

Рух Buddhica



С. Ю. ЛЕПЕХОВ
Е. С. ЛЕПЕХОВА

МИР БУДДИЙСКИХ ИДЕЙ
И МОНАШЕСТВО
В КЛАССИЧЕСКОЙ
ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ





Серия «**РАХ BUDDHICA**»

Основана в 2007 г.

Главный редактор серии
д-р филос. наук, проф. С. Ю. Лепехов

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения РАН

С. Ю. ЛЕПЕХОВ
Е. С. ЛЕПЕХОВА

**МИР БУДДИЙСКИХ ИДЕЙ
И МОНАШЕСТВО В КЛАССИЧЕСКОЙ
ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ**

Ответственный редактор
Т. Л. Соколова-Делюсина

Улан-Удэ
Издательство БНЦ СО РАН
2013

УДК 2+82-97
ББК 86.39
Л 48

Рецензенты

д-р филол. наук, проф. *С. С. Имхелова*

д-р филос. наук, проф. *В. А. Балханов*

д-р филос. наук, проф. *Б. Пуиг Порталь*

Лепехов С. Ю., Лепехова Е. С.

Л 48 Мир буддийских идей и монашество в классической японской литературе. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. – 445 с. + цв. вкл.

ISBN 978-5-7925-0396-0

Монография посвящена исследованию проблемы адаптации буддийских идей в Японии, формированию японского буддийского монашества и отражению этих процессов в японской классической литературе. История появления отдельных японских буддийских философских школ, их идеи и концепции, труды отдельных выдающихся религиозных деятелей даются в книге как в прямом изложении, так и в проекции наиболее выдающихся произведений японской классики.

Книга может быть полезна для специалистов в области восточной философии, буддологии, религиоведов, филологов, культурологов, а также для широкого круга читателей, интересующихся японской классической культурой

УДК 2+82-97
ББК 86.39

Lepekhov S. Y., Lepekhova E.S.

The world of Buddhist ideas and monasticism in classical Japanese literature. – Ulan-Ude: Buryat Science Center SD RAS Publishing, 2013. – 445 p.

This monograph studies the problems of the adaptation of Buddhist ideas in Japan and the formation of a Japanese Buddhist clergy and the reflection of these processes in classical Japanese literature. The book tells about the history of appearance of certain Japanese Buddhist philosophical schools, their ideas and concepts, activities of some prominent religious figures and its links with the most outstanding works of Japanese classics.

The book might be useful for the specialists in the field of Oriental philosophy, Buddhist researchers, religious experts, philologists, and also for the wide circle of readers interested in classical Japanese culture.

© С. Ю. Лепехов, Е. С. Лепехова, 2013

© ИМБТ СО РАН, 2013

© Изд-во БНЦ СО РАН, 2013

ISBN 978-5-7925-0396-0

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	7
ВВЕДЕНИЕ	10
ГЛАВА 1. ОСНОВНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ БУДДИЗМА И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ЛИТЕРАТУРЕ ЕВРАЗИИ	29
§ 1.1. Распространение философских идей индийского буддизма на Восток.....	29
§ 1.2. Инновации китайского философского буддизма.....	45
ГЛАВА 2. БУДДИЗМ В ЯПОНИИ В ПЕРИОД АСУКА (593–710)	67
§ 2.1. Ранняя японская литература о становлении буддийской сангхи в Японии.....	67
§ 2.2. Отражение связи буддийских и синтоистских культов в раннем фольклоре и моногатари.....	88
ГЛАВА 3. ПРЕОБРАЗОВАНИЕ ЯПОНСКОГО МОНАШЕСТВА В БУДДИЙСКУЮ РЕЛИГИОЗНУЮ БЮРОКРАТИЮ	106
§ 3.1. Положение буддийских общин в Японии в VII–VIII вв. и уставы «Виная» и «Сонирё».....	108
§ 3.2. Система государственных храмов и ее роль в распространении буддизма в Японии.....	121
§ 3.3. Ведомство по делам буддизма и его социальные функции во взаимоотношениях между буддийской сангхой и императорским двором в VII–VIII вв.	134
§ 3.4. Буддийские монахи Гёки, Гэмбо, Докё и их участие во внутренней политике императорского двора.....	142
ГЛАВА 4. ОТДЕЛЬНЫЕ ШКОЛЫ И НАПРАВЛЕНИЯ ЯПОНСКОГО БУДДИЗМА И ИХ ВЛИЯНИЕ НА РАЗВИТИЕ ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	172
§ 4.1. Школа Санрон.....	172
§ 4.2. Школа Дзёдзицу.....	174
§ 4.3. Школа Хоссо.....	176
§ 4.4. Школа Кэгон.....	179
§ 4.5. Движение Сюгэндо и его отражение в литературе сэцува....	181
ГЛАВА 5. ЭТАТИСТСКИЙ БУДДИЗМ ТЭНДАЙ	186
§ 5.1. Изменения в положении японского монашества в конце VIII – начале IX в.	186
§ 5.2. Школа горы Хизэй.....	198

§ 5.3. Новый статус японской религиозной бюрократии в учении Сайтё.....	207
ГЛАВА 6. СИНГОН – ПРЕОБРАЖАЮЩИЙ БУДДИЙСКИЙ РИТУАЛ.....	230
§ 6.1. Школа горы Коя	230
§ 6.2. Попытка симбиоза конфуцианства и буддизма в концепции Кукая.....	260
§ 6.3. Возрождение ритуала Кукаем.....	283
§ 6.4. Роль Сингон в отношениях между императором и буддийской сангхой в IX–XI вв.	292
ГЛАВА 7. МУРАСАКИ СИКИБУ: ЛИЧНОСТЬ И ВРЕМЯ.....	310
§ 7.1. Некоторые факты биографии Мурасаки Сикибу.....	310
§ 7.2. Кто был автором «Гэндзи-моногатари»?	318
ГЛАВА 8. ОТРАЖЕНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ БУДДИЗМА В ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.....	323
§ 8.1. Буддийские сутры в литературе Хэйан и Мурамати.....	323
§ 8.2. Отражение основных буддийских концепций в японской литературной классике.....	335
§ 8.3. Буддийские идеи в классической японской драматургии.....	367
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	372
ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ	378
ПРИЛОЖЕНИЕ 1	
ОСНОВНОЕ СОБРАНИЕ ШКОЛЫ ТЭНДАЙ-ХОККЭ	
ОБ УЧЕНИИ БЫЧЬЕЙ ГОЛОВЫ (пер. Е. С. Лепеховой)	
Введение.....	404
Краткое содержание.....	406
Вводная часть.....	408
Глава 1. «Отражение и зеркало едины» (Кёдзо энню).....	410
Глава 2. «Единые десять миров» (Дзюкайдоку).....	414
Глава 3. «Мир Будды, где нет изменений» (Букай фугэн).....	416
Глава 4. «Условная истина постоянного существования» (Дзокутай дзёдзю).....	418
Глава 5. «Избавление от трех заблуждений» (Санваку тондан).....	419
Глава 6. «О пребывании в брэнном мире» (Бундан фуся).....	420
Глава 7. «Просветление и заблуждение» (Бонно бодай).....	420
Глава 8. «Не-просветленность является просветлением» (Мумэй со-кумэй).....	422
Глава 9. «Сансара и нирвана» (Сёдзи нэхан).....	424

Глава 10. «Стать Буддой в собственном теле» (Сокусин дзёбуцу)..424

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

ВЕЛИКИЙ СВОД ОСНОВНЫХ ПРАВИЛ (ХОНРИ ДАЙКОСЮ)

(перевод Е. С. Лепеховой)

Вступительная статья.....	426
Глава 1. «Текст о толковании (проповедях) Трех Тел Будды, существовавших ранее».....	429
Глава 2. «Текст о толковании «пяти периодов».....	433
Глава 3. «Текст о взаимопроникновении десяти миров-состояний».....	437
Глава 4. «Текст о санскритском знаке «А» в едином сознании»....	440

ПРЕДИСЛОВИЕ

Духовный мир современного культурного человека трудно представить без имен и образов японской литературы, которая давно уже является неотъемлемой частью литературы мировой, а японскую литературу невозможно правильно воспринимать и понимать без понимания буддийских идей, буквально пронизывающих японские повести, рассказы, романы, поэзию. Идеи, в свою очередь, трудно оторвать от их носителей и создателей – японских буддийских монахов и отшельников. Так у авторов возникла мысль попытаться описать мир буддийских идей и их авторов – монахов в том виде, в котором они представляли на страницах японской классической литературы и воплотились в японском фольклоре, а также являлись, вольно или невольно, вдохновителями самой японской литературы. Задача, конечно, необъятная и невыполнимая в рамках одной книги, но целью авторов не было написать всеобъемлющий трактат, а скорее – набросать хотя бы приблизительный план, схему, которая поможет заинтересованному читателю двигаться дальше в этом увлекательном мире самостоятельно.

Безусловно, от читателя требуются некоторые начальные знания в области японской истории, японской литературы, буддийской философии. Определяющее значение, особенно для ранних этапов формирования буддийской культуры и цивилизации, имели философские идеи, развивающиеся в русле различных школ и направлений буддизма, преимущественно махаянистских.

На важность правильного понимания буддийской философии для надлежащего исполнения религиозной практики, которая является основой всего буддийского образа жизни, указывается как во многих канонических текстах, так и в проповедях всех видных деятелей буддизма (и прошлого, и настоящего). Более того, многие явления политической и культурной жизни стран буддийского мира становятся более понятными, если их рассматривать с учетом влияния на общественное сознание, мировоззрение и мирозерцание буддийских философских концепций.

Следует обратить внимание на особое положение в истории буддизма такого философского учения, как Мадхьямика, по отношению к предшествующим и последующим школам. Именно в трактовке этой школы все учение буддизма впервые стало пониматься как нечто целое и непротиворечивое. Все последователи могли только развивать, но не опровергать основные положения мадхьямиков, ибо последние были сформулированы так, что оказывались принципиально непроверяемыми.

Философия Мадхьямики, с точки зрения ее основателей, выступает против любого догматизма в принципе и разрушает основы любой религиозной системы, базирующейся на таком догматизме. В этом заключается ее основное историческое и культурное значение и этим объясняется «триумфальное шествие» Махаяны по всей Индии и за ее пределами.

Но Мадхьямика не только разрушала религии и культы, но парадоксальным образом способствовала сохранению и развитию многих из них, уже давно бы исчезнувших с лица земли, если бы они не встретились с Махаяной.

О философии буддизма написано много и многими. Как правило, философский буддизм рассматривался по отношению к другим философским направлениям, к национальной культуре вообще или по отношению к религиозному и «народному» буддизму. В нашей книге мы сознательно не будем отделять философский буддизм, доступный сравнительно небольшому кругу образованных монахов и мирян, преимущественно из высшей знати, от так называемого «народного» буддизма, обращенного к культу святых, ритуалам, молитвам и заклинаниям. В японском буддизме, да, наверное, и не только японском, это парадоксальным образом сочеталось и влияло друг на друга. Очень хорошо это сочетание и взаимовлияние отразилось в японской литературе.

Япония вошла в мировую литературу прежде всего благодаря своим романам эпохи Хэйан. Так, например, можно без преувеличения сказать, что роман «Гэндзи-моноготари» Мурасаки Сикибу занимает особое место не только в японской, но и в мировой литературе. «Гэндзи-моноготари» явилось первым произведением в японской литературе, которое отражало влияние буддизма на мирянина, вообще на личность хэйанца. Нужно отметить, что личность как таковая впервые появляется в японской литературе именно в романе Мурасаки Сикибу. Впервые в светском произведении, а не в буддийской проповеди читатель встречал серьезные рассуждения о смысле жизни, цели жизненного пути. По-видимому, эти качества романа, а не только занимательность сюжета и изящность слога привлекали пристальное внимание всей образованной части общества и сразу возвели роман в ранг классического произведения японской литературы.

В лице Гэндзи и других персонажей автор вывела идеальные типы совершенной японской личности, которые послужили образцом для многих поколений японских писателей. Образ Гэндзи и основные женские образы романа повлияли на таких японских классиков XX в., как Танидзаки Дзюнитиро и Кавабата Ясунари. Критики отмечают, что почти все

японские писатели после Мурасаки Сикибу стремились заимствовать и многие художественные приемы, открытые хэйанской писательницей, хотя и не могли достичь подобного совершенства.

Новаторство Мурасаки Сикибу проявилось также в том, что творчество частного лица ею объявлялось более значительным, чем официальные исторические хроники. В эпоху Средневековья, к тому же японского, воспитанного в преклонении перед китайской культурой, отдающей неизменный приоритет всему официальному, такую смелость высказывания, к тому же прозвучавшего из уст женщины, трудно переоценить. Даже в эпоху европейского Ренессанса подобные примеры вряд ли удастся найти. Необычайно сильно выраженное личностное начало как в авторской концепции, так и в обрисовке характеров послужило основной причиной небывалой популярности «Гэндзи-моногатари» на Западе практически сразу, как только роман был переведен на европейские языки.

Таким образом, можно прийти к выводу, что выдающееся произведение Мурасаки Сикибу является первым в японской литературе светским по форме выражением буддийской идеологии и философии, разработавшим, к тому же, своеобразную эстетику, что и определило все ее дальнейшее влияние на японскую да и на мировую культуру.

Но прославленный роман Мурасаки Сикибу можно считать только верхушкой айсберга, доступной для обозрения западных читателей. Постепенно мы узнаем все больше и больше выдающихся произведений японской литературы через новые переводы, экранизации, театральные постановки. Знакомясь с конкретными произведениями и идеями, вдохновлявшими их создателей, мы лучше понимаем душу народа, его историю и судьбу.

Исследование отображения и интерпретации буддийских концепций в ранней хэйанской литературе представляется задачей, решение которой позволяет как понять многие моменты в истории собственно японского буддизма, так и лучше уяснить пути развития японской духовной культуры в целом.

ВВЕДЕНИЕ

У народов многих стран в последнее время усилился интерес к своим духовным корням и истокам. Не избежала этого и современная Япония, что объясняется проблемами самоидентификации и упадка, которые переживает сейчас традиционный японский буддизм.

После Второй мировой войны, в связи с популярностью буддизма на Западе, в японском научном мире появилась тенденция к изучению индийского буддизма (*индогаку*), причем особое внимание уделялось раннему буддизму Хинаяны как первоначальному, «чистому» буддизму. Все это привело к возникновению нового философско-религиозного направления, которое провозгласило, что истинный буддизм является философией, особым мировоззрением. Сторонники этого направления выступили с резкой критикой в адрес традиционного буддизма, обвинив его в консерватизме и моральном разложении. Они заявляли, что ныне традиционный буддизм в Японии находится в упадке, проповеди учения Будды превратились в формальное проведение буддийских погребальных ритуалов и заупокойных служб, а сами буддийские священники всего лишь выполняют обязанности «похоронных бизнесменов». Термины «храмовый буддизм» и «традиционный буддизм» стали отождествляться с «ритуальным буддизмом» как символы формализма и упадничества.

Основоположниками этого направления буддизма, основные тенденции которого зародились еще в 30-е гг. XX в., принято считать Цудзи Дзэнноскэ и Анэсаки Масахару¹. В дальнейшем эта научная тенденция была продолжена в исследованиях Ватанабэ Сёко, Тамамуро Тайдзё и Тамуро Ёсиро².

В свою очередь, представители буддийского духовенства не согласны с предъявленными им претензиями и, главным образом, с тем, что сторонники так называемого «чистого буддизма» недооценивают роль буддийского ритуала. Они настаивают, что сакральные эзотерические ритуалы сыграли решающую роль в истории японского буддизма и ныне являются составной частью уникальной японской культуры, а священники, как основные вершители ритуалов, выступают в роли хранителей традиций.

¹ Цудзи Д. Нихон буккё си (История японского буддизма). Т. 1. Токио, 1969; *Anesaki M. History of Japanese Religion. Tokyo, 1963.*

² *Watanabe Sh. Japanese Buddhism: A Critical Appraisal. Tokyo, 1964; Тамамуро Т. Нихон буккёси: кинсэй киндай хэн (История японского буддизма: с нового по новейший период). Киото: Ходзёкан, 1967; Tamuro Y. Japanese Buddhism: A Cultural History. Tokyo, 2000.*

В этой связи стали актуальными исследования, посвященные ранней истории буддизма в Японии, с целью выявить его истинную роль в истории страны. Немаловажным моментом этой проблемы также является выяснение роли государства в этом процессе. В последнее время среди японских и западных исследователей истории буддизма в Японии все чаще проявляется тенденция к переосмыслению исторических событий в Японии VI–X вв. и особенно роли государства в процессе распространения буддизма в Японии. Некоторые исследователи высказывают сомнения в том, что именно благодаря государственной поддержке буддизм смог успешно распространиться в Японии и занять позиции государственной религии. Так, например, Дональд Маккалум, Майкл Комо и др. высказывают мнение, что этот процесс целиком и полностью объясняется поддержкой клана Сога, оказывавшего покровительство иммигрантам с материка, основной религией которых был буддизм³. При этом они сомневаются, что описываемое в источниках покровительство буддизму императрицы Суйко и принца Сётоку имело место в действительности, поскольку, по их мнению, в VI в. уровень японской государственности еще не мог обеспечить распространение буддизма в Японии. Некоторые исследователи даже сомневаются в существовании принца Сётоку-тайси, считая, что он не имеет ничего общего с фигурирующим в исторических источниках принцем Камицумия (или Умаядо). Образ же покровителя буддизма Сётоку-тайси, как полагают они, сложился в последующие века на основании буддийских легенд, основными источниками которых являлись буддийские храмы, связанные с именем принца.

В трудах А. Г. Грапарда⁴ убедительно показано, как слияние буддизма с культами исконных синтоистских божеств помогло иноземной религии обрести своих последователей в Японии. Сам Грапард назвал этот процесс «видоизмененным обращением», подразумевая, что буддизм адаптировался к местным культурам, верованиям, представлениям и ритуалам. По его мнению, этот процесс начался в период Нара (710–794) и проходил под эгидой императорского двора. Слияние буддизма и синтоизма предполагало их объединение в целях «защиты страны» (*тинго кокка*), а именно – императорского рода и верных ему аристократических

³ *McCallum D. F.* The Four Great Temples: Buddhist Archeology, Architecture, and Icons of Seventh-Century Japan. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009; *Como M.* Shotoku: Ethnicity, Ritual, and Violence in the Japanese Buddhist Tradition. N. Y.: Ocsford University Press, 2008.

⁴ *Grapard A. G.* The Protocol of the Gods: A study of the Kasuga Cult in Japanese History. Berkley, 1992.

кланов. Грапард указывает, что ритуалы по «защите страны» были в основном предназначены для охраны императора, поскольку именно он воплощал идею государства. К примеру, в результате этого болезнь императора приравнивалась к событиям государственной важности. Для его исцеления проводились специальные ритуалы, главной парадигмой которых было смешение буддийских ритуалов воздаяния и синтоистских ритуалов очищения. Основная цель этих ритуалов – «устранение зловещих предзнаменований всего, что могло бы угрожать представителям государственной власти». Также Грапард отмечает, что эти ритуалы, включающие в себя буддийские, даосские и синтоистские элементы, являлись характерным компонентом идеологически последовательной системы. Говоря об исследовании истоков синто-буддийского синкретизма, следует упомянуть труды Марка Тееуvena и Фабио Рамбелли⁵.

В своей совместной работе (2003) Тееувен и Рамбелли опровергают бытовавшее ранее среди японоведов мнение о том, что *хондзи суйдзяку* сформировалась в начале эпохи Хэйан как один из аспектов учения школы Тэндай. В действительности, как полагают оба автора, парадигма *хондзи-суйдзяку* зародилась гораздо раньше, еще в конце эпохи Асука. В качестве доказательств они приводят историю храмовых комплексов *дзингудзи*, выстроенных буддийскими монахами на территориях синтоистских храмов, а также хроники первых буддийских храмов (Асукадэра, Ситтэннодзи, Гангодзи и т. д.).

М. Тееувен также использует результаты лингвистического анализа некоторых японских терминов, обозначающих *синто*. Так, он указывает, что один из этих терминов – *дзиндо* на самом деле происходит от китайского слова *чжэндао* – буддийского термина, обозначающего «мир богов». Как отмечает Тееувен, этот термин несет в себе негативное значение, обозначая богов как одну из категорий живых существ, нуждающихся в спасении. Как следует из его объяснения, первоначальные представления раннего буддизма об индуистских богах как о существах, которые также страдают от круговорота *сансары*, в Японии наложились на местные представления о богах-*ками*, чья мощная сила может быть усмирена с помощью буддийских заклинаний, мантр и сутр. Таким образом, в местные представления об автохтонных божествах были привнесены некоторые черты божеств индуистского пантеона. Следует отметить ряд исследований по раннему буддизму в Японии, которые вышли на Западе в

⁵ Teeuwen M., Rambelli F. Buddhas and Kami in Japan (*Honji Suijaku* as a Combinatory Paradigm). L., 2003.

последние годы, и прежде всего книгу Дж. М. Августина «Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition»⁶. Работа посвящена исследованию жизнеописаний вышеупомянутого монаха Гёки (Гёги). Автор также отмечает, какое значение придавали буддизму японские императоры, видевшие в нем не только источник божественной силы, защищающий императорский двор, но и идеологическое средство для централизации страны. При этом Дж. Августин обращает внимание на роль кланов иммигрантов из Кореи и Китая в распространении так называемого «народного буддизма» в период Нара, основываясь на недавних археологических открытиях, сделанных в Японии. Говоря об исследовании роли монахов в отношениях между буддийской сангхой и императорским двором в период Нара, следует упомянуть работу Р. Бендера «The Hachiman cult and the Doko incident», в которой показано, какую роль в этих отношениях сыграли синтоистские религиозные культы⁷.

Говоря об исследовании распространения буддизма в Японии, следует упомянуть о деятельности принца Сётоку (574–622), под чьим патронажем проходило распространение буддизма в Японии, на что обратили внимание еще в 60-е гг. XX в. японские исследователи Ханаяма Синсё⁸ и Мидзуно Дзёити⁹. По их мнению, Сётоку-тайси не только способствовал формированию японского буддизма в качестве государственной религии, но и повлиял на философию буддийских школ.

Эту точку зрения разделяют Тамаки Кодзири¹⁰ и Тамура Энтё¹¹. Тамаки Кодзири, анализируя философское содержание сочинения «Комментарии к Трём Сутрам» («Сангё гисё»), приходит к закономерному выводу о том, что принца Сётоку можно считать родоначальником буд-

⁶ *Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition.* London: Routledge Curzon, 2005.

⁷ *Bender R. The Hachiman cult and the Doko incident // Monumenta Nipponica.* 1979. Vol. 34 (2).

⁸ *Hanayama S. A History of Japanese Buddhism.* Tokyo, 1965.

⁹ *Мидзуно Д. Ханкасиидзо-ни цуйтэ (О статуях Будды в позе полулотоса) // Тьюоку-но буккё гэйдзюцу (Буддийское искусство Китая).* Токио, 1968.

¹⁰ *Тамаки К. Тайси буккё-но токусицу (Особенности буддизма принца Сётоку) // Нихон буккё си-но ронсю (Сборник по истории японского буддизма).* Т. 1: Сётоку Тайси то Асука буккё (Принц Сётоку и буддизм эпохи Асука). Токио, 1985.

¹¹ *Тамура Э. Кудара, Сира буккё то Асука буккё (Корейский буддизм и буддизм Асука) // Нихон буккё си-но ронсю...*

дизма Махаяны в Японии, и прослеживает влияние его трудов на философию Синрана – одного из патриархов школы Дзёдо эпохи Камакура (1185–1332). В работах Тамура Энтё утверждается, что буддизм периода Асука был исключительно корейским по происхождению, чем объясняется специфика его развития, в частности, на примере совмещения культа Будды Майтрейи, пришедшего из древней Кореи, и посмертного почитания Сётоку-тайси, выразившегося в создании буддийских статуй, считающихся прижизненными изображениями принца. Говоря о посмертном почитании принца Сётоку, следует упомянуть о последних исследованиях западных ученых М. Комо и К. Г. Карра¹². В работе М. Комо предлагается совершенно новый подход к проблеме формирования культа принца Сётоку. По его мнению, представления о Сётоку-тайси как о покровителе буддизма зародились, главным образом, в среде иммигрантов корейского и китайского происхождения, чьим кланам при жизни покровительствовавал принц. На основании анализа хроник храмов Ситэннодзи и Хорюдзи Комо выделяет два основных представления о Сётоку-тайси, сложившихся в эпоху Асука – Нара: о Сётоку – мудром правителе, создавшем «Конституцию из 17 статей» и проповедующем буддизм, и о Сётоку – царе-чакравартине, побеждающем врагов буддизма. Как полагает автор, на формирование этих двух образов также в значительной мере повлияли храмы Ситэннодзи и Хорюдзи, связанные, согласно традиции, с именем принца Сётоку. Связь буддийских храмов и культа принца Сётоку исследуется также в работе К. Г. Карра. Автор показывает, как благодаря деятельности буддийской сангхи сакрализация мощей Сётоку-тайси привела к ассоциации принца с Буддой Шакьямуни в средневековой Японии.

Значительную работу по изучению буддизма и государства в Японии в период Нара провела Дж. Пиггот. Прежде всего следует отметить ее диссертацию «*Todayji and the Nara Imperium*»¹³, признанную многими западными специалистами как выдающийся труд по истории раннего японского буддизма. Ее последняя работа «*The Emergence of Japanese Kingship*»¹⁴ содержит подробный анализ государственного контроля буддий-

¹² *Como M. Shotoku: Ethnicity, Ritual, and Violence in the Japanese Buddhist Tradition*. N. Y.: Ocsford University Press, 2008; *Karr K. G. Pieces of Princes: Personalized Relics in Medieval Japan // Japanese Journal of Religious Studies*. 2011. № 38.

¹³ *Piggott J. Todayji and the Nara Imperium / Ph. D. Dissertation*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

¹⁴ *Piggott J. The Emergence of Japanese Kingship*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

ской сангхи в период Нара. Как утверждает автор, в качестве подобного средства были созданы система буддийских школ (так называемые «шесть школ периода Нара»; яп. *нанто рокусю*) и сеть провинциальных монастырей *кокубундзи*.

Роль конфуцианства в древней и средневековой Японии была исследована в трудах Микио Омура, Накамура Гэн, Иноуэ Мицусаса¹⁵.

В работах Оцу Тору «Кодай-но тэнносэй» («Система императорской власти в древности») ¹⁶ и Осуми Киёхару «The Acceptance of the *Ritsiryō* Codes and the Chinese System of Rites in Japan» ¹⁷ представлена новая трактовка истории появления конфуцианства в Японии. По мнению Оцу, в период с середины VIII до середины IX в., с внедрением системы *рицурё*, в свод государственных законов была включена китайская законодательная система, основанная на конфуцианском ритуале. Это привело к тому, что легитимность императорской власти, прежде основывавшаяся на системе синтоистских мифов и поддержке кланов, с этого момента стала опираться на конфуцианскую идеологию и систему ритуалов. В свою очередь, как считает Осуми, внедрение системы ритуалов (кит. *ли чжи*; яп. *рэйсэй*) привело к появлению конфуцианской бюрократии, что в дальнейшем стало причиной разрушения клановой системы внутри правящей элиты и возникновения в эпоху Хэйан придворной аристократии, чьи родственные связи основывались на патриархальной семье. Хотя подобная аргументация, по мнению автора, является спорной, все же Осуми достаточно детально описывает процесс заимствования и трансформации китайских законодательных систем, основанных на ритуале в Японии VIII–IX вв.

¹⁵ *Микио О.* Энрин тоси: Тюсэй тюгоку но сэкайдзо (Средневековая китайская структура мира). Токио: Сансэйдо, 1985; *Накамура Г.* Фуцутэки кокка-но рисо (Идеальное представление об обычном государстве) // *Нихон буккё си-но ронсю...*; *Иноуэ М.* Нихон кодай сисо си-но кэнкю (Исследования по истории древнеяпонской философии). Токио, 1982.

¹⁶ *Оцу Т.* Кодай-но тэнносэй (Система императорской власти в древности). Токио: Иванами сётэн, 1999.

¹⁷ *Osumi K.* The Acceptance of the *Ritsiryō* Codes and the Chinese System of Rites in Japan // *Studies on the Ritsuryō System of Ancient Japan. In comparison with Tang* // *Acta Asiatica*. 2010. № 99.

Что же касается отечественных исследований, то академическое изучение древнеяпонских религиозных систем (прежде всего синтоизма) началось с 10-х гг. XX в. В этот период появляются труды выдающегося российского японоведа Н. А. Невского по исследованию японских народных обрядов и верований¹⁸. Он также сделал переводы синтоистских молитвословий – *норито* и краткого свода японских мифов «Кого сюи». Говоря о начальном периоде изучения синто, следует также упомянуть об аналитической работе Н. И. Конрада по изучению мифологического свода «Кодзики», опубликованной в хрестоматии «Японская литература в образцах и очерках»¹⁹. Долгие годы эта публикация оставалась чуть ли не единственным доступным источником на русском языке, дающим представление о древнеяпонской мифологии и религии. Новый этап в изучении синтоизма в отечественном востоковедении начинается с конца 1950-х – начала 1960-х гг., с появлением новых религиозоведческих исследований и переводов памятников.

В работе А. Н. Игнатовича «Буддизм в Японии: Очерк ранней истории»²⁰ на примере формирования системы *кокубундзи* показывается процесс распространения буддизма в Японии посредством строительства провинциальных буддийских храмов, а исследование связи движения *убасоку* и истории строительства храма Тодайдзи дает возможность увидеть истоки нарского имперского абсолютизма. Вместе с тем следует отметить, что, по нашему мнению, в работе недостаточно уделяется внимания деятельности принца Сётоку (А. Н. Игнатович считает его заслуги преувеличенными), а характеризуя первые японские буддийские школы, он обращает больше внимания на их философское содержание, нежели на ту роль, которую они играли во внутренней политике императорского двора. В действительности же, как показывает изучение буддийских ритуальных церемоний *Мисаэ* и *Мисюхо*, участие представителей этих школ в придворных церемониях имело не меньшее значение для укрепления связей между сангхой и государством, нежели доскональное изучение и распространение буддийской догматики.

Исследуя роль личного влияния некоторых японских императоров на процесс распространения буддизма, особенно императрицы Кокэн,

¹⁸ Невский Н. А. Айнский фольклор / Исследования, тексты и перевод. М.: Наука, 1972; Фольклор островов Мияко. М.: Наука, 1978.

¹⁹ Конрад Н. И. Японская литература в образцах и очерках. Л., 1927. 553 с.; М.: Наука, 1991. 551 с.

²⁰ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1981.

А. Н. Игнатович более склонен рассматривать участие этих правителей в придворных интригах с вовлечением буддийского духовенства, не уделяя, по нашему мнению, должного внимания некоторым аспектам государственной политики этих императоров. Так, в книге практически не говорится об указе Кокэн от 765 г., позволявшем буддистам участвовать в синтоистских праздниках без прохождения обряда очищения, что, на наш взгляд, свидетельствует о важном переломном этапе в процессе сближения буддизма и синтоизма.

Изучению истории раннего японского буддизма и проблемы *хондзи-суйдзяку* также посвящены труды другого российского японоведа – А. Н. Мещерякова²¹. В работах «Древняя Япония: буддизм и синтоизм» и «Герои, творцы и хранители японской старины» он указывает на ранние истоки формирования доктрины *хондзи-суйдзяку*, прослеживает взаимосвязь между буддийским и синтоистским фольклором и показывает сложный процесс интеграции буддийского духовенства в государственный аппарат системы *рицурё*. Следует упомянуть и о его многочисленных переводах на русский язык японских исторических источников и классической литературы, например исторической хроники «Нихон Сёки» («Анналы Японии») и буддийского литературного памятника («Нихон рёики») «Японские легенды о чудесах», снабженными научными комментариями. И все же, несмотря на собранный обширный материал и проведенное исследование, он, так же как и А. Н. Игнатович, почти не уделяет внимания проблеме влияния японских императриц периодов Асука – Нара на процесс распространения буддизма в Японии. Указывая, что буддийская сангха в средневековой Японии, в отличие от Китая, всегда находилась в подчиненном положении по отношению к императорской власти, А. Н. Мещеряков ограничивается этим и лишь иногда упоминает, что эта связь на самом деле носила более сложный и взаимодополняющий характер, нежели отношения «правитель – подчиненный», пусть даже и в системе *рицурё*.

В книге «Речи богов и песни людей», содержащей синтоистские молитвословия *норито* и императорские указы *сэммё*²², Л. М. Ермакова

²¹ Мещеряков А. Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм. М., 1987; Он же. Герои, творцы и хранители японской старины. М., 1988; Он же. Синтоистский змей и раннеяпонский буддизм: проблема культурной адаптации // Буддизм: история и культура. М., 1989; Он же. Древняя Япония: культура и текст. М., 1991; Он же. Раннеяпонское государство и информационные процессы // Государство на Древнем Востоке. М., 2004.

²² *Норито*. Сэммё / пер. Л. Ермаковой. М.: Наука, 1991.

упоминает о раннем синто-буддийском синкретизме и затрагивает важный момент связи «Трех сокровищ», т. е. Будды, Дхармы и Сангхи, и культа императора в Японии эпохи Нара на примере указов императора Сёму относительно строительства храма Тодайдзи. Однако ее исследования носят скорее фольклорно-лингвистический характер и мало затрагивают проблему места буддийской философии и религии в официальной идеологии периода Нара.

В числе других работ российских японоведов по изучению взаимодействия буддийского духовенства и государства в раннесредневековой Японии следует выделить научные труды и переводы Н. Н. Трубниковой, Л. Б. Кареловой и А. Г. Фесюна, в том числе переводы на русский язык основных сочинений основателя буддизма Ваджраяны в Японии Кукая: «Санго сиики» («Три учения указывают и направляют») ²³; «Трактат о двух учениях: явном и тайном» ²⁴; «Сокровенный ключ к “Праджняпарамита хридая-сутре”»; «Драгоценный ключ к тайному хранилищу» ²⁵ и др.

Их исследования охватывают философские доктрины школы Сингон и указывают, какое место, по мнению Кукая, должен занимать эзотерический буддизм по отношению к другим буддийским школам и небуддийским учениям, таким как даосизм и конфуцианство. В частности, в книге Н. Н. Трубниковой «“Различение учений” в японском буддизме IX в.» ²⁶ помимо анализа философских доктрин подробно рассматривается полемика Кукая с другими школами в контексте значимости буддийской сангхи для существования государственной системы как таковой. Н. Н. Трубникова также провела ряд исследований по эзотерическому буддизму (*таймицу*) школы Тэндай, переведя на русский язык основополагающий трактат Сайтё «Кэнкайрон» ²⁷.

²³ Трубникова Н. Н. Кукай (Ко:бо: дайси). Три учения указывают и направляют (Санго: сиики) / пер. со старояп., коммент. и исслед. Н. Н. Трубниковой. – М., 2005.

²⁴ Кукай. Трактат о двух учениях: явном и тайном // Буддийская философия в средневековой Японии / пер. и коммент. Л. Б. Кареловой. М., 1998.

²⁵ Фесюн А. Г. Кукай. Избранные труды / пер. А. Г. Фесюн. М.: Серебряные нити, 1999.

²⁶ Трубникова Н. Н. «Различение учений» в японском буддизме IX в. М., 2000.

²⁷ Он же. «Заповеди бодхисаттвы» и буддийская община в учении Сайтё (к публикации трактата «Кэнкайрон») // Историко-философский ежегодник. М., 2006.

Понятие «религиозная бюрократия» широко используется в современном религиоведении. В данной работе под «религиозной бюрократией» мы будем понимать систему управления религиозными организациями, основанную на вертикальной иерархии, специализации и разделении труда, четкой регламентации правил и обезличенности взаимоотношений. Бюрократия как историческое явление появляется в результате профессионализации сферы управления, вначале как ее дополнительный элемент, используемый наследственной властью, а затем как самостоятельная организационная структура, стремящаяся к узурпации всех властных полномочий. Именно в таком смысле этот термин был впервые употреблен французским экономистом Винсентом де Гурне в 1745 г. по аналогии с «аристократией», подразумевая, что бюрократия выступает для нее в качестве антипода. Проблемы формирования религиозной бюрократии, таким образом, методологически необходимо рассматривать только в контексте развития ее отношений с центральной властью (чаще всего монархической), в нашем случае – японской (преимущественно буддийской) бюрократии во взаимодействии с императорским двором.

Первая социологическая (и религиоведческая) теория бюрократии была разработана М. Вебером, понимавшим под ней некий «идеальный тип» социальной организации, характеризующийся, прежде всего, рациональной деятельностью учреждений, в которой каждый элемент работает максимально эффективно. Основным условием идеальной бюрократии, по Веберу, является отбор сотрудников по определенным объективным критериям, исключающим влияние таких факторов, как родство, личные связи и привязанности. Бюрократия в веберовском понимании являлась максимально совершенным профессиональным уровнем управления в обществе, основанным на строгом учете и контроле, исторически связанным с западным капитализмом, опирающимся на протестантскую этику. Вместе с тем, по мнению известного историка древности Эд. Мейера²⁸, уже Древнее царство в Египте было «бюрократическим государством», поскольку здесь уже существовала многоуровневая иерархия должностей и очень развитое письменное делопроизводство. С еще большим основанием можно говорить о древнеримской, византийской, католической бюрократии и т. д. Классическим примером бюрократической власти можно считать императорский Китай, поскольку там была разработана и длительное время функционировала экзаменационная система отбора канди-

²⁸ *Meyr E. M. Geschichte des alten Aegyptens. Berlin, 1887.*

датов на чиновничьи должности, сложносоставная иерархия чиновников разных рангов, представлявшая основу управленческой структуры в государстве. М. Вебер не обошел вниманием этот феномен, но выделял его в особый тип бюрократии, отличный от классической западной (в его смысле). Бюрократия восточного типа неотделима от системы государственного управления, с помощью которой правительство приобретает возможность ставить себя над обществом. Таким образом, формируется бюрократическое господство (власть – собственность), и такой тип бюрократии Вебер назвал *патримониальным*. Для китайской бюрократии, по мнению М. Вебера, не был характерен тот уровень рационализации и профессионализма, который и делает его идеальным инструментом управления: «Китайский мандарин является или, скорее, изначально являлся примерно тем, кем был гуманист у нас в эпоху Возрождения: грамматиком, получившим гуманитарное образование и успешно выдержавшим экзамены по литературным памятникам далекого прошлого. Если вы прочтете дневники Ли Хунчжана, то обнаружите, что даже он более всего гордился тем, что сочинял стихи и был хорошим каллиграфом. Этот слой вместе с его традициями, развивавшимися в связи с китайской античностью, определил всю судьбу Китая, и, быть может, подобной была бы и наша судьба, имей гуманисты в свое время хотя бы малейший шанс добиться такого же признания»²⁹. На это, правда, можно было бы возразить, что прекрасное литературное образование не мешало конфуцианским чиновникам организовать такой уровень калькуляции собираемого урожая и государственных запасов зерна и такой механизм маневрирования ими, который позволял избегать голода в Китае вплоть до «большого скачка» коммунистического правительства Мао Цзэдуна. Филологическое образование, как известно, не помешало в свое время Ж. Помпиду стать директором банка Ротшильдов, премьер-министром и президентом Франции. Впрочем, в другом месте сам Вебер признавал, что «конфуцианство по отсутствию всякой метафизики и обычных проявлений религиозности настолько рационально, что находится на границе того, что вообще может именоваться “религиозной этикой”, и настолько трезво в смысле отказа от всяких неутилитарных мерок, как ни одна другая этическая система, кроме разве что системы И. Бенгама»³⁰.

²⁹ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 663.

³⁰ Он же. Хозяйственная этика мировых религий. Введение // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. М.: Изд-во ИНИОН АН СССР, 1985. С. 69.

Европоцентризм М. Вебера был подвергнут обоснованной критике многими социологами, в том числе и его последователями. Так, Р. Коллинз писал, что «история социальных структур не так разнообразна, как предполагали авторы, помещавшие Запад в центр своего повествования, – в том числе и Макс Вебер»³¹. По мнению Р. Коллинза, «с точки зрения длительной перспективы, Китай и Япония разработали свои варианты социальных структур на основе некоторого набора институциональных компонентов; сочетание буддийского монашества и равновесия между централизованной бюрократией и децентрализующим феодализмом в итоге привело к быстрому развитию капиталистического рынка и секуляризации – такова китайско-японская последовательность, сходная в некоторых аспектах с динамикой христианского мира, кульминацией которой в Новое время стала секуляризованная капиталистическая Европа»³².

В социологии религии описаны различные способы формирования бюрократии. Так, например, бюрократическая структура может возникнуть в результате деятельности известного лидера. Такой способ Вебер назвал «*рутинизацией харизмы*». В дальнейшем группа его последователей, объединенная целью сохранения, передачи и пропаганды учения основателя, постепенно превращается в бюрократическую структуру.

В другом случае группа людей с самого начала объединяется для выполнения определенной согласованной задачи. В третьем случае бюрократическая структура создается на основе уже существующей при видоизменении задач или расширении ее поля деятельности. В четвертом случае бюрократическая структура создается со специфической профессиональной целью выполнения определенной политической задачи. Как будет видно из текста монографии, для японской религиозной бюрократии были характерны все четыре способа формирования по веберовской классификации.

Для правильного понимания путей и причин формирования японской религиозной бюрократии также следует иметь в виду, что японские правящие круги постоянно имели перед собой своеобразную модель организации государства в Китае, которую они воспринимали как образцовую, а также буддийскую цивилизационную модель, включавшую также концепцию управления государством³³, поэтому методологически наше исследо-

³¹ Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. С. 510.

³² Там же.

³³ См.: Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999.

вание строится с учетом культурных и политических преобразований, которые происходили на всем пространстве Восточной Азии – и даже шире.

В данной книге мы исходим из того методологического принципа, обоснованного Е. А. Островской-мл., согласно которому «социологическое изучение религиозной модели общества должно начинаться не с аналитического конструирования модели рассматриваемой религии (ее идеального историко-культурного типа), а непосредственно с вычленения и исследования того нормативного образца саморефлексии, который обнаруживается в письменной религиозно-философской традиции»³⁴. Это, соответственно, предполагает обращение к конкретным историческим документам: теоретическим трактатам, уставам японских буддийских монастырей, монастырским хроникам, императорским указам, произведениям классической японской литературы и т. д., что и было предпринято в настоящей книге. Понятие «религиозная бюрократия», таким образом, апплицируется: во-первых, на соответствующий кодифицированный набор социально-религиозных статусов; во-вторых, на существовавшую на тот момент в обществе систему социальных отношений; в-третьих, на конкретную историческую канву событий, модифицирующую кодифицированные социальные статусы и смыслы. Следовательно, операционализация понятия «религиозная бюрократия» происходит двояким образом: как в семиотическом поле теоретической концепции, так и в прагматике исторических реалий.

Питер Людвиг Бергер, австрийский теолог и социолог, работающий в США, представитель конструктивизма в социологии, также подчеркивает необходимость исследования религиозных сообществ, в число которых включает буддийскую сангху. Как он утверждает, «буддийская сангха, наряду с христианством и исламом, относится к числу тех религиозных традиций, которые обусловили необходимость появления религиозных сообществ. Эти традиции создали определенные социологические и психологические проблемы, и было бы ошибкой сводить их к общему абстрактному знаменателю. Можно сказать, что все религиозные традиции, невзирая на их доктрины, нуждаются в особых сообществах для продолжения своего существования. Непонимание этого означает невозможность наблюдения процессов исторических изменений в этих тради-

³⁴ *Островская-мл. Е. А.* Религиозная модель общества: социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб., 2005. С. 304.

циях»³⁵. По его мнению, буддийская сангха наряду с христианской церковью представляет собой уникальный религиозный институт, предназначенный для равновесия религии и других общественных институтов. Как отмечает Бергер, подобная ситуация редко встречается в истории религии, где наиболее распространены религиозные практики и символы в структуре общественных институтов³⁶.

К. Гирц не только предложил новый взгляд на изучение религии в качестве культурной системы, но и показал, что анализ массовых религиозных проявлений может быть столь же значительным и продуктивным, как и исследование высокой культуры или официальных религиозных догм. Исследователь рассматривает религию как своеобразный символический культурный код и предлагает определение религии, которое стало в каком-то смысле компромиссом между субстанциональным и феноменологическим определением: «Религия – это система символов, которая способствует возникновению у людей сильных, всеобъемлющих, устойчивых настроений и мотиваций посредством формирования представлений об общем порядке бытия, она придает этим представлениям такой ореол подлинности, что возникшие настроения и мотивации кажутся единственно реальными»³⁷.

В работе К. Дж. Кристиано «Социология религии: современные развития», выпущенной совместно с У. Сватосом и П. Кивисто, рассматриваются и дополняются (на основе результатов последних социологических исследований) основные положения теории М. Вебера о проблеме «харизмы», теории «конфликта» и понятий «теодицея» и «религиозные виртуозы» в процессе взаимодействия религиозных институтов в обществе³⁸. Следует отметить, что при всей значительности проведенного исследования его объектом является, главным образом, роль религии в современных западных сообществах, в основном западного христианства. Роль религии и ее институтов в странах Азии в данном исследовании практически не рассматривается.

³⁵ *Berger P. L. The Social Reality of Religion. Great Britain: Harmondsworth (Midd'x), 1973. P. 54–55.*

³⁶ *Ibid, p. 128–129.*

³⁷ *Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 108.*

³⁸ *Christiano K. J., Swatos W. H., and Kivisto P. Sociology of religion: contemporary developments. USA. Rowan & Littlefield Publishers, 2008.*

Отношения между сангхой и государством в древней и средневековой Японии давно привлекали внимание различных исследователей. В конце 90-х гг. XX в. в японской и западной буддологии появилось целое направление, связанное с изучением взаимосвязи доктрины и практики в раннем японском буддизме. Настоящую революцию в изучении проблемы взаимоотношений буддизма и государства в истории Японии произвели труды Тосио Курода (1926–1993)³⁹. Он призвал пересмотреть отношение к японским религиям, призвав считать их единой взаимосвязанной системой, а не разрозненным собранием автономных сект и школ. Синтоизм, полагал он, сам по себе не существовал как отдельная религия, но функционировал как компонент комплексной культовой системы, которая хотя и была буддийской по природе, но включала в себя небуддийские элементы, например, даосские практики для обретения бессмертия и культы местных божеств. По мнению Курода, эти культы не должны рассматриваться как независимые религиозные традиции, параллельные буддизму или соперничающие с ним, но, скорее, как компонент, полностью интегрированный в доминирующую религиозную систему того времени. Это явление он назвал «буддизмом *кэнмицу*».

В терминологии Курода *кэнмицу*, или «экзотерико-эзотерический буддизм», не соотносится с какой-то определенной буддийской школой, но предназначается для описания сложной структуры средневековой японской религиозной системы. Внутри этой системы восемь буддийских школ функционировали как поддерживаемая государством буддийская «ортодоксия». Семь из этих школ придерживались экзотерического буддизма, восьмая – Сингон – была полностью эзотерической, однако все они отправляли эзотерические буддийские ритуалы и действовали скорее как вариации соединенных экзотерико-эзотерических традиций, нежели как соперничающие теологические группы. В 1999 г. вышла книга Рюити Абэ «Нить мантры. Кукай и конструкция языка эзотерического буддизма»⁴⁰. В этой работе был проведен анализ роли буддийских ритуалов в жизни сангхи и императорского двора начала эпохи Хэйан (794–1185). По мнению Абэ, внедрение эзотерических ритуалов в обрядовую практи-

³⁹ Курода Т. Нихон тосэй-но кокка то сюкё (Государство и религия в средневековой Японии). Токио, 1975; Гюсэй дзися сэйрёку рон (Вопрос о влиянии средневековых буддийских и синтоистских храмов) // Иванами. Нихон рэкиси (История Японии). Т. 6. Токио, 1975.

⁴⁰ Abe R. The weaving of Mantra. Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse. N. Y., 1999.

ку императорского дома привело к установлению новых отношений между буддийским духовенством и светской властью. Кэнко Футаба, Кадзуюхико Ёсида, Хидэаки Ино, Синко Накаи и Тасуку Хаями⁴¹ также подчеркивают роль ритуала в отношениях между буддийской сангхой и государством в древней Японии. Они отмечают, что ранний японский буддизм пользовался особой поддержкой государства и в качестве официальной религии тщательно следил за процессом обучения и пострижения буддийских монахов. По мнению этих авторов, к началу периода Нара (начало VIII в.) императорский двор воспринимал буддийских монахов, занимавших официальные посты (яп. *кансо*), как своего рода «государственных жрецов», чьей прямой обязанностью было совершать молитвы и религиозные церемонии во благо императора и страны. В их трудах также исследуется процесс создания сводов законов по регулированию деятельности сангхи нарскими чиновниками и буддийскими монахами на основе аналогичных кодексов из Китая времен династий Суй и Тан.

Синко Накаи также рассматривает буддийские тексты, созданные в Китае, как источник, повлиявший на деятельность известных японских монахов периода Нара. В своей работе «Гёки то кодай буккё», посвященной исследованию жизнеописаний монаха Гёки (Гёги), прославившегося своей миссионерской и общественной деятельностью в период Нара, он показывает, как повлияли на Гёки и его участие в благотворительности буддийские сутры, которые были популярны в Японии в начале VIII в.

В 1980–1990-х гг. на Западе вышел ряд научных работ, посвященных роли буддийских храмов и синтоистских святилищ в политической жизни и менталитете средневековой Японии. Прежде всего следует отметить

⁴¹ *Футаба К.* Нихон кодай буккё си-но кэнкю (Исследования по истории древнеяпонского буддизма). Киото: Нагата Бунсёдо, 1984; *Футаба К.* Сонирё но сэнгёхо то ситэнно досокакю // Рицурё кокка то буккё. Токио: Юдзанкаку, 1994; *Ёсида К.* Нихон кодай сякай то буккё (Древнее общество в Японии и буддизм). Токио, 1995; *Ино Х.* Тайхо ёро нэнкан-ни окэру Сого-но кино-ни цуйтэ (Об эффективности ежегодных назначений на ответственные посты в «Сого») // Нарадзидай-но сорё то сякай (Монахи периода Нара и общество). Токио, 1994; *Накаи С.* Нихон кодай но буккё то минсю. Токио: Хёрон ся, 1973; Он же. Нихон кодай буккё сэйдё си-но кэнкю (Исследования по системе древнеяпонского буддизма). Токио, 1991; Он же. Гёки то кодай буккё. Киото: Нагата Бунсёдо, 1991; Он же. Сонирё но хотэки кигэн // Рицурё кокка то буккё. Токио: Юдзанкаку, 1994; *Хаями Т.* Рицурё кокка то буккё (Буддизм и государство в системе рицурё) // Ронсю нихон буккё си: Нара дзидай (Сборник по истории японского буддизма: период Нара). Токио, 1986.

работу Н. Макмуллина «Буддизм и государство в Японии XVI в.»⁴². Он также обратил внимание на то, что большинство историков отрывают религию от социо-политико-экономико-культурного контекста и деполи-тизируют ее, обращаясь с ней как с предметом, далеким от общественных наук и особенно от истории.

Подобное разделение, по мнению Макмуллина, основывается на современном представлении о том, что религия и политика являются различными объектами. Это позволяет критически оценивать духовенство и религиозные институты в зависимости от степени экономического, политического и военного влияния, которым они обладают. В целом он и другие ученые убеждены, что чем могущественнее власть религиозных институтов и сильнее их влияние на политику государства, тем явственнее проявляются в них признаки коррупции и упадка.

Проблему влияния буддийских идей на литературу эпохи Хэйан следует конкретизировать: что же именно из единого буддийского культурно-идеологического комплекса (философские идеи, религиозный мистицизм, внешняя сторона культовой обрядности) воздействовало и в какой степени на японцев раннего Средневековья? Н. И. Конрад считал, что хэйанская аристократия воспринимала буддизм «в эстетическом преломлении», довольствуясь любованием внешней привлекательной формой буддийской обрядности и не вдаваясь в тонкости сложной буддийской догматики. Похожей точки зрения придерживается и японский исследователь Ясююки Накада, который полагает, что если бы хэйанцы придерживались буддийских взглядов на жизнь, то они не предавались бы в такой степени чувственным удовольствиям, как это описано в древних моногатах, и прежде всего в «Гэндзи»⁴³. Мотоори Норинага считал, что основное идейное содержание романа Мурасаки Сикибу раскрывается через чисто японское понятие «моно-но аварэ» («печальное очарование вещей») принципиально чуждое, по его мнению, буддизму. В свою очередь, Камэи Кацунитиро, Ока Кадзуо и Мицуо Сатоси полагают, что само понятие «моно-но аварэ» могло сформироваться только под влиянием буддийских представлений об эфемерности бытия (*мудзё*), поэтому

⁴² McMullin N. Buddhism and the State in Sixteenth Century Japan. Princeton: Princeton University Press, 1984.

⁴³ Накада Я. Хэйантё бунгаку-но бунгэйтэки кэнкю (Литература Хэйана. Литературоведческий очерк). Токио, 1967. С. 22.

никаких противоречий с буддизмом здесь нет⁴⁴. Фудзиока Сакутаро, Кобаяси Томоаки и некоторые другие японские исследователи полагают, что «Гэндзи-моногатари» написан под влиянием преимущественно буддийского мировоззрения, свойственного автору Мурасаки Сикибу и ее ближайшему окружению⁴⁵.

И. А. Боронина пишет: «Мы не склонны абсолютизировать ту или иную сторону идеологии хэйанского общества: ни буддизм, как это делает Фудзиока, ни «моно-но аварэ», как это делает Мотоори Норинага. Для нас бесспорно, что такие важнейшие доктрины буддизма Махаяны, как учение о карме и бренности бытия, прочно вошли в сознание хэйанца»⁴⁶. Т. Л. Соколова-Делюсина считает, что «роль буддийских идей в формировании мировоззрения той эпохи [Хэйан. – С. Л., Е. Л.] была весьма велика... сложное переплетение буддийских идей с народными верованиями и элементами китайских гадательно-магических систем, характерное для эпохи Хэйан, легло в основу своеобразного национального мировоззрения и определило особенности дальнейшего развития всех областей духовной жизни страны»⁴⁷. Т. П. Григорьева отмечает определенное влияние буддийских идей на авторскую концепцию Мурасаки Сикибу.

Одним из первых монографических исследований, посвященных «Гэндзи-моногатари» на Западе, является книга Ивана Морриса «Мир блистательного принца. Придворная жизнь в древней Японии». В своей работе И. Моррис делает попытку реконструировать жизнь хэйанского двора на основании исторических данных. Взаимодействие различных религий в эпоху Хэйан он достаточно упрощенно интерпретирует как «откровенный синкретизм и интеллектуальную толерантность»⁴⁸. Представляется, что такая точка зрения не отражает саму суть таких явлений, как *рёбу-синто*, *тэндай дзёдокё* и др., которые никак не могут быть объ-

⁴⁴ Камэи К. Отё-но кюдо то ирогономи (Путь к спасению и культ любви в Хэйане). Токио, 1965. С. 170; Ока К., Мицуо С. Отё-но бунгаку (Литература эпохи Хэйан). Токио, 1968.

⁴⁵ Кобаяси Т. Мудзёкан-но бунгаку (Литература «бренности жизни»). Токио, 1968. С. 99; Фудзиока С. Кокубунгаку дзэнси (Всеобщая история японской литературы). Т. 1. Токио, 1973.

⁴⁶ Боронина И. А. Классический японский роман («Гэндзи-моногатари» Мурасаки Сикибу). М., 1981. С. 55.

⁴⁷ Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи. Приложение. М., 1992. С. 12.

⁴⁸ Morris I. The World of the shining prince. Court life in ancient Japan. N. Y., 1964.

яснены как обычный синкретизм. Трудно также согласиться с автором в том, что «мудзёкан», стремление уйти в монастырь для героев романа – не более чем условность, применение стереотипного приема.

Западные исследователи в последнее время стали все больше склоняться к мнению, что буддизм играл значительно более важную роль в истории японской культуры и литературы, чем это принято было считать до сих пор. В частности, У. Лафлер считает, что буддизм хэйанской аристократии ни в коем случае нельзя считать искусственным явлением. Те документы, которые дошли до нас от той эпохи: эссе, повести, пьесы, трактаты – дают основание полагать, что все творчество хэйанских придворных было пропитано буддийской символикой и что «буддизм являлся неотъемлемой частью японской интеллектуальной и творческой жизни уже на довольно раннем этапе». Из этого У. Лафлер делает справедливый вывод: «представляется ошибочным заключать, что на протяжении долгих веков он был только внешним проявлением, а истинное его понимание пришло лишь к японцам тринадцатого века и в эпоху Камакура»⁴⁹.

Эстетической концепции Мурасаки Сикибу посвящены работы Э. Крэнстон⁵⁰, Э. Майнера⁵¹. Т. Харпер исследует средневековые интерпретации защиты Мурасаки Сикибу в ее романе «искусства вымысла»⁵².

Проблемы японской культуры и литературы исследовались в работах Н. И. Конрада, Т. П. Григорьевой, В. Н. Горегляда, Н. А. Иофан, А. Н. Мещерякова, Л. М. Ермаковой, И. А. Борониной, А. Е. Глускиной, Н. Г. Анариной, Д. Г. Главевой, А. Абэ, Т. Аоки, И. Мори, Я. Накада, С. Фудзиока, Д. Кина, А. Жанейры и др.⁵³ Значительный вклад в изуче-

⁴⁹ *Лафлер У.* Карма слов. М., 2000. С. 24.

⁵⁰ *Cranston E.* Murasaki's Art of fiction // *Japan Quarterly*. 1971. Vol. 27.

⁵¹ *Miner E.* Towards a New Conception of Classical Japanese Poetics // *Studies in Japanese Culture*. Vol. 1. Tokyo, 1973.

⁵² *Harper T. J.* Medieval interpretations of Murasaki Shikibu's «Defence of the Art of fiction» // *Studies in Japanese Culture*. Vol. 1. Tokyo, 1973.

⁵³ *Конрад Н. И.* Избранные труды. Литература и театр. М., 1978; *Горегляд В. Н.* Буддизм и японская культура VII–XII вв. // *Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века*. М., 1982; *Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв.* М., 1975; *Японская литература VIII–XVI вв.: Начало и развитие традиций*. СПб., 1997; *Иофан Н. А.* Культура древней Японии. М., 1974; *Мещеряков А. Н.* Изображение человека в раннеяпонской литературе // *Человек и мир в японской культуре*. М., 1985; *Древняя Япония: буддизм и синтоизм*. М., 1987; *Герои, творцы и хранители японской старины*. М., 1988; *Ермакова Л. М.* Речи богов и песни людей. М., 1995; *Культы и верования в ран-*

ние хэйанской культуры в отечественном японоведении внесла Т. Л. Соколова-Делюсина, опубликовавшая первый полный перевод на русский язык романа «Гэндзи-моногатари»⁵⁴.

ГЛАВА 1. ОСНОВНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ БУДДИЗМА И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ЛИТЕРАТУРЕ ЕВРАЗИИ

§ 1.1. Распространение философских идей индийского буддизма на Восток

Буддизм вошел в историю мировой культуры, но прежде всего – Центральной, Южной и Юго-Восточной Азии, с несколькими мировоззренческими подходами, которые находились в русле общих поисков для всей мировой философии того времени. Не случайно это время было впоследствии названо К. Ясперсом «осевым», поскольку послужило своеобразной точкой отсчета для всей мировой истории. Нельзя сказать, что идея буддизма, что воспринимаемый нами мир изменчив, преходящ, непрочен, была такой уж оригинальной, так же как и идея о том, что существует нечто неизменное, вечное и в то же время достижимое для людей. Об этом говорили многие философы и на Востоке, и на Западе. Ориги-

нем периоде японской культуры // Синто: путь японских богов. Т. 1. СПб.: Гиперион, 2002; *Боронина И. А.* Поэтика классического японского стиха (VII–XIII вв.). М., 1978; *Классический японский роман.* М., 1981; *Глускина А. Е.* Заметки о японской литературе и театре. М., 1979; *Анарина Н. Г.* Три статьи о японском менталитете. М., 1993; *Главева Д. Г.* Традиционная японская культура: Специфика мировоззрения. М., 2003; *Абэ А.* Нихон бунгаку. Тюкохэн (Японская литература. Раннее средневековье). Токио, 1973; *Аоки Т.* Нихон-но котэн бунгаку (Японская классическая литература). Токио, 1974; *Мори И.* Хэйан кидзоку-но сэйкацу (Жизнь хэйанской аристократии) // Гэндзи-моногатари тэкагами (Обзор «Гэндзи-моногатари»). Токио, 1975. С. 88–90; *Накада Я.* Хэйантё бунгаку-но бунгэйтэки кэнкю (Литература Хэйана. Литературоведческий очерк). Токио, 1967; *Фудзиока С.* Кокубунгаку дзэнси (Всеобщая история японской литературы). Т. 1. Токио, 1973; *Keene D.* Seeds in the Heart: Japanese Literature from Earliest Times to the Late Sixteenth Century. Henry Holt & Co, June 1, 1993; *Janeira A. M.* Japanese and Western Literature. A Comparative Study. Tokyo, 1970.

⁵⁴ *Мурасаки Сикибу.* Повесть о Гэндзи / пер. Т. Л. Соколовой-Делюсиной. М., 1991–1992; М., 2000. С. 127.

нальность буддизма проявилась в том, что достижение этой желанной для мудрецов цели он не стал переносить в загробный сверхъестественный мир, а превратил во вполне понятную деятельность по самосовершенствованию человеческой психики и личности, доступной каждому, независимо от происхождения, социального статуса, индивидуальных способностей. Новаторство буддизма проявилось также в том, что такую деятельность, присущую обычно узкой элитарной прослойке интеллектуалов-виртуозов, он сделал образом жизни для целой цивилизации, объединившей на долгое время многие азиатские народы. Мысли о бренности бытия, о смысле жизни, о необходимости самосовершенствования, посещающие обычно немногих избранных мыслителей, стали основой эстетики и центральным художественным мотивом для искусства целого ряда азиатских стран. Они стали основой межкультурного взаимодействия и толерантного поведения на многие эпохи. Они дисциплинировали народ, смягчали социальные противоречия и подготавливали почву для постепенного, но устойчивого развития в согласии с окружающим миром живой и неживой природы.

Анализ ранних буддийских текстов показывает, что социальную базу первых буддийских общин составляли состоятельные люди⁵⁵. Разумеется, среди монахов было немало брахманов и кшатриев, иначе буддизм не смог бы так быстро распространиться и укрепить свое влияние среди высших слоев общества.

Нет сомнения, что буддизм возник и начал развиваться в эпоху распада родоплеменного общества и общего кризиса ведийской цивилизации. Но он возник внутри этой цивилизации, а не на ее «социальной окраине», не «вне древних культовых систем» (как полагает В. П. Андросов), а на их основе, развивая многие древние мифологемы и идеологемы и отказываясь от тех культов и ритуалов, которые уже не соответствова-

⁵⁵ Р. Ш. Шарма в этой связи отмечает: «Конечно, естественно, что среди первых монахов названо пять *брахманов*, в действительности же больше всего монахов на начальной стадии происходили, по-видимому, из купцов и зажиточных крестьян (*гаханати*). Следует отметить, что первые миряне, обращенные в буддизм, принадлежали к торговым слоям общества: о неких Тапассу и Тхаллике из Уткалы говорится, что они были первыми учениками Будды, и их называли купцами. Одним из первых монахов был Яса, домовладелец из Варанаси. За ним последовали его друзья – Вимала, Субаху, Пурнаджина и Гавампати, которые, очевидно, также были купцами (*сеттхи*)» [см.: Шарма Р. Ш. Древнеиндийское общество. М., 1987. С. 162].

ли изменившейся культурной, социальной, экономической и идеологической ситуации в индийском обществе. Многие положения буддийского учения хорошо соответствовали наметившимся новым тенденциям в развитии социальной структуры, существенным сдвигам в политической организации зарождающегося нового общественного строя. Причем буддизм выступал отнюдь не в роли «клапана для сброса отработанного балласта», а как мощная интегрирующая и стабилизирующая сила, культурная и политическая основа зарождения принципиально новой цивилизации.

Буддисты в период империи Ашоки (268–231 гг. до н. э.) не просто «стали что-то значить в общественных отношениях» и не просто были «использованы в идеологических и других целях центральной властью», по выражению В. П. Андросова⁵⁶, а создали основной идеологический стержень всей внешней и внутренней политики самого большого государственного образования на Индостанском субконтиненте со времен харалппской цивилизации. Причем следует подчеркнуть, что эта политика не имела каких-либо прецедентов в прошлом.

С нашей точки зрения, неправомерно противопоставлять столь резко (как это делает В. П. Андросов) нормы человеческого общежития, регулируемые ведийским ритуалом и кодифицируемые в дхарма- и архашастрах, а также в буддийской «Пратимокше». Последние возникли в результате естественного развития и переосмысления первых, а не в результате искусственного и «восполняющего» конструирования.

Представление о «нищенстве» (*бхикиу*) как о деклассированности, как его понимает В. П. Андросов, анахронично применительно к доклассовому и раннеклассовому индийскому обществу, где, как хорошо известно, не имущественное положение, а принадлежность к определенной варне являлась решающим фактором при определении социального статуса. Кстати сказать, первоначально только представители варны брахманов имели «привилегию» нищенствовать.

О том, что древние *бхикиу* отнюдь не находились вне традиционного ведийского ритуала, свидетельствует наличие в «Ригведе» «Гимна щедрости» (X, 117), автором которого считается *Бхикиу* (!) и где щедрость по отношению к бедным приравнивается к жертвоприношению богам, т. е. рассматривается, прежде всего, как *ритуальное действие*.

В. П. Андросов понимает такие типичные для буддизма этические нормы, как «терпимость, незлобивость, милосердие и неоскорбление пад-

⁵⁶ Андросов В. П. Происхождение буддизма (к методике и теории изучения) // Религии Древнего Востока. М., 1995. С. 165.

ших», как вынужденное поведение «бродячего и отшельничающего человека, не попавшего в ячейки новой решетки социума»⁵⁷. «Очевидно (?), – считает он, – для архаического сознания всечеловеческий буддийский альтруизм был вне системы ценностей и, значит, не воспринимаем»⁵⁸.

Разумеется, с этими утверждениями никак нельзя согласиться, так как буддийская система ценностей разделялась другими индийскими религиозными направлениями или была близка к ним (например, к джайнизму), не противоречила традиционным ведийским ценностям.

Следует напомнить, что среди учеников Будды было немало брахманов. Сам он, как неоднократно подчеркивалось в сутрах, был «сведущ в четырех ведах». Немало брахманов было и среди других шраманских школ, поэтому также совершенно не соответствует истине утверждение о том, что «шраманы были столь же низки в брахманизированном обществе, как и дикие племена, т. е. они в равной мере были далеки от центра культуры общества – от места отправления ритуалов, они были «“окраиной” общества, т. е. находились на границе его знаний и представлений»⁵⁹.

Интересно сопоставить это высказывание с мнением такого крупнейшего философа и социолога религии, как М. Вебер. «Буддизм, – пишет он, – принадлежит к числу тех религий спасения, которые до и после него в значительном количестве создавались знатными, образованными интеллектуалами из светских кругов Индии; его отличие состоит в том, что он является их наиболее последовательной разновидностью». И далее: «Распространение буддизма за пределы узкого круга образованных людей объяснялось громадным престижем, которым там с давних пор пользовался шраман (аскет), причем этому престижу были свойственны преимущественно магически-антрополатические черты»⁶⁰.

Как видим, М. Вебер считал буддизм созданием философствующих интеллектуалов, аристократов, элиты общества, а не псевдоидеологическим порождением отбросов общества. Ситуацию, смоделированную В. П. Андросовым, М. Вебер полагал попросту невозможной. «В Передней Азии и Индии, насколько нам известно, – отмечает он, – почти пол-

⁵⁷ Андросов В. П. Происхождение буддизма..., с. 190.

⁵⁸ Там же, с. 189.

⁵⁹ Там же, с. 167.

⁶⁰ Вебер М. Социология религии // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии: К XVI Международному конгрессу исторических наук (Штутгарт, ФРГ, 1985 г.). М., 1985. С. 328.

ностью отсутствует как интеллектуализм пария, так и интеллектуализм средних городских слоев, потому что во втором случае у жителей города нет чувства общности и в обоих случаях – не совершилось освобождение от магических верований, необходимое для возникновения интеллектуализма любого вида»⁶¹. Анализируя проблему теодиции в своей работе «Социология религии», Вебер констатирует, что «формально наиболее полное решение проблемы теодиции представляет собой индийское учение о “карме”, о так называемой вере в переселение душ». И далее: «Смысл этического поведения может заключаться либо – при скромных притязаниях – в улучшении своих шансов на перерождение в будущем, либо – если стремиться к окончанию бессмысленной борьбы за существование – в прекращении рождений вообще. Здесь разделение мира на два принципа состоит не в дуализме святого, всемогущего величия бога и этнической неполноценности тварного – как в спиритуалистическом дуализме, а в онтологическом дуализме преходящести событий и деяний в мире и пребывающего в вечном покое миропорядка и тождественного с ним неподвижного, покоящегося во сне без сновидений божества. Такую последовательность из учения о переселении душ в полном ее значении вывел только буддизм, и это – наиболее радикальное решение проблемы теодиции, но именно поэтому оно, так же как и доктрина предопределения, не удовлетворяет этические притязания к богу»⁶².

Философия буддизма, сформулированная в «четыре благородных истинах», оказалась одним из первых, действительно холистских учений, интегрировавших мир в одно неразрывное целое. Слова «весь», «все» – ключевые во многих буддийских концепциях: «**весь** мир – страдание», «для **всех** страданий, **всех** существ существует одна **общая** причина», «для **всех** существ существует прекращение страдания, т. е. **все** живые существа – спасутся», «существует **общий**, годный для **всех** путь прекращения страданий», «**все** дхармы – пусты», «существует только **единое** сознание» и т. д. Буддийский целостный подход к миру проявлялся во всех областях философской науки: от онтологии до социальной философии и эстетики, причем результатом было появление не только сугубо философских трактатов, но и художественных произведений и многочисленных весьма значимых явлений в различных сферах социальной практики. Вообще, сразу следует заметить, что расстояние между теоре-

⁶¹ Вебер М. Социология религии..., с. 197.

⁶² Там же, с. 215–217.

тическим философствованием в буддизме и практикой было значительно короче, чем в западной культуре. По этой причине художественные произведения в дальневосточной художественной литературе, например, оказались весьма насыщенными достаточно отвлеченными, на первый взгляд, философскими идеями.

Но холицистский посыл, содержащийся уже в четырех благородных истинах, не сразу развился в единую буддийскую методологию. Потребовался долгий и противоречивый путь развития буддийской философии, в который разные школы и разные страны в результате длительной полемики внесли свой неповторимый вклад. Также неповторимо проявлялись и отражались эти идеи в литературе и искусстве каждой страны, влияя и взаимодействуя друг на друга.

Отталкиваясь от концепта личности, рассмотренной феноменологически, являющейся одновременно объектом страдания и субъектом освобождения от него, часть буддистов обосновала центральный пункт своего учения на тезисе об отсутствии индивидуального «Я» в традиционном понимании и заменила понятие индивидуального «Я» (*атма*) понятием потока дхарм-элементов, на который раскладывается индивидуальный психический опыт при феноменологическом анализе. Этот феноменологический анализ имел вполне определенную практическую цель – очищение психики в целом и сознания совершенствующегося, т. е. достижение состояния покоя, нирваны. Это очищение могло быть только индивидуальным по определению, поскольку феноменологическому анализу были подвержены только те дхармы, которые доступны непосредственному (а следовательно, только индивидуальному) опыту самого совершенствующегося. Каждая дхарма, т. е. определенное психофизическое состояние, могла быть доступна сознанию только благодаря своему признаку (*лакшане*). И на основе таких признаков составлялись различные классификации дхарм, описанные в текстах Абхидхарма-питаки. Подход к методологии описания психики исходил из понятия личности как исходного, подвергаемого в дальнейшем критике, а методология спасения также предусматривала спасение индивидуальное, поэтому такое направление в буддизме в некоторых источниках характеризуется как индивидуальная «колесница», или «колесница шраваков (учеников) и пратьекабудд» (индивидуально спасающихся), а также как Хинаяна («Малая Колесница»).

Одними из важнейших буддийских идей, повлиявшими на весь образ жизни многих народов, живущих к востоку от Гималаев, стали так называемые «три двери освобождения» (*тривимокшамукха*) – *анимитта* (не-

знаковость), *апаныхита* (непривязанность) и *шунья* (пустота)⁶³. Авторы древних текстов имели в виду, прежде всего, определенное психическое состояние – сознания совершенствующегося. Но поскольку основная идея абхидхармического буддизма заключается в том, что нет психического состояния вообще, а есть ряд последовательно возникающих мгновенных «вспышек» – проявлений психических элементов – дхарм, каждая из которых является носителем одного и только одного-единственного своего признака (*свалакшана*), и в этом смысле она и обладает собственной природой (*свабхава*), то и незнакомость не может быть незнакомостью вообще, как и непривязанность – непривязанностью вообще. Когда в текстах по Абхидхарме говорится о незнакомости, т. е. об отсутствии (*шунья*) знака, то это означает, что нет в данный момент, в настоящем, проявления того признака (*лакшана*), который присутствовал в предыдущий момент, в прошлом. Ведь нет смысла говорить об отсутствии того, чего никогда не было, нет и не будет.

Таким образом, с точки зрения абхидхармистов, отсутствие знака, т. е. какой-то определенной дхармы, также является дхармой – «незнакомостью», которая «несет» отсутствие этого знака, т. е. *шунью*. В этом смысле *пустота* (*шунья*) имеет, как это ни парадоксально, качественную определенность. Она имеет качественную определенность еще и в том смысле, что отсутствие проявления одних дхарм ведет к проявлению других. *Пустота*, следовательно, может рассматриваться как причина их возникновения. *Пустота всех дхарм* является причиной *Нирваны* и, фактически, *самой Нирваной*. Но последнее – проявленная реальность лишь в состоянии Будды. У всех остальных совершенствующихся всегда присутствует проявление какого-то количества обусловленных (санскрита) и какое-то количество дхарм уже не проявляется, т. е. их собственная природа (*свабхава*) суть *шунья*. Такие «пустые» дхармы так же классифицировались, как и остальные.

Представление о том, что отсутствует не только индивидуальное «Я» личности, но и индивидуальное «Я» каждой дхармы (т. е. ее признак – *лакшана*), легло в основу другого подхода в буддизме, известного как «Большая Колесница» – Махаяна, или «широкий путь спасения». «Широкий» потому, что доступен не только для отдельных монахов-виртуозов, как в Хиньяне, но и даже для мирян, т. е. буддийская практика оказывалась доступной для широких масс и могла, благодаря этому, пре-

⁶³ Visuddhimaggo / ed. by Rhis Davids. Vol. 2. L., 1921. P. 658.

вернуться в мощное и могущественное идеологическое движение и религию. Здесь уже буддизм выходил далеко за рамки определенной философской концепции и соприкасался непосредственно с социальной практикой. Вместе с тем Махаяна, с методологической философской точки зрения, явилась продолжением и расширением того целостного подхода к миру, который уже содержался в раннем буддизме, в его «четырёх благородных истинах». Децентрация понятия личности, которая уже была предпринята в Тхераваде, становится в Махаяне поистине универсальным принципом, отрицающим применимость понятия «собственной природы» (свабхавы) к любому объекту, будь то личность или любая дхарма. Любая свабхава по своей природе пуста, следовательно, любые объекты и субъекты имеют общую природу. Мир восстанавливает свою целостную природу, которую он было начал терять в множественности дхарм и подверженных страданию и спасающихся существ у абхидхармистов.

Представление о невидимой и неосязаемой «пустоте», стоящей за всем многообразием сверкающего воспринимаемого изменчивого мира, стало одной из специфически буддийских философем, разворачивающейся во множество художественных образов в искусстве и литературе. В таком буддийском философском направлении, как Мадхьямика, «пустота» становится основной, центральной категорией. По той причине, что все взаимообусловлено, учил ведущий философ этого направления – Наргаджуна, ничто не может существовать как отдельная *независимая* сущность, тем более – быть причиной возникновения чего-либо. Ничто не возникает и не исчезает, потому что «пусто». Или – все «пусто», потому что, в сущности, не возникает и не исчезает. Если для абхидхармистов реальность представляла собой непрерывный поток мгновенных состояний-дхарм и «истинное видение этой реальности» (*ятхабхутам*) означало обретение мудрости (*праджня*), то праджняпарамиты пришли к выводу, что не существует непосредственного знания о дхармах. Все, что мы узнаем о дхармах, является уже продуктом ментального конструирования (*викальпа*), и, следовательно, «собственный признак» дхармы целиком совпадает с ее именем.

Таким образом, ничем, кроме названий, дхармы друг от друга не отличаются, являясь не более чем поименованным объектом познания (*джнея*), т. е. продуктом самого ума. Никакой «собственной сущности» у дхарм не остается. Иначе можно сказать, что их *свабхава* пуста (*шунья*). *Праджня* в Праджняпарамите достигается не «вращением в сознании» списка дхарм, их классификацией по группам (*скандхам*), источникам

сознания (*аятанам*) и классам элементов (*дхату*), а именно в результате осознания их пустоты. Анализ Абхидхармы – исследование потока психофизических состояний, объединенных индивидуальным сознанием. Целью этого анализа было опровержение существования индивидуально-го «Я», субстанциональной души (*атмана*). Другие сознания из этого анализа совершенно «выпадали», и очень остро вставала проблема интерперсональности, которая в рамках классической Абхидхармы не решалась. Праджняпарамитисты первыми поняли, что одним знанием страдания не победить, необходимо еще и сострадание (*каруна*), которое может быть действенным только в том случае, если оно, в свою очередь, не порождает ложных концепций о существах, являющихся объектами этого сострадания. Так же, как и дхарма, существо (*самтв*) является лишь номинальной сущностью, которая не может реально «возникать». Объявляя проблему множественности и многообразия дхарм или существ надуманной и пустой, создатели сутр Праджняпарамиты открыли путь к решению целого ряда как практических, так и теоретических задач.

Мир и психическая жизнь переставали быть потоком дискретных состояний, ничем не связанных между собой, и вновь обретали целостность. Уединение монаха переставало быть отгороженностью от мира, а огромные массы мирян впервые в истории Индии (а возможно, и в мировой) получили шанс стать активными участниками религиозной жизни, свободно выбирая и осмысливая различные форм религиозной практики, что до этого было уделом лишь группы избранных интеллектуалов. *Праджня* Праджняпарамиты стала той «закваской», на которой поднялся весь буддизм Махаяны, быстро перешагнувшей границы Индии и впервые в истории человечества превратившейся в культуру и цивилизацию для миллионов людей, объединенных не общностью языка или места рождения, а только идеей.

Можно отметить, что и изобретение бумаги, и книгопечатание хранители праджняпарамитской традиции использовали едва ли не самыми первыми в мире. Не случайно в буддийской иконографии изображение книги (санскр. *pustaka*) символизирует не какой-либо иной текст, а именно Праджняпарамиту.

В своих работах Нагарджуна доказывает, что правильное понимание учения Будды ведет к отказу от признания как «существования», так и «не-существования». Если допустить, аргументирует буддийский философ, что вещи субстанциональны, то тогда несубстанциональность становится равносильной освобождению (*вимокше*). Но утверждение о не-

сущностном характере *вимокши* противоречит *Дхарме* (в частности, Благородным Истинам о Прекращении страдания и Пути прекращения страдания). Ведь если, рассуждая согласно логике Нагарджуны, считать, что все дхармы сущностны (т. е. вечны), тогда вечно и непобедимо страдание, ибо волнение этих дхарм неостановимо. Но освобождение Будды Шакьямуни – факт эмпирический, а не просто теоретическое утверждение. Как эмпирический факт он доступен верификации и поэтому не может отвергаться. Следовательно, на этом основании отвергаются утверждения как о субстанциональности, так и о несубстанциональности. Далее – если предположить, что вещи несубстанциональны, то тогда возникновение, разрушение и угашение (*ниродха*) иллюзорны. Об иллюзорном же образе нельзя сказать, что он существует или не существует. В качестве примера Нагарджуна предполагает рассмотреть случай с отражением луны в воде. О луне, отраженной в воде, нельзя сказать, что она истинна. Но в то же время нельзя сказать, что Луна вообще не существует в реальности. Все вещи, утверждает Нагарджуна, следует рассматривать как такое «отражение». Значит, любые утверждения не могут претендовать на абсолютную истинность, в лучшем случае они условны и только намекают на действительную реальность, подводят к ней. Все абхидхармистские теории, по Нагарджуне, содержат только такую относительную истину. Они не ложны в буквальном смысле слова, но и не отражают высшего понимания сути вещей. Различие Абхидхармы и Праджняпарамиты – это различие между разными уровнями понимания, разными мировоззренческими подходами.

Для того чтобы устранить кажущееся (с точки зрения мадхьямиков) противоречие между двумя уровнями знания (*лаукика* и *локуттара*), между различными мировоззренческими установками в едином буддийском учении, между «плюрализмом» Абхидхармы и «монизмом» Праджняпарамиты, Нагарджуна, опираясь на идеи, разработал учение о двух истинах (*самврити-сатья* и *парамартха-сатья*). Учение Абхидхармы Нагарджуна считал условным, относительным в смысле истинности, но, тем не менее, признавал его необходимым для постижения *парамартха-сатья* (которая и есть Праджняпарамита). Непосредственно же *парамартха-сатья* постигается как *шунья*.

В своих теоретических разработках Нагарджуна уделял также много внимания развитию социальной концепции Махаяны, которая нашла отражение в таких его произведениях, как «Сухрил-лекха» и, особенно, «Ратна-авали раджа-парикатха» («Наставление царю в Драгоценных

строфах»). В «Ратна-авали...» Нагарджуна подробно излагает концепцию управления государством, многие положения которой, как отмечает В. П. Андросов, «расходятся с правовыми нормами индийских царей, установленными в дхармашастрах и “Артхашастре”, но согласуются с раннебуддийскими социальными идеями, отраженными, например, в эдиктах царя Ашоки»⁶⁴. В «Ратна-авали...» даются детальные указания, касающиеся поведения царя, его подданных, принципов, которыми следует руководствоваться, осуществляя подбор кадров, расстановку и организацию их работы, опираясь при этом на нормы буддийского учения, и в особенности Мадхьямики. Любопытно, что принципы организации работы исправительных учреждений, рекомендованные Нагарджуной, в точности соответствуют тому идеалу, к которому стремятся приблизиться наиболее передовые современные цивилизованные государства (отмена смертной казни, пыток, соблюдение прав личности и т. д.). Забота о духовном здоровье граждан должна быть на первом месте у государя, но «кроме того, он обязан употребить свою власть на создание цивилизованного государства с сетью школ, больниц, гостиниц, парикмахерских, мест отдыха и источников питья при храмах, дорог и т. д.» (Ратна-авали, ш. 39–61)⁶⁵.

Вместе с тем все, что принадлежит к «мирской» деятельности царя, Нагарджуна хотя и считает необходимым, все же относит к области «самврити-сатья» или конвенционально обусловленного (*лаукика-вьявахара*). Для указания пути к «абсолютной истине» требуется бодхисаттва, который мог бы наставить царя и его подданных.

В Мадхьямике идеологическое обоснование идеи «разделения властей» могло усматриваться в концепции «двух истин», сочетавшейся с «двумя принципами власти». «Два принципа власти», а вернее способ их совмещения был известен в раннем буддизме еще со времен Ашоки.

Во время правления Ашоки (268–231 гг. до н. э.) империя Маурьев расширилась до небывалых в истории Древней Индии размеров. Принципы, которые были положены Ашокой в основу его государственной идеологии, социальной политики и всей системы управления, во многом опирались на буддийскую дхарму. Маурийской империи как государственному образованию не суждена была долгая жизнь. После Ашоки она быстро распалась. Буддизм же за это время перерос рамки религиозно-

⁶⁴ Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М., 1990. С. 149.

⁶⁵ Там же, с. 156.

философского учения локального уровня и приобрел черты универсалистской цивилизации, распространившейся на всю центральную, южную, восточную и юго-восточную части Евразийского континента, Шри Ланку, Индонезийский и Японский архипелаги. Наиболее характерным пунктом цивилизационной программы Ашоки является «защита страны с помощью дхармы». Она понимается как тотальный отказ от убийства и вообще причинения вреда всему живому. В VII колонном эдикте упоминаются два способа введения правил дхармы: «ограничивающими предписаниями» и «внутренним убеждением». «Ограничивающие предписания, – разъясняет Ашока, – это, когда я (например) указываю: «Таких-то и таких животных убивать не следует!» – и другие подобные ограничения, установленные мною. Однако благодаря внутреннему убеждению люди гораздо больше продвигаются на пути дхармы в том, что касается ненанесения вреда живым существам и неубиения животных»⁶⁶.

Можно сказать, что «оборотной стороной» этого принципа была знаменитая «*дхармавиджая*» («завоевание с помощью дхармы»). В XIII большом наскальном эдикте из Шахбазгархи говорится, что «Угодный богам (т. е. Ашока. – С. Л., Е. Л.) желает всем живым существам безопасности, самообладания, душевного спокойствия и мягкости. И ту победу Угодный богам считает главной, которая [одержана с помощью] дхармы. И эта победа одержана им здесь и на всех границах, даже отстоящих отсюда на шестьсот йоджан...»⁶⁷

Г. М. Бонгард-Левин и Г. Ф. Ильин утверждают, что «Ашока рассматривал *дхармавиджаю* не как временную меру, а как один из главных путей к решению задач маурийской политики в целом»⁶⁸. Именно в целях реализации этой политики *дхармавиджайи* в различные страны после III собора в Паталипутре были направлены буддийские миссии.

Идея неразрывной связи царской власти и буддийской дхармы, впервые провозглашенная Ашокой, в сочетании с идеей непрерывности дхармы трансформировалась в буддийской историографии в идею династийной связи всех царей буддийского мира, происходивших от одного мифического родоначальника – Махасамматы. Общность историографии являлась очень важным фактором, обеспечивающим единство и непрерывность исторического самосознания людей, принадлежавших изначально к очень разным культурам и цивилизациям. Наличие такого само-

⁶⁶ История и культура Древней Индии. Тексты. М., 1990. С. 229.

⁶⁷ Там же, с. 225.

⁶⁸ Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 244.

сознания и является предпосылкой для образования культурной и цивилизационной целостности, причем территориальные и этнические границы в этом случае уже не играют решающей роли. Строительство ступ и монастырей повсюду символизирует *дхармавиджаю*.

Известно, что и тибетский царь Сронцзангампо (620–649) и юаньский император Хубилай-хан (1280–1295) ориентировались на Ашоку как на образцового правителя, главным образом, потому, что он первый стал последовательно проводить политику координации царской власти с властью религиозной, опираясь на два принципа – «духовный закон, или закон Учения» и «закон светской власти».

Согласно раннебуддийским сочинениям, «буддийский добродетельный царь, вращающий Колесо закона» – *чакравартин*, считается равноценным Будде. Он правит праведно, обеспечивает порядок в стране, дружит с соседями и распространяет добрую власть. Образ буддийского царя-*чакравартина* описывается в ранних буддийских сочинениях («Сутра о тридцати двух признаках», «Сутра о царе, вращающем чакру», «Сутра о Великом Владыке», «Абхидхармакоша» Васубандху). Согласно им, *чакравартин* относится к так называемым «великим личностям» (санскр. *Махапуруша*), центральной из которых выступал сам Будда, и потому считается равноценным Будде⁶⁹. Принципиальное различие между Буддой и *чакравартином* заключается в их социальном статусе: «Великая личность, обладающая тридцатью двумя проявленными признаками, обязательно имеет два пути реализации своего предназначения. Если остается в семье, то становится царем, вращающим *чакру*... Если же обрывает волосы на лице и голове, облачается в лохотную рясу и, проникшись верой, покидает дом, дабы вне дома постигать Путь, подобно Татхагате, обязательно пройдет через три состояния и достигнет истинного прозрения» («Сутра о тридцати двух признаках»)⁷⁰.

Для того чтобы обрести статус *чакравартина*, царь, обязательно принадлежащий к *варне кшатриев* (т. е. к воинскому сословию), должен вступить на трон по закону престолонаследия (т. е. пройти через специальный обряд посвящения на царство (санскр. *абхिशека*), и затем доказать свою способность управлять страной путем неукоснительного следования принципов Дхармы.

⁶⁹ *Кравцова М. Е.* Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре (на материале палийских и китайских версий канонических сутр) // Религия и культура. Россия. Восток. Запад. СПб., 2003. С. 184–217.

⁷⁰ Там же.

Как говорится в «Дашабхумика вибхаса-шастре» – буддийском трактате, приписываемом Нагарджуне, в случае соответствия правящего царя всем этим условиям он обретает статус *чакравартина*, признаком чего служит появление у него первого из семи сокровищ – золотой *чакры*: «Когда добродетельный царь, рожденный в сословии воинов (*кишатрия*), получает *абхишека* воцарения на царство, то пятнадцать дней спустя он должен принять буддийские заповеди. После совершения омовения и принятия заповедей царь восходит на башню дворца, окруженный своими советниками и министрами. Если в небе на востоке внезапно появляется [драгоценная золотая *чакра*], то царя должны признать вселенским правителем золотой *чакры*. В мире нет двух *чакравартинов* одновременно, так же как и Будд. *Чакравартины* не прибегают к насилию. Они без усилия завоевывают своих врагов с помощью добродетели, оставляют им титулы царей в их владениях и направляют их с помощью практикования десяти добрых деяний. Посредством этого после смерти *чакравартины* перерождаются в небесных сферах»⁷¹.

Образ драгоценной *чакры* (санскр. *чакраратна*; яп. *тэнрин*) как ключевой символ царской власти появляется еще в древнеиндийской литературе, начиная с «Ригведы». «Семантика “колеса” древнеиндийской литературы, – пишет Н. В. Александрова, – связана с солнцем, конем, колесницей (общеевропейские эквиваленты), царством, а также с периодической повторяемостью – годом и, соответственно, течением времени, жизни»⁷². Буддийский *чакравартин*, согласно «Махасуддасана-суттанте», «Чаккаваттисиханада-суттанте» и параллельному отрывку «Лалитавистары», обретает «колесо-драгоценность» при символическом завоевании своих будущих владений: колесо передает во владение царю все земли, по которым оно прокатилось. Оно поочередно направляется в разные стороны света. По мнению Н. В. Александровой, присутствие мотива «колеса» в ведийских ритуалах царского посвящения *ваджрапая* и *раджасуя* делает очевидной связь с ними буддийского мотива «колеса-драгоценности» *чакравартина*, «покоряющего» стороны света⁷³.

Помимо *чакры* царь-*чакравартин* становится обладателем еще шести сокровищ: белого слона, драгоценной жемчужины, освещающей весь

⁷¹ *Abe R. The weaving of Mantra...*, p. 329.

⁷² *Александрова Н. В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М., 2008. С. 54.*

⁷³ Там же.

мир, «сокровища-жены», воплощающей мудрость, красоту и добродетель, коня, способного летать по воздуху, и министра, способного находить скрытые сокровища во владениях царя⁷⁴.

Объединение принципа светской власти (концепция чакравартина) с безусловным духовным авторитетом *Дхармы*, которое, действительно, активно и осознанно стало впервые осуществляться в Индии именно Ашокой, позволило буддизму Махаяны быстро занять ведущие позиции в ряде стран Юго-Восточной Азии и на Дальнем Востоке, поскольку хорошо сочеталось с культом *девараджи*, широко распространенным во многих государствах этого региона.

В древности почти вся Юго-Восточная Азия находилась под сильным влиянием индийской культуры и, соответственно, индийских религий и культов. «Два принципа», теоретически обоснованные Махаяной, позволили ей сначала успешно сосуществовать с шиваизмом и вишнуизмом, затем соперничать с ними в борьбе за влияние на власть, а затем привели к образованию синкретических учений. Интересно, что именно Махаяна здесь первая «расчистила» путь Тхераваде.

Одним из факторов, способствовавших быстрому проникновению и распространению буддизма на восток от Индии, явилась его «текстовая совместимость» с культурными традициями Китая, Кореи и Японии.

На Корейском полуострове буддизм стал распространяться с 372 г., когда в Когурё прибыло посольство из Ранней Цинь, в состав которого входил и монах Сундо, преподнесший когурёскому вану первое в Корею изображение Будды и сутры. В 375 г. из Восточной Цзинь прибыли монахи Шуньдао, Адао и Таньши, основавшие монастырь в Пхеньяне, а в 384 г. в Пэкче отсюда же прибыл монах Маранантха. В Силла буддизм был объявлен официальной религией указом вана Попхына в 527 г.

К середине VI в. Силла становится крупнейшим центром распространения буддизма на Корейском полуострове. Сюда в 551 г. переезжает из Когурё один из наиболее знающих буддийских монахов – Херян, который становится вначале настоятелем одного из монастырей, а затем первым главой Сангхи в стране, и получает пост *куктхона*.

В 60-х гг. VII в. Силла покорила Когурё и Пэкче и во вновь образовавшемся государстве Объединенная Сила роль буддийской идеологии еще больше возросла.

⁷⁴ Александрова Н. В. Путь и текст..., с. 54.

В VIII в. монах Хечхо совершает паломничество в Индию, сведения о котором сохранились в написанной им «Повести о посещении пяти индийских царств» («Ван очхончхуккук чжон»).

В конце IX в. в Силла наступают смутные времена. Монах монастыря Седальса Кунъе (ум. в 918 г.), по преданию сын одного из силласких ванов, примкнув к одному из отрядов повстанцев и проявив себя опытным полководцем, в 901 г. провозглашает себя ваном нового государства Маджин. Но политическая власть для Кунъе была только средством, а не конечной целью. Он стремился распространить ученье Будды Майтреи, воплощением которого себя объявил. Его кисти принадлежит 20 цзюаней сочинений (к сожалению, не сохранившихся). Идеи Кунъе нашли отклик, особенно среди крестьян. Но чиновничество и феодалы были напуганы размахом его проповеди, и в 918 г. он был убит своим вассалом Ван Гонном (впоследствии ваном Тхэчжо), основателем новой династии Корё (X–XIV вв.).

Период Корё был временем наивысшего расцвета буддизма в Корее. В 991 г. из Китая был привезен полный комплект Трипитаки. В то же время в самой Корее организуются центры ксилографирования буддийской литературы. Особую роль в книгоиздании сыграл сын вана Мунджона, монах Ыйчхон (1055–1142), видный деятель корейского буддизма.

В первой половине XI в. было отпечатано более 6 тыс. цзюаней «Большого свода сутр» («Тэчжангён»). Ыйчхоном было организовано издание «Продолжение большого свода» («Сокчжангён») в 4769 цзюаней.

Во время монгольского нашествия в 1232 г. доски, с которых печаталась Трипитака «Тэчжангён», погибли, и в 1237 г. было организовано печатание нового расширенного и дополненного издания объемом в 6529 цзюаней, которое продолжалось 16 лет.

Вывоз книг из Китая, между тем, не уменьшился, а еще больше возрос. Целый ряд редких изданий, не сохранившихся в самом Китае, оказался в Корё. Известно, что Су Дунпо (1036–1101) трижды заявлял протест против вывоза книг в Корё, и сунское правительство вынуждено было издать несколько указов, запрещающих вывозить книги из Китая⁷⁵. Это ограничение, а также то обстоятельство, что в самой Корее было мало древесины твердых сортов, необходимых для ксилографирования, привело к тому, что в Корё получило распространение печатание под-

⁷⁵ Елисеев Д. Д. К вопросу о роли рукописной книги в культуре Кореи // Рукописная книга в культуре народов Востока. М., 1988. С. 277.

вижным металлическим шрифтом (первые книги таким способом были изготовлены здесь уже в XIII в., т. е. задолго до Гутенберга).

При династии Ли (1392–1910) влияние буддизма стало постепенно уменьшаться, а конфуцианство, напротив, усиливаться. Вместе с тем, как отмечает Д. Д. Елисеев, буддизм «всегда оставался единственным устойчивым религиозным учением в Корее, где нередко и сами ваны были ревностными его приверженцами»⁷⁶. Так, в 1447 г. было образовано «Ведомство по изданию буддийских книг» (*Кангён тогам*), основной задачей которого была публикация сочинений буддийского канона в переводе на корейский язык⁷⁷.

Для корейского буддизма характерно почти полное сращение верховки церковной иерархии с государственным бюрократическим аппаратом. Даже когда экономические возможности буддийских монастырей были существенно ограничены, они фактически всегда продолжали выполнять функцию учебных центров для чиновников. Как бы ни менялась идеологическая ориентация двора, место буддизма в корейской культуре и его цивилизационное значение оставалось, по существу, стабильным. Корейский буддизм во многом послужил основой развития цивилизации (причем не только «буддийской», а цивилизации вообще) на Японских островах.

Как полагает известный голландский исследователь раннего японского буддизма Ж. Камстра, буддизм пришел в Японию из Пэкче – тем же путем, каким следовало в свое время племя Пуё, давшее начало княжескому роду Ямато⁷⁸. В распространении новой религии на островах определенную роль сыграли корейские и китайские иммигранты, несколькими волнами переселившиеся в Японию и компактно проживавшие в нескольких районах провинций Ямато и Кавати.

§ 1.2. Инновации китайского философского буддизма

По некоторым сведениям, которые, правда, нельзя считать достоверными, первые буддийские миссионеры появились в Китае чуть ли не в III в. до н. э. Предания говорят о Кашьяпе Матанге и Дхармаратне, якобы

⁷⁶ Елисеев Д. Д. К вопросу о роли..., с. 281.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Kamstra J. H. Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism. Leiden, 1967. P. 213.

прибывших в Лоян при поздниханском Мин-ди (58–76) и основавших монастырь Баймасы. Но известно достоверно, что в 148 г. в Лоян из Парфии прибыл Ань Шигао, основавший здесь первую школу переводов буддийских сочинений на китайский язык. Целая плеяда знаменитых переводчиков из Индии, Парфии, Хотана, Согда, Кашгара, Турфана, Кучи сумела за короткое время перевести на китайский язык важнейшие буддийские сочинения. Уже к 317 г. число таких переводов превышало 1150.

Одним из первых систематизаторов китайских буддийских переводов стал Даоань (312–385). Его каталог, включающий около 600 наименований, являлся самым совершенным для своего времени научным описанием китайского буддийского книжного фонда. Но роль Даоаня в развитии китайского буддизма далеко выходила за рамки переводческой, комментаторской и редакторской деятельности. Хотя следует отметить, что в этой области он одним из первых стал вводить новые собственно китайские буддийские понятия, стараясь, по возможности, отказываться от использования даосской терминологии для перевода санскритских буддийских текстов. Вместе с тем Даоань творчески переосмыслил в праджняпарамитском духе некоторые положения учения *сюань-сюэ*, в частности, показал, что категория классической китайской философии у («отсутствие») во многом аналогична праджняпарамитской *шуньятэ*. Разработанное Даоанем учение об «исходном отсутствии» (*бэнь-у*) перекликалось с положениями таких теоретиков *сюань-сюэ*, как Ван Би (226–299) и Хэ Янь (190–249), пользовавшихся большим успехом в III–IV вв. среди столичной интеллектуальной элиты, что и обусловило быстрое распространение буддизма (главным образом, учения Праджняпарамиты и основанной на ней Мадхьямики) в просвещенных слоях китайского общества и кругах, близких двору. Созданная Даоанем школа Бэньу-цзун стала, по существу, первой китайской буддийской школой, а устав, написанный им для своего монастыря в Сяньяне, стал образцом для других подобных уставов в дальнейшем. Даоань ввел использование фамильного знака Ши (по первому слогу имени *Шакья* в китайской транскрипции) для всех монахов. Этот обычай сохранился до наших дней. Наконец, с именем Даоаня связано введение в Китае почитания Будды грядущего Майтрейи. Считается, что в индийском буддийском пантеоне Майтрейя ничем особенно не выделялся и большой популярностью не пользовался. «В старом индийском буддизме Махаяны, – пишет Л. С. Васильев, – культ этой персоны, то ли Будды, то ли Бодхисаттвы, был лишь одним из

многих»⁷⁹. В действительности это не совсем так. Приблизительно в то же время, когда Даоань, совершив обряд поклонения перед изображением Майтрейи в своем монастыре в Сяньяне, положил начало традиции его почитания в Китае, в Индии складывалась комментаторская традиция толкования Праджняпарамиты, которая получила название «традиции Майтрейи-Асанги». Майтрейя в этой традиции является автором пяти основных трактатов (записанных с его слов на небе Тушита Асангой). Созерцание Майтрейи и встреча с ним – центральный эпизод в преданиях о таких известных распространителях и комментаторах Праджняпарамиты, как Упасака Шантivarман, Арья Вимуктасена и Харибхадра⁸⁰. Весьма сомнительно, чтобы Даоань был знаком с традицией Майтрейи-Асанги, но атмосфера пиетета перед именем Майтрейи, характерная для круга тех, кто соприкасался с пражняпарамитской литературой еще до Асанги, распространилась уже, по-видимому, и на Сяньян. На эту связь пражняпарамитской традиции с культом Майтрейи в Китае обычно не обращают должного внимания, хотя она довольно четко прослеживается в литературе так называемых народных религиозных сект и тайных обществ. Культ Майтрейи оказал огромное влияние на формирование буддийской цивилизации на всем Дальнем Востоке. Он сформировал эсхатологию, вобравшую в себя многие древнейшие мифы и верования и явился идейной основой учений многочисленных народных буддийских и синкретических течений и толков. Не только предводители крестьянских восстаний, но и правители стран провозглашались явившимся в мир Майтрейей. Вера в Будду Грядущего в значительной степени определяла мировоззрение и культуру дальневосточных стран.

Знаменитый ученик Даоаня – Хуэйюань (334–416) повлиял на становление китайского буддизма и буддийской цивилизации на Дальнем Востоке в не меньшей степени, чем его учитель. С деятельностью Хуэйюаня связано основание в 384 г. монастыря Дунлиньсы в горах Лушань и общества Байляньшэ («Общество Белого Лотоса») в 402 г. В Байляньшэ могли входить не только монахи, но и миряне, поклоняющиеся Будде Амитабхе и давшие совместный обет возродиться в западном раю Сукхавати. На основе Байляньшэ впоследствии образовалось Байляньцзяо, давшее начало целому ряду религиозных сект. Идеи, пропагандируемые

⁷⁹ Васильев Л. С. Культы, религии и традиции в Китае. М., 1970. С. 317.

⁸⁰ См.: Дараната. История буддизма в Индии / пер. с тиб. В. Васильева. СПб., 1869. С. 108–110, 114.

Байляньшэ, позднее легли в основу учения школы Цзинту. Нововведение Хуэйюаня имело большое значение для становления буддийской цивилизации, поскольку конституировало новую культурную общность – верующих в милосердие Будды Амитабхи, спасающего всех после смерти в своей Стране счастья. В эту общность могли войти все желающие, без различия социального статуса и религиозных заслуг. Безусловно, подобный образ мыслей Хуэйюаня был подготовлен всем кругом идей Праджняпарамиты и Мадхьямики, с которыми он был хорошо знаком. В «Гао сэн чжуань» рассказывается, что Хуэйюань «прозрел после того, как услышал проповедь Даоаня по “Праджняпарамита-сутре”»⁸¹. Далее в «Гао сэн чжуань» сообщается о том, что Хуэйюань написал предисловие к переводу «Махапраджняпарамита-шастры» (кит. «Да чжи ду лунь») и сделал краткое переложение этого трактата Нагарджуны⁸². Интереснейший анализ идейных основ традиционной китайской культуры был сделан Хуэйюанем в его знаменитом трактате «Шамэнь бу цзин ванчжэ лунь» («Шрамана не должен поклоняться государю»), который он написал в ответ на попытки Хуаньсюаня, узурпировавшего цзиньский трон в 402–404 г., полностью подчинить своему контролю буддийскую санху. В своем трактате Хуэйюань указывает на фундаментальное различие исходных мировоззренческих предпосылок – традиционной китайской концепции власти Сына Неба и буддийской концепции Дхармы, отождествляющейся с высшим регулятивным принципом.

*«Ушедший из семьи ... хотя ... не занимает престола правителя или князя, но по соболезнованию народу ... равен престолопредержащему. ... Шрамана противится исполнению церемоний по отношению к обладателю десяти тысяч колесниц (императору) и предполагает свое предназначение более высоким. Хотя он и не наделен титулом государя или князя, однако одаривает других своей благосклонностью»*⁸³.

Таким образом, согласно Хуэйюаню, монах оказывается практически равен императору по силе своего воздействия на подданных, если не превышает его. Достаточно частному, казалось бы, вопросу Хуэйюань сумел придать необычайную идеологическую остроту и возвысил его до предельно высокого культурологического уровня рассмотрения. Основным ценностям и принципам традиционной китайской цивилизации он

⁸¹ См.: Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994. С. 203.

⁸² Там же, с. 216.

⁸³ Там же, с. 219–220.

бескомпромиссно противопоставил ценности и принципы буддийской цивилизации, разработанные еще при Ашоке, и постулировал их превосходство. «Можно лишь удивляться, – отмечает в этой связи А. С. Мартынов, – той глубине в анализе китайской культуры, которой достиг Хуэйюань, по праву заслуживающий звания одного из самых глубоких китайских мыслителей»⁸⁴.

В III–IV вв. в столичных городах число буддийских монастырей исчислялось сотнями, а монахов в них – тысячами. В конце IV в. в Восточной Цзинь насчитывалось 1786 буддийских храмов и монастырей и 24 тыс. монахов⁸⁵. В 381 г. цзиньский император Сяо У-ди первым из китайских монархов официально объявил себя буддистом. Император династии Северная Вэй (386–534) Сяо Вэнь-ди издал в 470–476 гг. ряд указов, позволивших буддийским монастырям значительно укрепить свои экономические позиции в государстве. Весьма благосклонно относились к буддизму правители династий: Ци (479–502), Лян (502–557), Чэнь (557–589), Северная Ци (550–577). Лянский У-ди (502–547) объявил буддизм официальной религией, а себя – Бодхисаттвой.

Если в конце V в. на севере Китая было 30 тыс. монастырей и почти 2 млн. монахов и послушников, на юге – около 2 тыс. монастырей и 32 тыс. монахов и послушников, то к концу VI в. на севере число монастырей возросло до 40 тыс., монахов и послушников – до 3 млн., а на юге – до 2846, с 82700 монахами и послушниками соответственно⁸⁶.

Таким образом, уже к концу VI в. буддисты стали составлять значительную часть населения страны. Большое количество людей было вовлечено в строительство монастырей, пагод, храмов, изготовление буддийских культовых изображений, скульптур, храмовой утвари, одежды, в книгопечатание и пр. Возникли новые ремесла, которых не знал добуддийский Китай.

В конце VI – начале VII в. начинают формироваться основные школы китайского буддизма: Саньлунь-цзун, Шэдунь-цзун, Фасян-цзун, Вэйши-цзун, Тяньтай-цзун, Хуаянь-цзун, Чань-цзун, Люй-цзун. Несколько позже, в VIII в., появляется Чжэньянь-цзун.

Согласно традиционным китайским представлениям, катастрофические проявления различных стихийных сил (разрушительные тайфуны,

⁸⁴ Хуэйюань. Монах не должен оказывать почести императору / пер. с кит. А. С. Мартынова // Буддизм в переводах: альманах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 181–182.

⁸⁵ Хань Бусянь. Чжунго чжунгу чжэсюэ шияо (Очерк истории средневековой китайской философии). Тайбэй, 1960. С. 114.

⁸⁶ Там же.

засухи, землетрясения, наводнения и т. д.), а также социальные катаклизмы в государстве являются свидетельством истощения благой силы «дэ» императора и упадка династии. Буддисты те же самые явления объясняют с точки зрения своей религиозно-исторической концепции, по которой все вышеперечисленные несчастья закономерно наступают страну в «век конца Закона», т. е. в последний пятисотлетний период «кальпы Будды». Радикально спасти мир, погрязший в заблуждении, способен «Будда Грядущего» – Майтрейя. Время и облик, в котором он явится в этот мир, никому не известны. Обязанность каждого буддиста – всеми своими помыслами и делами всемерно способствовать приближению явления Майтрейи в этом мире. Буддийская концепция объективно способствовала общей стабилизации государственной власти (правда, только в том случае, если последняя поддерживала буддистов). В детальной разработке доктрины о наступлении «века конца Закона» в V–VI вв. принимали представители большинства китайских буддийских школ. Это было связано с тем, что, согласно китайской буддийской хронологии, «век конца Закона» должен был наступить в 551 г., т. е. с начала правления лянского Наньчжао (У Лин-ван, 551–553), западно-вэйского Гаочана (Фэй-ди, 551–554), северно-циского Вэнь Сюань-ди (550–559). Предсказание о наступлении «века конца Закона» вполне соответствовало сложившейся в середине VI в. обстановке в Китае, который был охвачен борьбой между южными и северными династиями, а в Северной Вэй и Северной Чжоу буддисты подверглись гонениям. При суйском Вэнь-ди (580–604) монахом Синьсином (540–594) была основана школа Саньцзе-цзун, в учении которой тема «трех веков Закона» была доминирующей.

Доктрина «трех веков Закона» позволила направить эсхатологические настроения, которые всегда усиливаются в эпоху кризиса, в единое и, надо признать, достаточно конструктивное русло, что и обусловило, помимо всего прочего, быстрое развитие буддизма. В эпоху Южных и Северных Династий и последовавшие за ней первые века эпохи Тан буддизм в Китае достиг наивысшего расцвета. В 460 г., в период правления династии Северная Вэй, в провинции Шаньси стал вырубаться в скале первый китайский монастырь Юньган. В IV–V вв. начали создаваться такие известные пещерные храмовые комплексы, как Майцзишань, Бинлинсы, Гунсян, Цяньфодун, Дуньхуан. В VI в. в провинции Хэнань был построен Луньмэнь. Скульптура и фрески из этих монастырей повлияли на все последующее китайское изобразительное искусство.

Пожертвования на строительство и содержание монастырей должны были, с точки зрения буддистов, увеличить сакральную силу императо-

ров, выступающих в роли Покровителя Дхармы – *данапати*, а также и в роли Совершенной Личности – *бодхисаттвы*. Буддийская концепция правителя оказалась гибче традиционного императорского культа и соответствующей конфуцианской модели. Буддизм, помимо всего прочего, не возражал против единоличного управления страной женщиной. Этим обстоятельством воспользовалась императрица У Хоу (У Цзэ-тянь, 690–704), попытавшаяся, опираясь на сутру «Даюань-цзин» («Сутра о великом облаке») и поддержку настоятеля известного храма Баймасы Сюэ Хуайи, провозгласить новую династию Чжоу. В комментарии, который написал Сюэ Хуайи на «Дайюань цзин», утверждалось, что У Цзэ-тянь – воплощение Бодхисаттвы Майтрейи⁸⁷. А. Н. Игнатович в связи с этим отмечает: «Можно назвать много случаев, когда реально существовавших людей объявляли воплощением Майтрейи, Так, например, было со многими императорами Тоба. Особенно показателен пример с У Хоу»⁸⁸.

Императрица У Цзэ-тянь известна также тем, что специально для нее Фацзан написал свой краткий популярный трактат «Цзинь ши цзы чжан» («Главы о золотом льве»). Фацзан (643–712), третий патриарх, фактический основатель школы Хуаянь, пользовался особым покровительством императрицы, получил от нее титул *го и фа ши* («главный наставник Закона») и сумел значительно укрепить позиции своей школы при дворе.

После У Хоу буддизм постепенно стал утрачивать свое влияние на центральную власть, а в 842–845 гг. танский император У-цзун (841–846) издал ряд указов, нанесших сокрушительный удар по буддийским монастырям, после которого они никогда уже не достигали былого влияния и могущества. Вместе с тем даже и не симпатизировавшие буддизму китайские императоры полагали полезным содействие распространению буддизма в сопредельных Китаю странах с целью «смягчения нравов варваров». В таком подходе можно усмотреть влияние своеобразно преобразованной доктрины *дхармавиджаи* Ашоки.

Многие представители не китайских династий отдавали предпочтение именно буддизму, и это было с их стороны разумно, поскольку они могли ориентироваться на модель универсального поликультурного государства, которая давно уже была разработана и испытана на практике буддистами. Буддизм в качестве официальной государственной религии лучше обеспечивал сохранение культурных традиций национальных

⁸⁷ Ch'en K. Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964. P. 219–223.

⁸⁸ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии..., с. 266.

меньшинств, так как был весьма толерантен к самым различным религиозным системам, практически во всей их полноте, безразличен к языковой среде и пр., что было особенно важно для правящей элиты, скажем, монголов и маньчжуров, позволяя им не раствориться в более древней и более мощной ханьской культурной традиции. С другой стороны, буддизм обеспечивал «культурную поддержку» извне, восполняя недостаток культурного авторитета «варварских династий» внутри страны. Вместе с тем только буддийская идеология оказывалась самой гибкой и эффективной при всех попытках (удачных и неудачных) смены политической системы в традиционном Китае. Может быть, наиболее яркий пример – Чжу Юаньчжан (1328–1398; годы правления 1368–1398), буддийский монах, основавший династию Мин (1368–1644).

На образование собственно китайских буддийских школ наибольшее влияние поначалу оказали монастыри Средней и Центральной Азии и, разумеется, Индии. Первые школы просто воспроизводили соответствующие индийские направления, а затем, в результате их синтеза, возникли уже собственно китайские школы.

Саньлунь-цзун (яп. Санрон-сю) была основана в Китае в конце VI в. Цзицзаном (Цзясан-даши, 549–622). Его сочинения «Саньлунь сюань», «Эрди», «Чжунгуань», «Лунь су» и др. определили направление философского развития школы. Три основных трактата, давшие название школе («Саньлунь-цзун» – в переводе «Школа трех трактатов»), это – «Мадхьямака-карика» Нагарджуны (кит. «Чжунлунь»; яп. «Тюрон»), «Двадшамукхашастра» (кит. «Шиэрманьлунь»; яп. «Дэюнмон-рон») и «Шата-шастра» (кит. «Бай-лунь»; яп. «Хякурон»). Нередко к ним добавляют «Махапраджняпарамита-шастру» (кит. «Дачжиду-лунь»; яп. «Дайтидо-рон»), и поэтому «Саньлунь-цзун» называют еще «Силунь-цзун» («Школа четырех трактатов»). Все эти трактаты излагают учение Мадхьямики или *шуньявады* – систематизированные Нагарджуной идеи Праджняпарамиты.

Чэнши-цзун (яп. Дзэдзицу) возникла еще раньше Саньлунь, в V в. Основателями были Сэндао и Сэнсун. В VII в. она фактически слилась с Саньлунь.

Питань-цзун (от *апитань* – «Абхидхарма»), так же как Цзюйшэ-цзун, основана на трактате «Абхидхармакоша» Васубандху.

Дилунь-цзун основана на трактате «Дашабхумика-шастра». Оказала влияние на школу Хуаянь.

Люй-цзун («школа Винаи», яп. Риссю; кор. Юльчон) основана в III в., одна из старейших китайских буддийских школ. Название «Люй-цзун» фактически является собирательным для ряда школ, крупнейшими из которых были Наньшань-цзун («школа Южных гор»), Сянбу-цзун («школа *лакшана*», или «школа признаков»), другое название этой школы – Сыфэньлюй-цзун («школа Четырех частей Винаи») и Дунта-цзун («школа Восточной пагоды»).

Согласно традиции, начало школе положил индийский монах Дхармакала, прибывший во время правления династии Вэй (249–254) в Лоян, который перевел на китайский язык трактат «Сэн ци цзе синь» («Неукоснительность в соблюдении монашеских обетов»). В 778 г. в монастыре Аньгосы состоялось объединительное собрание, которое должно было разработать единый канон школы. Наиболее известными представителями школы в Китае были Фасун, Даошу, Хуэйгуан, Чжишоу, Фали, Даосюань, Хуайсу, Чжоусюй, Вэньган, Даоань, Дацы, Цзиньчжэнь, Ичжэн.

Шэлунь-цзун («школа трактата “Махаянасампаригракха”», яп. Юисики-сю) – школа, основанная на трактате Асанги «Махаянасампаригракха».

Тяньтай-цзун (яп. Тэндай-сю), согласно преданию, основали Хуэйвэнь (549–579) и Хуэйсы (514–577). Однако истинным создателем школы был ученик Хуэйсы, четвертый патриарх – Чжи (538–597), основавший в 567 г. монастырь в горах Тяньтайшань (откуда и произошло название школы). Характерно, что первым патриархом школы тяньтайская традиция считала Нагарджуну. А в своей догматике основные теоретики школы опирались на сутры Праджняпарамиты и трактаты Мадхьямики.

Три главных сочинения Чжи стали считаться «тремя большими частями [учения] Тяньтай» (по аналогии с Трипитакой). Два из них являются комментариями к «Лотосовой сутре»: «Мяо фа лян хуа цзин сюань и» («Сокровенный смысл сутры Лотоса Благого Закона») и «Мяо фа лян хуа цзин вэнь цзюй» («Изречения (букв. «фразы») сутры Лотоса Благого Закона»). Третья работа – это «Мохэ чжигуань» («Великое Прекращение и Постижение»).

Если Саньлунь и, в значительной степени, Тяньтай основывали свои теоретические построения на учении Мадхьямики, то школа Фасян представляла другую философскую ветвь Махаяны – Виджнянаваду.

Фасян-цзун (яп. «Хоссо-сю») основали выдающийся деятель китайского буддизма, философ, переводчик и путешественник Сюаньцзан (602–664) и его ученик Куйци (632–682). Поскольку монастырь в Чаньане, где возникла эта школа, назывался Цыэньсы, то она известна также

под названием Цыэнь-цзун. Еще одно распространенное название школы – Вэйши-цзун («Школа Только Сознания»).

Сюаньцзан наряду с Кумарадживой внес, наверное, наибольший вклад в дело распространения праджняпарамитской традиции на Дальнем Востоке. Он перевел и свел 16 самостоятельных сутр в единый текст объемом в 600 цзюаней, сгруппировав их по принципу «четыре места [проповеди] – шестнадцать собраний». Этот свод праджняпарамитских сутр, работа над которым продолжалась пять лет (659–663), получил название «Да баньжо боломито цзин» – «Великая сутра Праджняпарамиты» (санскр. «Махапраджня-парамита-сутра»; яп. «Дай ханья харамитта кё»), она считается основным праджняпарамитским текстом в дальневосточной буддийской традиции. В жизни Сюаньцзана оставил заметный след еще один праджняпарамитский текст, объемом всего в 262 иероглифа – «Хридая-сутра». В 649 г., через 4 года после возвращения из Индии, он заново (первым переводчиком был Кумараджива) переводит эту сутру, которую еще перед своим путешествием списал со стены храма «Дасиншаньсы» в Лояне⁸⁹. Интересно, что «Хридая» выступает в качестве центрального сакрального текста и во всех беллетризованных описаниях этого путешествия Сюаньцзана⁹⁰. Известен комментарий Куйцзи на эту сутру. Ученик Сюаньцзана был главным систематизатором всей канонической литературы школы и фактически ее основателем.

В учении школы Фасян большое внимание уделялось классификации дхарм, и в этом смысле она имеет много точек соприкосновения с Сарвастивадой. Вполне закономерен тот факт, что часть последователей Фасян специализировалась на изучении доктрины Сарвастивады и образовала дочернюю по отношению Фасян школу Цзюйшэ-цзун.

В учении школы Хуаянь-цзун (яп. Кэгон-сю), догматика которой весьма сложна, одно из центральных мест занимает концепция причинности. Все причины, рассматриваемые в ней, подразделяются на два класса: «внутренних» и «внешних». Выделяются *«шесть значений внутренних причин»* с точки зрения их соотношения с «внешними». Эти соотношения образуются в результате различного сочетания трех факторов – *«силы», «наличия»* и *«пустоты»*. Подробный анализ всех возможных

⁸⁹ Hurvits L. Hsuang-Tsang (602–664) and the Heart Scripture // Prajnaparamita and Related Systems. Studies in Honor of Eduard Conze. Berkeley Buddhist Studies Series. Vol. I. Berkeley, 1977. P. 108.

⁹⁰ Да Тан Сянь-цзан цюй цзин шихуа (Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги). Пекин, 1954. С. 43.

аспектов проявления «внутренней» причины в их сочетании с различным действием «внешних» причин приводит теоретиков Хуаянь к конечным выводам о том, что «плод» действия «внутренней» причины полностью обусловлен «пустотой» и «наличием». Так считал, в частности, Фацзан (643–712) – один из основных систематизаторов учения школы Хуаянь, ссылаясь при этом на известное положение из «Муламадхьямика-карика» Нагарджуны: «Все, что обусловлено другим, – не имеет собственной природы и пусто»⁹¹. Таким образом, для исчерпывающего описания сложной системы взаимодействия «внешних» и «внутренних» причин оказывается достаточно только двух факторов: «пустоты» и «наличия». Фактически даже одного, если говорить о «наличествующей пустоте».

Авторы всех канонических трактатов школы единодушно признают концепцию причинности Мадхьямики единственно верной. Основатель Хуаянь-цзун Ду-шунь (557–640) свой трактат «Хуаянь фацзе гуань» («Рассмотрение [сущности понятия] Дхармадхату в [школе] Хуаянь») начинает с анализа известной формулы сутры «Синь-цзин» («Ханья сингё») о «пустоте» и «форме»⁹². Влияние учения Мадхьямики и вообще праджняпарамитских идей на формирование доктрин Хуаянь признавал и другой патриарх школы – Цзунми (780–841). Вместе с тем он вслед за Фа-цзаном считал Мадхьямику лишь промежуточным этапом на пути достижения «полного и окончательного просветления». Парадоксально, что это свое утверждение Цзун-ми подкрепляет цитатой опять же из «Панчавимшатисахасрика-праджняпарамита-сутры»⁹³. Правда, если в сутре говорится, что «пустота является воротами в Махаяну» в том смысле, что она «открывает путь к постижению Дхармы», то Цзунми интерпретирует эти слова таким образом, что «пустота (всего лишь) ворота», за которыми, собственно, и начинается истинное Учение. Здесь Цзунми имеет в виду, естественно, учение «Хуаянь-цзун».

Праджняпарамитские корни можно проследить в хуаяньской концепции тождественности «ли» (яп. *ри*) и «ши» (яп. *дзи*) – центральных категорий школы, обозначающих *абсолютное* и *феноменальное*. Во многих контекстах «ли» равнозначна «шунье».

⁹¹ Буккё сайтэн (Буддийские священные писания). Токио, 1974. С. 338.

⁹² Ду-шунь. Хуань фацзе гуань (Рассмотрение [сущности понятия] Дхармадхату в [школе] Хуань) // Тайсё синсю дайзюкё (Заново отредактированное «Великое собрание сутр» [годов] Тайсё). Т. 45. Токио, 1934–1932. С. 684.

⁹³ Цзун-ми. Юань жэнь лунь (О началах человека) // Тайсё синсю дайзюкё. Т. 45. С. 709.

Одно из направлений Хуаянь – Сяньшоу-цзун (или Фацзе-цзун «школа миров дхарм»). Основателем считается Фацзан.

Чжэньянь-цзун или Ми-цзун («школа Истинных слов [мантр]» или «Тайная школа», яп. Сингон). Школа возникла в VIII в. Основателями считают Субхакарасимху (Шаньувэй, 637–735), Амогхаваджру (Букун, 705–774) и Ваджрабодху (Цзиньганчжи). При Танах Чжэньянь пользовалась благосклонностью императоров, однако позднее к школе стали относиться подозрительно, ввиду эзотеричности ее учения, что давало властям основание предполагать возможность связей ее адептов с мятежниками. По этой причине влияние школы к XII в. падает до нуля, а ее учение продолжает развиваться с X в. уже в Японии.

Китайские источники сообщают, что первый чаньский патриарх Ч. Ш. Бодхидхарма (ум. 528 г.), прибыв в Китай в 520 г., стал практиковать особую форму медитации *цзо чань би гуань*. Выражение «*би гуань*» («всматривание в стену») впервые появляется в приписываемом ему трактате «О двух вхождениях и четырех практиках» («Эр жу сы син лунь»). «Вхождение в принцип» (*жу ли*) предполагает осознание «истинной реальности» (*чжэнь жу*) и «изначально чистой природы всех живых существ», что достигается в процессе «сидячего созерцания стены» (*цзо чань би гуань*). «Вхождение в практику» (*жу ши*) осуществляется благодаря следованию следующим правилам: исходя из того, что все причинно обусловлено, «равностно» относиться к счастью и несчастью; не испытывать ненависти к причиняющим тебе вред; освободиться от страстей и стремлений; во всем следовать Учению Будды. По преданию, Бодхидхарма также сформулировал четыре основных принципа чань-буддизма, предписывающих: «особую передачу традиции вне учения (вне наставлений)»; «не опираться на слова и письменные знаки»; «указывать непосредственно на сознание»; «выявляя собственную природу, становиться Буддой».

Школа Чань опиралась на «все учение Махаяны», т. е. на философские концепции мадхьямиков и виджнянавадинов. Чаньские философы исходили из того, что все феноменальное по своей природе «пусто» (санскр. *шунья*; кит. *кун*), поэтому «изначальная природа» (*бэнь син*) тождественна «природе Будды» (*фо син*) и не существует различий между субъектом и объектом, *сансарой* и *Нирваной*. Следуя учению йогочаровиджнянавадинов о «только сознании», чаньские наставники уделяли значительное внимание методам его «очищения» и достижения состояния «не-сознания» (*у син*) и «не-мышления» (*у нянь*), которое реализуется в «праджня самадхи» (*божо саньмэй*). «Природа изначального пробуждения» (*бэнь цзюэ*) «внезнакова» (*у сян*), поэтому учение Чань передается

непосредственно от «сердца к сердцу» (или от «сознания к сознанию»). Хотя многие последователи этой школы призывали «не опираться на сутры», основные ее идеи были почерпнуты из канонических: «Праджняпарамита хридаи», «Ваджраччхедемики», «Аватамсаки», «Вималакиртинирдеши» и «Ланкаватары», свиток которой, по преданию, Бодхидхарма передал своему ученику Хуэйкэ (481–593) как знак патриаршего достоинства.

После пятого патриарха – Хунжэня (606–671) в Чань произошел раскол на северную и южную ветви. В отличие от главы «северного направления» Шэньсю (ум. 706 г.), родоначальник «южной школы» Хуэйцзин (638–713) в своей «Алтарной сутре шестого патриарха» («Лю цзу тань цзин») обосновывал невозможность «постепенного приближения к просветлению» (*цзянь у*), исходя из концепции «единого сознания», которое может пробудиться только внезапно (*дунь у*).

Расцвет Чань и образование в IX–X вв. так называемых «пяти домов и семи школ»: *Гуйян*, *Линьцзи* (распалась в начале династии Северная Сун на *Янци* и *Хуанлун*), *Цаодун*, *Юньмэнь* и *Фаян* во многом связаны с деятельностью Мацзу Даои (701–788), Байчжана Хуайхая (720–814), Хуанбо Сиюня (ум. 866 г.) и Линьцзи Исюаня (ум. 867 г.).

В «Записях бесед Линьцзи» («Линьцзи Лу») излагалась концепция «истинного человека без звания» (*у вэй чжэнь жэнь*), согласно которой подлинная природа человека проявляется в его свободе (= «природе Будды»), независимости от «рангов и званий» (определявших всю жизнь человека в средневековом китайском обществе) и вообще от каких-либо «качеств» (по ассоциации сразу вспоминается «Человек без свойств» Р. Музиля). В школе Линьцзи большое внимание уделялось практике *вэнь да* («вопросы и ответы») и *гуньянь* (парадоксальные задачи). Широкое распространение получили такие сборники гуньянь, как «Застава без ворот» («Умэньгуань») и «Записи, [сделанные] у бирюзовой скалы» («Бияньлу»).

Основатели школы Цаодун: Дуншань Лянцзе (807–867) и Цаошань Бэньцзи (840–901) разработали теорию «пяти стадий» (*у вэй*), в которой раскрывается диалектическая связь категорий «чжэнь» (единое, ноуменальное, абсолютное) и «пянь» (различное, феноменальное, относительное).

«Сознание» и, прежде всего, «пустое сознание» всегда находилось в центре внимания чаньских мыслителей, причем не столько в теоретическом, сколько в практическом плане – как конечная цель медитации. Поэтому следует рассмотреть подробнее как истоки, так и подходы, пути решения этой мировоззренческой проблемы в чаньской и вообще китайской философии.

Категория «пустого» или «чистого» сознания рассматривалась как в древнекитайской, так и в древнеиндийской философии уже на достаточно раннем этапе развития. Так, даосисты Сун Цзянь и Инь Вэнь (IV в. до н. э.) в «Гуань-цзы» обосновывают саму способность познания свойством «бескачественности», «пустоты» сознания: «Все люди стремятся к мудрости. Но как же ее достичь? То, на что направленно познание – объект, а тот, кто познание направляет, – субъект. Без исправления субъекта как возможно познание объекта? В исправлении субъекта главное – сделать сердце (сознание) пустым. Пустота сердца (сознания) означает, что в нем ничего нет. Если спросить того, кто уже отказался от знания – разве он еще будет стремиться к нему? Человек, ничего не оставляющий в своем сознании, разве что-то производит? Отсутствие стремления и желания производить приводит к отсутствию мысли. Отсутствие мысли и есть возвращение к пустоте сознания»⁹⁴. Соответствующие пассажи о «пустом сердце (сознании)» присутствуют в таких памятниках древнекитайской мысли, как «Чжуан-цзы» (гл. 4, 7, 13, 31), «Хуайнань-цзы» (цз. 1, 2, 9). Нетрудно заметить, что все перечисленные источники излагают, прежде всего, философскую позицию даосизма. Так, Сыма Тань и его сын Сыма Цянь (I–II вв. до н. э.), характеризуя в последней главе своего знаменитого труда «Ши цзи» («Исторические записки») основные философские школы Древнего Китая, отмечают, что в основе учения даосизма «лежит пустота сердца и отсутствие желаний»⁹⁵.

Древнеиндийская философия разработала детальную концепцию сознания, дальнейшее развитие которой привело в некоторых школах буддизма к результатам, аналогичным «пустому сердцу-сознанию» в даосизме.

В индийском буддизме одним из основных терминов для обозначения сознания является *виджняна*. Уже в упанишадах и последующей философской литературе можно отметить наличие двух тенденций в интерпретации термина *виджняна*.

Согласно одной из них, *виджняна* резко отличается от интуитивно-созерцательного целостного знания *праджни* и *дхи* (*дхьяны*, *дхишаны*), как различительное знание. В этом смысле она толкуется в текстах как основа эпистемологии (различие знания и незнания), логического знания (различие причины и следствия) и высшего этического знания (как различения добра и зла).

⁹⁴ Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Т. 1–6. Пекин, 1956. Т. 5. С. 220.

⁹⁵ Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). Т. 6. Пекин, 1959. С. 3292.

Согласно другой тенденции, *виджняна* есть выражение наибольшей полноты знания в нераздельном единстве его интуитивных и дискурсивных форм. В этом смысле *виджняна* есть чистое безобъектное и бессубъектное сознание, которое в таком случае превращается, по существу, в *возможность сознания* и ничем не отличается от «пред-знания» – *праджня*. Действительно, во многих текстах оба понятия употребляются как синонимичные. Но отмечаются также случаи, когда *виджняна* рассматривается как более общий и высший вид знания, чем *праджня*.

Обе эти тенденции интерпретации значения слова *виджняна* хорошо прослеживаются в буддийских текстах.

В «Шветашватара упанишаде» (VI, 16) встречается понятие *кшетраджня* – «сознающее начало» (букв. «поле сознания»). Можно предположить, что *кшетраджня* могла послужить той понятийной основой, которая в дальнейшем трансформировалась в буддийское понятие *алая-виджняна*.

Алая-виджняна («восьмое сознание» виджнянавадинов) явилась результатом достаточно долгого концептуального развития категории *виджняна*. Уже в упанишадах (см., например, 3-ю часть «Каушитаки») отчетливо прослеживается мысль о связи модальностей восприятия с сознанием. Еще более очевидна эта связь для «распознающего сознания» (или отождествляемого с ним *Атмана* упанишад), поскольку само «распознавание» предполагает различение модальностей. В раннем буддизме число основных видов *виджнян*, классифицируемых по объектам различения, достигало восьмидесяти девяти, а со всеми подразделениями доходило до ста девяносто трех.

У сарвастивадинов речь идет, прежде всего, именно о модальностях сознания (а не о разных «сознаниях»), поскольку оно является единичной *дхармой* и в каждый момент существует только одно сознание (*виджняна*). Сарвастивадины выделяют следующие основные модальности сознания: *чакишур-виджняна*, *шротра-виджняна*, *гхрана-виджняна*, *джихва-виджняна*, *кая-виджняна* (кит. *янь ши*, *эр ши*, *би ши*, *шэ ши*, *шэнь ши*) – т. е. «зрительное сознание», «слуховое сознание», «обонятельное сознание», «вкусовое сознание», «соматическое сознание».

К пяти основным модальностям восприятия добавляется также «ментальное сознание» (*mano-виджняна*, кит. *и ши*), которое не связано с модальностями чувственного переживания. Сознание, рассматриваемое в качестве «опоры» для последующего момента, выполняет ту же функцию, что и пять индрий, и называется просто *манас* («сознание», «разум», кит.

мо на). В определенном смысле понятия *читта*, *виджняна* и *манас* можно рассматривать как тождественные. Как отмечает Васубандху (ок. 410 – ок. 490): «Сознание, разум и распознавание – одно и то же»⁹⁶.

У виджнянавадинов *манас* выделяется в качестве «седьмого сознания» как совокупность шести *виджнян* в смысле сознания предыдущего момента, но также и как рефлексия, направленная на «восьмое сознание» – *алая-виджняну*, усматривающая в нем наличие «собственного Я».

В понятии *алая-виджняна*, разработанном виджнянавадинами, получило развитие представление о сознании как центральном элементе, связывающем как объективные, так и субъективные аспекты действительности. Поскольку *виджняна* является единственным элементом, обеспечивающим непрерывную связь отдельных существований (именно вокруг сознания начинают группироваться все остальные дхармы), то логично предположить, что оно, это сознание, является в своем изначальном «чистом» состоянии той основой, которая подвергается «загрязнениям» своим содержанием, ошибочно воспринимаемым как субъективность. Таким образом, «сознание-основа» несет в себе потенциальную возможность как наличия континуума субъективностей в виде семян (*биджа*, кит. *чжун цзы*), так и их просветления до состояния «безобъектного неразличающего знания» (*нирвикальпа-джняна*).

В традиции школы Чжэньянь, во многом опирающейся на философские разработки Виджнянавады, выделяется также «девятое сознание» (*амала-виджняна*) – «чистое сознание», которое, по существу, является аналогом сарвастивадинского понятия *праджнямала* – «чистая интуиция (мудрость)». Специфика понятия заключается в том, что оно имеет в школе двойное толкование. Второе название «девятого сознания» – *амра-виджняна* (букв. «сознание дерева манго»). Поэтому оно означает не только «абсолютное сознание в смысле последнего субстрата, который уже не причастен к эмпирическому»⁹⁷, но и «сознание дерева» в буквальном смысле. Оно является именно тем сознанием, которое, согласно Чжэньянь, несет в себе «травы и деревья», а также окружающая неживая природа.

Концепция «девятого сознания» отражает важнейшую направленность буддийской экопарадигмы на рассмотрение природы и культуры в рамках единого семантического поля, соответствующего европейскому

⁹⁶ Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел первый: Анализ по классам элементов / пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. В. И. Рудого. М., 1990. С. 224.

⁹⁷ Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 154.

понятию «цивилизация», в котором, как известно, натуральное/естественное противопоставлено культурному/искусственному.

В школах Хуаянь и Тяньтай существует также «десятое сознание», которое описывается как «абсолютное», «единое», «сознание Будды», «неописуемое» и т. д. Ничего особо нового это понятие не вносит, его ведение, скорее всего, обусловлено необходимостью соответствия десятичному классификационному модулю, принятому в системе категориальных структур Тяньтай и, в особенности, Хуаянь.

Как известно, в древности широко был распространен взгляд, согласно которому органом сознания является сердце. По этой причине «сознание» и «сердце» в китайском языке изображаются одним иероглифом – *синь*. Но понятие *синь* в китайском языке шире понятия сознания и включает всю психику. Поэтому в ряде контекстов это понятие синонимично понятию «человеческой природы» – *син*.

Чаньские философы опирались на традицию «Ланкаватары-сутры», согласно которой все феноменальное по своей природе «пусто» (санскр. *шунья*; кит. *кун*), поэтому «изначальная природа» (*бэнь син*) тождественна «природе Будды» (*фо син*) и не существует различий между субъектом и объектом, сансарой и Нирваной. Следуя учению йогачаров-виджнянавадинов о «только сознании», чаньские наставники уделяли значительное внимание методам его «очищения» и достижения состояния «не-сознания» (*у син*) и «не-мышления» (*у нянь*), которое реализуется в «праджня самадхи» (*божо саньмэй*). «Природа изначального пробуждения» (*бэнь цзюэ*) «внезнакова» (*у сянь*), поэтому учение Чань передается непосредственно от «сердца к сердцу» (или от «сознания к сознанию»).

По преданию, Бодхидхарма сформулировал четыре основных принципа чань-буддизма предписывающих: «особую передачу традиции вне учения (вне наставлений)»; «не опираться на слова и письменные знаки»; «указывать непосредственно на сознание»; «выявляя собственную природу, становиться Буддой». Чаньская традиция приписывает Бодхидхарме первоначальную разработку в китайском буддизме учения об «отсутствующем сознании» или о «не-сознании». Основы этого учения изложены в трактате «Путидамо усинь лунь» («Трактат Бодхидхармы о не-сознании»), уже само название которого наводит на мысль, что авторство трактата принадлежало кому-то другому. Скорее всего, автором был Мацзу Даои (709–788) – известный чаньский наставник. В трактате «Усинь лунь» излагается наставление Бодхидхармы о сущности сознания своему ученику Хуэйкэ (487–593) – второму патриарху школы Чань:

«(Вопрос): Существует ли сознание? Или сознания нет?»

(Ответ): Сознания нет.

(Вопрос): Если сознание отсутствует, то как оказывается возможным зрение, ощущение, (различающее) знание? Как тогда возможно знание о “не-сознании”?

(Ответ): Все же сознания нет! Подобно этому (пусты) зрение, слух, осязание и знание. Именно посредством отсутствия сознания и познается это “не-сознание”.

(Вопрос): Если сознание отсутствует, и вместе с ним отсутствуют зрение, слух, осязание и (различающее) знание, то как возможно видеть, слышать, осязать, воспринимать?

(Ответ): Хотя сознания и нет, тем не менее, я вижу, слышу, осязаю и воспринимаю.

(Вопрос): Но ведь именно способность к видению, слуху, осязанию и восприятию и составляет сущность сознания. Тогда почему же его называют “отсутствующим” (у)?

(Ответ): Именно потому, что существуют зрение, слух, осязание и восприятие, существует и “не-сознание”. Где же в другом месте может быть “не-сознание”, как не в зрении, слухе, осязании и восприятии? ...

(Вопрос): Но если этого (не-сознания) можно достичь, то как узнать, что это и есть “не-сознание”?

(Ответ): Сейчас увидишь. Каков вид у этого сознания? Можно ли найти это сознание? Сознание ли это вообще? Или не-сознание? Находится ли оно внутри? Находится ли оно снаружи? Находится ли оно посередине? Пытаясь найти его во всех трех промежутках – его все равно не достичь. В любом другом месте его также не обнаружить. Поэтому мы узнаем о нем именно как о “не-сознании”⁹⁸.

Возникает вопрос о том, в чем различие между человеком и «неодушевленной» природой. «Достопочтенный (*хэшиан*), поскольку сознания нет ни в одном месте или предмете, то, следовательно, дерево и камень не имеют сознания. Так не подобны ли мы такому дереву или камню?»

В ответ Бодхидхарма указывает на то, что само существование буддийского Учения и различных практик свидетельствует о том, что мы не подобны дереву или камню. «Не-сознание и есть истинное сознание. Истинное сознание есть сознание отсутствующее»⁹⁹. Таким образом, выражение «не быть подобным дереву или камню» становится здесь маркером

⁹⁸ Чань юйлу (Чаньские записи). Т. 1–2. Тайбэй, 1982. С. 79–83.

⁹⁹ Там же, с. 86.

сознания как такого и человеческой природы вообще. В таком виде оно является обиходным выражением, обозначающим отсутствие бесчувственности. Отвечая Хуэйкэ, Бодхидхарма исходил не столько из буддийских, сколько из общекитайских представлений. Более последовательной является позиция школы Чжэньянь, не отказывающей в сознании деревьям. Впрочем, все эти оппозиции как раз и снимаются концепцией «не-сознания». Об этом говорится в «Цзянси Мацзу Даои чаньши юйлу» («Записях чаньского наставника Мацзу Даои из провинции Цзянси»), где тезисы «сердце (сознание) и есть Будда» и «нет ни сердца (сознания), ни Будды» практически равноценны, поскольку предполагают в основе всего Великую Пустоту.

Родоначальник «южной школы» Чань Хуэйэн (638–713) в своей «Сутре помоста шестого патриарха» («Лю цзу тань цзин») обосновывал невозможность «постепенного приближения к просветлению» (*цзянь у*), исходя из концепции «единого сознания», которое может пробудиться только внезапно (*дунь у*).

В «Сутре помоста...» Хуэйэн в разделе о *праджне* говорит: «Сердце (сознание) широко и велико и подобно изначальной пространственной пустоте (*сюй кун*, санскр. *акаша*), вмещающей в себя тьму вещей (*вань у*), форм, образов, солнце и луну, звезды и созвездия, горы, реки, ручьи, что струятся меж двух гор (*сицзянь*), травы и деревья, добрые и злые люди, благие и загрязненные дхармы, небесный престол (*тянь тан*) и земные застенки (*ди юй*), великий океан и гора Сюйми (санскр.: Шумеру) – все это целиком вмещает в себя Пустота. Пустота природы обычных (*ши*) людей подобна этому»¹⁰⁰.

В Китае учение Праджняпарамиты стало необычайно популярным по нескольким причинам. Во-первых, его идеи оказались настолько созвучными представлениям, содержащимся в даосской и конфуцианской классике, что поначалу китайцы восприняли их как свои собственные, неведомо каким образом проникшие в Индию, а затем вернувшиеся в буддийском обличье на родину. Во-вторых, образы «Пустоты» и «Праджняпарамиты» как «Матери всех Будд», содержащиеся в праджняпарамитских сутрах, почти совпали при «наложении» в мифологическом сознании китайцев на сходные древние космогонические образы собственно китайского происхождения, что, в свою очередь, придало

¹⁰⁰ Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньци (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел Вэй, Цзинь, Суй, Тан. Т. 1–3, т. 3. Пекин, 1990. С. 862.

этим сутрам дополнительную космогоническую окраску и прибавило «патины» древности. В-третьих, из-за содержащихся во многих из этих сутр *мантр* и *дхарани*, воспринимавшихся как магические заклинания, считалось, что все праджняпарамитские тексты обладают особой магической силой. Это представление укреплялось и преданиями, связывавшими учение Праджняпарамиты с мифическими змееподобными существами – *нагами*, в Китае обычно отождествлявшимися с драконами. Поскольку культ дракона был тесно связан с культом земли и плодородия, представлениями о бессмертии, высшей мудрости и верховной власти, естественно, что ко всему с ним связанному относились с глубоким почтением. В-четвертых, в некоторых сутрах развивается концепция защиты страны и ее народа от врагов и стихийных бедствий через осуществление практики Праджняпарамиты на государственном уровне. Наиболее подробно эта концепция изложена в сутре «Жэньван-цзин» («Сутра о человеколюбивом государе»), одна из глав которой так и называется – «Защита страны». Таким образом, в глазах китайцев Праджняпарамита оказывалась по своим функциям вполне сопоставимой с «благой силой *дэ*» императора или, во всяком случае, могла рассматриваться как то, что способствует ее увеличению. Не случайно в периоды благожелательного отношения властей к буддизму комментирование этой сутры рассматривалось как дело государственной важности и было сравнимо по своему значению только с традиционным комментированием конфуцианской классики (см., например, Предисловие Ван Вэя к комментарию на «Жэньван-цзин») ¹⁰¹. Китайские императоры неоднократно прибегали к ее помощи. Танский Тай-цзун (627–649) повелел всем монастырям столицы ежемесячно читать сутру «Жэньван-цзин». Ее читали во время вторжения иноземных захватчиков при Сюань-цзуне (712–755) и Дай-цзуне (762–779) и, как утверждает Чжи-пань, только с ее помощью и удавалось спасти страну ¹⁰².

В Пэкче и Когурё регулярные чтения этой сутры устраивались во втором и восьмом лунных месяцах, т. е. в то время, когда проводились идущие из глубокой древности обряды, связанные с весенним и осенним равноденствием, началом и окончанием полевых работ, поминовением и жертвоприношением предкам. И это не случайное совпадение и не просто намеренное использование древних автохтонных обычаев в своих доктринальных целях, а проявление действительно существующей гене-

¹⁰¹ Ван ю чэнцзи цзян ю чжу (Собрание произведений Ван Вэя). Т. 1–2, т. 1. Пекин, 1962. С. 308.

¹⁰² Чжи-пань. Фоцзу тун цзи (Общая хроника буддийских патриархов) // Тайсё синсю дайдокё. Т. 49. № 2035. Токио, 1924–1932. С. 456.

тической связи основных понятий учения Праджняпарамиты с древнейшими космогоническими мифами, представлениями о загробном мире (соответственно, о мире хтонических божеств, культе плодородия и т. п.). Недаром в народной литературе пересказ сутр Праджняпарамиты, в особенности «Алмазной» (например, «Цзиньган баньжо цзинци яньцзи»), очень часто сопровождается вставными рассказами о «хождении в ад» и различными историями об «удивительном».

Из Когурё ритуал чтения «Жэньван-цзин» был завезен в Японию, где уже в 676 г. императором Тэмму (679–686) был издан указ о ее обязательном регулярном чтении, а сама «Жэньван-цзин» (яп. Нинно-кё) была причислена к «сутрам, защищающим страну» (яп. *гококу кётэн*). Именно с этого времени буддизм начинает приобретать в Японии государственный характер.

«Жэньван-цзин» предлагает оригинальную идеологическую и политическую концепцию управления государством. Программа реализации этой концепции предусматривала, как видно из текста пятой главы, наличие сильной буддийской церковной организации, символом которой в сутре становятся «сто наставников Дхармы». Упоминание о пожаловании зданий со всем необходимым для должного почитания, хранения и проповеди учения сутры «Жэньван-цзин» означало не что иное, как массовое строительство монастырей с отводом земель, пожертвованиями и пр. Государь же получал взамен мощное средство против влияния родовой аристократии и чиновничества (принцип «равности») и идеологическую основу для укрепления централизованной власти. Не случайно расцвет буддизма всюду сопровождался и усилением государства. Достаточно вспомнить Ашоку в Индии и Танов в Китае.

Известно, что в Китае были популярны не только буддийские канонические тексты (например, «Алмазная сутра»), но и так называемые *бяньвэнь*, т. е. такие произведения, которые в популярной форме передают содержание канонической сутры, сочетая прозаическую и стихотворную формы изложения, или дополняют цитаты из основного канонического текста пересказом или стихотворными вставками (последняя форма *бяньвэнь* называется *цзянцзинвэнь*). Поскольку в праджняпарамитских текстах, чисто теоретических произведениях, к каким принадлежит «Алмазная сутра», отсутствуют какие-либо сюжеты, притчи и т. п., т. е. то, что обычно преобладает в широкой проповеди, уже само существование *бяньвэнь* по «Алмазной сутре» – факт необычный и неоспоримо свидетельствующий, в то же время, о широкой распространенности идей Праджняпарамиты не только в среде ученых монахов и образованных конфуцианцев, но и среди простого народа.

Что же еще, помимо эгалитаристских идей, о которых уже упоминалось выше, могло быть «услышано» несведущим в тонкостях буддийской философии неграмотным человеком в текстах Праджняпарамиты? Прежде всего, уже само определение Праджняпарамиты как «*Матери Будд*», содержащееся даже в названиях некоторых праджняпарамитских сутр (например, «Бхагавати-праджняпарамита-хридая-сутра» – «Сутра-сердце праджняпарамиты Благословенной»), могло ассоциироваться в сознании китайца с именем Матери-Прародительницы. По-видимому, образы Матерей-Прародительниц древнекитайской мифологии (Юньму, Дунму, Симу, Сиванму, Шэу, Уян), совмещаясь с представлением о Праджняпарамите как Праматери всех Будд (*чжу фо цзу му*), со временем трансформировались в таких персонажей пантеона народного сектантского буддизма, как У-шэн лаому («Почтенная матушка, вышедшая из перевоплощений»), У-вэй шэнму («Священная матушка недеяний»), Сифан юй нью («Яшмовая дева с Запада»), Бай юнь лаому («Почтенная матушка на белом облаке») ¹⁰³.

В результате на базе родственных текстов определенного философского направления в буддизме (например, Мадхьямики) возникает ряд взаимосвязанных психокультурных традиций, формирующих определен-

¹⁰³ В. В. Малявин в этой связи отмечает: «Миф об отпадении человечества от Нерожденной Праматери (или первозданных Отца-Матери) и грядущем возвращении в лоно “истинных родителей” лежал в основе всей традиции синкретических религий со времен Ло Цина. Вместе с тем учениям синкретических сект обычно свойственна идея иерархии, посредством которой верховное божество управляло земным миром, хотя человечество могло иметь и непосредственную связь с Нерожденной Праматерью, подобно тому, как ребенок может иметь интимное общение со своей матерью. В качестве посредников между Нерожденной Праматерью и человечеством обычно фигурируют будды-правители трех эр мировой истории, легендарный патриарх чань-буддизма Бодхидхарма (кит. Дамо) и другие популярные святые буддизма, патриарх даосской традиции Лао-цзы, прославленные даосские подвижники, Конфуций и др. Факт “надстройки” женского божества над традиционным пантеоном китайских богов лишний раз свидетельствует о маргинальной и двойственной природе синкретических религий в Китае, соединявшей преодоление традиционной религии с ее воспроизведением. Аналогичный характер носит и трактовка центрального в космологии синкретических религий понятий “пустоты”: речь нередко шла о пустоте как символической реальности, присутствующей в традиционной идее Пустоты» [Малявин В. В. Феномен синкретических религий в Китае // Проблемы Дальнего Востока. 1997. № 1. С. 107–121; № 2. С. 130–141, 136].

ные черты национального характера и особенно ярко проявляющихся в художественной культуре народа.

Таким образом, важнейшие буддийские понятия и категории, как *дхарма*, *шунья*, *праджня*, *единое сознание*, *единая колесница*, *срединный путь*, служили тем культурным «связующим раствором», который, во-первых, объединил основные идеологические и философские принципы разных направлений традиционного Китая; во-вторых, связал «верхи» конфуцианской и «низы» даосской культуры в единую цивилизацию; в-третьих, открыл китайской культуре остальной мир и раскрыл китайскую культуру другим народам; в-четвертых, приобщил к культуре и цивилизации огромные массы простонародья; в-пятых, способствовал сохранению древних реликтов родового сознания, сохраняя историческую память и, тем самым, связь цивилизации с ее корнями, ее историческую целостность.

ГЛАВА 2. БУДДИЗМ В ЯПОНИИ В ПЕРИОД АСУКА (593–710)

§ 2.1. Ранняя японская литература о становлении буддийской сангхи в Японии

Относительно проникновения буддизма в Японию существует несколько версий. Первая, официальная (*кодэн*), представлена в XIX свитке исторической хроники «Нихон сёки». Согласно ей, в 552 г., на 13-й год правления императора Киммэя из корейского царства Пэкче прибыло посольство, присланное правителем Сонмёном, которое поднесло императору в дар статую Будды Шакьямуни из золота и меди, несколько стягов¹⁰⁴, зонтов¹⁰⁵ и сутр. К этому прилагалось послание, в котором прославлялось распространение Учения Будды. «Среди всех законов этот Закон – самый превосходный. Его трудно понять, в него трудно войти.

¹⁰⁴ Имеются в виду стяги, которые вывешивались на крышах буддийских храмов и внутри них в качестве символа мудрости и добродетели Будд и Бодхисаттв. Считалось, что их изготовление помогает избежать страданий, а прикосновение к ним делает человека безгрешным.

¹⁰⁵ Имеются в виду шелковые зонты с длинной ручкой, использовавшиеся в различных дворцовых церемониях.

Даже Чжоу-гун¹⁰⁶ и Кун-цзы¹⁰⁷ не смогли познать его. Этот Закон – без меры и предела; с его помощью достигают счастливого воздаяния и высшей мудрости. Представь себе человека, обладающего всеми богатствами, которых он желает; что бы он ни замыслил – все происходит согласно его желаниям. То же – и с сокровищем чудесного Закона. То, о чем молишься и чего желаешь – достигается как то задумано и исполняется без изъятия. От далекой Индии и до трех стран Кореи¹⁰⁸ нет никого, кто не принял бы Учения и не последовал ему, кто не почитал бы его и не преклонялся перед ним. Поэтому я, ван Пэкче Мён, почтительно посылаю своего подданного Нориса Чхигё для того, чтобы он передал государю [это Учение] для распространения его в Его стране. Так будут исполнены слова Будды о том, что его Закон распространится на восток»¹⁰⁹.

В храмовой хронике «Гангодзи энги нараби нируки сидзайтё» («Записи об основании монастыря Гангодзи и сокровищах, ему принадлежащих»), составленной во второй половине VIII в., дается иной вариант, в котором фигурирует супруга императора – государыня Суйко. Здесь говорится, что император по совету министра Сога-но Инамэ приказал поместить статую Будды во дворец Суйко¹¹⁰. Примечательно, что после этого последователями учения Будды стали в основном жившие в Ямато иммигранты из Кореи и Китая.

И «Нихон сёки», и «Гангодзи энги» сходятся в одном: несмотря на то, что так называемая «передача Учения Будды» японскому императору от правителя дружественной страны была произведена на официальном уровне, тем не менее император Киммэй в тот момент не рискнул ввести в стране официальный культ Будды. Несмотря на то что, как сообщают «Анналы Японии», император возрадовался полученным дарам, далее в летописи его отношение к буддизму выглядит двойственно. С одной сто-

¹⁰⁶ Чжоу-гун – искусный политик и мудрец, сын первого правителя китайской династии Чжоу – Вэнь-ваня (XII в. до н. э.).

¹⁰⁷ Кун-цзы – Конфуций.

¹⁰⁸ Когурё, Пэкче и Сила.

¹⁰⁹ Имеются в виду слова Будды, приводимые «Великой сутрой о Праджняпарамите», о том, что его Учение через 500 лет распространится на востоке и на севере [см.: Нихон сёки. Анналы Японии].

¹¹⁰ По преданию, хроника «Гангодзи энги...» была составлена принцем Сётоку по приказу императрицы Суйко, что объясняет ее лидирующую роль в этом повествовании [см.: Гангодзи гаран энги нараби нируки сидзайтё // Буддизм в Японии. М.: Наука, 1993. С. 416].

роны, он не противится желанию Сога-но Инамэ поклоняться Будде частным образом и даже приказывает изготовить статуи Будды из найденного в море камфарного дерева. С другой – он официально поощряет гонения на буддистов, инициаторами которых были министры Мононобэ и Накатоми. Соответственно, из-за неопределенного отношения Киммэя к буддизму официальными его покровителями в источниках часто выступают или императрица Суйко, или представители рода Сога.

При государе Бидацу (572–585) буддизм продолжал проникать в Японию, хотя сам император не проявлял к нему интереса, а скорее являлся последователем конфуцианства. Тем не менее в 577 г. правитель Пэкче преподнес ему и принцу Оповакэ буддийские книги, а кроме того прислал учителя *винаи*, учителя медитации, монахиню, чтеца мантр, мастера по изготовлению буддийских статуй, строителя буддийских храмов – всего шесть человек. Их поселили в буддийском храме принца крови Оповакэ¹¹¹ в Нанива.

Упоминание о буддийском храме принца Оповакэ позволяет сделать предположение о том, что во второй половине VI в. буддизм уже был распространен в среде японской аристократии.

Как говорится далее в «Нихон сёки», осенью 584 г. из Пэкче прибыли посланники, которые привезли две статуи Будды, в том числе и статую Будды Мироку¹¹². Министр Сога-но Умако попросил отдать их ему. Он построил буддийский храм, где поместил статую Мироку. Благодаря его стараниям в Японии была образована первая буддийская сангха, состоявшая из буддийских монахинь, которые проводили буддийские богослужения в упомянутом храме¹¹³.

В это же время сподвижник Сога-но Умако Сива Датито обнаружил мощи Будды и в честь этого события выстроил два буддийских храма и устроил молитвенное собрание с вкушением постной пищи. Как гласит

¹¹¹ Санскр. Майтрейя. Нихон сёки. Анналы Японии..., с. 73.

¹¹² Там же, с. 77. В этот период культ Майтрейи пользовался большой популярностью в Китае и Японии. Как считает А. Н. Мещеряков, «поскольку синтоизм к этому моменту не выработал линейной концепции будущего времени, усвоение в Японии буддизма через культ Бодхисаттвы, «ответственного за будущее мира», вряд ли можно считать случайным» [см.: Нихон сёки. Анналы Японии..., с. 319].

¹¹³ Это сообщение несколько противоречит предыдущему отрывку, где говорится о буддийских монахах из Пэкче, поселенных в храме принца Оповакэ. Возможно, его целью являлось подчеркнуть особые заслуги рода Сога в процессе распространения буддизма в Японии.

запись в «Нихон сёки», «Закон Будды в Ямато ведет начало с этих пор»¹¹⁴.

Первая буддийская сангха в Японии состояла из монахинь и потому одновременно являлась также и женской буддийской общиной в этой стране. Этот факт выделяет Японию в истории буддизма, поскольку в других странах Южной и Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока сангхи монахов и монахинь возникали практически одновременно, так как монахини могли получить посвящение только от наставника.

Можно предположить, что выбор, павший на женщин, призванных олицетворять Дхарму в Японии, был не случаен и продиктован восприятием образа Будды в момент его появления в Японии VI в.

Многие исследователи отмечают, что первоначально Будда мог восприниматься японцами на уровне их политеистических верований, как божество, наделенное всеми способностями синтоистских божеств. В «Нихон сёки», «Гангодзи энги» и «Нихон рёики» встречаются такие эпитеты для обозначения Будды, как «иноземное божество», «китайский бог», «бог-Будда» и т. д. Возможно, первоначальное ядро буддийской сангхи составили именно монахини, поскольку они призваны были осуществлять функции служительниц нововведенного божества Будды, сходные с обязанностями синтоистских жриц.

Первые японские монахини упоминаются в «Анналах Японии» и «Гангодзи энги» В «Анналах Японии» их появление объясняется всепоглощающим желанием министра Сога-но Умако исповедовать культ Будды. Запись, датируемая 584 г., гласит: «В этом же году Сога Умако-но сукунэ попросил найти два образа Будды и отправил Сиба Датито, старосту деревни, где проживали люди из корпорации шорников, и Хита, “атаэ” из Киэбэ, в четыре стороны света искать “исполняющего деяния”»¹¹⁵. И только в области Харима нашли человека, возвратившегося из монашества в мир. Имя его – Хье Пхьён из Когурё. *Ооми*¹¹⁶ тогда сделал его учителем. И приказал обратить в буддийскую веру Симамэ, дочь Сиба Датито. Звали ее монахиня Дзэнсин, возраст ее был одиннадцать лет. Кроме того, *ооми* приказал обратить в монахини двух учениц монахини

¹¹⁴ «Гангодзи энги» называет другую дату – 538 год.

¹¹⁵ Имеется в виду *сюгёдзя* – адепт буддийского вероучения, выполняющий все необходимые предписания (вера в догматы, соблюдение заповедей, следование определенному образу жизни и т. д.).

¹¹⁶ Имеется в виду Сога-но Умако.

Дзэнсин¹¹⁷. Одна была Тоёмэ, дочь ханьского человека по имени Ябо; имя ее – монахиня Дзэндо. Вторая была Исимэ, дочь Нисикори-но Цуу. Звали ее монахиня Эдзэн»¹¹⁸.

Как следует из этого отрывка, первые монахини происходили из семей переселенцев из Китая (Симамэ и Тоёмэ) и Пэкче (Эдзэн). Далее говорится, что Сога поселил монахинь в храме будды Майтрейи (Мироку), выстроенном им у ворот своего дома, дабы они проводили там буддийские обряды *хоэ* и *ими*. Под *ими* подразумевалось очищение постом, обусловленное заповедью, запрещавшей убивать живые существа и употреблять в пищу мясо животных. *Хоэ* называлось собрание буддийских монахов, на котором читались и толковались сутры, обсуждались вопросы догматики. Однако некоторые исследователи (в частности, А. Н. Мещеряков) сомневаются в том, что в описываемый период у японских монахинь было достаточно знаний для того, чтобы проводить подобные собрания, и высказывают предположение, что они проводили, скорее всего, какие-то другие буддийские ритуалы.

Такая гипотеза представляется правдоподобной, тем более что о первых японских монахинях в «Нихон сёки» сведений очень мало и, как ни странно, почти ничего не говорится об их заслугах в распространении буддизма в Японии. Это кажется поразительным, особенно если сравнить их с – так и оставить – жизнеописаниями тибетских йогинь (Нангса Обум, Мачиг Лабдрон, Еше Цогель) и китайских монахинь («Бикунни чжуань») с V по VII в.

Вот как описывают агиографии тибетских йогинь:

1) Все они являются перерождениями *дакинь*¹¹⁹ и потому обладают сверхъестественными способностями (*сиддхи*), т. е. умением мгновенно постигать самые сложные доктрины и искусства, оставлять в камне отпечатки своих рук и ног, подниматься в воздух, быстро перемещаться на

¹¹⁷ Учитывая юный возраст Дзэнсин и тот факт, что об ее глубоких познаниях в буддизме нигде не упоминается, маловероятно, что Дзэндо и Эдзэн могли быть ее ученицами. Скорее всего, в тексте была допущена ошибка и под именем Дзэнсин подразумевались либо вышеупомянутый Хье Пхьён, либо монахиня Хо-мэй, о которой говорится в «Гангодзи энги».

¹¹⁸ Нихон сёки. Анналы Японии..., с. 78.

¹¹⁹ Дакини (тиб. кхадро, досл. «плывущая по небу») в буддизме Ваджраяны представляют проявления энергии в женской форме. Дакини подразделяются на тех, кто обладает Мудростью (сан. *Джняна*), т. е. бодхисаттв, и на тех, кто предпочитает действие (сан. *Карма*), в качестве могущественных сил *сансары*.

большие расстояния, подолгу обходиться без пищи и воды, питаясь субстанциями минералов и растений и т. д.; дакини и бодхисаттвы неоднократно являются тибетским йогиням в процессе их обучения Дхарме и медитирования не только как свидетельства достижения высшей мудрости, но, прежде всего, как наставники и помощники в постижении Дхармы. Сверхъестественная природа йогинь проявляется также в их внешнем облике. Известно, что Мачиг Лабдрон родилась с тремя глазами, один из которых был расположен посреди лба, а Еше Цогель с помощью медитативной практики могла контролировать «пять элементов» своего тела и потому не была подвержена старению и болезням. Самой же характерной чертой облика всех без исключения тибетских йогинь было проявление на их телах священных санскритских букв «А», «Ом», «Хум», которые представляют один из признаков дакинь и отличают их от обычных людей.

2) Йогини активно участвуют в распространении буддизма и в Тибете, и за его пределами. Так, Еше Цогель, тантрическая супруга Падмасамбхавы¹²⁰, принимала непосредственное участие в диспутах между буддийскими монахами и магами-бонцами при дворе тибетского императора Трисонга Децена и наряду с Падмасамбхавой добивалась признания буддизма в качестве официальной религии Тибета. Она распространяла тантру в Тибете и Непале, а число ее последователей, согласно официальной биографии, насчитывало более тысячи¹²¹. Мачиг Лабдрон (1055–1145), считавшаяся перерождением Еше Цогель¹²², была основательницей новой йогической практики Чод, представляющей собой «отсечение» привязанностей методом забвения страха. Этот метод был направлен на прекращение всех связей с сансарой и включал в себя посещение кладбищ или мест, считающихся нечистыми, подношение своего тела кладбищенским духам и демонам и т. д. В процессе распространения Дхармы йогини также умиряют местных божеств и духов, трансформируя их с помощью своей магической силы в бодхисаттв, охраняющих священные места. Например, Еше Цогель во время своей медитации в пещере Не-

¹²⁰ Падмасамбхава – индийский йогин Ваджраяны VIII–IX вв., один из основоположников буддизма в Тибете, основатель школ *ньингма* и *дзогчен*, посвященных особому направлению – *аннутара-йога-тантре*, обучавшей возможности достижения просветления в течение одной жизни.

¹²¹ См.: Знаменитые йогини // Женщины в буддизме. М., 1996.

¹²² В официальной биографии Мачиг Лабдрон также названа перерождением индийского йогина Монлама Друба, который, по другим источникам, является истинным основателем практики Чод.

ринг Сенге-Дзонг с помощью своего *самадхи* сумела усмирить демонов и устрашающих божеств Тибета – Дорже Лекпа, Рахула и др. и убедила их принять обеты хранителей Учения Будды¹²³.

3) Все самые значительные события в жизни йогинь (принятие буддийского посвящения, проповеди Дхармы, участие в диспутах, встреча с ламой и т. д.) сопровождаются сверхъестественными знаменами, имеющими благоприятное значение: появление радужного сияния, небесной музыки, цветочного дождя и т. д.¹²⁴ Такие же явления, включая появления дакинй, божеств, звучание мантр, сопровождают рождение йогинь и их уход из жизни. Так, моменту смерти Еше Цогель предшествовало появление неисчислимого количества *дакинй* в разных ипостасях, демонов, местных божеств, обращенных Цогель в буддизм, и Четырех Небесных Царей, спустившихся, чтобы сопровождать ее в страну дакинй. Когда Еше Цогель произнесла свое прощальное напутствие ученикам, она растворилась в радужном свете и исчезла¹²⁵.

Жизнеописания китайских буддийских монахинь «Бикунь чжуань», составленные монахом Баочанем в начале эпохи Тан, не менее красочно рисуют их образы. При сопоставлении «Бикунь чжуань» с жизнеописаниями тибетских йогинь можно отметить в них определенное сходство. Так, многие будущие монахини, так же как и йогини, с детства отличались своим стремлением изучать Дхарму и выделялись среди сверстников своими необычайными способностями. Примечательна история сестер-монахинь Фаюань (годы деятельности 424–426) и Фачай (годы деятельности 479–482), которые в юном возрасте чудесным образом были перенесены в Чистую землю Будды Амида и приняли там посвящение от некой монахини. После возвращения в мир людей они обрели способность читать и толковать сутры на санскрите, запоминать содержание сутр с одного раза и т. д.¹²⁶

¹²³ Знаменитые йогини..., с. 198.

¹²⁴ Когда Мачиг Лабдрон делала подношения Ламе Сонаму, в храме разлилось радужное сияние, с неба послышалась музыка, посыпался дождь из цветов и было много других благоприятных знаков [см.: Знаменитые йогини..., с. 114].

¹²⁵ Там же, с. 230–235.

¹²⁶ *Georgieva V. Buddhist nuns in China: from Six dynasties to Tang. Leiden, 2000. P. 111.* Следует отметить, что в истории о путешествии сестер в страну Будды Амиды прослеживаются коннотации с даосскими легендами о путешествиях в «обитель бессмертных», которые многие последователи даосизма переживали в состоянии медитативного (или галлюциногенного) экстаза.

В жизнеописаниях монахинь из «Бикунь чжуань» упоминается об их глубокой мудрости, красноречии и умении толковать различные положения Учения Будды, что способствовало дальнейшему распространению буддизма в Китае и привлекло к ним многочисленных последователей. Монахиня Ань Линьшоу (годы деятельности 335–349) прославилась как знаменитый учитель Дхармы, у которой было более 200 последователей. Она также основала пять монастырей и пользовалась уважением императора Ши Ху (годы правления 333–334)¹²⁷. Монахиня Даоцин (годы жизни 376–438), прославленная своим красноречием, в период правления императора Сяо У (376–397) была приглашена во дворец для чтения сутр специально для жен и наложниц императорского гарема¹²⁸. Чжицзян (300–349) была так почитаема императором Фуцзяном (годы правления 357–385) за свою мудрость и добродетель, что специально для нее он приказал изготовить парчовое одеяние¹²⁹. Монахиня Мяоинь, которая была настоятельницей женского монастыря в столице, пользовалась большим влиянием при дворе императора Сяо У и участвовала в философских диспутах и литературных состязаниях¹³⁰.

Как и у тибетских йогинь, у многих китайских буддийских монахинь проявляются сверхъестественные способности при помощи медитации и строгого аскетизма. Во многих случаях – это способность монахинь созерцать Чистую землю Будды Амиды¹³¹, лицезреть различных будд и бодхисаттв, говорить на других языках, читать и толковать сутры и т. д. В некоторых случаях именно благодаря демонстрации сверхъестественных способностей монахини получали признание на высочайшем уровне. Так, монахиня Даолунь обладала способностями нейтрализовать злые чары и предзнаменования. Она провела ритуал экзорцизма во дворце императора Цзянвэня (годы правления 371–372) и тем самым способствовала его обращению в буддизм¹³². Монахиня Цзиньцянь исцелила наслед-

¹²⁷ *Georgieva V. Buddhist nuns in China...*, p. 189.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 189.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ В. Георгиева полагает, что упоминания о видениях Западного рая в жизнеописаниях монахинь отражают один из постулатов раннего китайского буддизма, согласно которому женщина может достичь состояния Будды только после перерождения в Чистой земле Будды Амиды.

¹³² *Georgieva V. Buddhist nuns in China...*, p. 168.

ного принца и после этого была глубоко почитаема императором Вэнем (годы правления 424–453) из династии Сун¹³³.

Следует отметить, что аскетизм и отвращение к плоти у китайских монахинь приобрели жесткие формы. В «Бикунни чжуань» также упоминается о самосожжении некоторых монахинь, как о наивысшей форме подношения Трех Сокровищам, что несвойственно раннему индийскому буддизму и другим его формам.

Отличительной чертой «Жизнеописания монахинь» было отчетливое влияние конфуцианской и даосской традиций, которое прослеживается в изображении облика монахинь и их образа жизни. Так, многие монахини (Фашэнь, Чжишэнь, Линьшоу) обрисованы как скромные, почтительные и целомудренные создания, что соответствовало конфуцианскому представлению об идеальной женщине, скромной и добродетельной, почтительной к своим родителям и старшим. Даосское же влияние проявляется в описании стремления некоторых монахинь к уединению, их отшельнического образа жизни в глухих горах и лесах (монахини Линьцзун, Цзинсю), аскетизма (употребление в пищу только сосновых иголок и шишек, ношение одежды из конопли) и чудесного исчезновения в конце жизни (монахиня Хуэйсяо). Все это напоминает предписания даосской практики для достижения бессмертия, а также легенды о даосских подвижниках и святых.

Многие исследователи отмечают ту роль, которую играли китайские буддийские монахини в старом Китае. Так, В. Н. Усов в своей книге «Жены и наложницы Поднебесной» пишет о том, какую значительную роль играл буддизм в повседневной жизни китайских женщин: «Монахини давали китайкам советы по бытовым вопросам и выступали в качестве докторов и знахарей, излечивавших женские и детские заболевания. Наконец, к ним обращались с просьбой обучить маленьких девочек чтению, письму и женским ремеслам»¹³⁴.

Однако ряд исследователей полагают, что китайские источники, описывая значение буддийских монахинь в средневековом китайском обществе, в действительности подразумевают небольшую прослойку образованных монахинь, чья деятельность пришлась на определенный исторический период. В. Георгиева, исследуя «Бикунни чжуань», подсчита-

¹³³ *Georgieva V. Buddhist nuns in China...*, p. 169.

¹³⁴ *Усов В. Н. Жены и наложницы Поднебесной. М., 2006. С. 52.*

ла, что основные упоминания об императорском покровительстве монахиням приходятся главным образом на конец династии Лян (VI в.)¹³⁵.

Вопрос о роли женской буддийской сангхи в истории распространения буддизма в Юго-Восточной Азии и на Дальнем Востоке до сих пор вызывает оживленные дискуссии у буддологов и востоковедов. История возникновения в Японии первой буддийской сангхи, имевшей женское лицо, на первый взгляд, выглядит как стремление летописца подчеркнуть заслуги министра Сога-но Умако, представляя буддийских монахинь как послушных исполнительниц его воли. Однако это не совсем так.

В «Нихон сёки» и «Гангодзи энги» так же, как в тибетских и китайских источниках, упоминается о гонениях на буддизм со стороны приверженцев синтоизма. В стране разразилась эпидемия оспы, и, воспользовавшись этим, министры Мононобэ и Накатоми объявили, что виной всему новое божество, которому поклоняется Сога-но Умако. Мононобэ по велению государя приказал сжечь храм Будды и его статую, а мощи выбросить в канал Нанива. Он также подверг экзекуции монахинь и велел отобрать у них их облачения¹³⁶. Очевидно, тем самым министры стремились лишить монахинь их священного статуса и вернуть их к тому положению, которое они занимали в миру. Министру Сога, однако, удалось убедить императора позволить ему снова «поклоняться Будде», и ему было разрешено вернуть монахинь в свой дом.

«И три монахини вернулись к Умако-но сукунэ. Умако-но сукунэ принял их и возрадовался. Он восхищался тем, что имеет невестречаемое¹³⁷, и преклонил голову. Снова возвел чистое жилище, встретил монахинь, ввел их в чистое жилище и предоставил им содержание»¹³⁸.

Это событие примечательно еще и тем, что после него монахини впервые проявили личную инициативу. В 588 г.¹³⁹, как сообщают «Нихон сёки», монахиня Дзэнсин и еще четыре послушницы обратились к Сога-но Умако с просьбой отправить их в Пэкче для обучения буддийскому канону. В «Гангодзи энги» инициатива монахинь освещена более подробно. Там говорится: «Монахини сказали Умако: “Передают, что мона-

¹³⁵ Georgieva V. Buddhist nuns in China..., p. 112.

¹³⁶ Нихон сёки. Анналы Японии..., с. 78.

¹³⁷ Яп. *микаю*; санскр. *ашкарья-адбхута*. Имеет значение «чудесный, благоприятный случай», «исключительная удача, судьба».

¹³⁸ Нихон сёки. Анналы Японии..., с. 79.

¹³⁹ В «Гангодзи энги» указывается другая дата – 585 г. [см.: Буддизм в Японии. М.: Наука, 1993. С. 417].

хи обязательно должны получить посвящение. Но у нас нет наставника. Поэтому желаем направиться в Пэкче и получить посвящение там”. Немного времени спустя из Пэкче прибыл гость. Умако спросил его: “Монахини хотят отправиться в Пэкче и получить посвящение. Возможно ли это?” Иноземный гость ответил: “Для того чтобы монахини могли пройти посвящение, в женском монастыре должно находиться десять монахинь. Тогда посвящение проводить можно. А в мужском монастыре должно находиться десять монахов. Эти двадцать монахов и монахинь и должны пройти посвящение. Но в вашей стране есть только женский монастырь, а мужского монастыря и монахов нет. Чтобы монахини могли получить посвящение в соответствии с установлениями, следует построить мужской монастырь и пригласить монахов и монахинь из Пэкче”¹⁴⁰.

В конце концов монахиням удалось получить разрешение от Умако на поездку в Пэкче, где они приняли полное монашеское посвящение.

В хронике храма Гангодзи роль монахинь в событиях, сопровождавших принятие буддизма в Японии, выглядит более активной, по сравнению с той, что им отводится в «Нихон сёки». Так, Симамэ, Тоёмэ и Исимэ добровольно становятся послушницами монахини Хомэй, обучаются у нее Дхарме и сами изъявляют желание стать монахинями.

«В то время в земле Харима жил оставивший монашество престарелый бхикшу из страны Когурё, а также престарелая бхикшуни по имени Хомэй. Три девушки – семнадцатилетняя дочь Курацукуру-но обито Татто по имени Симамэ, дочь Аябито-но хоси по имени Тоёмэ и дочь Нисикибито Цубуёси по имени Исимэ прилепились к Хомэй и учились у нее Закону Будды. Они сказали: “Желаем принять монашество и изучать Закон Будды”. Умако возрадовался и разрешил им принять монашество... Умако, Суйко и престолонаследник Икэнобэ на радостях пригласили монахинь жить в молельне Сакураи»¹⁴¹.

Примечательно, что здесь Сога-но Умако показан не столько как могущественный покровитель монахинь, а скорее как мирянин-домовладелец, материально помогающий сангхе. В тексте памятника он часто именуется Умако, как простой чиновник. Это можно объяснить, во-первых, буддийским подтекстом «Гангодзи энги», при котором на первый план выдвигаются заслуги служителей Будды, и, во-вторых, стремлением составителей хроники подчеркнуть роль императрицы Суйко и

¹⁴⁰ Гангодзи гаран энги..., с. 419.

¹⁴¹ Там же, с. 418.

принца Сётоку, официальных основателей храма Гангодзи, в распространении буддизма в Японии.

После своего возвращения из Пэкче монахини выступают инициаторами дальнейшего строительства буддийских храмов в Японии.

«В 590 г. из Пэкче возвратились монахини. Они сказали Умако: “В 588 году отправились мы и прошли посвящение шести обетов, а в третьей луне 589 г. – полное посвящение. Вернулись мы в нынешнем 590 году”¹⁴². Монахини поселились, как прежде, в храме Сакураи. Потом монахини сказали: “Скорее постройте залу для поклонения Будде. И еще: скорее постройте мужской монастырь, чтобы там можно было проводить церемонии”. Тогда представили план строительства залы для поклонения Будде на земле храма Сакураи»¹⁴³.

Далее следует рассказ о том, как императрица Суйко, вняв наставлениям монахинь, приказала перестроить свой собственный дворец Тоюра в женский монастырь и даровала ему также угодья, поля, пруды, крестьянские дворы и рабов¹⁴⁴.

Повествование о путешествии японских монахинь в Пэкче вызывает аналогии с историями первых китайских монахинь из «Бикунь чжуань», которые отправились по морю в Индию для принятия полного посвящения¹⁴⁵. В «Нихон сёки» говорится, что в том же году, когда монахини вернулись из Пэкче, приняли посвящение еще 11 человек. Это были две жены и дочь вельможи Отомо Садэхико, остальные же восемь были выходцами из Китая¹⁴⁶. Хотя в тексте это событие не связано напрямую с возвращением монахинь из Пэкче, однако в «Гангодзи энги» говорится,

¹⁴² В этом же году прибыло новое посольство из Пэкче и с ним шестеро монахов, которые поднесли мощи Будды, а также строители буддийских храмов и художники. К тому времени враждебный буддизму клан Накатоми был разгромлен войсками Сога-но Умако и отныне ничто не препятствовало распространению буддизма в Японии. В местности Асука-но Маками-но Пара началось строительство первого государственного буддийского храма Хокодзи, также известного под именем Асука-дэра. Для его строительства по всей стране была введена новая государственная повинность – заготовка леса. Как отмечают Мацунага, впоследствии этот храм стал оплотом дома Сога.

¹⁴³ Гангодзи гаран..., с. 420.

¹⁴⁴ Там же, с. 421.

¹⁴⁵ См. *Georgieva V. Buddhist nuns in China...*

¹⁴⁶ Нихон сёки. Анналы Японии..., с. 89.

что императрица Суйко тайно приняла постриг под именем послушницы Дзэнки¹⁴⁷.

При наличии ряда сходных черт (гонения со стороны антибуддистов, стремление получить более обстоятельные и углубленные знания о Дхарме) сведения о первых японских монахинях все же значительно отличаются от биографий йогинь и китайских буддийских монахинь. Даже в буддийской хронике «Гангодзи энги» нет характерных описаний явлений будд и бодхисаттв будущим монахиням, призванных явить им мирское непостоянство, упоминаний об их необычайных способностях, проявившихся в результате непрерывной медитативной практики и чтения сутр, распространения монахинями Учения Будды и т. д. Это можно объяснить тем, что поскольку буддизм в Японии с момента своего образования был неразрывно связан с государственной системой, составители хроники стремились выдвинуть на первый план правителей (императрица Суйко и принц Сётоку) и чиновников (Сога-но Умако), чья прозорливость в отношении принятия буддизма способствовала процветанию страны и снискала им любовь подданных. Соответственно, роль первых японских монахинь, какими бы искренними намерениями ни было продиктовано их желание исповедовать буддизм, неизбежно отходила на задний план. Однако если задуматься о том, как в действительности мог восприниматься образ Будды на начальных этапах распространения буддизма в Японии, то деятельность монахинь может быть осмыслена в другом свете.

И в «Нихон сёки», и в «Гангодзи энги» говорится, что основное занятие первых японских монахинь состояло в совершении приношений и молитв перед каменной статуей Будды Майтрейи (Мироку), привезенной в 584 г. из Пэкче и подаренной Сога-но Умако, который поместил ее в храме Сакураи. Даже после своего возвращения из Пэкче они не занимались распространением Дхармы в Японии, как этого следовало бы ожидать, а продолжали жить в храме Сакураи. Их дальнейшая роль по-прежнему сводилась к проведению ритуальных буддийских церемоний, для чего в храме Сакураи предназначался специальный зал поклонения Будде.

Все это мало согласуется с жизнеописаниями тибетских и китайских служительниц Будды, чье стремление дать спасение всем живым существ-

¹⁴⁷ Гангодзи гаран энги..., с. 423. Это сообщение не подтверждается другими источниками.

вам является, по мнению составителей их биографий, главным признаком их подлинной сущности Бодхисаттвы. Деятельность первых японских монахинь, состоявшая в поклонении статуе Будды, скорее напоминает обязанности синтоистских жриц, чья роль как посредниц между людьми и богами включала проведение ритуальных церемоний, призванных умиротворять богов и способствовать процветанию страны.

Это предположение выглядит правдоподобным, если учесть тот факт, что на раннем этапе распространения буддизма в Японии буддам и бодхисаттвам поклонялись так же, как и автохтонным японским божествам – *ками*. В летописях буддийские божества так и назывались: «чужеземные боги» (*адасикуни-но Kami*) и, по мнению Марка Тееувена, первоначально в сознании японцев ничем не отличались от синтоистских *ками*¹⁴⁸. В официальной версии о появлении буддизма в Японии, представленной в «Нихон сёки», оппозиция министров Мононобэ и Накатоми буддизму объясняется именно как восприятие ими Будды в качестве чужеземного бога.

«Государь спросил у каждого из сановников: “Ослепителен облик Будды, преподнесенного нам соседней страной на западе. Такого у нас еще не было. Следует ли почитать его или нет?”

Сога-но Опооми Инамэ-но Сукунэ сказал: “Все соседние страны на Западе почитают его. И разве только одна страна – страна Урожайной Осени Ямато – может отвергнуть его?”

Мононобэ-но Опомурази Вокоси и Накатоми-но Мурази камако совместно обратились к государю: “Правители, пребывающие в Поднебесной нашей страны во все времена, весной, летом, осенью и зимой почитали 180 богов в святилищах Неба и Земли. Если же станем заново почитать бога соседних стран, то боги нашей страны могут разгневаться”.

Государь сказал: “Пусть [статуя] будет дана желающему ее – Инамэ-но Сукунэ – и пусть он попробует почитать ее”. Опооми упал на колени и принял статую с радостью. Он поместил ее в своем доме в Опарида. Прилежно выполнял обряды ухода из мира. Провел обряд очищения в своем доме в Мукупара и превратил его в храм»¹⁴⁹.

Противодействие Мононобэ и Накатоми буддизму становится более понятным, если учесть положение того клана, к которому они принадлежали. В то время все аристократические кланы в Ямато подразделялись

¹⁴⁸ Teeuwen M. & Rambelli F. Buddhas and Kami in Japan (*Honji Suijaku* as a combinatory paradigm). London: Rutledge Curson, 2003. P. 7.

¹⁴⁹ Нихон сёки. Анналы Японии. ..., с. 53.

на три категории: *симбэцу*, *кобэцу* и *бамбэцу*. *Симбэцу* возводили свой род к синтоистским богам с Великой Небесной Равнины. *Кобэцу* назывались потомки императоров, правивших после легендарного императора Дзимму. И, наконец, к *бамбэцу* принадлежали кланы иммигрантов из Кореи и Китая. Клан Мононобэ принадлежал к *симбэцу*, наиболее влиятельной аристократической ветви, и был свято предан синтоистским традициям. Роду Мононобэ противостоял род Сога, считавшийся *кобэцу*, который не мог похвастаться своим древним происхождением от исконных японских богов и поэтому стоял несколько ниже в социальном отношении. По этой причине Сога прилагали все усилия, дабы упрочить свое влияние при дворе. С помощью системы браков, положивших начало институту регентства *сэкан*, они породнились с императорской семьей, однако представители этого клана понимали, что полная реализация их амбиций невозможна при сложившейся системе правления родовой аристократии. Они стремились установить такую же систему государственного правления, которая была принята на материке, в Китае и Корее, системе, которая превратила бы Ямато из варварской страны в государство. Поэтому Сога покровительствовали иммигрантам и проявляли интерес к новостям с континента. Так, в «Нихон сёки» говорится о том, что в 555 и 556 гг. Сога-но Инамэ руководил расселением корейских иммигрантов из Когурё и Пэкче в провинциях Ямато и Бидзэн¹⁵⁰.

Учитывая все это, неудивительно, что именно Сога-но Инамэ высказался за принятие буддизма, в котором он увидел новую религию, открывавшую безграничные возможности для людей, независимо от их происхождения.

В «Нихон сёки» Будда представлен не как воплощение сути своего Учения, являющий верующим свой истинный облик (что характерно для буддийской литературы), а как божество, обладающее функциями повелителей природных стихий, аналогичное синтоистским *ками*. В «Анналах...» повествуется, что во время гонений на буддизм в ясную погоду обрушивались ветер и дождь, в императорском дворце начинался пожар, а в стране свирепствовали эпидемии чумы и оспы.

Как и синтоистские божества, Будда в описании «Нихон сёки» также способен насыпать на людей вред или несчастье. Когда в 585 г. Сога-но Умако заболел, то он обратился к гадателю – *урабэ*, который определил причину его болезни как проклятие со стороны нового божества – Будды, культ которого воспринял его отец – Сога-но Инамэ.

¹⁵⁰ Нихон сёки. Анналы Японии..., с. 61.

«В день младшего брата металла и свиньи заболел *ооми* Сога. Он обратился к гадалелю. Гадалель сказал ему: “Навлекли проклятия из сердца Будды-божества, когда делали приношения во времена отцов”. *Ооми* сейчас же послал младшего брата доложить императору об ответе гадалеля. Императорский указ гласил: «Согласно словам гадалеля, делай приношения и поклоняйся божеству отца». *Ооми*, получив императорский указ, поклонялся каменному образу и просил о продлении жизни»¹⁵¹.

Следует пояснить, что в данном отрывке речь идет вовсе не о злокозненности нового божества. Формулировка «проклятие из сердца божества-ками» характерна для синтоистских источников. В синтоизме боги-ками не были носителями этики и морали в христианском смысле слова: причиняя вред, они, собственно, тем самым подавали людям знак о своем существовании или о своей воле и устанавливали, таким образом, канал связи с ними (приказав воздвигнуть святилище, назначить определенного человека жрецом, принести такие-то дары и пр.)¹⁵².

Так, «Кодзики» сообщает о принце Помутивакэ, сыне императора Судзина, который был немым от рождения. Причина его болезни, как выяснил император с помощью гадания, заключалась «в сердце великого божества Идумо (Идзумо)». Как поведал императору бог Сусаноо-но-Микото, он специально наслал на принца порчу, чтобы в честь его выстроили храм¹⁵³.

Для молельни, выстроенной Сога для каменной статуи Будды Майтреи, в «Нихон сёки» употребляется эпитет «чистое жилище», несущий в себе синтоистский контекст, поскольку место обитания богов-ками подразумевало отсутствие всякой скверны.

Одной из основных обязанностей синтоистских жриц была их посредническая роль между богами и людьми, которым они сообщали божественную волю. Обычно они вступали с богами в контакт посредством игры на музыкальных инструментах, поскольку считалось, что музыка и пение принадлежат потустороннему миру.

Хотя в «Нихон сёки» и «Гангодзи энги» нет прямого упоминания о подобных функциях буддийских монахинь, однако тот факт, что Сога-но Умако и императрица Суйко безоговорочно выполнили требования мо-

¹⁵¹ Нихон сёки. *Анналы Японии...*, с. 54.

¹⁵² *Ермакова Л. М.* Культы и верования в раннем периоде японской культуры // Синто: путь японских богов. Т. 1. СПб.: Гиперион, 2002. С. 30.

¹⁵³ Кодзики. Т. 1. СПб., 1994. С. 64.

нахинь отправить их в Пэкче и построить в стране полноценные женские и мужские монастыри, позволяет предположить, что желание монахинь могло быть истолковано, как воля божества Будды, выраженная их устами.

В «Нихон сёки» содержится интересный отрывок, связанный с установлением статуи Будды в храме Гангодзи, датируемый 606 г. Согласно записи, мастер Куратукури-но Тори изготовил статую Будды для храма¹⁵⁴. За это он удостоился похвалы со стороны государыни, которая отметила связь между искусством Куратукури и историей его рода, происходившего от небезызвестного Сиба Датито.

«Когда задумали построить храм и начали искать мощи Будды, твой дед Сиба Датито немедленно преподнес мощи. Тогда в стране еще не было монахов и монахинь. Твой отец Тасуна ради благополучия государя Татибана-но Тоёпи принял монашество и с благоговением почитал Закон Будды. Кроме того, твоя тетка – Симамэ была первой, кто принял монашество, опередив в том других монахинь, и исповедовала учение Будды. На этот раз Мы желали изготовить статую Будды высотой в 1 дзё и 6 сяку и стали искать хорошее изображение Будды. Ты же изготовил такую статую, которая отвечала моим устремлениям»¹⁵⁵.

Как считают авторы этой монографии, здесь императрица хотела подчеркнуть преемственность служения Будде в роду Куратукури-но Тори, который в ее глазах являлся кланом буддийских священнослужителей, наподобие потомственных синтоистских жрецов. То, что Куратукури был племянником Симамэ, является еще одним свидетельством в пользу этого, поскольку синтоистские жрицы-*мико* обычно передавали права наследовать свои обязанности детям своих братьев и сестер¹⁵⁶.

Отношение к буддийской монахине как культовой служительнице божества-Будды продолжает встречаться и позднее, в эпоху Нара. В «Нихон рёики» – сборнике буддийских легенд и преданий, составленном на рубеже VIII–IX вв. буддийским монахом Кёкаем из храма Якусидзи, содержится рассказ о буддийской монахине из провинции Кавати, которая возглавляла местную общину. Для местного храма она нарисовала изображение Будды, которому поклонялись и монахи, и миряне. Как-то монахиня отлучилась по делам, и в это время изображение было похищено. Когда она вместе с другими монахинями отправилась в Наниву для

¹⁵⁴ Кодзики..., с. 91.

¹⁵⁵ Там же, с. 101.

¹⁵⁶ Этот отрывок можно сравнить с эпизодом из «Кодзики», когда принц Ямато такэру получает от своей тетки – жрицы Исэ меч перед военным походом.

проведения обряда отпускания животных на волю, они увидели висящую на дереве корзину торговца, из которой доносились голоса живых существ. Монахини захотели выкупить их у хозяина и, когда открыли корзину, обнаружили там похищенное у них изображение Будды, чему они были безмерно рады¹⁵⁷.

Итак, в «Нихон рёики» монахиня, создавшая образ Будды, была одновременно и его почитательницей, и хранительницей. В тексте говорится, что после утраты изображения монахиня «продолжала наставлять паству». Это подразумевает то, что она оставалась в храме, но в глазах общины лишилась своей главной функции – жрицы Будды. Когда же изображение Будды чудесным образом вернулось к монахиням, то они начали проводить в храме поминальные службы. Иначе говоря, возвращение образа Будды на прежнее место вновь дало монахиням право проводить религиозные обряды и обрести свой прежний полноценный статус¹⁵⁸.

Примечательно, что в том же «Нихон рёики» наиболее сходными по описанию с жизнеописаниями тибетских йогинь и китайских монахинь («Бикунь чжуань») являются истории женщин-мирянок (санскр. *упасика*; яп. *убаи*). Многие из них также описываются как ревностные почитательницы и распространительницы Учения Будды, деятельность которых сопровождается различными чудесными явлениями. Например, о женщине Токари-но Убаи из провинции Кавати говорится, что «она верила в Три Сокровища и неустанно читала сутру «Сингё»¹⁵⁹. Голос ее был столь благозвучен, что и монахи, и миряне склонялись перед ней. Во времена правления государя Сёму как-то легла Убаи спать и, дурноты не ощущая, вдруг умерла. И предстала она перед царем Эмма»¹⁶⁰. Далее в тексте говорится о том, что царь Эмма вызвал к себе Убаи для чтения сутры «Сингё», прослышав об ее славе. Убаи провела в его дворце три дня, читая сутру. Ее голос так понравился царю, что он отпустил ее обратно в мир людей и она снова ожила. Также благодарность Эммы по отношению к Убаи проявилась в том, что после своего воскресения из мертвых она смогла обрести три сутры, которые когда-то были у нее похищены¹⁶¹.

¹⁵⁷ Нихон рёики. Японские легенды о чудесах. СПб.: Гиперион, 1995. С. 72.

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Сутра «Сингё», сокращенное название сутры «Ханья харамичу сингё», санскр. «Праджняпарамита-сутра».

¹⁶⁰ Царь Эмма (кит. Яньло-ван; санскр. Ямараджа) в буддийской мифологии владыка преисподней.

¹⁶¹ Нихон рёики. Японские легенды..., с. 128–129.

Если сравнить историю Убаи с жизнеописаниями монахинь из «Бикуни чжуань», то можно отметить ряд общих черт: во-первых, почитание буддийских сутр и умение декламировать их (монахини Ань Линьшоу, Даоцин); во-вторых, в истории Убаи также присутствует мотив путешествия в потусторонний мир (монахини Фаюань и Фачай).

Другая история из «Нихон рёики» более сходна с жизнеописаниями тибетских йогинь. В ней рассказывается о дочери Тоёбуку-но Хирогими из села Тоёбуку уезда Яцусиро провинции Хиго. Она родилась чудесным образом из мясного шарика и внешне отличалась от других людей отсутствием шеи и подбородка, отчего люди смеялись над ней и называли «обезьяньей святой»¹⁶². С рождения она была очень умна и уже в возрасте семи лет могла читать и толковать сутры «Хоккэ кё» (санскр. «Саддхармапундарика-сутра» – «Лотосовая сутра») и «Кэгонкё» (санскр. «Аватамсака-сутра»).

«В конце концов она надумала покинуть родительский дом, отпустила волосы, облачилась в монашеское одеяние, творила добро и наставляла людей – все в нее верили. Она обладала звучным голосом и слушавшие ее [каждый раз] бывали тронуты»¹⁶³.

Далее рассказывается о том, что в седьмом или восьмом году эры Хоки, т. е. приблизительно в 776 или в 778 г., управитель уезда Сага провинции Хидзэн пригласил монаха Каймё из столичного храма Дайандзи для проведения публичных чтений сутры «Кэгонкё». Как говорится в комментариях «Нихон рёики», Каймё обучался в Китае в эру Хоки (770–780) и специализировался на сутре «Кэгонкё»¹⁶⁴. Очевидно, по этой при-

¹⁶² Мотив подобного чудесного рождения встречается и в буддийских легендах Древней Индии. Китайский монах Фа-сянь в своих «Записках о буддийских странах» (кит. «Фо го цзи», V в.) рассказывает легенду о происхождении ступы Сложения Оружия, увиденной им вблизи индийского города Вайшали. Согласно ей, некогда одна из жен царя этой страны родила кусок плоти. Это сочли недобрым предзнаменованием, поместили его в деревянный короб и бросили в Ганг. Короб обнаружил царь другой страны и когда раскрыл его, там оказалась тысяча маленьких мальчиков. Царь взял их к себе и вырастил как своих сыновей. Впоследствии они пошли войной на свою родную страну, но были узнаны матерью, которая уговорила их сложить оружие. Впоследствии тысяча мальчиков стали Буддами, а на том месте, где они встретились со своей матерью, была воздвигнута ступа [см.: Фа-сянь. Записки о буддийских странах // *Александрова Н. В.* Путь и текст: китайские паломники в Индии. М., 2008. С. 133–134].

¹⁶³ Там же, с. 194–195.

¹⁶⁴ Там же, с. 233.

чине его пригласили для проповеди этой сутры в Сага. На проповеди среди других слушателей была и монахиня, дочь Тоёбуку-но Хирогими. Как говорится в тексте, «проповедник увидел ее и спросил с издевкой: “Что это за монахиня уселась между вами?” Монахиня отвечала: “Будда создал истинное учение из великого сострадания ко всем тварям без изъятия. Отчего же ты выделяешь меня?” Затем попросила растолковать один [трудный] стих, и проповедник не мог ответить. Высокоумные люди удивились и стали испытывать ее. Монахиня выдержала [испытание], и тогда они признали ее воплощением святого [Будды] и стали называть бодхисаттвой Сари. Монахи и миряне преклонялись перед ней, и она наставляла их»¹⁶⁵.

История дочери Тоёбуку-но Хирогими во многом напоминает агиографию тибетской йогини Мачиг Лабдрон. Прежде всего сходство проявляется в мотиве чудесного рождения и физических особенностях обеих (три глаза Мачиг Лабдрон и отсутствие шеи и подбородка у дочери Тоёбуку-но Хирогими). Далее – у них обеих с детства проявляются необычайные способности в постижении буддийских сутр и умении их толковать. И, наконец, и Мачиг Лабдрон, и дочь Тоёбуку-но Хирогими успешно участвуют в буддийских диспутах, побеждая своих соперников – ученых монахов.

При этом следует отметить, что у истории из «Нихон рёйки» есть свои особенности. Во-первых, хотя дочь Тоёбуку-но Хирогими названа монахиней, нигде в тексте не говорится, в каком буддийском храме она приняла посвящение в монахини и проживала после пострига, из него можно сделать вывод, что она не принимала официального посвящения и была самопровозглашенной монахиней (яп. *сидосо*). Это косвенно подтверждается тем, что в истории из «Нихон рёйки» рассказывается о том, как монахи из государственных храмов (яп. *кокубундзи*) порицали монахиню за ее наставления и проповеди¹⁶⁶. Пренебрежение монаха Каймё по отношению к монахине также можно объяснить тем, что, будучи монахом высокого ранга, из столичного храма, он усомнился в способности самопровозглашенной монахини понимать буддийские сутры.

Поскольку в «Нихон рёйки» собраны рассказы о людях незаурядных, можно заключить, что в народном сознании верующие миряне-буддисты обладали большим авторитетом, нежели монахи из государственных храмов, получившие официальное посвящение. Следует отметить, что

¹⁶⁵ *Фа-сянь*. Записки о буддийских странах..., с. 195.

¹⁶⁶ Там же.

Дж. М. Августин, исследуя феномен «Бодхисаттвы-монаха» (*босацусо*) в «Нихон рёики» и жизнеописаниях буддийских монахов (*косодэн*), также обратил внимание, что в число монахов, именовавшихся «бодхисаттвами», могли входить как достопочтенные монахи высокого ранга (*дайсодзу*), так и миряне, принявшие часть буддийских обетов. По его мнению, подобные самопровозглашенные монахи не были связаны конкретно с каким-либо буддийским храмом. Приняв предварительное посвящение в каком-нибудь храме, в дальнейшем они или странствовали по стране, или оставались в своей родной деревне, выполняя функции местных жрецов¹⁶⁷. Как полагает Августин, в периоды Нара – Хэйан «монахами-бодхисаттвами» считались, скорее, лица, снискавшие популярность среди простого народа, нежели те, кто был выбран из числа буддийских монахов, получивших официальное посвящение¹⁶⁸.

Что же касается отношений между буддизмом и государством на более раннем этапе, то можно отметить возросший в начале VII в. интерес императорского двора к ритуальной стороне буддизма. Уже император Ёмэй (годы правления 586–588) был столь ревностным последователем Будды, что во время болезни решил «обратиться к Трём Сокровищам» ради исцеления. Это первое упоминание в «Нихон сёки» о проведении при дворе буддийских магических обрядов исцеления, датированное 587 г. Как подсчитал А. Н. Мещеряков, в текстах «Нихон сёки» и «Сёку Нихонги» насчитывается 70 сообщений, в той или иной форме имеющих отношение к магическому лечению (из них 47 буддийских и 23 синтоистских). Зафиксировано 7 синтоистских сообщений о заболеваниях государя и государева рода. Аналогичных буддийских записей насчитывается 29. Отчасти это объяснялось функцией защиты буддизмом государства, которое персонифицировалось в правителе, отчасти с индивидуальным поведением адепта буддизма¹⁶⁹. Также при дворе была введена практика принятия придворными буддийских обетов (пострижение в монахи, строительство храмов и статуй и т. д.) ради благоденствия государя и членов императорского рода¹⁷⁰.

Однако отношения между буддизмом и синтоизмом по-прежнему продолжали оставаться неоднозначными, и их слияние происходило постепенно. Для того чтобы лучше понять этот феномен, следует обратиться

¹⁶⁷ *Morris A. J. Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition.* London: Routledge Curzon, 2005. P. 31–32.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Нихон сёки. *Анналы Японии...*, с. 53, 321.

¹⁷⁰ Там же, с. 53, 83.

ся к письменным источникам – буддийским и синтоистским храмовым хроникам.

§ 2.2. Отражение связи буддийских и синтоистских культов в раннем фольклоре и моногатари

С VII в. начинается активное строительство буддийских храмов по всей стране, что привело к обострению в отношениях между буддизмом и синтоизмом. Дело в том, что многие *ками*, как считалось, обитали в священных рощах или в горах, где вырубать лес было запрещено. В связи с бумом, связанным со строительством постоянной столицы в Нанива и основанием новых буддийских храмов, некоторые японские императоры, такие как Котоку (годы правления 645–654) и Саймэй (годы правления 655–661) разрешили использовать лес из синтоистских святилищ, что, как сообщают некоторые документы, «вызвало гнев местных божеств». Такова, например, история храма Кудара-но Одэра, построенного принцем Сётоку. Когда он был возведен в местности Тоти, то, по легенде, *ками* из местного святилища Кобэ разгневался и вызвал пожар в храме, пока император Тэмму (годы правления 673–686) не перенес храм в Такэти, после чего он стал именоваться Такэти-но Одэра¹⁷¹.

Тот же государь Котоку во время проведения по всей стране земельных реформ установил жесткий контроль над буддийскими храмами. В каждый были назначены настоятели и наблюдатели из правительственных чиновников, обязанные докладывать правительству о положении дел в храмах¹⁷². В свою очередь, правительство взяло на себя все работы и расходы, связанные с их ремонтом.

Строительство буддийских храмов в стране было также сопряжено с появлением «храмовых святилищ» (*дзингудзи* или *дзингадзи*). Речь идет о буддийских храмах, основанных рядом с синтоистскими святилищами, с целью умиротворения *ками* буддийскими обрядами.

По мнению М. Тееуена, первое такое святилище – Миёсидэра было сооружено в 661 г. в провинции Бинго, во время похода государыни Саймэй в Силла. Однако Л. Б. Карелова сообщает, что первые синто-буддийские храмы *дзингудзи* были воздвигнуты в 698 г. в Исэ по указа-

¹⁷¹ Teeuwen M. & Rambelli F. Buddhas and Kami in Japan (Honji Suijaku as a combinatory paradigm). London: Rutledge Curson, 2003. P. 115–116.

¹⁷² Нихон сёки. Анналы Японии..., с. 146.

нию императора Момму¹⁷³. По разным источникам, впоследствии в стране было сооружено более 20 таких храмов. Как правило, они строились в горах в честь обожествленного предка какого-либо значительного клана. Богослужения в них проводили буддийские монахи-отшельники наряду с синтоистскими жрецами-оракулами. Центральным объектом поклонения в этих святилищах были Бодхисаттва милосердия Канон (Авалокитешвара) или Бодхисаттва врачевания Якуси (Бхайшаджья гуру). Выбор этих бодхисаттв был не случаен, поскольку полностью соотносился с доктриной о том, что *ками* – это живые существа, нуждающиеся в спасении их Буддой, а благодаря Дхарме, их сила из разрушающей может превратиться в созидательную и принести в страну процветание.

Многие исследователи отмечают миссионерский характер возведения подобных святилищ. Вследствие этого, полагают они, ранний японский буддизм смог закрепиться в местах, считавшихся исконным обитанием синтоистских божеств. Кроме того, к началу IX в. распространился обычай возводить на территории буддийских монастырей маленькие святилища «богов, оберегающих Закон» (яп. *го-ходзин*). Эти святилища, как предполагается, также способствовали распространению храмового строительства¹⁷⁴.

Следует отметить, что под влиянием буддийской традиции во второй половине VII в. возникает синтоистская храмовая архитектура. До этого священными территориями в синтоизме считались в основном искусственные объекты в природе или сами природные объекты. К первым относились насыпанные груды камней конической и кольцеобразной формы – *ивасака*, а также шести – *химороги*. Природными же священными объектами в синтоизме считались определенные деревья, горы, рощи, скалы и т. д. Такие объекты (или подступы к ним) обычно огораживали, обвязывали соломенной веревкой, отмечали шнуром с подвешенными полосками бумаги. Указания на то, что такого рода особые территории и участки земли в течение долгого времени наделялись священным статусом наравне со святилищами и официально именовались «святилищами божества» (*дзиндзя*), встречаются в таких ранних источниках, как «Идзумофудоки» (Описание материалов провинции Идзумо), «Котай дзингу ги-

¹⁷³ Карелова Л. Б. Синто-буддийский синкретизм XIII–XV вв. // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998.

¹⁷⁴ Ермакова Л. М. Культы и верования..., с. 39.

сикитё» (Материалы, представленные в 804 г. в придворное Управление богами Неба – Земли от святилищ Исэ) и др.¹⁷⁵

Собственно синтоистские храмы – Исэ-дайзингу, Исоноками-дзингу и др. начинают возводиться в 80-е гг. VII в. по распоряжению императоров. Первое свидетельство об этом встречается в «Нихон сёки» в 681 г., во времена правления императора Тэмму, когда был отдан приказ «строить святилища богов Неба, богов Земли». Его целью было создание системы поклонения императору как постоянному божеству, что должно было символизировать его абсолютную власть¹⁷⁶. Не случайно главной жрицей святилища Исэ (*сайгу*) назначалась одна из принцесс императорского дома, а церемония ее проводов из столицы в святилище стала официальным мероприятием, на котором обязаны были присутствовать все государственные чиновники.

После IX в. положение святилищ еще более укрепилось благодаря учрежденной при дворе системе присвоения ранга божествам. По этой причине уже в первой трети X в., как свидетельствует хроника «Энгисики» (Установления годов Энги), патронируемых властями святилищ в стране насчитывалось 2861, а почитаемых в них божеств – 3132¹⁷⁷.

В зависимости от исторического периода и от изменений буддийской храмовой архитектуры менялись и типы синтоистских храмов. Принято различать восемь архитектурных стилей *хондэн* – главного павильона храма. При больших храмах существовали и другие помещения и постройки, которые также носили сакральный характер. Особую роль играли различные типы ворот (*тории*) и заграждений, маркирующих священное пространство.

Что же касается архитектуры ранних японских буддийских храмов, то они были, как правило, похожи на корейские, поскольку первоначально их строили зодчие из Силла и Пэкче. Корейцы, в свою очередь, заимствовали возведение храмовых построек из Китая, так что применительно к Японии следует говорить, скорее, о китайско-корейском стиле.

Отличительной чертой китайского буддийского храма являлась пагода – центральный элемент всего комплекса. Первоначально это сооружение восходит к индийской «ступе» – священному хранилищу останков Будды. Японское название пагоды – *то* 塔, уменьшенное от *сото*ба, ко-

¹⁷⁵ Ермакова Л. М. Культы и верования..., с. 35.

¹⁷⁶ Там же, с. 39.

¹⁷⁷ Там же.

торое являлось транслитерацией санскритского «*ступа*». Пагоды могли быть трех- или пятиярусными.

Храмовый комплекс был обнесен оградой, позднее некоторые провинциальные монастыри окружались насыпью или рвом с водой: главные ворота находились с южной стороны, поэтому назывались *нандаймон* (великие южные ворота). Перед ними обычно устанавливались статуи стражей-защитников закона – *Ню*.

В центре стояли культовые постройки, огороженные прямоугольной галереей (*кайро*). Эта часть храма обычно именовалась *гаран* 伽藍. Попасть в нее можно было только через «средние врата» (*тюмон*), которые также находились с южной стороны. Внутри располагались пагода и так называемый «золотой павильон» (*кондо*) 金堂 – главный церемониальный зал всего комплекса. Здесь находился буддийский алтарь (*буцудан*), символизирующий центр мира – гору Сумеру, и статуи Будд. Далее следовал «зал проповедей» (*кодо*) 講堂. Внутри комплекса также размещались колокольня, хранилище сутр, трапезная и кельи для монахов. В ранних буддийских храмах ворота, пагода, «золотой павильон» и «зал проповедей» представляли собой прямую линию с юга на север. От боковых частей ворот тянулись коридоры в западном и восточном направлении, которые затем сходились в северной части *кодо*, образуя крытую галерею вокруг пагоды и главных зданий храмового комплекса.

Следует отметить, что несмотря на заметное влияние корейской и китайской архитектуры на основные элементы японских буддийских храмов, последние имели все же свои отличительные признаки, выработавшиеся под воздействием местного природного окружения.

Исследователь японской храмовой архитектуры Л. З. Ли отметил три особенности архитектуры японских буддийских храмов, которые не были присущи материковой буддийской архитектуре¹⁷⁸.

1. Использование преимущественно древесных материалов для строительства буддийских храмов. Ли объясняет этот факт тем, что в Древней Японии дерево было более доступным и менее дорогостоящим для транспортировки материалом, нежели камень.

2. Воздвижение фундамента буддийского храма на возвышенной платформе для сохранения вентиляции в храме и предотвращения проникновения сырости внутрь основных конструкций храма.

¹⁷⁸ Lee L. Z. Japanese architecture & temple structure // <http://www.asianresearch.org/articles/1499.html> // 8/13/2003.

3. Отсутствие ярких декоративных элементов в архитектуре храма. В отличие от китайских буддийских храмов, для которых характерны ярко расписанные колонны и карнизы, японские храмы были отделаны одним лишь полированным деревом. По мнению автора, это должно было символизировать изначальную простоту. К тому же некоторые виды дерева, используемые в строительстве храмов (например, кипарис), устойчивы к перепаду температур и не нуждаются в дополнительном покрытии краской для защиты от воздействия окружающей среды¹⁷⁹.

Осенью 624 г. была проведена инспекция буддийских храмов, в ходе которой было выяснено их точное количество – 46. На основании археологических раскопок установлено, что в действительности их было гораздо больше – около 55¹⁸⁰.

Наиболее известными храмовыми комплексами того времени были Хокодзи (храм Процветания Закона), Ситэннодзи (храм Четырех Небесных Царей) и Хорюдзи (храм Цветущего Закона).

Ранние буддийские храмы в Японии имели, как правило, два названия – официальное буддийское и местное. Первое означало какое-либо буддийское понятие, второе появлялось неофициально и обычно давалось по месту, где располагался храм. В эпоху раннего буддизма храмы чаще всего именовались по их местонахождению. С этой тенденцией пытался бороться император Тэмму, повелевший в 679 г. присваивать буддийским храмам такие названия, которые бы отражали суть Учения Будды. Однако окончательно преодолеть стойкую местную традицию так и не удалось¹⁸¹.

Распространение буддизма, которое символизировало активное строительство храмов, казалось бы, свидетельствовало об его успешной аккультурации в Японии. Однако, как уже отмечалось, ни пришедшая, ни автохтонная религия не одерживают окончательную победу друг над другом, более того, наблюдается их взаимовлияние. В частности, в древнеяпонской культуре возник новый феномен – буддийский фольклор, сформировавшийся в немалой степени под влиянием традиционного синтоистского фольклора. Особого внимания, на наш взгляд, заслуживает такая его разновидность, как проклятия. Она была выбрана авторами этой

¹⁷⁹ Lee L. Z. Japanese architecture...

¹⁸⁰ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии..., с. 93.

¹⁸¹ Нихон сёки. Анналы Японии..., с. 237.

монографии не случайно, поскольку, как ни странно это звучит, именно она приняла на себя часть функций буддийского защитного ритуала.

Проклятия как ритуал магического воздействия играют особую роль в народном фольклоре. Являясь составной частью заговоров и заклинаний, проклятия чаще всего применяются с целью покарать лицо, совершившее то или иное злодеяние, или обезоружить потенциального противника.

В древнеяпонском синтоистском фольклоре категория проклятий имеет свою особую специфику. Во-первых, предания о проклятиях, насылаемых богами – *ками*, в мифах встречаются редко. Это можно объяснить тем, что, по поверьям древних японцев, слова обладали душой – *котадама*, в которой заключалась магическая сила. В древнеяпонском обществе было наложено табу на «вознесение слов» – *котагаэ* и «высокие слова» – *тогото*.

История легендарного японского героя – принца Ямато-такэру, описанная в «Кодзики», как полагают авторы, может служить примером того, какими последствиями грозило произнесение табуированных «громких слов». Принц Ямато-такэру прославился своими подвигами в борьбе с племенами восточных варваров – *эмиси*. Однако во время своих походов на восток он усмирал не только непокорные племена варваров, но и тамошних необузданных божеств гор и рек не столько оружием, сколько *котагаэ*. Например, когда принц отправился покорять божество горы Ибуки, он встретил огромного белого кабана, в которого превратилось это божество. Поняв, что перед ним оборотень, Ямато-такэру «вознес слова», т. е. совершил действие *котагаэ*, для того чтобы белый кабан проявил свою истинную природу и утратил магическую силу¹⁸².

Однако использование словесных заклинаний не прошло для принца бесследно. «Кодзики» сообщают, что после происшествия на горе Ибуки силы Ямато-такэру настолько истощились, что он мог передвигаться только опираясь на палку. Вскоре принц скончался преждевременной смертью во время скитаний по восточным землям, что, как недвусмысленно дает понять текст «Кодзики», было связано с нарушением им табу на *котагаэ*, вызвавшее потерю его жизненной силы.

Сам обряд порчи (яп. *токо*) описывается в «Кодзики» лишь один раз. Предыстория его такова: некогда жила прекрасная богиня Идуси омомэ. Все небесные боги сватались к ней, но она всем отказывала. В

¹⁸² Кодзики..., с. 72–74.

числе этих богов был и Акияма отоко. Тогда его младший брат – Паруяма отоко поспорил с ним на все его сокровища, что сумеет заполучить в жены Идуси отомэ. Паруяма отоко подарил ей цветы глицинии, и она согласилась стать его женой. Но Акияма отоко позавидовал младшему брату и не отдал ему обещанные сокровища. Опечаленный младший брат рассказал об этом их матери и та, разгневавшись, прокляла старшего сына. Она взяла бамбук в одно коленце с речного острова на реке Идуси, сплела корзину из грубых прутьев в восемь ячеек, взяла речной камень, обсыпала солью, завернула в листья бамбука и произнесла такое проклятие: «Как листья этого бамбука жухнут, как листья этого бамбука вянут, пожухни и увянь. Как эта соль переполняется и сохнет, сохни. И как этот камень на дно падает, вниз пади». От этого проклятия старший брат заболел тяжелой болезнью и вынужден был просить прощения у матери. Тогда она сняла проклятие, и он исцелился¹⁸³.

Во-вторых, проклятия и порча, описываемые в исторических хрониках «Кодзики» и «Нихон сёки», не всегда результат гнева богов. Иногда ками сознательно насылают проклятия (как правило, на членов императорского рода), требуя тем самым для себя новых форм поклонения, или же проклятие может быть следствием деятельности их «грубой души». Для понимания этого феномена следует пояснить, что именно включало в себя понятие «душа» в Древней Японии.

Согласно представлениям японских ученых, несколько тысяч лет до нашей эры, в неолите, у племен, населявших Японские острова, появились верования в некую безличную силу – *тама*, 霊 («душа», «дух», «харизма»). На рубеже нашей эры, когда сакральные представления обрели конкретные формы и стали связываться с реальными объектами, сложилась вера в *тама* и *моно* – 物 («вещь», «нечто», «то, что»). В первых веках нашей эры сформировались представления об отдельных божествах – *ками* (神). По словам Е. С. Бакшеева, «традиционные, особенно архаичные, представления японцев о сакральном и нуминозном отражают неоднородность истоков японской культуры. Некоторые японские исследователи делят все категории сакрального и нуминозного на две группы – «австронезийского» (*моно*, *тама*, *хи*) и «алтайского» (*ками*, *нуси*, *цуми*, *цутти*, *ти*) происхождения»¹⁸⁴.

¹⁸³ Кодзики..., с. 234.

¹⁸⁴ Бакшеев Е. С. Понятие «души», «жизни» и «сердца» в раннеяпонской духовной культуре // Япония 2000–2001: ежегодник. М., 2001. С. 209.

Моно в Древней Японии обозначало духов всех живых и неживых природных объектов (лесов, гор, рек), неприкаянные души, покинувшие тела, духов мертвецов, призраков (яп. 死霊, *сирё*), духов животных (яп. つきもの, *цукимоно* – духов лис, барсуков или змей). Впоследствии термин 物の化 (*моно-но-кэ*) стал использоваться для обозначения невидимых человеческих душ, а с IX–XII вв. он означал злобных духов живых и усопших, одержимость которыми приводила к болезни и смерти. Что же касается *тама*, то, согласно традиционным представлениям, – это «душа», которая дает жизнь и энергию любому природному объекту. В синтоистских мифах и в «Маньёсю» встречаются несколько ее разновидностей. Прежде всего, это *арамитама* – «грубая душа», ответственная за активное энергетическое начало, и *нигимитама* – «мягкая душа», связанная с этической и эмоциональной деятельностью, поддержанием жизни и пр.¹⁸⁵ В «Нихон сёки» описываются обряды, которые устраивали император Суйнин и императрица Дзингу ради успокоения «грубой души» богини Аматаэрасу. По народным представлениям, в пространстве носится множество живых и мертвых душ (*тама*), отделившихся от тел. Они невидимы, свободно появляются, исчезают, трансформируются и ждут возможности войти в другие тела. Такие души придают овладеваемым объектам свою собственную природу, обладают силой, которой человек не может противостоять. Действиями *тама* определяются сознание, чувства и мышление человека. *Тама* управляет телом и добивается исполнения своих желаний. В свою очередь, на *тама* влияют желания плоти. Поведение человека зависит как от тела, так и от плоти. *Тама* умершего могла скорбеть из-за небрежного отношения к трупу, обид, нанесенных человеку при жизни, незаслуженных оскорблений, неестественной смерти, что превращало ее в злобный, мстительный дух – *горё* (怨霊). Причиной превращения *тама* в *горё* мог быть не только праведный гнев неприкаянной души умершего, при жизни пострадавшей от несправедливости, но и более мелкие чувства: обида, ревность, зависть и т. д. *Горё* – это, прежде всего, души знатных особ, умерших неестественной смертью, а также духов – божеств болезни. Помимо них существовали и *онрё* – мстительные духи живых и мертвых людей.

¹⁸⁵ Грачев М. Медицина в древней Японии // Япония: Путь кисти и меча. 2003. № 3(7). С. 10.

Соответственно, в-третьих, существовали проклятия, насылаемые *горё* и *онрё*. В синтоистской мифологии эти проклятия считались самыми страшными. Поэтому ритуалы усмирения духов (*тинкон*) в Древней Японии являлись составной частью как синтоистских, так и буддийских обрядов.

На фоне описанной народной традиции и появился буддийский фольклор. Одним из образцов этого жанра считается сборник буддийских преданий «Нихон рёики» («Японские легенды о чудесах»), составленный монахом Кёкаем из храма Якусидзи на рубеже VIII–IX вв.

Основной сюжет «Нихон рёики» – это тема кармического воздаяния. Героям историй ниспосылается исключительное благоденствие или же их постигает неминуемая кара, в зависимости от того, почитали они Три Сокровища (т. е. Будду, его учение и сангху) или нет.

По этой причине в сюжетной линии «Нихон рёики» проклятия играют не последнюю роль. Как правило, они постигают нечестивцев, оскорблявших буддийских монахов. Эти проклятия либо ниспосылаются самими монахами или божествами-защитниками Закона Будды, либо постигают в виде плохой кармы в следующем перерождении.

Следующие три легенды из «Нихон рёики» объясняют ряд исторических событий начала VIII в. как результат проклятий, ниспосланных оскорбленными буддийскими монахами. В первой говорится о заговоре принца крови Нагая в 729 г. против императора Сёму с целью захвата власти. Сам заговор был раскрыт, и принц вместе со своей семьёй покончили с собой. «Нихон рёики» объясняет неудачу заговора принца тем, что во время проведения буддийской церемонии принц прогнал одного из буддийских монахов, сочтя его за нищего-попрошайку, и тот, разгневавшись, проклял его¹⁸⁶.

Другая легенда рассказывает о принце Удзи, который ненавидел буддийских странствующих монахов и, встретив как-то раз на дороге одного из них, приказал своим слугам его избить. Монах проклял принца, призвав Двенадцать Защитников Закона, после чего тот умер в страшных мучениях. Родственники принца хотели убить монаха, но император Сёму вступился за него¹⁸⁷.

В третьей легенде также говорится о преследователе буддийских монахов Ёситари, который за это был проклят Двенадцатью Защитниками Закона Будды, наславшими в наказание на него смерть¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Нихон рёики. Японские легенды ..., с. 102–103.

¹⁸⁷ Там же, с. 147–148.

¹⁸⁸ Там же, с. 212–213.

Примечательно, что в двух последних легендах в качестве сил, на-сылающих проклятия на нечестивцев, преследовавших буддийских монахов, фигурируют двенадцать Защитников Закона, которые, по преданию, сопровождали Будду Врачевания (яп. Якуси Нёрай; санскр. Бхайшаджьягуру) и защищали подвижников.

Двенадцать Защитников Закона, или Двенадцать Небесных Полководцев (яп. *дзюни синсё*; санскр. *якша*) упоминаются в сутре «Якуси гё» как защитники Будды Врачевания. По одной версии, их численность символизирует двенадцать обетов Будды Якуси, по другой – в Двенадцать Защитников Закона превратились двенадцать духов-якш, слушавших, как Будда Шакьямуни проповедует «Сутру Будды Врачевания», и давших обет провозглашать эту сутру и защищать ее почитателей.

Защитники Закона охраняют не только Будду Врачевания, но и его последователей прежде всего от врагов буддизма и болезней¹⁸⁹. В китайской и японской буддийской иконографии они изображаются в угрожающих позах вооруженных воинов в доспехах и с гневным выражением лица. Все это символизирует их гнев по отношению к грешникам и их преступлениям.

В Японии культ Двенадцати Защитников Закона вместе с культом Якуси Нёрай распространился с VI в. через Китай и Корею. Это было связано с большой популярностью сутры «Якуси гё» и воплощавшего ее Будды Якуси, молитва которому, как считалось, исцеляла все болезни. Некоторые исследователи (А. Н. Игнатович) полагают, что культ Будды Врачевания в Японии сложился даже раньше, чем традиция поклонения Будде Шакьямуни¹⁹⁰.

Поскольку Двенадцать Небесных Полководцев символизировали также двенадцать обетов Будды Врачевания, то можно предположить, что они также могли восприниматься как гневные эманации этого Будды. Подобные представления, характерные для тибетского и китайского буддизма, трактуют гневные ипостаси будд и бодхисаттв, главным образом, как символ отвращения к мирским желаниям и страстям.

В этом контексте вышеприведенные истории из «Нихон рёики» могут быть прочитаны и как предостережение против греха гордыни. В буддийской этической системе гордыня и высокомерие считаются наибо-

¹⁸⁹ Считалось, что они защищают 84 тыс. пор человеческой кожи и, тем самым, помогают предотвратить все болезни // JAANUS Online Dictionary <http://www.onmarkproductions.com/html/shrine-guide-2.shtml>.

¹⁹⁰ *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии...

лее характерными проявлениями омраченного сознания, мешающими достичь просветления.

У этих историй есть и явный политический подтекст, позволяющий сделать вывод о том, что преступление против Трех Сокровищ равносильно преступлению против государя. Примечательно, что они относятся ко времени правления государя Сёму (724–748), при котором буддизм в Древней Японии достиг своего расцвета. Будучи инициатором строительства крупнейшего буддийского храма в Японии – Тодайдзи, Сёму также являлся активным проводником политики государственного буддизма, что выразилось в создании им системы государственных буддийских храмов *кокубундзи*. Основная функция этих храмов заключалась в регулярном проведении публичных чтений специальных буддийских сутр, «защищающих страну». Интересно, что в случае заговора или мятежа в *кокубундзи* должны были проходить специальные молебны, ниспосылающие проклятия на головы бунтовщиков. Согласно законодательному кодексу «Тайхорё», буддийские монахи и монахини являлись государственными служащими, в чьи обязанности входила охрана и защита государства посредством проведения ритуалов, чтения сутр и даже ниспослания проклятий на врагов государя.

Таким образом, если в синтоистской мифологии Древней Японии проклятия являлись крайней мерой, к которой вынуждены были прибегать божества – *ками* (поскольку проклятия относились к сфере нечистого), то в буддийском фольклоре проклятия становятся формой защиты Трех Сокровищ (Будды, его Учения и Сангхи) от врагов буддизма.

Другим сюжетом японского буддийского фольклора, в котором проявилось влияние синтоистской традиции, можно назвать противостояние змея и последователей Учения Будды.

Множество рассказов о покорении-обращении Буддой змей – *нагов* встречается еще в индийских буддийских легендах. О них упоминает китайский буддийский монах Сюань-цзан, совершивший паломничество в Индию в 629–645 гг. В одной из них рассказывается о пастухе Гопале, который служил у царя Гандхары. Однажды, допустив оплошность по службе, пастух получил выговор и затаил на царя гнев. Желая отомстить царю, после смерти он переродился в злобного дракона Апалалу и стал разорять страну. Когда об этом узнал Будда Татхагата, он с помощью чудесных сил усмирил дракона и сделал его защитником Учения Будды¹⁹¹.

¹⁹¹ Александрова Н. В. Путь и текст..., с. 184.

Другой китайский путешественник – Фа-сянь в своих записках «Фо гоцзи», рассказывая о путешествии по Южной Индии, упоминает местную легенду о покорении Буддой драконов-*нагов*: «Некогда эту страну посетил Будда, желая обратить злых драконов. Благодаря чудесной силе своих ног, он поставил одну ногу к северу от царского города, а другой ступил на вершину горы. Расстояние между ногами было 15 йоджан. Над следом, который находится к северу от города, царь построил большую ступу, позолоченную, посеребренную и украшенную множеством драгоценностей»¹⁹².

По мнению Н. В. Александровой, «буддийские сюжеты «покорения Буддой нага (якши, ракшаса)» имеют глубокие корни и по своему построению восходят к архаическим представлениям о царе и воцарении, выраженным в ведийских обрядах царского посвящения. Прообраз Будды ...побеждающего демонического божество, – царь, посвящаемый на царство»¹⁹³.

В «Нихон рёики» истории, связанные со змеем, имеют двойной синтоистско-буддийский подтекст. В синтоизме змей считается зооморфным воплощением бога грома, напрямую связанного с дождем и урожаем, поэтому его появление также символизирует союз неба и земли, олицетворяющий плодородие. В одной из легенд «Нихон рёики» рассказывается о том, как крестьянин встретил во время грозы бога грома, упавшего с неба, и помог ему вернуться обратно. В благодарность тот послал ему сына. У этого мальчика змей дважды обвивался вокруг головы, а хвост и голова свешивались на спину, как знак его божественного происхождения от бога грома. Мальчик отличался необычайной силой. Впоследствии он стал прислужником в буддийском храме Гангодзи и поразил злого духа, убивавшего монахов. За этот подвиг монахи разрешили прислужнику пройти обряд посвящения, и он стал монахом по имени Учитель Закона Додзё¹⁹⁴.

Подытоживая рассказ о подвигах Додзё, Кёкай объясняет, что его чудесная сила происходила из достоинств, накопленных в прошлых рождениях. Однако если внимательно проанализировать рассказ, то становится очевидным, что чудесные способности будущего монаха напрямую связаны с его прародителем – синтоистским змеем-громовиком. Так, при описании необычайной силы мальчика говорится, что когда он бросал

¹⁹² Александрова Н. В. Путь и текст..., с. 144.

¹⁹³ Там же, с. 53.

¹⁹⁴ Нихон рёики. Японские легенды..., с. 37–40.

камни, то от них оставались глубокие следы. Как известно из синтоистского фольклора древней и современной Японии, глубокие следы на земле являются одним из устойчивых признаков змея¹⁹⁵.

В повествование о мальчике – сыне бога грома не случайно вводится эпизод об осушении полей храма Гангодзи. Когда будущий монах Додзё ограждает водосток полей храма, он выступает в качестве дарителя влаги и урожая, так же как и его отец-громовик.

Однако сам факт рождения монаха Додзё от змея-громовика в буддийской коннотации автора-составителя трактуется как результат счастливой кармы, накопленной им в предыдущих рождениях. С этим связано и его поступление на службу в буддийский храм Гангодзи, а стремление Додзё защищать храм от врагов буддизма в образе духов и людей, как можно предположить из контекста повествования, является свидетельством трансформации потомка автохтонного зооморфного божества в защитника Дхармы¹⁹⁶.

Другой цикл историй из «Нихон рёики», связанных со змеем, посвящен теме брака женщины и змея. Этот архаический мотив присутствует в мифологии и фольклоре различных народов. Римский историк Плутарх в жизнеописании Александра Македонского упоминает о легенде, связанной с его рождением, согласно которой Александр появился на свет в результате брака олимпийского бога Зевса, принявшего облик огромного змея, с его матерью – царицей Олимпиадой. В древнерусской легенде о Петре и Февронии рассказывается о дьяволе, обольстившем жену киевского князя в образе змея.

Автор «Нихон рёики» Кёкай приводит два рассказа о том, как женщина вынуждена была дать согласие на брак со змеем, но сумела избе-

¹⁹⁵ Dorson R. Folk legends of Japan. Rutland. Tokio, 1962. P. 127.

¹⁹⁶ А. Н. Мещеряков в статье «Синтоистский змей и раннеяпонский буддизм: проблема культурной адаптации» дает следующую характеристику вышеупомянутого сюжета из «Нихон рёики»: «В синтоизме только сильный может одержать победу. Сила считается главным достоинством среди ценностей родоплеменного общества. Этики в современном понимании этого слова не существует. Для буддизма же основным в человеке представляются его нравственные достоинства. Чтобы соединить эти в значительной мере противоречащие друг другу ориентации, необходимо было увязать воедино понятия «силы» и «добродетели». Так, Додзё становится добродетельным монахом, ибо в основе всех его подвигов лежит физическая сила» [см.: Буддизм: история и культура. М.: Наука, 1989. С. 119–129].

жать этого, благодаря помощи спасенных ею живых существ (крабов). Сюжеты обоих рассказов очень похожи, за исключением небольших расхождений в деталях. Героиней в них является благочестивая женщина-мирянка (*утасика*), строго соблюдающая буддийские заповеди. Однажды она встречает огромного змея, заглатывающего лягушку и преисполнившись сострадания, просит его освободить лягушку в обмен на брак с ней. Змей отпускает лягушку, и женщина назначает ему срок встречи через семь дней. Потом она встречает старика, несущего большого краба (в другом варианте – пастухов, поймавших восемь больших крабов), и просит продать ей краба. Получив краба, женщина вместе со священником Гёги, сотворив молитвы, отпускает его на волю. Когда же наступает назначенный срок и змей приползает ночью в дом женщины, его убивает спасенный ею краб (в другом варианте – восемь крабов) в благодарность за освобождение.

Для обоих сюжетов характерен антагонизм змея, лягушки и краба. Изображения лягушки, змея и человека находят еще на бронзовых изделиях эпохи неолита, свидетельствует об архаичности этого мотива, а антагонизм змея и краба прослеживается и в более позднем фольклоре¹⁹⁷. Лягушка в «Нихон рёики» пассивна, выступает только как объект спасения, поскольку в рассказе акцентируется буддийский аспект самопожертвования героини, обречшей себя на брак со змеем ради спасения живого существа.

Мотив «жертвования Бодхисатвой собственного тела для спасения чужой жизни» (санскр. *дана-парамита*) также широко распространен в буддийской литературе. Основным его источником являются джатаки – повествования о деяниях Будды Шакьямуни в предыдущих рождениях. В одном из них рассказывается о том, как царевич Насатья (будущий Шакьямуни) из сострадания к голодной тигрице бросился вниз со скалы, чтобы она могла накормить его телом своих детенышей. В другой говорится о молодой женщине Рупавати из города Утпалавати. Из-за неурожая в городе свирепствовал голод, и среди жителей началось людоедство. Однажды Рупавати увидела измученную голодом женщину, которая собиралась убить и съесть своего новорожденного сына. Преисполнившись сострадания к матери и ребенку, она отрезала себе обе груди и накормила

¹⁹⁷ *Dorson R. Folk legends of Japan...*, p. 127.

ими голодную женщину, взяв с нее обещание не причинять вред собственному сыну¹⁹⁸.

В буддийском контексте «Нихон рёики» предложение женщины стать женой змея в обмен на спасение жизни лягушки также может быть истолковано как *дана-парамита*. Однако сюжет брака со змеем не получает продолжения в ходе повествования, поскольку его убивает освобожденный женщиной краб (или крабы), и здесь проявляется буддийский мотив воздаяния. Интересно, что в обоих рассказах «Нихон рёики» краба женщине помогает отпустить на волю высокодобродетельный священник Гёки, творя при этом буддийские молитвы. Гёки, часто упоминающийся в «Нихон рёики», – реально существовавшее в период Нара историческое лицо, и подробно о нем будет рассказано ниже. В приведенных легендах он играет, как может показаться на первый взгляд, пассивную роль. Узнав от женщины о происшествии со змеем и лягушкой, он советует ей смириться и продолжать соблюдать буддийские заповеди. Однако упоминание об его участии в ритуале отпущения краба на волю вызывает предположение о сакральном значении этого эпизода. Очевидно, по замыслу рассказчика, молитва святого Гёки придала крабу функции существа-хранителя буддизма, призванного защитить последовательницу Будды от демонического существа – змея. Таким образом, архаический синтоистский антагонизм змея и краба в буддийской интерпретации «Нихон рёики» перерастает в противостояние защитника Дхармы и ее последователей врагам буддизма, олицетворяющим хтонический природный хаос.

В «Кондзяку моногатари» («Рассказы о делах нынешних и минувших») также можно почерпнуть материалы, свидетельствующие о тесном переплетении синтоизма и буддизма уже на раннем этапе. Речь идет о событиях, предшествовавших возведению храма Гангодзи в Асука во время правления императрицы Суйко. Согласно моногатари, на месте возведения будущего храма росло старое дерево дзельквы. Государыня распорядилась срубить его, однако все дровосеки, пытавшиеся сделать это, умерли один за другим. С тех пор больше никто не осмеливался приблизиться к этому дереву. Однажды ночью под ним укрылся от дождя странствующий буддийский монах. Посреди ночи вдруг раздался жалобный голос дерева: «До сих пор я убивало людей, пришедших срубить

¹⁹⁸ *Ohnuma R.* The story of Rupavati: A female past birth of Buddha // Journal of the international association of Buddhist studies. 2000. Vol. 23. № 1. P. 102–140.

меня, но рано или поздно им удастся это сделать. Если они окружают меня веревкой – *симэнава*, прочтут заклинание Накатоми (*Накатоми-но саймон*. – С.Л., Е.Л.) и буддийский монах накинет на меня черную веревку, тогда они смогут срубить меня, и я ничего с этим не поделаю». Услышав такое, монах возрадовался и поспешил доложить об этом императорскому двору. Вскоре дерево было успешно срублено¹⁹⁹.

С одной стороны, в истории о дереве отчетливо просматривается антагонизм буддизма и синтоизма, выраженный в сопротивлении духа дерева людям, посланным срубить его и построить на этом месте буддийский храм. С другой стороны, буддизм и его последователь-монах предстают здесь как усмирители «грубой души» дерева. Интересно, что само дерево знает о своей будущей гибели и неизбежном возведении буддийского храма и, по замыслу рассказчика, это должно свидетельствовать о признании *ками* приоритета Трех Сокровищ.

Обращает на себя внимание проведение синтоистских обрядов (веревки и заклинания Накатоми) при рубке дерева. Плетеная веревка – *симэнава* из рисовой соломы или конопли в синтоистской обрядности обычно помещалась у входа в священные места для охраны от злых духов или обвязывалась вокруг дерева для обозначения присутствия в нем *ками*²⁰⁰. Можно предположить, что обряд обвязывания дерева веревкой для его уничтожения и дальнейшей постройки на этом месте буддийского храма свидетельствуют об имплицитном контексте победы Будды как более могущественного *ками* над рядовым духом дерева, что является свидетельством раннего синто-буддийского синкретизма.

Вызывает интерес и упоминание о «заклинании Накатоми» (*Накатоми-но саймон*), которое должны прочесть во время уничтожения дерева. «Заклинание Накатоми» представляло собой молитву синтоистским божествам, которая читалась во время очистительных церемоний в последний день шестого и двенадцатого месяцев обычно представителями клана Накатоми, из-за чего она и получила свое название. Произнесение «заклинания Накатоми» перед собравшимися символизировало их полное очищение, поэтому другим названием этой церемонии было *Накатоми-но хараэ*²⁰¹.

¹⁹⁹ Konjaku monogatari-shū 11, no. 22, Nihon kotei bungaku taikai 24. P. 101–102.

²⁰⁰ Данные с сайта <http://www.onmarkproductions.com/html/shrine-guide-2.shtml>.

²⁰¹ Shimazu N. Nakatomi no harae // Kokugakuin «Encyclopedia of Shinto». – <http://eos.kokugakuin.ac.jp>.

Нужно заметить, что термин *хараэ* («очищение») в синтоистской религиозной традиции имеет несколько значений. Прежде всего это очищение ума и тела от накопленных грехов и загрязнений посредством омовения (*мисоги*). *Хараэ* (или *о-хараэ*) также назывались специальные церемонии и песнопения, в которых использовались полоски из шелка и белой бумаги. И, наконец, ритуал *о-хараэ* должны были проводить те, кто соприкоснулся со скверной (болезнью или смертью) (*кэгарэ*) и потому не имел право участвовать в общественной жизни и синтоистских праздниках (*сайдзё*), дабы не осквернить других. В последнем случае, по мнению Судзуки Сигэтанэ, существовало два вида ритуала очищения – *ёси-но-хараэ* и *аси-но-хараэ*. *Ёси-но хараэ* проводилось для очищения от скрытых грехов, посредством же *аси-но-хараэ* очищались от выявленных прегрешений²⁰².

В истории усмирения духа дерева из «Кондзяку-моногатари» «заклинение Накатоми» могло использоваться в нескольких значениях. Во-первых, ритуальное произнесение *Накатоми-но саймон* могло подразумевать очищение места будущего буддийского храма от следов скверны, вызванной убийствами дровосеков духом дерева. Во-вторых, присутствие во время церемонии буддийского монаха, являвшегося ключевой фигурой в обряде усмирения духа дерева, придавало, на наш взгляд, дополнительный смысл церемонии «заклинения Накатоми». В средневековый период, начиная с VIII в., в синтоизм были включены некоторые элементы эзотерического буддизма (*миккё*). Синкретизм эзотерического буддизма с синто повлиял на некоторые синтоистские ритуалы, в том числе и на *Накатоми-но-хараэ*. По силе воздействия оно стало приравняться к магическим буддийским заклинаниям – *дхарани*. Люди, произносившие его постоянно, обретали те же блага и заслуги, что и при чтении буддийских сутр. Участие буддийского монаха в очистительной церемонии *Накатоми-но-саймон*, позволим предположить, усиливало сакральный смысл самой церемонии. Как отметила Э. В. Молодякова, «принятие японцами в контексте континентальной культуры именно махаянского буддизма в определенной степени объясняется тем, что в нем большую роль играла культовая сторона, а в синто как раз велика была роль ритуала и обрядности. Сверхъестественный элемент в его литургической практике во многом был близок национальной религии. Буддизм удачно со-

²⁰² Nishioka K. Harae // Kokugakuin «Encyclopedia of Shinto». – <http://eos.kokugakuin.ac.jp>.

единился с местными верованиями японцев. Он не был воспринят как абсолютно чуждый элемент, поскольку, вовлекая людей в свою орбиту, не требовал отказа от прежних верований ... Таким образом, он стал близок к существующему порядку и традиционной системе ценностей»²⁰³.

В различных исследованиях синто-буддийского синкретизма отечественными японоведами (А. Н. Мещеряковым, Л. Б. Кареловой и др.) было показано, какое значительное влияние оказал буддизм на синто в средневековой Японии (характерным примером является совмещение культов некоторых божеств – *ками* и бодхисаттв)²⁰⁴. Однако изучение взаимодействия буддийских и синтоистских ритуалов в Древней Японии, по нашему мнению, показывает как, в свою очередь, синтоизм повлиял на буддизм на раннем этапе его распространения. Синтоистские представления о священной силе вербального общения, влияющего как на людей, использующих его, так и на окружающую среду и, в конечном счете, на основы мироздания, привели к тому, что многие жанры японского фольклора и письменной культуры, от ритуальных песнопений до классической японской поэзии, стали считаться сакральными формами, предназначенными для общения людей и богов. Буддизм на раннем этапе своего распространения в Японии (VI–VII вв.) также воспринял традиционные синтоистские представления о сакральном значении звуков и слов, что выразилось в той большой роли, которую стали играть вербальные ритуалы (чтение сутр, мантр и дхарани) в официальных буддийских церемониях. Это явление, не характерное для индийского буддизма, привело к тому, что впоследствии во всех японских буддийских школах, как эзотерических, так и экзотерических, публичная декламация буддийских текстов стала обязательным явлением. При этом произошло смещение функций некоторых магических обрядов. Так, проклятия – *токо*, относившиеся в синтоизме к сфере нечистого, поскольку влекли за собой болезни и смерть, в буддизме, во-первых, стали символизировать средство защиты Учения Будды и Сангхи от врагов буддизма, во-вторых, явились свидетельством несокрушимого имперского абсолютизма, характерного для Японии периодов Асука и Нара, когда официальной идеологией был буддизм.

²⁰³ Молодякова Э. В. Ритуал в синтоистской традиции // Япония-2008: ежегодник. М., 2008. С. 220–221.

²⁰⁴ Карелова Л. Б. Синто-буддийский синкретизм ...

ГЛАВА 3. ПРЕОБРАЗОВАНИЕ ЯПОНСКОГО МОНАШЕСТВА В БУДДИЙСКУЮ РЕЛИГИОЗНУЮ БЮРОКРАТИЮ

Период с VII по VIII в. в Японии характеризуется кардинальной переменной государственного и общественного строя, когда за удивительно короткий срок страна, где преобладал родоплеменной строй, превратилась в централизованное государство с развитой бюрократической системой (*рицурё*). Начало этому процессу положил произошедший в 645 г. «переворот Тайка».

Переворот был связан с устранением с политической арены клана Сога и постепенным усилением императорского рода. Вскоре был обнародован манифест, наметивший ряд крупных реформ, касавшихся изменений форм землевладения, социальной структуры японского общества, административной системы. Результаты этой деятельности зафиксированы в принятом в конце VII в. кодексе «Тайхорё».

Земельная реформа в Японии была проведена по китайскому образцу и заключалась во введении надельной системы. Частное землевладение было упразднено и основным земельным собственником стало государство, которое предоставляло временные наделы пользователям, обязанным платить государству налог.

Надельная система являлась социально-экономической основой Японского государства с конца VII до середины IX в., пока ее не заменила система частно-феодалных поместий – *сёэн*. Способствовали этой смене некоторые исключения для буддийских и синтоистских храмов, сделанные при введении надельной системы. Земля, пожалованная им кем-либо, независимо от того, будь то император или обычный подданный, переходила в вечное пользование. Однако при этом следует учитывать, что подобными привилегиями пользовались, прежде всего, храмы, находившиеся, главным образом, в окрестностях столицы и имевшие особое религиозно-политическое значение.

Введение новой формы земельной собственности и, соответственно, реорганизация всей хозяйственной жизни страны привела к неизбежным изменениям в социальной структуре японского общества. Внедрение надельной системы автоматически предполагало деление населения на две группы: чиновничество и народ. Было образовано центральное правительство, состоявшее из совещательного органа (*дайдзёкан*) во главе с великим министром (*дайдзин*). Под его ведомством находилось восемь министерств и два совета. После 645 г. вся страна была разделена на про-

винции, которые, в свою очередь, состояли из уездов. В них были назначены правительственные губернаторы (*кокуси*), которые сменили прежних правителей, происходивших из местных кланов. Была введена китайская система летоисчисления по эрам.

Поскольку система *рицурё* являлась аналогом китайских форм правления периодов Суй (581–618) и Тан (618–907), изначально она основывалась не столько на букве закона, сколько на представлении о добродетельном правлении (*токути*), на которое повлияла конфуцианская культура. Это сделало конфуцианство официальной идеологией, провозглашённой в кодексе «Тайхорё». Для формирования кадров государственных чиновников были созданы Государственный университет (*Дайгаку*) и соответствующие учреждения в провинциях. Система образования в них основывалась, главным образом, на изучении конфуцианских классиков.

Однако в Японии, в отличие от Китая, назначения на государственные посты опирались не столько на соответствующее образование и степень подготовленности кандидатов, сколько на принадлежность к наиболее влиятельной аристократической семье. Это показывает, что заимствование Японией китайской системы управления носило избирательный характер²⁰⁵.

Несмотря на то что в ходе переворота Тайка были уничтожены непосредственные покровители буддийской сангхи – род Сога, это никоим образом не изменило положения буддизма в стране. Напротив, многие представители буддийского духовенства сыграли значительную роль в последующих реформах. Так, император Тэмму в 645 г. своим государственным советником назначил китайского монаха Мина, а специальных ревизоров (так называемых «хозяев храмов»), из числа корейских и китайских монахов. В их обязанности входила инспекция всех буддийских храмов страны с последующим докладом императору²⁰⁶. Наконец, в 649 г. монаху Мину было приказано учредить 8 правительственных управлений со 100 чиновниками²⁰⁷.

Вместе с тем, в соответствии с заимствованной из Китая проконфуцианской политикой, буддийская община, по замыслу правительства, должна была стать частью государственного бюрократического аппарата. Для того чтобы лучше понять, какие именно обязанности возлагала сис-

²⁰⁵ Abe R. The weaving of mantra..., p. 26.

²⁰⁶ Нихон сёки. Анналы Японии..., с. 130.

²⁰⁷ Там же, с. 131.

тема *рицурё* на буддийских монахов и монахинь, следует рассмотреть законодательный кодекс «Сонирё», созданный специально для буддийской общины в Японии.

§ 3.1. Положение буддийских общин в Японии VII–VIII вв. и уставы «Винае» и «Сонирё»

Политика правительства по отношению к буддизму лучше всего раскрывается в кодексе «Сонирё» («Правила и ограничения для монахинь и монахов»), являющемся частью единого свода законов «*Тайхорё*».

Прежде чем перейти к рассмотрению «Сонирё», необходимо сначала рассказать о «Винае» (или «Пратимокше») – буддийском каноне по монашеской дисциплине и нравственному воспитанию, который регулировал поведение членов сангхи.

Еще при жизни Будда сделал попытку ввести определенные правила для членов буддийской общины, однако истинная потребность для введения общего для всех монахов морально-нравственного кодекса возникла во время Первого собора учеников Будды после его ухода в Нирвану²⁰⁸. Было принято решение, что «жизнь Закона Будды основывается на Винае», которая дважды в месяц будет зачитываться на собраниях монахов-*бхикшу*, где провинившиеся должны покаяться. Нравственным кодексом буддиста было добровольное согласие на контроль товарищей по общине. Однако некоторые ученики Будды отказались принять кодификацию учения, установленную старейшинами сангхи. Например, Пурана из Дакшинагири заявил: «Закон и дисциплина, братья, хорошо установ-

²⁰⁸ В палийской «Винае» описывается происшествие, которое, на наш взгляд, хорошо иллюстрирует, с какими сложностями пришлось столкнуться Будде по мере роста числа его последователей. Согласно «Винае», двое монахов возненавидели почтенного монаха Дарву Маллапутру и решили добиться его изгнания из сангхи. Они подговорили некую монахиню Майтрейи обвинить Дарву в сексуальном домогательстве перед остальными членами сангхи. Однако Будда не поверил Майтрейи и, выслушав Дарву (который все отрицал), раскрыл заговор двух монахов. В результате те сознались, что Дарва был оклеветан. Затем Будда объявил, что каждый монах, который без оснований обвинит другого монаха в одном из четырех преступлений (*параджика*), будет изгнан из сангхи (*самгхавашеца*) [см.: *Heirman A. What happened to the Nun Maitreyi // Journal of the international association of Buddhist studies. 2000. Vol. 23. № 1. P. 29*].

лены старейшими. Но я предпочитаю держаться того, что я сам слышал и чему научился у Учителя»²⁰⁹.

Следует уточнить, что существуют два значения слова *Виная*. Первое обозначает *Винаю* как общее название нравственно-этических учений, правил, заповедей, обетов и т. д. для всех буддийских школ²¹⁰. Второе значение этого слова относится к так называемой «Виная-питаке» («Корзина руководств по нравственному воспитанию») – первой многотомной книге буддийского канона Трипитаки. В первой ее части подробно излагается буддийский устав (обязательные правила поведения для монахов и монахинь, правила проживания, одевания и т. д.), известный также как «Пратимокша»²¹¹.

Введение «Винаи», призванное консолидировать буддийскую общину, парадоксальным образом способствовало ее окончательному расколу и появлению различных философских школ буддизма, каждая из которых интерпретировала «Винаю» по-своему. Ко времени проникновения буддизма на Дальний Восток сложилось четыре типа *Винаи*: *Виная* четырех категорий школы *дхармагупта* (яп. *сibunрицу*), *Виная* десяти чтений школы *сарвастивады* (яп. *дзюдзюрицу*), *Виная* пяти категорий школы *махишасака* (яп. *гобурицу*) и *Виная махасангиков* (яп. *макасогирицу*)²¹².

Из всех вышеназванных текстов только *Виная* пяти категорий получила широкое распространение. В Китае она легла в основу школы *Лю* (яп. *Рицу*), созданной монахом Даосюанем (596–667), учеником Сюаньцзана.

В Японии же *Виная*, как уже говорилось, появилась с конца VI в. вместе с буддийскими монахами из Пэкче²¹³. Однако она довольно долго не находила практического применения, что создало определенные трудности в отношениях между буддийской сангхой и государством на раннем этапе, о чем свидетельствует указ императрицы Суйко от 624 г.

Тот факт, что у буддийской сангхи в Японии долго не было четко прописанного монашеского устава, можно объяснить следующим образом.

²⁰⁹ Андросов В. П. Будда Шакьямуни. М., 2001. С. 221.

²¹⁰ Он же. Учение Нагарджуны о срединности. М., 2006. С. 630.

²¹¹ Там же.

²¹² Matsunaga D. & A. Foundation of Japanese Buddhism. Vol. I. Tokyo, 1987.

Р. 49.

²¹³ Ibid, p. 49–52.

Во-первых, поскольку начальный этап проникновения буддизма в Японию совпал с моментом становления японской государственности, от буддийских монахов требовалось знание не только Учения Будды, но и светских наук, обучение которым было необходимо для формирования правящей элиты. Эти требования были обусловлены тем фактом, что в буддийских монастырях Азиатского континента изучение буддийских текстов, обучение санскриту и другим языкам сочеталось с изучением светских наук. По данным Б. А. Литвинского, среди документов III в., найденных в Восточном Туркестане, в местности Нии, имелась программа обучения в буддийском монастыре. Она включала, в частности, изучение медицины, грамматики, музыки, геомантии, астрономии, поэзии и живописи. В индийских монастырях наряду с буддийским богословием изучались светская литература, грамматика, филология, медицина, изобразительные искусства. В китайских монастырях, судя по исследованиям библиотеки пещерного храмового комплекса Дуньхуан, изучались медицина, математика, астрономия, география, история. Кроме того, монастыри являлись очагами буддийской письменности – именно в них занимались перепиской текстов²¹⁴.

Во-вторых, как считают Дайган и Алисия Мацунага, учения различных школ, проникших в Японию, были преимущественно философскими и не связанными ни с практическими сторонами религии, такими как поведение духовенства, ни со сложным вопросом посвящения²¹⁵.

Император Сёму (724–748) осознавал необходимость введения единой *Винаи* для всех буддийских школ в Японии и ради этого отправил двух священников – Эйэй из храма Гангодзи и Фусё из Дайандзи в Китай.

После десяти лет обучения в Китае Фусё (Эйэй скончался от болезни) убедил отправиться с ним в Японию известного наставника *Винаи* Цзянчжэня (яп. Гандзина).

Гандзин принадлежал к школе *Винаи Дхармагупта* (кит. *Сы фэн люй*; яп. *Сибунрицу*), чье толкование *Винаи* считалось стандартным для китайских школ. В 753 г. он прибыл в Японию и воздвиг в храме Тодайдзи первый *кайдан* – платформу для посвящения в соответствии с традициями Сибунрицу, и трактовка этой школы отныне стала основопола-

²¹⁴ Литвинский Б. А. Монастырская жизнь восточнотуркестанской сангхи. Буддийские праздненства // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М.: Наука, 1992. С. 482–483.

²¹⁵ Matsunaga D. & A. Foundation of Japanese Buddhism..., p. 49.

гающей в Японии. Аналогичные *кайданы* были воздвигнуты в храмах Якусидзи и Каннондзи (пр. Цукуси).

Слово *кайдан* ведет свое происхождение от санскритского слова *сима*, обозначающего огороженную территорию, на которой проходило посвящение в монахи.

В ранней буддийской общине ритуал посвящения (*камма*) принято было устраивать за территорией обитания сангхи, для того чтобы не мешать другим членам общины постигать Учение Будды. Поэтому первоначально ритуал *сима* проводился в удаленных от сангхи местах. Во время посвящения они обычно огораживались кольями или камнями.

Однако со временем, поскольку монахи, осуществлявшие обряд посвящения, и послушники, отправлявшиеся к месту проведения ритуала, часто становились жертвами разбойников, это место было перенесено на территорию буддийских монастырей.

В соответствии с *винаей*, оно должно было быть огорожено кольями, камнями или земляной насыпью, предназначалось исключительно для посвящения в монахи и занимало небольшую территорию, на которой мог поместиться только один человек.

Даосюань, однако же, указывал, что *сима* может вмещать двадцать человек и использоваться как место для покаяний. Им была установлена окончательная форма *сима*. Оно состояло из трех ступеней, символизирующих три «пустоты»: «пустоту» личности, «пустоту» дхармы и «пустоту» обеих ²¹⁶.

В 754 г. в храме Тодайдзи состоялась торжественная церемония посвящения, во время которой император Сёму, его жена, дети и их свита из 440 человек приняли от Гандзина *шила* – свод моральных правил, которые надлежало применять каждый день на практике буддистам-мирянам. В биографии Гандзина, составленной его современником Омино Мифунэ, уточняется, что государь, государыня и наследный принц приняли от Гандзина «заветы Бодхисаттвы» и в тот же день около 400 монахов и монахинь отринули прежнюю *винаю*, дабы следовать законам Сибунрицу.

Шила (санскр. «нравственность») является важной составной частью «Винаи»²¹⁷. Ее следовало соблюдать как монахам, так и мирянам для то-

²¹⁶ Matsunaga A. & D. Foundation of Japanese Buddhism..., p. 52–53.

²¹⁷ Мори Сёдзи полагает, что *шила* и *виная* – это два разных понятия. Как он объясняет: «*Шила* происходит от корня глагола *шил* (делать, действовать, составлять), который первоначально означал обычай, склонность, а впоследствии при-

го, чтобы очистить сознание и достичь Просветления. Значение *шила* было гораздо более глубоким и сложным, нежели формальное соблюдение обета, и сводилось к следующим четырем аспектам:

1. Учение *шила* – увещевание не совершать греха.
2. Цель *шила* – моральная сила индивидуума, избегающего греха.
3. Практика *шила* – ежедневная практика нравственности.
4. Проявление *шила* – нравственное поведение индивидуума и его окружения.

Второй аспект считался наиболее важным, поскольку его соблюдение было необходимо для обретения Просветления. Во время церемонии посвящения требовалось принять следующие пять обетов *шила*: отказ от убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи и пьянства. В особых случаях или когда миряне посещали буддийский храм, они должны были соблюдать дополнительные ограничения: воздерживаться от использования благовоний, развлечений, декорированной мебели, принятия пищи после полудня. Последнее относилось также и к буддийским монахам, которые после полудня должны были заниматься религиозной практикой.

Церемония посвящения обычно проходила под руководством монаха, который принадлежал к сангхе не менее десяти лет (или двадцати лет в том случае, если это была монахиня). Они становились наставниками

обрел значение хорошей традиции, деятельности и морали. Напротив, *виная*, которая образовалась из комбинации префикса ви- и корня глагола ни- (вести, обучать, образовывать), сперва означала образование и дисциплину, а затем стала употребляться в значении правила. Поэтому шила относится к добровольному стремлению избегать зла и культивировать добро, в то время как виная – свод внешних правил, которые устанавливают наказания для преступивших. Короче говоря, шила относится к области этики, а виная – к системе законов». Как указывает Мори, в буддизме Дальнего Востока произошло смешение этих понятий из-за перевода слов *шила* и *виная* на китайский как *тиай*. Строго говоря, *тиай* обозначает *шила*, в то время как *виная* переводится как *люй*. Далее Мори поясняет, что в действительности буддизм Махаяны не порождал Винаю как таковую. Виная – это закон, который не способен регулировать сознание адептов. Его значение состоит лишь в том, чтобы предотвращать зло в пассивной форме. Он не может способствовать добру. Излишнее внимание к винае может выродиться в формализм, при котором приемлемо любое деяние, не нарушающее правил. Буддизм Махаяны, придающий особое значение культивированию добра и помощи другим, воздержался от создания отдельного ряда *винаи* и вместо этого разработал собственную систему *шила* [см.: Мори С. «Сонирё» то буккё но кайрицу (Буддийская виная и «Сонирё») // Кайрицу-но сэккай. 1993. С. 6–8].

послушника (послушницы), которые во время церемонии вступления в общину давали десять обетов *шила*. Первые девять были аналогичны вышеупомянутому, а десятый запрещал дотрагиваться до золота, серебра и других видов материальных ценностей²¹⁸.

Послушники обычно становились полноправными монахами сразу после окончания периода ученичества. Послушницы же должны были сначала пройти двухгодичный испытательный срок – *шикшамана* (яп. *сикисямана*). На этом этапе они должны были соблюдать шесть обетов *шила*: не убивать, не воровать, не общаться с мужчинами, не лгать, не употреблять опьяняющих напитков и не принимать пищу после полудня.

Во время посвящения послушника в монахи обычно требовалось присутствие всех членов сангхи, но поскольку со временем осуществлять это становилось все труднее, для этой цели были выбраны «десять учителей». Из их числа послушнику следовало выбрать себе наставника – *упадхьяю*, который должен был снабдить своего ученика тремя рясами и чашей для сбора подаяния.

Церемония посвящения начиналась с оглашения имени наставника. Распорядителем церемонии обычно был второй из десяти учителей – *карма карака*. Затем кандидат в монахи должен был показать свое почтение десяти учителям, прикоснувшись головой к их ногам. Третий из учителей – *рахонушасака* должен был проэкзаменовать послушника, задав ему десять вопросов: как его зовут, имя его наставника, его возраст, имеет ли он три рясы и чашу для подаяния, есть ли у него разрешение родителей, имеет ли он долги, владеет ли рабами, принадлежит ли к воинскому сословию, какого он пола и нет ли у него каких-либо заболеваний²¹⁹.

После этого следовало испросить одобрение десяти учителей три раза. Если они не возражали, то кандидат с этого момента официально считался буддийским монахом. Экзамен для монахинь был более строгим, поскольку экзаменуемая монахиня должна была не только двадцать лет принадлежать к сангхе, но и получить официальное подтверждение ее статуса от старейшин. Послушница же должна была пройти дополнительную проверку у десяти учителей-монахов. Этот факт был призван показать доминирующее положение мужской сангхи над женской²²⁰.

²¹⁸ *Matsunaga A. & D. Foundation of Japanese Buddhism...*, p. 55.

²¹⁹ *Ibid*, p. 56.

²²⁰ *Ibid*, p. 57.

В «Винае» (или «Пратимокше») содержалось 250 статей, регулирующих поведение монахов и 348 – монахинь. Наиболее тяжкими как для монахов, так и для монахинь считались следующие четыре преступления *параджика*: прелюбодеяние²²¹, воровство, убийство, ложь. Монахиням же дополнительно запрещалось: касаться мужчины с вождением, позволять дотрагиваться до себя мужчине, испытывающему вождение, намеренно скрывать проступки другой монахини, следовать за монахом, изгнанным из Сангхи, несмотря на предупреждение других монахинь. За эти прегрешения монахов и монахинь следовало изгонять из сангхи.

Другие же тринадцать проступков для монахов и семнадцать для монахинь – *самхавашеса* обычно требовали от согрешивших покаяния в течение шести дней для монахов и четырнадцати – для монахинь. Тринадцать проступков включали в себя: онанизм, прикосновение к женщине с вождением, непристойный разговор с женщиной, обман женщины ради получения милостыни, сводничество, строительство жилья с целью сдачи внаем без согласия сангхи, строительство жилья при помощи жертвователя без согласия сангхи, безосновательные оскорбления в адрес других религий, брань в адрес противника, намерение уничтожить сангху, сговор с тем, кто желает уничтожить сангху, обман мирян, неподчинение старейшинам сангхи²²².

Из семнадцати проступков для монахинь первые три были взяты из тринадцати, остальные же подразумевали: службу светским властям, посвящение в буддизм преступниц, отношение к простому монаху, как к наставнику, пребывание одной в людных местах (на рыночной площади и переправах через реку), получение милостыни от мужчины, испытывающего вождение, заигрывание с женщиной с целью выпросить милостыню, намерение уничтожить сангху, сговор с тем, кто желает уничтожить сангху, обман мирян, неподчинение старейшинам сангхи, проживание рядом с монахом и вождение к нему, неподчинение приказу старейшин сангхи покинуть этого монаха, угрозы Трех Сокровищам, внесение раздора внутри общины²²³.

Помимо этого в «Винае» были прописаны следующие заповеди: 30 правил для монахов и монахинь, регулирующих использование имущества сангхи (*наихсаргика прайя читтика*), 90 правил для монахов и 178

²²¹ В буддизме Хинаяны самым страшным грехом для монаха считалось прелюбодеяние, в Махаяне же, напротив, таким прегрешением являлось убийство.

²²² *Matsumaga A. & D. Foundation of Japanese Buddhism...*, p. 57–59.

²²³ *Ibid*, p. 60–61.

правил для монахинь, запрещающих им вести себя как мирянам, носить мирскую одежду и принимать участие в мирских развлечениях (*суддха прайя читтика*), 4 правила для монахов и 8 правил для монахинь, разъясняющих, как следует просить милостыню и вести себя в домах мирян (*пратидешанья*), 100 правил для монахов и монахинь, регулирующих их ежедневное поведение (*саиксадхарма*), и 7 правил для монахов и монахинь, предназначенных улаживать раздоры в сангхе (*адхикарана самадха*). За их нарушение полагались покаяние и пост²²⁴.

Кодекс «Сонирё», в свою очередь, состоял из 27 статей, которые были публично оглашены перед высокопоставленными монахами в 701 г., в храме Дайандзи²²⁵. Согласно «Антологии толкований – *рицурё*» («Рё-но сюэг») (868 г.), «Сонирё» был составлен на основе «Даосэнгэ» – китайских кодексов для буддийских и даосских монахов эпохи Тан (618–907). К сожалению, они сохранились лишь частично, поэтому Футаба Кэнко попытался реконструировать их на основе цитат из «Рё-но сюэг»²²⁶. Согласно его исследованиям, «Даосэнгэ» был составлен в Китае в начале VII в. Судя по всему, императорский двор эпохи Тан рассматривал даосских и буддийских монахов как своего рода «религиозных государственных чиновников», поэтому им запрещалось проповедовать вне храмов. Правительство опасалось, что странствующие монахи своими проповедями могут подстрекать народ к мятежу, и поэтому проводило жесткую грань между официальными и самопровозглашенными монахами²²⁷.

Большинство статей из «Сонирё» составлены на основе соответствующих из «Даосэнгэ». Тем не менее Накаи Синко отмечает, что по меньшей мере четыре статьи из «Сонирё» не имеют аналогов в «Даосэнгэ». Он объясняет это тем, что часть статей были добавлены позже составителями «Рё-но сюэг» под влиянием японских реалий периода Асука²²⁸. Так, например, в статье 25 кодекса «Сонирё» предписывалось высылать монахов или монахинь в отдаленные провинции, если они трижды нарушат монастырское покаяние. Хотя в «Даосэнгэ» могла существовать ста-

²²⁴ *Matsunaga A. & D. Foundation of Japanese Buddhism...*, p. 62–63.

²²⁵ *Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition.* London: Routledge Curzon, 2005. P. 23.

²²⁶ *Футаба Кэнко.* Сонирё то сэнгё то ситэнэ досокаку // *Рицурё кокка то буккё.* – Токио: Юдзанкаку, 1994. С. 65–66.

²²⁷ Там же.

²²⁸ *Накаи С.* Сонирё но хотэки кигэн // *Рицурё кокка то буккё.* Токио: Юдзанкаку, 1994. С. 83.

тя о ссылке, все же, как указывает Накаи, подобное разделение между столицей и провинциями не было характерно для Китая VI–VII вв., где было несколько геополитических центров. Статья 19, требующая от монахов во время путешествия спешиваться и скрывать свое лицо при встрече с чиновниками третьего ранга и выше, также отсутствует в «Даосэнгэ»²²⁹.

Основное же различие между «Даосэнгэ» и «Сонирё» состояло в том, что «Сонирё» была направлена, прежде всего, на ограничение деятельности монахов вне государственных храмов и святилищ, в то время как «Даосэнгэ» стремился, прежде всего, уравнивать в правах даосских и буддийских монахов. Так, статья 23 «Сонирё» предписывала налагать строгую епитимию на монахов и монахинь, которые читают проповеди мирянам вне стен храма и распространяют среди них сутры и изображения Будды. Самих же слушателей следовало привлекать к уголовной ответственности²³⁰.

Монахам и монахиням запрещалось не только проповедовать в местах, не предназначенных для этой цели, но также заниматься гаданием, раздачей талисманов, шаманством и лечением людей (ст. 1 и 2)²³¹. Из этого можно сделать вывод, что буддийские монахи пользовались популярностью среди простого народа, прежде всего, как гадалки и целители, однако правительство не устраивало распространение буддизма в стране вне государственного контроля. В соответствии со статьями 2 и 5 монахов, самовольно покинувших монастырь, установивших молельню без санкции властей и поучающих народ, следовало немедленно расстригать²³².

Правительство стремилось регулировать каждый шаг представителей буддийской сангхи. Даже если монах или монахиня намеревались вести жизнь отшельников, об этом следовало уведомить Ведомство по делам духовенства (*Согосэй*), созданное еще при императрице Суйко. Официальные и монастырские власти должны были знать, что отшельник постоянно находится в определенном горном убежище, которое ему запрещалось покидать²³³.

²²⁹ Накаи С. Сонирё но хотэки кигэн..., с. 84.

²³⁰ Тайхорё. М., 1985. С. 72.

²³¹ Там же, с. 66.

²³² Там же, с. 67.

²³³ Там же, с. 69.

Статьи 18 и 26 кодекса «Сонирё» запрещали монахам и монахиням приобретать в частное владение садовые участки, дома и имущество, заниматься торговлей и ростовщичеством, принимать в дар рабов, скот и оружие²³⁴. Это свидетельствовало о попытках установить контроль правительства над перераспределением земельной собственности между храмами, начатым еще при императоре Тэмму. Следует, однако, иметь в виду, что эти запреты не относились к крупным буддийским храмам, которые продолжали владеть земельными угодьями и иметь рабов. Примечательно, что рабы, принявшие монашество, не преследовались по уголовному кодексу, как те, кто сделал это тайно, однако если потом их расстригали за проступки или они сами возвращались в мир, то снова автоматически становились рабами²³⁵.

Статья 21 заслуживает особого внимания, поскольку в ней статус монахов и монахинь приравнивается к положению правительственных чиновников. Например, если монах или монахиня совершали уголовное преступление, за которое обычному человеку полагалось 100 палок, на них налагалась епитимья. Даже если монах или монахиня совершали более тяжкое преступление, их все равно судили по монастырским предписаниям. Однако эти меры не действовали, если священнослужитель был замешан в антиправительственном заговоре. В этом случае его полагалось судить как государственного преступника²³⁶.

Правительство жестоко карало тех лиц, которые самовольно постригались в монахи, не пройдя систему государственного посвящения (*сидосо*)²³⁷. Впервые *сидосо* упоминается в летописных источниках, относящихся ко времени правления императора Сёму (724–749). Однако Дж. М. Августин полагает, что предпосылки появления этого феномена относятся ко второй половине VII в., когда император Тэмму начал вводить новую систему земельного налогообложения²³⁸. Эта система основывалась на прикреплении трудового населения к земле и сопровождалась увеличением налогов и различных повинностей (трудовой и воин-

²³⁴ Тайхорё..., с. 70, 73.

²³⁵ Там же, с. 72.

²³⁶ Там же, с. 71.

²³⁷ Так определяют значение *сидосо* Накаи Синко и Иноуэ Каору, основываясь на указаниях средневековых комментаторов [см.: Синко Н. Нихон кодай но буккё то минсю. Токио: Хёрон ся, 1973. С. 61–62; Иноуэ К. Гёки боси // Гёки дзи-тэн. Токио: Кокуся Канкокай, 1997. С. 15].

²³⁸ *Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan...*, p. 50.

ской). В условиях частых стихийных бедствий и эпидемий периода Нара для многих крестьян эти условия становились невыносимыми. Стремясь избежать уплаты налогов, многие становились бродягами или прибегали к фиктивному уходу в монахи. В свою очередь, власти всячески пытались противостоять бродяжничеству, в том числе и самовольному пострижению в монахи. Так, статья 16 предупреждает: «Если монах или монахиня с целью обмана прибегнут к такому мошенничеству, как передача [своего] имени другому человеку, то подвергать его (ее) расстригу и наказанию по уголовному кодексу. Вместе с тем и приобретателя [имени] подвергать одинаковому наказанию»²³⁹. Как указывают средневековые комментаторы «Сонирё» монахи Рёсяку и Гикай, передача своего монашеского имени другому человеку подразумевала, что лицо, получившее монашеское имя, также принимает и монашеский обет. Также сообщается о случаях, когда монахи продавали свои имена мирянам, желавшим выдать себя за монахов, получивших официальное посвящение. При этом, как утверждает один из комментаторов – Гикай, среди *сидосо* было широко распространено приобретение имен уже умерших монахов за деньги²⁴⁰. Поэтому для предотвращения подобной практики в статье 20 от буддийского духовенства и провинциальных губернаторов требовалось докладывать о смерти монаха или монахини каждый месяц в Управление по делам буддизма «Сого» и Государственный совет²⁴¹.

Наказания для *сидосо* и всех, кто был связан с ними, определяются в статье 22: «Если кто-либо тайно пострижется в монахи или присвоит чужое монашеское имя, а также если расстрига наденет монашеское облачение, то наказывать по уголовному кодексу. Если об истинных обстоятельствах знали настоятель монастыря и другие пастыри, а также проживающие в той же келье, то всех их расстригать. Если об этом не только знали проживающие в той же келье, но и приютили такое лицо и предоставили ему ночлег на одну ночь и более, то на всех налагать епитимью в 100 суток. Монаха или монахиню, знавшего истинные обстоятельства и предоставившего бродяге или беглецу один ночлег и более, также подвергать епитимье в 100 суток. Если основное преступление бродяги окажется более тяжким, то судить монаха по уголовному кодексу»²⁴².

²³⁹ Тайхорё..., с. 70.

²⁴⁰ *Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan...*, p. 51.

²⁴¹ Тайхорё..., с. 71.

²⁴² Там же, с. 72.

Говоря о наказаниях по уголовному кодексу для самопровозглашенных монахов, средневековые комментаторы Рёсяку и Гикай указывают, что чаще всего их приговаривали к одному году каторжных работ²⁴³. Иноуэ Мицусаса, исследовавший «Сонирё», отмечает в связи с этим, что наказания для *sidoso* были наиболее жестокими, поскольку самопровозглашенные монахи подрывали контроль государства над буддийской церковью²⁴⁴.

Что же касается наказаний для монахов и монахинь, то их Иноуэ подразделил на две категории:

А. Нарушение законов рицурё

1. Государственная измена (ст. 1).
2. Посвящения в монахи без санкции правительства (ст. 3, 16, 20, 22).
3. Отшельничество и проповеди вне стен храмов и монастырей (ст. 5, 13).
4. Неповиновение министерству, ведомству и правительственным чиновникам, надзирающим за монахами и монахинями (ст. 4, 8, 17, 19).

Б. Нарушения монашеского устава

1. Убийство, воровство и другие преступления против морали (ст. 1).
2. Ложные учения, предсказания, целительство, шаманство (ст. 2, 5, 23).
3. Раздоры в буддийской общине (ст. 4, 5, 14).
4. Постоянное нарушение монашеского устава (ст. 5, 7, 9, 10, 11, 12, 18, 26).

Как указывает Иноуэ, в обеих категориях самые жесткие наказания установлены за преступления против статьи 1²⁴⁵.

Статьи «Сонирё», включенные Иноуэ в категорию **Б**, являлись специальными законами, ужесточавшими монашеский устав буддийской сангхи. Монахам и монахиням следовало вести высокодобродетельный образ жизни ради того, чтобы в ходе религиозной практики обрести сверхъестественные магические способности. Статьи из категории **А** были направлены на применение этих способностей для блага государства. Другими словами, правительство признавало харизматическую силу буддийского духовенства и стремилось ввести ее в рамки конфуцианской законодательной системы, ставившей на первое место служение обществу.

²⁴³ Augustine J. M. *Buddhist Hagiography in Early Japan...*, p. 51.

²⁴⁴ Inoue M. *Nihon kodai shisoshi no kenkyu*. Tokyo, 1982. P. 291–354.

²⁴⁵ Ibid.

Как отмечает Рюити Абэ, «правительство намеревалось превратить сангху в бюрократический аппарат, предоставив ей освобождение от государственных законов и защищая монахов и монахинь, как представителей императора»²⁴⁶. Это мнение разделяет и Хаями Тасуку: «Правительство *рицурё* считало основной задачей «Сонирё» интегрировать буддизм в систему управления, сделав монахов и монахинь представителями императора. Получив привилегии, такие же, как у правительственных чиновников, они должны были относиться к службе государству как к своему личному долгу. Тайное пострижение в монахи или передача монашеского имени другому человеку, считавшиеся в «Сонирё» столь же тяжкими преступлениями, как и мятеж, свидетельствует о целенаправленном стремлении государства превратить сангху в организацию «монахов-чиновников» (*Кансо*). Создание функционирующего бюрократического аппарата монахов и монахинь являлось основным намерением Рицурё»²⁴⁷.

Несмотря на жесткие меры и ограничения, правительство, тем не менее, позволяло сангхе самой избирать высших руководителей, которые получали от властей официальное признание. Хотя эти лица и обладали правом наказывать монахов и монахинь, совершивших самые серьезные преступления, тем не менее они также подлежали наказанию в том случае, если не могли или не хотели сообщить о нарушениях другими монахами «Сонирё» официальным властям.

При сравнении «Винаи» и «Сонирё» до сих пор остается неясным, в какой мере они повлияли друг на друга. Дж. М. Августин полагает, что китайский кодекс «Даосэнгэ» мог быть составлен на основе двух *винай*: *винаи* школы Дхармагупта (кит. *Сы фэн луй*; яп. *Сибунрицу*) и *винаи* школы Махисасака (кит. *У фэн луй*; яп. *Гобурицу*)²⁴⁸. Несмотря на то что в Японии периодов Асука-Нара получила распространение *виная* *Сибунрицу*, все же следует отметить, что у «Винаи» и «Сонирё» больше различий, нежели сходства. Основное отличие «Винаи» от «Сонирё» заключалось в том, что кодекс «Сонирё» освобождал буддийских монахов и монахинь от уплаты налогов, податей, военных и трудовых повинностей, так же как и государственных чиновников. Взамен от буддийского духо-

²⁴⁶ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 28.

²⁴⁷ *Hayami T. Ritsuryo kokka to bukkyo // Ronshu nihon bukkyoshi: Nara jidai. Tokyo, 1986. P. 14.*

²⁴⁸ *Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan...*, p. 55.

венства требовалась лояльность по отношению к правительству и исправная служба, даже если она и заключалась в проведении буддийских церемоний в государственных храмах и соблюдении монашеского устава. Поэтому наказания для монахов и монахинь в «Сонирё» были более жесткими, нежели те, что были предписаны в «Винае».

§ 3.2. Система государственных храмов и ее роль в распространении буддизма в Японии

Политика «государственного буддизма» достигла своего расцвета при императоре Сёму (годы правления 724–749). В годы его царствования буддизм постепенно приобрел официальный статус государственной религии, призванной защищать страну, что выразилось в организации публичных чтений трех специальных сутр, «защищающих страну», и системы *кокубундзи*.

Традиция публичного чтения и толкования сутр пришла в Японию из Китая. Чтение сутр являлось ритуальным действием, призванным мобилизовать всемогущие силы Будд и Бодхисаттв в пользу тех, кто декламирует сутры.

Со временем в японском буддизме определились сутры, почитанию которых приписывалась наибольшая эффективность в привлечении на свою сторону высших сил. В ходе постепенного превращения буддизма в государственную идеологию выделились три главные сутры, способствовавшие «защите и процветанию» государства – «Сутра Золотого света» (санскр. «Суварна-прабхаса сутра»; яп. «Конкомёкё»), «Сутра о человеколюбивом царе» (санскр. «Каруника-раджа сутра»; яп. «Ниннокё») и «Сутра лотоса благого закона» (или сокращенно «Лотосовая сутра») (санскр. «Саддхарма-пундарика сутра»; яп. «Хоккэ кё»). Они так и назывались – «сутры, защищающие страну» (*гококу кётэн*), или «три сутры, защищающие страну» (*гококу самбукё*).

Причина, по которой были отобраны первые две сутры, очевидна: в них идет речь о миссии земного царя – *чакравартина*, которому покровительствует Будда Шакьямуни и небожители буддийского пантеона (Четверо Небесных Царей)²⁴⁹.

²⁴⁹ Следует отметить особую роль культа Небесных Царей в Японии, который был очень популярен, начиная с периода Асука.

Так, в «Сутре о человеколюбивом царе» вопросу легитимности правителя посвящена целая глава. В ней говорится, что лишь те, кто служил Будде в прошлых перерождениях, становятся истинными царями. Далее утверждается, что Будда проповедовал эту сутру исключительно для царей, поскольку во время упадка Закона Будды лишь цари смогут защищать и распространять это Учение²⁵⁰.

Согласно «Конкомёкё» и «Ниннокё», государь, желающий добиться процветания собственной страны, должен не только почитать эти две сутры, организовывать их публичные чтения и толкования, но и собственноручно переписывать их (такое действие помимо увеличения числа экземпляров имело и сакральное значение).

Правителям следовало не только почитать сутры, но и оказывать покровительство буддийской сангхе, которая играла ключевую роль в обеспечении порядка в стране. Так, в случае возникновения в государстве заговора или смуты следовало пригласить 100 монахов и одарить их пищей, лекарствами, движимым и недвижимым имуществом (домами и хозяйством). В случае непочтительного отношения к буддийскому духовенству государя и его подданных могут постичь страшные несчастья и бедствия.

Если же, говорилось в указанных сутрах, правитель относится к основным буддийским сутрам с должным поклонением, постоянно устраивает их публичные чтения и чтит провозглашающих эти сутры буддийское духовенство и мирян, то в случае внезапного нападения со стороны внешних врагов все божества буддийского пантеона встанут на защиту его страны, и в этом случае несчастья и беды обрушатся на его врагов. В «Сутре Золотого света» дается подробное описание того, как будут защищать страну царя, почитающего сутру, Четыре Небесных Царя – Вайшравана, Дхартарашастра, Вирудхака и Вирупакша.

«Если царь из соседней страны замыслит вторгнуться во владения царя, который слушает, чтит и провозглашает эту “Сутру Золотого света” с целью уничтожить их, то в это же самое время, с помощью величия этой сутры случится распря между враждующим царем соседней страны и другими царями. В его собственных владениях начнутся смуты. Тяжкие беды постигнут правителей, и его владения будут отмечены болезнями, насланными звездами. Сотнями различных раздоров будут отмечены его владения. И если во владениях соседнего враждебного царя начнутся

²⁵⁰ *Visser M. V. de. Ancient Buddhism in Japan. Leiden, 1935. P. 138.*

сотни подобных притеснений и смут и он вооружит свою армию против другой рати и выступит в поход и пожелает вторгнуться вместе со своей армией в страну, где находится эта превосходная сутра, царица всех сутр, то тогда, мы, Четыре Небесных Царя, с нашей армией и свитой, с бесчисленными сотнями тысяч якш с невидимыми телами пойдем туда. Мы заставим армию иноземцев повернуть вспять и найдем на нее сотни различных бедствий и создадим препятствия, так что эта иноземная рать не сможет вторгнуться в эти владения и нанести им урон»²⁵¹. Обе сутры всячески подчеркивают подчиненное положение, которое монарх занимает по отношению к буддийской церкви. В «Сутре Золотого света» говорится, что для церемонии чтения сутр царь должен подготовить свой главный дворец, освятив и украсив его должным образом. Затем следовало установить самое высокое место для монаха, читающего сутру, украсив его зонтиками и стягами. Сидение для царя должно находиться ниже и сесть на него он может только после того, как монах, читающий сутру, займет свое место. Во время чтения сутры ему следует оставить мысли о собственном царском величии и гордыне и стремиться к смирению и осознанию любви к членам своей семьи и подданным. В присутствии буддийского монаха-проповедника царь должен не только постоянно помнить о том, что тот является его наставником, но и отождествлять его в своем сознании с Буддами Шакьямуни и Татхагатай, освятившими и благословившими его дворец²⁵².

Однако в качестве компенсации он и его подданные получают «неоизмеримые блага», превращающие страну в подобие земного рая. Вот как описано это в «Сутре Золотого света»: «Восемьдесят четыре тысячи царей в восьмидесяти четырех тысячах городах возрадуются в своих вла-

²⁵¹ The Sutra of Golden Light (Survanabhasottamasutra) // trs. by R. E. Emmerick. Oxford, 2001. P. 21. В этой связи будет уместно вспомнить эпизод из жизни принца Сётоку, когда накануне битвы между кланами Сога и Мононобэ он сделал из дерева изображения Четырех Небесных Царей и пообещал воздвигнуть им храм в случае победы пробуддийской коалиции. Хотя на описание этого отрывка в «Анналах Японии» мог повлиять тот факт, что в период составления «Анналов» Небесные Цари, как одни из основных персонажей «Сутры Золотого света» выступали в качестве защитников ее почитателей, однако можно сделать предположение, что уже на раннем этапе распространения буддизма в Японии божества из буддийского пантеона могли восприниматься, прежде всего, именно как защитники буддийского воинства, противостоящие войску не-буддистов.

²⁵² Ibid, p. 23.

дениях и будут владеть своими царствами и имуществом, не будут причинять зла друг другу и не будут злоумышлять против друг друга, будут обретать царство в соответствии со своими деяниями в прошлой жизни и будут довольствоваться властью над своей страной, не будут вредить друг другу и содействовать этому. Если во всей Джамбудвипе²⁵³ в восьмидесяти четырех тысячах царствах и городах помыслы восьмидесяти четырех тысяч царей будут направлены на взаимное процветание с любовью и благословением и они совместно будут править своими владениями без споров, раздоров и враждебности, то тогда вся Джамбудвипа будет процветающей, изобильной, счастливой и наполненной людьми. Земля станет плодородной, времена года, месяцы, недели и годы будут сменять друг друга соответственно времени. День и ночь, планеты и созвездия, Луна и Солнце будут идти своими путями. В урочное время дожди будут проливаться на землю. Обитатели всей Джамбудвипы будут богаты любым имуществом и зерном. Они обретут великую радость без зависти. Они будут свободны и станут следовать пути десяти добрых дел»²⁵⁴.

Если же царь, почитающий «сутры, защищающие страну» и буддийских монахов, провозглашающих их, совершал особый обряд поклонения буддийскому проповеднику, то посредством этого в следующих рождениях он мог приобрести статус универсального царя-*чакравартина*, обладающего вселенской властью. Как говорится об этом в сутре, «царь должен облачиться в белые, светлые, новые, сверкающие одежды, украсить себя различными драгоценностями и украшениями, взять белые зонты и выйти из дворца ... навстречу монаху, проповедующему закон. Почему так? Сколько шагов сделает царь, столько сотен тысяч миллионов Будд он почитит, столько сотен тысяч миллионов лет избежит он круговорота перерождений, столько сотен тысяч миллионов дворцов царей-*чакравартинов* он обретет. Сколько шагов он сделает, на столько он увеличит свою непостижимую царскую власть над многими правителями, столько сотен тысяч миллионов лет будет владеть он прославленными дворцами, божественными обителями, созданными из драгоценностей, бесчисленными сотнями тысяч миллионов дворцов, приобретет он вели-

²⁵³ Джамбудвипа – в буддийской космологии континент, на котором обитает человеческий род.

²⁵⁴ The Sutra of Golden Light (Survanabhasottasamasutra) // trs. by R. E. Emmerick. Oxford, 2001. P. 24.

кие владения во всех своих рождениях... В каждом из своих рождений он встретит Татхагату»²⁵⁵.

Первые упоминания о чтениях «Сутры Золотого света» и «Сутры о человеколюбивом царе» при императорском дворе относятся ко времени правления императора Тэмму. Так, летом 676 г., когда случилась великая засуха, император издал указ о чтении и толковании этих сутр по всей стране. В 680 г. им также было предписано начать толкование «Сутры Золотого света» при императорском дворе и храмах²⁵⁶. В 694 г., в правление императрицы Дзито, 100 экземпляров этой сутры было разослано во все провинции Японии. Согласно приказу, обязательные чтения «Сутры Золотого света» должны были проводиться в первый месяц каждого года во всех провинциях страны за счет государственных средств.²⁵⁷ Ранее, в 693 г., во всех провинциях было приказано провести чтения «Сутры о человеколюбивом царе»²⁵⁸.

В годы правления императора Сёму также неоднократно издавались указы о распространении в провинциях копий «Сутры Золотого света» и ее публичных чтениях. В 735 г. на острове Кюсю разразилась эпидемия оспы, которая вскоре распространилась в центральной части страны. В столице умерло около трети населения. Среди скончавшихся от оспы были ведущие члены Государственного совета, принадлежавшие к правящему роду Фудзивара. Пытаясь справиться с этим бедствием, правительство объявило ряд амнистий, освободило пострадавшие от эпидемии провинции от налогов и в качестве помощи пострадавшим организовало бесплатную раздачу государственного риса²⁵⁹. Помимо экономических мер в борьбе с эпидемией государственная власть также активно прибегала и к помощи буддийских сутр, «защищающих страну». В 735 г. по приказу императора Сёму в столичных храмах Дайандзи, Якусидзи, Гангодзи и Кофукудзи было приказано провести публичные чтения сутр, для того чтобы «изгнать злых духов, вызвавших распространение болезней»²⁶⁰. Император столь почитал эти сутры, что одну из них – «Конкомёкё» собственноручно переписал золотыми чернилами.

²⁵⁵ The Sutra of Golden Light..., p. 26.

²⁵⁶ Нихон сёки, т. II, св. 23, с. 232.

²⁵⁷ Там же, с. 293.

²⁵⁸ Там же, с. 291.

²⁵⁹ Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan..., p. 71.

²⁶⁰ Ibid.

Одновременно с возведением почитания буддийских сутр в государственный культ по всей стране началось учреждение системы *кокубундзи* – провинциальных буддийских монастырей.

Некоторые исследователи полагают, что система *кокубундзи* как таковая была основана гораздо раньше, в 685 г., императором Тэмму. При этом они ссылаются на «Нихон сёки», где говорится о том, что в марте 685 г. «император издал указ: «Во всех провинциях в каждом доме соорудить «жилища Будды», установить [в них] образа Будды, а [также хранить в них] сутры, почитать [их] и содержать!»²⁶¹ По их мнению, в данном указе под «каждым домом» подразумевались провинциальные управления, и в этом смысле сооружаемые «жилища Будды» являлись основой будущей системы *кокубундзи*. Однако японский исследователь Сасаяма Харуики, комментировавший «Нихон сёки», на основании сличения этой и последующих записей считает, что текст указа следует понимать буквально, т. е. «жилища Будды» (*хотокэ-но отомо*) являются чем-то подобным алтарям, и воздвигать их действительно нужно было в каждом доме²⁶².

Действительно, далее в летописи ничего не говорится о том, были ли эти «жилища Будды» провинциальными буддийскими храмами. Однако, если обратиться к событиям 676 и 694 гг., когда по указам императора Тэмму и императрицы Дзито во всех провинциях буддийским монахам было предписано устроить публичные чтения «Сутры Золотого света» и «Сутры о человеколюбивом царе», то можно предположить, что предпосылки к образованию системы *кокубундзи* были заложены еще в царствование императора Тэмму и императрицы Дзито.

Основание же системы *кокубундзи* в начале VIII в. было связано, прежде всего, с целым рядом природных катаклизмов и следовавших за ними социальных волнений.

Эпидемия 735 г. вызвала повсеместный голод, что дало повод губернатору Кюсю Фудзивара-но Хироцугу обвинить правительство в том, что оно не предпринимает никаких мер. В 740 г. он поднял мятеж, который вынудил императорский двор бежать из столицы. К тому же резко ухудшились отношения Японии с Силла. Сложившаяся в стране кризисная ситуация способствовала еще большему укреплению буддизма в качестве государственной религии. В 741 г. император издал указ об образовании

²⁶¹ Нихон сёки..., с. 257.

²⁶² Нихонги // Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т. 68. Прим. 14. Токио, 1974. С. 458–459.

системы специальных монастырей, призванных выполнять исключительно «защитные» функции.

В каждой провинции полагалось основать по два храма – мужской и женский (*кокубунсодзи* и *кокубуннидзи*). Монахи и монахини, принадлежащие к этим храмам, должны были раз в месяц проводить публичные чтения «сутр, защищающих страну», и, главным образом, «Сутры Золотого света». В связи с этим исследователь Дж. Э. Киддер полагает, что основание системы *кокубундзи* способствовало изменению отношения к буддийским сутрам, которые отныне стали восприниматься как объекты ритуального поклонения (яп. *хосяри*). Они считались столь же священными, как и мощи Будды (яп. *синсяри*), поскольку, как утверждалось в сутрах, содержали в себе слова самого Будды²⁶³. Но, вместе с тем, как отмечает Киддер, почитание сутр, хранящихся в храмах *кокубундзи*, отличалось от поклонения буддийским мощам в других храмах. Собственно, хранение буддийских мощей (*синсяри*) и ритуальное служение им подразумевало, прежде всего, привлечение большого количества верующих. Что же касается сутр, «защищающих страну», то их регулярные чтения и богослужения, совершаемые по этому поводу в храмах *кокубундзи*, были призваны утвердить повсеместно официальную политику двора по отношению к буддизму²⁶⁴.

Также монахам и монахиням из *кокубунсодзи* и *кокубуннидзи* вменялось в обязанность обеспечивать соблюдение населением запрета охотиться и заниматься рыбной ловлей в «день очищения».

Следует отметить, что в задачу *кокубундзи* входило не только избавление Японии от стихийных бедствий, эпидемий и мятежей, но и умиротворение душ предков императорского рода и высшей знати, а также земных и небесных божеств. Монахи посредством молений должны были поддерживать порядок между небесными и земными божествами, чтобы те и другие были всегда счастливы и радостны и вечно охраняли страну. Примечательно, что в случае заговора или мятежа в *кокубундзи* должны были проходить специальные молебны, ниспосылающие проклятия на головы бунтовщиков. На наш взгляд, это говорит об имплицитном влиянии синтоизма, точнее *симбуцу сюго*²⁶⁵, проникшего в систему *кокубундзи*.

²⁶³ Kidder J. Ed. Busshari and Fukuzo: Buddhist Relics and Hidden Repositories of Horyu-ji // Japanese Journal of Religious Studies. 1992. 19/2–3. P. 227.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ *Симбуцу сюго* означает объединение синто и буддизма.

Первоначально *кокубундзи* находились под контролем провинциальных властей, однако наличие у храмов земельной собственности, дарованной государством, изначально определило их стремление к независимости. В 744 г. была законодательно повышена роль высшего буддийского иерарха провинции в надзоре за деятельностью *кокубундзи*. В 766 г. право распоряжаться монастырскими землями окончательно перешло в руки настоятелей буддийских храмов. Полностью из-под юрисдикции губернаторов провинций *кокубундзи* освободились в 914 г., а в 939 г. их государственное финансирование было прекращено. В связи с этим Киддер полагает, что крах системы *кокубундзи* был обусловлен тем, что, во-первых, государственная власть в действительности не смогла контролировать и поддерживать буддийские храмы по всей стране, а во-вторых, *кокубундзи*, несмотря на сакральный характер объектов их почитания – сутр, «защищающих страну», не получили поддержки среди местного населения. Последнее, по его мнению, было связано со значительными финансовыми расходами на содержание храмов *кокубундзи* в провинциях²⁶⁶. Хотя гипотеза Киддера подтверждается тем, что многие храмы *кокубундзи* были уничтожены во время междоусобных войн эпохи Хэйан, все же не следует думать, что буддийские сутры, особенно относящиеся к разряду «защищающих страну», утратили в связи с этим свой сакрально-магический потенциал как объекты ритуального поклонения. Так, «Сутра Золотого света» и «Лotosовая сутра» в начале эпохи Хэйан пользовались особым почитанием в школах Тэндай и Сингон.

Одновременно с учреждением *кокубундзи* в городе Нара, столице Японии того времени, сооружались крупные храмовые комплексы, в том числе и главный храм того периода Тодайдзи. В 743 г. император Сёму издал указ о сооружении в Тодайдзи статуи Будды Вайрочаны, получившей название «Большой Будда» («Дайбуцу»).

Существуют две версии о причинах возведения этой статуи. Первая версия изложена в «Сёку Нихонги». Согласно ей, в 740 г. во время пребывания в провинции Кавати император Сёму посетил местный буддийский храм, где увидел статую Будды Вайрочаны, воздвигнутую на средства местных прихожан. Это произвело на императора такое впечатление, что он дал обет воздвигнуть золотую статую Будды Вайрочаны²⁶⁷. По другой версии, которой придерживается большинство современных ис-

²⁶⁶ Kidder J. Ed. Busshari and Fukuzo..., p. 227.

²⁶⁷ Сёку нихонги. Т. 35. Токио. Кокуси тайкэй хэнсюкай, 1964–1967. С. 56.

следователей, статуя Вайрочаны создавалась по образу аналогичного изображения Будды в Китае, которое было воздвигнуто в местности Лунмэнь, в окрестностях столицы Лоян, по приказу императрицы У Хоу (690–705)²⁶⁸.

Эта статуя создавалась более десяти лет. Работами руководил мастер корейского происхождения Кунинака Кимимаро. Деревянный остов статуи был заложен в 744 г. в храме Когадзи, в присутствии императора Сёму. Окончательно она была завершена в 757 г. и перенесена в храм Тодайдзи. Статуя отливалась по частям, а ее золочение заняла несколько лет.

Сооружение статуи потребовало огромных расходов и почти опустошило государственную казну. Император даже вынужден был издать специальный указ, призывающий добровольно вносить пожертвования для воздвижения статуи: «Каждый должен активно содействовать сооружению статуи Будды Вайрочаны. Даже если ради этого он может отдать лишь пучок травы или горсть земли, его дар будет принят с радостью»²⁶⁹. Анализируя экономическую и политическую ситуацию в Японии в период правления императора Сёму, Дж. Пигготт предположила, что, возможно, причины, побудившие императорский двор прибегнуть к поиску жертвований, заключались в состоянии экономики. Перенос столицы, мятеж Хироцугу и эпидемия негативно сказались на благосостоянии населения страны, и поэтому даже жесткая налоговая система – *рицурё* оказалась не в состоянии восполнить приток средств в императорскую казну. Очевидно, по этой причине в 743 г. был издан императорский указ, предоставляющий крестьянам льготы на освоение целинных земель. Расширение площади пахотных земель должно было, по замыслу правительства, стать дополнительным источником доходов для государственной казны²⁷⁰.

Тем не менее эти меры не могли радикальным образом изменить экономическую ситуацию, и лишь случайное обнаружение месторождений золота в провинции Митиноку спасло государственный проект по воздвижению статуи Будды Вайрочаны²⁷¹.

²⁶⁸ Augustine J. M. *Buddhist Hagiography in Early Japan...*, p. 80.

²⁶⁹ *Ibid*, p. 79.

²⁷⁰ Piggott J. *The Emergence of Japanese Kingship*. Stanford: Stanford University Press, 1997. P. 260.

²⁷¹ *Норумо*. Сэммё. М.: Наука, 1991. С. 151.

Возведение храма и статуи, соответственно, сопровождалось многочисленными сакральными актами: проводились ритуальные чтения сутр и поклонения Буддам в буддийских храмах. В этой связи следует отметить один из императорских указов 749 г., посвященный вышеупомянутому нахождению золота. В нем говорится: «И вот, желая во всех землях обильной страны Поднебесной сутру Сайсёкё²⁷² ввести и воздвигнуть статую Будды, вознесли мы моления богам, на Небе пребывающим, на Земле пребывающим, и почести воздали душам государей разных времен, начиная с государя – далекого предка, множество людей повели за собою и статую возводили, в сердце мечтая, дабы несчастья пресеклись и стало добро, тревоги переменялись и жизнь выровнялась. И вот возводили мы статую с мыслями теми, а многие усомнились: да будет ли так? И мы горевали – золота достанет ли? И тут явились нам знаки слова великого, чудесного слова Трех Сокровищ, все превосходящего, и поняли мы, что явились те знаки, ибо согласились на то боги, на Небе пребывающие и на Земле пребывающие, и счастьем нас одарили, и души государей нам милость и ласку оказали»²⁷³.

В этом отрывке привлекают внимание два момента. Во-первых, император подчеркивает приоритет «Сутры Золотого света», давая понять, что возведение статуи Будды является одной из форм поклонения ей. Это является еще одним доказательством, что Сёму отдавал предпочтение «Сутре Золотого света» перед другими «защитными» сутрами. При этом в вышеупомянутом указе – *сэммё* он именуется себя «службой Трех Сокровищ» (яп. *якко*). Во-вторых, провозглашенная приверженность к буддийским сутрам и статуям и, одновременно, синтоистским богам и духам предков свидетельствует о стремлении лишней раз подчеркнуть, что поклонение синтоистским богам может быть частью буддийской религиозной практики и, тем самым, заслужить их благоволение для дальнейшего продолжения строительства. Возможно, здесь отразилась одна из тенденций *симбуцу сюго*, когда *ками* под влиянием буддизма постепенно стали превращаться из стихийных природных сил, противодействующих буддизму, в эманации Бодхисаттв – «защитников Дхармы».

Это косвенно подтверждается обрядом освящения статуи синтоистским божеством Хатиманом, который состоялся в 749 г. в храме Тодай-зи.

²⁷² Имеется в виду «Сутра Золотого света».

²⁷³ *Норито*. Сэме..., с. 152.

О происхождении культа самого Хатимана известно крайне мало, поскольку первые сведения о нем относятся лишь к началу IX в. Согласно им, святилище этого синтоистского божества находилось в местности Уса провинции Будзэн на северо-восточном побережье Кюсю и, по легенде, было основано императором Одзином. Известно, что в средние века Хатиман почитался как покровитель воинов, однако о том, что представлял собой его культ в более ранний период Асука-Нара, также известно мало. Р. Бендер предполагает, что в тот период образ Хатимана совмещал в себе черты морского божества и бога-прорицателя. В этом, по его мнению, проявилось совмещение религиозных представлений местных аборигенов, принадлежащих к кланам Уса и Омива, и переселенцев из Кореи, которые основали на Кюсю храм Карадзима²⁷⁴. В частности, наличие в святилище Хатимана жреца-оракула Бендер объясняет влиянием корейских шаманистских представлений о жрецах-посредниках между духами и людьми.

Как бы там ни было, Хатиман, судя по всему, долгое время оставался божеством местного значения, вплоть до начала VIII в., когда восстания племен *хаято* и мятеж Фудзивара-но Хироцугу превратили Кюсю в стратегически важный для верховной власти регион. В этот период императорский двор обратил внимание на святилище Хатимана в Уса, который был одним из самых почитаемых синтоистских божеств на Кюсю. Известно, что полководец Оно-но Адзумабито, возглавивший императорские войска, совершил молебен в святилище перед битвой с войсками Хироцугу. После подавления мятежа, в 741 г., императорский двор в благодарность за победу даровал святилищу земельные наделы, рабов и другие дары, в числе которых были буддийские сутры²⁷⁵.

Дальнейшее возвышение культа Хатимана и превращение его святилища в государственный синтоистский храм связано со строительством статуи Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи. Известно, что святилище в Уса внесло значительное денежное пожертвование в строительство этого проекта и в благодарность за это императорский двор даровал ему особые привилегии. В 749 г. жрицы святилища, которые ранее принадлежали к восьмому рангу, получили пятый ранг, что приравнивало их к высшим государственным чиновникам. В том же году состоялась торжественная церемония приглашения Хатимана в столицу. По этому поводу в храме

²⁷⁴ Bender R. The Hachiman cult and the Doko incident // Monumenta Nipponica. 1979. Vol. 34 (2). P. 127–130.

²⁷⁵ Ibid, p. 131–133.

Тодайдзи состоялось грандиозное богослужение, в котором принимали участие буддийские монахи, синтоистские жрицы Хатимана, император Сёму и члены его семьи, а также придворные высших рангов. Кульминацией церемонии стало официальное дарование Хатиману первого ранга в благодарность за помощь в сооружении статуи Будды Вайрочаны²⁷⁶. В дальнейшем культ Хатимана пользовался особым покровительством императора Сёму и его дочери – императрицы Кокэн.

Что же касается строительства храма Тодайдзи и возведения статуи Будды Вайрочаны, то многие исследователи сходятся во мнении, что этот процесс имел также большое геополитическое значение.

По мнению А. Н. Игнатовича, «возведение храма Тодайдзи и Большого Будды явилось своеобразной кульминацией развития японского буддизма как государственной идеологии в период Нара, поскольку и храм и Махавайрочана символизировали воплощение в жизнь концепции универсального государства ... даже планировка храма Тодайдзи была задумана как совокупный символ общности буддийских святых (модель строения Вселенной) и одновременно с этим – единства всего населения страны»²⁷⁷.

Дж. Пигготт также полагает, что возведение статуи Будды Вайрочаны явилось кульминацией попыток императора Сёму объединить центральную часть страны и ее периферию под защитой вселенского Будды Вайрочаны²⁷⁸.

По нашему мнению, сооружение статуи Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи имело также особое сакральное значение для императорской власти. Впервые в истории распространения буддизма в Японии Будда Вайрочана предстал в качестве высшей космической силы, покровительствующей стране и ее правящему роду. В этот период были заложены предпосылки его восприятия как символа солнца, связанного с синтоистской богиней Аматаэрасу, считавшейся покровительницей императорского рода. Соответственно, с одной стороны, Япония представлялась как страна Будды Вайрочаны в том же смысле как Индия – страна Будды Шакьямуни. С другой – японский император через связь с Вайрочаной представлялся как универсальный правитель, имеющий власть над свои-

²⁷⁶ *Bender R.* The Nachiman cult and the Doko..., p. 135.

²⁷⁷ *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии..., с. 116.

²⁷⁸ *Piggott J.* The Emergence of Japanese Kingship..., с. 257–262.

ми подданными посредством высших сил. В дальнейшем это концепция получила особое развитие в философии школ Тэндай и Сингон.

Введение системы *кокубундзи* и сооружение статуи Вайрочаны должно было символизировать идеологический абсолютизм императорской власти в стране. Чем более нестабильной была политическая и экономическая ситуация в стране, тем чаще императорский двор обращался к буддийской сангхе как средству укрепления идеологического авторитета верховной власти.

О значении храма Тодайдзи как центра государственного буддизма говорят следующие цифры. В 749–750 гг. ему было пожаловано правительством 5 тысяч крестьянских дворов. По указу 760 г. доходы с них распределялись следующим образом: 20 % – на поддержание в надлежащем состоянии и ремонт храмовых построек, 40 % – на содержание постоянно проживающих в храме монахов и 40 % – на проведение различных культовых церемоний. Кроме того, храм Тодайдзи являлся крупным земельным собственником. Его земельные угодья размещались во многих районах страны, и только в провинции Эттю ему принадлежало в 751 г. почти 1000 тэ земель²⁷⁹.

Можно сказать, что император Сёму стремился создать единую государственную буддийскую систему, составными частями которой являлись ритуальное чтение сутр, «защищающих страну», система *кокубундзи* и главный храм страны Тодайдзи.

В 749 г. Сёму принял постриг в другом столичном храме – Якусидзи, однако исполнял обязанности императора еще два месяца, пока не отрекся в пользу своей дочери Кокэн. Созданная им сеть государственных буддийских храмов *кокубундзи* со временем пришла в упадок, как и система *рицурё*, однако ежегодные чтения сутр, «защищающих страну», в императорском дворце не утратили своего значения и в последующую эпоху Хэйан. Более того, они стали составным компонентом в отношениях между императорами и сангхой.

Следует отметить, что особую роль в этих отношениях играло специальное ведомство Сого, призванное выполнять функцию посредника между официальными властями и буддийской общиной. В его обязанности также входил контроль над поведением буддийских монахов и монахинь. Исследование значения этого ведомства, его обязанностей и того, как в действительности оно с ними справлялось, является необходимым

²⁷⁹ Piggott J. The Emergence of Japanese Kingship..., p.117.

для характеристики структуры буддийской сангхи в период Нара и ее отношений с императорским двором.

§ 3.3. Ведомство по делам буддизма и его социальные функции во взаимоотношениях между буддийской сангхой и императорским двором в VII–VIII вв.

Во второй половине VII – в VIII в. буддийской церкви, несмотря на усиленный контроль со стороны правительства, удалось обрести самоуправление и экономическую независимость.

Делами буддийской церкви занималось ведомство Сого (ведомство по делам духовенства). Оно подчинялось ведомству по делам монахов и иноземных учителей буддийского закона «Гэмбарё», которое, в свою очередь, находилось под юрисдикцией министерства по делам знати и государственных церемоний «Дзибусё».

Первые государственные ведомства контроля буддийской сангхи возникли еще во времена правления императрицы Суйко. Как сообщает «Нихон сёки», в 624 г. императрица учредила должности *содзё* и *содзу* для надзора за монахами и монахинями. Первое время эти обязанности были разделены поровну между представителями буддийского духовенства и государственными чиновниками. Так, на должность *содзё* был назначен монах из Пэкче Квангын (яп. Канроку), а обязанности *содзу* поручили Куратукури-но Токусяку²⁸⁰.

В правление императора Тэмму чиновники были отстранены от управления буддийскими храмами. Исключение было сделано лишь для нескольких государственных храмов, в число которых входил храм Гангодзи (Асука-дэра, Хокодзи)²⁸¹. В 673 г. были введены новые должности для буддийского духовенства – пост епископа *сёсодзу*, а также два монаха-делопроизводителя – *сакан*, число которых затем было увеличено до четырех²⁸². Через 10 лет, в 683 г., были созданы должности *содзё*, *содзу* и *рисси*, на базе которых затем был образован управляющий аппарат Сого. Их обязанности заключались в осуществлении контроля над монахами и монахинями с помощью кодекса «Сонирё»²⁸³.

²⁸⁰ Нихон сёки, т. II, св. 22, с. 111.

²⁸¹ Там же, с. 240.

²⁸² Там же, с. 226.

²⁸³ Там же, с. 250.

Основной задачей Сого было контролировать буддийские храмы и духовенство и проводить основную политику государства посредством сангхи. Сого являлось уникальным бюрократическим аппаратом, поскольку наряду с правительственными чиновниками в нем служили буддийские монахи, рекомендованные сангхой. Эти монахи занимали главенствующее положение в сангхе и представляли ее интересы.

Сого состояло из верховного первосвященника – *содзэ*, архиепископа – *дайсодзу*, епископа – *сёсодзу* и наставника винаи – *рисси*. На должность верховного первосвященника назначались только монахи, имевшие особые заслуги перед государством, поэтому, как правило, она всегда была вакантной.

Четырем священникам, занимавшим главенствующие посты в Сого, подчинялись специалист по ритуалам – *игиси* и его помощник – *дзюгиси*, которые отвечали за проведение ритуальных церемоний в столичных храмах.

В обязанности руководителей Сого входили следующие функции: выдача дипломов будущим монахам и монахиням, учет принявших постриг, и места их пребывания и распределение монахов и монахинь по монастырям в столице.

Также Сого назначало три административных лица – *санго*, управляющих храмами, а именно настоятеля – *дзисю*, управителя – *гакуто* и секретаря – *цуина*. Ведущие посты в Сого долгое время занимали священники из крупных столичных храмов, являвшихся наиболее могущественными, пока в середине эпохи Хэйан им на смену не пришли монахи из школ Тэндай и Сингон.

Помимо них ведущие должности в буддийском храме занимали *дзэдза* (санскр. *стхавира*) и *тэрасю* (санскр. *вихара-свамин*). Им подчинялся *ина* (санскр. *кармадана*). *Дзэдза* руководил послушниками в храме и избирался из числа наиболее авторитетных и добродетельных монахов. *Тэрасю* был правительственным чиновником, следившим за порядком в храме. *Ина* ведал общими вопросами административного характера.

Весь этот аппарат обязан был осуществлять контроль над собственностью храмов. Периодически столичные храмы должны были предоставлять грамоты, подтверждающие их права на земельные наделы.

Полномочия Сого отнюдь не ограничивались рамками столицы. Он назначало специальных монахов-чиновников – *кокуси* для контроля над провинциальными храмами. Они формировали административные орга-

ны для контроля над храмами *кокубундзи*, следили за перемещением монахов и монахинь и состоянием храмов.

Кокуси находились в ведомстве монахов-делопроизводителей – *сакан*, которые контролировали связь между Сого и буддийскими храмами. Также, как предполагает Тамура Энтё, *сакан* отвечали за финансирование храмов²⁸⁴.

Процедура назначения высших руководителей в Сого описана в статье 14 «Сонирё»: «При назначении высших руководителей (от епископа и выше) избранное лицо обязательно должно быть высоконравственным и деятельным; [оно] должно умело руководить адептами. [Оно] должно быть уважаемо монахами и мирянами и сведущим в делах буддизма. Если [такое лицо] выдвигается адептами, то [об этом] следует уведомить письмом за совместными подписями Государственный совет. Если [какая-либо] группа монахов бунтует и самовольно выдвигает безнравственного человека, то [на них] следует налагать епитимью в 100 дней. После назначения на должность нельзя самовольно заменять [назначенного]. Если [у назначенного лица] обнаружатся проступки [или] преступления или [оно] по старости или болезни не прибудет на пост, то производить замену согласно положениям, указанным свыше»²⁸⁵.

Как считает Абэ Рюити, из этого отрывка следует, что назначения в Сого, в отличие от назначений на другие правительственные посты, в большей степени основывались на рекомендациях сангхи²⁸⁶.

Все же, хотя в статье 14 утверждается, что будущий кандидат на руководящую должность в Сого должен быть признан за свои заслуги как монахами, так и мирянами, замечание об уведомлении Государственного совета подразумевает, по мнению автора, что назначения в Сого проходили под контролем как буддийской сангхи, так и светских властей. Такой же точки зрения придерживается и Дж. М. Августин, утверждающий, что после введения системы «Тайхорё» государство стало более внимательно следить за тем, как соблюдает свои обязанности буддийское духовенство²⁸⁷.

Вопрос о юрисдикции Сого до сих пор вызывает полемику среди исследователей. Так, Морото Тацуо, на основании исследования «Сонирё»

²⁸⁴ Тамура Э. Нихон буккёси. Т. 1. Токио: Ходзюкан, 1982. С. 158–162.

²⁸⁵ Тайхорё..., с. 69.

²⁸⁶ Abe R. The weaving of mantra..., p. 32.

²⁸⁷ Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan..., p. 58.

полагает, что юрисдикция этого ведомства ограничивалась столицей и близлежащими провинциями²⁸⁸. С этой точкой зрения не согласны Иноуэ Мицусادا и Наобаяси Футаи, которые считают, что в действительности Сого обязано было докладывать правительству о положении дел не только в столичных храмах, но и в монастырях других провинций²⁸⁹. По мнению автора, вторая точка зрения более соответствует действительности. На это указывает статья 20 «Сонирё», требующая от монастырских властей постоянно предоставлять ведомству «Гэмбарё» списки умерших монахов и монахинь, а также уже упоминавшийся указ императора Тэмму от 679 г., передающий управление буддийскими храмами сангхе.

Также неясным остается вопрос о том, на основе каких законов Сого контролировало деятельность монахов и монахинь. Так, историк Ино Хидэаки на основании исследования «Антологии толкований Рицурё» («Рё но сюгэ»), составленной Корэмунэ-но Наомото в 868 г., сделал вывод о том, что важнейшей задачей Сого было контролировать буддийскую общину и деятельность ее членов с помощью *винаи*. По его мнению, Сого играло роль совета старейшин в сангхе, поддерживая порядок внутри буддийской общины на основе ее собственной правовой системы и защищая ее от вмешательства светских властей. Это, как считает Ино Хидэаки, объясняет тот факт, что работа Сого проходила в помещении *рисси* – наставника *винаи*²⁹⁰. Той же точки зрения придерживается и Морото Тацуо, считающий, что термин *хо* («закон»), упоминающийся в статье 14 «Сонирё», в действительности обозначает *винаю*, которую должно было соблюдать высшее буддийское духовенство, назначаемое в Сого²⁹¹. Дж. М. Августин, напротив, утверждает, что в «Сонирё» этот термин употреблен в значении гражданского кодекса. По его предположению, в период Нара, с точки зрения государственной власти, буддийские монахи

²⁸⁸ Морото Т. Сонирё ни араварэта сого ни цуйтэ // Сюдай сигаку. Т. 6. Токио, 1960. С. 25.

²⁸⁹ Иноуэ М. Нихон кодай кокка но кэнкю. Токио: Иванами сётэн, 1967. С. 341–344; Наобаяси Ф. Сонирё но сого канкэй дзёбун // Рицурё кокка то буккё. Токио: Юдзанкаку, 1994. С. 103–104.

²⁹⁰ Ино Н. Taiho yogo nenkan ni okeru sogo no kino ni tsuite // Narajidai no soryo to shakai. Tokyo, 1994. P. 45.

²⁹¹ Морото Т. Сонирё ни араварэта сого ни цуйтэ ..., с. 27.

обязаны были чтить кодекс «Сонирё» превыше «Винаи» или других буддийских заповедей²⁹².

Доводы Августина находят подтверждение в «Нихон сёки». Как уже говорилось ранее, в 683 г. император Тэмму издал указ, по которому управление монахами и монахинями должно было осуществляться соответственно кодексу «Сонирё»²⁹³.

Подводя итог вышесказанному, можно констатировать, что в состав Сого входили не только государственные чиновники, но и выступавшие в этом качестве высшие представители буддийской сангхи. Сого контролировало деятельность сангхи как с точки зрения ее соответствия государственной политике, так и собственно внутрицерковную жизнь буддийского духовенства. При этом оно должно было опираться в большей степени на кодекс законов для монахов и монахинь, разработанный светскими властями, нежели на буддийские заповеди, изначально установленные самой сангхой. В результате Сого превратилось в центральное звено во взаимоотношениях государства и буддийской сангхи.

Вместе с тем современные японские исследователи полагают, что именно на Сого лежала ответственность за непростые отношения между буддизмом и правительством в период Нара. По их мнению, Сого являлось воплощением буддизма – *рицурё*²⁹⁴. С одной стороны, оно было неразрывно связано с государством и его политикой, стремившейся сделать буддизм официальной бюрократической идеологией, наподобие конфуцианства, с другой – поддерживало буддийскую сангху в ее стремлении к независимости от государственного контроля.

Как сообщает «Сёку Нихонги» в 760 г., монах Кэтацу из храма Якусидзи во время игры в кости проиграл монаху Ханьё из того же храма и убил его. Согласно законам *рицурё*, его следовало казнить за это преступление, однако в действительности он был расстрижен и сослан в провинцию Мицу. Другой монах из Якусидзи, Гёсин, был обвинен в воровстве с целью уничтожить своего соперника при дворе. Светское лицо, по законам *рицурё*, в этом случае подлежало казни, а Гёсин был только пони-

²⁹² Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan..., p. 59.

²⁹³ Нихон сёки..., с. 250.

²⁹⁴ Nakai S. Nihon kodai bukkyo seidoshi no kenkyu. Tokyo, 1991. P. 86–87, 104–106.

жен в должности и переведен из столичного храма в провинциальный монастырь Симоцукэ²⁹⁵.

Эти примеры показывают, что между законами *рицурё* в отношении буддийского духовенства и их применением на практике существовала большая разница. Как считает Футаба Кэнко, это связано с верой нарских императоров в шаманскую силу монахов и монахинь. Даже если адепты буддизма и не получали правительственного разрешения на постриг, то они считались «чистыми» и наделенными силой и благодатью, если следовали религиозным предписаниям²⁹⁶.

Хаями Тасуку полагает, что вмешательство государства в дела буддийской общины было связано с двусторонней религиозной властью японского императора, который одновременно был верховным священником синтоистских богов и защитником Закона Будды. «Если строгое соблюдение заповедей, сопровождавшееся непрерывной религиозной практикой, которая гарантировала чистоту монахам и монахиням, удалившимся от мира, – пишет Хаями, – увеличивало магический и религиозный эффект от буддийских служб, то это также означало повышение религиозного авторитета императора, чье покровительство придавало буддизму статус официальной государственной религии. Требование государства, чтобы монахи и монахини соблюдали заповеди, исходит из древних японских религиозных представлений, которые налагали запрет на осквернение, как физическое, так и духовное. Поскольку «боги ненавидят нечистоту», во время синтоистских служб от участников требовалось соблюдать чистоту, например не есть мясо и соблюдать целибат. Выражение «поклонение Богам и служение Буддам должно равным образом совершаться в чистоте», которое часто фигурирует в императорских эдиктах периода Нара, символично для религиозного воззрения, в котором критерии синтоистского богослужения применялись для буддийских монахов и монахинь»²⁹⁷.

²⁹⁵ *Abe R.* The weaving of mantra..., p. 33.

²⁹⁶ *Futaba K.* Nihon kodai bukkyoshi no kenkyu. Kyoto, 1984. P. 309–316. В «Нихон рёики» также содержатся многочисленные рассказы о страшных небесных карах, обрушившихся на тех, кто причинял вред монахам и Трем Сокровищам. Примером может послужить история принца Удзи, который избил монаха Тайкё и после этого умер мучительной смертью [см.: Нихон рёики. Японские легенды о чудесах..., 147–148].

²⁹⁷ *Hayami T.* Ritsuryo kokka to bukkyo // Ronshu nihon bukkyoshi: Nara jidai. Tokyo, 1986. P. 15.

Это объясняет, почему власти более сурово карали монахов и монахинь, уличенных в прелюбодеянии. «Осквернившиеся» священнослужители теряли не только свой религиозный и моральный авторитет в глазах населения, но и те экстраординарные способности, которыми им полагалось обладать, дабы служить на благо государства. Так, монах Рёсё был обвинен в связи с женщиной-мирянкой, расстрижен и сослан на отдаленный остров²⁹⁸. Дж. Пигготт также отмечает, что нарушение «ритуальной чистоты» считалось наиболее серьезным преступлением для монахов в системе государственного буддизма. По ее мнению, подобное святотатство грозило навлечь гнев божественных сил на императора и страну²⁹⁹.

Назначения в Сого долгое время считались почетными среди буддийского духовенства, даже когда функции этого ведомства к концу эпохи Хэйан свелись к участию в ритуальных представлениях при императорском дворе. Этот контролирующий аппарат играл значительную роль во внутренней политике правительства с VIII по XI в. Императорский же двор, со своей стороны, следил за тем, чтобы на руководящие посты в Сого избирались священники, отличившиеся умением проводить ритуалы, изгоняющие скверну и способствующие благоденствию императора и страны. Однако эта тенденция оказалась обоюдоострой. С одной стороны, сложившаяся к тому времени система буддийских философских школ позволяла комплектовать кадры образованных монахов для Сого. Но, с другой стороны, монахи, приближенные за свои выдающиеся заслуги ко двору, стали активно вмешиваться в придворные интриги и борьбу за трон императора.

Помимо ведомства Сого существовал также другой бюрократический орган – Дзингикан («Палата небесных и земных божеств»). Многие исследователи отмечают, что это ведомство не имело аналогов в китайском законодательстве, поскольку контролировало деятельность синтоистских святилищ. В обязанности его членов входило определение синтоистских ритуалов, имевших общегосударственное значение. К ним относились: моления о богатом урожае (*тосигои-но мацури*), сезонные моления о благоприятной погоде (*цукинами-но мацури*), благодарственные моления после окончания жатвы (*ниинамэ-мацури*) и др. Также оно определяло количество тех святилищ, которым совершались приношения

²⁹⁸ Abe R. The weaving of mantra..., p. 33.

²⁹⁹ Pigott J. The Emergence of Japanese Kingship..., p. 217.

от имени императорского двора. Как уже говорилось ранее, к X в. их насчитывалось около 3 тысяч. Поскольку влияние каждого божества была ограничена пространственно, задача состояла в том, чтобы сеть таких государственных храмов покрывала бы собой всю страну – только в таком случае могли быть обеспечены урожай и благоприятные климатические условия. Примечательно, что для получения приношений синтоистские жрецы сами должны были отправляться в столицу, поскольку дары императорского двора призваны были обеспечить обратную магическую связь между центром и периферией государства³⁰⁰.

Многие исследователи отмечают различия в государственном законодательстве по отношению к буддизму и синтоизму. Если в отношении синтоизма законодательство носит скорее регулирующий характер, то к буддизму, как видно из многих статей «Сонирё», оно предъявляет больше запретов. Как высказывается по этому поводу А. Н. Мещеряков, «синтоизм пронизывал собой все устройство общества, освещал его кровнородственную структуру, поддерживал статус-кво. Каждый член любой социальной группы с рождения участвовал в отправлении синтоистских ритуалов и находился под покровительством родового божества (*удзигами*). Растворенность синто в общем строе жизни, его невыделенность из повседневности были таковы, что у него не было идеологических противников. Нам не известно ни одного сочинения, направленного против синтоизма»³⁰¹.

Что же касается буддизма, то в период Нара он часто использовался политическими элитами в Японии в качестве средства идеологической борьбы. При этом основным оппонентом пробуддийски настроенных деятелей являлось конфуцианство, а не синто. В этом отношении Япония унаследовала китайскую традицию противостояния конфуцианства и буддизма в вопросе о выборе модели государственного управления. Сторонники буддизма при этом склонялись к теократии и ритуально-магическому воздействию на окружающую действительность. Представители конфуцианства (прежде всего, влиятельный род Фудзивара) отдавали предпочтение китайской системе управления на основе полного соблюдения всех законов *рицурё*. Кульминация этой борьбы пришлась на середину VIII в. и выразилась, прежде всего, в известном «инциденте с Докё».

³⁰⁰ Мещеряков А. Н. Синто и буддизм..., с. 141.

³⁰¹ Там же, с. 142.

§ 3.4. Буддийские монахи Гёки, Гэмбо, Докё и их участие во внутренней политике императорского двора

Как отмечают многие исследователи, в течение всего VIII в. наблюдаются попытки властей инкорпорировать существующие социальные и религиозные институты в общую систему государственного устройства. Именно в этот период сложилась система экзаменов для буддийских монахов ради получения специального диплома. Без этого свидетельства о принадлежности к буддийскому духовенству буддийский монах не мог официально считаться таковым.

Система экзаменов была трехступенчатой, и на каждом этапе выдавался специальный сертификат. Первый сертификат – *дотё* требовался, когда кандидат – *убасоку (убаи) (упасака (упасика)* принимал постриг и получал предварительное посвящение – *токудо* в ряды послушников – *сями (шраманера)*. Второй сертификат – *кайтё* выдавался *гэмбарё* только после окончания основного курса обучения, который занимал более трех лет. Послушник в этом случае получал полное посвящение и становился монахом – *бикю (бхикшу)*. Третий сертификат – *ики* выдавался, когда императорский двор жаловал монаху или монахине ранг священника – *сои*.

Некоторые исследователи (Дж. М. Августин) относят появление этой системы к 20-м гг. VIII в. По их мнению, система «монашеских сертификатов» (*кугэн*) была введена правительством, главным образом, для того, чтобы различать монахов, получивших официальное посвящение, и так называемых «самопровозглашенных монахов» – *сидосо*³⁰².

При этом, как отмечает Дж. Пигготт, «в столичном ведомстве (*Кёсикки*) и у губернаторов провинций хранились списки имен монахов, записи об их деятельности и времени принятия пострига»³⁰³. Это делалось в основном для того, чтобы предотвратить массовое пострижение в монахи людей, не желавших платить налоги и избегавших трудовой и воинской повинности.

Постриг в монахи разрешался только в том случае, если кандидат был знаком с буддийским канонам, мог декламировать отрывки из буддийских сутр, в число которых входили и сутры, «защищающие страну». Поскольку декламации сутр придавалось сакральное значение, то, соответственно, от кандидата в монашество требовалось знание как текста,

³⁰² Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan..., p. 21.

³⁰³ Piggott J. The Emergence of Japanese Kingship..., p. 219.

так и ритуала его чтения. Еще император Сёму в 762 г. издал специальный указ о том, какие требования следует предъявлять к кандидату в монахи: «Монахи и монахини должны постоянно провозглашать Учение Будды, обязанность же правительства – отбирать для посвящения [в монахи] самых талантливых и опытных людей. Ныне же, однако, те посвященные, кого рекомендовало Сого, владеют только общими знаниями о [буддизме]. Это противоречит нашему намерению распространять Дхарму. Отныне от всех желающих принять постриг требуется цитировать по памяти «Лотосовую сутру» и «Сутру Золотого света», соблюдать ритуалы, а перед этим, по меньшей мере, три года вести праведную жизнь – *дзэгё*»³⁰⁴.

Как пишет Футаба Кэнко, «такие требования для посвящения *убасоку* и *убаи* определяют их не просто как верующих мирян, но как религиозных подвижников. Поскольку от них требовалось соблюдать три года *дзэгё*, сначала им следовало пройти практику подвижничества. Вот почему их следует рассматривать как резерв для основного корпуса официально посвященных монахинь и монахов»³⁰⁵.

Дж. М. Августин также указывает, какое значение придавалось практике подвижничества в системе государственных экзаменов для получения монашеского сертификата. При этом он ссылается на текст VIII в. «Убасоку косимбун» («Записи о подношениях мирян»), предназначенном для Сого. В этом сочинении говорится о происхождении и способностях 95 кандидатов в монахи и содержатся рекомендации относительно их соответствия. Согласно «Убасоку косимбун», почти все они занимались подвижничеством более четырех лет, а некоторым из них пришлось ждать более 20 лет, прежде чем они смогли принять предварительное посвящение³⁰⁶.

А. Н. Игнатович отмечает в этой связи, что «такой подход к профессиональной подготовке монашества непосредственным образом соотносился с генеральной тенденцией развития японского буддизма как государственной идеологии»³⁰⁷.

Так же считают Дайган и Алисия Мацунага, полагающие, что приверженность правительства и аристократии к внешним формам буддизма

³⁰⁴ *Abe R.* The weaving of mantra..., p. 77. Термин «*дзэгё*» (брахмачарья) подразумевает обет безбрачия.

³⁰⁵ *Futaba K.* Nihon kodai bukkyoshi..., p. 355.

³⁰⁶ *Augustine J. M.* Buddhist Hagiography in Early Japan..., p. 21.

³⁰⁷ *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии..., с. 122.

привела к его постепенной бюрократизации в период Нара и придала буддийским школам этого времени схоластический характер³⁰⁸.

В действительности же, в 40-е гг. VIII в. контроль со стороны правительства над буддийской церковью стал ослабевать и буддийская сангха, почувствовавшая свою независимость, стала проявлять теократические тенденции. Духовенство открыто игнорировало кодекс «Сонирё», самовольно избирая себе покровителей из числа мирян и оказывая простым людям услуги медицинского и магического характера. И самое главное – буддийские монастыри и храмы значительно расширили свои земельные владения, несмотря на запреты со стороны правительства.

Несмотря на жесткую квоту – 10 кандидатов в монашество, определенную правительством, большинство монахов приобретали свой монашеский статус во время массовых «обращений», часто проводимых по инициативе императорского двора в конце периода Асука и начале периода Нара во время ритуальных церемоний при дворе или в случае болезни членов императорской семьи и придворных высокого ранга. Так, согласно записям в «Нихон сёки», в ноябре 680 г., когда одновременно заболели император Тэмму и императрица Дзито, 200 человекам было приказано стать монахами, после чего и император, и императрица исцелились³⁰⁹. Как следует из текста, чаще всего императорский двор прибегал к подобным действиям в надежде, что массовые пострижения в монахи верующих помогут императору и членам его семьи исцелиться от болезни. Это подтверждается записью в «Нихон сёки» от 686 г., когда во время болезни императора Тэмму 150 человек приняли постриг ради исцеления императора от болезни³¹⁰. Исследователь Дж. М. Августин предполагает, что лица, желающие принять постриг во время подобных «массовых обращений», должны были проживать в столице и быть непосредственно связанными с императорским двором, что облегчало процедуру принятия пострига³¹¹.

Несомненно, что связи будущих монахов при дворе могли способствовать их посвящению и дальнейшей карьере, но следует помнить, что даже во время массовых «обращений» правительство тщательно проверяло кандидатов в монахи, прежде всего, на предмет соблюдения ими

³⁰⁸ *Matsunaga A. and D. Foundation of Japanese Buddhism. Vol. I. The Aristocratic Age. Tokyo, 1987. P. 118–119.*

³⁰⁹ Нихон сёки..., с. 242–243.

³¹⁰ Там же, с. 263–265.

³¹¹ *Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan...*, p. 19.

буддийских заповедей и их моральных качеств. Так, во время вышеупомянутых событий 686 г. 70 кандидатов в монахи были отобраны за их «чистое поведение»³¹². Основной причиной, по которой императрица Дзито дозволила *эмиси* Маро и Канаори стать буддийскими монахами, было соблюдение ими буддийских заповедей, отказ от мирских развлечений и употребление постной пищи³¹³.

Примечательно, что именно в этот период получают развитие так называемые шесть школ периода Нара («*Нанто Рокусю*»), послужившие основой для дальнейшего развития буддийской философской мысли в Японии. Это были: Санрон, преподававшая *мадхьямику*, Хоссо, относившаяся к *йогачаре*, Кэгон, специализирующаяся на *аватамсаке*, Куся, школа *абхидхармы*, Дзэдзицу, являвшаяся дочерней по отношению к Санрон и основывавшаяся на традициях *сатьясидхи*, Рицу, толковавшая *винаю*.

Доктрины этих шести школ были в свое время изучены как японскими и западными буддологами, так и российскими исследователями. Однако, как указывает Абэ Рюити, до сих пор западные исследователи впадают в заблуждение, связывая эти школы с шестью великими нарскими храмами – Гангодзи, Хорюдзи, Дайандзи, Якусидзи, Кофукудзи, Тодайдзи и Садайдзи и именуя их сектами. Ни один из этих крупных государственных храмов не относился к названным школам и не был центром для провинциальных храмов тех же школ. В действительности шесть школ были обучающими группами, имеющими правительственные сертификаты, и образовывавшимися индивидуально в крупных правительственных храмах³¹⁴.

Исида Мосаку отметил в своих трудах в 1930-х гг., что были значительные различия между школами, оформившимися в разных храмах. Ко времени возведения Тодайдзи в 752 г. и образования там школы Кэгон существовало только пять школ. Однако до сих пор нет единого мнения по поводу их точных названий, поскольку они варьировались в зависимости от их принадлежности к храмам. Например, в документах храма Хорюдзи, предназначенных для Сого (747 г.), указаны следующие четыре «школы»: Риссю (*Виная*), Юисики-сю (*Йогачара*), Санрон-сю (*Мадхьямика*) и Бэцусанрон-сю (*Дзэдзицу*). В том же году в храме Дайандзи существовали следующие пять «школ»: Риссю (*Виная*), Сёрон-сю (поздняя

³¹² Нихон сёки..., с. 264.

³¹³ Там же, с. 272.

³¹⁴ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 33.

Йогачара), Санрон-сю (*Мадхьямика*), Бэцусанрон-сю (*Дзёдзицу*) и Сюта-ра-сю (изучение сутр)³¹⁵.

Первое упоминание о всех шести школах датируется 751 годом. Монах Тикэй из храма Тодайдзи, принадлежавший к школе Кэгон, в своем письме для храмовой библиотеки просит одолжить ему манускрипты и перечисляет все школы, находившиеся в храме: Кэгонсю, Хоссосю, Санронсю, Риссю, Кусясю и Дзёдзицую. В письме также указывается, что каждая из этих школ возглавлялась ректором – *дайгакуто*, его помощником – *сэгакуто* и секретарем – *цуина*³¹⁶.

Другой документ из храма Тодайдзи сообщает, что каждая из этих школ имела свое помещение в храме, алтарь и собственную библиотеку³¹⁷. В администрацию шести школ также входили лектор – *коси*, его помощник – *фукуси*, учитель декламации – *докуси* и учитель песнопений – *байси*. В число наставников обычно избирались монахи, преуспевшие в соблюдении *винаи* и религиозных практиках, а сами школы были элитными организациями, в которые принимали только самых одаренных студентов.

Следует отметить, что шесть школ не имели своих филиалов в провинциальных монастырях и храмах. Это еще раз подтверждает высказывание Абэ Рюидзи о том, что ни один из столичных храмов не принадлежал к определенной школе, хотя периодически приобретал благодаря ей особую известность, как, например, Санронсю в Дайандзи или Хоссосю в Кофукудзи.

Среди шести школ периода Нара выделяется буддийская школа Хоссо, в которой исключительное внимание уделялось «пути Бодхисаттвы» – прохождению необходимых для достижения просветления степеней. «Путь Бодхисаттвы» обсуждался в главных канонических текстах школы – «Югасидзи рон» и «Дзэ Юисики рон». В последнем подчеркивается особое значение трех основных заповедей *Махаяны*, предназначенных для бодхисаттв: соблюдение обетов, созидание благоприятной кармы и принесение пользы всем живым существам.

Выше уже говорилось о том, что еще в «Комментариях к трем сутрам» «Сангё Гисё», составленных принцем Сётоку, подчеркивается, что именно альтруизм, а не благоприятная карма способствует обретению

³¹⁵ *Ishida M. Shakyō yori mitaru naracho bukkyō no kenkyū. Tokyo, 1930. P. 63–75.*

³¹⁶ *Abe R. The weaving of mantra..., p. 35.*

³¹⁷ *Ibid, p. 36.*

природы Будды³¹⁸. В доктринах школы Хоссо альтруистические деяния также являются основой стимулирования «искуривания хороших семян», которые, в свою очередь, обуславливают проявление «благоприятных» *дхарм*³¹⁹. Одновременно берется под контроль испускание «плохих семян», которые противодействуют обретению истинного сознания. В дальнейшем альтруизм способствует обретению *праджняпарамиты* – «чистого знания», которое ведет к просветлению.

Согласно классификации Хоссо-сю, «благоприятные семена», способные взрастить «плод Будды», есть у следующих четырех видов живых существ.

1. «Слушающие голос» (*сёмон сюсё*) – миряне, соблюдающие пять буддийских заповедей, монахи и монахини, следующие религиозным предписаниям. В их сознании содержатся семена, приобретенные благодаря усвоению четырех благородных истин.

2. «Самостоятельно идущие к просветлению» (*энгаку сюсё*) – шраваци и пратьекабудды – существа, самостоятельно стремящиеся к Нирване и ни с кем не делящиеся опытом достижения спасения. Хотя они не являются бодхисаттвами, но способны достичь просветления благодаря наличию в их сознании семян «не волнующихся дхарм», приобретенных вследствие познания закона «зависимого существования».

3. «Имеющие природу Бодхисаттвы» (*босацу сюсё*) – бодхисаттвы, обладающие семенами, ведущими к просветлению и обуславливающими появление «плода Будды». Эти качества Бодхисаттва приобретает благодаря следованию «шести парамитам». Также считается, что он обладает природой Татхагаты (*нёрай дзёсё*).

4 «Имеющие неопределенную природу» (*фудзё-сюсё*) – их сознание также содержит благоприятные семена, однако истинный потенциал этих семян еще не раскрыт.

В дополнение к этой классификации теоретики школы Хоссо ввели догмат о двух типах «природы Будды»: «природа Будды как принцип» (*ри-буссё*) и «природа Будды как деяние» (*гё-буссё*)³²⁰.

Ри-буссё считалось абсолютom, который присутствует в природе каждого живого существа, однако из-за своей пассивности не оказывает никакого воздействия на феноменальное бытие. *Гё-буссё*, в отличие от

³¹⁸ Abe R. The weaving of mantra..., p. 11–15.

³¹⁹ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии..., с. 227.

³²⁰ Там же, с. 231.

«природы Будды» первого типа, являлось активной «природой Будды», которая способна трансформироваться из потенциальной в реальную.

Доктрина «природы Будды» в Хоссо-сю напоминает концепцию «природы добродетели» у Сётоку-тайси, которую, как известно, он подразделял на добродетель-воздаяние и благоприобретенную добродетель. Воздаяние способствует накоплению заслуг, которые помогут приобрести потенциал Бодхисаттвы, но только благие деяния ради других живых существ активируют истинную сущность Будды-Татхагаты.

Однако если Сётоку-тайси не проводил различий между способностями живых существ постигать истинную суть Закона Будды (поскольку подразумевалось, что все они – его подданные, которых он ведет к спасению), то теоретики Хоссо-сю приписывали такую способность только вышеперечисленным четырем категориям живых существ. Помимо них существовали еще и *иччхантики*, которые, по классификации школы Хоссо, вовсе были лишены «благоприятных семян».

За это утверждение школа Хоссо не раз подвергалась критике со стороны других махаянистских школ, однако, на наш взгляд, ее концепция примечательна еще и тем, что она была единственной из нарских школ (за исключением Риссю), попытавшейся на практике воплотить свою концепцию «Пути Бодхисаттвы».

Именно основатели школы Хоссо способствовали в VIII в. возникновению движения среди буддийского духовенства, ставившего целью распространение буддизма среди населения. Его идеологи особо подчеркивали необходимость участия монахов в общественно полезной деятельности и благотворительных акциях в пользу неимущих. Примечательно, что в большинстве своем они принадлежали к буддийской элите.

Первым из монахов, которые активно участвовали в строительстве общественно полезных сооружений, считается Досё (629–700), один из патриархов школы Хоссо. Согласно записи в «Нихон рёики», он принадлежал к роду Фуми из провинции Кавати. Вместе с другими монахами его отправили на стажировку в Китай, где он обучался у известного китайского буддийского деятеля Сюань-цзана³²¹. Вернувшись на родину, Досё привез с собой множество буддийских трактатов и сутр, в том числе и основное сочинение китайской *йогачары* – «Рассуждения о достижении понимания только сознания» (кит. «Чэн вэйши лунь»; яп. «Дзё юисики рон»), которое было составлено Сюань-цзаном на основе индийских

³²¹ Сюань-цзан (596–664) – знаменитый путешественник и монах, переводчик сутр, автор «Записок о странах Запада».

комментариев. Считается, что именно он способствовал распространению философских сочинений Йогачары в монашеской среде. Как сообщается в его биографии в «Сёку Нихонги», вскоре после возвращения из Китая он отправился странствовать по провинциям, где «копал колодцы на обочинах дорог, строил лодки на всех переправах в бухтах, наводил мосты. Ему приписывается строительство моста через реку Удзи в провинции Ямасиро»³²². Также Досё был одним из наиболее почитаемых буддийских монахов при дворе. В 698 г. его попросили провести церемонию освящения статуи Будды в храме Якусидзи, после чего императорский двор даровал ему титул архиепископа (*дайсодзу*).

Говоря об альтруистическом буддийском движении, которое весьма способствовало популярности буддизма среди простого народа, нельзя не остановиться на деятельности другого известного буддийского монаха – Гёки (или Гёги) (668–749). Его жизнеописание было включено в официальную историю периода Нара «Сёку Нихонги» в числе биографий других шести буддийских монахов: Досё (629–700), Додзи (?–744), Гэмбо (?–746), Гандзин (687–763) и Докё (?–772). Основная биография Гёки изложена в «Дайсодзё сярибёки» («Надгорбная эпитафия почтенному наставнику»), составленной его учеником, монахом Синсэем, в 749 г.

Согласно ей, семья Гёки проживала в местности Отори в провинции Кавати. Его отец Саити был потомком принца Вани из Пэкче, а мать Ко-нихимэ принадлежала к клану Хатита³²³. Некоторые исследователи (Дж. М. Августин, Иноуэ Каору) предполагают, что упоминание о генеалогии Гёки в его эпитафии имело особое значение для его последователей. В условиях покровительства буддизма со стороны императорского двора благородное происхождение родителей Гёки было особенно важно. Более того, Иноуэ Каору установил, что предки Гёки, корейские иммигранты из Пэкче, играли важную роль при императорском дворе в период Асука. Так, принц Вани, к которому восходил род Гёки по отцовской линии, в начале V в. считался известным знатоком конфуцианства в Пэкче и был приглашен в Японию императором Одзином в качестве наставника наследного принца. В дальнейшем его потомки активно поддерживали клан Сога, известный своим покровительством буддизму³²⁴.

³²² Ёсида Я. Гёки то рицурё кокка. Токио: Ёсикава Кобункан, 1987. С. 37–39.

³²³ Синсэй. Дайсодзё сярибёки. Цит. по Иноуэ К. Гёки боси // Гёки дзитэн. Токио: Кокуся Канкокай, 1997. С. 278–289.

³²⁴ Иноуэ К. Гёки боси..., с. 13.

Как говорится далее, в 682 г. Гёки принял монашество. Поскольку в тексте не упоминается название храма, в котором он получил посвящение, то можно предположить, что он мог стать монахом во время так называемых «массовых» обращений по приказу императорского двора. Косвенное подтверждение этому можно найти в «Нихон сёки», где говорится, что в 682 г. более 140 человек приняли монашество в государственных храмах во время болезни принцессы Хидака (будущей императрицы Гэнсё)³²⁵. Можно предположить, что Гёки мог входить в число этих 140 новобращенных монахов. Тем не менее до сих пор остается неясным, когда он принял полное посвящение. Хотя в «Дайсодзё сяривёки» ничего не говорится об этом, более поздние источники – «Гёки босацудэн» и «Гёки нэмпу» (XI в.) утверждают, что после десяти лет аскетической практики Гёки получил посвящение в монахи в горном храме Кацураги от наставника (*дзэнси*) Токуко³²⁶. На этом основании Дж. М. Августин предположил, что Гёки мог принять постриг во время своего уединения в горном храме, однако официальные власти не признали его как буддийского монаха, поскольку он не принял посвящения в столичном храме³²⁷. Эта версия находит подтверждение в «Нихон рёки», где Гёки часто именуется послушником (яп. *сями*)³²⁸.

Что касается образования Гёки, то во многих средневековых источниках утверждается, что он принадлежал к школе Хоссо. Его имя также связывают с патриархом школы Досё, который, как считается, обучил Гёки, помимо философских доктрин буддизма, новейшим строительным техникам (освоенным им во время стажировки в Китае). Однако современные исследователи (Ёсида Ясуо, Дж. М. Августин) сомневаются в том, что Гёки мог обучаться непосредственно у самого Досё. Ёсида Ясуо ссылается на «Гёки босацудэн», где говорится, что после своего посвящения Гёки провел более десяти лет в горах Икома, где предавался аскетическим практикам³²⁹. Предполагается, что это многолетнее подвижничество и определило дальнейшую деятельность Гёки. Он стал странствующим проповедником и вскоре собрал вокруг себя, как свидетельствуют «Нихон рёки», «более тысячи последователей», монахов и мирян.

³²⁵ Нихон сёки..., с. 249.

³²⁶ Судзуки К. Гёки нэмпу..., с. 258.

³²⁷ Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan..., p. 20.

³²⁸ См.: Нихон рёки. Японские легенды..., с. 111.

³²⁹ Ёсида Я. Гёки то рицурё кокка..., с. 161–162.

Новое движение, возглавляемое Гёки, вызвало неудовольствие официальных властей, поскольку большинство его последователей составляли беглые крестьяне, уклонявшиеся от уплаты налогов и трудовой повинности.

Как сообщает «Сёку Нихонги», весной 717 г. был издан специальный указ, в котором говорилось: «Ныне монашек (*сёсо*) Гёки и его ученики собираются на дорогах и извращенно проповедуют о наказаниях [за грехи] и о счастье, зазывают людей и наносят им раны, в каждом доме наставляют мирян и принуждают их давать [им] милостыню. Они лживо именуют себя «просветленными» и обманывают народ. Монахи и миряне, введенные в заблуждение, не выполняют свои обязанности, люди пренебрегают учением Будды и нарушают законы»³³⁰.

Многие исследователи (А. Н. Игнатович, Дж. М. Августин, Ёсида Ясуо) отмечают, что данный указ подразумевал нарушение Гёки и его последователями 5-й статьи кодекса «Сонирё» «О непребывании в монастыре». В ней говорится: «Если монах или монахиня не находятся в монастыре, а устраивают молельню в другом месте, собирают и поучают народ и вместе с тем самовольно предсказывают судьбы [людей], а также избирают монахов-старцев, то всегда подвергать [их] расстригу. Если провинциальная и уездная администрация, зная об этом, не запрещает [их действия], то налагать на нее наказание согласно уголовному кодексу»³³¹.

В действительности же, как показывает Дж. М. Августин, Гёки и его последователи совершили гораздо больше правонарушений кодекса «Сонирё». В частности, их действия нарушали статьи 1, 4, 23, 27, согласно которым запрещалось проповедовать мирянам, создавать группы последователей, заниматься магией и целительством и т. д.³³² За нарушение этих статей полагалось расстрижение и епитимья, а в некоторых случаях (ст. 1 и 27) – преследование по уголовному кодексу.

Тем не менее ни одно из жизнеописаний Гёки не упоминает ни об этом указе, ни о мерах, предпринятых правительством против него и его последователей. Соответственно, возникает вопрос: почему Гёки удалось избежать наказания, несмотря на вопиющие нарушения им кодекса «Сонирё»? Среди исследователей до сих пор нет единого мнения на этот счет. Так, Накаи Синко считает, что указ 717 г. не столько был направлен против Гёки и его последователей, сколько служил предупреждением

³³⁰ Сёку Нихонги. Т. 35. Токио: Кокуси тайкэй хэнсюкай, 1964–1967. С. 68.

³³¹ Тайхорё... с. 66–67.

³³² *Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan...*, p. 49.

всем монахам и монахиням, которые вне стен государственных монастырей проповедовали на улицах и занимались магией. Поскольку к 717 г. Гёки, судя по всему, был хорошо известен в столице, императорский двор выбрал его как пример открытого неповиновения существующей государственной политике³³³. Как полагает Дж. М. Августин, предпосылки возникновения подобной деятельности буддийских монахов заключались, прежде всего, в том, что Сого и «три административных лица» (*санго*) в действительности не могли эффективно контролировать деятельность буддийской сангхи в период Нара. Хотя основные обязанности Сого заключались в том, чтобы следить за соблюдением монахами и монахинями кодекса «Сонирё», тем не менее, как утверждает Августин, многочисленные истории из «Сёку Нихонги» доказывают, что многие самопровозглашенные монахи (*сидосо*) в действительности нарушали кодекс и не несли за это никакого наказания. К середине периода Нара их количество увеличилось настолько, что императорский двор вынужден был разрешать официальное посвящение тем монахам, которые готовы были служить государству³³⁴. Ёсида Ясуо, напротив, утверждает, что императорский указ, направленный против Гёки, действительно имел последствия, повлияв на деятельность Гёки и его сторонников. Вместо проповедей они стали добровольно заниматься общественными работами: строили плотины и мосты, копали каналы, мостили дороги и т. д.³³⁵

А. Н. Игнатович также отмечает, что правительство, проявив дальновидность, решило не применять репрессивных мер к Гёки, который вместе со своими подвижниками занимался исключительно созидательной деятельностью³³⁶.

Можно рассмотреть несколько версий относительно того, почему императорский двор решил возвысить Гёки, вместо того чтобы преследовать его вместе с единомышленниками. Согласно первой, Гёки удалось избежать наказания благодаря покровительству императрицы Комё (Фудзивара-но Асукабэ-химэ), супруги императора Сёму. Она была дочерью министра Фудзивара-но Фухито и, благодаря своему происхождению, была избрана официальной супругой императора.

³³³ *Накаи С.* Нихон кодай но буккё то минсю. Токио: Хёрон ся, 1973. С. 58–56.

³³⁴ *Augustine J. M.* Buddhist Hagiography in Early Japan..., p. 4.

³³⁵ *Ёсида Я.* Гёки но синко сисо но хайкэй то сёи но кэйтэн // Гёки дзитэн, ред. Иноуэ Каору. Токио: Кокуся Канкокай, 1997. С. 160–161.

³³⁶ *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии..., с. 146.

Как говорится в «Сёку Нихонги», императрица была известна при дворе своим благочестием и приверженностью буддизму. Она была одним из инициаторов создания системы *кокубундзи* и строительства храма Тодайдзи. Специально для нее в покоях императорского дворца было организовано ведомство по переписке буддийских сутр. Также она занималась благотворительностью. На ее средства была построена лечебница для бедных (яп. *сэякуин*)³³⁷. Вполне возможно, что она могла знать о Гёки и его строительстве *фусэя* и буддийских храмов и способствовать его приближению ко двору.

По другой версии, выдвинутой Ёсида Ясцо, к строительной деятельности Гёки мог проявить интерес правящий род Фудзивара. Согласно «Гёки нэмпу», в 731 г. под руководством Гёки было воздвигнуто более восьми буддийских храмов в провинции Сэцу, недалеко от Нанива, где возводился императорский дворец. Как указывает Ёсида, примерно в это же время, в 726 г., сын министра Фудзивара Фухито (659–720) Умакаи был назначен главным смотрителем работ по возведению дворца. По этой причине он между 726 и 732 гг. часто ездил в Нанива, судя по записям в «Сёку Нихонги». На этом основании Ёсида предполагает, что Умакаи мог слышать о деятельности Гёки или быть ее непосредственным свидетелем, поскольку храмы Дзэнгэн-ин и Такасэбаси-ин, сооруженные Гёки, находились в окрестностях Нанива. Успешное строительство этих храмов могло навести Умакаи на мысль использовать Гёки и его последователей в строительстве государственных объектов³³⁸.

Эта версия выглядит весьма правдоподобной, если учесть, что введение системы *рицурё* в стране было сопряжено с масштабным строительством государственных объектов, и прежде всего возведением новой столицы Нара в 708 г. по инициативе Фудзивара Фухито. Как указывают многие исследователи, этот проект, призванный укрепить мощь государственной власти, сопровождался также увеличением налогов и трудовых повинностей для крестьян. Согласно новому налоговому законодательству, каждый крестьянин обязан был поставлять рис, хлопок, шелк и соль. Рис следовало сдавать провинциальным властям, а хлопок и соль должны были доставляться в столицу самими крестьянами. Была введена общая трудовая повинность для всех мужчин от 26 до 60 лет (*сэйтэй*), по которой от них требовалось 60 дней в году трудиться на государственных

³³⁷ Сёку Нихонги..., с. 57.

³³⁸ Ёсида Я. Гёки то рицурё кокка..., с. 217–218.

строительных работах. Тех же, кто уклонялся от работ, подвергали суровому наказанию: от десяти до ста ударов плетьюми³³⁹. Однако даже жесткие меры, введенные правительством *рицурё*, не смогли предотвратить массовые бегства рабочих, о которых свидетельствуют записи в «Сёку Нихонги» между 711 и 712 гг. Трудности испытывали и крестьяне, доставлявшие в столицу налоги. Никакой помощи от провинциальных и столичных властей они не получали и могли рассчитывать только на собственный транспорт – лошадей и повозки. Особенно тяжело приходилось крестьянам из отдаленных провинций в связи с плачевным состоянием дорог. Как свидетельствует запись в «Сёку Нихонги» от 712 г., «многие крестьяне, [прибывшие] из провинций, израсходовали [свои] средства и ныне умирают [от голода] на обочинах дорог»³⁴⁰. И хотя в следующем году правительство издало несколько указов, предписывающих провинциальным губернаторам обязанность оказывать материальную помощь крестьянам и строительным рабочим, однако в действительности, как показывают дальнейшие записи в «Сёку Нихонги», положение крестьян мало изменилось. В связи с этим некоторые исследователи (Тamura Энтё) полагают, что строительство мостов, каналов и переправ Гёки и его последователями предназначалось для улучшения условий труда простых людей³⁴¹. Как гласит жизнеописание Гёки в «Сёку Нихонги», за 40 лет под его руководством было сооружено 49 буддийских храмов, 9 заведений, аналогичных по функции богадельням (*фусэя*), 6 мостов, 3 водостока, 2 лодочные пристани, переправы, 15 запруд, 7 водоемов, 4 канала, 1 дорога, что подтверждается и современными археологическими исследованиями. Так, в местности Такакура на месте поселения корейских иммигрантов был обнаружен возведенный Гёки буддийский храм Дайсуэин. По мнению исследователей, он мог быть воздвигнут для местных поселенцев, занимавшихся изготовлением керамики³⁴².

Как утверждается в «Гёки нэмпу», популярность Гёки как проповедника и организатора общественных работ навела императора Сёму на мысль пригласить его ко двору и поручить руководство отливкой гигантской статуи Будды Махавайрочаны для храма Тодайдзи³⁴³. Во всех сред-

³³⁹ Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan..., p. 66.

³⁴⁰ Сёку Нихонги..., с. 56.

³⁴¹ Тамура Э. Гёки то сираги буккё // Кодай тёсэн буккё то нихон буккё. Токио: Ёсикава Кобункан, 1984. С. 184.

³⁴² Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan..., p. 67.

³⁴³ Судзуки К. Гёки нэмпу..., с. 259.

невековых жизнеописаниях Гёки говорится о том, что император чтит и уважал Гёки как святого, обменивался с ним посланиями и даже лично встречался. В «Сёку Нихонги» утверждается, что в 721 г. Гёки был приглашен во дворец для чтения проповедей. В 731 г. императорский двор издал специальный указ, по которому каждому мирянину (*убасоку*) старше 60 лет и каждой мирянке (*убаи*), принимавшим участие в строительных проектах Гёки, позволялось принять посвящение в монахи. И наконец в 743 г. Гёки было присвоено звание *дайсодзё* – «почтенного наставника» и дарован земельный надел в 100 *ко* земли³⁴⁴.

Тем не менее ни один источник не проясняет, когда и при каких обстоятельствах состоялась встреча Гёки и императора. Большинство японских исследователей полагают, что это могло произойти между 740 и 741 гг. в провинциях Ямасиро и Сэцу, куда бежал императорский двор, спасаясь от мятежа Фудзивара-но Хироцугу. Как указывает Иноуэ Каору, ссылаясь на «Гёки нэмпу», в это же время Гёки и его последователи возводили там буддийские храмы и богадельни³⁴⁵.

Участие самого Гёки в строительстве статуи Будды Махавайрочаны также остается неясным. Поскольку в некоторых источниках («Дайсодзё сярибёки», «Санбозэ котоба») ничего не говорится об этом, то ряд исследователей (Футаба Кэнко) даже предполагают, что Гёки либо вообще не принимал участия в этом проекте, либо его роль была сильно преувеличена³⁴⁶.

Дж. М. Августин, напротив, считает, что Гёки добровольно принимал участие в воздвижении статуи Махавайрочаны, но играл при этом скорее роль вдохновителя масс, нежели руководителя строительного проекта³⁴⁷. Это подтверждается записью в «Сёку Нихонги» от 743 г., где говорится, что «Гёки отправлял своих учеников и воодушевлял людей принимать участие в строительстве [статуи Вайрочаны]»³⁴⁸. Можно предположить, что Гёки по-прежнему занимался проповеднической деятельностью, что, как говорилось ранее, было официально запрещено кодексом «Сонирё», однако правительство позволяло ему проповедовать в публичных местах, надеясь, что это привлечет как можно больше людей к строительству статуи.

³⁴⁴ Сёку Нихонги..., с. 77.

³⁴⁵ Иноуэ К. Гёки. Токио: Ёсикава Кобункан, 1959. С. 121.

³⁴⁶ Футаба К. Кодай буккё сисоси кэнкю..., с. 510.

³⁴⁷ Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan..., p. 80.

³⁴⁸ Сёку Нихонги..., т. 35. с. 77.

Гёки также считается одним из зачинателей *рёбусинто*. По преданию, он доставил буддийскую реликвию в храмовый синтоистский комплекс в Исэ, в течение 7 дней и ночей занимался медитацией, после чего сподобился сокровенного знания о том, что Аматаэрасу – это воплощенная эманация Вайрочаны. Как говорится далее, богиня потом подтвердила это обстоятельство, явившись во сне императору Сёму³⁴⁹.

После смерти Гёки в 748 г. у него осталось более 3 тысяч последователей, многие из которых, как сообщается в его жизнеописаниях, именовали его Бодхисаттвой.

Фигура Гёки выделяется среди остальных, не менее известных представителей буддийского духовенства периода Нара не только благодаря его поразительной энергии и удивительным свершениям на благо буддизма и простого народа, но и, в немалой степени, потому, что он был одним из немногих высокопоставленных буддийских священников, кто не стремился обратить свою популярность себе во благо, несмотря на то, что занимал один из высших постов в Сого.

Как говорится в «Дайсодзё сяривёки», «Гёки был почитаем более, чем кто-либо из высокопоставленных монахов, однако он не гордился [этим] и продолжал неустанно трудиться»³⁵⁰.

Если сравнить его биографию с вышеупомянутыми жизнеописаниями шести монахов из «Сёку Нихонги», то становится очевидным, что его благотворительная деятельность не получала никакой материальной поддержки ни со стороны императорского двора, ни от буддийских монастырей. При этом также остается неясным, каковы были отношения между Гёки и другими буддийскими монахами, точнее, буддийским духовенством, занимавшим официальные посты. В «Сёку Нихонги», «Дайсодзё сяривёки» и «Гёки нэмпу» об этом почти ничего не говорится. Лишь в «Гёки босацудэн» упоминается о дружбе Гёки и индийского монаха-миссионера Бодхисены, но, поскольку этот источник относится к XI в., то достоверность этого сообщения сомнительна. Все же история монаха Тико из «Нихон рёики», которая также цитируется в «Санбоз котоба», может быть представлена как отражение отношения к Гёки буддийского духовенства периода Нара. О Тико (он же Сяку Тико) (709–?) сообщает-

³⁴⁹ Вполне возможно, что это предание появилось гораздо позже, поскольку в «Сёку Нихонги» оно отсутствует и появляется только в историческом памятнике «Мидзу-кагами» (конец XII в.).

³⁵⁰ *Синсэй*. Дайсодзё сяривёки. Цит. по: *Иноуэ К.* Гёки боси..., с. 278–289.

ся, что он был монахом из храма Гангодзи и принадлежал к школе Санрон. Тико славился среди других монахов своей ученостью, составлял комментарии к буддийским сутрам и имел собственных учеников. Когда же Гёки получил высокий ранг *дайсодзё* и назначение в Сого, то Тико, узнав об этом, был недоволен тем, что император Сёму возвысил простого послушника, не получившего официального посвящения (*сями*) и пренебрег им, монахом из столичного храма, занимающимся преподаванием буддийских доктрин с официального разрешения правительства.

«Монах Тико завидовал ему и злословил: «Я великий монах и издавна славен своей добродетелью. С рождения наделен я мудростью, а знания послушника Гёки поверхностны и он не прошел посвящения. Отчего же государь восхищается Гёки и пренебрегает Тико?»³⁵¹ Далее в рассказе говорится о чудесном путешествии Тико в ад, его раскаянии и последующем примирении с Гёки.

Разумеется, на основании истории Тико не следует делать вывод о том, что все буддийские монахи того времени завидовали возвышению Гёки. Тем не менее, как считает автор, эту историю можно привести в качестве примера того, как могло относиться к Гёки высшее буддийское духовенство. Судя по всему, для них Гёки был, прежде всего, обычным послушником, не получившим официального посвящения, к тому же неоднократно нарушавшим кодекс «Сонирё». Это может объяснить тот факт, что даже после официального признания Гёки императорским двором его деятельность по строительству буддийских храмов и общественно полезных объектов по-прежнему не получала никакой поддержки от верховных представителей буддийской церкви.

Хотя Досё и Гёки считаются наиболее яркими представителями буддийского альтруистического движения конца VII – начала VIII в., тем не менее, как показывают исследования источников, другие буддийские монахи также являлись инициаторами строительства необходимых общественных проектов – мостов, дорог и переправ. Как гласит запись в «Сёку Нихонги», в 693 г. некий монах Хокё был награжден земельным наделом в 3 *тё* за руководство строительством гавани. Другая гавань, Кинки в округе Мунаката, была сооружена в 767 г. под руководством монаха Дзюо³⁵². В 754 г. в деревне Изхара (совр. префектура Вакаяма) по инициативе монахов Мампуку и Каэя местная община соорудила мост через

³⁵¹ Нихон рёики..., с. 111–114.

³⁵² Сёку Нихонги..., т. 35, с. 85.

реку. Для успешного завершения строительства женщинами-мирянками (*убаи*) из той деревни было организовано переписывание «Праджняпарамита-сутры»³⁵³.

Примечательно, что строительство многих проектов, инициированных буддийскими монахами, проходило при поддержке верующих мирян-буддистов. Как отмечают Дж. М. Августин и Дж. Гудвин, верующие миряне (*убасоку* и *убаи*) не могли принимать участие в буддийских ритуалах или изучать сутры. Поэтому раздача милостыни монахам и участие в буддийском альтруистическом движении являлось для них единственной возможностью обрести условия для лучшего перерождения в следующей жизни, согласно буддийским представлениям³⁵⁴. Однако кодекс «Сонирё» воспрещал свободное общение между монахами и мирянами. Слушать буддийские проповеди, чтения сутр и принимать участие в религиозных церемониях населению дозволялось лишь в провинциальных буддийских храмах *кокубундзи* и *кокубуннидзи*. Тем не менее, как полагают исследователи, активное участие мирян-буддистов в строительстве «общинных храмов» (*тисики дэра*) свидетельствует о том, что система храмов *кокубундзи* не всегда отвечала нуждам населения. Соответственно, напрашивается вывод о том, что буддийское альтруистическое движение конца VII – начала VIII в. во многом стало возможным благодаря активной поддержке общин мирянами-буддистами. Возможно, что таланты Досё и Гёки проявились именно в способности целенаправленно руководить этой деятельностью, которая, в конечном счете, послужила на благо всей страны.

В этой связи следует обратить внимание на одну общую закономерность, проявляющуюся на определенном этапе формирования религиозной бюрократии, на которую указывал М. Вебер: «... чем больше священство стремится регламентировать соответственно божественной воле жизнь мирян и, прежде всего, основывает на этом свою власть и свои доходы, тем больше оно должно идти навстречу традиционным представлениям мирян в разработке своего учения и в своем поведении... Чем больше тогда широкие слои становятся объектом влияния и опорой священнической власти, тем больше священники должны пользоваться в своей систематизации именно наиболее традиционными, т. е. магически-

³⁵³ Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan..., p. 90.

³⁵⁴ См. Ibid; Goodwin J. R. Alms and Vagabounds: Buddhist temples and Popular Patronage in Medieval Japan. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994. P. 22.

ми формами религиозных представлений и религиозной практики»³⁵⁵. Особенности формирования религиозной японской бюрократии конца VII – начала VIII в. полностью соответствуют тому этапу, который описывает М. Вебер.

Как уже говорилось ранее, укрепление экономического положения буддийской церкви в первой половине VIII в. способствовало ее стремлению к обособлению от государства. Особенно эти тенденции были сильны в столичных храмах, которые и являлись крупными земельными собственниками. Вполне естественно, что это не могло не вызвать конфронтации между буддийским духовенством и императорским двором. Истории монахов Гэмбо и Докё, на наш взгляд, могут служить этому примером.

Гэмбо считается первым буддийским монахом, получившим контроль над правительством и сосредоточившим в своих руках огромную власть. В 716 г. он был послан на обучение в Китай, пробыл там 18 лет и стал столь сведущ в толковании буддийских доктрин, что танский император наградил его шелковой рясой. В Японию Гэмбо привез более 5 тысяч свитков буддийской литературы, которая хранилась в храме Кофукудзи³⁵⁶. А. Н. Игнатович считает, что это было «полное собрание канонических текстов, скомпонованное в единый свод в Китае, – так называемая Танская Трипитака»³⁵⁷.

По возвращении Гэмбо на родину его заслуги были отмечены и японским императором Сёму, который впервые в истории страны пожаловал ему пурпурную рясу – знак высокого ранга для священнослужителя. Вскоре произошло событие, способствовавшее дальнейшему взлету карьеры Гэмбо. Вдовствующая императрица – мать императора Сёму заболела неким душевным недугом (судя по описанию «Сёку Нихонги», она страдала от депрессии). Император обратился за помощью к Гэмбо, и после встречи с ним императрица-мать исцелилась. Далее хроника сообщает, что Гэмбо был щедро вознагражден и его влияние при дворе усилилось.

Тот факт, что возвышение Гэмбо началось после исцеления им императрицы, говорит о том, как ценились буддийские монахи, сведущие в ритуалах и медицине, при императорском дворе.

³⁵⁵ Вебер М. Социология религии..., с. 151.

³⁵⁶ Сёку Нихонги..., т. 35, с. 68.

³⁵⁷ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии..., с. 148–149.

Некоторые исследователи (в частности, Дж. М. Августин) также указывают на то, что в период Нара, чаще всего, монахи и монахини, обладавшие медицинскими знаниями, могли сделать карьеру при дворе³⁵⁸. Хотя, согласно статье 2 кодекса «Сонирё», монахам и монахиням запрещалось исцелять болезни с помощью магии, однако если во время лечения они прибегали к *буддийским* (курсив наш. – С. Л., Е. Л.) ритуалам и молитвам и это давало положительный результат, то правительство не преследовало их³⁵⁹. Особо выдающиеся целители даже удостоивались высоких наград.

В качестве примера помимо вышеупомянутых Гэмбо и Докё можно привести историю некоего монаха Хорэна из «Сёку Нихонги». Как сообщает летопись, этот монах был столь сведущ в медицине, что в 703 г. императорский двор пожаловал ему земельный надел в 80 *тё* в его родной местности Тоёсаки. 18 лет спустя, в 721 г., императрица Гэнсё вновь вознаградила Хорэна, пожаловав ему третий придворный ранг и родовое имя Уса. Как гласит изданный по этому поводу императорский указ, «разум Хорэна всегда [пребывает] в состоянии медитации, а его деяния [находятся] в соответствии с законом. Его познания в медицине [являются] исключительными. Сей добрый монах облегчил страдания многих простых людей. Как можно оставить его без награды?»³⁶⁰

Усиление влияния Гэмбо сопровождалось все более активным его вмешательством в политические дела. Объединившись с известным конфуцианским ученым Киби Макиби (693–745) и правым министром Татибана Мороз он пытался бороться против клана Фудзивара – самого могущественного из всех аристократических родов. В 737 г. в столице разразилась эпидемия оспы, в результате которой умерли четверо представителей рода Фудзивара, входивших в высший орган государственной власти – Государственный совет (*Дайдзёкан*). Воспользовавшись этим, Гэмбо добился назначения в Государственный совет своих сторонников. Это вызвало возмущение других представителей рода Фудзивара, вследствие чего один из них – Хироцугу поднял в 740 г. мятеж против императорского дома. Мятеж был подавлен, Хироцугу казнен, однако это отнюдь не укрепило положения Гэмбо. Императорский двор, недовольный его вмешательством в придворные интриги, в 745 г. отправил Гэмбо в

³⁵⁸ Augustine J. M. Buddhist Hagiography in Early Japan..., p. 49.

³⁵⁹ Тайхорё. М., 1985. С. 66.

³⁶⁰ Сёку Нихонги..., т. 35, с. 27.

ссылку на Цукуси, где Гэмбо вскоре скончался при загадочных обстоятельствах³⁶¹.

Докё (?–772) происходил из рода Югэ, проживавшего в провинции Кавати и якобы происходившего от императора Тэнти. В юности он занимался аскетической практикой на горе Кацураги, где приобрел опыт в «магическом искусстве». В «Хронике семи главных храмов Нара» («Ситидайдзи кэмпё») о Докё говорится, что в «аскетической практике он не знал предела». Затем он обучался у Гиэна, наставника из школы Хоссо. От Гиэна Докё узнал о «дхарани» (яп. *дарани*)³⁶² и научился произносить их на санскрите. Он был сведущ также в практической медицине и, возможно, владел приемами психотерапии.

В 748 г. Докё находился в храме Тодайдзи среди последователей буддийского священника Робэна, где получил звание *камбё дзэндзи* (мастера исцеления). В 754 г. он был назначен на должность придворного священника в Найдодзё – внутреннем святилище. Входившие туда монахи должны были выполнять определенные ритуально-магические действия в случае болезни государя и его семьи.

В 756 г. государь Сёму умер и на престол вступила его дочь – императрица Кокэн. Однако через два года она была отстранена от власти коалицией, объединявшей вдовствующую императрицу Комё и великого министра Фудзивара Накамаро. Кокэн была вынуждена отречься от престола в пользу наследного принца Оои (император Дзюннин).

Почти все исследователи отмечают, что Кокэн была ревностной последовательницей буддизма. Судя по всему, она была не только очень религиозна, но и властолюбива и, удалившись в резиденцию в Оми, ждала своего часа. В этот самый момент и появился монах Докё, способствовавший возвращению Кокэн на трон.

До сих пор остается неясным, как Докё был приближен ко двору. А. Н. Игнатович полагает, что это произошло благодаря протекции Робэ-

³⁶¹ Сёку Нихонги..., т. 35, с. 27.

³⁶² «Дхарани» (яп. *дарани*) – магические заклинания и мистические формулы, правильное произношение которых способствует земным успехам, в том числе в созерцании или совершении ритуала. В сутрах различаются четыре вида *дхарани*: 1) заклинание ради сохранения собственной жизни, 2) заклинание ради сохранения текстов Закона, 3) заклинание ради сохранения практик Закона, 4) заклинание ради сохранения действенности сокровенных речений (*мантра*) [см.: Андросов В. П. Учение Нагарджуны о срединности. М., 2006. С. 651].

на, а Дайган и Алисия Мацунага считают, что его назначила сама Кокэн, которой он посоветовал окружить себя министрами-монахами.

Как бы там ни было, стремительное возвышение Докё началось в 761 г., после того как он исцелил от болезни Кокэн с помощью магии и астрологии. После этого между Кокэн и Докё установились дружеские отношения, и он получил право свободно входить в ее покои. Ряд источников («Нихон рёики», «Оокагами») утверждают, что они были любовниками, однако никаких достоверных данных на этот счет нет. Несомненно, что Кокэн, заметив незаурядные способности и энергию своего целителя, решила сделать его своим сторонником в борьбе с Фудзивара Накамаро.

При поддержке Докё, который, по-видимому, опирался на ведущих представителей буддийского духовенства, в 762 г. Кокэн вернулась в столицу. Она сместила Дзюннина, оставив ему лишь церемониальные функции, и вторично взойшла на престол под именем Сётоку. Фудзивара Накамаро пытался противостоять Кокэн и Докё, организовав в 764 г. заговор, но потерпел поражение и был казнен. Император Дзюннин был сослан на остров Авадзи, где в 765 г. скончался при невыясненных обстоятельствах.

Сразу же после прихода Кокэн к власти Докё назначается на должность великого министра при сохранении монашеского сана *дайдзин дзэндзи* («великий министр – учитель медитации»). Как говорится в указе – *сэммё*, изданном по этому поводу, «но, в царствование, при котором повелительница постриг приняла, и министр должен быть из тех, кто тоже в монашестве пребывают. Так мы помыслили, и хотя он поста и не добивался, но мы дзэнского наставника Докё жалуюм званием министра-наставника»³⁶³.

В 765 г. Докё занял высший правительственный пост – великого министра главы правительства (*дайдзё дайдзин дзэндзи*). Впервые этот титул был присвоен посмертно Фудзивара-но Фухито, затем он перешел к Фудзивара Накамаро. Хотя, как отмечают многие исследователи, Докё не принадлежал к роду Фудзивара и, будучи духовным лицом, не имел права претендовать на этот пост, назначение его на эту должность, как мы полагаем, должно было символизировать окончательную победу Кокэн над коалицией Дзюнина, которого поддерживали Фудзивара. Примечательно, что указ о назначении Докё появился в то время, когда императ-

³⁶³ *Норито*. Сэммё. М.: Наука, 1991. С. 167.

рица пребывала в Югэ, откуда происходил Докё и его род. Кроме того, расположенным там храмам Югэдзи и Тисикидзи императрица даровала соответственно 200 и 50 крестьянских дворов в качестве *дзюкифу* (кормового пожалования)³⁶⁴. Очевидно, эти храмы относились к родовым храмам семейства Докё.

Наконец, в 766 г. Докё был объявлен «царем Дхармы» – *хоо*, что было неслыханным, поскольку этот титул мог носить лишь верховный правитель, принявший буддийские обеты. До него этим титулом обладал только принц Сётоку.

Придя к власти, Докё предпринял ряд шагов, направленных на укрепление контроля над буддийской церковью, назначив на ведущие посты в Сого лояльных ему людей. Была запрещена деятельность буддийских отшельников в «горных и лесных» буддийских храмах и усилен контроль над расходованием средств, которые выделялись для провинциальных буддийских монастырей. В то же время правительство выделяло значительные суммы и земельные участки на пожертвования храмам, их строительство и т. д., что создало проблемы со сбором налогов, поскольку значительная часть трудового населения была передана под власть буддийских храмов и освобождена от уплаты налогов.

Для поддержания своего авторитета Докё прибегал к помощи различных чудес. В 766 г. в столице распространился слух, что в храме Суми-дэра в статуе бога Бисямона были найдены «мощи Будды». В честь этого события императрица повелела устроить торжественные церемонии с участием высшей столичной знати.

В «Сёку Нихонги» по поводу обнаружения мощей Будды говорится, что священник Кисин увидел, как из статуи бога Бисямона (санскр. Вайшравана) явились божественные мощи – *сяри* (санскр. *шарира*). По этому поводу был издан специальный указ – *сэммё*, в котором говорилось: «Ежели поклоняться священному Закону всевышнего Будды и почитать его с сердцем, искренности полным, то непременно явятся знаки чудесные, указующие, [кого в духовные чины назначить]. При том великие, благородные мощи Татхагаты (яп. *нёрай но тафутюки сяри*), что ныне явились, свет испускают невиданный, форму имеют на диво круглую и превосходную... Посему и днем, и ночью, не впадая в усталость и леность, в сердце нашем мы [Будде] служим с благоговением и почтительностью. И мыслим мы так, что сие превращенное тело, дабы нас в

³⁶⁴ *Норито*. Сэммё..., с. 276.

согласии с кармой вести, времени не упуская, милует нас и спасает, что и в событии сем открывается»³⁶⁵.

В более поздней записи, от 768 г., сообщается, что кость Будды была тайно изготовлена Кисинем. Он же инсценировал ее обнаружение, чем воспользовался Докё, чтобы усилить свое влияние на императрицу³⁶⁶.

История с использованием ложных «мощей Будды», инсценированная Докё и его сообщниками, заслуживает особого внимания, если вспомнить, что в буддийской традиции обряд вложения мощей в ступу являлся одним из видов религиозных церемоний, подтверждавших легитимность царских прав.

Изучение специальных указов императрицы Кокэн в «Сэммё», связанных с нахождением мощей, показывает, что это событие имело важное значение как для Докё, так и для самой императрицы³⁶⁷. Как уже упоминалось, Кокэн, приняв постриг и став буддийской монахиней, использовала свое положение для отождествления себя с буддийским царем-*чакравартином*. Очевидно, что после заговоров Фудзивара Накамаро и императора Дзюнина ее положение как императрицы было по-прежнему нестабильно. Косвенно это подтверждается императорскими указами 764 и 765 гг., предостерегающими сторонников прежнего императора Дзюннина. Примерно в это же время было запрещено кому-либо под видом торговцев проникать на остров Авадзи, где находилась резиденция смещенного императора. Продолжались аресты и высылки лиц, связанных с заговорщиками, принцам и чиновникам было запрещено группировать войска по собственной инициативе. По-видимому, партия сочувствующих сосланному императору была еще довольно сильна и многочисленна, и Кокэн опасалась его возвращения к власти. По этой причине факт обнаружения мощей мог быть использован императрицей как свидетельство, подтверждающее легитимность ее правления.

Для самого Докё обретение «мощей Будды» послужило поводом для получения титула «Царь Дхармы». Возможно, что одним из идейных мотивов, вдохновивших Докё и его сообщников на авантюру с мощами, была тема буддийских мощей, взятая из «Сутры Золотого света», повест-

³⁶⁵ *Норито. Сэммё...*, с. 173–172.

³⁶⁶ Сёку Нихонги..., т. 35. В «Сёку Нихонги» отмечено, что Докё обладал привилегиями настоящего государя.

³⁶⁷ *Норито. Сэммё...*, с. 167.

вующая о неисчислимых добродетелях тех, кто обрел состояние Будды³⁶⁸.

Хотя прямых данных об этом нет, однако история с мощами и последовавшие за этим события позволяют предположить, что уже тогда у Докё появился замысел занять императорский трон. Если это так, то тогда история с мощами выглядит вполне обоснованной, учитывая буддийское отношение к святым мощам как к источнику безграничной власти не только над людьми, но и над божествами.

Стремясь стать императором, Докё попытался идеологически обосновать свои претензии, опираясь не только на буддийскую, но и на синтоистскую традицию.

Весной 769 г. Сугэ-но Асамаро, главный жрец святилища Уса синтоистского божества Хатимана на Цукуси, якобы получил «божественное сообщение»: «Если Докё станет государем, то в Поднебесной наступит великий мир»³⁶⁹.

Это сообщение встревожило императрицу и придворную аристократию, поскольку Кокэн не имела прямых наследников. Более того, в указе от 764 г. относительно наследования престола утверждалось, что назначение наследного принца следует проводить в соответствии с «волей Неба». В указе говорится: «Однако в нынешнее время мы принца наследного не назначаем, и причина тому такова: бывает, думают о человеке, что он достоин будет, и назначают его, но он может оказаться и неподходящим. А ежели человек не подходит и пост не от Неба получил, то толком дела вершить не может и впоследствии терпит крах... И вот полагаем мы, что объявится человек, получивший изволение Неба, тогда он и назначен будет»³⁷⁰. Как полагают исследователи императорских указов – *сэммё*, в указе 764 г. произошло переосмысление принципа наследования императорского трона. Архаическая идея мифологического прецедента – воли божеств, отправивших своих потомков управлять страной Ямато, – была заменена на китайскую теорию «мандата Неба», который достается совершенному и добродетельному правителю³⁷¹. Примечательно, что это один из немногих указов Кокэн, в котором прослеживается конфуцианское влияние и нет упоминаний о буддизме. Очевидно, опасаясь возвра-

³⁶⁸ The Sutra of Golden Light (Survanabhasottasamasutra) // trs. by R. E. Emmerick. Oxford, 2001. P. 6.

³⁶⁹ Сёку Нихонги..., т. 35.

³⁷⁰ *Норито*. Сэммё..., с. 169.

³⁷¹ Там же, с. 274.

щения Дзюнина на престол, императрица прибегала к помощи как буддийских монахов, так и конфуцианских ученых (следует напомнить, что ее наставником был небезызвестный Киби-но Макиби). Однако следует отметить, что в данном указе не говорится ничего определенного о процедуре избрания наследника престола в соответствии с «волей Неба». Вполне возможно, что Докё, который к тому времени фактически управлял государством, мог по-своему интерпретировать «изволение Неба», обратившись к оракулу Хатимана в Уса.

Как говорится далее в «Сёку Нихонги», чтобы проверить сообщение, императрица отправила в святилище Хатимана чиновника Ваки-но Киёмаро, брата своей приближенной – монахини Хокун.

Докё попытался подкупить Киёмаро, но чиновник вернулся с ответом, опровергающим пророчество. «Божество изрекло: «В нашей стране испокон веков установлено, кому повелителем быть, а кому подданным. Чтобы подданный повелителем стал – не бывало еще такого. Наследником небесного солнца непременно должен быть человек из императорского рода!»³⁷²

Докё пришел в ярость и приказал сослать Киёмаро, однако дни его могущества были сочтены. Через год после смерти императрицы он был сослан в храм Якусидзи в провинции Кадзуса, где вскоре умер.

История с пророчеством Хатимана, сыгравшая роковую роль в судьбе Докё, до сих пор вызывает полемику у ученых. В исследовании Дж. Пигготт по-новому освещается так называемый «инцидент с Докё», приведший к новому этапу в отношениях между буддийской сангхой и государством. По мнению Пигготт, придворный священник Докё, которого обвинили в попытке узурпировать власть, в действительности стал заложником в придворных интригах рода Фудзивара, которые затем предложили свою версию событий в качестве официальной³⁷³. Р. Рэйшауэр также полагает, что вся история с пророчеством была задумана придворной коалицией во главе с Киёмаро, чтобы скомпрометировать Докё в глазах императрицы и народа. Соответственно, по мнению Рэйшауэра, жрец-оракул с Кюсю был подкуплен заговорщиками. Судя по реакции императрицы, возможно, что она подозревала о заговоре против Докё и поэтому отправила всех главных участников в ссылку без предварительного

³⁷² Сёку Нихонги..., т. 35.

³⁷³ Piggott J. *Todayji and the Nara Imperium* / Ph. D dissertation. Stanford University, 1987. P. 72–79.

дознания³⁷⁴. И, напротив, Р. Бендер, исследовавший роль пророчества Хатимана в «инциденте с Докё», отрицает возможность существования заговора, полагая, что Киёмаро действовал исключительно по собственной инициативе³⁷⁵.

Тем не менее почти все исследователи признают, что известие о пророчестве Хатимана укрепило позиции противников Докё. Еще при жизни императрицы министр Фудзивара Нагатэ в 770 г. получил контроль над правительственными войсками в столице, отстранив от командования представителей рода Югэ. Сразу же после смерти Кокэн Нагатэ совместно с другим министром – Кибидо Мабито возвели на престол принца Сиракабэ, который стал править под именем императора Конин (709–782). Таким образом, род Фудзивара вновь обрел прежнюю политическую власть. Примечательно, что в начале IX в. была проведена перепись всех влиятельных родов (числом 1182), обитавших в центральных провинциях Кинай. Они были классифицированы в зависимости от предка, к которому возводили свое происхождение (потомки императоров, потомки небесных божеств, потомки земных божеств, потомки иммигрантов). На основании этой переписи были составлены списки «Синсэн сёдзироку» («Вновь составленные родовые списки», 815 г.)³⁷⁶. Одной из главных целей составителей «Синсэн сёдзироку» было стремление ограничить влияние при дворе потомков иммигрантов и служилой аристократии, дабы предотвратить появление новых политических соперников рода Фудзивара.

За 300 лет своего существования, пользуясь покровительством императоров и таких влиятельных аристократических родов, как Сога, буддийская *сангха* укрепила свое экономическое и политическое положение и влияние при дворе. С одной стороны, японские императоры поощряли распространение в стране новой религии, подтверждавшей их божественное, единственное и неизменное право на власть (что было необходимо в условиях разложения родовой общины, когда часть старинной родовой аристократии видела в правителе скорее первого среди равных), с другой – буддийские священники все активнее вмешивались в политику, пытаясь занять ведущие позиции. Годами накапливающиеся противоре-

³⁷⁴ Reischauer R. K. Early Japanese History. P. A. London: Princeton, 1937. P. 207.

³⁷⁵ Bender R. The Hachiman cult and the Dokyo incident // Monumenta Niponica. 1979. Vol. 34 (2). P. 143–144.

³⁷⁶ Мещеряков А. Н. Синто и буддизм..., с. 144.

чия между светской и духовной властями в конце концов вылились в середине VIII в. в конфликт между монахом-министром Докё и придворной аристократией.

Следует отметить один немаловажный факт. И Гэмбо, и Гёки, и Докё принадлежали к школе Хоссо, которая отличалась от прочих нарских школ вниманием к магико-целительным ритуалам, для совершенствования в которых использовалась техника медитативной йоги. Эта медитативная практика, так называемая *дзэнси*, была рассчитана не столько на обретение просветления, сколько на достижение состояния, в котором использование магических способностей было наиболее эффективным. Искусное применение буддийских ритуалов и заклинаний для защиты от злых духов позволило буддийским священникам влиять на императора и придворную аристократию и проводить свою политику при дворе и в дальнейшем, в эпоху Хэйан, несмотря на реформы императора Камму, направленные на ограничение влияния буддийской церкви.

«Инцидент с Докё» являлся закономерным результатом вовлечения представителей буддийской сангхи в государственную политику. Это было характерно не только для средневековой Японии, но и для Китая. Примечательно, что в период активизации буддийской сангхи в Японии и возвышения отдельных буддийских монахов (Гёки, Гэмбо, Докё), с начала VII и до конца VIII в., в Китае в то же самое время произошло несколько восстаний с участием буддийских монахов.

В «Новой истории Тан» («Синь тан шу») сообщается, что в 613 г. подняли восстания некий Сун Сицзянь, провозгласивший себя перерождением Будды Майтрейи, и буддийский монах Цзян Хаймин³⁷⁷. Оба мятежа были быстро подавлены, однако уже через 5 лет, в 618 г., в конце правления династии Суй, буддийский монах Гао Танчен объявил себя «императором Махаяны» (кит. *Дачэнь Хуанди*) и поднял восстание. Свое правление он провозгласил «периодом Дхарма-чакры» (кит. *Фалунь*) и женился на буддийской монахине, которую называли «императрицей»³⁷⁸. Наконец, в период правления императора Дэцуня (779–805) монах Ли Гуаньхун организовал заговор с целью захвата государственной власти. Своим сообщникам он объявил, что ему было явлено чудесное видение, в котором божества Пяти Гор и Четырех Рек предсказали ему, что он ста-

³⁷⁷ Georgieva V. Buddhist nuns in China: from Six dynasties to Tang. Leiden, 2000. P. 217.

³⁷⁸ Ibid, p. 218.

нет императором. В 787 г. оплотом заговора стал монастырь Сицзинси, которым управляла буддийская монахиня Чжиинь. Однако из-за разногласий между заговорщиками заговор потерпел неудачу и был раскрыт³⁷⁹.

Примечательно, что Ли Гуаньхун, так же как в свое время Докё, в стремлении стать императором пытался в качестве поддержки использовать культы местных божеств. На этом основании можно говорить о наличии прочных связей обряда передачи власти с местными автохтонными традициями Китая и Японии, с которыми буддийская сангха вынуждена была считаться.

Во многих странах Центральной Азии и средневековых государствах Индии, как сообщают китайские буддийские монахи Фа-сянь и Сюаньцзан, существовал обряд «подношения царства», в ходе которого царь символически жертвовал свое царство, семью и казну буддийской сангхе, поклоняясь тем самым Трем Сокровищам³⁸⁰. Однако если в Индии этот обряд имел связь с древними ведийскими ритуалами, то в Японии периода Нара, несмотря на попытки ряда пробуддийски настроенных императоров и императриц (Суйко, Дзито, Сёму, Кокэн), он так и не вошел в официальную ритуальную систему, поскольку в стране доминировали местные религиозные представления о культе императора – «сына Неба», что было характерно и для средневекового Китая. В этом состоит причина неудач попыток буддийских монахов Докё, Гао Танчена и Ли Гуаньхуна создать новую структуру государственной власти по образу и подобию буддийской сангхи.

Следует отметить еще один аспект в отношениях между верховной властью и религиозной бюрократией в стране, послуживший, по мнению авторов, предпосылкой для формирования «инцидента с Докё».

К концу эпохи Нара буддийская сангха в Японии проделала огромный путь от маленькой полуполигальной общины до составной части государственного бюрократического аппарата. Вначале члены буддийской общины получали покровительство от частных лиц, заинтересованных в широком распространении материковой китайской и корейской культуры в Древней Японии, однако со временем, вследствие стремления императорского рода установить гегемонию внутри страны и его желания выступать на равных в международных отношениях с Китаем, буддийская

³⁷⁹ *Georgieva V. Buddhist nuns in China...*, p. 219.

³⁸⁰ См.: *Александрова Н. В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Восточная литература, 2008.*

сангха в Японии, на первых порах состоявшая в основном из иммигрантов с материка, приобрела верховного лидера в лице императорского двора. Основной причиной этого являлась нестабильная политическая обстановка в стране, вызванная постоянной борьбой за власть родственников императора и придворных, что было обусловлено отсутствием определенных правил престолонаследования. Как показывает пример императора Сёму и императрицы Кокэн, чем более японский император стремился к абсолютной власти, тем активнее он поддерживал буддийскую сангху для поддержания морального авторитета верховной власти. Однако эти отношения также носили определенный идеологический дисбаланс. Усиление буддийской сангхи при дворе в качестве политической силы и включение императора в систему буддийской космологии (что символизировала статуя Будды Махавайрочаны в Тодайдзи), в свою очередь, поставили под сомнение связь императора с синтоизмом. Знаменитый эдикт императора Сёму, в котором он провозглашал себя «слугой Трех Сокровищ», вступал в противоречие с его статусом божественного потомка богини солнца Аматаэрасу. Легенда о происхождении японских императоров от правнука богини – Нинниги-но микото, который был послан богами на землю, дабы управлять страной Ямато, считалась основным доказательством легитимности правящего рода. Как говорится в «Кодзики», когда божественный правнук покидал небеса и спускался в Срединную Страну Тростниковых долин, под которой подразумевается Япония, богиня солнца Аматаэрасу-о-миками выразила ему пожелания будущего процветания и осуществления священной миссии страны следующими словами: «Чудесная Страна Тростниковых равнин – это земля, которую унаследуют наши потомки, поэтому иди и правь ею. И пусть наша божественная династия правителей будет непрерывно процветать под покровительством Небес»³⁸¹.

Божественное происхождение японских императоров особенно подчеркивалось в различных указах периода Нара, где они именовались «явленными богами» (яп. *акицуками*) и наследниками «высокого престола Небесного Солнца» (яп. *амацу хицуги*). Так, в одном из указов императрицы Гэммё говорится следующее о правах японских императоров на престол: «Мыслим мы божественной сутью своей о сем как о деянии наследном, – ибо, как то началось со времен государя, что с Равнины Высокого Неба на землю спуститься соизволил, и доньне, и впредь, всех вре-

³⁸¹ Национальная религия японцев Синто. М., 2008. С. 22.

мен государи многие, на престоле высоком пребывая, наследуя солнцу небесному, страну обильную Поднебесную обустраивали и ласкали»³⁸².

Исследователи императорских указов периода Нара подсчитали, что термин «явленный бог (богиня)» встречается в каждом третьем случае. Исключение составляют лишь указы, изданные в правление Кокэн, когда она вторично взошла на престол под именем Сётоку: там этот термин встречается всего пять раз³⁸³. Как уже говорилось выше, почти во всех указах императрицы подчеркивается ее служение Трем Сокровищам. Однако в число Трех Сокровищ входила также и буддийская сангха, и это создавало условия для того, чтобы выражение «служить Трем Сокровищам» могло быть понято буквально, как стремление императора служить буддийскому духовенству. Использование в качестве идеологической основы «сутр, защищающих страну» – «Сутры Золотого блеска», «Сутры о человеколюбивом царе» и «Лotosовой сутры» – также в действительности сыграло двойную роль для поддержания авторитета верховной власти. С одной стороны, в этих сутрах провозглашалась легитимность тех царей, которые покровительствуют буддийской сангхе, распространяют Закон Будды и служат ему. С другой – тем самым подвергался сомнению порядок прямого наследования трона, поскольку в таком случае *любой* служитель Будды мог претендовать на царский престол. В этих условиях становится понятно, что подобная идеологическая двойственность в отношении буддизма и синтоизма сделала возможным появление в истории Японии «инцидента с Докё».

Все же, как показывает дальнейшая история буддийской сангхи в Японии, императорский двор продолжал и дальше использовать буддийских священников в качестве основных представителей религиозной бюрократии в стране.

С внедрением системы *рицурё* сангха, по замыслу правительства, должна была превратиться в чиновничье ведомство, чьи служители обязаны были использовать свои способности (приобретенные в результате религиозных практик и соблюдения обетов) на благо страны и императорского рода. Как и правительственные чиновники, буддийские монахи и монахини освобождались от уплаты налогов, сбора податей и воинской повинности. Однако, вместе с тем, им было запрещено свободно пере-

³⁸² *Норито*. Сэммё..., с. 141.

³⁸³ *Ross B.* The Nachimian cult and the Dokyo incident // *Monumenta Nipponica*. 1979. Vol. 34 (2). P. 149.

двигаться по стране и распространять Учение Будды без санкции светских властей.

Законы *рицурё* в отношении сангхи не всегда применялись на практике, что доказывает история движения монаха Гёки. Но, вместе с тем, не следует думать, что отношения между государством и буддийской сангхой в Японии в рамках *рицурё* характерны лишь для периода Нара. В начале эпохи Хэйан императоры Конин и Камму ужесточили законы в отношении буддийской сангхи, желая избежать повторения «инцидента с Докё». Как и прежде, императорский двор желал видеть в буддийском духовенстве «монахов-чиновников», во всем послушных его воле.

ГЛАВА 4. ОТДЕЛЬНЫЕ ШКОЛЫ И НАПРАВЛЕНИЯ ЯПОНСКОГО БУДДИЗМА И ИХ ВЛИЯНИЕ НА РАЗВИТИЕ ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

§ 4.1. Школа Санрон

Следует отметить и даже подчеркнуть то обстоятельство, что философия Мадхьямики так или иначе сыграла значительную и, может быть, решающую роль на самом начальном этапе становления буддизма в Японии. На это указывает, в числе прочих, тот факт, что школа Санрон (кит. Саньлунь) была самой первой школой японского буддизма.

Среди учеников Цзицзана, основателя Саньлунь, был монах из Когурё Пикван (яп. Экан), прибывший в Японию в 624 г. и положивший начало распространению здесь идей Саньлунь-цзун (Санрон). Другим известным проповедником этих идей в начальный период школы был Тидзо (ок. 625–672) из храма Хорюдзи. Учениками Тидзо были знаменитые монахи Додзи, Тико и Райко. Став настоятелем храма Дайандзи, Додзи (ок. 670–744) основал здесь собственное направление в школе Санрон, получившее название по имени храма – «Дайандзи-рю»³⁸⁴. Но влияние Додзи на развитие японского буддизма выходило за рамки школы Санрон. Он был хорошо сведущ также в доктринах школ Хоссо, Рицу, Дзёдзицу, Кэгон. «Философия и догматика шуньявады в той или иной мере согласовы-

³⁸⁴ Дай Нихон буккё дзэнсё (Большое полное собрание буддийских сочинений). Т. 26. Токио, 1912–1922. С. 110.

валась с учениями практически всех школ Махаяны (точнее сказать, была одним из тех китов, на которых они держались), – пишет А. Н. Игнатович, – так что, с одной стороны «Дайандзи-рю» в определенном смысле подготовило почву для возникновения указанных школ на островах, а с другой – стимулировало интерес к философским и догматическим спекуляциям в японской монашеской среде»³⁸⁵. Другое течение в Санрон – «Гангодзи-рю», названное по имени храма, где оно было основано Тико (703 – ок. 776) и Райко (ум. в 729), положило впоследствии начало такому влиятельному направлению японского буддизма, как Дзёдо.

Монахи Санрон были первыми распространителями учений и разных философских направлений. Патриарх Санрон Додзи отличался энциклопедической образованностью, в совершенстве знал учения всех буддийских школ, пользовался очень большим авторитетом при императорском дворе, занимал высшие духовные посты, принимал участие в составлении «Нихонги». Именно он впервые прочел сутру «Конкомё-кё» в 737 г. на ритуальных чтениях в императорском дворце. «Додзи, – отмечает А. Н. Игнатович, – является одним из тех крупных буддийских деятелей, которые внесли решающую лепту в формирование японского буддизма как мощной (и господствующей) государственной идеологии»³⁸⁶. Известно, что когурёский монах Хьеча, «знаток доктрин школ Санрон и Дзёдзицу», был наставником принца Сётоку-тайси³⁸⁷.

Центральной доктриной Санрон является учение о «двух истинах», суть которого уже излагалась выше. Особенностью данной школы является выделение в каждой из «истин» трех последовательных уровней, поэтому эта концепция носит название «сандзю-нитай» (три вида двух истин, или «нитай-санган») («две истины – три рассмотрения»).

Первый уровень *относительной истины* – это уровень профанного знания, когда просто констатируется какое-либо существование, другими словами – утверждается «наличие» (яп. у). На втором уровне достигается понимание того, что утверждать можно как «наличие», так и «отсутствие» (яп. му), или «несуществование» (яп. ку). Третий уровень относительной истины – это свободное оперирование как утверждением, так и отрицанием как «наличия», так и «отсутствия». Первый уровень абсолютной истины – это первый этап постижения учения о «*шуньяте*»: ко-

³⁸⁵ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии..., с. 135.

³⁸⁶ Там же.

³⁸⁷ Там же, с. 89.

гда осознается ее существование, т. е. утверждается «отсутствие». На втором уровне отрицается как *у*, так и *му*. На третьем уровне воздерживаются как от утверждения, так и от отрицания в отношении как «наличия», так и «отсутствия»³⁸⁸.

В школе Санрон особо подчеркивалось, что хотя учение о «двух истинах» помогает преодолеть уровень «относительной истины», выйти за его пределы, но само оно еще не представляет уровень абсолютной истины, так как может быть изложено только с помощью знаков. Абсолютная же истина – вне «знаков и имен». Только на уровне абсолютной истины полностью постигается «шуньята», которая с определенном момента «сливается» с ней. Как относительная, так и абсолютная «истины», вернее наши представления о них, необходимы для того, чтобы «раскрыть» *праджню*. В этом смысл всего учения Праджняпарамиты.

§ 4.2. Школа Дзэджицу

Несколько иначе трактуется учение о «двух истинах» в другой нарской школе – Дзэджицу-сю.

Согэн Ямаками отмечал, что доктрина школы Сатьясиддхи (Дзэджицу) может считаться наивысшим пунктом философского развития Хинаяны и переходной ступенью между Хинаяной и Махаяной³⁸⁹. Некоторые авторы толкуют эту «промежуточность» и в хронологическом плане, считая, например, что школа Дзэджицу являлась самой первой из появившихся в Японии. В частности, так полагает С. С. Пасков: «Дзэджицую, одна из самых первых буддийских сект в Японии, была распространена преимущественно в VI–VII вв. и ранее других сект утратила влияние»³⁹⁰. В то же время о Санрон-сю говорится, что «в начале VII в. учение этой секты через Корею проникло в Японию»³⁹¹. Получается, что Дзэджицу появилась в Японии раньше, чем Санрон. Но так не могло быть в действительности.

Самой первой школой, проникшей в Японию, была школа Санрон-сю. Ее основал монах Пикван (яп. Экан) из Когурё, прибывший сюда в 624 г. Он был учеником самого Цзицзана. Другим учеником Цзицзана

³⁸⁸ Cheng H. Truth and Logic in San-Lun Madhyamika Buddhism // International Philosophical Quarterly. 1981. Vol. XXL. № 3. P. 267–268.

³⁸⁹ Yamakami S. Systems of Buddhistic Thought. Calcutta, 1912. P. 173.

³⁹⁰ Пасков С. С. Япония в раннее средневековье. М., 1987. С. 166.

³⁹¹ Там же.

был японский монах Тидзо (ок. 625–672), который, вернувшись на родину, стал проповедовать учение Санрон в одном из старейших японских буддийских храмов – Хорюдзи. Среди учеников Тидзо были такие выдающиеся деятели японского буддизма, как Додзи, Тико и Райко.

Додзи (ок. 670–744) 18 лет учился в Китае, а вернувшись, поселился в храме Дайандзи, где основал свое направление Санрон – Дайандзи-рю. Додзи был энциклопедически образован и прекрасно разбирался в тонкостях учения практически всех буддийских школ. Поэтому в храме Дайандзи можно было получить подготовку не только по философии Санрон, но также и таких направлений буддизма, как Хоссо (кит. Фасян), Рицу (кит. Люй), Кэгон (кит. Хуаянь). Так что, как указывает А. Н. Игнатович, «Дайандзи-рю в определенном смысле подготовило почву для возникновения указанных школ на островах»³⁹².

В отношении же Дзэйдзицу Гёнэн (1240–1321) в своем сочинении «Сангоку буппо дэндзу энги» прямо пишет, что это учение стало известно в Японии одновременно с Санрон, причем распространялось теми же лицами, и Дзэйдзицу-сю считалась дочерней школой Санрон, обучались ее доктрине в тех же монастырях, что и Санрон, т. е. в Тодайдзи, Дайандзи, Хорюдзи³⁹³. В храмовой хронике «Дайандзи гаран энги», составленной в 747 г., упоминается школа Бэцу-Санрон-сю (Особая Санрон), о которой Т. Оно, опираясь на «Гангодзи энги», полагает, что это другое название Дзэйдзицу³⁹⁴. В другой храмовой хронике – «Сёсоин монсё», написанной немного позднее, в 751 г., Дзэйдзицу упоминается под своим собственным именем, из чего можно сделать вывод, что был период, когда самостоятельной Дзэйдзицу и не существовало.

Как отмечает А. Н. Игнатович, первоначально буддийская школа в Японии представляла собой только группу монахов во главе с наставником, получившим образование в китайских или корейских монастырях и хорошо знавшим какие-то канонические произведения. «Один и тот же наставник мог быть руководителем нескольких школ-групп: одной группе монахов он проповедовал, например, доктрины Санрон, другой – Дзэйдзицу»³⁹⁵. Объединение монахов в рамках какой-либо школы имело определенное значение не только для буддийского образования и практики, но и экономическое, поскольку распределение пожертвований внутри

³⁹² Игнатович А. Н. Буддизм в Японии ..., с. 135.

³⁹³ Дай Нихон буккё дзэнсё ..., т. 26, с. 120.

³⁹⁴ Оно Т. Нихон-но буке (Японский буддизм). Токио, 1961. С. 37.

³⁹⁵ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии..., с. 133–134.

храма (на издание литературы, оплату приглашенного наставника и т. д.) осуществлялось по школам. Эти деньги могли отдаваться в рост. В «Нихон рёики», в 28-й истории 2-го свитка, рассказывается о чудесных перемещениях таких денег, и в этой связи как раз упоминается школа Дзёдзицу-рон храма Дайандзи³⁹⁶.

Таким образом, Дзёдзицу-сю была фактически одним из особых курсов в школе Санрон и никак не могла ей предшествовать.

Согласно представлениям этой школы, абсолютная истина отождествляется с Нирваной и «*рупа-дхармами*» (т. е. дхармами, благодаря которым возникает то, что воспринимается как «чувственное»). Она достигается путем совершения «*двадцати семи деяний*», главным образом через медитацию и соблюдение обетов. «*Праджня*» здесь лишь средство для овладения *абсолютной истиной*. «*Шунья*» рассматривается как отсутствие реального существования, относится к области феноменального, к миру *относительной истины*. Таким образом, школа Дзёдзицу представляет собой своеобразный компромисс между Сарвастивадой и Праджняпарамитой, некий переходный (хотя и слишком шаткий) мостик между двумя направлениями, попыткой соединить Хиньяну с Махаяной. Учение Дзёдзицу излагалось в Японии главным образом адептами Санрон, по-видимому, с пропедевтическими целями. Его излагали для того, чтобы опровергнуть. Самостоятельным направлением со своими последователями оно так и не стало, хотя по традиции Дзёдзицу упоминается в числе других нарских школ.

Если Санрон основывала свои теоретические построения на учении Мадхьямики, то школа Хоссо представляла другую философскую ветвь Махаяны – Виджнянаваду.

§ 4.3. Школа Хоссо

Хоссо-сю (кит. Фасян-цзун) основали выдающийся деятель китайского буддизма, философ, переводчик и путешественник Сюань-цзан (602–664) и его ученик Куй-цзи (632–682). Сюань-цзан (яп. Гэндзо) наряду с Кумарадживой внес, наверное, наибольший вклад в дело распространения праджняпарамитской традиции на Дальнем Востоке. Он перевел и свел 16 самостоятельных сутр в единый текст объемом в 600 цзюаней, сгруппировав их по принципу «четыре места [проповеди] – шестнадцать собраний». Этот свод праджняпарамитских сутр, работа над кото-

³⁹⁶ Нихон рёики. Японские легенды..., с. 140.

рым продолжалась пять лет (659–663), получил название «Да банжо боломито цзин» – «Великая сутра Праджняпарамиты» (санскр. «Махапраджняпарамита-сутра»; яп. «Дай ханья харамитта кё»), она считается основным праджняпарамитским текстом в дальневосточной буддийской традиции. В жизни Сюань-цзана оставил заметный след еще один праджняпарамитский текст объемом всего в 262 иероглифа – «Хридая сутра». В 649 г., через 4 года после возвращения из Индии, он заново (первым переводчиком был Кумараджива) переводит эту сутру, которую еще перед своим путешествием списал со стены храма «Дасиншаньсы» в Лояне³⁹⁷. Интересно, что «Хридая» выступает в качестве центрального сакрального текста и во всех беллетризованных описаниях этого путешествия Сюань-цзана³⁹⁸. Известен комментарий Куй-цзи на эту сутру. Ученик Сюань-цзана был главным систематизатором всей канонической литературы школы и фактически ее основателем.

Школа Хоссо-сю выделяет в проповеди Будды *«три поворота Учения»*. *«Первый поворот»* содержал теорию дхарм, сущность которой сформулирована в краткой формуле: «Я» – пусто, дхармы (лишь) существуют» (яп. *гаку – хоу*). Во время *«второго поворота»* Будда изложил сутры Праджняпарамиты, утверждающие: «Я» – пусто, дхармы (также) пусты» (яп. *гаку – хоку*). *«Третий поворот»* представляет собой изложение доктрин Виджнянавады (т. е. учения Хоссо), содержащих, с точки зрения этой школы, *«средний путь не-пустоты и не-существования»* (яп. *хику-хиу-тюдо*)³⁹⁹. Тэндайская концепция *«иссин-санган»* является как раз примером реализации такого пути.

В учении Хоссо различают три представления о всей совокупности дхарм. Согласно первому из них, характеризующемуся *«признаком привязанности к измерениям»* (яп. *хэнгэ сёсю-со*), существует многообразие различных дхарм, которые можно классифицировать, измерять (*хэнгэ*). Такого взгляда придерживаются сарваствадина. По учению же Праджняпарамиты, и Хоссо следует в данном случае ему, этот *«признак»* (санскр. *лакиана*; яп. *со*) *«пуст и отсутствует»* (яп. *ку-му*).

³⁹⁷ Hurvits L. Hsuang-Tsang (602–664) and the Heart Scripture // Prajnaparamita and Related Systems. Studies in Honor of Eduard Conze. Berkeley Buddhist Studies Series. Vol. I. Berkeley, 1977. P. 108.

³⁹⁸ Да Тан Сань-цзан цюй цзин шихуа (Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги). Пекин, 1954. С. 43.

³⁹⁹ Хуан Ч. Фоцзяо гэ цзундан (Догматика всех буддийских школ. Разд. Фа-сян). Тайбэй, 1973. С. 42.

Второе представление касается закона взаимозависимости явлений. Он интерпретируется здесь так, что рождение одних дхарм обусловлено хоть и мгновенным, но реальным существованием (яп. *кэу*) других, предшествующих им. Этому представлению соответствует признак «возникновения с опорой на другое» (яп. *этаки-со*). Подобное воззрение также исходит из теории Сарвастивады. В Мадхьямике из закона причинно-следственной взаимообусловленности следуют диаметрально противоположные выводы, о чем уже говорилось выше. Хоссо и здесь не расходится с выводами Мадхьямики.

Третий признак описывает «истинную реальность» (яп. *дзицуу*), которая достигается при осознании «равности» всех дхарм. Он называется «эндзё-дзиссо» («признак совершенной истины») или «сёхо-дзиссо» («истинный признак всех дхарм») и предполагает отсутствие всех знаков («со-му») ⁴⁰⁰. В соответствии с доктриной Хоссо, следует осознать, что «собственная природа дхарм» отсутствует трояким образом (яп. *сансю-но мудзисё*): во-первых, как «отсутствие собственной природы признака» (яп. *со-мудзисё*); во-вторых, как «отсутствие собственной природы рождения» (яп. *сё-мудзисё*); в-третьих, как «отсутствие собственной природы в высшем смысле» (яп. *сёги-мудзисё*), что предполагает видение отсутствия собственной природы как индивидуального «Я», так и дхарм. Достигая этого уровня, прозревают «истинную природу всех вещей», их видят такими, какие они и есть в действительности (*татхата*; яп. *синнё*) ⁴⁰¹.

Нетрудно видеть, что и здесь ход рассуждений последователей Хоссо соответствует идеям Праджняпарамиты и, более того, вдохновлен ими. Расхождения, и притом довольно серьезные, возникают в вопросе о природе Будды и возможности спасения для всех живых существ. Хоссо фактически отрицает принцип всеобщности спасения всех живых существ – один из краеугольных принципов всей Махаяны, что, естественно, вызывало резкую критику со стороны других махаянистских школ. Против ограничения этого принципа в концепции Хоссо выступал, в частности, Сайтё.

В учении школы Хоссо большое внимание уделялось классификации дхарм, и в этом смысле она имеет много точек соприкосновения с Сарвастивадой. Вполне закономерен тот факт, что часть последователей Хоссо

⁴⁰⁰ Буккё сайтэн (Буддийские священные писания). Токио, 1974. С. 208–209.

⁴⁰¹ Там же.

специализировались на изучении доктрины Сарвастивады и образовала дочернюю по отношению Хоссо школу Куся-сю.

Основателем Хоссо-сю в Японии был Досё (629–700), учившийся в Китае у самого Сюань-цзана. Он сыграл значительную роль в становлении буддизма как государственной идеологии. Ему первому пришла мысль активного вовлечения буддийских монахов не только в политическую, но в общественную и хозяйственную жизнь страны⁴⁰². Его ученик Гёги (668–749) активно проводил этот принцип в жизнь и сумел организовать строительство крупных и важных для страны сооружений и обеспечить благоустройство в масштабах, поражающих воображение даже сейчас. Деятельность Гёги вдохновила позднее Сайтё на создание концепции «*Бодхисаттвы-монаха*».

Хоссо стремилась и к непосредственному влиянию на политику императорского двора. Таким влиянием, несомненно, обладал сам Досё, но и после него школа старалась не утрачивать своих политических позиций, о чем свидетельствует комментарий на «Нинно-кё», написанный Гёси (ум. в 750), кстати, первый комментарий на эту сутру в японской традиции.

§ 4.4. Школа Кэгон

В учении школы Кэгон-сю (кит. Хуаянь-цзун), догматика которой весьма сложна, одно из центральных мест занимает концепция причинности. Все причины, рассматриваемые в ней, подразделяются на два класса: «внутренних» (яп. *ин*) и «внешних» (яп. *эн*). Выделяются «*шесть значений внутренних причин*» с точки зрения их соотношения с «внешними». Эти соотношения образуются в результате различного сочетания трех факторов – «*силы*» (*урики*), «*наличия*» (*у*) и «*пустоты*» (*ку*). Подробный анализ всех возможных аспектов проявления «*внутренней*» причины в их сочетании с различным действием «*внешних*» причин приводит теоретиков Кэгон к конечным выводам о том, что «*плод*» (яп. *ка*) действия «*внутренней*» причины полностью обусловлен «*пустотой*» и «*наличием*». Так считал, в частности, Фа-цзан (643–712) – один из основных систематизаторов учения школы Хуаянь, ссылаясь при этом на известное положение из «Муламадхьямика-карика» Нагарджуны: «Все, что обусловлено другим, – не имеет собственной природы и пусто»⁴⁰³. Таким

⁴⁰² Сёку Нихонги (Продолжение «Записей о стране Восходящего солнца»). Т. 1. Токио, 1972. С. 6.

⁴⁰³ Буккё сайтэн..., с. 338.

образом, для исчерпывающего описания сложной системы взаимодействия «внешних» и «внутренних» причин оказывается достаточно только двух факторов – «пустоты» и «наличия». Фактически даже одного, если говорить о «наличествующей пустоте».

Авторы всех канонических трактатов школы единодушно признают концепцию причинности Мадхьямики единственно верной. Основатель «Хуаянь-цзун» – Душунь (557–640) свой трактат «Хуаянь фацзе гуань» («Рассмотрение [сущности понятия] Дхармадхату в [школе] Хуаянь») начинает с анализа известной формулы сутры «Синь-цзин» («Ханья сингё) о «пустоте» и «форме»⁴⁰⁴. Влияние учения Мадхьямики и вообще праджняпарамитских идей на формирование доктрин Хуаянь признавал и другой патриарх школы – Цзун-ми (780–841). Вместе с тем он вслед за Фа-цзаном считал Мадхьямику лишь промежуточным этапом на пути достижения «полного и окончательного Просветления». Парадоксально, что это свое утверждение Цзун-ми подкрепляет цитатой опять же из «Панчавимшатисахасрика-праджняпарамита-сутры»⁴⁰⁵. Правда, если в сутре говорится, что «пустота является воротами в Махаяну» в том смысле, что она «открывает путь к постижению Дхармы», то Цзун-ми интерпретирует эти слова таким образом, что «пустота (всего лишь) ворота», за которыми, собственно и начинается истинное Учение. Здесь Цзун-ми имеет в виду, естественно, учение «Хуаянь-цзун».

Праджняпарамитские корни можно проследить в хуаяньской концепции тождественности «ли» (яп. *ри*) и «ши» (яп. *дзи*) – центральных категорий школы, обозначающих *абсолютное* и *феноменальное*. Во многих контекстах «ли» (*ри*) равнозначна «шунье». Л. Е. Янгутов отмечает, что если учение Хуаянь о сознании имело сходство с концепцией «*только сознания*» школы Фасян (Хоссо), «то в учении о ли и ши проявилось сильное тяготение к праджняпарамитской традиции, изложенной в «Хрида-сутре»⁴⁰⁶.

Кэгон-сю стремилась соединить в себе элементы практически всех махаянистских школ, претендуя на полноту и окончательность в изложе-

⁴⁰⁴ Душунь. Хуань фацзе гуань (Рассмотрение [сущности понятия] Дхармадхату в [школе] Хуань) // Тайсё синсю дайзюкё (Заново отредактированное «Великое собрание сутр» [годов] Тайсё). Т. 45. Токио, 1934–1932. С. 684.

⁴⁰⁵ Цзун-ми. Юань жэнь лунь (О началах человека) // Тайсё синсю дайзюкё. 1924–1932. Т. 45. С. 709.

⁴⁰⁶ Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995. С. 149.

нии высших истин буддийского учения и, соответственно, на особую роль в политической жизни страны. «Золотым веком» Кагон можно считать время правления императора Сёму-тэнно, когда был возведен главный храм школы и всей страны – Тодайдзи, сооружена статуя Будды Лочаны – главного Будды в пантеоне Кэгон. Напомним, что это же время было периодом широчайшего распространения праджняпарамитских сутр и придания учению Праджняпарамиты фактически государственного статуса. Можно по-разному интерпретировать тот факт, что наиболее тесно связанные с праджняпарамитской литературой и Мадхьямикой школы были и наиболее влиятельными в политическом отношении в нарский период, но это совпадение явно не было случайным.

§ 4.5. Движение Сюгэндо и его отражение в литературе сэцува

В середине VIII в. знание праджняпарамитских текстов входило в число экзаменационных требований к будущим монахам, в частности, нужно было декламировать «Ханья сингё», наряду с другими сутрами и отрывками из них, для того чтобы получить официальный «диплом» (яп. *когэн*)⁴⁰⁷. Правительство стремилось жестко контролировать буддийское духовенство именно потому, что его деятельность была связана с регуляцией сакральной силы, от которой зависело благополучие страны и самих правителей, но по мере распространения буддизма делать это становилось все труднее и труднее.

Появлялось все больше так называемых «самовольных монахов» (яп. *сидосо*), которые по различным причинам или не закончили обучение в монастыре (и, соответственно, не получили официального «диплома»), или не учились вовсе. Эти люди, лишённые возможности постоянно жить в монастыре (или не имеющие склонности к этому), вынуждены были скитаться по стране, переходя с места на место (что, в сущности, вполне соответствовало образу жизни древних индийских *бхикшу*). Ясно, что подобных «самовольных монахов» не приглашали в дворцовые покои для чтения «трех сутр, защищающих страну» или «Дай ханья-кё». Основным их занятием было врачевание, гадание, прорицание, а наиболее привычной аудиторией и клиентурой – крестьянство. Именно благодаря деятельности *сидосо* буддизм в Японии превращался из религии избранных в религию для всех. Существенно различалась у *сидосо* и элитарных мо-

⁴⁰⁷ Аоки К. Нара-но мияко (Столица Нара). Токио, 1973. С. 468–469.

настырских монахов и мотивация обращения к праджняпарамитской литературе.

Для тех и других Праджняпарамита была прежде всего сакральной силой, но для монастырей публичное чтение сутр превращалось в государственный ритуал и, в какой-то степени, было исполнением чиновничьих обязанностей, в то время как *сидосо* не были скованы рамками монастырского устава, кодекса «Сонирё» или канонических толкований и в своих проповедях должны были учитывать насущные и повседневные нужды простого народа, соответственно используя магическую силу сутр и дхарани⁴⁰⁸.

Издrevле отшельники предпочитали в качестве мест своего уединения горы. В Японии таких горных отшельников называли *ямабуси* (горные скитальцы). *Ямабуси* были тем социальным субстратом, на основе которого возникло движение *сюгэндо*. Его истоки связывают с именем Эн-но гэдзя (настоящее имя – Эн-но Одзуну, 634 – начало 700). Прозвище *гэдзя* (отшельник), он получил потому, что большую часть своей жизни провел в горах, занимаясь медитацией. Существует предание о том, что на вершине горы Мино Эн-но гэдзя встречался с самим Нагарджуной⁴⁰⁹. Скорее всего Нагарджуна выступает в этой истории в ипостаси святого, обладающего сверхъестественными способностями («*сюгэндо*» буквально означает: «путь овладения магической практикой»), но не следует забывать и о Нагарджуне – комментаторе праджняпарамитских сутр и систематизаторе учения Праджняпарамиты. В буддийской житийной литературе образы Нагарджуны-чудотворца и Нагарджуны-философа слились воедино и нельзя искусственно «вычленить» один из них, не на-

⁴⁰⁸ «Харамитта», «харамицу» – транслитерации санскритского слова «парамита», входящего в название многих сутр, созвучны японскому «харами» (беременность), на что обращает внимание Р. Тайлер [см.: Tyler R. The Book of the Great Practice: The Life of the Mt, Fuji Ascetic Kakugyo Tobutsu Ku // Asian Folklore Studies. Vol. LII-2. Nagoea, 1993. P. 323]. Это созвучие обыгрывалось в специальных заклинаниях, бывших в ходу у ямабуси [Ibid, p. 300]. Оно укрепляло представление о Праджняпарамите как о «порождающем» космическом начале, о чем уже упоминалось выше и, в конечном счете, способствовало ее высокой популярности в народе.

⁴⁰⁹ Rotermond H. Die Legende des Enno-Gyōja 33 // Orientas Extremus. 1965. Jg. 12. №. 2. P. 232.

рушая смысла повествования. Есть все основания полагать, что Праджняпарамита занимала значительное место в практике *ямабуси*⁴¹⁰.

Очень близким по духу к *сюэндо* было такое эзотерическое направление в японском буддизме, как *миккё* (т. е. тайное учение), проявляющее значительный интерес к тантрийской практике. Приверженцы *миккё* были практически во всех школах, большое распространение это течение получило в тэндайских монастырях, что отражало заданную еще Сайтё кардинальную установку этой школы на сближение с Сингон. Знаменательно, что среди канонических сутр этого направления была «Конго ханья-кё» («Ваджрачхедика-праджняпарамита сутра»)⁴¹¹.

Поскольку сакральная сила Праджняпарамиты тесно связывалась с сакральной силой верховного правителя, любое обращение к ней подлежало строгой регламентации. Бесконтрольная деятельность последователей *сюэндо*, в особенности магическая практика и несанкционированное чтение сакральных текстов, не могло не вызывать серьезного беспокойства правительства, резкого осуждения и принятия решительных мер противодействия с его стороны, поскольку такая практика подрывала самые основы власти, авторитет монастырского духовенства и всю систему отношений двора и клира. Не случайно Докё, как монах, хорошо понимавший эту опасность, едва придя к власти, первым же указом запретил всякое отшельничество. Многие известные японские буддийские подвижники в той или иной степени преследовались властями. Гонениям подвергался Кёги на начальном этапе своей деятельности. Эн-но гёдзу был сослан на остров Идзу⁴¹².

⁴¹⁰ В «Ёсицунэ-ки» Мусасибо Бэнкэй вместе со своим господином Ёсицунэ, скрывающимся от врагов, имитирует в обличии ямабуси чтение «Ханья сингё». Совершив (по его словам, «по правилам ямабуси») очистительный ритуал над «алтарями», оскверненными прикосновением к ним «сверххдительного» деревенского старосты Бэнкэй, желая проучить последнего, требует огромную плату и сразу получает ее. Этот фрагмент эпоса позволяет получить некоторое представление о роли «Ханья сингё» в практике ямабуси и той огромной магической силе, которую она имела в глазах верующих.

⁴¹¹ *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии..., с. 155.

⁴¹² Нельзя сказать, что опасения правительства были совершенно безосновательны. Примером тому служит деятельность отшельника Монгаку, как она описана в «Хэйкэ-моногатари». В юности Моритоо Эндо (светское имя Монгаку, даты рождения и смерти неизвестны) служил в дворцовой службе. После неумышленного убийства своей возлюбленной он принял постриг в 19 лет и начал

Легенды и предания об отшельниках, последователей *сюэндо* положили начало особому жанру в японской литературе – *эцува*⁴¹³. Жанр *эцува* сложился под влиянием китайских буддийских *сяшо* и возникшей на их основе танской новеллы *чуаньци*. Короткие рассказы – *сяшо*, адресованные прежде всего аудитории, не способной разобраться в тонкостях сложной буддийской философии, были призваны в популярной форме донести основные идеи доктрины до основной массы неграмотных мирян. Легче всего привлечь внимание слушателей можно было рассказами о чем-то необычайном. Существовавший в Китае жанр «рассказа о чудесах» (*чжигуай сяшо*) лучше всего подходил для этой цели. Буддийские *сяшо* позволяют проследить и понять, каким образом учение той или иной философской школы преломлялось в народном сознании и какова была истинная степень его влияния на формирование культуры и цивилизации. Обращает на себя внимание тот факт, что среди сутр, наиболее часто упоминающихся в *сяшо* и *чуаньци*, преобладают те, в которых излагается учение Мадхьямики, причем первыми по популярности были праджняпарамитские сутры. Например, в «Мин сян цзи» («Вести из потустороннего мира») говорится: «Сутры – это предначертания Высокочтимого, указующие путь к обращению! Первейшая по заслугам – **Праджняпарамита-сутра**. За ней следует **Шурамгама-сутра**. Если благочестивый человек декламирует отрывки из этих сутр, то местом его пребывания становится трон Ваджра. Однако все живые существа, обла-

свою отшельническую жизнь. Монгаку обошел всю страну, поднимался на все святые вершины, в том числе дважды на Кацураги, где Эн-но гёдзя провел 30 лет, и задумал восстановить разрушенный храм Дзингодзи (Храм Божественной Защиты) на горе Такао. Для сбора пожертвований на храм Монгаку составляет воззвание, в котором доминирующим был, конечно же, мотив «защиты страны». С требованием подаяния он буквально силой врывается в покои государя-инока Го-Сиракавы, но выдворяется оттуда, после чего предрекает императору муки в огненном аду и кровавую смуту стране. В «Хэйкэ-моногатари», где описывается этот эпизод, Монгаку выступает главным зачинщиком смуты и причиной падения дома Тайра (именно он вдохновляет Ёритомо Минамото на выступление). В то же время для слушателей эпопеи было ясно, что основная ответственность за происшедшие после этого драматические события лежит на государе-иноке, который лишил страну и императорский дом «защиты», удаляя Монгаку и отказав в подаянии на восстановление храма Дзингодзи, т. е. буквально отверг «божественную защиту».

⁴¹³ Подробнее о литературе «эцува» см.: *Свиридов Г. Г. Японская средневековая проза эцува*. М., 1981.

дающие физическим зрением, не способны этого увидеть. Тот, кто умеет прочесть сутру, не будет низвергнут в ад. Подлинный текст **Праджняпарамита-сутры** и патры Так пришедшего со временем предстали Востоку, были доставлены в земли Хань. Тот, кто единым добрым делом способствовал утверждению в этих землях сутры и патры, обретет благое воздаяние: переродится на небесах и вдвойне умножит свои заслуги»⁴¹⁴.

Первым японским сборником *сэцува* были «Записки о чудесах Японии («Нихон рёики»), написанные в 822 г. монахом из храма Якусидзи Кёкаем. В предисловии к первому свитку сборника Кёкай пишет, что он использовал в качестве образца китайские сборники «Мин баоцзи» («Вести из преисподней») Тан Линя и «Цзиньган баньжо цзинцзи яньцзи» («Удивительные записи о Ваджраччхедике-праджняпарамита сутре») Мэн Сян-чжуна⁴¹⁵.

«Нихон рёики», разумеется, не обладает достоверностью исторического документа (хотя первые тридцать историй из первого свитка Кёкай написал на основании письменных источников, и это следует иметь в виду). Тем не менее хронологические уточнения, которыми снабжены некоторые предания в сборнике, вполне могут отражать действительные исторические события и представляют в этом смысле интерес для исследователя. Так, в одной из историй первого свитка (I, 14) рассказывается о монахе Сака Гигаку из Пэкче, который, спасаясь от нашествия Тан и Силла (660 г.), прибыл в Японию. Это происходило, отмечает Кёкэй, «когда Поднебесной управляла государыня Саймэй из нового дворца Окамото»⁴¹⁶. Гигаку поселился в храме Кудара в Нанива. Среди других монахов он отличался особо благоговейным отношением к сутре «Ханья сингё». Как-то заметили, что его келья ночью ярко освещена. Оказалось, что сияние исходило изо рта Гигаку, читавшего «Ханья сингё». Как стало известно впоследствии ученикам, чтение сутры наделило Гигаку способностью видеть сквозь стены и свободно проходить через них. Отметим в скобках, что «праджняпарамита» в сутрах часто уподобляется «беспрепятственному пространству» (санскр. *акаша*; яп. *коку*). Таким образом, можно предположить, на основании «Нихон рёики», что во время правления Саймэй (655–661) «Ханья сингё» была уже достаточно рас-

⁴¹⁴ Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994. С. 90.

⁴¹⁵ Нихон рёики. Записи о чудесах Японии..., с. 70.

⁴¹⁶ Японские легенды о чудесах (IX–XI вв.) / Пер., предисл. и коммент. А.Н. Мещеркова. М., 1984. С. 99.

пространена на островах, так как ничто в рассказе не указывает на то, что до Гигаку никто в Японии ничего о ней не знал. Из другой истории сборника (II, 19), относящейся ко времени императора Сёму, явствует, что копию этой сутры можно было тогда приобрести на восточном рынке Нары за пятьсот монет. Вообще сведения о сутрах и шастрах, содержащиеся в «Нихон рёики», позволяют, как ни странно, узнать немало интересного и о товарно-денежных отношениях в Японии того времени. Так, во втором свитке сборника упоминается «школа Сутара» и ее ответвления «Дай сутара» и «Дзё сутара». Эти школы представляли собой некие сообщества, образованные с целью изучения и распространения сутры «Дай ханья кё». Эти сообщества имели свои денежные фонды, которые образовывались из частных пожертвований и пускались в рост. И в «Нихон рёики» как раз описывается несколько историй о чудесных событиях, связанных с такими деньгами и теми, кто их получает (II, 24, 28; III, 23). Разумеется, что все, имеющее отношение к *праджне*, даже деньги, существует, согласно «Нихон рёики», по ее законам. В сборнике неоднократно подчеркивается величие и мощь праджняпарамитских сутр и других сутр и шастр Махаяны, многие сюжеты иллюстрируют основные концепции Мадхьямики (например, положение о «вездесущности» *Дхармакаи* в II, 37 и др.). «Ханья сингё», «Конго ханья кё» и «Дай ханья кё» обладают, судя по историям сборника, особой силой во всех взаимоотношениях с князем преисподней Эммой (Ямой) и его посланниками, что позволяет их почитателям улучшить свои перерождения, избавиться от болезней и даже вернуться с того света (II, 24; III, 21, 23). Во многих историях рассказывается о созидательной деятельности монахов и мирян, что свидетельствовало о значительном цивилизационном потенциале японского буддизма того времени.

ГЛАВА 5. ЭТАТИСТСКИЙ БУДДИЗМ ТЭНДАЙ

§ 5.1. Изменения в положении японского монашества в конце VIII – начале IX в.

Среди российских и западных японоведов до сих пор встречается тенденция рассматривать буддизм в Японии в начале эпохи Хэйан исключительно как становление и взаимодействие двух школ – Тэндай и

Сингон. Но такая позиция не учитывает важный фактор: формирование школ Тэндай и Сингон было бы невозможно без их взаимодействия с нарскими буддийскими школами и поддержки высшего буддийского духовенства из Сого, которое, несмотря на разгром пробуддийской группировки при дворе после ссылки монаха Докё, всё еще оставалось могущественной силой, с которой правительство *рицурё* вынуждено было считаться.

Ёсида Кадзухико так высказывается по этому поводу: «Недостаточно и даже неверно описывать японский буддизм раннехэйанского периода, сводя его только к Сайтё и Кукаю. Следует рассматривать его более широко, как религиозную систему, которая не может быть представлена исключительно этими двумя личностями. Хотя историческое значение Сайтё и Кукая не подлежит сомнению, трудно представить себе японский буддизм раннехэйанского периода как классическую японскую культурную или религиозную систему только на основании их взглядов или деятельности основанных ими школ Тэндай и Сингон. Власть Тодайдзи и других древних храмов – предшественников Тэндай и Сингон по-прежнему была велика. Именно благодаря объединению с этими старыми буддийскими силами школы Тэндай и Сингон смогли превратиться в доминирующую властную структуру религиозных течений»⁴¹⁷. Некоторые японские историки полагают, что раннехэйанский буддизм по многим признакам следует относить к буддизму конца эпохи Нара.

Абэ Рюити пишет: «Взгляд на Кукая в рамках хэйанского буддизма, продвигаемый японскими буддологами и широко распространенный в работах и на японском, и на западных языках, приносит больше вреда, чем пользы для понимания исторического значения вклада Кукая в эзотерический буддизм начала Хэйан. Термин «хэйанский буддизм», соответственно, проводит ассоциацию между Кукаем и великой хэйанской культурой – веком процветающей аристократии, когда клан Фудзивара использовал свое регентство, чтобы удалить императора от политической власти, когда жизнь придворных была связана с красочными религиозными церемониями, проходящими в бесчисленных величественных буддийских храмах столицы и ее окрестностей и когда придворные писатели обоих полов создавали шедевры в литературных жанрах *вака* и *моногатари* – поэзии и прозы, написанных местной письменностью – *каной*.

⁴¹⁷ Ёсида К. Нихон кодай сякай то буке. Токио: Ёсикава Кокубункан, 1995. С. 192–193.

Однако ни одна из этих прославленных культурных особенностей, характерных для хэйанского общества конца X в., не существовала во времена Кукая – конец VIII – начало IX в. В мире, в котором жил Кукай, император все еще пользовался неограниченной властью, глубокое изучение конфуцианской классики было необходимо чиновникам для придворной карьеры, и лишь части буддийских храмов было дозволено обосноваться в новой столице. Центр деятельности буддийской монашеской общины оставался в Наре, а придворная литература создавалась исключительно на языке образованных – литературном китайском... Исторические условия раннего периода Хэйан, когда Кукай начал распространять эзотерический буддизм, во всех отраслях правительства, религии, образования и искусства следует охарактеризовать прямым влиянием позднего нарского общества»⁴¹⁸.

Влияние Сайтё (посмертное имя Дэнгё-дайси) и Кукая (посмертное имя Кобо-дайси) на хэйанскую культуру не подлежит сомнению, но следует помнить, что формирование их взглядов и деятельности было неразрывно связано с нарским буддизмом шести школ, который послужил фундаментом для построения буддизма эпохи Хэйан.

В 780 г. жестокий ураган пронесся по столице Нара и разрушил много зданий, в том числе и буддийские храмы. Император Конин считал это зловещим предзнаменованием, вызванным упадком морали у буддийского духовенства, и издал следующий указ: «Недавно из-за дурного поведения монахов буддийские храмы постигло несчастье. Хотя отчасти в этом повинны и Мы, возглавляющие буддийскую общину, те, кто обитает в храмах, должны покаяться в своих грехах. До нас дошло, что священники ныне пали так низко, что более не отличимы от мирян. Они не только не следуют милосердному Учению Будды, но и попирают законы Нашего государства. Они не считаются с законом кармы и намеренно вводят людей в заблуждение. Подобное беззаконие не следует более терпеть. Несомненно, священникам надлежит обратить Нашу печаль в радость, исполняя должным образом свои обязанности»⁴¹⁹.

Ураган, разрушивший половину столицы, дал Конину повод уменьшить финансирование буддийских храмов, ограничить количество при-

⁴¹⁸ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 17.

⁴¹⁹ Сёку Нихонги..., т. 36.

нимающих постриг и ужесточить правила выдачи сертификатов для монахов.

Политика Конины по отношению к буддийской сангхе получила дальнейшее развитие при императоре Камму. Когда Камму в 781 г. вошел на престол, в наследство ему досталась страна, обремененная тяжелыми финансовыми долгами, коррупцией и внутренней нестабильностью. В подобных условиях спасти страну могла только прочная централизованная государственная власть. Главной задачей для Камму и его советников было избавиться от контроля могущественной нарской аристократии и верхушки буддийского духовенства, регулировавших весь политический процесс в Наре – первоначальной столице Японии.

Спешно проведенная военно-административная реформа позволила стабилизировать положение на северо-восточных границах страны, где представляли угрозу воинственные племена *эбису*. Затем, подобно своему предшественнику – императору Конину, Камму прекратил субсидировать буддийские храмы в столице. Это позволило решить сразу две проблемы: сбалансировать национальный бюджет и держать под контролем буддийских первосвященников.

После переноса в 784 г. столицы из Нара сначала в Нагаока, а затем в Хэйан был усилен административный контроль над деятельностью буддийской сангхи, ей запрещено было иметь в своем владении крупные участки земли, горы и леса, сдавать дома в аренду.

К этому же времени относится ряд государственных мер, призванных обеспечить разграничение буддизма и синтоизма. К ним относилось исключение из лексики синтоистских жрецов буддийской терминологии, запрет чиновникам участвовать в буддийских службах во время подготовки и проведения ритуала интронизации, исключение монахов из числа участников синтоистских ритуалов, приостановление отправления при дворе буддийских служб на время очистительного периода в случае отправления императором синтоистских ритуалов. Все же, как отмечает А. Н. Мещеряков, хотя роль государства в регулировании взаимоотношений между буддизмом и синто была весьма велика, что до определенной степени обеспечивало «чистоту» двух вероучений, в реальности происходили активные процессы взаимовлияния этих религиозных систем, обусловленные культурными причинами⁴²⁰. Этот процесс, по мнению

⁴²⁰ Мещеряков А. Н. Синто и буддизм..., с. 144.

автора, отчетливо проявился в культе Дакини-тэн в средневековой Японии, о котором будет сказано ниже.

В целом же государство по-прежнему продолжало относиться к буддизму как к государственной религии, призванной охранять страну, и императорский двор не переставал приглашать буддийских монахов для публичного чтения сутр и участия в придворных церемониях.

В 798 г. были объявлены главные буддийские храмы – «десять великих храмов страны» – *дзюдайдзи*. В их число вошли, прежде всего, семь нарских храмов: Дайандзи, Гангодзи, Хорюдзи, Якусидзи Кофукудзи, Тодайдзи и Садайдзи. Помимо них в эту категорию были включены храмы Гуфукудзи в Асука, Ситэннодзи в Нанива и Суфукудзи в Оцу, основанные, по преданию, императрицей Саймэй, принцем Сётоку и императором Тэнти. В 824 г. к «десяти великим храмам» были добавлены еще пять храмов: Тосёдайдзи и Синьякусидзи в Нара, Мотогангодзи в Асука, Годзи и Сайдзи в Хэйан.

В 824 г. императорский двор приказал этим храмам провести публичные чтения сутры «Праджняпарамита», чтобы предотвратить распространение засухи и эпидемии оспы. В 837 г. двор опять приказал пятнадцати великим храмам провести чтения этой сутры, уже основываясь на рекомендациях Сого для предотвращения стихийных бедствий. В 841 г. во время болезни императора двор повелел семи нарским храмам снова провести чтения этой сутры⁴²¹.

Из приведенных свидетельств из «Сёку Нихонги» видно, что в начале эпохи Хэйан правительство по-прежнему придавало огромное значение публичному чтению сутр, как средству избежать стихийных бедствий и эпидемий, угрожающих процветанию страны. Особая роль в этом отводилась представителям шести буддийских школ, которые, как уже говорилось выше, составляли элиту нарского духовенства.

В 802 г. император Камму официально признал *Мисаэ* – ритуальное чтение «Сутры Золотого света» в канун Нового года во дворце и *Юймаэ* – чтение «Сутры о Вималакирти» в Кофукудзи как собрание буддийских ученых монахов на государственном уровне. Для чтений он повелел отбирать буддийских монахов, принадлежащих к шести школам, в равном количестве. В 804 г. в Тодайдзи было организовано большое собрание монахов, которые должны были устроить публичные чтения и толкование *винаи*. В 806 г. был издан императорский эдикт, повелевавший про-

⁴²¹ Мещеряков А. Н. Синто и буддизм..., с. 144.

вести чтения «Сутры о человеколюбивом царе» во всех крупных государственных храмах. В 832 г. император Дзюнна даровал особую привилегию провести публичное чтение «Лотосовой сутры» храму Дайандзи. И, наконец, в 830 г. было устроено *Сайсё* – официальное чтение «Сутры Золотого света» в храме Якусидзи. Сайсё, совместно с *Мисаэ* и *Юймаэ* образовали *Саннэ* – три наиболее известных публичных чтения сутр⁴²². Быть приглашенным на них в качестве чтеца и толкователя для буддийского священника означало возможность сделать придворную карьеру.

В 859 г. император Сэйва повелел назначать в Сого только тех священников, которые принимали участие в чтениях *Саннэ*. Это давало доступ к руководящим постам именно тем монахам, которые обучались в шести школах, иначе говоря, карьерный рост нарского духовенства стал прямо зависеть от его образованности.

Система «*нэмбундося*» также способствовала пополнению учеников в нарских школах. Еще со времен императрицы Дзито при дворе установился обычай давать посвящение десятерым послушникам накануне Нового года. От них прежде всего требовалось умение декламировать и толковать «Сутру Золотого света» и другие сутры, «защищающие страну». В 803 г. император Камму приказал разделить послушников на две группы по пять человек и зачислить их в школы Санрон и Хоссо⁴²³. Три года спустя их число было увеличено до 12: в школы Кэгон, Тэндай и Рицу было зачислено по 2 человека, в школы Санрон и Хоссо – по три (третий послушник должен был изучать доктрины Дзёдзицу и Куся, школ, приписанных к Санрон и Хоссо)⁴²⁴.

Как указывает Рюити Абэ, это отнюдь не означало, что только ограниченное количество посвященных в монахи могло поступать в эти школы каждый год; все послушники, которые имели склонность к академическим наукам, также могли обучаться в шести школах. Указ императора был предназначен для того, чтобы гарантировать каждой школе *минимум* новых абитуриентов. Он обеспечивал нарским школам дополнительную основу, которая помогала взаимодействовать им как академическим объединениям⁴²⁵.

Тот факт, что шесть нарских школ в начале эпохи Хэйан не только не утратили своего могущества, но и переживали подъем академической

⁴²² Сёку Нихонги..., т. 36.

⁴²³ Там же.

⁴²⁴ Там же.

⁴²⁵ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 39.

активности, был доказан Мицусادا Иноуэ. Исследуя каталог книжного собрания храма Кофукудзи, составленный в 1094 г., он обратил внимание, что тексты, составленные монахами, обучавшихся в шести школах, встречаются крайне редко в начале и середине нарской эпохи, зато к концу Нара и началу Хэйан их количество резко увеличивается. Иноуэ предположил, что ранние труды нарских священников были, главным образом, толкованиями трактатов, привезенных из Китая, и послужили основой для развития самостоятельной творческой деятельности учеников шести школ в начале периода Хэйан. Самыми «плодовитыми» из них были Сюэн (14 трактатов с 769 по 834) и Гомё (16 трактатов с 750 по 834)⁴²⁶.

В 806 г. епископ (*сёсодзу*) Тюфун обратился к императорскому двору с просьбой наказывать монахов и монахинь только в соответствии с монашеским уставом – *винаей*, за исключением таких тяжких преступлений, как убийство, воровство и прелюбодеяние. Следовательно, если раньше за совершение тяжких преступлений провинившихся монахов и монахинь расстригали, то теперь их судили по уголовному кодексу наравне с простыми мирянами. Правительство одобрило предложение Тюфуна, что означало фактическое признание полной недееспособности кодекса «Сонирё»⁴²⁷. С одной стороны, благодаря прошению Тюфуна, буддийская сангха в Японии приобрела максимальную независимость от системы *рицурё*. Однако, с другой стороны – буддийское духовенство в результате утратило те бюрократические привилегии, которые ему гарантировал «Сонирё».

Тем не менее в 812 г. император Сага (809–823) предпринял попытку восстановить «Сонирё». Его правительство стремилось следовать законам *рицурё* и применять их на практике. По инициативе императора Сага были составлены сборники поправок к законам «Конин кяку» и «Конин сики».

Политика императора Сага в отношении системы *рицурё* была продолжена императором Дзюнна (823–833), под чьим руководством в 833 г. был составлен новый законодательный кодекс «Ёрё рицурё», который внес значительный вклад в законодательную систему средневековой Японии⁴²⁸.

⁴²⁶ *Inoue M.* Nihon kodai shisoshi no kenkyu. Tokyo, 1982. P. 227–266.

⁴²⁷ *Синко Н.* Нихон кодай буккё: сэйдоси но кэнкю. Токио, 1991. С. 265–299.

⁴²⁸ *Abe R.* The weaving of mantra..., p. 34.

Стремление японских императоров применять «Сонирё» на практике позволяет предположить, что в начале эпохи Хэйан императорский двор продолжал поддерживать государственную политику периода Нара в отношении буддизма. Но, вместе с тем, был взят курс на усиление контроля над сангхой и повышение культурно-образовательного уровня ее состава.

В 783–805 гг., как считают современные исследователи, правительством было издано не менее 30 указов, так или иначе ограничивающих влияние и возможности буддийских монастырей⁴²⁹. Монастыри не имели права покупать землю у крестьян, владеть лесами и горами, что подрывало экономические позиции нарских монастырей, в частности Тодайдзи⁴³⁰.

Прежде всего настоятели были лишены права самолично принимать монахов на вакантные места. Теперь провинциальные монастыри пополнялись исключительно столичными монахами. Чтобы стать монахом, нужно было выдержать сложный экзамен, включающий знание китайского языка, буддийской философии и догматики. Если раньше достаточно было заучить наизусть несколько основных сутр, то теперь стало необходимым разбираться в сложных трактатах. Запрещено было заниматься магией, гаданием, вести отшельнический образ жизни, что, конечно, облегчало контроль власти за монашеством и одновременно ограничивало его доходы.

Императоры Конин и Камму принимали меры по ограничению количества монахов и ужесточению правил приема в монастыри, что способствовало повышению культурного уровня буддийских священнослужителей, превращению храмов в своеобразные клубы интеллектуальной элиты, а это делало их все более привлекательными для аристократических верхов. При Камму ограничивалось строительство государственных храмов и полностью запрещалось строительство частных. Для того чтобы предотвратить крестьянские выступления, лишить их какой-либо идеологической базы, в храмы системы *кокубундзи* не разрешалось принимать крестьян, что, опять же, еще больше приближало монахов к высшим слоям общества. Запрещались проповеди за пределами храма, особенно в горах и лесах. Все эти меры, по замыслу властей, должны были поставить монастыри под полный контроль правительственных чиновников и ограничить влияние буддизма на народ.

⁴²⁹ Цудзи Д. Нихон буккё си (История японского буддизма). Т. 1. Токио, 1969. С. 236.

⁴³⁰ Там же, с. 233–247.

Правительство стало жестко контролировать и внутримонастырскую жизнь, чего раньше не делало. Все это, с одной стороны, ослабляло позиции отдельных монастырей и отдельных настоятелей, но, с другой стороны, шло на пользу буддизму в Японии в целом, поскольку улучшало образовательный и культурный уровень духовенства, способствовало повышению дисциплины в монастырях и приближало их к правительственным ведомствам. Не случайно именно в период Хэйан монастыри стали пополняться выходцами из аристократических родов, а настоятелями крупнейших монастырей нередко становились принцы крови. При этом буддийский монастырь оставался единственным местом, где происхождению не придавалось решающего значения при присвоении высших степеней. По словам Джозефа Китагавы, «ситуация в период Хэйан сделала священничество единственным доступным каналом социальной мобильности, так что многие отправлялись в храмы не столько в поисках истины, сколько ради мирских богатств и привилегий»⁴³¹.

Несмотря на ограничительные меры со стороны государства, число монахов в монастырях неуклонно росло и к X в. крупные монастыри насчитывали тысячи людей. Буддийские монахи к концу X в. составляли в Японии довольно внушительную социальную прослойку.

К началу эпохи Хэйан среди буддийского духовенства сложилась следующая иерархия. Высшим духовным саном был сан – *содзё*, по значению соответствовавший второму рангу придворного. Следующим за *содзё* был *содзу*, соответствующий пятому рангу придворного. Младшим из трех высших духовных санов был *рисси*. В его обязанности входило принятие обетов у поступающих в монахи, общий контроль за дисциплиной в монастыре. За *рисси* следовал *адзари* (санскр. *ачарья*) – монах высшего класса, имеющий учеников. Настоятели монастырей назывались *дзисю*.

Кроме должностных лиц, находившихся в храме в соответствии с уставом, здесь жили также монахи, не имевшие должности (*бонсо*), лица, принявшие постриг, без официального разрешения (*сидосо*) и многочисленные послушники-ученики (*тайсю*). Например, в храме Кофукудзи в XI в. было не менее 3 тысяч только монахов и послушников, не считая многотысячной прислуги (*дзинин*), поскольку даже монах без должности имел шесть прислужников, а у высших должностных лиц монастыря их

⁴³¹ Kitagawa J. M. Religion in Japanese History. Tokyo, 1966. P. 56.

число доходило до 20–30. Для многих монахов и послушников важной частью их подготовки было военное дело⁴³².

Существовал еще один класс монахов, помимо перечисленных выше, не принадлежавший к церковным верхам и не проживавший в монастырях. Это были так называемые *хидзири* – монахи-отшельники, живущие в горах. Помимо медитации и чтения сутр они практиковали различные магические обряды и заклинания, предсказывали судьбу, занимались врачеванием, изгнанием злых духов, очищением и т. д. По этой причине эти монахи пользовались наибольшей популярностью не только среди простого народа, но и у аристократов.

К *хидзири*, в свою очередь, относили *убасоку* и *ямабуси*. Понятие *убасоку* происходит от санскритского термина *упасака*, который в Древней Индии обозначал буддиста-мирянина. Однако в Японии начала эпохи Хэйан этот термин принял несколько иное значение.

Среди японских ученых (Хори Итиро, Сакума Рю, Мацумото Нобумити) до сих пор нет единого мнения, в каком контексте в древней и средневековой Японии употреблялось слово *убасоку*. Футаба Кэнко же считает, что этот термин подразумевал три значения⁴³³.

Во-первых, *убасоку* (*убаи*) назывались послушники, проживавшие в монастырях и готовившиеся к посвящению в монахи. Для этого они должны были сдать специальный государственный экзамен – *кугэн*. Обычно *убасоку* и *убаи*, проживавшие в храме, были прислужниками монахов и монахинь и выполняли хозяйственные работы.

Во-вторых, к *убасоку* относились так называемые *сидосо* – лица, самовольно объявившие себя монахами. Как уже говорилось ранее, правительство считало их маргинальным элементом, относящимся к бродягам и преступникам, и подвергало уголовным наказаниям в соответствии со статьей 22 «Сонирё». В «Нихон рёики» рассказывается об одном *убасоку* – Оно-но Асоми Нивамаро, который был подвижником и скитался по горам уезда Кага. Его поймал чиновник, ответственный за поимку бродяг, и подверг наказанию, поскольку Нивамаро не был монахом, получившим официальное посвящение, и, будучи в глазах властей мирянином, уклонялся от уплаты податей⁴³⁴.

⁴³² Пасков С. С. Япония в раннее Средневековье. М., 1987. С. 111.

⁴³³ Futaba Kenko. Nihon kodai bukkyoshi no kenkyu. Kyoto, 1984. P. 351–372.

⁴³⁴ Нихон рёики. Японские легенды..., с. 188–189.

Выше уже говорилось о монахе Гёки и его проповеднической деятельности, в результате которой он приобрел многочисленных последователей по всей стране. Многие из его учеников были именно *сидосо*. Но поскольку они были не просто бродягами, а занимались в основном общественно полезной деятельностью (строительством и ирригацией), то правительство не стало применять к ним репрессивные меры. Напротив, император Сёму проявил дальновидность, приблизив ко двору Гёки для привлечения его в проект строительства храма Тодайdzi.

Третье значение слова *убасоку* также относилось к *сидосо*, которые жили уединенно в горах и лесах для прохождения курса медитации и очищения. В результате своей подвижнической деятельности, как считалось, они приобретали магические способности. В эту же категорию, по мнению Абэ Рюити, входили и *гёдзя* – монахи-целители, получившие свой дар в результате медитативной практики в горах⁴³⁵.

К третьей категории *убасоку* и *гёдзя* впоследствии присоединились монахи *ямабуси*. Ямабуси (букв. «спящие в горах») первоначально назывались наиболее одаренные священники из школ Тэндай и Сингон, которые совершали эзотерические практики, уединившись в труднодоступных горах. Для этой цели они обычно уходили в горы Ёсино, считавшиеся местом обитания богов-ками. Родоначальником традиции *ямабуси* считается легендарный прорицатель Эн-но Сёкаку, но подлинным приверженцем культа *ямабуси* был Сёбо (832–909), патриарх Сингон.

Под *ямабуси* подразумевались, прежде всего, расстриженные монахи, изгнанные по разным причинам из монастырей, имевшие семью и какое-то хозяйство, но при этом регулярно отправлявшиеся в горы. Иногда они служили проводниками для благочестивых мирян и священников, отправлявшихся в паломничество к святым местам. Для таких «отшельников» жизнь в горах была своего рода «отхожим промыслом», приносящим нередко немалый доход.

Со временем *ямабуси* образовали братство, которое напоминало средневековую гильдию. Именно движение *ямабуси* явилось причиной массовых паломничеств монахов и мирян к священным вершинам Ёсино, Кумано, Митакэ, Татэяма и т. д.

С распространением амидаизма появилась еще одна категория – *хидзири* – последователи монаха Гэнсина (или Энсина), заложившего основы веры в рай Амиды и автора трактата «Основы спасения», красочно опи-

⁴³⁵ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 80.

сывающего Землю Вечного блаженства. Гэнсин и его последователи основали в 986 г. «Общество самадхи двадцати пяти» («Нидзюго дзаммай кэссю»), представлявшее новый тип религиозной организации, ранее не известный в Японии. В окрестностях столицы вскоре появились хижины *хидзири* – последователей Гэнсина.

Считалось, что горные монахи-отшельники обладают магическими и целительными способностями, и поэтому они особо почитались населением. По этой же причине они попадали под пристальное внимание со стороны правительства. Император Камму предпринял ряд мер, дабы оградить эту разновидность буддийского монашества от простого народа. В 797 г. он предписал принцам и аристократам высокого ранга задерживать в своих владениях всех бродяг, не имеющих сертификата о посвящении⁴³⁶. В 799 г. был издан следующий императорский указ, касающийся *убасоку*: «В последнее время поступило много докладов о буддийских подвижниках, которые, оставив свои храмовые обители, скрываются в горах и лесах, предаваясь ложным учениям. Поскольку это является нарушением не только законов страны, но и Учения Будды, то не следует более терпеть подобное поведение. Повелеваю всем провинциальным губернаторам провести розыск в горах и лесах всех уединенных обителей и проживающих в них монахов и *убасоку*. Об их деятельности следует докладывать немедленно и не упускать даже малейшего нарушения ими закона»⁴³⁷.

Жесткая политика императора Камму в отношении *убасоку* лишний раз подтверждает, какие различные (порой взаимоисключающие) виды буддийской практики подразумевало это понятие. Меры, предпринятые раннехэйанским двором, были направлены, прежде всего, на четкое разделение буддийского духовенства, получившего официальное посвящение, и *сидосо*, самопровозглашенных монахов, уклонявшихся (с правительственной точки зрения) от государственной службы и, самое главное, имевших неконтролируемое влияние на народ. Этим и объясняется, на первый взгляд, двойственная политика государства по отношению к сангхе в начале эпохи Хэйан. С одной стороны, шла интенсивная интеграция буддийского духовенства в государственный аппарат. Буддийские монахи, прошедшие курс обучения в столичных храмах и получившие официальное посвящение, приглашались на должности придворных свя-

⁴³⁶ Сёку Нихонги..., т. 36.

⁴³⁷ Там же.

щенников и пользовались теми же привилегиями, что и аристократы. С другой – хэйанский двор был беспощаден по отношению к странствующим монахам и горным отшельникам, если у них не было свидетельства о монашеском статусе или они уединялись для подвижничества в горах без ведома властей. Фактически они были приравнены по статусу к самым низам общества: бродягам и беглым преступникам. В любой момент их могли схватить и подвергнуть уголовным наказаниям.

На этом фоне особенно примечательным поступок двух молодых людей, которые примерно в одно и то же время (во второй половине 90-х гг. VIII в.) решили удалиться от мира, объявили себя *убасоку* и поселились в горах. Один из них был монах из столичного храма Тодайдзи, другой сыном провинциального губернатора, обучался в столичном университете Дайгакуто и готовился стать государственным чиновником. У них была возможность сделать карьеру при дворе, однако вместо этого они предпочли пойти по пути Учения Будды, взамен лишившись всякого социального статуса. Это решение, на первый взгляд, стоившее им достойной жизни, в будущем вознесло их не только на вершину буддийской иерархии, но и навеки запечатлело их имена в истории и культуре Японии. Этими людьми были Сайтё и Кукай – основатели школ Тэндай и Сингон в Японии. Они внесли свой вклад не только в историю буддизма в Японии, но и в отношения между императорским двором и сангхой.

§ 5.2. Школа горы Хизэй

Школа Тэндай (кит. Тяньтай) по праву считалась самой могущественной буддийской организацией своего времени. Этим она обязана в первую очередь энергичной и обширной по своему масштабу деятельности своего первого патриарха – Сайтё (Дэнгё Дайси).

Сайтё родился в 767 г. в провинции Оми. По отцовской линии он являлся потомком китайских иммигрантов, а по материнской – его ближайшими родственниками были Фудзивара.

В возрасте 19 лет Сайтё принял «полные заповеди» в храме Тодайдзи и стал полноправным монахом. Перед ним открывались большие возможности. Пользуясь покровительством своего наставника Гёхё, одаренный молодой монах сумел бы быстро сделать карьеру, но вместо этого он через 3 месяца после принятия посвящения покинул Нару и поселился на горе Хизэй, неподалеку от своей родной деревни. Очевидно, на столь ре-

шительный шаг Сайтё подтолкнуло разочарование в системе нарского буддизма, которая в те годы переживала кризис.

Тот факт, что Сайтё избрал для своего подвижничества гору Хиэй, имеет, по крайней мере, два основания. Во-первых, на горе Хиэй уже имелись приюты монахов-отшельников. Согласно поэме из «Кайфусо» (поэтической антологии 751 г.), Фудзивара-но Митимаро (680–737) построил здесь хижину для изучения сутр и медитации. Во-вторых, что наиболее важно, гора Хиэй была издавна связана с культом местных божеств-ками. На ней находились святилища, посвященные божествам Ямасуэ-но Микото и Онамуте-но Микото. Первое божество принадлежало к земельному культу провинции Оми, второе же являлось хранителем императорских резиденций и, соответственно, одним из защитников императорской семьи. Первоначально святилище Онамуте-но Микото было воздвигнуто в 667 г. в провинции Оцу императором Тэнти, однако в 715 г. было перенесено на гору Хиэй Фудзивара Митимаро. Культ бога-хранителя императорского рода, сочетавшийся с культом местных божеств, привлекал многих буддийских монахов, имевших обыкновение строить буддийские храмы и монастыри неподалеку от синтоистских святилищ⁴³⁸.

Три года спустя после переселения на гору Хиэй Сайтё основал там храм Энрякудзи. Во время своего добровольного отшельничества он изучил «Лотосовую сутру», «Сутру Золотого света», «Сутру о Праджняпарамите» и сочинения ведущего теоретика школы Тяньтай – Чжи, а также создал свое первое сочинение «Гаммон» («Обращение к Будде с молитвами»). Судя по всему, в тот период жизни будущий основатель новой японской буддийской школы был далек от каких-либо честолюбивых замыслов. Как следует из «Гаммона», единственным его желанием было «достичь освобождения» ... «и стараться, чтобы все полностью достигли наивысшего просветления».

«Монах-отшельник» или «странствующий проповедник» – таким было, очевидно, то призвание, к которому он стремился. Но, по иронии судьбы, именно его смиренное «обращение к Будде» (т. е. «Гаммон»), в котором он не пожалел уничижительных эпитетов для описания собст-

⁴³⁸ В качестве примера можно привести сооружение храма Кофукудзи родом Фудзивара неподалеку от святилища Касуга [см.: *Adolphson M. The gates of power: Monks, Coutriers, and Warriors in premodern Japan. Honolulu: Uiversity of Hawai'i Press, 2000. P. 25–26*].

венной «ничтожности и глупости», стало причиной его дальнейшего возвышения. Его сочинение прочитал Дзюко – учитель медитации и придворный священник. Оно ему понравилось, и с тех пор между ним и Сайтё установились дружественные отношения. Видимо, Дзюко поспособствовал тому, чтобы двор пригласил Сайтё для чтения «Лотосовой сутры» в 797 г.

В действительности же причины приближения Сайтё ко двору до сих пор окончательно не ясны. В 813 г. в императорском дворце между представителем школы Хоссо Синъэном и Сайтё состоялся философский диспут, который закончился блестящей победой последнего. Это еще сильнее укрепило авторитет Сайтё в высших кругах. Незадолго до своей смерти император Сага пожаловал ему ранг *дэнтэ дайхёси*.

Доктрины школы Тяньтай, возникшей в VI в., были оформлены и зафиксированы в трех сочинениях Чжию – основателя школы. Однако главным каноническим текстом школы являлась «Сутра Лотоса Благого Закона», или «Лотосовая сутра» (санскр. «Саддхарма-пундарика сутра; яп. «Мёхо рэнгэ кё» или «Хоккэ кё»). В учениях шести школ периода Нара этой сутре также отводилось определенное место, хотя она и не причислялась к основным каноническим текстам. Так, теоретики Санронсю прямо называли категорию «восемь не» (яп. *xanny*) сутью «Лотосовой сутры». В типологии буддийских учений Санрон «Лотосовая сутра» считалась конечной («стволом») и предназначалась для тех, кто уже освоил значение побочных сутр («ветвей»), предназначенных для шравиков⁴³⁹, но еще не постиг смысла «корней», т. е. Аватамсака-сутру, которую Будда проповедовал для бодхисаттв. Как отмечают Д. и А. Мацунага: «Эта классификация отражает дух «Лотосовой сутры»⁴⁴⁰. Немалый вклад в распространение «Лотосовой сутры» в Японии внесли китайские монахи Даосюань (яп. Досэн) и Цзяньчен (яп. Гандзин) – основатели школы Риссю (кит. Люй). Они и их ученики привезли в Японию большое количество трактатов школы Тяньтай, посвященных учению «Лотосовой сутры». Один из последователей Даосюаня – монах Гёхе (722–797) впоследствии стал наставником Сайтё.

С именем Сайтё связан новый этап в истории распространения «Лотосовой сутры» в Японии в период Хэйан. Во время своего длительного

⁴³⁹ Шраваками (или «слушающими голос») называли учеников исторического Будды Шакьямуни, затем слушателей буддийских наставников. В Махаяне шраваки считались последователями хинаянистских учений.

⁴⁴⁰ *Matsunaga D. and A. Foundation of Japanese Buddhism...*, p. 76.

затворничества на горе Хиэй Сайтё досконально изучил основные сутры Махаяны, в том числе и труды Чжи. Вскоре благодаря знакомству с Дзюко, одним из десяти придворных священников (*найгубу*), он стал *дзэндзи* – учителем медитации и начал активно проповедовать «Лотосовую сутру». Уже в конце 798 г. он выступил с десятью лекциями по этой сутре⁴⁴¹. Деятельность Сайтё не осталась незамеченной и в 802 г. он наряду с самыми известными монахами из Нара был приглашен на собрания, посвященные чтению и изучению основных сочинений школы Тяньтай, которые устраивали братья Ваки – Хиросэ и Масуна – в храме Такаодзандзи. Выступления Сайтё имели успех и привлекли внимание самого императора Камму. Вскоре он был послан в Китай, где около года обучался в храме Сючаньсы на горе Тяньтай, а также собрал большое количество буддийских сочинений. Вернувшись из Китая, Сайтё привез с собой 461 свиток сутр и трактатов⁴⁴². Благодаря покровительству императора Камму, в 805 г. им была основана на горе Хиэй новая японская школа Тэндай, в основу учения которой легла «Лотосовая сутра». Это была школа до сих пор не принятого в Японии типа – «горная» (в отличие от столичных школ Нара). Другое ее отличие состояло в том, что она не была точным воспроизведением Тяньтай. По Сайтё, ее учение должно было состоять из четырех частей:

1. «Совершенное» (*эн*) – проповедь «Лотосовой сутры», труды Чжи и других мыслителей Тяньтай.

2. «Тайное» (*мицу*) – учения и обрядовые наставления «Алмазной Колесницы», Вджраяны.

3. «Погружение» (*дзэн*) – теория и практика медитации.

⁴⁴¹ Буддизм в Японии..., с. 90.

⁴⁴² Сайтё, согласно официальной версии, привез из Китая два свитка, «передающих дхарму» (яп. *фукомон*). Эти два сертификата, выданные Сайтё его учителем Сунь Цзяо, подтверждали, что Сайтё является преемником эзотерической традиции школы Тяньтай (яп. *таймицу*). Китайский ученый Цзинхуа Чэн установил, что эти сертификаты являются поддельными, поскольку в них есть ряд несоответствий с биографией Сайтё «Кэнкайрон энги», составленной им в последние годы жизни. Чэн полагает, что, возможно, эти сертификаты были составлены учеником Сайтё Кодзё уже после смерти учителя для того, чтобы доказать превосходство эзотерической традиции Тэндай над аналогичным буддизмом школы Сингон [см.: *Chen J. The construction of early Tendai Esoteric Buddhism // Journal of the international association of Buddhist studies. 1998. Vol. 21. № 1. P. 21–77*].

4. «Заповеди» (*кай*) – правила, по которым живет буддийская община, и их толкование.

Как отмечает Хадзама Дзико, Сайтё при этом исходил из установки, что «все Учения Будды в конечном счете не противоречат друг другу и могут быть сведены в единую, всеобъемлющую и совершенную систему»⁴⁴³.

Несмотря на то что Сайтё пользовался благоволением самого императора, основанная им школа фактически была подведомственна нарским государственным храмам, поскольку не обладала правом принимать посвящения в монахи. Будущий монах школы Тэндай по-прежнему был обязан принимать заповеди «Сибунрицу» на *кайдане* в храме Тодайдзи. Поэтому история ранней школы Тэндай и ее полемика с нарскими школами неразрывно связана с борьбой Сайтё за разрешение учредить собственный *кайдан*. Обосновывая свою просьбу, Сайтё подчеркивал необходимость принятия неопитами заповедей нового типа, являвшихся, по его мнению, совершеннее общепринятых в японской буддийской церкви.

Добиваясь разрешения на проведение церемоний пострижения в монахи в храмах школы, Сайтё апеллировал непосредственно ко двору. Просьбы и их обоснования первый патриарх сформулировал в «Правилах для обучающихся по ежегодной квоте школы Тэндай-Хоккэ» («Тэндай-Хоккэ-сю нэмбун гакусё сики»), обычно называемых «Правилами в шести статьях» («Рокудзёсики»), «Правилах, поощряющих обучающихся по ежегодной квоте школы Тэндай» («Кансё Тэндай-сю нэмбун гакусё сики»), известных как «Правила в восьми статьях» («Хатидзёсики»), «Правилах, отворачивающих обучающихся по ежегодной квоте школы Тэндай-Хоккэ», от Малой Колесницы к Великой Колеснице», чаще называемых «Правила в четырех статьях» («Сидзёсики»), и еще ряде петиций. В развернутом виде Сайтё изложил свои взгляды в трактате «Рассуждение, поясняющее заповеди» («Гэнкайрон» или «Кэнкайрон») ⁴⁴⁴.

Как сообщает ученик Сайтё Кодзо, в 817 г. Сайтё решил испросить разрешение двора назвать свой храм на горе Хиэй «храмом Единой Ко-

⁴⁴³ *Hazama J.* The Characteristics of Japanese Tendai // *Japanese Journal of religious studies.* 1987. Vol. 14/2–3. P. 101–112 [цит. по: *Трубникова Н. Н.* Заповеди будхисаттвы и буддийская община в учении Сайтё: (к публикации трактата «Кэнкайрон») // *Историко-философский ежегодник.* М., 2006].

⁴⁴⁴ Буддизм в Японии..., с. 122.

лесницы» («Итидзёдзи»)⁴⁴⁵. Примерно тогда же у него возникает замысел строительства крупного храмового комплекса на горе Хиэй и шести пагод в наиболее известных местах Японии, где должны были храниться по тысяче копий «Лотосовой сутры».

К этому времени тэндайские монахи стали принимать участие в придворных буддийских ритуалах и, по замыслу основателя Тэндай-сю, это должно было способствовать официальному отделению новой школы от старой буддийской церкви. В 818 г. Сайтё и его ученики участвовали во всеяпонском молебне о ниспослании дождя по просьбе самого великого министра Фудзивара-но Фуюцугу (775–826). Используя момент, лидер Тэндай-сю через своего ближайшего ученика Кодзё начал искать возможности добиться одобрением императором нового названия храма. Несколько позже, после успешного окончания молебнов, Кодзё, получивший к тому времени высокий церковный ранг (*дэнто манъи*), попытался воздействовать в этом же направлении на Ёсиминэ-но Ясуо (785–830), другого ближайшего советника императора. Однако в обоих случаях правительство воздержалось от принятия какого-либо решения⁴⁴⁶.

Стремление основателя Тэндай-сю обособить ее объяснялось рядом причин. Как уже говорилось в предыдущих главах нашей монографии, ко времени Сайтё буддийская сангха в Японии находилась в двойственном положении. С одной стороны, буддийские монахи и монахини являлись государственными служащими, чей долг состоял в «защите страны», т. е. должны были заботиться, прежде всего, о пользе других, как и подобает бодхисаттвам. С другой – устав *винаи* в трактовке школы Сибунрицу, принятый в нарсских школах, предъявлял к буддийскому духовенству требования хинаянистского характера, хотя официально столичные школы относили свои учения к *Махаяне*. Правила школы «Сибунрицу» предусматривали для адепта полный разрыв связей с обществом и государством для освобождения его от мира страданий. Таким образом, требования, предъявляемые к сангхе извне и изнутри, противоречили друг другу.

Сайтё, с самого начала заметивший эти несоответствия, прежде всего, противопоставил винае Сибунрицу ряд заповедей, изложенных в «Сутре о сетях Брахмы» (санскр. «Брахмаджала-сутра»; яп. «Боммокё».)

⁴⁴⁵ Groner P. Saicho: The establishment of the Japanese Tendai school. Berkley, 1984. P. 108.

⁴⁴⁶ Ibid, p. 100–113.

«Сутра о сетях Брахмы», переведенная на китайский язык Кумараживой в 406 г., считается «сутрой заповедей» (*кайкё*). В ней описывается «Путь Бодхисаттвы», состоящий из десяти этапов, каждый из которых характеризуется специфическим уровнем подготовки и видом деятельности Бодхисаттвы. Прохождение этапов увязывается, в свою очередь, с соблюдением Бодхисаттвой десяти фундаментальных заповедей (*дзюдзюкай*), определяющих его поведенческие установки: не продавать вино; не рассказывать о преступлениях и ошибках как монахов, так и мирских приверженцев буддийской веры; не хвалить себя и не поносить других; не быть алчным; не гневаться; не клеветать на Три Сокровища; не убивать живых существ; не воровать; не лгать; не вести себя непристойно. Эти десять основных заповедей дополняются 48 «легкими»⁴⁴⁷.

В «Сутре о сетях Брахмы» подчеркивается, что заповеди может принять кто угодно – от государя страны и его ближайших сановников 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 различия⁴⁴⁸.

Понятие «бодхисаттвы» в буддизме Махаяны подразделяется на две категории. Во-первых, это класс небесных существ, достигших Просветления, но продолжающих рождаться в *сансаре*, помогая другим освобождаться; во-вторых, это особый класс монахов (и даже мирян), давших обет достигнуть Просветления из сострадания к другим существам, а не для себя⁴⁴⁹.

Соответственно, Бодхисаттва не только должен сам следовать десяти предписаниям, но и наставлять на путь истинный других людей. Только благодаря этому он приобретает свойства Бодхисаттвы. Он не только может, но и должен принимать активное участие в мирской жизни, если его основная цель – забота обо всех страдающих существах.

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

⁴⁴⁷ Groner P. Saicho..., p. 123.

⁴⁴⁸ Трубникова Н. Н. Заповеди бодхисаттвы..., с. 363.

⁴⁴⁹ Андросов В. П. Учение Нагарджуны..., с. 602.

с помощью «уловки», хвалит и превозносит 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 должны полностью пробуждать постоянно присущее сострадательное и милосердное 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»⁴⁵⁰.

Пратимокша (освобождение) – это буддийская общинная дисциплина, которая в «Сутре о сетях Брахмы» толкуется особым образом. Согласно ей, человеческая природа является изначально просветленной, и для того чтобы пробудить ее в себе, следует принять обеты Бодхисаттвы. Важный момент заключается в том, что для осознания собственной природы Бодхисаттвы адепту следует, прежде всего, донести эти заповеди до других, а не ограничиваться принятием обета. Этот аспект является истинно махаянистским по духу и отличается от традиций «Винаи». В сутре Будда Вайрочана говорит: «Если принять заповеди Будды (они же заповеди Бодхисаттвы), но не возглашать их – то тот, кто так поступает, не дитя Будды, не Бодхисаттва»⁴⁵¹.

Помимо выполнения заповедей всем живым существам, движущимся по пути Просветления, следует почитать родителей, наставника и Три Сокровища.

Для провозглашения заповедей существовал особый обряд – так называемое покаяние (санскр. *упавасатха*; яп. *фусацу*). Он заключался в том, что два раза в месяц, в новолуние и полнолуние, община собиралась, кто-то из ее членов вслух читал текст «Пратимокши», а затем все общинники рассказывали друг другу о том, как им в прошедшие полмесяца удавалось соблюдать эти заповеди, исповедовались и заявляли о своей чистоте (*паршуддхи*). Иногда помещение для исповеди (*упосатагара*) не вмещало всех желающих, которые в таких случаях располагались в пределах слышимости исповедей (*упосатомукха*)⁴⁵².

⁴⁵⁰ Трубникова Н. Н. Заповеди бодхисаттвы..., с. 363.

⁴⁵¹ Там же, с. 365.

⁴⁵² Литвинский Б. А. Монастырская жизнь восточнотуркестанской сангхи. Буддийские празднества // Восточный Туркестан в древности и раннем средневе-

Буддийские ритуалы, включающие в себя покаяние, так называемые *кэка* и *анго*, впервые вошли в употребление при императорском дворе еще в период Асука. В *фусацу* же, со временем, основное значение стало придаваться не столько самому покаянию, сколько чтению текстов заповедей. Этот момент поставил *фусацу* в один ряд с другими ритуалами, основанными на чтении сутр, что сообщало ему особое магическое значение.

Особую роль ритуал *фусацу* играл в обряде «передачи заповедей» от наставника к ученику. Для его вручения, так же как и в ранней буддийской общине, требовалось три наставника: в учении, в собственно заповедях и в обряде. Однако если перед посвящением в Древней Индии следовало, главным образом, установить личность новопосвящаемого, то в Японии необходимо было сначала покаяться перед собравшимися.

Первоначально кандидат должен был признаться: не совершал ли он семи тяжчайших преступлений: покушения на жизнь Будды, убийства отца, матери, одного из наставников или мудреца. Если выяснялось, что он совершал, то заповеди не передавались. На следующем этапе, если он нарушал десять трудных заповедей, то должен был совершить покаяние. 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 исчерпанным⁴⁵³.

При проступках против «сорока восьми легких заповедей» достаточно было признания в этих проступках перед монахами. Запрещалось принимать заповеди без участия наставника, тот же, кто это сделал, должен был в течение семи дней каяться перед изображением Будды.

ковье. М.: Наука, 1992. С. 481. Яркое описание этой церемонии в одном из монастырей Шри-Ланки оставил исследователь Дж. Диксон в 1874 г. Он писал: «Монахи попарно, на коленях, лицом к лицу, шепотом исповедовались друг другу. Затем они заняли места на циновке, причем старейший бхикшу сел во главе ряда, а остальные опустили на колени и, поклонившись ему, просили прощения за проступки действием, словом и мыслью. Старейшина произносил формулу прощения, причем это относилось к сидящему напротив него, следующему по рангу монаху. Получавший отпущение покидал свое место, и церемония продолжалась, пока не приходила очередь вновь посвященных. По завершении исповеди все сядились и молились» // Там же.

⁴⁵³ Трубникова Н. Н. Заповеди бодхисаттвы... с. 365.

«Заповеди Бодхисаттвы», сформулированные в «Сутре о сетях Брахмы», получили дальнейшую разработку в трудах Сайтё «Рассуждение, поясняющее заповеди» («Кэнкайрон», 820 г.) и «Правила в шести статьях» («Рокудзёсики», 818 г.). В этих сочинениях он показал махаянистский идеал Бодхисаттвы, совмещенный с образом истинного, по его мнению, буддийского монаха.

§ 5.3. Новый статус японской религиозной бюрократии в учении Сайтё

Одной из основных предпосылок популярности учения школы Тэндай в Китае и Японии была ее основополагающая идея, выраженная в «Лотосовой сутре» о тождестве Сансары и Нирваны. В первой части «Лотосовой сутры» – «сякумон» (вступительных проповедях) Будда Шакьямуни, пребывая на горе Гридхракута, возвестил о том, что теперь настал для него момент поведать своим ученикам истинное знание (Дхарму), предназначенное только для бодхисаттв. Прежде он проповедовал с помощью «уловок» (яп. *хобэн*), так как не все способны воспринять проповеди о пути «Единой колесницы», подобно тому, как отец обещал своим детям подарить игрушечные колесницы, чтобы спасти их из горящего дома. Взамен он подарил каждому по настоящей колеснице, запряженной белым быком. Так же и Будда вовсе не обманывал своих слушателей, а, напротив, дал им возможность узнать об истинном знании. Чжиин считал «Лотосовую сутру» кульминацией всего Учения Будды и использовал ее для синтеза большинства ранних буддийских доктрин в одну систему. Главным аргументом для него являлась притча о спасении детей из горящего дома и рассматриваемые в ней пути достижения Просветления. Как утверждает «Лотосовая сутра», оно возможно посредством «Единой колесницы», вбирающей в себя все остальные пути, которые символизируют в притче «три повозки» («три колесницы»). Поскольку все три – части целого, то каким бы путем ни шел адепт буддийского учения к Просветлению, он обязательно его достигнет. «Мир Будды» (яп. *буккай*) охватывает все миры обитания живых существ. Для достижения спасения адепту достаточно выявить в себе (и во всем окружающем) этот «мир Будды», для чего необходима ежедневная психофизическая и этическая саморегуляция, основную часть которой составляет медитация. Так, Дэнгё-дайси запретил монахам в течение двадцати лет покидать гору Хиэй, пока они не овладеют искусством медитации.

Одной из наиболее важных концепций, провозглашенных в сутре, является утверждение о том, что каждое живое существо изначально несет в себе «природу Будды», чаще всего даже не подозревая об этом, т. е. что все живые существа способны стать Буддами, находясь в феноменальном мире. Буддами станут и Девадатта, двоюродный брат Будды, ненавидевший его, и дочь Царя драконов (ранее считалось, что женщина не может достичь спасения). Другое из новых утверждений состоит в том, что Будда Шакьямуни (главный объект поклонения в Тэндай) с момента своего Просветления вечен, а его предполагаемая смерть – лишь «уловка», направленная на то, чтобы создать у людей ощущение драматизма ситуации и тем самым подтолкнуть их к осознанию истины. Природа («тело») Будды охватывает не только всех Будд прошлого, настоящего и будущего, но и каждое живое существо и даже объекты неживой природы.

По этой причине следует подчеркнуть, что «Бодхисаттва-монах», в изображении Сайтё, – социальное существо. Он осознает иллюзорность тех благ, которые ценятся в феноменальном мире, но отнюдь не отворачивается от общественной деятельности, поскольку видит в этом средство спасти заблудшие существа.

Интересно, что, напротив, у Кукая (основателя школы Сингон в Японии), в трактате «Санго сиики» («Три учения указывают и направляют»), буддийский монах Камэй Коцудзи обрисован в крайне неприглядных тонах с точки зрения господствовавшей в ту пору конфуцианской идеологии: «Был такой человек: Камэй-Коцудзи, Нищий с временным именем... Высоко поднялся над суетой и грязью, глядя вверх на Путь, трудился усердно... Вид и плоть его были невзрачны, телосложение неуклюжее... Всюду носил он с собою подстилку из тростника, и даже нищие на рынке, завидев его, прятали лица в ладони и опускали головы в смущении. За спиной он всегда таскал грубое сиденье из веревок, и даже разбойники в узилище при его приближении, обхватив колени, глядели в небо и печалились... Если он иногда заходил на рынок, в него дождем летели камни и черепица; если подходил к переправе, вокруг него туманом сгущались навоз и нечистоты»⁴⁵⁴.

Демонстративный отказ Камэя от мирских благ и проживание за счет подаяния (как и надлежит истинному буддийскому монаху) вызывают неприятие и у конфуцианцев – приверженцев социума, и у даосов –

⁴⁵⁴ *Кукэй*. Три учения указывают и направляют. Санго сиики / пер. Н. Н. Трубицкой. М., 2005. С. 19–20.

настоящих сторонников «недеяния». «Некто, осуждая, сказал ему: “... Ныне у тебя есть и родные, и государь, – почему же ты не кормишь их, не служишь ему? Понапрасну грязнешь в нищете, попусту якшаешься с толпой бродяг. Эти постыдные дела позорят твоих предков. Безобразное имя оставишь ты будущим поколениям. Вот поистине крайняя степень непочтительности! Позор для благородного мужа!”»⁴⁵⁵

Сайтё во всех своих сочинениях сравнивает «благородного мужа» – конфуцианский идеал социального человека и «бодхисаттву-монаха». По Сайтё, они оба являются «сокровищем страны» (*кокубо*): «Что есть сокровище страны? Сокровище – мысли о Пути [к Просветлению]. Если давать имена тем, кто [несет в себе] мысли о Пути, то [они] – сокровище страны... А именно сынов Будды, [несущих в себе] мысли о Пути, на Западе называют бодхисаттвами, а на Востоке именуют благородными мужами»⁴⁵⁶.

Впервые метафора «мудрец – сокровище страны» встречается еще в «Нихон сёки». В указе императора Кэйтай от 513 г. по поводу назначения наследным принцем его сына Магари-но Опоэ (будущий император Анкан) говорится: «Нет большей радости, чем знать: богатство страны – это мудрецы и добродетельные поступки. Поэтому мудрость мудрецов простирается далеко, высокая добродетель видна отовсюду»⁴⁵⁷. В «Конституции из 17 статей», составленной принцем Сётоку, также утверждается, что мудрецы необходимы для успешного управления страной. Так, в статье 7 сказано: «Если встретить мудрого человека, то [управление] само собой приобретет великодушие. И тогда государство будет вечным, а храмы Неба и Земли не будут подвержены опасности»⁴⁵⁸. Еще более определенно эта мысль выражена в статье 14: «Если не найти умных и мудрых, то как можно управлять страной?»⁴⁵⁹

Что же касается Сайтё, то рассуждая далее о «мудреце – сокровище страны» в «Кэнкайроне», он прямо предписывает буддийским монахам уподобиться «благородным мужам», отбросить самодовольство и решиться на обсуждение недостатков и достоинств своей общины:

⁴⁵⁵ *Кукэй*. Три учения указывают и направляют..., с. 21.

⁴⁵⁶ См.: Рокудзёсики // Буддизм в Японии. М.: Наука, 1993. С. 126.

⁴⁵⁷ Нихон сёки..., т. II, св. 17, с. 15.

⁴⁵⁸ Там же, св. 22, с. 96–97.

⁴⁵⁹ Там же.

«...Благородный муж, мирянин-семьянин своим величием не тешится⁴⁶⁰ – что же сказать об этом шрамане? Почему бы не обсуждать его недостатков? О, если бы, защищая тайну, я пожелал молчать, я полностью бы погубил совершенные заповеди!...»⁴⁶¹

«Благородный муж» Конфуция не только постоянно учится сам, но и наставляет других тому, чему научился: «Выдвигай хороших людей и учи тех, кто не может и народ поддастся увещанию»⁴⁶².

Соответственно, и бодхисатва-монах, по Сайтё, должен заниматься этим непременно: «Дети Будды! Вы постоянно должны обучать и преобразовывать все живые существа, устраиваться с общинными братьями в горах и лесах, в садах и на полях, и всюду там возводить пагоды Будды»⁴⁶³.

Следующая цитата из «Кэнкайрона», на наш взгляд, выделяет то общее, что есть у «благородного мужа» Конфуция и «бодхисатвы-монаха» Сайтё: «Те, кто возглашают сутры и обладают мудростью⁴⁶⁴, постоянно ради государства вращают-читают сутры. При этом забывают о голоде и радуются горам...»⁴⁶⁵

Здесь следует обратить внимание на выражение «радуются горам», которое явно перекликается со следующей цитатой из «Лунь Юя»: «Мудрый наслаждается водой, человеколюбивый наслаждается горами»⁴⁶⁶.

Смысл этого выражения, по Фэн Юланю, состоит в том, что «мудрец», по мысли Конфуция, стремится к переменам – «воде», в то время как «благородный муж» остается верен «горам», т. е. древним традициям и обычаям и является основным их хранителем⁴⁶⁷.

⁴⁶⁰ Ср.: *Конфуций*. Лунь Юй: «Благородный муж не высказывает пренебрежения к людям, будь их много или немного, и к делам, будь они великие или малые, – разве это не величие без высокомерия?» // *Переломов Л. С.* Конфуций. Лунь юй. М., 1998. С. 449.

⁴⁶¹ Сайтё. Рассуждение, поясняющее заповеди («Кэнкай-рон») // Историко-философский ежегодник. М., 2006. С. 369.

⁴⁶² *Переломов Л. С.* Конфуций..., с. 315.

⁴⁶³ Сайтё. Рассуждение..., с. 380.

⁴⁶⁴ Имеются в виду «бодхисатвы-монахи».

⁴⁶⁵ Сайтё. Рассуждение..., с. 385.

⁴⁶⁶ *Конфуций*. Лунь Юй..., с. 345.

⁴⁶⁷ *Фэн Юлань*. Краткая история китайской философии. СПб., 1998.

Что же касается самой буддийской сангхи, то Сайтё признает, что монахи должны следовать обетам как Малой, так и Великой Колесницы, но предлагает им выбирать конкретное направление – *Хинаяны* или *Махаяны* – в зависимости от их способностей. «Если определять храмы по способностям их обитателей, то не останется таких, которые не отличались бы друг от друга. Бодхисаттвы с «двумя способностями» – «хранилища» и «следования» – полностью должны принимать заповеди, распорядок и устав Малой Колесницы, а бодхисаттвы с двумя другими «способностями» – «особыми» и «совершенными» – полностью должны принимать заповеди, распорядок и устав Великой Колесницы»⁴⁶⁸.

Под способностями здесь имеются в виду различные задатки людей, в отличие от коренных свойств (*кон*), т. е. пяти чувств и ума. Различаются четыре вида способностей: способности «хранилища» (*дзо*), «следования» (*цу*), особые (*бэцу*) и совершенные (*эн*). Все они присущи бодхисаттвам, но первые два характерны для последователей обеих «колесниц», а третья и четвертая таковы, что при них исполнять требования Хинаяны уже не нужно.

Тот факт, что «бодхисаттвы-монахи» школы Тэндай рассматривали принятие устава Малой Колесницы как временный этап на пути к просветлению, вызывал критику со стороны представителей нарских школ. Сайтё, отвечая на нее, говорил: «Рассуждая, говорю: заповеди «слушателей голоса» несут «пользу для себя», а в случае бодхисаттв они несут «пользу для других»⁴⁶⁹. То есть если шраваки и пратьекабудды стремятся к «пользе для себя» (собственному освобождению), то бодхисаттвы, прежде всего, хотят принести «пользу другим» (освободить остальных живых существ). Поэтому они принимают временно заповеди Малой Колесницы, которые являются «уловкой» (*хобэн*) ради спасения неисчислимых живых существ.

«Бодхисаттвы-монахи», которых Сайтё именовал «вышедшими из дома», в его концепции составляют отдельную общину от нарских монахов и монахинь. К бодхисаттвам Сайтё также причисляет и мирян, называемых им «бодхисаттвами, оставшимися дома», но только в том случае, если они принимают и возглашают заповеди, стремясь к «собственной пользе» через «пользу для других». Это важнейшее утверждение, поскольку оно подразумевает необходимость расширения сангхи за счет

⁴⁶⁸ Фэн Юлань. Краткая история..., с. 371.

⁴⁶⁹ Там же. Под «слушателями голоса» подразумеваются шраваки.

истинных адептов буддизма и предусматривает в этом случае отказ от *винаи*, как от ненужной формальности.

Основатель школы Тэндай несколько раз подчеркивает, что община тэндайских монахов не имеет и не должна иметь ничего общего с нарским духовенством, которые являются приверженцами «Малой Колесницы».

«Следует ясно понять: община бодхисаттв, о которой проповедуют «Сети Брахмы», не исполняет распорядка и устава Малой Колесницы «слушателей голоса»⁴⁷⁰.

Структура общины «бодхисаттв-монахов» четко подразделялась на два разряда: «принявшие заповеди ранее» и «принявшие заповеди позднее», т. е. монахи, раньше или позже принявшие заповеди Бодхисаттвы. По Сайтё, первые должны занимать в общине лидирующее положение. Раб, принявший заповеди, в тэндайской общине находится выше знатного мужа, если тот «вышел из дома» позже, чем раб.

«Если прилежно исследовать, то в заключительном свитке «Сутры о сетях Брахмы» говорится: «Все вы, дети Будды, должны садиться по порядку, согласно Закону. Тот, кто раньше принял заповеди, садится впереди, тот, кто позже принял заповеди, садится позади. Старик или молодой – неважно. Будь то монах-*бхикиу*, монахиня-*бхикиуни*, почтенный человек, государь страны, сын государя или же евнух или раб – всякий, кто принял заповеди раньше, садится впереди, а тот, кто позже принял заповеди, должен по порядку садиться позади»⁴⁷¹.

Сайтё указывает, что миряне, принявшие «заповеди Бодхисаттвы», не относятся к буддийской сангхе и должны, оставаясь в миру, вести себя соответственно своему положению.

Сайтё не случайно проводит границу между монахами и мирянами. По его замыслу, «бодхисаттвы-монахи» должны отличаться внешне от мирян, надевая полное монашеское облачение и обривая голову, чтобы соответствовать Пути, которому они следуют, и увлекать на него всех существ, нуждающихся в спасении.

Говоря о «спасении» в понимании Сайтё, следует отметить, что у лидера Тэндай-сю эта концепция неразрывно связана с убеждением о наступлении века «конца Закона», последнего из трех периодов буддийского цикла развития мира. Уже в «Обращении к Будде с молитвами»

⁴⁷⁰ Фэн Юлань. Краткая история..., с. 376.

⁴⁷¹ Там же.

Сайтё заявил: «Бесконечные три мира⁴⁷² – исключительные страдания, нет [в них покоя:] бесчисленные рожденные четырех [видов] только страдают, а не радуются. Солнце – [Шакьямуни] – давно скрылось, а Луна – Сострадающий Почитаемый⁴⁷³ – еще не освещает [миры.] Приближаются три несчастья⁴⁷⁴, [мир] погружается в глубину пяти замутнений⁴⁷⁵ ... в хижинах нет радости, так как белые кости старых и малых разбросаны повсюду»⁴⁷⁶.

Подобное утверждение содержится и в «Кэнкайроне»: «В городах и посадах, где мы живем, бедствия-несчастья густы и обильны, в селах и деревнях, где мы обитаем, смерти и гибели немалочисленны, и из-за этого мы обретаем знание: истинных бодхисаттв сейчас нет. Слово и дела уже разошлись по облику»⁴⁷⁷.

Поэтому Сайтё среди объектов, подлежащих спасению, в первую очередь выделяет государство.

«Знакомясь с рассуждениями Сайтё (как и других японских буддистов), касающимися спасения, следует учитывать специфический смысл ряда понятий в дальневосточных буддийских текстах. Термины «государство» (яп. *Кокка*; кит. *гоцзя*), «страна» (яп. *Куни*; кит. *го*) имеют два основных значения, дополняющих друг друга. Первое восходит к санскритскому термину *кшетра*, которым в индийском буддизме определяли фауну и флору и – шире – всю природу. В китайском буддизме именно такой смысл первоначально вкладывался в слова *го* (страна) и *готу* (яп. *кокудо* – «территория», «земля страны»). Однако уже в Китае семантическое поле *го* и *готу* расширяется. Говоря о «стране» и «территории», стали подразумевать не только окружающий человека мир природы, но и общественные институты, т. е. данные термины приобрели социальное значение. Предпринимались попытки каким-то образом упорядочить употребление слов *гоцзя* и *го*. Первым термином обозначали государство

⁴⁷² «Миры» желаний, форм и плоти, без форм и без плоти.

⁴⁷³ Имеется в виду Майтрейя, Будда грядущего.

⁴⁷⁴ «Три несчастья» – пожар, наводнение и ураган, в которых погибает весь мир и населяющие его существа.

⁴⁷⁵ «Пять замутнений»: 1) замутнение кальпы, 2) замутнение взгляда, 3) замутнение, происходящее от заблуждений и страстей, 4) заблуждение всех живых существ, 5) заблуждение жизни. Согласно Васубандху, пять бедствий, наступающих в конце каждого из миров.

⁴⁷⁶ Буддизм в Японии..., с. 124.

⁴⁷⁷ Сайтё. Рассуждение..., с. 384.

(в социальном смысле), вторым – «среду обитания» (в экологическом смысле)»⁴⁷⁸.

В японской буддийской литературе эти два понятия не противопоставлялись. Иероглиф *куни* равным образом употреблялся и в первом, и во втором значении. Это можно объяснить синтоистским представлением о государстве в Японии, не разделявшим природу и общество. Поэтому, говоря о несчастьях, постигших страну, Сайтё имел в виду не только нестабильную обстановку в обществе, но и стихийные бедствия⁴⁷⁹.

Сайтё был первым, кто употребил название Великая страна Восходящего Солнца (*Дай Ниппон коку*, т. е. Великая Япония) для обозначения государства во главе с императором. Ранее название *Дай Ниппон коку* понималось как место обитания богов – *ками* или отдельная провинция. У Сайтё слово *Ниппон* синонимично словам *кокка* или *куни* и имеет два значения, им присущих⁴⁸⁰.

Государство как объект буддийского «спасения» впервые появляется еще в сочинении принца Сётоку «Сангё гисё» («Комментарии к трем сутрам»).

Характерной чертой «Сангё гисё» является их большое сходство с «Конституцией из 17 статей». И в том, и в другом случае указываются принципы должного поведения каждого члена общества и, как следствие, идеального устройства всего государства. В этом отношении очень интересные комментарии сделаны к «Лotosовой сутре». Так, рассматривая притчу о блудном сыне из главы IV, автор «Комментариев» проводит весьма примечательные аналогии: Бодхисаттва, прошедший семь последних «земель» (ступеней), сравнивается с министром; Бодхисаттва, не прошедший их, – с помощником министра. «Шраваки», ведомые к Про-

⁴⁷⁸ Буддизм в Японии..., с. 125.

⁴⁷⁹ По мнению Абэ Рюити, китайская теория правления на основах «мандата Неба» и «добродетели императора» не получила распространения в средневековой Японии начала Хэйан из-за частых стихийных бедствий и господствовавших в ту пору синтоистских представлений о том, что их насылают злые духи (*кидзин*). Конфуцианские представления о добродетельном государе, чье правление характеризуется гармонией в природе и обществе, не соотносились с синтоистскими верованиями во вредоносных божеств и духов, насылавших смуты и стихийные бедствия [см.: *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 317–320].

⁴⁸⁰ Н. Н. Трубникова предлагает другую версию, согласно которой «Дай ниппон кокку» может переводиться как «Коренная Страна Великого Солнечного Будды», и тогда Япония предстает уже как исконная земля Будды Махавайрочаны // Историко-философский ежегодник. М., 2006. С. 390.

светлению с помощью наставника, отождествляются с народом. Будда же является средоточием всех добродетелей. Таким образом, вырисовывается стройная иерархическая система: Будда – Бодхисаттва – шраваци. Нетрудно заметить, что она полностью совпадает с аналогичной схемой в «Конституции из 17 статей»: государь – чиновник – подданный⁴⁸¹.

Сайтё также не отрицает роли государя и чиновников в процессе «спасения государства»: «Вы, дети Будды, в то время, когда желаете подняться на уровень правителя страны, когда принимаете чин государя – вращателя Колеса, когда принимаете чин [одного из] ста чиновников, прежде должны полностью принять заповеди Бодхисаттвы. Все множество демонов и божеств спасут и защитят тело государя, тела ста чиновников, все Будды возрадуются и будут довольны»⁴⁸².

И все же ведущая роль в «спасении» страны и ее обитателей, по мнению основателя Тэндай-сю, принадлежит бодхисаттвам-монахам. Если принц Сётоку в качестве основы государственного порядка выдвигает добродетель (точнее, добродетельное поведение подданных, которым правитель служит примером), то Сайтё полагает, что для защиты государства необходима *праджня*⁴⁸³ – высшая мудрость, доступная только Буддам и Бодхисаттвам.

Для распространения *праджни* в стране следует, прежде всего, насадить ее во всех без исключения буддийских монастырях, как столичных, так и самых отдаленных: «Поистине следует знать: устранение тягот и защита государства – мудрость-праджня для этого особенно ценится... Что поистине следует делать – так это устанавливать-помещать мудрость-праджню, имеющую сто частей, в горных обителях, поселять на дальних вершинах бодхисаттв [из] ста общин; тем самым для государства будут созданы крепости и замки, и тем самым для государства будут подготовлены добрые полководцы»⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ Сётоку-тайси дзэнсю. Т. 1. Токио, 1942. С. 646.

⁴⁸² Сайтё. Рассуждение, поясняющее заповеди («Кэнкай-рон») // Историко-философский ежегодник. М., 2006. С. 384.

⁴⁸³ Праджня (санскр. «проникновенная мудрость») – интуитивное духовное знание, состоящее в постижении глубинного смысла главных буддийских истин: о не вечности (анитья), отсутствии «Я» (анатман) и страдании (вкуче с четырьмя благородными истинами о нем). Обычно называют три вида праджня – это мудрость обучающегося закону, мудрость размышляющего над ним и мудрость созерцающего его [см.: Андросов В. П. Учение Нагарджуны..., с. 715].

⁴⁸⁴ Сайтё. Рассуждение..., с. 384.

Любопытно, что похожее сравнение буддийской сангхи с крепостью, а буддийских монахов – с защитниками государства встречается и в сочинениях Кукая (774–835) – основателя школы Ваджраяны Сингон в Японии. Это сходство приобретает особое значение, если учесть, что Кукай и Сайтё долгое время объединял общий интерес к эзотерическому буддизму *миккё* (подробнее об этом будет сказано далее). В трактате «Драгоценный ключ к тайной сокровищнице» (яп. *Хидзо хояку*) (828 г.) Кукай описывает последователей Махаяны следующим образом: «Они строят стены города самадхи, сажают в него полководца «только-сознание», победоносно сражаются с ордами искусителей, преодолевают главаря бандитов, имя которым – загрязнения. Возглавив бойцов восьмеричной армии, они связывают живые существа, сбившиеся с дороги, веревкой приспособления («равных дел»); оседлав скакунов Шести Сверхъестественных Сил, они уничтожают зло извращенных взглядов мечом мудрости. На последнем, пятом уровне они будут вознаграждены благородным титулом и назначены ко двору Царя Сознания в столице четырех добродетелей»⁴⁸⁵.

Хотя последователи Единой Колесницы, по мнению Кукая, «еще не достигли высшего Источника Сознания»⁴⁸⁶, он так же, как и Сайтё, отводит им роль защитников буддийской веры и страны, которая ее исповедует. Тем самым буддийская сангха предстает в качестве пограничной крепости на пути всевозможных бедствий, ослабляющих мощь государства. Можно предположить, что такой подход впоследствии мог повлиять на идеологию будущих буддийских монахов-воинов (*сохэй*), принадлежавших в основном к школе Тэндай.

Если для Сайтё ведущей сотериологической силой является *праджня*, то для Кукая это в первую очередь *сознание* («сердце») (яп. *син*), чья конструктивная роль в отношениях сангхи и государства у Кукая обрисована еще более отчетливо, что будет показано далее.

Теоретически вполне возможно, что вышеприведенный отрывок из «Кэнкайрон» мог быть перефразирован Кукаем, поскольку трактат «Кэнкайрон» был создан восемью годами ранее. Однако скорее всего на Сайтё и Кукай могла повлиять притча из «Лотосовой сутры» о сияющем алмазе царя-*чакравартина*. Когда малые цари не подчиняются его приказам, «Царь, Вращающий Колесо», призывает своих воинов покарать неподчи-

⁴⁸⁵ Кукай. Драгоценный ключ к тайной сокровищнице (Хидзо хояку) // Избранные труды / пер. А. Г. Фесюн. М., 1999. С. 128.

⁴⁸⁶ Там же, с. 128.

нившихся. Видя, что войска сражаются доблестно, Царь в зависимости от заслуг награждает каждого воина полями, домами, селеньями, городами, или же различными редкостными драгоценностями, или слонами, конями, колесницами, рабами.

Царь-*чакравартин* в притче сравнивается с Буддой Татхагатой, а его владения – с Дхармой Будды: «С помощью силы дхьяны и мудрости [он] получил в свое владение страну Дхармы и стал Царем трех миров. Но цари-мары строптивы и не желают покоряться. Все вместе сражаются с ними мудрые и святые воины Татхагаты. [Он] радуется искусности воинов и, пребывая среди четырех групп, проповедует им все сутры, радуя их сердца, и одаривает [способностью пребывать] в дхьяне, освобождением, незамутненными «корнями», силами, богатством всех учений. Кроме того, [он] одаривает [их] городом Nirваны, говоря, что [они] обрели освобождение. [Он] направляет их мысли и приводит всех к радости»⁴⁸⁷.

Под «царями-марами» здесь следует понимать загрязнения и заблуждения, с которым борется Учение Будды: мары пяти скандх, мара заблуждений, мары смерти и «три яда». С ними сражаются буддийские подвижники, обозначенные как «святые воины Татхагаты». За свою исключительную храбрость они удостоиваются высшей награды. Подобно тому, как царь-*чакравартин* наделяет своих воинов драгоценным алмазом – знаком царского достоинства, так и Будда Татхагата дарует своему воинству «совершенное знание». Трактовки этого знания различаются в традициях Тэндай и Сингон. Если в «тайном учении» оно определяется как обретение «сердца-сознания» Будды Махавайрочаны, то «явное учение» подразумевает под этим знанием проповеди Татхагаты из «Лотосовой сутры», которые освободят всех живых существ во времена угасания Учения Будд. Не следует также забывать и о концепции *рицурё*, провозглашавшей буддийскую сангху «защитницей страны», которая имплицитно присутствовала во всех рассуждениях японских буддийских патриархов по этому вопросу.

В другом сочинении – «Рокудзёсики» Сайтё называет конкретные сферы деятельности «бодхисаттв-монахов». Они должны были: «вечно – из года в год каждый день – переворачивать и проповедовать [сутры] Цветка закона, Золотого света, о человеколюбивом царе, Защиты и все

⁴⁸⁷ Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы / пер. А. Н. Игнатовича. Гл. XIV. М., 1998. С. 135.

другие сутры Великой Колесницы, защищающие страну. Вечно – из поколения в поколение каждый день – обращаться к [людям] с истинным словом из «сутр, защищающих страну». Пусть назначают [бодхисаттв-монахов] распространять Закон, а также на должности проповедников в провинциях, учителями страны и работниками государства посредством указа министра. В период пребывания этих проповедников в провинциях на должностях все, что подают [облаченным] в одежды Закона во время ежегодного пребывания в тихих жилищах, должно собираться в доме представителя «великого министра» в данной провинции; правители провинций и правители округов должны лично это проверять. Бодхисаттв-монахи должны регулировать [уровень воды] в прудах, направлять водостоки, возделывать заброшенные земли, расчищать обвалы, проводить воду и тем самым приносить пользу стране, приносить пользу людям. Пусть [бодхисаттв-монахи] проповедуют сутры, указывают суть [явлений] и не используют [в своих интересах] труд крестьян, торговцев»⁴⁸⁸.

Как следует из этого отрывка, Сайтё, отделяя общину тэндайских монахов от монахов и монахинь нарсских школ, в то же время считал, что они должны выполнять одинаковые обязанности по охране государства: читать сутры, «защищающие страну» и творить буддийские обряды, обладающие чудотворной силой⁴⁸⁹. Декларируя непосредственное участие «бодхисаттв-монахов» в хозяйственной жизни страны, лидер Тэндай-сю опирается на взгляды Досё – патриарха школы Хоссо, считавшего бодхисаттв не только наставниками, но и созидателями. Для Сайтё общественно полезный труд его сподвижников имел еще и сакрально-магическое значение, направленное на усмирение сил природы.

Сайтё подчеркивал, что предложенная им система установления обязательно приведет к процветанию государства, а деятельность бодхисаттв-монахов – гарант его незыблемости: «[Осуществление установлений] поведет имеющих чувство к Великой [Колеснице]; Закон Будды долго просуществует в [этом] мире; государство вечно будет твердым; [возрастание] семени Будды не прервется» («Рокудзёсики») ⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ Буддизм в Японии..., с. 127.

⁴⁸⁹ Ср.: «Те, кто удерживают мысль и произносят «истинные слова», ради государства возглашают и памятуя; те, кто возглашают сутры и обладают мудростью, постоянно ради государства вращают и читают сутры» [см.: *Caïmë*. Рассуждение..., с. 384].

⁴⁹⁰ Буддизм в Японии..., с. 127.

Конкретные предложения Сайтё по устройству тэндайской общины были изложены им в «Рокудзёсики» («Правилах в шести статьях») и «Хатидзёсики» («Правилах в восьми статьях»). Прежде всего он указывает на необходимость:

1) ставить печать на дипломах монахов Тэндай-сю после принятия заповедей непосредственно на горе Хиэй, в храме школы («Рокудзёсики»);

2) не вносить членов Тэндай-сю в монашеские списки *гэмбарё*, а включать их монашеские имена в мирские реестры по месту их проживания («Рокудзёсики»). Эта мера выводила тэндайских монахов из-под юрисдикции нарских храмов;

3) разрешить вступление в тэндайскую общину несвободных (рабов, *нухи*), что было запрещено «Сонирё». Обсуждая данную проблему в *гэмбарё*, Сайтё прямо заявил, что если *нухи* принял «Заповеди Бодхисаттвы» и «вышел из дома», его следует именовать монахом («Рокудзёсики»);

4) бодхисаттве-монаху после принятия «великих заповедей» в течение 12 лет овладевать буддийским учением и практическими навыками проповедника. В первые шесть лет основное внимание должно уделяться изучению доктрин, буддийских текстов и литературы «внешнего пути» (конфуцианской и даосской). Последние шесть лет монах посвящает медитативной практике и усвоению практических формул – *дхарани* («Рокудзёсики», «Хатидзёсики»). Расходы по обучению в первые шесть лет компенсируются из средств, отпускаемых государством буддийским школам по ежегодным квотам. Следующие 6 лет монах учится за свой счет, однако монастырь горы Хиэй может оказывать ему определенную материальную поддержку («Хатидзёсики»);

5) разрешить тэндайскому монаху после прохождения 12-летнего курса обучения принимать на некоторое время старые заповеди и временно проживать в храмах, где придерживаются не только махаянистских, но и хинаянистских заповедей. Эта уступка компенсировалась пользой, которую член Тэндай-сю мог принести распространению истинного Закона;

6) назначать мирян на должности управляющих храмами (*бэмто*), дабы они следили за поведением монахов. Это была уступка светским властям со стороны Тэндай-сю, предполагавшая в действительности фактическое подчинение представителей администрации бодхисаттвам-монахам⁴⁹¹.

⁴⁹¹ Буддизм в Японии..., с. 128.

Первый шаг к осуществлению своей программы Сайтё попытался сделать еще в 818 г., когда объявил, что монахи горы Хиэй должны следовать 250 правилам устава «Винаи» (*нихяку годзюкай*). Это были те самые правила, которые принимали во время посвящения монахи на *кайдане* в храме Тодайзи⁴⁹². В своей петиции, поданной императорскому двору в 818 г. с просьбой основать на горе Хиэй систему посвящения, основанную на традициях Махаяны, Сайтё пишет: «Есть два вида буддийских заповедей. Одни – это заповеди для посвящения в монашество в соответствии с Махаяной, состоящие из 10 трудных и 48 легких заповедей [взятых из «Сутры о сетях Брахмы»]. Другие – это заповеди для посвящения в монашество в соответствии с Хинаяной, которые состоят из 250 и других правил. Также есть два других вида обетов посвящения.

Первые – это обеты Великой Колесницы (*дайдзё кай*), во время которых призываются в свидетели три учителя в соответствии с предписаниями «Самантабhadра-сутры». Будда Шакьямуни призывается как главный наставник (*вадзё*) обетов бодхисаттвы. Бодхисаттва Манджушри призывается как проводящий обряды наставник (*кацума адзари*) заветов бодхисаттвы. Бодхисаттва Майтрея призывается как проводящий испытание наставник (*кёдзю адзари*) заветов Бодхисаттвы. Все Будды десяти сторон света призываются как свидетели (*сёси*) заветов Бодхисаттвы. ... Послушники школы Тэндай, которые направляют свои мысли к Великой Колеснице, дабы приступить к своему обучению, должны быть посвящаемы в монахи на основе этих заповедей Махаяны.

Вторые – это обеты Малой Колесницы (*сёдзёкай*). В соответствии с Винаей Хинаяны (*сёдзёрицу*) десять наставников приглашаются к посвящающимся для тройного оценивания (*бякуси кацума*). Из этих десяти трое должны быть: главным наставником, распорядителем церемонии и наставником, проводящим испытание. Остальные семь должны быть свидетелями. Даже если один из них отсутствует, то обряд посвящения считается неполным. Послушникам школы Тэндай, которые направляют свои мысли к Великой Колеснице, дабы приступить к своему обучению, не следует принимать посвящение в монахи на основании этих обетов»⁴⁹³.

⁴⁹² Буддизм в Японии..., с. 128.

⁴⁹³ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 50. Призывание будд и бодхисаттв для Сайтё имело также и эзотерическое значение. Передача адепту заповедей Бодхисаттвы непосредственно от Будды Шакьямуни, Бодхисаттв Манджушри и Майтреи придавало им подлинно сакральный смысл.

Эту петицию, которую Сайтё передал через своего ученика Кодзё, должно было утвердить Сого. Однако верховный епископ (*дайкодзу*) Гомё (750–834), принадлежавший к школе Хоссо и возглавлявший Сого на тот момент, отклонил прошение Сайтё на следующих основаниях: «В Китае нет такого обычая, как “монашество на основах заповедей бодхисаттвы” (*босацу со*). Соответственно, там никогда не было монахов, которые получали посвящение только на основании заповедей Бодхисаттвы (*бэцудзю босацу со*). С другой стороны, есть священники, которые принимают обеты Бодхисаттвы, разделяемые как монахами (*цудзю босацу со*), так и мирянами, дополнительно к посвящению [в монахи].

Заповеди Великой Колесницы не принуждают подвижников даже обривать головы. Заповеди Малой Колесницы, напротив, требуют от них обривать головы. Вот почему мы, монахи, сначала следуем обетам Малой Колесницы, а затем принимаем заповеди Бодхисаттвы. Нет такого монаха, который бы принял заповеди Бодхисаттвы, не будучи посвященным в обеты Малой Колесницы. Подвижники, не принявшие обетов Малой Колесницы до заповедей Бодхисаттвы, не могут получить посвящения только на основе последних. Потому я не могу утвердить это прошение»⁴⁹⁴.

Отказ Гомё был основан на том, что Сайтё разделял заповеди *шилы* и *винаи* как два альтернативных метода буддийского посвящения. Утверждение Сайтё о том, что подвижники должны следовать заповедям Великой Колесницы и полностью отринуть *винаю* Хинаяны, в глазах Гомё таило угрозу для привилегированного положения буддийского духовенства, обеспечиваемого *винаей*. Гомё также осудил ритуал принятия «заповедей Бодхисаттвы», предлагаемый Сайтё, поскольку тот отличался от ритуала, существовавшего в Китае.

По этим же причинам представители остальных нарских школ высказали двору свое неодобрение проекта Сайтё. Лидер Тэндай-сю, по их мнению, представлял серьезную угрозу единству буддийской сангхи в Японии⁴⁹⁵. Так, монах Кэйдзин из храма Тодайдзи, принадлежавший к школе Рицу, сочинил специальный трактат, в котором осуждал сепаратизм Сайтё⁴⁹⁶.

И все же, несмотря на единодушный протест нарской общины, в 822 г. двор императора Сага одобрил прошение Сайтё, который не дожидаясь этого несколько дней.

⁴⁹⁴ Abe R. The weaving of mantra..., p. 51.

⁴⁹⁵ Накао Сюмбаку. Нихон но буккёси..., с. 245–246.

⁴⁹⁶ Abe R. The weaving of mantra..., p. 51.

Тот факт, что император Сага оказал поддержку сначала лидеру Тэндай-сю, а впоследствии и основателю школы Сингон Кукаю, объясняется внутривластной ситуацией, сложившейся в Японии в начале IX в. Несмотря на перенос столицы в Хэйан, в кругах придворной аристократии Нара по-прежнему продолжала оставаться основным религиозно-культурным центром Японии. В 810 г. экс-император Хэйдзэй, вынужденный отречься от престола в пользу императора Сага, после церемонии отречения переехал в Нара вместе со своим двором. Под влиянием своей наложницы Фудзивара-но Кусуко и ее брата Наканари Хэйдзэй решил вернуть себе власть и отдал указ о возвращении столицы в Нара. В ответ на это двор императора Сага отправил войска, которые разгромили сторонников Хэйдзэя. Хэйдзэй был вынужден принять постриг, а Наканари и Кусуко покончили с собой. Это событие вошло в историю Японии как «инцидент с Кусуко»⁴⁹⁷.

Попытка экс-императора Хэйдзэя возродить Нару в качестве столицы показала, что хэйанскому двору необходимы новые религиозные центры, которые бы находились в окрестностях новой столицы. Они должны были не только оказывать духовную поддержку императорскому двору, но продемонстрировать легитимность новой столицы. Поэтому стремление Сайтё основать монастырский комплекс на горе Хиэй в непосредственной близости от Хэйан не встретило противодействия со стороны императорского двора.

Разрешение установить школе Тэндай свою систему посвящения в монахи сделало ее независимой от Сого. Одновременно это должно было означать отделение Тэндай-сю от системы *рицурё*. В действительности же, стремясь избежать поглощения со стороны «столичных» школ, Тэндай вынуждена была пойти на соглашение со светскими властями, позволив им назначать *дзоку бэтто* – администраторов-чиновников, следивших за дисциплиной в храме на горе Хиэй.

Сайтё, как уже говорилось ранее, предвидел подобную возможность, однако, судя по всему, она казалась ему меньшим злом по сравнению с необходимостью отправлять тэндайских монахов принимать посвящение в столичные храмы. Со временем, как показала история, *бэтто* полностью попали под влияние духовенства монастыря горы Хиэй.

⁴⁹⁷ *Adolphson M. S.* The gates of power: monks, courtiers, and warriors in premodern Japan. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000. P. 32.

Некоторые западные ученые (М. Адольфсон) полагают, что в действительности многие из достижений Сайтё были приписаны ему последователями школы Тэндай несколько веков спустя, когда храм Энрякудзи стал играть активную роль в политической жизни страны⁴⁹⁸. Это отчасти подтверждают исследования Ц. Чэна. Однако есть основания полагать, что подобная оценка деятельности Дэнгё-дайси является односторонней, поскольку предпосылки успешной деятельности школы Тэндай в IX и X вв. были заложены именно благодаря его борьбе за независимость созданной им школы, которой он отдал всю свою жизнь.

Близость многих махаянистских школ объективно определялась общей идейной основой, которую заложили сутры Праджняпарамиты, признаваемые всеми без исключения направлениями буддизма Махаяны. В этом смысле Сайтё был совершенно прав, когда говорил, что суть у обоих учений (Тэндай и Сингон) одна. Можно только уточнить, что эта суть почерпнута из идей Праджняпарамиты и Мадхьямики, которые повсюду встречаются в трактатах как Сингон, так и Тэндай.

В частности, прослеживается очевидная связь между знаменитой формулой «Хридая сутры» (яп. *сики соку дзэ ку*): «*Форма пустотна*» и тьянтайской концепцией «*иссин-санган*» («*три рассмотрения в одном сознании*»), согласно которой все существующее в сознании рассматривается одновременно в трех аспектах. Во-первых, как «*пустота*» (яп. *ку*), так как все явления – всего лишь звенья в длинном ряду причинно-следственных связей. Они содержатся уже в своих причинах и продолжают действовать в своих следствиях, поэтому нет ничего, что составляло бы их собственную природу, присущую только им. Таким образом, *все явления пусты*.

Во-вторых, все явления хоть и «пусты», но обладают какой-то, пусть самой эфемерной, мгновенной (яп. *кэ*) формой, иначе они не были бы явлениями. В «Ханья сингё» это сформулировано следующим образом: «Форма есть пустота, пустота есть форма (форма – пустотна, пустота – форменна), нет формы помимо пустоты, нет пустоты помимо формы. Что есть форма – то и пустота, что есть пустота – то и форма»⁴⁹⁹.

Поэтому с точки зрения Тэндай все явления следует рассматривать как находящиеся посередине (яп. *тю*) между «*пустотой*» и «*формой*». В этом заключается третий аспект «*санган*»⁵⁰⁰.

⁴⁹⁸ Adolphson M. S. The gates of power..., p. 25.

⁴⁹⁹ Банъо синь цзин. Тайсё, т. 8, с. 847.

⁵⁰⁰ Tamaki Koshiro. The Way of Budhisattvahood as viewed in Tien-T'ai Teachings // Memories of Research Department of The Toyo Bunko. № 30. Tokyo, 1972.

Собственно, «иссин-санган» представляет собой не столько доктрину, сколько религиозную практику, так как «три аспекта» постигались не как отвлеченные абстракции, а в процессе медитации.

В 817 г. Сайтё со своими учениками, в число которых входил и Эннин (794–846), возглавивший в будущем школу Тэндай, предпринял миссионерскую поездку по восточным провинциям. Эннин происходил из провинции Симоцукэ – одной из тех, которые собирался посетить Сайтё. Основной задачей Сайтё было проведение чтения «трех сутр, защищающих страну»: «Конкомё-кё», «Хоккэ-кё» и «Нинно-кё». Кроме того, он начал строительство специальных пагод для хранения сутры «Хоккэ-кё».

Эннин, по примеру Сайтё, продолжил свое обучение в Китае и в течение девяти лет изучал тяньтайскую догматику и эзотерические доктрины в китайских монастырях на горе Утайшань и в столице Чаньань. Хорошая осведомленность Эннина в эзотерических доктринах позволила ему успешно конкурировать с монахами Сингон и укрепить свое положение при дворе настолько, что в 848 г., т. е. спустя всего год после возвращения из Китая он был назначен на службу в дворцовый храм. В Китае Эннин получил, кроме всего прочего, «передачу учения» о «Чистой Земле» Будды Амиды, восходившего к китайскому наставнику Хуэй Юаню (IV–V вв.), а также овладел практикой пятиголосного распева мантр для обретения рождения в «Чистой Земле». Таким образом, Эннин обладал компетенциями, отсутствующими у соперников из других школ, и хотя почитание Будды Амиды было известно в Японии уже давно, но именно с него в Японии получила начало традиция учения Дзёдо, которая сумела оформиться в самостоятельную школу японского буддизма значительно позднее.

В 854 г. Эннин становится главой Тэндай-сю, а в 856 г. совершает обряд «окропления главы» императора Монтоку. В тэндайских храмах на горе Хизэй получает распространение практика «самадхи, совершаемая во время передвижения», которая сопровождалась произнесением имени Будды Амиды (*нэмбуцу*). Влияние Эннина и тэндайского учения на аристократию усиливается. Еще больше оно упрочивается при Энсю (814–891) – другом ученике Сайтё, возглавившем Тэндай-сю в 868 г. Энсю также в течение пяти лет учился в Китае (на горе Тянтай и в Чаньане), привез на родину более тысячи буддийских свитков и сразу приобрел большое влияние при дворе. В китайской столице он учился и принял посвящения у тех же учителей, что и Эннин, что позволило в дальнейшем последователям Энсю утверждать, что он имел такую же «передачу Уче-

ния», как Сайтё и Эннин, и, соответственно, обладал равными с ними правами. В 862 г. Энсю совершает обряд «окропления главы» императора и более тридцати членов императорского дома. Император Ёдзэй в своем указе 883 г. специально упоминает поддержку, оказываемую ему Энсю.

По-видимому, руководствуясь политическими соображениями, Эннин и Энсю в своем учении поднимают значение сутры «Дайнити-кё» («Сутра о Великом Солнце»), поскольку богиня солнца Аматаэрасу считалась основательницей императорского рода. Причем статус сутры «Дайнити-кё» у Энсю, например, начинает даже превышать статус «Хоккэ-кё» – канонической сутры для Тянтай. Энсю стремился обосновать наличие «природы Будды» во всем сущем, опираясь на сингонское представление о Махавайрочане, воплощающем в себе истинную природу всего. Тем самым Энсю укреплял доктринальную базу Тэндай, опираясь на такие положения эзотерического буддизма, которые Сингон никак не мог опровергнуть, и вносил одновременно вклад в разработку одного из центральных и важнейших для японского буддизма учений об «исконном изначальном просветлении» – «хонгаку». Это понятие впервые упоминается в трактате «Дайдзё кисинрон» (санскр. «Махаяна-шрадхотпада шастра»; кит. «Дачэн-цисинь лунь» – «Трактат о пробуждении махаянской веры»), приписываемом Ашвагоше, на который часто ссылался в своих трудах Кукай. В «Дайдзё кисинрон», в частности, говорилось: «В действительности нет разницы между началом обретения просветленного сознания и полной просветленностью, – ведь четыре состояния (рождение, пребывание, изменение, гибель) пребывают одновременно вместе, и ни одно из них не существует отдельно. Причина в том, что все обладают исходной, равной, единой просветленностью»⁵⁰¹.

Таким образом, уже в начале (*хон*) просветления (как это представляется непросветленному сознанию) уже содержится просветленность (*каку*). Кукай из этого выводил «просветленность в настоящем теле» (*сокусин дзёбуцу*), а тэндайские мыслители пришли к заключению, что надо стремиться не к тому, чтобы *стать* просветленным в неопределенном будущем, а *быть* им уже сейчас, в данный момент.

Рёгэн (912–985) и Тюдхин (1065–1138) опирались на принцип *хонгаку* для того, чтобы обосновать принцип наличия природы Будды в деревьях и растениях (*сомоку дзёбуцу*). И, наконец, в школе Чань принцип *хонгаку* в интерпретации Догэна (1200–1253) послужил основой для

⁵⁰¹ Тантрический буддизм. М.: Серебряные нити, 1999. С. 113.

обоснования центрального положения его учения «единства практики и обретаемого» (*сюсё итто*). Догэн рассматривал сидячую медитацию *дзадзэн* не только как средство для достижения *сатори* («просветленности»), но как саму просветленность.

Таким образом, концепция *хонгаку* явилась метапринципом средневекового японского буддизма, не только определяя теоретические построения ведущих японских буддийских школ, но, что еще важнее, формируя многочисленные формы религиозной практики в различных сферах жизнедеятельности, в первую очередь в литературе и художественной культуре.

В школе Тэндай последователи Эннина и Энсю, как ближайших учеников Сайтё, претендовавших на обладание равным статусом и равными правами на продолжение традиции, образовали несколько фракций (Эннин-монро, Эннин-монто, Энсю-монро, Энсю-монто), располагавшихся в разных районах храмового комплекса Энрякудзи на горе Хиэй – Восточная пагода (Тодо), Западная пагода (Сайдо) и Ёкава. Почти 50 лет все фракции придерживались негласного правила поочередного замещения поста руководителя школы. Но при Рёгэне, представлявшем группу Ёкава, этот порядок был нарушен. Рёгэн, возглавивший Тэндай в 966 г., сумел не только добиться для себя лично высшего монашеского ранга *дайкодзё*, пожалованного ему императором в 981 г., но и укрепить влияние школы Тэндай в противовес всем другим школам. Одним из основных средств, к которым он прибегнул при этом, было амидаистское учение. Главное сочинение Рёгэна «Гокураку дзёдо кубон одзё ги рякютю» («Краткие комментарии смысла возрождения») было, по существу, комментарием на амидаистскую сутру «Каммурёдзю-кё» (кит. «Гуаньюляншоу цзин»; санскр. «Амитаюрдхьяна-сутра» – «Сутра созерцания Будды Неизмеримый Свет»). Усиление сторонников Рёгэна и линии Эннина вызвало недовольство среди последователей Энсю, которые в 993 г. попытались взять реванш (уже после смерти Рёгэна), но в вооруженной схватке потерпели поражение и были изгнаны с горы Хиэй. После этого сторонники Эннина стали именоваться «горным течением» (*саммон*), а последователи Энсю – «храмовым течением» (*дзимон*), поскольку они укрылись в храмах провинции Оми.

Вооруженная борьба между направлениями *саммон* и *дзимон* внутри Тэндай привела к необходимости постоянно держать в монастырях вооруженные отряды для обеспечения собственной безопасности, и это привело к появлению новой специализации в японской религиозной бюро-

кратии – так называемых «монахов-воинов» (*сохэй*), основной обязанностью которых было ведение боевых действий против отрядов противоборствующих монастырей, защита храмовых хозяйств, превратившихся к тому времени в крупные феодальные поместья, оказание помощи дружественным местным князьям во время междоусобных распрей с противниками. Таким образом, *сохэй* наряду с крестьянством были той социальной прослойкой, из которой стало формироваться самурайство.

С точки зрения культовой обрядности движения *саммон* и *дзимон* различались по главным объектам почитания (*хондзон*). В *саммон* поклонялись: Фудо-мёо (санскр. Ачаланатха), Будде Сидзёко-хо, Будде Якудзи-хо и семи Буддам, Бодхисаттве Фугэн-босацу-хо. В *дзимон* главными объектами почитания считались: Бодхисаттва Мёкэн-босацу, Бодхисаттва Конгодоси-хо («Алмазный младенец») и «Лотосовая сутра» («Хоккэ-кё»).

В политическом отношении движение *саммон* поддерживалось теми членами «северной» ветви рода Фудзивара, которые были в родстве с императорской семьей и контролировали высшую власть в стране. Не случайно преемником Рёгэна стал сын «правого» министра Фудзиварано Тадахира (880–949) – Фудзивара-но Моросукэ (Дзиндзэн, 943–990). *Дзимон* пользовался популярностью среди тех представителей рода Фудзивара, которые не занимали ключевых позиций при дворе и не могли рассчитывать на продвижение ни в придворной, ни в монастырской карьере. С начала XI в. все руководители школы Тэндай принадлежали к высшему аристократическому слою Фудзивара и находились в родстве с императорской семьей.

Фудзивара, таким образом, сконцентрировали в своих руках всю полноту власти в стране, как светской, так и духовной. В какой-то степени был воплощен на практике тот идеал соотношения этих двух ветвей власти, о котором мечтал Сайтё и когда-то безуспешно пытался осуществить Докё. Власть в Японии приобрела почти теократические формы. Придворная и религиозная бюрократия практически слились в один слой.

Именно в это время, прежде всего в рамках этого слоя, стало распространяться учение амидаизма (первоначально в форме тэндайского амидаизма), лучше всего, с точки зрения придворной аристократии, воплощавшего принцип «пользы в этом мире» (*гэндэ-рияку*). Необходимость достижения быстрого результата от буддийской практики и почитания буддийских святых усилилась в связи с эсхатологическими ожиданиями наступления «века конца Закона» (*маппо*). Считалось, что в век «конца Закона» в мире не останется никакого истинного буддийского учения, и

можно только уповать на милосердие высших существ, и прежде всего на Будду Амиду. Наступление века «конца Закона» ожидалось в 1052 г., и эти ожидания подтвердились, когда в именно этом году сгорел прославленный сингонский монастырь Хасэдэра.

Среди видных представителей хэйанской аристократии, обратившихся к амидаизму, следует упомянуть принцессу Сэнси (964–1035) – великую жрицу синтоистского храма Камо, высокими качествами которой восхищалась Сикибу Мурасаки в своем дневнике. Сэнси содержала собственный двор и слыла известной поэтессой. В сборнике ее стихотворений «Хоссин вака-сю» содержатся стихи буддийской направленности, в том числе и упоминающие о Чистой Земле Будды Амиды (правда, не в прямой форме). Сама Мурасаки Сикибу, принадлежащая, кстати, к тому же роду Фудзивара, пишет в своем дневнике о желании обратиться все свои помыслы к Будде Амиде. И наконец всеильный канцлер Фудзивара Митинага (966–1028), сосредоточивший в своих руках такую полноту власти, которой до него никто не добивался, бывший на протяжении всей жизни очень благочестивым верующим, в 1019 г. возвел на свои средства монастырь Ходзэджи, в котором был замечательный храм, посвященный Амиде. Как повествуется в «Эйга моногатари», Митинага умер, обратив свой взор на запад, держась за священные шнуры, исходящие от большой статуи Амиды.

Тэндайский амидаизм получил значительный импульс для своего развития в творчестве Гэнсина (Эсин Содзу, 942–1017), монаха из Ёкавы, одного из любимых учеников Рёгэна, получившего известность в придворных кругах благодаря своему труду «Одзёсю», написанному в 985 г. «Одзёсю» представляет собой сборник, состоящий из отобранных фрагментов различных сутр и комментариев, в которых описывается перерождение в Чистой Земле Амитабхи. Все эти фрагменты сгруппированы в десять глав.

Первая глава называется «Отвращение к этому нечистому миру». Здесь Гэнсин описывает возможные области перерождения людей, нарушавших в прежней жизни заповеди и расплачивающихся за это в одном из буддийских адов. Говорят, что в каком-то смысле Гэнсин предвосхитил Данте и написал буддийский вариант «Божественной комедии». В «Одзёсю» он подробно описывает восемь уровней ада, которые в буддийской мифологии рассматриваются скорее как самостоятельные области. Во второй главе указывается на важность возникновения стремления к Чистой Земле. В третьей главе содержатся отрывки из сутр, в которых

описывается «ясное видение Чистой Земли». Четвертая глава посвящена описанию «правильной практики произнесения имени Будды Амиды – нэмбуцу». Здесь перечисляются так называемые пять «врат» спасения: 1) благоговение (рейхаймон) фактически выражается в акте почтительного преклонения перед образом Будды Амиды; 2) восхваление (сантанмон) включает воспевание гимнов и песен, восхваляющих Будду Амиду; 3) принесение обетов (саганмон) – имеет в виду пробуждение бодхичитты, сильного желания достичь просветления, без которого процесс не может действительно начаться; 4) визуализация (отчетливое мысленное представление, кансатсумон) – дает детальные инструкции как практиковать; 5) передача заслуги (экомон), благодаря которой живые существа улучшают свои шансы в следующем перерождении. В пятой главе описываются различные способы практики нэмбуцу. Шестая глава конкретизирует особые случаи практики нэмбуцу. В седьмой главе приводятся убедительные примеры, свидетельствующие о неоспоримой пользе практики нэмбуцу. Восьмая глава включает фрагменты, содержащие «ясное видение нэмбуцу». В девятой главе собрано изложение различных других практик, используемых для достижения Чистой Земли. Десятая глава представляет собой, по примеру многих буддийских сутр, различные вопросы, задаваемые учениками, и ответы на них Будды.

Особое впечатление на современников Гэнсина произвело содержащееся в сборнике красочное описание ада.

Несмотря на сравнительно спокойное время, которым считалась эпоха Хэйан, особенно те годы, которые относятся к ее середине и описаны в «Гэндзи-моногатари», «Записках у изголовья», и в это время происходили заговоры, волнения и восстания против центральной власти: «смута годов Сёхё» (931–938), «смута годов Тэнкэй» (938–947); землетрясение во время правления императора Кадзана (984–986). Все эти события воспринимались, к тому же, через призму эсхатологических ожиданий, связанных с предсказанным в 1052 г. наступлением века «конца Закона». Поэтому описанные Гэнсином мучения грешников находили живой отклик в сердцах как богатых и знатных, так и простых людей.

Первый ад, описываемый Гэнсином, называется «Адом карающего правосудия» и предназначен для тех, кто когда-либо лишил жизни любое существо, и поедателей мяса. Подобных грешников подвергают жестоким побоям, обдирают их мясо до костей железными клещами. Они пребывают здесь 1250000 лет в грязи и нечистотах, страдая от постоянных укусов мириадов насекомых. Во второй ад – «Ад Черного Кнута» попа-

дают убийцы и воры, которых постоянно хлещут кнутами и рубят топорами.

В следующем аду страдают насильники, которые при жизни занимались рукоприкладством в отношении своих близких. «Ад Воплей» предназначен для мошенников, нечестных, обвешивающих покупателей торговцев, которые страдают от насекомых и болезней, разъедающих их тела. «Великий Ад Воплей» отличается от предыдущего только степенью мучений – в десять раз большей, усиленной за то, что грехи были усугублены сознательной ложью. Шестой и седьмой ады – соответственно «Ад сожжения» и «Великий Ад сожжения» – отличаются только степенью и глубиной полученных ожогов, при этом сгоревшая плоть через некоторое время восстанавливается, чтобы снова быть спаленной в адском пламени. В восьмой «Великий Ад безграничного страдания» попадают те, кто при жизни уничтожил или сжег алтарь в храме, убил своих родителей, прибежал к отравлению, а также позволил умереть у них на глазах от жажды, имея в то же время воду. Таких будут здесь бесконечно сбрасывать с вершины на острия пик, жарить на невообразимо горячем огне, живьем поедать адские существа. Жутким картинам страданий в аду контрастно противопоставлены не менее живописные описания Чистой Земли, в которую попадают истинно верующие в Будду Амиду. Все это сделало труд Гэнсина очень популярным не только в монашеской среде, но и среди мирян, причем из самых разных социальных кругов. Описание ада у Гэнсина впоследствии оказало большое влияние на развитие японского искусства, особенно изобразительного.

ГЛАВА 6. СИНГОН – ПРЕОБРАЖАЮЩИЙ БУДДИЙСКИЙ РИТУАЛ

§ 6.1. Школа горы Коя

Другой влиятельной буддийской школой периода Хэйан считается школа Сингон (кит. Чжэньянь), первая представительница буддизма Ваджраяны в Японии, и это во многом обусловило особое отношение к ней как среди буддийского духовенства, так и среди мирян.

Вопрос о происхождении буддизма Ваджраяны (или тантрического буддизма) до сих пор окончательно не решен. Одни исследователи пола-

гают, что он зародился на севере Древней Индии, другие, напротив, указывают на юг этой страны. Однако почти все сходятся во мнении, что ранний тантрический буддизм испытал сильное влияние ведийской религии и индуизма. Например, из ведийской традиции был заимствован обряд *хома* (яп. *гома*), прежде совершавшийся брахманами и подразумевавший ритуальное сожжение подношений божеству. В тантрическом буддизме этот ритуал приобрел значение ментального очищения адепта посредством огня⁵⁰². Из индуизма буддизм Ваджраяны позаимствовал, прежде всего, обширный пантеон индуистских богов и полубожеств. Так, божество Ямантака, одна из центральных фигур в Ваджраяне, сформировалось под влиянием культов сразу двух индуистских божеств – Ямы и Дурги.

Для японского буддизма появление Ваджраяны в Японии имело особое значение, поскольку в него влились новые формы ведийской и индуистских религий, сохраненные в тантрическом буддизме. И хотя традиция Ваджраяны, так же как и других буддийских школ, была заимствована из Китая, но особое внимание в ней уделялось именно элементам индуизма и индийского буддизма. Так, сакральный символизм букв санскритского алфавита, бывших одним из объектов поклонения в Ваджраяне, неизменно сохраняется в японском буддизме вплоть до наших дней. Санскритские буквы изображались на рясах некоторых японских монахов. Так же как и в Тибете, было принято изображать санскритские буквы (*биджа*) на придорожных камнях и скалах⁵⁰³.

Подобно Тэндай-сю, школа Сингон провозглашала, что каждый способен стать Буддой. Но если в Тэндай-сю главным средством «спасения» объявлялась «Лотосовая сутра», то школа Сингон впервые в истории японского буддизма выдвинула идею о том, что «спасения» можно достичь и в текущей жизни (яп. *сокусин дзёбуцу*) с помощью магических ритуалов.

Согласно классификации школы Сингон, буддизм делится на экзотерический (яп. *конгё*) и эзотерический (яп. *миккё*). Экзотерическое учение подобно «условной истине» в Мадхьямике: оно помогает на первоначальном этапе осознания «несуществования», «пустотности» феноменального мира, но не дает полного Просветления. Эзотерический же буд-

⁵⁰² Nakamura H. Indian Buddhism. A survey with bibliographical notes, KUFU Publication. Japan, 1980. P. 315.

⁵⁰³ Ibid, p. 328.

дизм, «сокровенное учение» (*миккё*) помогает человеку понять, что сам он и есть Будда.

Основным объектом поклонения для Сингон-сю является Будда Махавайрочана (или Татхагата Махавайрочана) (яп. Дайнити Нёрай). Он – источник всей Вселенной и населяющих ее существ. В теле Будды Махавайрочаны преодолевается дуализм феноменального и абсолютного миров. Весь мир со всеми населяющими его существами не отличен от сущности Дайнити. В свете Дайнити все, даже самые незначительные события приобретают буддийский смысл.

Доктрины Сингон-сю давно являются объектом пристального исследования как японских, так и западных буддологов. Как правило, основным аспектом этого исследования является влияние эзотерического буддизма на японскую культуру начала эпохи Хэйан. Как отмечает Х. Эрхардт, «европейцу и обычному мирянину легче воспринять художественное выражение Сингон, чем понять ее теологию»⁵⁰⁴.

Подробное исследование догматики и философии школы Сингон было предпринято в работах Н. Н. Трубниковой, А. Г. Фесюна и др., поэтому в данной работе больше внимания будет уделяться ритуальной составляющей философии этой школы.

Двойственность окружающего мира и преодоление его изменчивости состраданием и мудростью Будды Вайрочаны часто выражены в *мандалах*.

Мандала (букв. «круг») – схематическое изображение системы мироздания в картинах, фигурах, скульптурах (*дзуэ мандара*), в воображении подвижника (*кансо мандара*), подлинного мира, предстающего просветленному сознанию (*дзисё мандара*). Согласно доктрине Сингон, уточняет А. Г. Фесюн, «Вселенная есть, прежде всего, Махамандала, и различные феноменальные существования могут рассматриваться как Будды, Бодхисаттвы, начала, божества, эманулируемые изначальным телом Махавайрочаны... Махамандала – это гигантская окружность, модель Вселенной, символизирующая Махавайрочану, представляемого во всем его объеме»⁵⁰⁵. Центром мироздания в любой *мандале* является «основной почитаемый» (яп. *хондзон*; санскр. *свадэва*). *Мандалы* были непременной частью всех ритуалов в Сингон, а также использовались во время медита-

⁵⁰⁴ Earhart H. Japanese religion. Unity and Diversity. Tokyo, 1982. P. 81.

⁵⁰⁵ Фесюн А. Г. Буддийский эзотеризм / Кукай. Избранные труды. М., 1999. С. 48–49.

ции. Считалось, что, созерцая изображение *мандалы*, адепт соединяется с высшей космической истиной.

Помимо чрезвычайно сложной философской системы, в Сингон-сю был разработан подробнейший ритуал всевозможных обрядов. Особое значение придавалось оградительным обрядам (яп. *госимбо*), которые совершались для исцеления больного. Монах-заклинатель, совершающий этот обряд, с помощью символических жестов (санскр. *мудра*; яп. *ин*) и заклинательных формул (санскр. *дхарани*; яп. *дарани*) очищал тело и душу больного и изгонял злых духов, вызывающих болезнь.

Появление эзотерического буддизма в Японии и расцвет школы Сингон неразрывно связаны с именем выдающегося буддийского деятеля Кукай (Кобо-дайси) (774–835).

Кукай родился в 774 г. в семье Саэки-но Атаи на острове Сикоку, в уезде Тадо, в местности Бёбугаура. Аристократический род Саэки, к которому принадлежал отец Кукай – Саэки-но Тагими, в эпохи Асука и Нара был близок ко двору и сыграл значительную роль в исторических событиях начала эпохи Нара⁵⁰⁶. В конце VIII в. в роду Саэки наибольшую славу снискал Саэки-но Имаэмиси (717–790). Он был одним из руководителей работ по переносу столицы из Нара в Нагаока в 784 г., а позднее подготавливал и строительство новой столицы – Хэйан. В 775 г. он был назначен главой посольства в Китай, но перед самым отплытием занемог и в Китай не поехал⁵⁰⁷.

Парадоксальным образом активное участие Имаэмиси в возведении новой столицы способствовало не возвышению (как следовало ожидать), а началу упадка рода Саэки. В 785 г. министр Фудзивара-но Тэнцугу (737–835), руководивший работами по переносу столицы, был убит при загадочных обстоятельствах. В его смерти обвинили представителей рода Отомо⁵⁰⁸, издавна враждовавших с родом Фудзивара. Поскольку клан Саэки был связан родственными связями с родом Отомо, то правительственные репрессии коснулись и их. Многие члены родов Саэки и Отомо

⁵⁰⁶ Один из предков Кукай, Саэки-но Мурадзи назван в «Нихон Сёки» как один из убийц Сога-но Ирука // Нихон сёки. Анналы..., с. 138–139.

⁵⁰⁷ Кукай. Три учения..., с. 294.

⁵⁰⁸ Подстрекателем к убийству Танецугу был назван Отомо-но Якамоти (717–785), выдающийся поэт, один из составителей «Манъёсю» и противник рода Фудзивара.

были либо казнены, либо сосланы, а Имаэмиси был разжалован и сослан на Кюсю в качестве провинциального губернатора⁵⁰⁹.

По матери Кукай происходил из рода Ато, выходцев из корейского государства Пэкче. Поскольку мать государя Камму – Такано-но Ниигаса происходила из рода государей Пэкче, и одна из его жен также принадлежала к этому роду, то Камму оказывал особое покровительство выходцам из переселенческих семей, в том числе и Ато-но Атари, дяде Кукай по матери, который стал наставником наследного принца Иё. Очевидно поэтому юный Кукай был отправлен в дом Ато-но Атари, в столицу, поскольку для него, как последнего представителя рода Саэки, это был единственный способ сделать карьеру. В 18 лет, в 791 г., он поступил в столичное конфуцианское училище Дайгаку, где под руководством конфуцианских профессоров Умадзакэ-но Киёнари и Окада-но Усикаи изучал «Книгу песен» (кит. «Ши-цзин»; яп. «Моси»), «Книгу летописей» (кит. «Шу-цзин»; яп. «Сёсё») и «Комментарий Цзо к «Анналам весны и осени» (кит. «Чуньцю Цзо-ши-чжуань»; яп. «Сюндзю»), т. е. те конфуцианские книги, знать которые было необходимо для государственного чиновника⁵¹⁰.

В 793 г. Кукай оставил учебу и стал буддийским монахом. Принято считать, что к этому его подтолкнуло знакомство с монахом Гондзо: (758–827), принадлежавшим к школе Санрон, который познакомил Кукай с одним из немногих в тогдашней Японии эзотерических трактатов «Сутра – сердце Праджня [парамиты]» (яп. «Ханья сингё»).

Приняв заповеди (следует подчеркнуть, что официальное посвящение в монахи он получил гораздо позже, только в 804 г.), Кукай занялся подвижничеством (*сюгё*), необходимым для обретения состояния, дарующего внутреннюю силу, которая должна была привести к единству с почитаемым в тантрической традиции Буддой или Бодхисаттвой. Считается, что в это время он познакомился как с даосскими книгами, так и с «Сутрой о Великом Солнце» («Дайнити-кё»), основным текстом эзотерического буддизма. Для ее детального изучения необходимо было отправиться в Китай, и в 804 г. Кукай отплывает туда как один из членов посольства.

Возникает вопрос, каким образом молодой монах, который еще совсем недавно вел полумаргинальный образ жизни в качестве самочинно-

⁵⁰⁹ Abe R. The weaving of mantra..., p. 71.

⁵¹⁰ Ibid.

го монаха – *сидосо*, смог стать членом официальной дипломатической миссии?

Н. Н. Трубникова считает, что здесь сыграли свою роль родственники и бывшие соученики Кукая по училищу, рекомендовавшие его в состав посольства⁵¹¹. Это вполне возможно, однако некоторые японские ученые, в частности Абэ Рюити и Такаги Сингэн, полагают, что отношения между Кукаем и его родственниками долгое время оставались сложными из-за его решения стать буддийским монахом.

В качестве доказательства Абэ Рюити приводит письмо нищего монаха Камэя-Коцудзи из трактата «Санго сиики», в котором он утверждает, что уход от мира вовсе не является проявлением сыновней непочтительности. Это письмо, по мнению Абэ Рюити, на самом деле является свидетельством чувства вины Кукая перед его родственниками, недовольными тем, что он оставил обучение и стал самопровозглашенным монахом⁵¹².

По версии, выдвинутой Абэ Рюити, Кукай был включен в посольство из-за недостатка буддийских священников в его составе. Дело в том, что годом ранее, в 803 г., корабли, на которых в Китай отплыло первое посольство из гавани Нанива, попали в жестокую бурю, и несколько из них затонули. Существовал обычай, по которому буддийским монахам, сумевшим избежать гибели во время бури, воспрещалось снова отправляться в морское путешествие, и поэтому императорский двор должен был в короткий срок найти им замену⁵¹³.

Однако более правдоподобным нам кажется то обстоятельство, что Кукай мог быть включен в состав посольства, прежде всего, как монах-чиновник, владеющий разговорным и письменным китайским языком. Знание разговорного китайского языка в те времена было редкостью даже среди правительственных чиновников, изучавших, в первую очередь, литературный китайский язык – *вэньянь*, необходимый для освоения конфуцианской классики⁵¹⁴. Видимо, по этой причине официальные вла-

⁵¹¹ Кукай. Три учения..., с. 304.

⁵¹² Abe R. The weaving of mantra..., p. 85.

⁵¹³ Ibid, p. 111.

⁵¹⁴ В качестве примера можно привести Сайтё, который также отправился на обучение в Китай в составе той же дипломатической миссии. Из-за незнания китайского языка он вынужден был взять с собой своего ученика Гисина в качестве переводчика // *Jinhua C. The construction of early Tendai Esoteric Buddhism // Journal of the international association of Buddhist studies. 1998. Vol. 21. № 1. P. 30.*

сти разрешили Кукаю принять полное буддийское посвящение в Тодайзи, несмотря на то что для этого требовалось три года предварительного обучения.

Познания Кукая в китайской словесности пригодились, когда японское посольство прибыло в китайскую провинцию Фучжоу и стало вести переговоры о дозволении отправиться в танскую столицу Чаньянь. Кукай принял непосредственное участие в этих переговорах, составляя послания на китайском языке. В конце концов посольство добралось до Чаньяни к концу года. Здесь Кукай встретил своего главного наставника – Хуэйго, седьмого патриарха школы Чжэньянь (яп. *Сингон*).

Период жизни и обучения Кукая в Китае достаточно подробно описан многими исследователями его биографии. Поэтому следует уделить особое внимание тому факту, что за год обучения в школе Чжэньянь он не только познакомился с основными эзотерическими трактатами и прошел полное посвящение, но и получил право проводить основные эзотерические обряды – «посвящения» (санскр. *абхишека*; яп. *кандзё*) и «передачи Закона» (*дэмпо*) в качестве восьмого патриарха школы. Кукай стал «учителем» (санскр. *ачарья*; яп. *адзари*) и получил «тайное имя» Пяньчжао-цзиньган (яп. «Хэндзё конго») – «Повсюду сияющий алмазный жезл»⁵¹⁵. Впоследствии именно знание эзотерических ритуалов дало Кукаю возможность основания школы «Истинных слов» в Японии.

В 806 г. Кукай возвратился в Японию, привезя с собой множество сутр и трактатов, изображения Будд и Бодхисаттв, обрядовую утварь и т. д. Однако в этот момент в стране произошли важные политические события, существенно повлиявшие на судьбу как самого Кукая, так и нового буддийского учения, которое он собирался распространять. Скончался император Каму, и на смену ему пришел Хэйдзэй (806–809), предпринявший неудачную попытку вернуть столицу обратно в Нара. В результате Хэйдзэй вынужден был принять постриг, а на престол взошел император Сага (809–823).

Из-за сложной политической обстановки в столице Кукаю пришлось прождать на Кюсю три года, прежде чем он смог вернуться в Хэйан. Там он поселился при храме Такаосандзи, который впоследствии стал его основной резиденцией.

С 809 г. также принято вести отсчет многолетней дружбе Кукая с императором Сагой и Сайтё, основателем школы Тэндай. Отношения Кукая и императора в основном зиждились на совместном увлечении

⁵¹⁵ Кукай. Три учения..., с. 307.

китайской поэзией и каллиграфией, о чем свидетельствует их сохранившаяся переписка⁵¹⁶. Однако покровительство Сага в сфере поэзии и искусства, приблизившее Кукая ко двору, все же не могло обеспечить осуществление его основной цели – распространение «тайного учения» (яп. *миккё*). Это подтверждает и ученик Кукая Дзицуэ (786–847) в своем письме⁵¹⁷: «Путь Дхармы нашего наставника был возвышеннее, чем пути других [японских] школ, а его учение было непростым. Наставники Дхармы из других школ нашли его учение противоречащим их доктринам и не были готовы воспринять его. Более десяти лет [после возвращения из Японии] наставник не мог основать собственную школу»⁵¹⁸.

Сайтё же с самого начала проявил интерес к эзотерическому буддизму Кукая и стал его союзником в пропаганде нового учения. К тому времени он уже основал собственную школу Тэндай на горе Хиэй и намеревался включить «тайное учение» в общеобразовательную программу школы «Лotosовой сутры». Хотя Сайтё во время своего обучения в Китае и присутствовал на церемонии посвящения – *абхишека*, которую проводил учитель Чжунцзяо, однако поскольку он был вынужден участвовать в ней с помощью своего переводчика Гисина, то, вероятно, лишь отчасти понимал значение ритуальных процедур. Поэтому, признавая приоритет Кукая не только как специалиста «тайного учения», но и как прямого наследника китайских патриархов школы «истинных слов», Сайтё обратился к нему с просьбой обучить его основам тантрического буддизма.

История знакомства Сайтё с традицией Ваджраяны в Китае до сих пор остается загадочной. Сам Сайтё описал этот эпизод своей биографии дважды: в трактате «Эссюроку» («Собрание буддийских текстов из Юэчжоу»), составленном в 805 г., и в уже упоминавшемся «Кэнкайроне». В обоих текстах утверждается, что он принял передачу «тайного учения» от монаха Чжунцзяо в храме Фэншан, в местности Юэчжоу, перед возвращением в Японию. Однако при более внимательном прочтении обнаруживаются различия в описании собственно самого ритуала *абхишека*. В «Эссюроку» он описывается следующим образом: «Наставник Чжунцзяо отвел нас к алтарю мандалы пяти частей *абхишека* (яп. *гобу кандзё*

⁵¹⁶ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 43.

⁵¹⁷ Это письмо было отправлено в 835 г. в китайский монастырь Цзинлун, где обучался Кукай.

⁵¹⁸ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 41.

мандара дандзэ). Он передал нам способы чтения *дхарани* и окропил наши головы водой *дхарани*»⁵¹⁹.

Китайский ученый Цзинхуа Чэн на основании этого описания делает предположение о том, что вышеописанная мандала в действительности могла являться «Алмазной мандалой» (или мандалой «Алмазного мира») (санскр. *ваджрадхату мандала*; яп. *конгокай мандара*), поскольку ее пять частей соотносятся с пятью основными элементами «Алмазной мандалы»: Буддой, лотосом, *ваджрой*, драгоценностью и Дхармой⁵²⁰. Тогда, соответственно этой версии, Сайтё принял посвящение в традиции «Алмазной мандалы», что прямо противоположно предположению А. Г. Фесюна о том, что Сайтё придерживался только традиции «мандалы Чрева» (санскр. *гарбхадхату мандала*; яп. *тайдзокай мандара*), символизировавшей динамический аспект Вселенной. Сайтё отдавал предпочтение этой традиции, поскольку познакомился с ней гораздо раньше в Китае и прошел первое эзотерическое посвящение в ее рамках. Однако при этом он не придавал должного значения *мандале* «Алмазного мира», олицетворявшей неуничтожимый потенциальный аспект Вселенной.

Однако в «Кэнкайроне» Сайтё утверждает, что получил от Чжунцзяо «двойную передачу» (яп. *рёбу*). Возможно, в этом случае подразумевалось, что он принял посвящение в традиции как *тайдзокай мандара*, так и *конгокай мандара*.

Прояснить ситуацию могли бы два официальных «сертификата о передаче дхармы» (яп. *фухомон*), выданные Сайтё его учителем Чжунцзяо и подтверждающие, что Сайтё является преемником эзотерической традиции школы Тяньтай (яп. *таймицу*). В них говорится, что Сайтё получил у алтаря *абхишека* ритуалы *сиддхи* из трех частей (яп. *санбу*), а также более тридцати свитков о передаче *дхарани*, более десяти мандал, различные ритуальные предметы для отправления обрядов и т. д.⁵²¹

При более внимательном изучении сертификатов в них обнаруживается ряд несоответствий. Во-первых, наставник Сайтё Чжунцзяо именуется в обоих документах *фухомон* учеником Субхакарасимкхи⁵²², «высокодобродетельным монахом» (яп. *дайтоку*) из «храма, защищающего

⁵¹⁹ *Jinhua C. The construction...*, p. 30.

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ *Ibid.*, p. 29.

⁵²² Субхакарасимкха считается первым патриархом традиции «мандалы чрева» в эзотерическом буддизме.

страну» (яп. *тинкоку додзё*), а также «придворным священником» (яп. *найгубу*)⁵²³. Перечисленные титулы должны подразумевать, что Чжунцзяо был одним из высокопоставленных придворных священников, почитаемым за свою добродетель и знания.

В «Эсьюроку» же нигде не говорится, что у Чжунцзяо был столь высокий статус. Сайтё лишь упоминает о месте его проживания – монастыре Лунцзинси в Юэчжоу. Учитывая, что трактат «Эсьюроку» был посвящен императору Камму с целью убедить его в значимости нового буддийского учения, для Сайтё был особенно важен статус его китайских учителей. Если бы Чжунцзяо действительно принадлежал к высшему китайскому духовенству, то Сайтё обязательно отразил бы этот факт в «Эсьюроку», однако он описывает своего наставника Ваджраяны как простого монаха.

В «Кэнкайроне» также присутствует подобное описание Чжунцзяо, без намека на его высокий статус. Поскольку основное содержание работы составляет полемика Сайтё с нарскими школами, то кажется странным, что он, отстаивая независимость своей школы, забыл упомянуть такой немаловажный факт, упомянутый в его официальных документах.

Во-вторых, в одном из сертификатов есть неопределенность с указанием статуса самого Сайтё. Так, если в одном из них он назван «монахом из Японии» (яп. *нихонкоку со: Сайтё*), то в другом он почему-то именуется «монахом Сайтё из этой страны» (яп. *хонкоку дэси со: Сайтё*), т. е. из Китая⁵²⁴.

Получается, Чжунцзяо считал Сайтё китайским монахом, что маловероятно. Возможно также, что при составлении одного из сертификатов он допустил ошибку, назвав Сайтё «монахом Сайтё из этой страны», для чего и выдал Сайтё второй сертификат. Однако это тоже представляется маловероятным, учитывая, что сертификат, подтверждающий обучение буддийского монаха, приравнивался к государственным документам и, соответственно, их количество было ограниченным.

На этих основаниях Цзинхуа Чэн пришел к выводу, что эти сертификаты – *фухомон* являются поддельными. Чэн полагает, что, возможно, они были составлены учеником Сайтё Кодзё уже после смерти учителя для того, чтобы доказать превосходство эзотерической традиции Тэндай над аналогичным буддизмом школы Сингон.

⁵²³ *Jinhua Chen*. The construction..., p. 30.

⁵²⁴ *Ibid*, p. 35.

В 812 г. в храме Такаосандзи Сайтё и его ученики получили от Кукая посвящение *абхишека* для *гарбха мандалы* «Махавайрочана-сутры»⁵²⁵. С этого момента они начали официально заниматься эзотерическим буддизмом под руководством Кукая, что выразилось, главным образом, в копировании Сайтё большинства эзотерических трактатов из библиотеки Кукая.

Однако вскоре между Сайтё и Кукаем начались разногласия по поводу понимания сущности «тайного учения». Кукай противился намерению Сайтё включить в программу обучения Тэндай-сю как эзотерические («Махавайрочана-сутра»), так и экзотерические («Лотосовая сутра») тексты. Он предупреждал Сайтё о том, что их не следует смешивать, указывая на то, что практика обучения в эзотеризме отличается от методов изучения экзотерических текстов. В своем письме Сайтё Кукай наставлял его: «Неверные передача и восприятие именуется кражей Дхармы; это – обман Будды Самая глубокая истина Тайной Сокровищницы не может быть передана на письме. Передать ее можно лишь от одного сердца к другому. Даже если неоднократно повторять ртом истины практик, сердце будет неприязненно и отдаленно, то есть будет голова (начало), но не будет хвоста (конца). Если говорить, но не практиковать, если как бы отправлять истинные ритуалы, этого будет недостаточно для исполнения верных действий»⁵²⁶.

Однако более серьезной причиной этих разногласий могло быть неверное понимание Сайтё, с точки зрения Кукая, сути эзотерических обетов *самайя* (яп. *самая кай*). *Самайя* обозначает обет, связывающий тантрического йогина с его практикой. Этим обетом предваряется любое занятие тантрой⁵²⁷. В *самайе* существуют четыре основных запрета:

1. Не оставлять священную Дхарму.
2. Не расточать собственную *бодхичитту*.
3. Не быть расчетливым во всех вещах.
4. Не причинять вреда живым существам⁵²⁸.

⁵²⁵ *Jinhua Chen*. The construction..., p. 44.

⁵²⁶ Письменный ответ на просьбу Учителя Дхармы Сайтё с горы Хиэй относительно «Рисюсякусё» // Тантрический буддизм. М.: Серебрянные нити, 2004. С. 312.

⁵²⁷ *Андросов В. П.* Учение Нагарджуны..., с. 731.

⁵²⁸ Сутра великого Вайрочаны о становлении Буддой («Махавайрочана-сутра») / пер. с кит. А. Г. Фесюн, разд. II [www.jaropica.ru, 2009].

Приняв посвящение – *абхишека*, Сайтё и его ученики в соответствии с тантрическим буддизмом должны были следовать обетам *самайи*. Однако для Сайтё и его общины, как уже говорилось выше, главными обетами были «Заповеди Бодхисаттвы», изложенные в «Сутре о сетях Брахмы». В соответствии с ними тэндайская буддийская община могла включать в себя не только монахов и монахинь, но и верующих мирян всех сословий, от государя до раба⁵²⁹.

Кукай же представлял, что для «передачи Дхармы» необходимо сначала пройти через обряд эзотерического посвящения. Для него это было обязательным условием. В «Драгоценном ключе к тайной Сокровищнице» он поясняет, почему не следует разьяснять *тантру* непосвященным, ссылаясь при этом в качестве авторитетного источника на «Ваджрашekhара-сутру»: «Положения Сингон трудно постичь, хотя бы и провел над ними немало времени, так как каждый звук, слог, слово, фраза и предложение мантр переполняют бесчисленные значения ... Если их объяснять так, как полагается, люди со слабыми способностями усомнятся или станут их поносить; в результате они могут возродиться среди проклятых или попасть в ад ... Именно в этом смысле говорится в «Ваджрашekhара сутре»: «Это учение самадхи, передававшееся Буддой Махавайрочана, не должно быть разьясняемо – ни единое слово – тем, кто не получил *абхишека*. Что касается обрядов и мантр, используемых во время сосредоточения на священных предметах, то подвижник не должен говорить о них даже своим посвященным сотоварищам. Если же он допустит это, то может умереть молодым или вызвать много бедствий в своей жизни, а в следующей жизни попасть в ад»⁵³⁰.

Кукай постоянно напоминал своим ученикам, что необходимо ограничивать эзотерические и экзотерические заповеди: «Цель посвященных – достичь состояния Будды. Что проку во дворцах *чакравартинов* или даже Брахмы и Индры? Напрасно стремиться к незначительным выгодам мира людей. Когда люди собираются в дальнейшее путешествие, они должны полагаться на свои ноги. Для тех, кто следует пути Будды, заповеди – их ноги. Помните, посвященные: опирайтесь твердо на эзотерические и экзотерические обеты, две наши ноги, и живите чистой жизнью, свободной от заблуждений. Экзотерические заповеди состоят из трех убежищ, восьми запретов, пяти увещаний, заповедей для шраваков,

⁵²⁹ См. выше.

⁵³⁰ Кукай. Избранные труды / пер. А. Г. Фесюн. М., 1999. С. 147.

бодхисаттв и других. Также есть отдельные правила для четырех групп Сангхи. Эзотерическими заповедями называются обеты *самайя*, стремления к просветлению или необусловленному. Эти заповеди основываются на десяти добрых делах, состоящих из трех деяний тела, четырех деяний речи и трех деяний ума»⁵³¹.

По этой причине Кукай считал недопустимым пренебрежение Сайтё обетами *самайя*. В том же письме он то и дело указывает на это Сайтё: «Для следования учению будд вы должны непременно посвятить себя *самайя*. Если *самайя* нарушена, то нет прибитка ни в передаче, ни в получении наставлений ... Ни в коем случае нельзя отступать от наставлений учителей. Прошу вас: не посягайте на *самайя*, охраняйте ее, как если бы это была ваша жизнь, строго соблюдайте четыре запрета и лелейте их, как если бы то были ваши глаза»⁵³². Под фразой «не посягайте на *самайя*» Кукай подразумевал то, что Сайтё, по его мнению, передает непосвященным основные положения учения Мантраяны.

К 816 г. пути Сайтё и Кукая окончательно разошлись⁵³³. Однако теперь Кукай вполне мог обойтись без поддержки лидера Тэндэй-сю, поскольку получил от императора разрешение основать храмы собственной школы на горе Коя и, что не менее важно, его учение получило признание нарских буддийских школ. В 816 г. Гонсо (758–827) – патриарх школы Санрон из храма Дайандзи и его ученики прибыли в Дайандзи, чтобы получить от Кукая посвящение⁵³⁴. Следует подчеркнуть, что Гонсо был не просто буддийским наставником, а занимал должность наставника *винаи русси* и впоследствии был назначен *бэтто* храма Тодайдзи, поэтому его пример мог сподвигнуть не только простых монахов и монахинь, но и представителей высшего буддийского духовенства.

И действительно, в последующие годы посвящение у Кукая приняли экс-император Хэйдзэй (774–824), Дою (?–851), седьмой патриарх школы Кэгон; наставник школы Санрон Досё (798–875), который был впоследствии, в 866 г., назначен *бэтто* храма Гангодзи; священник Синнё из

⁵³¹ Abe R. The weaving of mantra..., p. 53.

⁵³² Письменный ответ на просьбу Учителя..., с. 314. Можно сравнить эту фразу Кукая с отрывком из «Махавайрочана-сутры»: «Все будды предписывают / Эти обязательства *самайя* / Для вас, послушные. / Вам следует охранять их / Так же, как вы бережете собственную жизнь!» // См.: Сутра великого Вайрочаны ..., 2009.

⁵³³ Мацунага считают, что окончательную роль в их разрыве сыграл переход любимого ученика Сайтё Тайхана в школу Сингон.

⁵³⁴ Abe R. The weaving of mantra..., p. 45.

храма Тодайдзи, сын императора Хэйдзэй и бывший наследный принц и священник Кэннэ (?–872) из школы Хоссо, основатель храма Буцурюдзи в Муроо⁵³⁵.

Нарских священников не случайно привлекла именно ритуальная сторона учения Кукая. Как уже говорилось выше, соблюдение заповедей являлось первоочередной задачей для высшего буддийского духовенства, поскольку входило в их служебные обязанности. Эзотерический ритуал посвящения – *абхишека*, предложенный Кукаем, хотя и принадлежал скорее к категории морально-этических заповедей – *шила* (так же, как и «обеты Бодхисаттвы» Сайтё), однако Кукай, в отличие от Сайтё, допускал, что *шила* и *виная* взаимно дополняют друг друга, а потому для приверженцев «тайного учения» самая также может включать в себя заповеди *винаи*. В комментарии к «Рассуждениям о просветленном уме» он писал: «Есть два вида заповедей. Первый называется *биная* (санскр. виная), которая означает контроль. Второй – *сира* (санскр. шила), который означает чистоту спокойного ума. Поскольку они возникли в результате клятвы Будд освободить всех живых существ, приверженцы Учения должны избегать мыслей о десяти великих грехах. Отбросить десять грехов – значит обрести полную власть над собой и стать наставником *винаи*. Поскольку приверженцы Учения освобождаются от этих грехов, то они осознают чистоту безмятежности их разума. Это есть не что иное, как пребывание в *шила*. Таковы обеты для пользы живых существ»⁵³⁶.

Соответственно, в сборник канонических трактатов школы Сингон, составленных Кукаем, были включены так называемые тексты «*Юбурицу*» – *виная* школы Сарвасвастивады, традиционная для китайского эзотерического буддизма, и «*Сибунрицу*», чье изучение было необходимо послушникам школы «Сингон» для получения официального посвящения.

Вслед за нарским буддийским духовенством школа Сингон получила признание и у императорского двора. В 822 г. при поддержке императора Сага в храме Тодайдзи был сооружен зал для проведения церемонии *абхишека Кандзёдо* (также известный как *Сингонин*). Императорский двор даровал Кукаю разрешение проводить церемонию посвящения в Тодайдзи каждый год в определенные месяцы, главным образом, для обеспечения благоденствия страны⁵³⁷.

⁵³⁵ Abe R. The weaving of mantra..., p. 45.

⁵³⁶ Ibid.

⁵³⁷ Ibid, p. 53.

Следует отметить один немаловажный факт. После того как Кукай был назначен в 823 г. настоятелем столичного храма Тодзи, он подал петицию императору Дзюнна, в которой предлагал ограничить число проживающих в храме монахов за счет тех, кто принял посвящение в Сингон. Однако, если верить документу из Сого от 836 г., из 24 священников, назначенных в Тодзи, 14 принадлежали к различным нарским храмам: 11 из Тодайдзи, два из Гангодзи, один из Кофукудзи и один из Хорюдзи⁵³⁸. Только двое – Тайхан (778–837) и Горин (767–837) – являлись непосредственными учениками Кукая. В этот список также входит Сюэй (809–884), бывший тэндайский монах. Имена же семи остальных священников не упоминаются⁵³⁹.

Как полагают некоторые японские ученые, из этого списка явствует, что на практике члены Сингон-сю могли принадлежать и к нарским школам. Превалирование священников из Тодайдзи в монашеской среде Тодзи, по мнению Абэ Рюити, является следствием возведения Кукаем в Тодайдзи зала для проведения *абхишека*⁵⁴⁰. Иначе говоря, на первых этапах существования Сингон-сю основным поставщиком учеников для нее были нарские школы.

Расположение буддийской сангхи и светской власти, которое снискал Кукай, позволяет предположить, что его «тайное учение» явилось для раннего японского буддизма средством для привлечения новых приверженцев. Как уже говорилось, Кукай большое значение придавал ритуалу. И ритуал Сингон как внешне, так и по своему содержанию выделялся из ритуалов других японских буддийских школ. Вполне естественно, что хэйанская аристократия, всегда придававшая большое значение эстетической форме, не могла не оценить ту изысканную роскошь и торжественность, которые сопровождали все церемонии и ритуалы Сингон. Именно это внешнее величие и способствовало на первых порах преимуществу Сингон-сю над Тэндай-сю. С другой стороны, основатель новой школы, имеющий влияние в ортодоксальных буддийских кругах, был необходим и императорскому двору, не забывавшему о постоянном контроле над буддийской сангхой. Поэтому назначение Кукая в Сого в 824 г. – процедура, требовавшая одобрения как ведущих монастырей Нара, так и светских властей, выглядит вполне закономерным следствием его политики баланса между сангхой и государственной властью.

⁵³⁸ Abe R. The weaving of mantra..., p. 53.

⁵³⁹ Ibid.

⁵⁴⁰ Ibid.

Кукай получил должность *сёсодзу*, которая следовала сразу же за рангом наставника винаи, а затем, три года спустя, его повысили до *дай-содзу*. Его карьера в Сого выглядит особенно примечательной, если учесть тот факт, что он не получил специального образования ни в одной из шести нарсских школ и был назначен на эту должность в сравнительно молодом возрасте (50 лет), в то время как многим нарсским священнослужителям годами приходилось ждать назначения в Сого.

Возвышение Кукая не прекратилось и при императоре Дзюнна (823–833). В 829 г. он был назначен *бэтто* храма Дайандзи и стал принимать участие в придворных буддийских церемониях⁵⁴¹. Так, в 826 г. он участвовал в семидневных чтениях «Лotosовой сутры», устроенных Дзюнной для поминовения императора Каму, и в такой же церемонии ради упокоения принца Иё, обвиненного в заговоре и покончившего с собой.

И в том и другом случае Кукай не только декламировал сутры, как и остальные придворные священники, но составил специальное обращение – *хёхаку* ко двору и буддийскому духовенству. Примечательно, что в нем он свободно использовал такие эзотерические термины, как «мандала пяти частей» (яп. *гобу мандара*), «Дхарма мандала» (яп. *хомандара*) и т. д., что свидетельствует о постепенном внедрении эзотерических ритуалов в придворные буддийские церемонии.

Подтверждением этому может служить прошение, отправленное Кукаем императору Нинмёю (833–850) в 834 г., незадолго до смерти Кукая, о включении эзотерических буддийских ритуалов во время церемонии *Мисаэ* – публичных чтений «Сутры Золотого света» в канун Нового года, для проведения которой приглашались самые прославленные нарсские священники. В своем прошении Кукай указал на то, что хотя «Сутра Золотого света» известна как могущественное средство, способное избавить повелителя и его подданных от несчастий, простое чтение этой сутры будет столь же неэффективно, как чтение больному медицинских трактатов. Для того чтобы могущественная сила, сокрытая в сутре, пробудилась, необходимо совершить ритуалы поклонения божествам, описанным в «Сутре Золотого света»⁵⁴².

Эта фраза в меморандуме Кукая отчасти может дать ответ на до сих пор остающийся открытым вопрос: почему нарсский буддизм принял

⁵⁴¹ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 53.

⁵⁴² *Ibid*, p. 58.

школу Кукая, хоть тот, так же как и Сайтё, всячески подчеркивал ее приоритет?

С одной стороны, для своих учеников Кукай постоянно подчеркивал приоритет знания, полученного путем посвящения через передачу от учителя к ученику (*мэндзю*), над изучением письменных текстов (*хицудзю*)⁵⁴³. С другой – он сам написал около семи трактатов, разъясняющих основные положения школы Сингон. Важнейшие из них: «Трактат о двух учениях, явном и тайном, и о различиях между ними» («Бэнкэммицу никёрон») (814 г.), разъясняющий отличие «тайного учения» от других школ, известных в Японии; «О смысле слов «Стать Буддой в этом теле» («Сокусин дзёбуцу-ги») (817 г.), связанный с полемикой вокруг вопроса: все ли живые существа могут стать Буддами?; «Три учения указывают и направляют» («Санго сиики») (826 г.), сравнивающий буддизм, конфуцианство и даосизм и др.

Кроме того, по просьбе Сюэна – священника школы Хоссо Кукай в 813 г. составил небольшой комментарий к «Сутре Золотого света». В 817 г. он написал толкование одной из глав «Сутры сердца Праджняпарамиты» для школы Кэгон. Незадолго до смерти, в 834 г., им были подготовлены комментарии к «Лотосовой сутре» и «Сутре сердца Праджняпарамиты» для чтений в храме Тодайдзи.

Можно предположить, что сочинения Кукая предназначались, главным образом, для наиболее образованной части нарского духовенства не только с целью показать отличие «тайного учения» от прочих нарских школ (иначе Кукай, так же как и Сайтё, столкнулся бы с таким же противодействием), но и подчеркнуть, что ритуалы Сингон-сю на самом деле являются составной частью всех буддийских направлений, «ключом» к обретению истины.

Многочисленные толкования и комментарии Кукая к «Сутре Золотого света» и «Лотосовой сутре» приобретают особое значение в контексте приписываемой им магической силы.

Абэ Рюити высказывает предположение о том, что Кукай, в отличие от нарского духовенства, делал акцент не только на знании и умении толковать основные философские доктрины этих сутр. Основная цель его сочинений состояла в том, чтобы показать источник их скрытой силы. В то время как нарские школы специализировались, прежде всего, на толковании значения текстов сутр, Кукай, главным образом, анализировал

⁵⁴³ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 58.

их магическую силу. Он постоянно подчеркивал, что каждая буква из сутры сама по себе, по своей форме и звучанию уже является воплощением мудрости и сострадания Будд и Бодхисаттв. Так, в одном из своих комментариев к «Лотосовой сутре» Кукай писал, что девять букв в заглавии сутры, написанные на санскрите, – «Саддхарма пундарика сутра», являются графическими символами девяти главных божеств гарбхи мандалы, описанных в «Махавайрочана-сутре»: Мхавайрочана в центре, вокруг него четыре Будды и четыре Бодхисаттвы, восседающие на ветках лотоса. Ссылаясь на «Махавайрочана-сутру», Кукай утверждает, что в звуке каждой из этих букв выражена сила, устраниющая зло, очищающая и дарующая благо всем живым существам⁵⁴⁴.

Как пишет по этому поводу Н. Н. Трубникова, «переписывание сутр и чтение их вслух согласно определенным правилам – основное занятие, позволяющее накапливать «добрые свойства», желательное для всех людей общины, а для монахов – обязанность и критерий «профессиональной пригодности». Непрерывное воспроизведение священного текста – тот способ, которым школа выполняет свои обязательства перед государем и государством: ведь именно через сутру, ее «знаки» (письменный текст) и «голос» (воспроизводимый устами чтеца) Будда «защищает страну». Количество прочитанных, переписанных, тем или иным образом артикулированных текстов измеряется «польза и выгода» (*рияку*), приносимая стране буддийским учением. Вопрос о работе с текстами канона – это вопрос о том, как наиболее эффективно заставить работать сами священные тексты. В число способов «приведения в движение колеса Закона» входят чтение вслух, переписывание, толкование, причем заслуга распространяется не только на чтеца, переписчика, толкователя, но и на заказчика – наиболее сильным воздействием обладает то, что инициировано государем. Что касается размеров «пользы и выгоды», то здесь важен выбор текстов, а он сводится, в конечном счете, к выбору школы: монахи любой из школ уже «приписаны» к тому или иному тексту, так что в видах государственной пользы государю предстоит делать выбор между школами»⁵⁴⁵.

Эта версия находит подтверждение в другом сочинении Кукай – трактате «Значение Звука, Знака, Истинно сущего» (яп. «Сё дзи дзиссо ги») (824–834). Название трактата взято из второго раздела «Махавайро-

⁵⁴⁴ Abe R. The weaving of mantra..., p. 58.

⁵⁴⁵ Трубникова Н. Н. Различение учений в японском буддизме IX в. М., 2000. С. 146–147.

чана сутры» – «Звук, Знак, Истинно сущее Татхагаты есть как отсутствие Будды, так и присутствие Будды». В этом сочинении Кукай рассматривает тантрическую концепцию о том, что Звук, Знак сами по себе являются Истинно сущим: «Если же составить тайное толкование, [увидим, что] в каждом слове, в каждом имени, в каждой фразе содержится безграничное [количество] смыслов. Весь сонм бесчисленных будд и бодхисаттв в трех мирах, непрестанно толкуя смысл каждого знака, не может полностью их исчерпать»⁵⁴⁶. Далее Кукай показывает на примере санскритской буквы «А», как каждый звук может выражать сущность просветленного состояния: «Возьмем, к примеру, первую букву санскритского [алфавита «А»]; в тот момент, когда [мы] открываем рот и выдыхаем, возникает звук «А», это и есть звук. Какое же имя называется звук «А»? Он выражает знак имени Дхармакая. Таким образом, это и есть звук и знак. В чем значение Дхармакая? То, что называют «Дхармакая», означает исходную нерожденность всех дхарм, то есть это истинно сущее»⁵⁴⁷.

Таким образом, Кукай в своих комментариях исследовал те аспекты буддийских текстов, которые в нарских школах описывали либо в общих чертах, либо не рассматривали вовсе. В своем трактате о «Двух учениях: явном и тайном» он писал: «Однако передававшие явное учение «распорядители Дхармы», встречая в сутрах глубокий смысл, исходили в своих толкованиях из «поверхностных» учений, оставив без внимания сущность тайного, и не думали об этом. Склоняясь перед авторитетами предшественников и следуя их словам, учителя хранили это учение в сердце, ученики, обучаясь и следуя уложениям школ, не прибегали к обсуждениям»⁵⁴⁸.

На наш взгляд, на основе анализа текстов Кукай можно выделить еще одну версию о том, почему школа Сингон смогла так органично вписаться в нарский буддизм.

В трактате «Сокровенный ключ к «Праджняпарамита хридая-сутре» («Ханья сингё хикэн») Кукай рассматривает так называемые «Пять Колесниц», под которыми подразумеваются шесть нарских школ (школы Риссю и Дзёдзицу Кукай объединяет в «колесницу Двух Путей», ссылаясь на хинаянистское содержание их доктрин). Каждая школа, по мысли

⁵⁴⁶ Кукай. Сё дзи дзиссо ги // Буддизм в Японии..., с. 458.

⁵⁴⁷ Там же.

⁵⁴⁸ Кукай. Трактат о двух учениях: явном и тайном // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. С. 266.

Кукая, представляла собой проявления активности различных видов тантрических будд и божеств.

Так, под школой Кэгон у Кукая подразумевается учение самадхи Созидающего Татхагаты или бодхисаттвы Самантабхадра⁵⁴⁹. Доктрина школы о недUALности феномена (*пу*) и абсолюта (*дзи*), по его мнению, полностью соответствует природе этого Бодхисаттвы, который обрел Просветление, полностью осознав Троичный Закон.

Школа Санрон является эманацией Бодхисаттвы Манджушри (Татхагаты, свободного от всех беспочвенных рассуждений). Утверждения теоретиков Мадхьямики, которая послужила основой школы Санрон, о том, что «все дхармы изначально пусты», в глазах Кукая как нельзя лучше иллюстрируют момент, когда острый меч мудрости Манджушри может рассечь заблуждения и привязанности с помощью Восьмеричного Отрицания⁵⁵⁰.

Учение школы йогачаров Хоссо о природе сознания в действительности является самадхи Бодхисаттвы Майтрейи. Закон причины и следствия, изучаемый в Хоссо, есть не что иное, как проявление его великого сострадания. Рассуждая о различиях между сущностью и видимостью, он отрицает двойственность мира предметов, заявляет, что существует только сознание⁵⁵¹.

Школы Дзэджицу и Риссю, как подразумевает Кукай, соответственно, являются самадхи *пратьекабудд* и *шраваков*. Философия Дзэджицую, считавшейся ответвлением школы Санрон, о «реально существующих дхармах» соответствует духу *пратьекабудд*. «Колесница шраваков», по мнению Кукая, подразумевает доктрины школы Рицу, систематизировавшие уставы для буддийских монахов и монахинь⁵⁵².

Тэндай-сю, обозначенная Кукаем как школа Единого Пути, является учением *самадхи* Бодхисаттвы Авалокитешвары (Татхагаты, самоприрода которого чиста). Он открывает всем живым существам, что Три Колесницы сливаются в Единую Колесницу, чей Путь столь же не загрязнен, как и цветок лотоса, растущий из грязи⁵⁵³.

⁵⁴⁹ Кукай. Сокровенный ключ к «Праздньюпарамита хридая-сутре» // Избранные труды / пер. А. Г. Фесюн. М., 1999. С. 91.

⁵⁵⁰ Там же, с. 91.

⁵⁵¹ Там же.

⁵⁵² Там же, с. 93.

⁵⁵³ Там же.

В другом сочинении Кукая – «Драгоценный ключ к тайной сокровищнице» («Хидзо хояку») учения буддийских школ уподобляются различным видам лекарств, которые «Царь Врачевания» (Будда) применяет для исцеления заблуждений живых существ: «Когда они знают лишь о Пяти Скандхах и понимают, что представление о постоянном «я» неверно, то обретают результаты Восьми Освобождений и Шести Проникновений (шраваки в Хинаяне).

Когда они практикуют сосредоточение на Двенадцати Причинах и связях, то обретают знание пустоты и выкорчевывают засеянное кармой (прагьякабудды в Хинаяне).

Когда они возвращают беспричинное сострадание к другим и отрицают существование мира форм, считая, что все сущее есть лишь сознание, то искореняют как чувствительные, так и мысленные препятствия и превращают свое Восьмеричное Сознание в Четыре Мудрости (Хоссо, или Йогачара в Махаяне).

Когда они осознают сущностную природу сердца (сознания) при помощи Восьмеричного Отрицания, начинающегося с «нерожденного», и превзойдут фальшивые утверждения посредством видения абсолютной пустоты, тогда поймут Единое Сердце, которое неподвижно, не имеет второго, свободно от любых особых примет (Санрон или Мадхьямика в Махаяне). Когда они созерцают Единый Путь в его исходной чистоте, лицо Авалокитешвары смягчается от удовольствия (Тэндай или Тяньтай в Махаяне). Когда они сосредоточиваются на Мире Дхармы при первом пробуждении их высшего сознания, Самантабhadра улыбается (Кэгон или Хуаянь в Махаяне)»⁵⁵⁴.

Соответственно, эти «лекарства» должны привести к исцелению, каковым является обретение сознания Махавайрочаны, выражающего истинное сознание в доктрине школы Сингон.

Иначе говоря, по Кукаю, нарские школы можно было рассматривать через призму учения Сингон как проявления тантрической сущности Татхагаты через *самадхи* различных бодхисаттв. Этот взгляд нашел отражение в *мандалах* Сингон-сю, в частности в «мандале Чрева» (*тайдзюкай-мандара*): в центре мандалы находится Махавайрочана Будда, восседающий на красном семилепестковом лотосе, символизирующем сердце мироздания. Вокруг него расположен круг, символизирующий «Колесо Закона». В круге находятся восемь бодхисаттв, воплощающие различные

⁵⁵⁴ Кукай. Сокровенный ключ..., с. 99.

самадхи. Среди них следует обратить внимание на следующих четырех бодхисаттв: Самантабhadра, Майтрейя, Манджушри и Авалокитешвара. Самантабhadра (яп. Фугэн) и Майтрейя (яп. Мироку), обозначенные соответственно номерами 6 и 9, находятся в верхней части Колеса напротив друг друга, а Манджушри (яп. Мондзю) и Авалокитешвара (яп. Каннон или Кандзоэн) – соответственно под номерами 7 и 8 в нижней части Колеса.

Если рассматривать эту позицию отдельно, то получается, что она образует квадрат, по углам которого располагаются соответствующие бодхисаттвы, а в центре – Татхагата Махавайрочана. Таким образом, если исходить из интерпретации Кукая, получается, что в верхних частях квадрата находятся Хоссо и Кэгон, в нижней – Тэндай и Санрон, в то время как школа Сингон, проповедующая учение Махавайрочаны, располагается в центре.

Такую позицию можно интерпретировать двояко. Во-первых, обозначение каждой пары под четным и нечетным номером может символизировать различное толкование Дхармы в этих школах, а расположение их по кругу может быть указанием на Колесо Дхармы, объединяющие все противоречия. Во-вторых, расположение каждой школы по четырем углам квадрата, возможно, подразумевает их в качестве «охранителей Дхармы», т. е. связывает их с «Четырьмя Небесными Царями».

Выбранная Кукаем пятеричная система классификации школ не случайна. По его замыслу, она соответствует пяти определениям Просветления Будды: «нерожденности», «невыразимости», «непомраченности», «необусловленности», «пустоте». Они, в свою очередь, соотносятся с пятью великими стихиями (земля, вода, огонь, ветер, небо). «Нерожденность» Татхагаты проявляется в учении Кэгон о тождестве проявленных и непроявленных состояний природы Будды. «Невыразимость» Будды, обозначенного как «Татхагата, свободный от всех беспочвенных рассуждений», соответствует «восьми отрицаниям» школы Санрон. «Непомраченность» соотносится с классификацией «истинных» и «ложных» дхарм в доктрине школы Хоссо. «Необусловленность», признающая Пять Скандх и отрицающая «Четыре Благородные Истины», воплощенная в «колесницах» шраваков и пратьекабудд, связывается с Дзэджицу-сю и Риссю. «Пустота», объединяющая все противоположности и обозначенная как чистая самоприрода Татхагаты соответствует учению Тэндай о единой природе Будды.

Связь учений различных буддийских школ с пятью характеристиками Татхагаты призвана показать наличие природы Будды в сознании каждого из живых существ, независимо от степени их заблуждений. Более того, можно сказать, что вышеприведенная схема Кукая имела цель показать изначальное единство всех буддийских учений и, соответственно, неделимость Буддийского Канона.

Об этой цельности учения Будды прямо говорится в «Трактате о двух учениях»: «Целое делится на пять частей. Первая – *сутры*, вторая – *виная*, третья – *Абхидхарма*, четвертая – *Праджняпарамита*, пятая – врата *Дхарани*. Этими хранилищами пяти разновидностей обращают к учению того, кто пребывает в чистоте; их проповедуют, следуя необходимости переправы на тот берег»⁵⁵⁵.

Далее перечисляются пять видов живых существ, для которых ведутся эти проповеди. *Сутры* предназначены для буддийских затворников, удаляющихся в горные леса, чтобы заниматься буддийской практикой в уединении. Под ними могут подразумеваться буддийские монахи-отшельники, йогины и, что более вероятно, различные *убасоку*, о которых уже говорилось выше. Проповеди *винаи* ведутся для тех, кто изучает Дхарму Будды («верный закон»), поддерживает и защищает его и желает обретения покоя. Если учесть тот факт, что следование заповедям *винаи* являлось одной из основных обязанностей нарского духовенства, то в этой интерпретации нарские священнослужители предстают как «защитники Дхармы», а их стремление к обретению «ненарушимого покоя» может быть истолковано как обретение мира для всей страны. Здесь взгляды Кукая на роль нарских школ расходятся с мнением Сайтё, который, напротив, отводил эту роль последователям Махаяны, считая их истинными «защитниками Закона». *Абхидхарма* подходит тем, кто, проповедуя Закон Будды, различает и разделяет облики и природы, желает до глубины изучить их, прилежно исследуя, вопрошая и отвечая. Под это определение подпадают последователи школы Хоссо. Учения же Санрон-сю, Кэгон-сю и Тэндай-сю определяются как проповедь *Праджняпарамиты*, поскольку в ее основе лежит желание разобрать, разделить и различить создание и обретение Закона Будды. Проповедь из хранилища *дхарани*, под которым подразумевается школа Сингон, стоит особняком в этом ряду, поскольку ведется для людей, не способных постигать сутры, *Аб-*

⁵⁵⁵ Трубникова Н. Н. «Различение учений»..., с. 73.

хидхарму и Праджняпарамиту, и отъявленных злодеев, совершивших все мыслимые грехи и клеветавших на Закон Будды.

На первый взгляд может показаться, что это определение Сингон противоречит другому высказыванию Кукая из «Драгоценного ключа к тайной сокровищнице» о людях с «бараньим сознанием», находящихся на самой нижней ступени духовного развития: «Обычные люди привязаны к славе, либо к вещам, приносящим им прибыль, или средства к жизни, и стремятся улучшить свое материальное положение. Они предаются Пяти желаниям и Трем Ядам. Поистине, последователи Мантраяны (Сингон) *должны отвращаться и бежать от них*»⁵⁵⁶ (курсив наш. – С. Л., Е. Л.)

Однако при более детальном изучении эта фраза приобретает глубокий смысл. Школа Сингон, с одной стороны, наряду с другими учениями является частью «сокровища Закона», поскольку проповедует для всех живых существ, стремящихся к спасению. С другой – она является его лучшей частью, подобно тому, как из продуктов молока наилучшим является жертвенное масло. Превосходство Мантраяны над другими учениями основывается на том факте, что она предназначена для спасения самых недалеких и низких существ, чье изначально чистое сознание «замутнено», тогда как другие школы отказывают таким созданиям в спасении и в своих проповедях ориентируются на тех, кто уже осознал собственную просветленную природу.

Изучив махаянские сутры и трактаты Ваджраяны, Кукай подробно описал, как с помощью различных вербальных ритуалов можно выявить скрытую силу священных текстов. Тем самым он показал нарскому духовенству с помощью истинно буддийских философских методов новое предназначение и неразрывную связь буддийских текстов и ритуалов. Отныне, в соответствии с эзотерическим буддизмом, основным средством для повышения эффективности буддийских сутр и ритуалов должны были стать не только основанные на поверьях синтоизма физические и духовные воздержания, но и сакральные вербальные конструкции (тантрические мантры).

Нельзя не принимать во внимание и тот эстетический эффект, какой оказывали красочно обставленные церемонии Сингон-сю на придворную аристократию, особенно ценившую красоту этикета. Хуэйго – первый

⁵⁵⁶ Кукай. Драгоценный ключ к тайной сокровищнице / пер. А. Г.Фесюн. М., 1999. С. 104.

патриарх школы Чженьянь и его ученик Кукай – основатель школы Сингон в Японии считали, что только посредством искусства осознается истинный путь к совершенному состоянию. Занятия искусством могут привести к созданию шедевра, который сам по себе является Буддой. Искусство, природа, Учение в представлении Кукая были триедины. Именно благодаря этой позиции Кукая японский буддизм превратился в то, что Дж. Сэнсом определил как «религию, ставшую искусством, а искусство – религией»⁵⁵⁷.

Во вступлении к «Списку привезенных и преподносимых вещей», который Кукай составил, вернувшись из Китая, он пишет: «Дхарма не имеет речи, но без речи выражена быть не может. Вечная истина (*mat-hata*) превосходит чувственное, но лишь посредством чувственного может быть постигнута. Указуя на истину, ошибаются, ибо нет ясно определенных способов обучения; ... но даже если искусство не вызывает восхищения своими необычными качествами, оно все же есть сокровище, охраняющее страну и приносящее пользу народу. В действительности, сокровенное учение столь глубоко, что трудно выразить его на письме. Однако с помощью картин неясности могут быть рассеяны. Различные асаны и мудры связанных изображений берут свой источник в любви Будды. Таким образом, тайны сутр и их комментарии могут быть выражены искусством... Посредством искусства осознается совершенное состояние»⁵⁵⁸.

Тот факт, что школа Сингон смогла органично вписаться в систему нарского буддизма и получить признание как в рамках *рицурё*, так и среди остальной буддийской сангхи, объясняется отношением Кукая к махаянским школам. Он показал, что явные учения могут органически вплестаться в тантрическую картину мира, будучи проявлениями различных качеств Будды Татхагаты. Эти проявления соответствуют различным традициям передачи буддийского текста (*сутры, виная, Абхидхарма, Праджняпарамита* и *Дхарани*). В то же время качества Татхагаты воплощаются в различных бодхисаттвах, чьи обеты соответствуют учениям махаянских школ Кэгон, Санрон, Хоссо и Тэндай. Поскольку эти бодхисаттвы являются неотъемлемой частью окружения Будды Махавайрочаны на мандалах школы Сингон, то можно сказать, что включение «явного учения» в тантрическую традицию у Кукая происходит не только в пись-

⁵⁵⁷ Сэнсом Дж. История японской культуры. М., 1999. С. 7.

⁵⁵⁸ Буддизм в Японии..., с. 161–162.

менной текстологической традиции, но и на иконографическом уровне, представляющем схематически космологический характер Дхармы. Таким образом, утверждение о превосходстве Ваджраяны Кукая строится не на подчеркивании «неполноценной» традиции передачи Дхармы нарскими школами, как это делал Сайтё, а посредством введения «явных учений» в основание «пирамиды», вершиной которой является «тайное учение» Ваджраяны.

О критике Сайтё в адрес нарских школ по поводу того, что они пренебрегают обетами *Шила* в пользу *Винаи*, уже говорилось ранее. Также немало было написано и о полемике, которую он вел со школой Хоссо в лице монаха Токуицу – выдающегося знатока буддийских доктрин. Однако почти никто не придает значения тому факту, что во время этих дебатов Сайтё в качестве одного из обоснований превосходства школы Тэндай ссылался на эзотерический буддизм.

Так, «Кэнкай-рон» начинается с обращения к Будде Махавайрочане, который именуется не только как «Великий сострадательный», но и как «Указующий явно» (яп. *дзигэн*), хотя обычно такой эпитет относится к Будде Шакьямуни, одному из объектов почитания в экзотерическом буддизме. Ученик Сайтё Кодзё поясняет это как указание на то, что его учитель чтит в действительности Будду Вайрочану. Махавайрочана – это «тело закона собственного принятия-применения» (санскр. *свасамбхогадхармакая*; яп. *сюёхоссин*) а Вайрочана – «тело закона внешнего принятия-применения» (санскр. *парасамбхогадхармакая*; яп. *тадзюёхоссин*). Здесь следует кратко пояснить, какие «тела Закона» имеет в виду Кодзё.

В буддийской доктрине о «Трех телах Будды» (санскр. *трикайя*) говорится о едином вселенском Телу Будды (санскр. *буддха-кайя*). Оно постигается существами тройко: как вселенское «тело Закона» (санскр. *дхармакая*; яп. *хоссин*); как земное «превращенное тело» (санскр. *нирманакая*; яп. *кэсин*) и как промежуточное между этими двумя «тело наслаждения» или «тело соответствия» (санскр. *самбхогая*; яп. *осин*). В космологии буддизма Тело Закона трактуется как вся Вселенная (*дхармадхату*)⁵⁵⁹ и соотносится с Татхагатой Махавайрочаной⁵⁶⁰. В Ваджраяне «тело Закона» также подразделяется на «тело закона собственного принятия-

⁵⁵⁹ Андросов В. П. Учение Нагарджуны..., с. 753.

⁵⁶⁰ Трубникова Н. Н. «Различение учений»..., с. 33.

применения» и «тело закона внешнего принятия-применения»⁵⁶¹. Разница между ними заключается в том, что в первом «теле» проповедь Татхагаты как Махавайрочаны ведется для «семейства Татхагаты» или тридцати семи великих бодхисаттв. Во втором «теле» проповедь *Вайрочаны* (курсив наш. – С. Л., Е. Л.) воспринимают бодхисаттвы десяти ступеней Просветления⁵⁶².

Подобное различие этих двух ипостасей «Тел Закона» характерно для эзотерического буддизма. Кроме того, проявления «Тел Будды» у Сайтё связано с огромным числом будд в «превращенных телах»: «Когда говорят о проявлении множества будд, то это то же самое, что и увидеть истинного Будду. Если подробно исследовать это, то нет различий. В тайном учении утверждается о постижении истинного Будды, явное учение раскрывает связь Трех Тел с проявлением истинного»⁵⁶³.

Сирато Вака обращает внимание на «эзотерический» характер введения к «Кэнкай-рон» и подчеркивает, что он необходим для указания на заповеди как совпадающие с «природой Будды»⁵⁶⁴.

В «Кэнкай-рон» есть отрывок, в котором Сайтё разъясняет понятие «заповеди Бодхисаттвы», приводя в пример тантрического Будду Махавайрочану, который ведет свои проповеди для самых безнадежных грешников, что соотносится с его описанием в сочинениях Кукая: «Если прилежно исследовать, то в заключительном свитке «Сутры о сетях Брахмы» говорится: «Вся толпа живых существ на этой ступени – непросветленные, безумные и помраченные люди – для них я, коренной Будда Вайрочана, исходя изнутри моей сердцевинной ступени, исходя изнутри моего изначального сердца, отправившегося в Путь, проповедую единые заповеди – постоянно возглашаемые, сияющие, ясные, алмазные, драгоценные заповеди. Они – корень и исток всех Будд, корень и исток всех бодхисаттв, в них зерно природы Будды»⁵⁶⁵.

⁵⁶¹ Подробнее об этой классификации см.: *Трубникова Н. Н.* «Различение учений»..., с. 33–36.

⁵⁶² Там же.

⁵⁶³ *Caïmĕ*. Хонри тайкосю // Тэндай хонкэйрон (Нихон сисо тайкэй). Токио: Иванами, 1976. С. 10.

⁵⁶⁴ *Shirato Waka*. Inherent Enlightenment (hongaku shiso) and Saicho's acceptance of the Bodhisattva Precepts // *Japanese Journal of religious studies*. 1987. Vol. 14/2–3. P. 122.

⁵⁶⁵ *Caïmĕ*. Рассуждение, поясняющее заповеди (Кэнкай-рон)..., с. 373.

Будда Махавайрочана выступает в этом сочинении как основной почитаемый Будда⁵⁶⁶. Далее следует указание, что его проповеди ведутся во время пребывания его в «теле Закона», т. е. в виде истинной Дхармы. Здесь Сайтё также следует основным положениям школы Сингон, утверждающим, что «тайное учение» о состоянии внутренней мудрости Будды было поведено им в «Теле Дхармы» (санскр. *Дхармакая*). В трактате «Великий свод основных правил» (яп. «Хонри тайкосю»), авторство которого приписывается Сайтё, подробно рассматривается специфика «Трех Тел Будды» в экзотерическом и эзотерическом буддизме: «Как писал И Син адзари, «исконное тело Махавайрочаны является глубочайшей тайной чудесной «Лотосовой сутры» ... «Три Тела тайного учения являются Тремя Телами истинной земли «Лотосовой сутры». Хотя они отличаются от «Трех Тел» явного учения, но не отклоняются при этом от Великого Пути. Решительно заявляю: «Истинная природа Будды постигается сердцем. Если спрашивать о постижении сердцем, то интуитивное озарение в «Лотосовой сутре» и постижение сердцем в Йоге – это одно и то же. Истинная природа Будды указывает не на то, что есть какой-то другой Будда, а на сердце Будды, которое постигаешь собственным сердцем»⁵⁶⁷.

Другими словами, Сайтё, так же как и Кукай, полагал, что истинная природа Будды постигается сердцем («сознанием»)⁵⁶⁸. (Ср.: «Дхарма Будды не бывает в отдалении; она в нашем сердце, она близка нам»⁵⁶⁹.) Более того, для одного из определений «заповедей Бодхисаттвы» Сайтё воспользовался аналогичным сравнением, которое Кукай применил для описания «сердца-сознания»: «Сияние (т. е. «заповеди Будды») не синее, не желтое, не красное, не белое и не черное, оно не имеет цвета и не имеет

⁵⁶⁶ Как указывает Н. Н. Трубникова, в трактате Сайтё Махавайрочана назван «Великим Солнечным Буддой» (яп. *Дайнити*). Это название имеет сходство со словосочетанием «*Дай нихон кокку*» («Великая Страна Солнечного Корня»), примененном Сайтё по отношению к Японии как к стране и государству. В этом контексте название Японии может быть переведено как «Великая страна Будды Махавайрочаны».

⁵⁶⁷ Сайтё. Хонри тайкосю..., с. 12.

⁵⁶⁸ «Сердце» (кит. *синь*) – китайский аналог санскритского слова *читта* – «сознание».

⁵⁶⁹ Кукай. Сокровенный ключ..., с. 87.

сердцевины, оно не есть и не не-есть, для него нет закона причины и плода (закона кармы)»⁵⁷⁰.

Вопрос о постижении «истинного сердца», т. е. подлинной природы Будды, неизбежно ведет к проблеме сопоставления учений различных буддийских школ. И здесь Сайтё расходится с Кукаем, утверждая, что учения Хинаяны, к которым он причисляет *Винаю* и *Абхидхарму*, прямо противоположны «Тайному учению»: «Говорится также: «Все, кто имеет сердце, должны полностью обрести заповеди Будды. Если толпа живых существ принимает заповеди Будды, то тем самым она восходит на ступень всех Будд, по уровню точно достигает великого Просветления, по истине становится толпою детей всех Будд». Следует ясно понять: это не то же самое, как когда бодхисаттвы со способностями «хранилища» и «следования» усваивают распорядок и устав Малой Колесницы»⁵⁷¹.

Представители «внешних путей», т. е. небуддийских учений, предстают в «Кэнкай-рон» отклоняющимися от пути Бодхисаттвы, так же как и хинаянисты. В «десяти ступенях сознания» у Кукая эти последователи «внешних учений», к которым он причисляет конфуцианцев, даосов и йогингов, также находятся на начальных ступенях уровня продвинутого сознания. Однако, как указывает Кукай, если они следуют заповедям своих учений, практикуют умеренность и человеколюбие и постигают законы непостоянства, то тем самым приближаются к Дхарме и также получают возможность стать учениками Будды. В «Кэнкай-рон», напротив, изучение небуддийских учений предстает как угроза для общины «бодхисаттв-монахов», поскольку лишает возможности обрести природу Будды: «Если вы, дети Будды, отвернетесь от сутр и уставов Великой Колесницы, пребывающей постоянно сердцевиной, и будете говорить то, что не есть проповедь Будды, но примете дурные воззрения «внешних путей» и «двух колесниц», все запретительные проповеди, сутры и уставы ложных воззрений и станете придерживаться их – то совершите преступление, вызывающее «легкое загрязнение»... Говорится также: «Коль скоро Закон Великой Колесницы, ее сутры и уставы содержат правильное воззрение, правильную природу, правильное Тело Закона, то если вы,

⁵⁷⁰ Сайтё. Рассуждение, поясняющее заповеди..., с. 374; Ср. у Кукая: «Сказанное в «Махавайрочана-сутре»: «Сердце не сине, не желто, не красно, не бело, не ало, не фиолетово, не очищено как вода, а также неясно» подразумевает, что сознание есть проявление» // Кукай. Значение Звука, Знака, Истинно сухого («Сё дзи дзиссо-ги») // Буддизм в Японии. М., 1993. С. 461.

⁵⁷¹ Там же, с. 373.

дети Будды, не можете упражняться в его освоении, не стремитесь к его изучению, но отбрасываете «семь сокровищ» и вместо них изучаете мирские сочинения «внешних путей» и «двух колесниц», следующих ложным воззрениям, все писания абхидхармы и «смешанных рассуждений», – то вы отсекаете эту природу Будды. Это не есть подвижничество на пути Бодхисаттв. ...Следует ясно понять: нельзя допускать сердце к «двум колесницам даже в единственной мысли»⁵⁷².

С одной стороны, подобные рассуждения Сайтё могут показаться странными, если вспомнить, что он уподоблял тэндайских монахов конфуцианским «благородным мужам» и призывал монахов-общинников придерживаться скромности и умеренности, как это делают конфуцианцы. С другой – конфуцианство и даосизм нигде в «Кэнкай-рон» не обозначены прямо, как «внешние учения». Скорее всего в вышеприведенном отрывке под «внешними учениями» подразумеваются мирские занятия и науки в целом. Возможно, указание Сайтё на то, что тэндайским монахам не следует приобщаться к небуддийским учениям и Хинаяне, основывалось на следующей цитате из «Лотосовой сутры»: «Бодхисаттва-махасаттва не приближен к царю страны, принцам, великим министрам, начальникам. Не близок к приверженцам «внешнего пути», брахмачаринам, ниргрантхам и другим, а также к тем, кто пишет для мирян, сочиняет стихи и творит «внешние» книги, а также к локаятикам и к тем, кто против локаятиков. Кроме того, [он] не близок с бхикшу, бхикшуни, упакаками, упасиками, которые стремятся стать «слушающими голос», а также не спрашивает [их ни о чем], не бывает вместе [с ними] ни в домах, ни на прогулках, ни в залах для проповедей. Если [они] приходят [к нему], проповедует [им] Дхарму сообразно [с их способностями], не стремясь к получению [выгоды]»⁵⁷³ (гл. «Спокойные и счастливые деяния»).

Это предположение выглядит еще более правдоподобным, если учесть, что махасаттвы в «Лотосовой сутре» проповедуют и сохраняют Дхарму во времена упадка буддийского Закона. Как известно, Сайтё в своих сочинениях постоянно упоминал о «времени конца Закона», описывая всевозможные бедствия, постигшие страну в его время. Чтобы предотвратить их, тэндайские «бодхисаттвы-монахи» должны были распространять знание-праджню по всей стране, так же как это делают бодхисаттвы-махасаттвы в «Лотосовой сутре» на благо всех живых существ.

⁵⁷² *Caïmë*. Рассуждение, поясняющее заповеди..., с. 375.

⁵⁷³ Сутра о цветке лотоса чудесной Дхармы. Гл. XIV. М., 1998. С. 129.

В отличие от Сайтё, чья просьба была одобрена императорским двором только после его смерти, Кукай в последние годы жизни смог провести первую эзотерическую церемонию при дворе, что означало окончательное признание школы Сингон высшей светской властью. 8 января 835 г. при дворе началась семидневная эзотерическая служба, известная как «*Госитинити мисюхо*» – «Высочайшая церемония вторых семи дней Нового года». Более того, после смерти Кукая в 835 г. при императорском дворце был сооружен буддийский храм Сингон-ин, где проводились буддийские тантрические церемонии.

Говоря о взаимоотношениях Кукая с императорским двором, следует также отметить, что он разработал особую систему эзотерических ритуалов, предназначенных, в первую очередь, для преобразования японского императора в буддийского государя – *чакравартина*. Эти ритуалы также должны были регулировать отношения императора с его подданными и, в первую очередь, с буддийской сангхой.

Однако для того чтобы понять специфику этого вопроса, прежде следует рассмотреть проблему официального образа идеального императора в Японии начала эпохи Хэйан.

§ 6.2. Попытка симбиоза конфуцианства и буддизма в концепции Кукая

Учение Конфуция о государстве и обществе стало известно в Японии приблизительно с VI в. В дальнейшем, по мере заимствования китайской и корейской материковой культуры, основные элементы конфуцианской системы государственного бюрократического аппарата прочно утвердились в Японии как единственная форма управления⁵⁷⁴. Реформы Тайка окончательно завершили этот процесс.

В начале эпохи Хэйан император Камму стал оказывать особое покровительство ученым-конфуцианцам, желая укрепить свои позиции в условиях всеобщего недовольства и заговоров, сопровождавших перенос столицы из Нары в Нагаоку, а затем в Хэйан. В 784 г. Камму разрешил конфуцианскому ученому Иёбэ-но Иэтори из «Высшей школы» (*Дайгаку*) включить в курс лекций по конфуцианскому канону «Комментарии к

⁵⁷⁴ Все же некоторые элементы китайского конфуцианства (например, система государственных экзаменов) не получили распространения в Японии, по-видимому, из-за сильного влияния родовой аристократии.

«Анналам весны и осени» («Чунью гуньян чжуань» и «Чунью гулян чжуань»), привезенные Иёбэ из Китая в 776 г.⁵⁷⁵

Выбор императором этих конфуцианских сочинений в качестве основной программы для студентов – будущих государственных чиновников был отнюдь не случаен. В «Комментариях...», в отличие от других конфуцианских сочинений, акцентировалась теория о «Срединном государстве» (кит. *Чжунго*; яп. *Тюгоку*), в котором император – Сын Неба (кит. *Тяньцзы*; яп. *Тэнси*) подчиняет варваров посредством своей добродетели – *дэ* и правит Поднебесной, основываясь на принципе *ли* – ритуале. Поскольку Камму в тот момент вел борьбу с восставшими племенами *эмиси* на севере Японии, политическая философия «Гуньян чжуаня» и «Гулян чжуаня» являлась идеологическим обоснованием его деятельности, представляя императора как Сына Неба, желающего приобщить варваров к культуре его подданных. Непокорность варваров в данном контексте представляется как незнание ими *ли* – основы государственности и культуры.

Что же касается обязанностей Сына Неба, то они как раз и заключались в постоянном выполнении всевозможных дворцовых ритуалов, предназначенных для культивирования добродетели – основы системы правления. Как считает Омуро Микио, архитектура китайского императорского дворца, начиная с эпохи Чжоу, символизировавшая непрерывную смену времен года, была призвана постоянно напоминать о роли императора как посредника между природой и людьми⁵⁷⁶. Император должен был способствовать правильному чередованию времен года, правильному течению основного процесса природы – рождению, росту и созреванию всего сущего, а значит, и хорошему урожаю, благополучию людей и умножению их числа. Этот аспект личности Сына Неба получил развитие в конфуцианской философии периода Хань (II–I вв. до н. э.). Так, знаменитый китайский ученый-конфуцианец Гунсунь Хун (200–121 гг. до н. э.) изобразил в своем докладе трону картину идеальной вселенской гармонии, возникающей при совершенномудрых императорах. Он писал: «Стихии *инь* и *ян* пребывают в гармонии, ветер и дождь происходят в должное время, выпадает сладкая роса и созревают все пять злаков, множатся все шесть видов домашних животных, поднимаются обильные колосья, вырастают прекрасные травы. Горы не лишаются лесного по-

⁵⁷⁵ Abe R. The weaving of mantra..., p. 70.

⁵⁷⁶ Микио О. Энрин тоси: Тюсэй тюгоку но сэкайдзо. Токио: Сансэйдо, 1985. С. 191.

крова, потоки не пересыхают. И это является высшим проявлением гармонии. Поэтому и материальные формы всего сущего также находились в гармонии, в результате чего не было болезней, а так как не было болезней, то не было и преждевременной гибели. Это означает, что отец не носил траура по сыну, старший брат не оплакивал умершего, благая же сила – *дэ* государя сравнилась с Небом и Землей, а его блеск был подобен Солнцу и Луне»⁵⁷⁷.

Похожая картина гармоничного мироздания нарисована и у современника Гуньсунь Хуна Чао Цо (205?–154): «Благая сила – *дэ* пяти древних государей вверху поднималась до птиц, внизу опускаясь до трав и водяных букашек. Она все это накрывала своим потоком. После этого начала *инь* и *ян* приходили в гармонию, четыре времени года сменяли друг друга в образцовом порядке, солнце и луна светили, дождь и ветер приходили в положенное время, выпадали благодатные росы и созревали все пять хлебов, все напасти и бедствия прекращались, возмущившиеся стихии утихали, а народ не болел»⁵⁷⁸.

Сановник Лу Цзя в трактате «Синь юй» («Новые речения»), желая предостеречь императора Гао-цзу (206–195 до н. э.) – основателя династии Хань от ошибок предшествовавшей династии Цинь, павшей под ударами народных восстаний, пишет: «У тех, чья добродетель в расцвете, авторитет становится всесторонним, а среди тех, чья сила в расцвете, во множестве проявляются заносчивые... Если творятся жестокости, то накапливается недоловство, если распространяется добродетель, то процветают успехи»⁵⁷⁹.

Добродетель императора распространяется на его подданных посредством милосердного правления. Подданные же приобщаются к добродетели посредством принципа «сыновней почтительности» (кит. *сяо*) в семьях и лояльности (*чунь*) в государстве, что способствует процветанию и порядку в обществе. В этом проявляется главный конфуцианский постулат: «Правитель должен быть правителем, чиновник – чиновником, отец – отцом и сын – сыном»⁵⁸⁰.

Однако у концепции добродетельного государя было одно слабое место, а именно – стихийные бедствия. В случае засухи, неурожая или

⁵⁷⁷ Мартынов А. С. Государственное и этическое в императорском Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М.: Наука, 1988. С. 282.

⁵⁷⁸ Там же.

⁵⁷⁹ Древнекитайская философия: эпоха Хань. М.: Наука, 1990. С. 83.

⁵⁸⁰ Переломов Л. С. Конфуций. «Лунь Юй». М., 1998. С. 384.

эпидемий вся ответственность ложилась на Сына Неба. Конфуцианский ученый Хуань Куань в трактате «Янь те лунь» (I в. до н. э.) предписывает государю обращать больше внимания на труд земледельцев, дабы сохранялась гармония между Землей и Небом, а не покровительствовать казенным учреждениям, монополизировавшим торговлю: «Мэн-цзы сказал лянскому царю: «В эпоху скудости на полях за пределами предместий есть умершие с голоду, а Вы не знаете, как открыть житницы, чтобы раздать зерно; в эпоху обилия собаки и свиньи едят пищу людей, а вы не знаете, как собрать избытки про запас для нуждающихся; будучи отцом и матерью народа, Вы говорите, когда простолюдины умирают с голоду: «Это не из-за меня, а из-за неурожая». Чем это отличается от того, чтобы убить их ножом, а затем сказать: «Это не я, это оружие»? Настоятельно необходимое в нынешнее время состоит в том, чтобы устранить бедствия голода и холода, упразднить казенные учреждения, ведающие солью и железом, дать отпор жажде могущества и выгоды, разделить землю между людьми, стремиться к основному занятию, выращивать тутовое дерево и коноплю, до конца использовать производительную силу Земли. Если поступать таким образом, то наводнения и засухи не смогут вызывать озабоченность, а голодные годы не смогут случаться несколько раз подряд»⁵⁸¹.

Дун Чжуншу (180?–120?) – известный конфуцианский философ и государственный деятель древнего Китая, советник ханьского императора У-ди, в трактате «Хань шу» утверждает, что стихийные бедствия, посылаемые Небом, являются первым признаком упадка правящей династии, вызванного тем, что правитель не желал следовать «истинному пути Дао» – воле Неба: «Когда главу государства и правящего дома вот-вот настигнет гибель из-за потери истинного пути, то Небо сначала посылает стихийные и тому подобные бедствия, чтобы выказать ему осуждение»⁵⁸².

В Японии же конфуцианская теория «добродетельного правления» не включала в себя ответственность императора за природные и социальные катаклизмы, поскольку она накладывалась на синтоистские представления о неприкайнных душах живых и мертвых, способных вызывать всевозможные бедствия (чаще всего из-за неутоленной жажды возмездия).

⁵⁸¹ Древнекитайская философия: эпоха Хань. М.: Наука, 1990. С. 191.

⁵⁸² Там же, с. 133.

К началу периода Хэйан в японской культуре сложился культ «злых духов живых и мертвых». Следует отметить, что он походил на древнекитайский культ мертвых духов, однако в Японии, в отличие от Китая, этот культ сохранялся долгое время. По мнению Умэхара Такэси, «в Европе и Китае боязнь духов мертвых ослабевает и исчезает в сравнительно ранний период, возможно, благодаря влиянию христианства и конфуцианства. В Японии же страх перед духами мертвых продолжал господствовать долгое время, по меньшей мере до появления в конце XII в. новых буддийских школ Дзёдо и Дзэн, он глубоко укоренился в японской культуре, и, похоже, важнейшей задачей религии стало именно успокоение мертвых»⁵⁸³.

Представления о вредоносных духах умерших и живых людей как о причинах всех несчастий были широко распространены во всех слоях японского общества. Не будет преувеличением сказать, что ритуалы их «усмирения» были составным элементом внутренней политики государства. Прежде всего это касалось вредоносных духов знатных особ, умерших в результате политических интриг. Эти духи почитались в синтоистских храмах как *ками*, для их успокоения им посвящались специальные празднества и поминальные службы. Характерными примерами могут служить посмертные обожествления принца Савара и Сугавара-но Митидзанэ.

Принц Савара (750–785) был младшим братом императора Камму. В 785 г. он был обвинен в заговоре против императора и сослан на остров Авадзи, где совершил самоубийство при невыясненных обстоятельствах. Вслед за тем императорскую семью постиг ряд несчастий: скончались супруга императора и его мать, а в 792 г. серьезно заболел его сын – принц Адэ. Прорицатели известили императора, что эти события являются мстью неприкаянного духа покойного принца. Ради умиротворения души принца Савара Камму сначала отправил двух буддийских священников в Авадзи на могилу принца для совершения заупокойного молебна, а в 800 г. посмертно объявил Савара императором Судо. В 805 г. в его честь в Авадзи был воздвигнут храм, а буддийским храмам в Нара было приказано сделать копии буддийских сутр. Все послушники, участвовавшие в переписке сутр, получили разрешение постричься в монахи по особому императорскому указу. Не ограничившись этим, Камму прика-

⁵⁸³ Умэхара Такэси. Горё-но кэйфу. Происхождение злых духов мертвых // Studies on Japanese Culture. Т. 2. Tokyo, 1973. С. 56.

зал перенести останки Савара в специальную усыпальницу в Ясиму и воздвигнуть в каждой провинции святилище в его честь. Это было сделано не только ради умиротворения души Савара, но и ради трансформации его мстительного духа в одного из духов-предков императорского дома⁵⁸⁴.

Другой посмертно обожевленной политической фигурой был Сугавара-но Митидзанэ – знаменитый поэт, ученый, каллиграф, правый министр при императоре Энью, смещенный и сосланный на Цукуси в результате политических интриг его противника Фудзивара-но Токихира. В исторической хронике «Оокагами» («Великое Зерцало») говорится: «[Сугавара] стал живым божеством – *ками*, и даже государь изволил его навещать и августейше благоговел перед ним. Место его пребывания в Цукуси получило название «святилище Анракудзи» и сделалось столь влиятельным, что его настоятель – *бэтто*, местная управа – *содзи* и прочие назначались императором»⁵⁸⁵.

Одним из описанных в официальных источниках обрядов экзорцизма является *оохараэ* – ритуал очищения от скверны. Скверна, по представлениям древних японцев, проистекала от соприкосновения с иным миром, смертью, болезнями, уродством, нарушениями различного рода табу. Обряды очищения и изгнания скверны проводились и при дворе, и в народе, иногда под самыми разнообразными названиями. Чтобы упорядочить это положение, в годы Тайка был издан специальный указ, регламентирующий обряды очищения и изгнания скверны.

Из «Сёку Нихонги» известно, что для *оохараэ* использовались специальные фигурки, предназначенные для очищения от скверны. Фигуркой надо было потереть о тело, скверна перейдет на фигурку, которую потом пускают плыть по воде. Также *оохараэ* назывались ритуалы развязывания конопляной веревки и разбрасывания риса⁵⁸⁶.

С середины VIII в. начинают проводиться специальные празднества и официальные поминальные службы с целью успокоения злых духов – *горё*. Впервые такие официальные службы были совершены в 863 г. в Киото под патронажем императора. Они вели свое происхождение от синтоистских ритуальных праздников – *мацури*, призванных задобрить богов.

Самое ужасное, на что способны были вредоносные духи *горё* и *кидзин*, – это вызывать болезнь императора, несмотря на то что, согласно кон-

⁵⁸⁴ Сёку Нихонги..., т. 36.

⁵⁸⁵ Оокагами. Великое Зерцало. СПб., 2000. С. 62.

⁵⁸⁶ Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей. М., 1995. С. 64.

фуцианской теории, император, как воплощение добродетели, находился под защитой Неба⁵⁸⁷. В «Сёку нихон коки» («Продолжение второй части Анналов Японии») есть запись от 850 г., сообщающая о болезни императора Нинмэя. Как бы в подтверждение того, что болезнь императора нарушила гармонию в природе, в столице случилось землетрясение, а затем разразилась эпидемия оспы. В ответ на это императорский двор отдал приказ всем монастырям *кокубундзи* провести чтения «сутр, защищающих страну», объявив, что «умиротворение страны и избавление от болезни зависит от могущества будд»⁵⁸⁸.

Этот пример показывает, что правительство *рицурё* в эпоху Нара и начале эпохи Хэйан, официально придерживаясь проконфуцианского политического курса, все же предпочитало полагаться на буддизм как основное средство восстановления порядка в стране. В этом оно не отступало от традиций, зародившихся еще в период Асука. Следующие записи из «Сёку Нихонги» подтверждают это:

«720 г. (третий месяц). Землетрясение. Согласно императорскому указу, 320 послушников приняли посвящение.

725 г. (девятый месяц). В провинциях были засухи, бури и другие бедствия. Три тысячи послушников приняли посвящение.

726 г. (шестой месяц). Заболел экс-император Гэнсё. Двор приказал буддийским монастырям переписывать «Лотосовую сутру».

728 г. (двенадцатый месяц). Для блага страны 640 копий «Сутры Золотого света» были отправлены в провинции.

740 г. (девятый месяц). Мятеж Фудзивара-но Хироцугу. Двор приказал всем буддийским храмам переписать «Сутру Авалокитешвары».

745 г. (пятый месяц). Землетрясения и извержения вулканов. Двор приказал всем буддийским храмам провести чтения сутр.

745 г. (девятый месяц). Заболел император Сёму. 380 послушников были обращены.

⁵⁸⁷ Душевная болезнь императора Рэйдзэя (967–969) и его сына – императора Кадзана (984–986), по мнению авторов «Оокагами», была вызвана происками злого духа министра Фудзивара Мотоката (888–953). Его дочь Сукэхимэ была супругой императора Мураками и матерью его сына принца Хирохино, который не мог быть наследником, поскольку им стал второй сын Мураками, будущий император Рэйдзэй. По преданию, Мотоката, обманутый в своих лучших надеждах, после смерти превратился в злого духа и преследовал императорскую семью и клан Фудзивара // Оокагами. Великое Зерцало..., с. 62.

⁵⁸⁸ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 318.

772 г. (одиннадцатый месяц). Снежные бури. При дворе был проведен ритуал покаяния, посвященный богине Китидзё.

774 г. (второй месяц). В провинциях началась эпидемия. Буддийским храмам было приказано провести чтения «Лotosовой сутры».

778 г. (третий месяц). Заболел наследный принц. 30 послушников были обращены»⁵⁸⁹.

Таким образом, конфуцианская теория о «добродетельном государе» в действительности не совсем подходила японскому императорскому двору. Конфуцианский принцип «исправления имен» (кит. *чжэнь мин*) возлагал на государя ответственность как за благоденствие подданных, так и за их бедствия. Согласно теории «мандата Неба», только Небо способно наделять правителя властью – «мандатом», если он следует добродетели (кит. *дэ*). Если же правитель не следует истинному пути *Дао* и утрачивает добродетель, то Небо лишает его власти.

Между тем в Японии императорский род, по легенде, вел свое происхождение от небесных богов-*ками* и, соответственно, сам император предстал не только как жрец-посредник между природой и людьми, но и как божество во плоти. Так, в императорских указах – *сэммё* периода Нара все императоры и императрицы именуется «явленными божествами, пребывающими среди людей». Как божество, японский император хотя и являлся воплощением благодатной силы, однако из-за своей теоретической непогрешимости не мог нести ответственности за природные катаклизмы, эпидемии и пр. Напротив, подлинной причиной всех стихийных бедствий являлись прегрешения его подданных и, как уже говорилось ранее, происки злых духов – *кидзин*, а также проявления «грубой души» богов-*ками*, которую также требовалось умиротворять.

И вот здесь на помощь конфуцианской теории государственного управления, которая не слишком гармонировала с японскими реалиями, пришла буддийская текстологически-ритуальная система, с одной стороны, обращавшая демонов, злых духов и неприкаянные души в синтоистских богов (как мы видим на примере принца Савара), и, с другой, объявлявшая тех же богов-*ками* «защитниками Дхармы».

Летом 827 г. в Японии свирепствовала необычайно долгая засуха. Император Дзюнна (823–833) приказал выбрать из буддийского духовенства сто выдающихся монахов для проведения молебна о дожде в главном административном здании дворового комплекса Дайгокудэн и в лич-

⁵⁸⁹ Сёку Нихонги...

ной резиденции императора Сэйрёдэн. В этом молебне принимал участие и Кукай, который (если верить записям из «Руйдзю кокуси» («Избранных записей по истории страны»)) единственный из всех буддийских священников смог вызвать дождь, благодаря проведению эзотерических ритуалов⁵⁹⁰.

Однако роль Кукая в этой истории не ограничивалась одними только буддийскими ритуалами. Он также составил официальное обращение императора для ритуальных чтений «Праджняпарамита-сутры», в котором говорится: «В первый день пятой луны четвертого года Тэнтё, Я, Сын Неба, отец страны, правитель островов Ямато, подверг себя строжайшей аскезе, дабы искупить грехи моих подданных. Во дворцах Дайгокудэн и Сэйрёдэн Я подношу цветы и благовония, преклоняюсь и моллю Три Сокровища [Будду, его Учение и сангху] ниспослать Нам дождь. Я слышал, что душа Будды наполнена милостью и состраданием, стремясь доставить радость всем живым существам и избавить их от страданий. Даже если мои подданные повинны в прегрешениях, Я один беру на себя их вину, поскольку ответственен за распространение человеколюбия среди сотен и тысяч людей. Как сказано в сутре: «Если царь не понимает значения слова «раджа» (санскр. *rājan*), то он может вызвать преждевременную гибель своих подданных. Когда три вида отношений [между правителем и подданными, родителями и детьми, мужьями и женами] смешиваются, а пять неизменных добродетелей [человеколюбие, справедливость, ритуал, знание и доверие] находятся в упадке, то народ страдает от засухи, наводнений и голода. Когда же народ совершает десять добрых деяний и придерживается пяти заповедей, то наслаждается обильными урожаями, миром и благоденствием». Ныне Я решил исправлять Себя в соответствии с сутрой ради подходящего правления моим народом. Для этого Я пригласил сто священников во дворец, дабы они читали непрерывно «Сутру о великой Праджняпарамите», и посвятил эти чтения могущественнейшим небесным богам, защищающим Дхарму. Посему Я моллю тебя, Царь Дхармы, возглавить свою армию из богов и духов – защитников Дхармы. Уничтожь злую карму живых существ своим мечом мудрости и сокруши все недуги Моего народа своей божественной чакрой»⁵⁹¹.

⁵⁹⁰ Abe R. The weaving of mantra..., p. 323.

⁵⁹¹ Ibid, p. 324.

Выражение: «Если царь не понимает значения слова *«раджа»* (санскр. *rājan*), то он может вызвать преждевременную гибель своих подданных» выглядит как парафраза знаменитого изречения Конфуция об «исправлении имен» (кит. *чжэн мин*): «Если названия не соответствуют сути, то и со словами неблагополучно. Если со словами неблагополучно, то и дела не будут ладиться. А когда дела не ладятся, то Правила и музыка не действенны. Если Правила и музыка не действенны, то наказания не достигают своей истинной цели. А когда наказания не достигают своей истинной цели, то народ не знает, как с пользой распорядиться силой своих рук и ног»⁵⁹².

По мнению Фудзивара Масами, сходство этих двух отрывков свидетельствует о компромиссе Кукая с ортодоксальным конфуцианством государства *рицурё*. В качестве подтверждения он указывает, что термин «сутра» в обращении императора Дзюнна записан словом *кё* (кит. *цин*), которое употреблялось для обозначения конфуцианских классических книг⁵⁹³.

Абэ Рюити высказывается против этой точки зрения, подчеркивая, что «царь» в обращении императора не случайно обозначен словом «раджа». Если бы в намерения Кукая входило продемонстрировать, что буддийские сутры соответствуют конфуцианской доктрине исправления имен, то для этого ему достаточно было бы записать это слово иероглифом *о* (кит. *ван*). Тем самым, подчеркивает Абэ Рюити, подтверждается тот факт, что Кукай, затрагивая тему отношений между буддийской сангхой и государством, как правило, опирался на эзотерические тексты⁵⁹⁴.

На наш взгляд, в обоих утверждениях есть доля истины, которая лишней раз подтверждает, что для демонстрации эффективности своего учения Кукай черпал вдохновение как в буддийских сутрах, так и в конфуцианском «Четырехкнижии». Уникальность многих его сочинений как раз и состоит в искусном применении буддийских и конфуцианских изречений, удивительным образом дополняющих друг друга. В качестве примера можно привести следующую цитату из «Санго сиики»: «И вот, когда Сострадательный Совершенномудрый Государь предсказал конец

⁵⁹² Переломов Л. С. Конфуций..., с. 388.

⁵⁹³ Фудзивара М. Рицурё кокка то буке. Токио, 1988. С. 80.

⁵⁹⁴ Abe R. The weaving of mantra..., p. 325.

Закона⁵⁹⁵, то позвал своего преемника-наследника Майтрейю, издавна доблестного Манджушри и других. Передал сострадательному почитаемому свою печать и знак. Научил своих сановников-помощников, как беречь народ. И тогда великие сановники, Манджушри, Кашьяпа и другие разнесли добрую весть по всем странам, сообщили существам всех разрядов о назначении преемника»⁵⁹⁶.

Выражение «Сострадательный, Совершенномудрый Государь», под которым здесь понимается Будда, напоминает сходные по форме изречения из «Ста записей о чистоте страны» и «Изборника» Дун Фаншо. Метафоры о вручении Бодхисаттве Майтрейе печати Будды Шакьямуни в знак его наследования Пути, судя по исследованиям Н. Н. Трубниковой, могли быть заимствованы Кукаем из китайских исторических хроник «Хань шу» и «Чуньцю Цзо-ши-чжуань»⁵⁹⁷. Столь же примечательно уподобление Бодхисаттв Манджушри и Кашьяпы придворным сановникам (яп. *син*; кит. *чэнь*), чья основная обязанность – заботиться о народе. Сходное выражение встречается в «Беседах и суждениях» Конфуция: «При управлении государством ... будь экономен в расходах и жалей людей, используй народ в надлежащую пору»⁵⁹⁸.

Манджушри и Кашьяпа в «Санго сиики» именуется «великими сановниками» (яп. *дайджин*; кит. *да чэнь*). В «Беседах и суждениях» термин *да чэнь* употреблен Конфуцием для обозначения тех чиновников, которые служат государю, следуя Дао – Пути, и предпочитают оставить службу, нежели выполнить приказ, не соответствующий правилам – *ли*.

«Цзи Цзыжань спросил:

– Можно ли назвать Чжун Ю и Жань Цю великими сановниками?

Учитель ответил:

– Я думал, что Вы спросите меня о других людях, но Вы спросили меня о Ю и Цю. Те, кто называются великими сановниками, служат государю, исходя из Дао – Пути. Если они не могут так поступать, то уходят в

⁵⁹⁵ Похожие выражения встречаются в «Алмазной сутре»: «Будут ли, о Благодатный, в будущем, в конце времен, в последнюю эпоху, в последние 500 лет, во времена, когда Благое Учение пойдет на убыль, какие-либо существа, которые, услышав такого рода Закон, припадут к нему?» // *Андросов В. П.* Буддийская классика Древней Индии. М., 2008. С. 116.

⁵⁹⁶ *Кукай*. Три учения указывают и направляют..., с. 26.

⁵⁹⁷ Там же, с. 198.

⁵⁹⁸ *Переломов Л. С.* Конфуций..., I, 5, с. 298.

отставку. Нынешних же Ю и Цю можно назвать обычными сановниками»⁵⁹⁹.

Таким образом, «великие сановники» (кит. *да чэнь*) являются образом идеального государственного чиновника, обладающего качествами «благородного мужа», и если рассматривать этот отрывок в контексте конфуцианского значения термина *да чэнь*, можно сделать вывод, что миссия Бодхисаттвы у Кукая в имплицитной форме имеет ряд общих черт с обязанностями «благородного мужа» Конфуция, а именно – ревностное служение государю и забота о народе. Можно заметить, что это сближает его с бодхисаттвой-монахом Сайтё, хотя параллели между «бодхисаттвой» и «благородным мужем» у Кукая проведены не столь явно, как у основателя Тэндай-сю.

Тема «благородного мужа» в «Санго сиики» находит свое отражение в полемике, которую буддийский монах Камэй Коцудзи ведет с конфуцианцем Кимо и даосом Кёму, доказывая, что Учение Будды имеет преимущество над конфуцианством и даосизмом. Однако при этом учения Конфуция и Лао-цзы отнюдь не относятся к «ложным учениям». Напротив, они, по замыслу Кукая, являются составной частью Учения Будды. В тексте конфуцианство и даосизм названы *якусин* (дословно «иглы и лекарства»), под которыми имеются в виду «уловки» «Царя врачевания» (т. е. Будды), с помощью которых он направляет живых существ к просветлению. Однако истинным Учением, ведущим к обретению подлинной мудрости, является, так же как и у Сайтё, Единая Колесница Будды Экаяна *итидзё*: «Царь врачевания применяет различные иглы и снадобья. «Связи» и «постоянства» имеют источником поучения Кун-цзы: изучив их, поднимешься в рощи софор. Обращение «перемен» открыл благородный и умиротворенный Лао-цзы: Если принять переданное им, то поднимешься туда, откуда виден Путь. Закон Единой Колесницы, золотой, отшельничий – глубже всех его наставления о долге и о выгоде»⁶⁰⁰.

В речи наставника Кёму подробно описывается, чем должен заниматься «благородный муж» для самосовершенствования: «Человек, приняв резьбу и огранку, становится еще ценнее, чем выделанная шкура носорога ... Станешь изучать и толковать книги-писания – учитель Восточного заморья и наставник Западного заречья прикусят языки и удалятся прочь. Пустишься-погрузишься в исторические изыскания – поэты Юж-

⁵⁹⁹ Переломов Л. С. Конфуций..., XI, 24, с. 379.

⁶⁰⁰ Кукай (Кобо-дайси). Три учения указывают и направляют..., с. 38.

ного Чу и западного Шу замкнут уста и низко поклонятся. Полюбишь письмо, знаки, подобные парящей птице и лежащему тигру, – Чжун Яо, Чжан Чжи, Ван Сичжи, Оуян Цы и Оуян Тун сломают свои кисти и устыдятся»⁶⁰¹.

Хотя благородный муж почтительно служит государю и родным, он, по мнению Кукай, должен почитать и Будду. Примечательно, что в уста конфуцианца Кимо, наставляющего непутевого молодого человека Сицуге, Кукай вкладывает следующие слова: «... Даже такая причина, как одно слово, в конце концов делает Бодхисаттвой»⁶⁰². Это – прямая отсылка к главе «Уловки» из «Лотосовой сутры», где сказано: «Если люди со смятенными мыслями войдут в ступу или гробницу и один раз воскликнут «Намо Будде!», это значит, что все они уже прошли Путь Будды»⁶⁰³. Другими словами, Кукай рассматривает конфуцианство как одну из «уловок» Будды, направленную на постижение абсолютной истины.

Весьма любопытен следующий отрывок из «Санго сиики», в котором монаха Камэя Коцудзи некий конфуцианец упрекает в том, что он занимается бродяжничеством и попрошайничеством, а не служит почтительно своим родным и государю, как подобает «благородному мужу». Камэй отвечает на это: « Даже Кун, великий мудрец, ища должностей, не сумел сохранить покоя. Неужели я, ничтожный глупец, смогу добиться того, к чему он стремился?»⁶⁰⁴

Здесь, судя по всему, имеется в виду следующие слова Конфуция из «Лунь Юя»: «Феникс не прилетает, Хуанхэ не шлет своих знамений! Конец мне!»⁶⁰⁵, сказанные им в отчаянии после безуспешных попыток внедрить свои идеи управления на государственной службе. У Кукай сравнение с Конфуцием подразумевает, что во «времена упадка» (к которым он относит свое время) бесполезно пытаться выдвинуться на государственной службе.

Что же касается обвинений в непочтительности к родителям, то Камэй отвечает, что важнее всего истинное сострадание, а не показное следование этикету и стремление выслужиться. Сострадание благородного мужа ко всем живым существам является не просто свидетельством его

⁶⁰¹ Кукай. Три учения указывают и направляют..., с. 9–11.

⁶⁰² Там же.

⁶⁰³ Сутра о цветке лотоса..., с. 110.

⁶⁰⁴ Кукай. Три учения указывают и направляют..., с. 22.

⁶⁰⁵ Переломов Л. С. Конфуций..., с. 364.

гуманности, но и могучей силой, способствующей проявлению гармонии в обществе и государстве. «Постоянно обращать на благо государства свои скрытые силы, полностью всю свою тайную доброту отдать на пользу родителям – такое доброе дело и есть верность, и есть почтительность»⁶⁰⁶.

В «Драгоценном ключе к тайной сокровищнице» Кукай поднимает вопрос о положении буддизма (прежде всего школы Сингон) по отношению к другим вероучениям уже на официальном уровне, поскольку это сочинение предназначалось для императора Дзюнна. Уже во вступлении к трактату привлекает внимание сравнение Будды с легендарными китайскими императорами Шэнь-нуном и правителем Чжоу. Будда, пишет Кукай, не стремится провозгласить свое учение «окончательным путем», но, подобно Шэнь-нуну, исцелявшему людей, и правителю Чжоу, изобретшему компас, сострадает «больным сердцем» и указывает заблудшим направление⁶⁰⁷.

В классификации десяти стадий Просветления конфуцианство занимает у Кукай второе место по степени развития сознания. Оно обозначено как «сознание невежественное и детское, но воздержанное».

Конфуцианское сознание у Кукай стоит выше «бараньего сознания», стремящегося, прежде всего, к удовлетворению собственных инстинктов, так же как «благородный муж» Конфуция превосходит «низкого человека». Но если в философии Конфуция качества «благородного мужа» проявляются в человеке благодаря самосовершенствованию и неуклонному следованию традициям, то Кукай объясняет это воздействием Учения Будды: «Когда его внутренне просветленная природа начинает проступать изнутри, а свет Будды падает снаружи, у него внезапно возникает мысль о необходимости изменить способ приема пищи и [совершает] благотворительные действия. [Как растение] постепенно [проходит стадии] зерна, прорастания, цветения и плодоношения, [так и человек] по-

⁶⁰⁶ Кукай. Три учения указывают и направляют..., с. 23. Абэ Рюити считает, что эти слова нищего монаха Камэя-Коцудзи из трактата «Санго сиики», в котором он утверждает, что уход от мира вовсе не является проявлением сыновней непочтительности, на самом деле являются свидетельством чувства вины Кукай перед его родственниками, недовольными тем, что он оставил обучение и стал самопровозглашенным монахом.

⁶⁰⁷ Кукай. Драгоценный ключ..., с. 98.

немногу развивает свое сознание в сторону добра, избегает делания зла и печалится, если его добрые деяния не могут сравняться с [соответствующими] у других»⁶⁰⁸.

Тема спора между буддистами и конфуцианцами, поднятая еще в «Санго сиики», в «Хидзо хояку» приобретает особое значение, поскольку в нем речь идет о значении и пользе буддийской сангхи для государства. Спор ведется между конфуцианцем («ревнителем») и неким буддийским монахом – «учителем Дхармы» Гэнканом.

Конфуцианец упрекает буддийскую сангху в том, что она, по его мнению, погрязла в алчности и разврате. Монахи и монахини не придерживаются «заповедей Будды» и не соблюдают воздержание, тем самым нарушая свои обязанности по умиротворению страны и процветанию народа. Из-за этого часты засухи, наводнения и эпидемии; из мира исчез порядок, в нем не соблюдаются правила; и чиновники, и простые люди чрезмерно страдают. Примечательно, что конфуцианец отдает предпочтение буддизму Хинаяны как наиболее буддийскому направлению: «Если же, однако, объявятся архаты, по-настоящему обретшие Путь, к ним следует относиться с наиглубочайшим почтением и делать им подношения даже за счет благосостояния страны»⁶⁰⁹.

Гэнкан возражает на это, что истинно святые и по-настоящему достойные люди появляются крайне редко, так же как феникс и единорог. Хотя ныне нет правителей, подобных легендарным китайским императорам Яо и Шуню, но это не значит, что надо разделаться с правителями мира; не нужно увольнять министров, если они не ровня Восьми мудрейшим сановникам. Разве люди отстранились от музыки и искусства только потому, что великие музыканты и художники, такие как Ши Куан и Ван Си-чжи, давным-давно мертвы? Хотя Конфуций и Лао-цзы умерли давным-давно, но до сих пор не иссякает число их последователей. Также и в буддизме трудно обрести состояние просветленного архата за одно рождение. «Поэтому даже если рядом нет святого, который близок к цели, нет никаких причин оставлять Путь»⁶¹⁰.

На вопрос конфуцианца, почему так трудно встретить святого, Гэнкан отвечает, что это происходит из-за того, что учение Будды имеет Истинность, Подобие и Конец. На протяжении тысячи лет Истинного Закона после смерти Будды многие соблюдали заповеди и обретали Путь,

⁶⁰⁸ *Кукай*. Драгоценный ключ..., с. 105.

⁶⁰⁹ Там же, с. 113.

⁶¹⁰ Там же, с. 114.

однако еще через тысячу с небольшим лет Подобия Закона мало кто соблюдал заповеди и практиковал добродетели. Сейчас мы живем в период упадка, когда устремления людей низки, поэтому так трудно распознать истинно святого.

Конфуцианец снова ставит вопрос ребром: в чем тогда ценность буддизма, если святых подвижников крайне мало? Получается, что остальные монахи и монахини попусту растрачивают богатства страны, выделяемые на их содержание.

Учение Конфуция о государстве, так же как и учение Будды, было изначально предназначено для облегчения страданий людей, указывает в ответ Гэнкан. Изучение «Четырехкнижия» и следование основным конфуцианским добродетелям дают возможность соблюдать принцип «чжэн мин», благодаря чему в обществе царит справедливость, а в стране – гармония: «Когда правитель соблюдает эти учения, народ пребудет в мире, а когда им следуют люди, мир пребудет в безопасности; тогда между правителем и его подчиненными, между сыном и отцом будет порядок и должностное; вверху и внизу вечно пребудет дух благоприятствия»⁶¹¹.

«Ныне же провинциальные чиновники, начиная от высших сановников и заканчивая провинциальными губернаторами, провозглашают себя знатоками «Четырехкнижия», но следуют наставлениям Конфуция лишь на словах. Не думая о том, что сами нарушают законы и учения, такие люди резко осуждают других, что те преступают нормы учений, записанных в книгах. На самом же деле буддийские монахи и монахини довольствуются малым подаянием – одной чашкой риса в день за свои обязанности по чтению сутр и проявлению их чудотворной силы, в то время как многие высшие государственные чиновники получают жалованье ни за что. Если критиковать монаха или монахиню за то, что они живут подаянием, то почему бы не исследовать ущерб, приносимый мирскими служителями?»⁶¹²

Этот отрывок может показаться резкой критикой конфуцианства, но скорее всего в нем содержится указание на несоответствие системы *рицурё* подлинному учению Конфуция. Как уже говорилось ранее, Кукай во время своего обучения в Дайгаку мог убедиться сам, что знание конфуцианской классики само по себе еще не гарантировало продвижения по

⁶¹¹ Кукай. Драгоценный ключ..., с. 116.

⁶¹² Там же, с. 117.

служебной лестнице. Аргументация Гэнкана вовсе не означает, что он пытается выставить буддийское духовенство в выгодном свете за счет очернения конфуцианцев. Напротив, он признает, что не все буддийские монахи ревностно служат Дхарме, так же как лишь немногие ученики Конфуция следовали его Учению: «У Конфуция было три тысячи учеников, но известны из них лишь семьдесят; имена остальных канули в небытие. Из бесчисленных учеников Будды Шакьямуни неверными были Шесть Монахов, Девадатта и Сунакшатра. Даже в дни Будды не все монахи имели чистые сердца, поэтому вполне возможно предположить, что в наши упадочные времена недобросовестных еще больше. Однако сострадание Будды, Отца всех, пронизывает троичный мир; глупые и мудрые, добрые и злые, – все должны взирать на него. Такова правда, поэтому нет ничего удивительного в том, что имеется много недобросовестных священнослужителей»⁶¹³. Возможно, здесь Кукай хотел сказать, что основная задача Трех Учений – не выявлять и критиковать недостатки, а гармонично взаимодополнять друг друга. Это подтверждается следующей фразой Гэнкана: «Сам Конфуций восхвалял и почитал Святого с Запада (Будду), а Лао-цзы считал себя его учеником»⁶¹⁴.

Похожее утверждение встречается у Кукай ранее, в «Санго сиики»: «Манавака и Кашьяпа – оба они мои друзья»⁶¹⁵. Речь идет о китайской буддийской легенде, согласно которой Будда велел трем своим ученикам отправиться на восток и проповедовать там Учение в «превращенном» виде. Из этих трех учеников первый, Манавака, был известен в Китае под именем Кун Цю, т. е. Конфуций. Другой же, Кашьяпа, прославился как Лао-цзы. Упоминание об этой легенде содержится в китайском буддийском трактате Фалиня «О сокрушении зла».

Отвечая на упреки конфуцианского «ревнителя» по поводу того, что из-за недостойного поведения монахов и монахинь в государстве возникают беспорядки и смуты, а Небо карает народ стихийными бедствиями, Гэнкан напоминает, что и в прежние времена, задолго до появления буддизма, в Китае случались длительные наводнения и засухи: «Если несчастья в мире происходят от несправедного поведения монахов и монахинь, отчего в правление царя Яо наводнение продолжалось девять лет, а в правление царя Тан засуха стояла семь лет? Какие служители вызвали эти напасти? В те времена еще не было буддийских служителей. То, что

⁶¹³ Кукай. Драгоценный ключ..., с. 123.

⁶¹⁴ Там же, с. 118.

⁶¹⁵ Он же. Три учения..., с. 25.

государство Ся было повержено, что разрушилась династия Инь, что государство Чжоу в конце концов пришло в упадок, что наследник царя Цинь был убит в молодом возрасте, – все несчастья произошли из-за женщин. Падение этих династий было предопределено небом. В те дни буддийского служительства не существовало; как же могли монахи иметь что-то общее с теми несчастьями?»⁶¹⁶

Истинные причины смут и стихийных бедствий заключаются, считает Гэнкан, в трех причинах, которые он объясняет, соответственно, с даосской, конфуцианской и буддийской точек зрения. Первая – неизбежность, она проявляется в соответствии с законами Инь и Ян, когда счастье и несчастье последовательно сменяют друг друга. Вторая – кара небес. Небо карает людей, когда учения и законы не основываются на конфуцианском принципе *ли*. Третья – буддийская карма, когда люди своими злодеяниями в прежних рождениях сами навлекают на себя всевозможные несчастья.

Вот тут-то и проявляется истинная польза, которую буддизм приносит государству. Основные буддийские заповеди выступают как лекарства, Будда – как «Царь врачевания» а его учение – как медицинский трактат, призванный исцелить народ от страданий, которые он сам же и навлек своими прегрешениями. По сути, буддийские заповеди не противоречат мирским законам, ибо цель и тех и других одна – контролировать людей для их же блага: «Законы государства и предписания Царя Дхармы различны по форме, однако суть их одна. Если человек ограничивает себя в соответствии с законами, он сильно от этого выигрывает; если он извращает закон и действует в соответствии со своими эгоистичными мотивами, то вина его будет чрезвычайна. Люди в мире не знают этих значений; они не знают в достаточной степени законов страны, но также не желают и следовать законам Будды»⁶¹⁷.

Поскольку Будда уже провозгласил Дхарму, то отныне монахам и мирянам остается лишь практиковать и распространять ее. Буддизм существует благодаря монахам и монахиням, благодаря ему люди способны проявить свой потенциал мудрости и войти в Nirvanu: «Там, где практикуются учения, данные в сутрах, там Будда защищает людей, а небожители оберегают их. Таким образом, польза, которую буддизм приносит государству, неизмерима»⁶¹⁸.

⁶¹⁶ *Кукэй*. Три учения..., с. 121.

⁶¹⁷ Там же.

⁶¹⁸ Там же, с. 123.

Сакральный потенциал и значение буддийских сутр, по мнению Гэнкана, таковы, что по силе воздействия их можно сравнить с императорскими эдиктами. С момента оглашения императорского указа ему подчиняется весь мир, и никто не может остаться безучастным к нему в зависимости от его содержания. Также и перед буддийскими сутрами преклоняются живые существа всех видов: от бодхисаттв до демонов.

Примечательно, что здесь Кукай явно отдает предпочтение сутрам перед конфуцианской классикой. Хотя Трипитака и Четырехкнижие записаны одними и теми же китайскими иероглифами, разница между ними огромна, как между императорским указом и частным письмом подчиненного.

Здесь Кукай опять-таки подчеркивает сакрально-тантрический смысл буддийского текста, который проявляется во время его декламации, по аналогии с чтением императорского эдикта, который являет подданным священную волю Неба, персонифицированную в имени императора: «Небуддийские («внешние») тексты сравнимы с письмами подчиненных; буддийские сутры – с императорскими эдиктами. Поэтому сказано, что, возглашая сутры, Индра победил армию ашуров, а Царь ада приветствовал на коленях читавшего сутры вслух. Нет ни одного, кто снял бы с себя грехи, возглашая Пять классиков, или избегшего бедствия, читая Три Исторические Хроники»⁶¹⁹.

Касаясь вопроса об образе идеального правителя, Кукай приводит в качестве примера идеальных царей древности Яо и Шуня, чей принцип правления – у *вэй* считался в учении Конфуция образцом для построения идеального государства. В характеристике образа императора у Кукай особое значение приобретают пять конфуцианских добродетелей: «человеколюбие» – (кит. *жэнь*), «справедливость» (кит. *и*), «благопристойность» (кит. *ли*), «мудрость» (кит. *чжи*) и «искренность» (кит. *синь*). Эти категории, на которых в конфуцианской философии зиждился образ «благородного мужа», Кукай сопоставляет с пятью заповедями буддийской *винаи*, чтобы показать их одинаковое значение.

«Человеколюбие» он соотносит с первой буддийской заповедью «не убивай», отмечая, что «его смысл в том, чтобы относиться к другим так, как хотелось бы, чтобы относились к вам («благоволить»), и заниматься благотворительностью»⁶²⁰. А. И. Кобзев отмечает, что у Конфуция *жэнь*

⁶¹⁹ Кукай. Три учения..., с. 118.

⁶²⁰ Там же, с. 105.

– то качество, которое отличает «благородного мужа» от «ничтожного человека», которое достаточно быстро превратилось в универсальную категорию, характеризующую как долг правителя, так и отношения между людьми⁶²¹. Следует отметить, что само по себе понятие *жэнь* в конфуцианстве имеет многозначный аспект, и сам Конфуций насыщал его не только гуманистическими, но и различными этическими представлениями: «Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Преодолеть себя и вернуться [в словах и поступках] к Правилам – в этом заключается человеколюбие. Если однажды преодолешь себя и возвратишься [в словах и поступках] к Правилам, то в Поднебесной назовут тебя обладающим человеколюбием»⁶²². Кукай же, по понятным причинам, предпочел гуманистическое толкование термина *жэнь*.

«Справедливость» имеет то же значение, что и третья буддийская заповедь «не укради». У Кукая, так же как и у Конфуция, она предстает скорее как социальная категория, регулирующая использование имущества в сангхе: «береги вещи и делись ими с другими»⁶²³.

Многогранное понятие *ли* («благопристойность», «этикет», «правила», «учтивость»), которое в философии Конфуция являлось основой общества и государства, по мнению Кукая, соотносится со второй буддийской заповедью «не прелюбодействуй» и означает неукоснительное соблюдение ритуала. А. И. Кобзев обращает внимание, что понятие *ли* относится к числу древнейших в китайской культуре и первоначально «связывалось, главным образом, с религиозным ритуалом»⁶²⁴. По-видимому, Кукай, обладая хорошим образованием, тонко чувствовал исторический контекст, который, к тому же, хорошо совпадал с японскими реалиями и его собственными намерениями.

Мудрость *чжи* выступает в «Лун юе», как отметил А. М. Карапетьянц, в нескольких значениях: как знание, неотъемлемое качество благородного мужа и т. д.⁶²⁵

⁶²¹ Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература, 2002. С. 241.

⁶²² Переломов Л. С. Конфуций..., с. 147.

⁶²³ Кукай. Драгоценный ключ..., с. 105.

⁶²⁴ Кобзев А. И. Философия..., с. 176.

⁶²⁵ Там же, с. 23.

Судя по всему, именно определение Конфуцием «мудрости» как «пути, рассеивающего сомнения», дало основание Кукаю сопоставить ее с пятой буддийской заповедью «не гневайся», следуя которой, можно научиться распознавать и судить беспристрастно.

Понятие «искренности» у Конфуция также выступает как качество, характеризующее «благородного мужа», и означает, прежде всего, верность своему слову: «Цзы Гун спросил о благородном муже. Учитель ответил: «Он прежде претворяет слова в дело, а потом следует им»⁶²⁶. В древности словами не бросались, боясь, что не смогут претворить их»⁶²⁷. Такое же значение – «действовать в соответствии со своими словами» имеет, по мнению Кукая, и буддийская заповедь «не лги».

В результате этих сопоставлений Кукай приходит к выводу, что Пять конфуцианских добродетелей и Пять буддийских заповедей, в сущности, одинаковы, поскольку их общая цель – привести человека к совершенному состоянию. «Во внешнем учении (конфуцианстве) их называют Пятью постоянными добродетелями; во внутреннем (буддизме) – Пятью наставлениями. Хотя названия их разнятся, их значения, так же как и практикования, одинаковы. Результат, получаемый человеком, зависит от того, к какому из двух направлений он себя относит; однако оба они направлены на изгнание зла и сохранение добра, – практикование этого есть начало освобождения от страданий и обретения Просветленности»⁶²⁸.

Неукоснительное следование Пяти конфуцианским добродетелям, с одной стороны, ведет к гармонии и процветанию в государстве и обществе: «Когда [человек] отправляет эти Пять добродетелей, упорядочиваются четыре времени года, а пять исходных элементов проявляются гармонично. Если государство будет соблюдать их, то в нем пребудет мир и процветание. Если каждая семья станет их практиковать, то никому в ней не придется собирать вещи, брошенные на дороге. Поистине это – прекрасное искусство жизни для человека, желающего поддерживать свою репутацию и славить имя своих предков; это – прекрасная [мирская] практика, которой в государстве укрепляется мир, а людям дается покой»⁶²⁹.

⁶²⁶ Переломов Л. С. Конфуций..., с. 147.

⁶²⁷ Там же, IV, 22, с. 333.

⁶²⁸ Кукай. Драгоценный ключ..., с. 105.

⁶²⁹ Там же, с. 105.

С другой стороны, если человек придерживается Пяти буддийских заповедей, то он обязательно переродится на одном из четырех континентов, где, согласно буддийской доктрине, жизнь и условия его существования будут зависеть от степени его способностей: «Поэтому в сутре сказано, что «если менее обученный [человек практикует] Пять наставлений, то он родится в земле Джамбудвипа; если [человек] средних способностей практикует их, то он родится в земле Пурвавидехадвипа; более продвинутый человек – в земле Апарагоданиядвипа; а самый способный, либо тот, кто [осознал] отсутствие [собственного] «Я» – в земле Утгаракуру»⁶³⁰.

По мнению Н. Н. Трубниковой, это буддийское мифологическое описание земель и их обитателей может символизировать различные ступени медитации и уровни просветления: «Согласно четырехступенчатой градации «правильной жизни», «правильного сосредоточения», «истинной мудрости» и «истинного освобождения» (*silā-samadhi-prajña-vimukti*), речь идет о «шиле», правильной жизни как предпосылке медитации. Соблюдение «шил» совпадает с избеганием пяти злодеяний на том или ином уровне строгости ... Кто соблюдает заповеди определенного уровня, тот перерождается на одном из материков. Такие собственно буддийские символы, как «Семь Сокровищ», «Путь», «Колесо Закона», соотносятся с северным материком Утгаракуру, где перерождаются люди, достигшие в следовании «шиле» наибольшего совершенства. Однако подчеркивается, что Шакьямуни родился на южном материке, Джамбудвипе, где перерождаются существа с низшим (минимально достаточным для человека) уровнем способностей»⁶³¹.

Человек, придерживающийся праведного образа жизни, как с конфуцианской, так и с буддийской точки зрения, способен не только переродиться в землях, где условия для практикования буддизма наиболее благоприятны, но и стать царем одной из них. В зависимости от уровня просветленности сознания, люди, практикующие Дхарму, перерождаются четырьмя царями разных сторон света. Наиболее же достойные из них становятся вселенскими повелителями – *чакравартинами*.

Если учесть тот факт, что в буддизме *Ваджраяны* каждый из «четырех царей света» принадлежит к семейству одного из «Будд четырех сторон света», то, соответственно, образ «вселенского правителя» соотно-

⁶³⁰ Кукай. Драгоценный ключ..., с. 106.

⁶³¹ Трубникова Н. Н. «Различение учений»..., с. 175.

сится с центральным Буддой Махавайрочаной – «государем Учения». Из этого можно сделать предположение о скрытом подтексте: праведники, соблюдающие заповеди, могут достигнуть уровня сначала царей, а затем и будд тех сторон света, в которых они переродились.

Человек, находящийся на уровне «конфуцианского сознания», занимает не столь низкое положение в десятиступенчатой системе Кукая, как может показаться на первый взгляд. Поскольку обращение от невежества и алчности к умеренности, человеколюбию и этикету объясняется как влияние «света Будды», то конфуцианские обязанности благородного мужа, призванные установить гармонию не только в обществе и стране, но и между Небом и Поднебесной, могут быть соотнесены с махаянскими обетами Бодхисаттвы, цель которых – привести все живые существа к Просветлению. Следовательно, соблюдение буддийских «десяти запретов» и культивирование конфуцианских «пяти постоянств» ведет к следующим благоприятным для человека последствиям: а) перерождение в одной из земель, где есть возможность достичь состояния Будды; б) перерождение в качестве подданного одного из царей – защитников Дхармы, что также способствует обретению Просветления; в) перерождение в образе одного из этих царей или наивысшего «вселенского повелителя» – *чакравартина*; г) достижение статуса наставника царей и «вселенских повелителей».

Два последних свойства характеризуются определенной двойственностью, поскольку приверженец конфуцианства и буддизма может выступать одновременно и как правитель, направляющий своих подданных к спасению, и как советник, подсказывающий государю, как лучше это сделать: «В благоприятный период вселенский повелитель способен направлять людей, так как болезни сознания слабы, однако в неблагоприятный период учение должно возглашать Татхагата, поскольку люди в большой беде»⁶³².

Эта двойственность в концепции Кукая характеризует и связь между сангхой и императорским двором. Как раз здесь на первое место выступают эзотерические ритуалы тантрического буддизма, призванные, по мнению Кукая, урегулировать несоответствие конфуцианской теории «мандата Неба» с традиционными синтоистскими представлениями о культе божественного императора. В этом контексте особое значение приобретает ритуал *абхишека*.

⁶³² Кукай. Драгоценный ключ..., с. 122.

§ 6.3. Возрождение ритуала Кукаем

Описание ритуала *абхишека* как такового содержится во втором разделе «Махавайрочана-сутры». Он предваряется медитацией, в которой наставник и ученик отождествляют себя с Буддами Махавайрочаной и Ваджрасаттвой. После завершения медитации наставник изображает мандалу на центральном алтаре для посвящения ученика. Как говорится в тексте далее:

«Учеников подводят к мандале,
И мантрин⁶³³ брызгает на них водой⁶³⁴.
Он дает им благовония и цветы,
И, когда они воззвали к Татхагатам,
Их следует побудить принять бодхичитта.
От этого все они рождаются
В цельном семействе Джина⁶³⁵.
Он составляет для них мудру,
Возникающую из истинно-сущего⁶³⁶,
А также мудру Колеса Дхармы,
Затем он должен твердо составить
«Самайю» всех будд,
Одновременно трижды возгласив,
в соответствии с ритуалом мантры.
Затем, с сострадательным сердцем,
Он должен завязать им глаза⁶³⁷.

⁶³³ Этим термином А. Г. Фесюн в переводе сутры обозначает буддийского наставника, проводящего тантрические ритуалы (прим. авт. – С. Л., Е. Л.)

⁶³⁴ Из сосуда с привносимым и имеющимся (санскр. *адхиштхана*), освященного мантрой Трайлокьявиджая (Победоносного в Трех Мирах) – одного из Пяти Гневных Божеств (*годдай мё*).

⁶³⁵ Имеется в виду семья Будды Татхагаты (санскр. *tathāgata-kula*; яп. *нэрай-бу*).

⁶³⁶ «Это – произведение искомого *бодхичитта* и применяемого *бодхичитта*. С мантрой и *мудрой* истинно-сущего, являющими пустотность, ученик превращается в пустоту» (коммент. А. Г. Фесюна).

⁶³⁷ Завязывание глаз производится с тем, чтобы показать, что хотя ученики ранее обладали обычным зрением, теперь оно устранено посредством силы *самайя-мантры* и *мудры* и обратилось в осознающее видение. С открытием этих Глаз Осознания перед ними должна предстать *ваджра-мандала*.

Прочтя «самая» три раза⁶³⁸,
Он возлагает им на головы
Знак «РА» с анусвара⁶³⁹,
Сияющий как восшедшая луна,
Белого цвета и сверкающий,
Пылающую гирлянду.
В присутствии всех охранителей,
Он побуждает их затем бросить цветок,
И то божество, на которого он упадет,
Будет придано им.
Учеников следует поставить
Перед внешними вратами мандалы,
Между двумя вратами,
В центральной области прохода.
Пребывая с ними там, все ритуалы
Должны совершаться в должной последовательности»⁶⁴⁰.

Субхакарасимха, он же Шань Увэй (673–735) – третий патриарх школы Чженьянь, выполнивший перевод на китайский язык основных канонических текстов – «Акшагарбха сутра» и др., комментирует этот отрывок следующим образом. Для того чтобы пробудить в ученике просветленное сознание, наставник читает вслух отрывок из первой главы «Махавайрочана-сутры», где просветленный ум описывается как источник всеобъемлющей мудрости. Созерцание буквы *Pa*, символизирующей огонь мудрости, призвано рассеять последние остатки омрачения у ученика после его клятвы придерживаться *самайи*⁶⁴¹. В этом контексте последующий ритуал бросания цветка для обретения персонального божества представлен как кульминация процедуры очищения, проводимой учеником.

Далее Субхакарасимха поясняет, как этот ритуал дает возможность наставнику предугадать будущее своего ученика на пути следования Учению Будды. Если, к примеру, цветок, брошенный учеником, падает

⁶³⁸ Прочтение учеником *самайя* три раза подразумевают символическое превращение его тела в Алмазную мандалу, *мантру* и *мудру*.

⁶³⁹ Как поясняет А. Г. Фесюн, «внутренняя природа РА есть отсутствие загрязнений чувственных страстей и неверного понимания. *Анусвара* означает прирочную пустотность».

⁶⁴⁰ Сутра великого Вайрочаны о становлении Буддой («Махавайрочана-сутра») / пер. с кит. А. Г. Фесюн [www.japonica.ru].

⁶⁴¹ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 134.

на голову Будды, то ученик преуспее в постижении мудрости Будды. Если он падает на лицо Будды, то ученик обретет способность видения истинной сути всех вещей. Приземление цветка на ноги Будды означает, что ученик проживет свою жизнь как распространитель Учения Будды. Если цветок, упав, попадает на тело Будды, то комментатор поясняет, что ученик обретет все умственные способности Будды⁶⁴². У самого Кукая, по преданию, цветок упал на тело Махавайрочаны в центре мандалы. Учитель Кукая – Хуэй-го увидел в этом вещее предзнаменование и назначил Кукая своим преемником.

По завершении ритуала на голову ученика сверху льют воду, над которой проводился обряд *адхиштхана* (яп. *кадзи*). На этом и основывается ритуал *абхишека*. Как говорится в «Махавайрочане-сутре», «затем, совершив *адхиштхана*⁶⁴³ над четырьмя драгоценными сосудами, наполненными камнями и снадобьями, с помощью [мантр] Самантабхадра Майтрея, Сарва-ниварана-вишкамбхин и Сарвапаяджаха, он должен провести посвящение над головами учеников»⁶⁴⁴.

Обряд окропления поясняет один из комментаторов сутры – индийский монах Буддхагухья⁶⁴⁵: «Вначале его омывают водой из кувшина мантры *адхиштхана* Бодхисаттвы Сарва-дургати-парисодхана. Когда он отбросит жалкие состояния существования, его следует омыть водой

⁶⁴² Abe R. The weaving of mantra..., p. 134.

⁶⁴³ *Адхиштхана* – букв. «стояние над чем-либо». Означает также «основа», «власть», «положение». Употребляется также в значении «благословение будд». В Сингон-сю значение. Как писал Кукай, иероглиф (ка) означает «добавлять, увеличивать», а «дзи» – «поддерживать, наличествовать». Таким образом, *кадзи* относится ко взаимным отношениям «увеличения и поддерживания»: когда адепт правильно проводит ритуал, он получает силу от будд. Сам он, в свою очередь, должен поддерживать имеющееся, т. е. эту силу, как благословение. В состоянии *кадзи* тело и сознание адепта соответствуют телу и сознанию Будды. Проведение ритуала *адхиштхана* над сосудами с водой во время ритуала *абхишека* должно было наделять эту воду силой будд и бодхисаттв, чтобы передать ее адепту [см.: Тантрический буддизм. Т. III. М.: Серебряные нити, 2004. С. 114–115].

⁶⁴³ Сутра великого Вайрочаны..., разд. II.

⁶⁴⁴ Там же.

⁶⁴⁵ Буддхагухья (700?–?) – индийский монах, проживавший в районе Варанаси. Он является одним из комментаторов «Махавайрочана-сутры». Ему также приписываются комментарии к другим текстам эзотерического буддизма, например к «Гухья-самаджа Тантра».

из кувшина мантры *адхиштхана* Сарва-ниварана-вишкамбхин, дабы он освободился от замутненности чувственных страстей и неверного понимания. Затем его омывают водой из кувшина мантры *адхиштхана* Самантабhadра, дабы он достиг уровня Всеобщего Блага. Наконец его омывают водой из кувшина мантры *адхиштхана* Майтрейя, и он становится Пребывающим в Дхарме»⁶⁴⁶.

Субхакарасимха отмечает внешнее сходство этого момента *абхишеки* с ритуалом восхождения на царство в Индии: «Когда в Индии миряне совершают ритуал *абхишека*, они собирают воду из Четырех Великих Океанов мира, а также из всех рек и озер своего царства. Вода, помещенная в сосуд, смешивается с различными драгоценностями, травами и злаками. Затем они усаживают своего царевича на трон, помещенный перед картой их страны. Украшенные всеми видами драгоценностей, министры и подданные, которые служат государству, окружают царевича, выстраиваясь в круги соответственно их положению. Наставник царевича в «Ведах» садится позади царевича на трон в форме слона. Он окропляет голову царевича драгоценной водой из слоновьего бивня. Восхваляя прежних царей, которые спасали мир посредством своего мирного правления, наставник произносит: «Этот царевич, который следует традиции *чакравартинов* прошлого, обретет долголетие и процветание своей семьи и свиты»⁶⁴⁷.

Вместе с тем комментатор указывает на принципиальное отличие сущности эзотерического ритуала *абхишека* от древнеиндийского ритуала царского посвящения: «Нашу *абхишека* для царевича Дхармы должно истолковывать иначе. В этом [ритуале] *абхишека* царевич Дхармы восседает на чудесном троне, украшенном цветущими лотосами едва различимой Дхармы, трон помещен перед великой картой мандалы тайно прославленной вселенной – царством Дхармакайи. Затем водой мудрости и сострадания, наполненной добротой, окропляют сознание царевича Дхармы. Затем все бодхисаттвы и хранители Учения Будды выражают свою радость, хвалу и почтение царевичу Дхармы. После чего наставник в соответствии с традицией прежних царей Дхармы [Будд] провозглашает: «Отныне и впредь этот царевич Дхармы обретет рождение в семье Татхагат и наследует трон Будд»⁶⁴⁸.

⁶⁴⁶ Сутра великого Вайрочаны...

⁶⁴⁷ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 135.

⁶⁴⁸ *Ibid*, p. 136.

О влиянии древнеиндийских обрядов царского посвящения на буддийские ритуалы подробно рассказывается в книге Н. В. Александровой «Путь и текст: китайские паломники в Индии». Сущность их, по мнению автора, состоит в отождествлении Будды и царя, что, в свою очередь, оформляется в образ царя-буддиста, т. е. *чакравартина*: «Образ чакравартина-царя как бы дублирует образ Будды-чакравартина, что создавало, видимо, противоречие, которое пытается разрешить буддийская концепция махапуруши – обладателя тридцати двух телесных признаков-лакшан, данных от рождения. Так, канонический текст «Лакхана-суттанта» рассматривает Будду и царя-чакравартина как два «варианта» махапуруши – два «пути» для того, кто родился в облике махапуруши: два «пути» открыты [ему] и никакие иные. Если остается жить в доме, становится царем-чакравартином; если же из дома уходит в отшельничество, становится архатом, Буддой Совершенным («Дигха-никая», XXX, 1, 2)»⁶⁴⁹.

В этой связи особое значение приобретает исследование концепции *чакравартина* в интерпретации Кукая, для чего следует рассмотреть сочинение Кукая «Десять постоянных ступеней сознания в соответствии с тайными мандалами» («*Химицу мандара дзюдзюсинрон*»), которое было написано им в 830 г. для философского диспута между шестью нарскими школами, Тэндай-сю и Сингон-сю, устроенного императором Дзюной⁶⁵⁰.

По структуре «Десять постоянных ступеней...» напоминают «Драгоценный ключ к тайному хранилищу», поскольку буддийские и небуддийские учения (конфуцианство, даосизм и индуизм) в этом сочинении также показаны как ступени одной лестницы, ведущей к вершине, которая является в действительности учением школы Сингон. Однако если в «Драгоценном ключе ...» эти ступени обозначаются как «сознания» (*сики*), то в «Десяти постоянных ступенях» они названы «дворцами» (*кю* или *гу*). Как поясняет Кукай во введении, «термин «дворец» обозначает жилище, которое дает приют существам от опасностей и страданий»⁶⁵¹. Все учения, таким образом, предстают в виде дворцов, которые все вместе образуют единый космический дворец Царя Дхармы – Все

⁶⁴⁹ Александрова Н. В. Путь и текст..., с. 54.

⁶⁵⁰ Abe R. The weaving of mantra..., p. 326.

⁶⁵¹ Ibid, p. 327.

ленную Будды Махавайрочаны (*хоккай гу* или *хоккай синдэн*). Как полагает Абэ Рюити, «Десять постоянных ступеней» представляют попытку Кукая сконструировать эзотерическую буддийскую модель Вселенной⁶⁵².

Если учесть, что это сочинение было посвящено императору Дзюнне (так же как и «Хидзо хояку»), то становится понятным стремление Кукая представить различные уровни сознания и виды учений в форме «дворцов», что неизбежно приводит к обсуждению буддийской концепции верховной власти и модели управления. В «Десяти постоянных ступенях», в разделе, обозначенном, как «Дворец человеческих существ» (*Нингу*), знаменующем вторую ступень сознания, дворец правителя символизирует высшую ступень морали и выступает как граница между животным сознанием первой стадии и благочестивостью третьей.

Рассуждая далее об идеальной системе управления, Кукай подчеркивает, что правитель, прежде всего, должен поддерживать буддийскую сангху или, точнее, ее религиозную жизнь. С одной стороны, может показаться, что в этом утверждении Кукая нет ничего нового, особенно если вспомнить, что еще принц Сётоку в «Конституции из 17 статей» призывал почитать Три Сокровища, которые он считал наивысшими объектами поклонения: «Искренне почитайте Три Сокровища. Среди людей мало отъявленных негодяев. Но даже такие склоняются перед учением Будды. Учение Будды – это благородный Закон, который избегает зла и стремится к добру, является наивысшей религией в 1000 странах»⁶⁵³.

В «Гангодзи энги» также содержится упоминание о молитве принца Трех Сокровищам: «Сказав так, молился он: «Почтительно прошу о том, дабы не оставляли нас благословения Трех Сокровищ, дабы пребывали они совместно с императором, небом и землей, дабы Четыре Моря спокойны были, дабы распространялся истинный Закон, вечно указывая священный путь»⁶⁵⁴.

Как следует из двух вышепротитированных отрывков, Сётоку-тайси полагал, что почитание Будды, его Учения и сангхи должно привести к благоденствию императора и страны. У Кукая покровительство, оказы-

⁶⁵² *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 327.

⁶⁵³ Сётоку-тайси дзэнсю (Полное собрание сочинений Сётоку-тайси). Т. 1. Токио, 1942. С. 650.

⁶⁵⁴ Гангодзи гаран энги..., с. 421.

ваемое верховной властью буддийской сангхе, имеет более глубокое значение. Поддержка правителем буддийских ритуалов и мер по сохранению и передаче буддийских текстов приводит к познанию целой Вселенной, предстающей как отчетливый космический текст, который не только указывает открытый путь для общения с божествами, обитающими во «дворцах» в верхних пределах Вселенной, но и демонстрирует, что все в ней является священными буквами космического текста, который воплощает абсолютную реальность⁶⁵⁵.

Легитимность владыки, по мнению Кукая, должна обосновываться не его наследственным правом на престол, а результатом его добрых деяний и заслуг в прошлой и настоящей жизни. Кукай приводит цитату из сутры «О человеколюбивом царе» (санскр. «Каруника-раджа сутра»; яп. «Ниннокё»): «Для того чтобы достичь свободы от страданий в море Сансары, живые существа полагаются на десять добрых деяний для самосовершенствования в практике Бодхисаттвы. Даже те, кто не полностью соблюдает десять добрых деяний, переродятся как обычные цари. Те же, кто полностью соблюдал десять добрых деяний, переродятся как вселенские повелители (санскр. *чакравартин*; яп. *тэнрин сёо*)»⁶⁵⁶.

Тех царей, которые не культивируют свою добродетель, Кукай сравнивает с царями, чье царство подобно «рассыпанному зерну проса» – уничижительный термин, взятый из «Сутры о человеколюбивом царе». Им Кукай противопоставляет тех выдающихся царей, которые правят в соответствии с буддийскими заповедями и становятся *чакравартинами* (кит. *чжуань лунь шэнван*; яп. *тэнрин сё:о*:). Они, в отличие от царей, «рассыпанных зерен проса», правят целыми континентами посредством Дхармы. При этом Кукай ссылается на «Дашабхумика вибхаса-шастру» – буддийский трактат, приписываемый Нагарджуне, в котором утверждается, что чакравартины являются бодхисаттвами второй ступени (свободными от всех «загрязнений»), которые также могут достигнуть состояния Татхагаты: «Когда добродетельный царь, рожденный в сословии воинов (*киштрия*), получает *абхишека* воцарения на царство, то пятнадцать дней спустя он должен принять буддийские заповеди. После совершения омовения и принятия заповедей царь восходит на башню дворца, окруженный своими советниками и министрами. Если в небе на востоке внезапно появляется [драгоценная золотая *чакра*], то царя должны признать все-

⁶⁵⁵ Abe R. The weaving of mantra..., p. 328.

⁶⁵⁶ Ibid, p. 329.

ленским правителем золотой *чакры*. В мире нет двух чакравартинов одновременно, так же как и Будд. Чакравартины не прибегают к насилию. Они без усилия завоевывают своих врагов с помощью добродетели, оставляют им титулы царей в их владениях и направляют их с помощью практикования десяти добрых деяний. Посредством этого после смерти чакравартины перерождаются в небесных сферах»⁶⁵⁷.

Для Кукая под *чакрой* прежде всего подразумевается колесо Дхармы. Из семи драгоценностей *чакравартина*, о которых уже говорилось в главе I, он, однако, отдает предпочтение не *чакре*, а драгоценной жемчужине, которую Кукай отождествляет с *чинтамани* – драгоценностью, исполняющей желания, охраняющей царей от всяческих бедствий и символизирующей силу мантры. Как считает Кукай, снова приводя цитату из «Дашабхумика вибхаса-шастры», жемчужина символизирует четыре достоинства *чакравартинов* (кит. *сю цзю и дэ*; яп. *синёитоку*): «Первая добродетель *чакравартинов* – это их совершенный и благородный внешний облик, непревзойденный на четырех великих континентах. Второе – они не подвержены болезням и боли. Третье – они обладают глубоким состраданием ко всем живым существам. Четвертое – они наделены здоровьем и долголетием»⁶⁵⁸.

В «Десяти постоянных ступенях», четыре добродетели *чакравартинов*, в свою очередь, являются залогом мира и процветания страны и подданных.

Для Кукая буддийская система управления страны во главе с царем-*чакравартином* предпочтительнее конфуцианского принципа *чжэн мин*, поскольку первая гораздо шире второго по содержанию. Если следование конфуцианским методам управления и морали позволяло японскому императору достичь статуса идеального правителя в рамках управляемой им

⁶⁵⁷ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 329.

⁶⁵⁸ *Ibid*, p. 331. Интересно, что М. Е. Кравцова указывает на характерные зооморфные черты, проявляющиеся в тридцати двух признаках царя-чакравартина (четыре клыка, челюсти льва, ноги оленя и т. д.), и на этом основании делает вывод: «Образ *чакравартина* является более древним, чем образ Будды, и восходит к архаическим культурам, реликты которых и сохранились в нормативных для буддийской культуры характеристиках «великой личности» [см.: *Кравцова М. Е. Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре (на материале палийских и китайских версий канонических сутр)*] // Религия и культура. Россия. Восток. Запад. СПб.: СПбГУ, 2003. С. 184–217.

страны и ставило его в один ряд с правителями Китая и корейских государств, т. е. с «обычными царями», то введение буддийских заповедей («десять добрых деяний») и ритуалов в государственную систему управления, в представлении Кукая, должно было возвысить положение японского императора до уровня вселенского, космического владыки, земного воплощения Царя Дхармы – Татхагаты.

Для этого, как дает понять Кукай, императору необходимо совершить следующие буддийские эзотерические ритуалы: воздвигнуть алтарь-мандалу, пройти обряд *абхишека* и совершить посредством буддийских священников обряд *хома*, что является одним из наиболее благочестивых деяний для правителя, свидетельством его любви к доброте и справедливости⁶⁵⁹. Он подчеркивает, что высшей целью всех *чакравартинов*, как и обычных последователей буддизма, является стремление к состоянию Будды, которое достигается путем отречения от всех привилегий их царского статуса и усердного подвижничества в процессе перерождений: «Верховный дворец *ваджры* тайной мандалы является местом обитания Царя Сознания – Дхармакайя Махавайрочаны. Там могут находиться существа, рожденные среди *чакравартинов*, смелые и полные решимости спасти живых существ, равнодушные к удовольствиям царских дворцов [мира людей]. Махавайрочана дарует этим существам свою божественно стремительную Колесницу [Тайного Учения], немедленно признает их своими наследниками посредством ритуала *абхишека* и возмещает им неисчерпаемые сокровища своего дворца»⁶⁶⁰.

Идея отречения государя от царства ради обретения несравненно более высокого статуса Будды встречается и у Сайтё в «Кэнкайроне». При этом он ссылается на притчу из «Лотосовой сутры» о шестнадцати царевичах, которые стали монахами, узнав, что их отец, «вышедший из дома», обрел *аннутара-самьяк-самбодхи* – полное и совершенное Просветление⁶⁶¹. Но если Сайтё апеллирует к этой притче как к символу того, что цари могут оставить свое царство только ради Великой Колесницы, в качестве аргумента в полемике с нарскими школами, то для Кукая на первый план выходит эзотерическая связь между царской властью, воплощенной в образе *чакравартина*, и состоянием Татхагаты, осуществляемая через ритуал *абхишека*.

⁶⁵⁹ Abe R. The weaving of mantra..., p. 332.

⁶⁶⁰ Ibid.

⁶⁶¹ Сайтё. Рассуждение, поясняющее..., с. 381.

Однако ни царь-*чакравартин*, ни император не могут сами провести обряд *абхишека*, имеющий для них столь универсальное значение. Для этого необходимо буддийское духовенство, в обязанности которого входит знание и сохранение священных эзотерических языка и ритуалов, необходимых для поддержания гармонии во Вселенной. Таким образом, для Кукая буддийские священнослужители являются не просто правительственными чиновниками, верно и преданно служащими императору, но наместниками Будды Махавайрочаны в мире людей.

Возникает естественный вопрос о том, как проводились буддийские эзотерические обрядовые действия при императорском дворе и какое значение они имели для японских императоров. Для этого следует подробно рассмотреть историю двух буддийских ритуальных служб – *Мисаэ* и *Мисюхо*.

§ 6.4. Роль Сингон в отношениях между императором и буддийской сангхой в IX–XI вв.

В средневековой Японии *Мисаэ* и *Мисюхо* являлись частью официальных придворных церемоний, проводимых в канун наступления Нового года. До сих пор точно не известно, когда появились эти церемонии. Самое раннее упоминание о *Мисаэ* встречается в «Сёку Нихонги» («Продолжение Анналов Японии») и датируется первым годом Дзинго Кэйун (768 г.). Как предполагает японский исследователь Курабаяси Масацугу, официально *Мисаэ* и *Мисюхо* были включены в список основных придворных церемоний только в правление императора Камму, после того как столица в 794 г. была перенесена в Хэйан⁶⁶².

Под *Мисаэ* подразумевались публичные чтения и толкования «Сутры Золотого света», которые длились семь дней. Остальные семь дней проводилась церемония *Мисюхо*, состоявшая, главным образом, из тантрических церемоний и ритуалов. Для чтений «Сутры Золотого света» приглашались пять священников высокого ранга из числа членов Со-го: верховный первосвященник (*содзё*), архиепископ (*дайсодзу*), два епископа (*сёсодзу*) и наставник винаи (*рисси*). Им обязаны были помогать придворные чиновники, которые отвечали за подготовку церемоний. В заключительной части принимал участие сам император, кото-

⁶⁶² Курабаяси М. Мисаэ но косэй. Кокугакуин дайгаку дайгакуин киё 12. Токио, 1980. С. 28–73.

рый устраивал пиршество для придворных и раздавал буддийским священникам милостыню в знак своего почитания Трех Сокровищ. Также он объявлял о назначении новых буддийских священников, равно как и министров и губернаторов провинций.

Как уже говорилось ранее, публичные чтения «Сутры Золотого света» предназначались для вымаливания мира и благоденствия для императора и страны в наступающем году. С появлением при дворе Кукая они приобрели новое дополнение в виде тантрических ритуалов. Так, в 834 г. Кукай подал прошение императору Нинмэю (833–850), в котором указывал на необходимость проведения эзотерических богослужений в честь тех божеств, которые упоминаются в «Сутре Золотого света». По его мнению, это должно было значительно усилить эффективность сутры в качестве средства, «защищающего страну». Для этого, писал в прошении Кукай, ему необходимо выделить отдельное помещение во дворце, в котором должен быть установлен алтарь для поклонения и подношений божествам, и 28 священников для проведения церемонии⁶⁶³.

Императорский двор дал положительный ответ на петицию Кукая и выделил для проведения церемоний павильон Дайгокудэн в центральной части императорского дворца, где была возведена часовня Сингоньин. Однако первая церемония *Мисаэ*, проведенная там в 836 г., прошла уже без участия самого Кукая, который скончался годом ранее. Ее проводили старшие ученики Кукая – Синдзэй (800–860), Синсё (797–873) и Синга (801–879)⁶⁶⁴.

К сожалению, описание этой церемонии не сохранилось. Самыми ранними дошедшими до нас упоминаниями о *Мисюхо* и *Мисаэ* являются две записи в сочинениях «Происхождение и применение Мисюхо» (*Госитинити мисюхо юйсё сахо*) и «Записках о [проведении] Мисюхо в часовне Сингонь-ин во втором году Эйти» (*Эйти нинэн сингонин мисюхоки*). Первая сообщает о церемонии, проведенной в 921 г. настоятелем храма Тодзи Кангэном (853–925). Во второй записи говорится о проведении *Мисюхо* в 1142 г. настоятелем Тодзи Кандзином (1084–1153)⁶⁶⁵.

Несмотря на общее сходство в повествовании о самой церемонии *Мисюхо*, второй текст отличается более детальным описанием места ее проведения – императорской часовни Сингонь-ин. Согласно ему, это было прямоугольное помещение, ориентированное на север. В центре его на-

⁶⁶³ Abe R. The weaving of mantra..., p. 346.

⁶⁶⁴ Ibid.

⁶⁶⁵ Ibid, p. 343.

ходило такое же помещение, меньшее по размеру, окруженное внешним коридором. На восточных и западных стенах висели, соответственно, «Мандала Чрева» (яп. *тайдзокай мандара*) и «Мандала Алмазного мира» (яп. *конгокай мандара*). Перед ними в восточных и западных углах помещения были воздвигнуты два алтаря (*дайдокан*) для совершения ритуала подношения (санскр. *пуджа*; яп. *куё:бо*) Махавайрочане. Для украшения были использованы предметы буддийской ритуальной утвари из монастыря Тодзи, самым ценным из которых являлась небольшая ступа с мощами Будды Шакьямуни, по легенде, переданная Кукаю его учителем Хуэй-го.

У северной стены находился алтарь пяти великих пресветлых царей (санскр. *райса-махā vidyā-rāja*; яп. *годай мё:о*) – Ачаланатха (яп. Фудо), Трайлокья-виджайя (яп. Госандзэ), Кундали (яп. Гундари), Ваджраякша (яп. Конгояса) и Ямантака (яп. Дайтоку), которым следовало делать подношение во вторую очередь после мандалы Махавайрочаны. В тантрическом буддизме считается, что эти пять божеств воплощали в себе активную силу пяти дхьяни-Будд мандалы Алмазного мира, направленную на борьбу с врагами Учения Будды, злыми духами и пр. Так, Фудо был эманицией Махавайрочаны (Дайнити), Госандзэ – Акшобхьи (Асюку), Гундари – Ратнасамбхавы (Хосё), Дайтоку – Амида (Амитабха), Конгояса – Амогхасиддхи (Фукудзёдзю)⁶⁶⁶.

В северо-западном углу внешнего помещения были помещены два алтаря – *хома* (яп. *гома*) – первый для предотвращения бедствий (*сокусай гомы*), второй – для увеличения благоденствия (*дзояку гомы*). Перед ними в северо-восточном углу находился алтарь для подношения Ганapati (яп. Кангитэн) – божеству плодородия. Ему следовало делать подношения дважды в день в течение недели. Изображения двенадцати богов, ответственных за смену времен года, висели на восточной стене коридора, окружавшего внутреннее помещение. Рядом со входом в часовню на северо-западе находилось святилище, в котором делали подношения синтоистским богам (*дзинку*) три раза в течение всей церемонии *Мисюхо* – в первый, четвертый и последний день⁶⁶⁷.

Главным объектом богослужения для *Мисюхо* был, как ни странно, не Будда Махавайрочана, а Будда Ратнасамбхавы (яп. Хосё), один из четырех Будд, окружающих Махавайрочану в южной части «мандалы Чре-

⁶⁶⁶ Тантрический буддизм. Т. II. М.: Серебряные нити, 2004. С. 100–115.

⁶⁶⁷ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 349.

ва» и «мандалы Алмазного мира», чьим символическим изображением является *чинтамани* – жемчужина исполнения желаний.

И «Происхождение...», и «Записки о [проведении]...» указывают, что ритуал подношения Ратнасамбхаве в церемонии *Мисюхо* мог совершать только настоятель храма Тодзи, остальные же ритуалы проводились его четырнадцатью помощниками. «Подношение мандалы», совершаемое настоятелем, предназначалось, прежде всего, для Татхагаты Ратнасамбхавы, мошей Будды Шакьямуни и *чинтамани*, которую, по преданию, Хуэй-го передал Кукаю, и которую тот потом спрятал в горах Мууро⁶⁶⁸.

На четвертый день проведения *Мисюхо* буддийские священники совершали так называемый обряд «наделения властью» (или «благословления») (санскр. *адхиштхана*), чьей основной целью было наделение императора особой эзотерической властью. Согласно обряду, перед рассветом четвертого дня следовало набрать свежей воды из ручья в императорском саду Синсэнъэн и поместить в сосуд с травами, драгоценностями и ценными металлами для приготовления ароматизированной воды – *кодзуй*. После этого настоятель храма Тодзи вместе со своими помощниками благословляли сосуд с водой, читая мантры следующих Будд и божеств: Буддхалочана (яп. Буцугэн), Махавайрочана (яп. Дайнити), Бхайшаджьягуру (яп. Якуси), Самантабhadра (яп. Фугэн), Авалокитешвара (яп. Каннон), Ачаланатха (яп. Фудо), Лакшми (яп. Китидзё:) и Экашараушнишачакра (яп. Итидзи тё:рин).

После прочтения мантр настоятель окроплял ароматной водой специально приготовленное одеяние императора (этот ритуал назывался *кадзи цукуэ*) и пел следующий гимн:

Мы искренне высказываем наше моление:
Пусть [обряд наделения властью] ароматизированной воды
Явит свою великую божественную силу,
Защитит Его Величество, нашего *чакравартина* (*сёо*),
Удалит все несчастья от его трона,
Охранит его жизнь и здоровье,
Сделает его безграничные пожелания сострадания
Полностью осуществленными.
Сделает его дворец надежным и безопасным.
Пусть обитатели дворца наслаждаются миром
Под небесами и повсюду во Вселенной
Пусть все существа разделят это благо⁶⁶⁹.

⁶⁶⁸ *Abe R. The weaving of mantra...*, p. 349.

⁶⁶⁹ *Ibid*, p. 352.

В последний день *Мисаэ*, после завершения всех церемоний в Сингон-ин, процессия священников во главе с настоятелем Тодзи торжественно относила сосуд с ароматизированной водой и одеяние императора во дворец Сэйрё:дэн. Там они встречались с другими буддийскими священниками, которые должны были участвовать в чтениях «Сутры Золотого света» (*Мисаэ*) во внутренних покоях императорского дворца (*утиронги*). После появления императора, священников нарских школ, руководивших *Мисаэ*, и высшей знати в лице принцев крови и министров начинался обряд «наделения властью тела императора» (*гё:кутай кадзи*). Император облачался в одеяние, доставленное из Сингон-ин, и настоятель Тодзи окроплял его ароматизированной водой. Смысл этого обряда, судя по содержанию письма настоятеля Тодзи Кандзина, проводившего этот ритуал в 1142 г., заключался в ниспослании японскому императору безопасности, здоровья и долгой жизни наивысших чакравартинов (*кинрин сёо*)⁶⁷⁰.

Таким образом, ритуал «наделения властью» должен был проявить силу *чинтамани*, чьим воплощением являлся не только Будда Ратнасамбхава, но и «Сутра Золотого света», которая читалась и толковалась в императорском дворце одновременно с *Мисюхо*. Смысл ритуала «наделения властью» заключался в благословении *чинтамани* ароматизированной воды, чтобы посредством ее наделить силой *чинтамани* императора.

Как уже упоминалось выше, *чинтамани* являлась одной из семи регалий *чакравартинов*, которой Кукай придавал особое значение как воплощению тайного сокровища всех Будд. Как писал он в комментарии к «Сутре Золотого света», «эта сутра является тайным сокровищем всех Будд, поскольку название «Золотой свет» (санскр. *суварна-прабхаса*; яп. *консё:*) в заглавии сутры происходит от *чинтамани*, мудрости Просветления, которая выполняет все желания»⁶⁷¹.

Тем самым, обретая благостную силу *чинтамани*, японский император приобщался одновременно и к сонму *чакравартинов*, поскольку обладание *чинтамани* являлось одним из признаков легитимности владыки, вращающего Колесо, и к пяти дхьяни Буддам из семьи Татхагаты (санскр. *райса-кула-татхāгата*; яп. *годай нёрайбу*), так как жемчужина *чинтамани* одновременно символизировала *самадхи* Будды Ратнасамбхавы – одного из пяти дхьяни Будд.

⁶⁷⁰ Abe R. The weaving of mantra..., p. 352.

⁶⁷¹ Ibid, p. 350.

Выбор восьми божеств, чтение мантр которых играло связующую роль между ритуалами подношений божествам и «наделения властью», также был призван показать связь между императором-*чакравартином* и буддами. Так, Будда Экакшара-ушнишачакра (*Итидзи тёрин*) считается в буддийской классификации одним из воплощений Будды Шакьямуни в форме чакравартина, наделенного семью регалиями и призванного спасать мир. Как указывает Кукай в трактате «Заметки о тайном сокровище» («Хидзоки»), Экакшара-ушнишачакра неразрывно связан с женским божеством Буддхалочана, охарактеризованным в буддийской литературе как *Праджняпарамита* – мать всех Будд. Буддхалочана, по мнению Кукай, также является воплощением мантры *Бхрум* (яп. *боран*) – коренного знака Экакшара-ушнишачакра. Их союз также символизируют их венцы – *ушниша* (яп. *буттё*:). *Ушниша* Будды Экакшара имеет и более глубокое значение: во-первых, как знак царского происхождения Будды Шакьямуни, во-вторых, как символ Махавайрочаны – царя Дхармы (санскр. *дхарма-раджа*; яп. *хоо*)⁶⁷². В «Махавайрочана-сутре» Буддхалочана является царицей мудрости (санскр. *видья-раджни*), воплощающей в себе *Праджню* как силу мантры⁶⁷³. Союз Махавайрочаны и Буддхалочаны предстает как слияние самадхи и мантры. В интерпретации Кукай, Махавайрочана является главой семьи Татхагаты (санскр. *татхагатакула*; яп. *нёрайбу*), Буддхалочана – ее матерью, а Экакшара-ушнишачакра – ее защитником⁶⁷⁴. Таким образом, образ Будды Экакшара-ушнишачакра имеет двойное значение. Являясь воплощением одновременно и Татхагаты, и Будды Шакьямуни, он, в то же время, представляет собой тайное и явное Учение – связующее звено между *Мисаэ* (публичным чтением буддийских сутр, обладающих наибольшим потенциалом, с точки зрения экзотерического буддизма), и *Мисюхо* (тантрическими ритуалами, с помощью которых посвященные могли приобщиться к вселенской мудрости и безграничной власти будд) по замыслу Кукай.

Мантры других пяти божеств: Бхайшаджьягуру (Якуси), Самантабhadра (Фугэн), Авалокитешвара (Каннон), Ачаланатха (Фудо), Лакшми (Китидзё:) были призваны защитить императора от бедствий, укрепить его в служении Дхарме и способствовать его долголетию и процветанию.

⁶⁷² Abe R. The weaving of mantra..., p. 353.

⁶⁷³ Сутра великого Вайрочаны...

⁶⁷⁴ Abe R. The weaving of mantra..., p. 354.

Выше уже говорилось о том, что обязательным условием для восхождения царя-*чакравартина* на престол являлось его символическое дарение царства и сокровищ казны Трем Сокровищам или мощам Будды, также символизировавшим эти Три Сокровища. Во время проведения церемонии *Мисюхо* этот ритуал, по мнению Абэ Рюити, мог воплощаться в подношении мандалы мощам Будды и *чинтамани*⁶⁷⁵. По мнению авторов, такую же роль могла играть и доставка одеяния императора в часовню Сингон-ин, что также могло символизировать подношение личного имущества императора Трем Сокровищам. Совершавшийся на другой день обряд дарения, включающий облачение императора в благословленное одеяние перед лицом его министров и родственников, в этом контексте приобретал то же значение, что и ритуал буддийского собора *мокишамахапаришад* в Древней Индии. В «Записках» Сюань-цзана этот обряд, виденный им в стране Фаньяньна (Бамиан), описан следующим образом: «Здесь царь всякий раз, как устраивается *мокишамахапаришад*, жертвует все, начиная со своей жены и кончая сокровищами казны. Казну истощает совершенно и, наконец, жертвует свое тело. После же все придворные чины шествуют к монахам и все выкупают»⁶⁷⁶.

С одной стороны, император символически жертвовал свое царство в форме своей одежды Будде, его учению и сангхе, с другой – во время ритуала «наделения властью» он получал обратно свое одеяние и посредством освящения ароматизированной водой *чинтамани* из обычного правителя превращался во вселенского владыку-*чакравартина* и члена универсальной семьи Будды Татхагаты.

Предварительное помещение одеяния императора в Сингон-ин могло иметь еще одно сакрально-пространственное значение. В ранних буддийских источниках одежда царя или Будды играет решающую роль для покорения (обращения в буддизм) автохтонных племен другого царства. «Дипавамса» – одна из буддийских исторических хроник Шри-Ланки (Цейлона) содержит легенду об обращении Буддой якш, населявших этот остров. Согласно легенде, Будда потребовал у якш места для сидения и расстелил на нем свою накидку-шкуру. Затем шкура начала расти и заняла весь остров. Якши вынуждены были уступить Будде и перебраться на

⁶⁷⁵ Abe R. The weaving of mantra..., p. 354.

⁶⁷⁶ Сюань-цзан. Записки о западных странах, составленные в правление великой династии Тан (*Дай тан си юй цзи*) // Александрова Н. В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Восточная литература, 2008. С. 164.

другой остров, а на месте их сборища Будда воздвиг ступу⁶⁷⁷. Другая легенда рассказывает Сюань-цзаном о ступе, виденной им в окрестностях Балха. Согласно преданию, она была сооружена Татхагатой из его монашеских одежд и посоха⁶⁷⁸. Н. В. Александрова указывает на связь элемента «одежды-шкуры» из этих преданий с древнеиндийскими ритуалами *раджасуя* и *ваджжапея*. Одним из моментов *раджасуи* было стояние посвящаемого на шкуре тигра; при этом на ней помещался кусок свинца, на который посвящаемый должен был наступить – этим жестом он изображал Индру, ногой повергающего асура Намучи. В завершающем обряде ритуала *ваджжапея* при восхождении посвящаемого на трон также расстилают шкуру (в этом случае – шкура козла, отождествляемого с Праджapati) и произносят: «Это царство – твое»⁶⁷⁹.

Если рассматривать в подобном контексте обряд окропления ароматизированной водой одеяния императора – *кадзи-цукуюэ* настоятелем храма Тодзи, и одежду императора как символ буддийского обращения-завоевания страны, то ритуал окропления можно интерпретировать как посвящение японского императора в качестве *чакравартина*-владыки страны в наступающем году посредством буддийской сангхи. Интересно, что в «Сутре Золотого света» в описанной выше церемонии публичного чтения сутр (см. гл. 2), также фигурирует ароматизированная вода, которой следует освятить дворец перед началом церемонии⁶⁸⁰.

Таким образом, эзотерические мантры, игравшие ключевую роль в ритуалах подношения и дарения, в ритуале *Мисюхо* предназначались для наделения японского императора статусом *чакравартина*. Однако при внимательном изучении сакрального смысла обряда *Мисюхо* становится очевидным его расхождение с обрядами «дарений» в Древней Индии, описанных Фа-сянем и Сюань-цзаном. В Индии жертвование царем буддийской сангхе своих царства и казны символизировало передачу вселенским *царем-чакравартином* сангхе во владение всего мирового пространства-царства, заключенного между четырьмя сторонами света. В Японии же, напротив, император-*чакравартин* получал в дар страну и возможность вселенского господства посредством эзотерических ритуалов.

⁶⁷⁷ Александрова Н. В. Путь и текст..., с. 51.

⁶⁷⁸ Сюань-цзан. Записки о западных странах, составленные в правление великой династии Тан (*Дай тан си юй цзи*) // Александрова Н. В. Там же, с. 163.

⁶⁷⁹ Александрова Н. В. Путь и текст..., с. 52.

⁶⁸⁰ The Sutra of Golden Light (Survanabhasottasamasutra) // trs. by R. E. Emmerick. Oxford, 2001. P. 21.

лов, совершаемых буддийской сангхой. Буддийские священники, как носители эзотерического знания, способные с его помощью управлять Вселенной, с помощью тайной силы мантр, сутр и церемоний как бы приобщали императора к кругу избранных – семье Татхагаты Махавайрочаны.

В этом контексте переосмысливалось и значение Японии как государства. С императором-*чакравартином* во главе Япония представляла не просто как страна, подобная «рассыпанным зернам проса», но как воплощение одного из четырех материков, имеющих сакраментальное значение для буддизма как вселенского учения.

Другими эзотерическими ритуалами школы Сингон, которые также применялись в ритуалах интронизации японских императоров, являются так называемые «заклинания Дакини» (яп. *Дакини-но хо*) или «формула Дакини». Хотя их появление в церемониале императорского двора относится к более позднему периоду – XII–XIII вв., тем не менее история их исследования является уникальным примером трансформации тантрических ритуалов в Японии и, одновременно, кульминацией синто-буддийского синкретизма. *Дакини* (тиб. Кхадро, досл. «плывущая по небу») в буддизме Ваджраяны представляют проявления энергии в женской форме. *Дакини* подразделяются на тех, кто обладает Мудростью (санскр. *Джняна*), т. е. бодхисаттв, и на тех, кто предпочитает действие (санскр. *Карма*) в качестве могущественных сил *Сансары*. В ранней индуистской традиции оно обозначало демониц, живущих на кладбище и питавшихся плотью и кровью умерших людей.

Как считалось, дакини (а также *даки*, существа мужского пола, относящиеся к дакиням) сопровождали индуистскую богиню Дурга (или Кали)⁶⁸¹. Иногда они изображались рядом с богом Шивой в его ипостаси грозного божества Махакалы⁶⁸².

Как отмечают некоторые исследователи индо-тибетского тантризма, слово *дакини* имеет несколько значений. По объяснению Дж. Снеллгроува, это слово синонимично термину «йогини», но само слово «йогини» имеет двойной смысл. С одной стороны, оно может означать ведьм-демониц, близких к *дакиням*, с другой – женщин-аскетов, приверженных йоге. В индо-тибетском тантризме слово *дакини* также может относиться

⁶⁸¹ *Simmer-Brown J. Dakini's Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism*. Boston, 2002. P. 45–57.

⁶⁸² *Иянага Н. Дакини и император // Тантрический буддизм. М.: Серебряные нити, 2003. С. 168–170.*

к йогиням, которые вместе с йогинами (в этом случае называемыми *дака* – форма мужского рода от *дакини*) собираются на тайные празднества в сакральных местах; согласно строгим ритуалам они принимают пищу и жидкости (куда могут входить выделения человеческого тела, называемые Пятью амброзиями), поют и танцуют и наконец совершают ритуальное соитие (в действительности все это может – или иногда должно – пониматься чисто символически). Во время этого ритуала (санскр. *санвара*) йогини-мужчины идентифицируют себя с буддийским божеством Херукой, а женщины – с его подругой Ваджраварахи. С другой стороны, то же слово *дакини* может означать тантрических богинь, таких как Пять йогинь (Найратми, Ваджра, Варийогини, Гаури и Ваджрадакини) в браке (или идентифицируемые) с Пятью высшими буддами (Акшобхья, Вайрочана, Амитабха, Ратнасамбхави и Амогхасиддхи), представляющем собой высшее единство. В иконографии *дакини* изображаются танцующими богинями, украшенными так называемыми «Пятью печатями» (диадемой, ушными украшениями, ожерельями, браслетами и поясами, сделанными из человеческих костей); у них одно лицо с горящими глазами и по две руки, в правой из которых они держат секач, а в левой – чашу из черепа (санскр. *капала*). Также они могут изображаться танцующими на распростертых трупах и с *кханвангой*, лежащей на левом плече⁶⁸³.

Исследовательницы Джудит Зиммер-Браун и Джэнис Уиллис отмечают, что, несмотря на сложную и иногда противоречивую классификацию образа *дакини* в индо-тибетском тантризме, в нем можно выделить два аспекта: персонифицированный (тайный) и неперсонифицированный (внешний).

На первом уровне *дакини* выступает как воплощение истинной природы ума, чья власть безгранична. В ней выражаются наиболее эзотерические аспекты тантрической доктрины. Она также выступает как объект для медитации, обладающий свойствами природы Будды. Как предполагает Уиллис, на этом уровне *дакини* также символизирует мудрость *гуру* и других предшествующих ему учителей, направляет адепта во время его практики и является хранительницей тайного учения⁶⁸⁴.

⁶⁸³ Snellgrove D. L. The Hevajra Tantra. A Critical Study. London: Oxford University Press, 1959. P. 8–9, 135.

⁶⁸⁴ Willis J. D. Dakini: Some Comments on Its Nature and Meaning // *Feminine Ground: Essays on Women and Tibet* / ed. by J. Willis. Ithaca: Snow Lion Publications, 1987. P. 57–75.

На втором (внешнем) уровне *дакини* проявляется в форме энергии в тантрической йоге. Она также может воплощаться в образах йогини-отшельницы, прославленного учителя, обладающего магическими силами, или его подруги – распространительницы тантрического учения⁶⁸⁵.

Как и другие исследователи, Зиммер-Браун отмечает, что в формировании образа *дакини* в индо-тибетском тантризме значительную роль сыграли местные верования и культы: индуистские и шиваистские в Индии и боннские в Тибете. Примечательно, что в Тибете одним из воплощений *дакини* считались *мамо* – демонические божества, по преданию, усмирённые гуру Падмасабхавой. Считалось, что они обитают на кладбищах и насылают болезни, войны и голод. Местные верования также изображали *мамо* в виде демониц-людоедок, крадущих детей, поэтому они ассоциировались с так называемыми «богинями-матерями» (санскр. *матр* или *матарар*), которым поклонялись для того, чтобы защитить детей⁶⁸⁶.

Что же касается Японии, то там образ *дакини* стал известен начиная с VIII в., благодаря китайскому переводу «Махавайрочана-сутры» и различным комментариям к ней.

Следует отметить, что, несмотря на всю сложность и многообразие образов *дакини* в тантрическом буддизме, в раннем китайском тантризме прочно утвердился образ *дакини* как демонического существа, пожирающего людей или крадущего их жизненную энергию. Видимо, представления о *дакини* как о существе, обитающем в местах захоронений мертвых, повлияло на то, что в китайском буддизме *дакини* стала ассоциироваться с шакалом (санскр. *шукхара*; кит. *егань* 夜干; яп. *якан* 射干), животным, питающимся падалью и, согласно буддийским представлениям, живущим рядом с местами скопления трупов. Однако, как считает исследователь Иянага Нобуми, в действительности это слово означало некое мифическое животное, напоминающее собаку (или лису) сине-желтого цвета, способное лазить по деревьям и вредить людям. Об этом говорится в буддийском трактате «Фаньи минъи цзи», составленном монахом Фаюнем (1088–1158), и сочинении по китайской медицине «Бэньцао гань-

⁶⁸⁵ *Simmer-Brown J. Dakini's Warm Breath...*, p. 10–11.

⁶⁸⁶ *Ibid*, p. 57.

му» (1590)⁶⁸⁷. По мнению Иянага, очевидно, то обстоятельство, что в некоторых китайских источниках шакал (*егань*) стал отождествляться с лисой (кит. *ху*), привело к тому, что позднее в китайском и японском тантризме образ *дакини* стал ассоциироваться с лисой.

Тем не менее в китайском тантрическом буддизме продолжали сохраняться свидетельства индийского происхождения *дакини*. Так, в комментарии к «Махавайрочана-сутре», составленном в 727 г. монахом Исином, приводится легенда о *дакинях*, поедавших сердца людей. Будда Махавайрочана, желая усмирить их, превратился в Махакалу (Великого Черного Духа) и заклил их убивать лишь тех людей, которые умрут через шесть месяцев. Для того чтобы распознать таких людей, он даровал им магическую формулу и печать⁶⁸⁸.

Как мы видим, в этом предании присутствуют индийские представления о *дакинях*, во-первых, как о демоницах-людоедках, во-вторых, как о существах, подчиняющихся Махакале, одному из воплощений бога Шивы. Примечательно, что аналогичная история рассказывается японским монахом Тёго (1259–1350) из школы Тэндай в трактате «Содзи-сё», посвященном эзотерическим ритуалам⁶⁸⁹.

В раннем японском эзотерическом буддизме под влиянием традиции, пришедшей из Китая, *дакини* также считалась демоническим созданием, поедающим жизненный дух (*сёки*) живых существ. Однако в XIII–XIV вв. под влиянием эзотерической доктрины *хондзи-суйдзюку* она обрела статус индивидуализированного божества Дакини-тэн и прочно ассимилировалась с автохтонным синтоистским божеством Инари. Культ этого божества, связанный также с богиней плодородия Ука-но-ми-номитама-но-оками⁶⁹⁰, восходит к VIII в. и связан с горой Инари в Фусими, к югу от Киото. Там же находился знаменитый буддийский храм Тодзи школы Сингон, основатель которой – Кукай привез из Китая в Японию доктрины Ваджраяны в VIII в. В средние века божество Инари было включено в пантеон буддийских божеств и стало считаться покровителем храма Тодзи⁶⁹¹. В японской традиции считалось, что ему прислуживают

⁶⁸⁷ Иянага Н. Дакини и император..., с. 170–172.

⁶⁸⁸ Там же, с. 170–171.

⁶⁸⁹ Там же.

⁶⁹⁰ Имя Инари записывается двумя иероглифами – «рис 稻» и «нести 荷».

⁶⁹¹ Иянага Н. Дакини и император..., с. 168–248.

белые лисы (яп. *кицунэ*), поэтому Дакини-тэн стала изображаться в виде молодой женщины, восседающей на белой лисе. В одной руке она держала *ваджру* и меч – символ власти (и/или мудрости) в буддизме, в другой – Три Драгоценности.

Однако, как считает исследователь К. Э. Смирс, возможно, что отождествление *дакини* и лисы произошло под влиянием местных представлений о лисьих колдовских чарах, сложившихся ранее. Лишь в Средние века под влиянием тантрического буддизма и практик *сюгэндо*, включивших элементы даосской магии, Дакини-тэн на белой лисе стала ассоциироваться с посланцем Инари⁶⁹².

В средние века Дакини-тэн считалась божеством плодородия, приносящим удачу. Заклинания *дакини* (*дакини-но хо*) использовались в ритуалах, употреблявшихся во время интронизации японских императоров, и считались эффективным средством достижения придворной карьеры. В летописи «Кокон тёмон дзю» рассказывается о том, как регент Фудзивара-но Тададзанэ (1078–1162) по прозвищу Тисоку-ин доно получил высокую должность благодаря совершению ритуалов Дакини-тэн. Он приказал буддийскому монаху, известному силой своих возгласий, практиковать *дакини-но хо* (咤祇尼法) (учение *Дакини*), которое было известно своим воздействием. Монах сказал: «Это учение никогда не подводило. Через семь дней оно подействует; в противном случае следует продлить его еще на семь дней». Прошло семь дней, и монах попросил Тададзанэ послать кого-нибудь посмотреть, и посланец увидел лису, которая пришла и ела подношения, ничуть не боясь окружающих людей. Монах отметил, что это благоприятный признак, однако следует продлить ритуал еще на семь дней. Так и поступили; в конце этого срока Тададзанэ во время дневного отдыха увидел красивую женщину, проходящую рядом с его постелью. Ее волосы были на три *сяку* длиннее подола ее шелкового платья. Тададзанэ схватил их... однако видение резко рванулось от него, и волосы остались в его руке; тут Тададзанэ проснулся и увидел, что держит лисий хвост. Монах, за которым он тотчас же послал, узнав об этом сне, возрадовался и сказал, что ранее никогда не слышал о столь удачном результате своих молений и что на следующий день, в час лошади (с 11 до 13) желание Тададзанэ исполнится. Монах был прав: действительно, в указанный час прибыл гонец от императора с весьма благо-

⁶⁹² *Smyers K. A. The Fox and the...*, p. 84–86.

приятным посланием. После Тададзанэ стал министром и наградил монаха высоким постом. Тададзанэ выучил ритуалы Дакини, применял их для исполнения желаний, и это всегда приносило пользу. Лиса, появившаяся во сне и съевшая приношения, безусловно, являлась самой Дакини-тэн. Лисий хвост сохранялся как сокровище, для него построили небольшое синтоистское святилище, названное Храмом Небесного Божества Счастья⁶⁹³.

В «Гэмпэй сэйсуйки» приводится рассказ о том, как вельможа Тайра Киёмори (1118–1181) во время охоты встретил лисицу на равнине Рэндай и уже хотел застрелить ее, как та вдруг обернулась желтой женщиной, и назвалась Царем перекрестья семидесяти четырех дорог (七十四道の中の王). Размышляя об этом, Киёмори заключил, что она является одним из воплощений Дакини-тэн (в тексте Датэн) – «Дэва-Царь Почтенная Лисица» (яп. *Кико тэнно*) и если он желает преуспеть, ему следует полностью соблюдать «Закон Датэн»⁶⁹⁴.

В трактате монаха Синдзё «Ёдзинсю» (1270), где содержится критический обзор учения и ритуалов секты Татикава, описывается, в частности, ритуал поклонения черепу (*хондзон*), который практиковался среди ее адептов⁶⁹⁵. Этот ритуал также включал в себя заклинания *дакини*. Как поясняет Синдзё, если все обряды поклонения черепу были соблюдены правильно, то в качестве благоприятного знамения должны явиться семь *дакин* в образе семи шакалов или семи будд⁶⁹⁶.

Тем не менее следует отметить, что ни в одном из вышепротитированных трех отрывков не говорится конкретно, что представляли собой заклинания *дакини-но хо* и соответствующие им ритуалы. Более подробная информация об этих ритуалах содержится в документах, описывающих обряд посвящения при интронизации японских императоров, а именно в трактатах по ритуалу и эзотерическим традициям школы Сингон. Наиболее полное описание содержится в двух из них – «Тодзи сокуи хо» («Ритуал интронизации согласно [традиции] Тодзи»), датированной

⁶⁹³ *Kokon chomon jii* [Collection of things heard, old and new]. NKBT. Vol. 84. Tokyo: Iwanami Shoten, 1966.

⁶⁹⁴ *Smyers K. A.* The Fox and the..., p. 84.

⁶⁹⁵ *Sanford J. H.* The Abominable Tachikawa Skull Ritual // *Monumenta Nipponica*. Vol. 46. № 1 (Spring, 1991). P. 16–17.

⁶⁹⁶ *Ibid*, p. 17.

1337 г., и «Синдай хикэцу» («Тайные предания эпохи богов»), самая старая копия которых датирована 1346 г.⁶⁹⁷

Согласно описанию, приведенному в этих документах, церемония интронизации состояла в следующем. Перед самой церемонией наследный принц совершает омовение рук и полощет рот, чтобы очиститься, а регент (член одной из регентских семей) передает ему три секретные Печати и две Формулы. Первая Печать – это оттиск пятиконечной ваджры, который делается извне (*гэ-го-ко-ин*), а первая Формула – так называемая «Формула гнева» (*фунну-мё*) – мантра божества Ачалы (Фудо мё), которая звучит как «Чанда-маха-рошада ХУН» (по-японски произносится «Сэнда-мака-росяда Ун»). Вторая Печать называется Печатью собственноручного Владения Четырьмя Океанами (*сикай рёсё-ин*), а вторая Формула – Формула Дакини-тэн. Хотя она называется Печатью, речь не идет об обычной буддийской Печати. Это движение обеих рук и обеих кистей, сопровождаемое произнесением Формулы: сначала складывают обе кисти ладонями (санскр. анджали; яп. *гассё*), произнося «ОН» [ОМ], потом покрывают левое плечо ладонью правой руки, произнося «Дакини»; далее покрывают правое плечо ладонью левой руки, произнося «Кяти». Далее поворачивают ладонь правой руки вверх, а ладонь левой руки книзу, произнося «Кьяка»; наконец поворачивают ладонь правой руки книзу, а левой вверх, произнося «Нэйэй Совака».

Как считают японские исследователи Ямамото Хироко и Сакураи Ёсиро, в действительности это движение было частью ритуала синтоистской богини Аматэрасу, который проводили во время церемонии преподнесения пищи божеству в святилище Исэ⁶⁹⁸, тогда как Формулу Дакини-тэн сюда добавил Кукай (Кобо-дайси)⁶⁹⁹. Согласно толкованию, приводимому в «Синдай хикэцу», движение, при котором правая ладонь накрывает левое плечо, изображает Дакини-тэн женского пола и Мир Чрева (его символизирует Формула А-ВИ-РА-ХУН-КХАН, яп. А-би-ра-ун-кэн), а движение, при котором левая ладонь накрывает правое плечо, – Дакини-тэн мужского пола и Алмазный Мир (его символизирует Формула ВАДЖРА-ДХАТУ-ВАН, яп. Бадзара-дато-бан). «Синдай хикэцу» добав-

⁶⁹⁷ *Иянага Н.* Дакини и император..., с. 230–231.

⁶⁹⁸ *Ямамото Х.* Хэндзёфу-гюсэй симбуцу сюго-но сэкай. Токио: Синдзюся, 1993. С. 342–351.

⁶⁹⁹ *Сакураи Ё.* Гирэй кокка но кайтай // Гюсэй бунка си ронсю. Токио: Ёсикава кобункан, 1996. С. 238–243.

ляет, что это причина, по которой «делают из золота и серебра две статуи Дакини-тэн, одну мужского пола и другую женского, и ставят их справа и слева от императора во время его интронизации»⁷⁰⁰.

Наконец, третья Печать – это так называемый «Оттиск Кулака Мудрости» или печать Будды Махавайрочаны с мандалы Алмазного мира, а Формула, сопровождающая ее, – Формула Дакини-тэн (ОН Дакини Кяти [или Багяти] Кяка Нэйэй Совака). По свершении ритуала этими «тремя Печатами и двумя Формулами» на голову принца совершают возлияние водой, «взятой из Четырех Океанов»; на него надевается корона, украшенная мотивом бамбука и мотивом круга (символизирующими синтоистское святилище Исэ), и он садится на Высокий Трон. Это конец церемонии Помазания при интронизации⁷⁰¹. «Синдай хикэцу» упоминает важный вариант этого ритуала: действительно, согласно этому тексту, существует другой ритуал, передаваемый в ветви Хиросава школы Сингон (тогда как ритуал, описанный выше, состоит в ведении ветви Санбоин). По этой традиции, во время интронизации императоров практикуется совместный Ритуал Трех Богов (*сан-тэн гогё хо*); Три Бога – это Сётэн (санскр. Ганеша), Дакини-тэн и Бэндзай-тэн (санскр. Сарасвати), т. е. трехликое божество, изображающее три этих божества. Они представляют Драгоценность о Трех лепестках (*сан-бэн ходзю*), соответствующую Светлым Божествам верха, середины и низа святилищ бога Инари⁷⁰². В «Синдай хикэцу» также говорится, что этот ритуал наследному принцу передают монахи высоких рангов, в то время как в ритуале по традиции храма Годзи эту функцию выполняет регент⁷⁰³. Возникает естественный вопрос о том, кто из японских императоров применял эту церемонию во время интронизации? Согласно исследователю Камикава Митио, в XIII в. его практиковал император Фусими (1265–1317; годы правления в 1288–1298), вступивший на трон в 1288 г. Его сын, император Ханадзона (1297–1348; годы правления 1308–1318), повторил эту церемонию, но только в 1317 г., т. е. через девять лет после своего вступления на престол. Император Го-Дайго (1288–1339; годы правления в 1318–1339) активно интересовался тантрическими ритуалами, но нет уверенности, что применял их на практике. По мнению Камикава, только после императо-

⁷⁰⁰ Иянага Н. Дакини и император..., с. 235–236.

⁷⁰¹ Там же.

⁷⁰² Там же.

⁷⁰³ Там же.

ра Го-Комацу (1377–1433; годы правления 1382–1412) практика заклинаний и ритуалов Дакини-тэн стала постоянной и неотъемлемой частью церемонии интронизации. Она продолжалась до церемонии интронизации императора Комэя (1831–1866; годы правления 1847–1866), последнего императора до эры Мэйдзи, включительно; со времен императора Мэйдзи (1852–1912; годы правления 1867–1912) под действием синтоизма, ставшего официальной религией Японии, буддийские ритуалы были исключены из церемониала императорского дворца и практиковались лишь в храмах школы Сингон⁷⁰⁴. Из всего вышесказанного, на наш взгляд, можно сделать следующие выводы. Во-первых, в Японии *дакини* выделилась из категории демонических существ и ряда божества индо-тибетского тантрического буддизма в индивидуализированное божество Дакини-тэн, получившее титул бога или богини (яп. *тэн*). Оно тесно ассимилировалось с автохтонным синтоистским божеством Инари, вследствие чего в ее иконографии добавился элемент, который отсутствовал в индо-тибетском тантризме, – наличие белой лисы. Несмотря на то что ряд исследователей полагают, что на отождествление *дакини* и лисицы могли повлиять китайские источники, по нашему мнению, решающую роль в этом сыграли японские представления о лисьем колдовстве и отождествлении *дакини* с божеством Инари, которое, в свою очередь, отождествлялось с лисой в японских мифах. При этом не следует вовсе исключать китайского влияния на эти представления.

Второе существенное отличие образа *дакини* в Японии состоит в том, что под влиянием доктрины *хондзи-суйдзюку* о единстве буддийских и синтоистских божеств, *дакини*, как и многие другие божества из пантеона Ваджраяны, приобрела функции божества плодородия, ниспосылающего богатство и удачу. При этом ассоциация дакини с кладбищем, равно как и ее атрибутика (украшения из костей, чаша из черепа, изображения трупа), исчезла из японского тантрического буддизма. Очевидно, это можно объяснить тем, что в традиционной японской культуре смерть и все, что с ней связано, считалось нечистым и, соответственно, противопоставлялось сфере божественного.

По мнению авторов книги, у японской *дакини* есть одна общая черта с дакинями индо-тибетского тантрического буддизма. Независимо от того, где распространялся буддизм Ваджраяны: в Индии, Тибете или Япо-

⁷⁰⁴ Камикава М. Тюсэй-но сокуи гирэй то буке // Тэнно-но дайкавари гирэй-но рэкиситэки тэнкай. Токио: Касива-сёбо, 1989. С. 110–131.

нии, *дакини* всегда оказывалась тесно связанной с автохтонными божествами местных культов – шиваистских в Индии, боннских в Тибете и синтоистских в Японии.

По-видимому, под влиянием школы тантрического буддизма Сингон, стремившейся внедрить эзотерические ритуалы при императорском дворе, заклинания *дакини* и ее ритуалы были включены в ритуалы помазания при церемонии интронизации японских императоров XIII–XIV вв. Как свидетельствуют другие источники, заклинания *дакини* также активно применялись в кругах придворной аристократии для достижения власти и богатства.

В связи с этим следует отметить, что в эпоху правления отрекшихся императоров (со второй половины XI в. приблизительно до 1221 г.) при императорском дворе особую популярность приобрели всевозможные эзотерико-магические практики, которые были во многом основаны на грандиозной системе метафизической и космологической философии буддизма. По мнению Иянага Нобуми, по крайней мере, с конца эпохи Хэйан комплиментарность и взаимозависимость царского Права и буддийского Закона в японском государстве была доведена до высшей точки⁷⁰⁵. Фактическая власть, которой клан Фудзивара обладал в X и XI вв., уже стала почти номинальной в царствование отрекшихся императоров (*инсэй*). Однако с середины XIII в. сами отрекшиеся императоры стали утрачивать реальную власть под давлением нарастающего влияния военного сословия самураев. По этой причине императорская власть конца эпохи Хэйан особенно нуждалась в том, чтобы создать для себя идеологический авторитет – будь он мифологический, мистический или космологический. Эзотерические ритуалы тантрического буддизма, проводившиеся при дворе как красочные церемонии, в сопровождении высокопоставленных буддийских монахов и знатных вельмож, как нельзя лучше подходили для этих целей, что и объясняет то значение, которое придавали культу *дакини* императорский двор и аристократия в средневековой Японии.

⁷⁰⁵ Иянага Н. Дакини и император..., с. 235–236.

ГЛАВА 7. МУРАСАКИ СИКИБУ: ЛИЧНОСТЬ И ВРЕМЯ

О жизни Мурасаки Сикибу известно совсем немного. В каждом факте ее биографии вымысел настолько тесно сплетается с реальными событиями, что разделить их трудно, а порой, при отсутствии какой-либо точной хронологии, – невозможно. Все биографии писательницы основываются, как правило, на двух ее произведениях: «Мурасаки Сикибу касю» («Собрание песен Мурасаки Сикибу») и «Мурасаки Сикибу никки» («Дневник Мурасаки Сикибу»). В последнем повествуется о годах, проведенных на службе при дворе. Эти произведения да еще некоторые случайные упоминания о ней в других источниках – вот и все материалы, которые нам сейчас доступны.

Настоящее имя писательницы неизвестно. Мурасаки – прозвище, возникшее уже после того, как была написана «Повесть о Гэндзи» (или, по крайней мере, часть ее). Благодаря этому обстоятельству в аристократических кругах стала популярна героиня повести – юная Мурасаки. Это прозвище впервые упоминается в ее «Дневнике»: «Начальник Левой стражи Кинто осведомился:

– Прошу прощения, здесь ли пребывает малютка Мурасаки?

– Кажется, здесь нет никого, кто походил бы на Гэндзи. Так какой же смысл приходить ей сюда? – отвечала я⁷⁰⁶. Это же прозвище приводится и в «Повести о расцвете» («Эйга-моногатари», середина или конец XI в.) наряду с ее более ранним прозвищем – То-сикибу. (То – китайское чтение первого иероглифа фамилии Фудзивара, *сикибу* – название должности ее отца (сикибу-но дзё), служившего в 984–986 гг. в Церемониальном ведомстве (Сикибусё).

К сожалению, поэтические сборники японских авторов дают гораздо меньше автобиографической информации, чем хотелось бы. Как отмечает А. Н. Мещеряков, «попытки построения биографии, основанные прежде всего на стихах, выглядят не слишком убедительно»⁷⁰⁷. Поэтому более надежными источниками следует считать прозаические сочинения.

§ 7.1. Некоторые факты биографии Мурасаки Сикибу

Год рождения писательницы точно не установлен. Наиболее распространенная версия – 978 г., но называют и 970 и 973 гг. Ее отцом был

⁷⁰⁶ Мурасаки Сикибу. Дневник. М., 2000. С. 77.

⁷⁰⁷ Мещеряков А. Н. Герои, творцы и хранители японской старины. М., 1988. С. 199.

Фудзивара Тамэтоки, четвертый потомок Фудзивара-но Фуюцугу, положившего начало возвышению рода Фудзивара.

Не менее примечательными личностями были и другие предки Мурасаки. Прадед Фудзивара Канэсукэ (877–933), один из 36 «бессмертных поэтов», оставил после себя домашнюю антологию и 55 стихотворений в разных поэтических собраниях. Ему же принадлежит известная биография Сётоку-тайси, одного из ключевых деятелей японской истории. Он был хорошо знаком с Ки-но Цураюки, Осикоти Мицунэ, Оэ Тисато – известными японскими поэтами начала X в. Поэтами были и дед Мурасаки Фудзивара Масатада и ее дядя Фудзивара Тамэёри, однако признанное поэтическое дарование не помогло им сделать политическую карьеру. Почти никто из них (за исключением Канэсукэ, бывшего тестем императора) не поднялся выше Четвертого ранга, служили же они чаще всего в провинции.

Тамэтоки после непродолжительной службы при дворе императора Кадзан из-за отречения последнего потерял должность и был назначен в 996 г. правителем Авадзи, одной из самых отдаленных и бедных провинций. Затем, правда, ему удалось получить более почетную должность правителя Этидзэн.

О матери Мурасаки известно только что она была дочерью Фудзивара Тамэнобу. Очевидно, она умерла, когда девочка была совсем маленькой. У Мурасаки, судя по всему, были еще две сестры и брат Нобунори.

Мурасаки воспитывалась в доме своего отца – большой усадьбе у столичного предела на берегу реки Камо. Как и подобало девушке благородного происхождения, она выучилась игре на кото и бива, обучалась каллиграфии, стихосложению, умению одеваться и составлять ароматы. От обычного ее воспитание отличалось углубленным изучением китайской литературы, которым она занималась вместе со своим братом Нобунори. В «Дневнике» она пишет о том, что легко справлялась с заданиями, которые давались ее брату. «Когда мой брат, делопроизводитель ведомства церемоний, был еще мальчиком и учился чтению, я приноровилась слушать его. Места, где он запинался или забывал, я помнила на удивление хорошо, и отец, отдававший книгам все свое сердце, постоянно досадовал: «Какая жалость! Была бы ты мальчиком!»⁷⁰⁸.

Досада Тамэтоки объяснялась тем, что в его время женщинам не полагалось быть слишком образованными. Это скорее вредило им в глазах

⁷⁰⁸ Мурасаки Сикибу. Дневник..., с. 126.

общества. В известном отрывке из главы «Дерево-метла» («Хахакиги»), где Гэндзи и его друзья обсуждают достоинства и недостатки женщин различных сословий, один из приятелей Гэндзи рассказывает с явным неодобрением историю о своей любовнице, настолько образованной, что даже письма она писала только «китайскими знаками». Будь Мурасаки мальчиком, ее отец мог бы надеяться, что со временем ее глубокие познания обратят на себя внимание двора и помогут продвижению по службе. Однако, судя по всему, он позволял дочери продолжать занятия, хотя, как пишет Иван Моррис, «сомнительно, чтобы он поощрял ее»⁷⁰⁹.

Детство Мурасаки совпало с лучшими годами карьеры отца. Однако этот период скоро закончился, и семье пришлось жить в бедности и безвестности. В 996 г. произошли три события, изменившие жизнь Мурасаки. Во время одной из эпидемий умерла ее старшая сестра. Мурасаки, судя по ее ранним стихам, была сильно к ней привязана и тяжело переживала утрату.

Для ее отца в этом году наконец-то закончился период прозябания и безвестности: он получил должность правителя Этидзэн. В этом же году к Мурасаки посватался Фудзивара-но Нобутака, губернатор провинции Тикудзэн. К тому времени ему было уже за сорок, он имел несколько жен и наложниц, а также много детей. Его старшему сыну исполнилось двадцать шесть лет. О личности жениха Мурасаки нам известно немного, но судя по рассказу Сэй-Сёнагон о его паломничестве на священную гору Митакэ, он обладал эксцентричным характером. В то время паломники, отправляясь в трудный путь, даже «знатнейшие люди», – отмечает Сэй-Сёнагон, – обычно надевали «старую, потрепанную одежду», которую не жалко порвать в дороге. Нобутака вздумал это критиковать: «Глупый обычай! Почему бы не нарядиться достойным образом, отправляясь в святые места? Да разве божество, обитающее на горе Митакэ, повелело: «Являйтесь ко мне в скверных обносках?» Как пишет Сэй-Сёнагон, Нобутака, отправляясь в паломничество, «поражал глаза великолепным нарядом». Идти наперекор устоявшимся обычаям не так-то просто в Японии. Возможно, именно эта черта в характере Нобутака понравилась Мурасаки, которая и сама была незаурядным человеком и выбивалась из своего круга. Кроме того, в этом поступке Нобутака проявлялась его утонченная натура, стремление к эстетизации всех сторон жизни, включая религиозную, что было вообще присуще эпохе Хэйан. Сэй-Сёнагон

⁷⁰⁹ *Morris I. The work of the Shining Prince. Tokyo, 1964. P. 253.*

видит в поступке Нобутака проявление особого благочестия, которое было сразу же вознаграждено: «В конце четвертой луны Нобутака вместе с сыном вернулся в столицу, а в начале десятых чисел шестой луны скончался правитель провинции Тикудзэн, и Нобутака унаследовал его пост. «Он был прав!» – говорили люди»⁷¹⁰. Супружество Мурасаки длилось недолго. Весной 1001 г., на 49-м году жизни, Нобутака скончался, предположительно от оспы, эпидемия которой прошла в столице с 1001 по 1002 г. От эпидемий в эпоху Хэйан погибало больше людей, чем по какой-либо другой причине. Так, в 994 г. только чиновников 5-го ранга в столице умерло 70⁷¹¹.

Многие исследователи «Гэндзи-моногатари», за исключением И. Морриса, предполагают, что внезапная смерть мужа была тяжелым ударом для молодой женщины и в значительной мере повлияла на ее характер и мировоззрение, усилив присущую ей от природы замкнутость, сдержанность и склонность к меланхолии, ощущение бренности и непостоянства (*мудзёкан*), доминирующее в первых и последних частях ее повести.

Судя же по воспоминаниям самой Мурасаки, после смерти мужа, ее преследовали чувства тревоги за будущее и неуверенность в завтрашнем дне: «Я не знала, что станет со мной. Неуверенность в завтрашнем дне преследовала меня»⁷¹². Несколько лет после смерти Нобутака, с 1001 по 1005 г., Мурасаки прожила одна. Как можно предположить, именно в этот период, возможно, желая как-то скрасить долгие часы тоски и скуки, избавиться от мрачных мыслей, она могла начать писать «Повесть о Гэндзи». Во всяком случае, «Гэндзи-моногатари» не могло быть написано позже, поскольку записи «Дневника», датированного 1008 г., свидетельствуют, что повесть (или какая-то ее часть) уже была написана к тому времени, когда Мурасаки поступила на службу во дворец.

Между тем семья Тамэтоки наконец-то обрела относительное благополучие. Фудзивавара Митинага, влияние которого усиливалось с каждым годом, снова приблизил отца Мурасаки ко двору ученых. Во дворце часто устраивались поэтические вечера, в которых принимал участие и

⁷¹⁰ *Сэй-Сёнагон*. Записки у изголовья. М., 1995. С. 188–189.

⁷¹¹ *Пасков С. С.* Япония в раннее Средневековье. VII–XII века. М., 1987. С. 127.

⁷¹² *Мурасаки Сикибу*. Дневник..., с. 81.

Тамэтоки. Брат Мурасаки Нобунори в 1004 г. получил должность младшего писца (*конайки*).

В конце 1005 г. тоскливому затворничеству Мурасаки пришел конец. Она поступила на службу во дворец, став придворной дамой императрицы Сёси. До сих пор неизвестны обстоятельства, толкнувшие ее на это, но, несомненно, она не испытывала особого желания поступать на придворную службу. Она писала: «Я отдавала себе отчет, что не гожусь для светской жизни»⁷¹³. Видимо, пойти в услужение к императрице Сёси ее уговорил отец, чувствовавший себя обязанным Митинага. Мурасаки поступила в услужение к его дочери в 1005 г., на 26-й день двенадцатой луны.

О службе Мурасаки при дворе нам известно более, чем о каком-либо другом периоде ее жизни благодаря «Дневнику», который она вела с 1008 по 1010 г. У Дональда Кина есть предположение, что, «возможно, Мурасаки Сикибу вела дневник по предложению Ситинага как «ответ» на «Записки у изголовья» Сэй Сёнагон, написанные при соперничающем дворе императрицы Тэйси»⁷¹⁴. Гипотеза Кина, видимо, основывается на той неприязненной характеристике, которую дает Мурасаки Сэй Сёнагон в своем «Дневнике». Однако, учитывая характер «Дневника», где многие страницы посвящены глубоко личным переживаниям и мыслям писательницы, трудно представить, чтобы он создавался с целью распространения при дворе.

«Дневник» Мурасаки Сикибу дает нам немало ценных сведений о характере самой писательницы, о ее жизни при дворе и людях, с которыми она общалась, но бесполезно искать в нем ответы на самые важные вопросы, интересующие нас: когда и как была написана «Повесть о Гэндзи». Лишь по некоторым скудным упоминаниям можно предположить, что Мурасаки испытывала истинное наслаждение, работая над повестью, и не расставалась с ней даже во время службы во дворце. Видимо, там были написаны главы, повествующие о различных придворных праздниках и церемониях, а также о дворцовых интригах и отношениях между дамами и молодыми аристократами.

Каким-то образом повесть распространилась в женских покоях дворца и стала очень популярной (отчего, наверное, и появилось прозвище Мурасаки). В «Дневнике» зафиксировано очень интересное сообще-

⁷¹³ Мурасаки Сикибу. Дневник..., с. 81.

⁷¹⁴ Keene D. Seeds in the Heart: Japanese Literature from Earliest Times to the Late Sixteenth Century (Henry Holt & Co). June 1. 1993. P. 481.

ние о том, какое впечатление произвела повесть на двух самых значительных людей того времени – императора Итидзэ и Фудзивара Митинага.

Митинага, хотя и способствовал распространению «Повести о Гэндзи» при дворе, судя по его реакции, относился к ней как к обычной «монокатари», предназначенной для развлечения обитательниц женских покоев. «Когда Митинага увидел «Повесть о Гэндзи» у государыни, он разразился своими обычными шутками, а затем написал стихотворение на листе бумаги, придавленном несколькими сливами, и передал его мне:

Знают все –
Кисловата слива,
Но кто зрелость этих плодов увидит,
Мимо просто так не пройдет,
Рукою коснется.

– От Вас я этого не ожидала, – отвечала я.

Не тронут плод
Никем.
Так кто же
Смеет молвить:
«Кисловата слива?»⁷¹⁵

Совсем иным было отношение к «Гэндзи-монокатари» у императора Итидзэ: «Однажды государь изволил слушать, как кто-то читал вслух «Повесть о Гэндзи».

– Эта женщина читала даже «Анналы Японии» («Нихонги»). Похоже, она действительно образованна, – промолвил он⁷¹⁶.

Исследователи до сих пор спорят о том, что скрывалось за словами императора: то ли он имел в виду, что Мурасаки действительно хорошо знала о событиях, описанных в «Нихонги», что и отразилось в романе, то ли что ее стиль был присущ скорее историку, нежели сказителю монокатари, но, несомненно, император оказался куда более проникательным в оценке «Повести» и ее автора, чем его тесть канцлер Митинага, считавшийся, по словам автора «Окагами», «человеком удивительной утонченности».

Характерной особенностью японской дневниковой прозы, ставящей ее особняком среди других памятников, является чувство универсального непостоянства (яп. «мудзёкан»), постоянное упоминание о «карме»,

⁷¹⁵ Мурасаки Сикибу. Дневник..., с. 131.

⁷¹⁶ Там же, с. 126.

«предопределении» (яп. «иньгэн») – основополагающих понятиях буддизма.

«Дневник» Мурасаки Сикибу раскрывает ее знание буддизма и отношение к религии. Он показывает, что ей были хорошо знакомы сложные буддийские церемонии и обряды и, что еще более существенно, глубокий интерес писательницы к ним (чего нельзя сказать о ее современнице Сэй Сёнагон). Официально Мурасаки и принадлежала к последователям Тэндай. Можно предположить, что она была близка к кругу Саммон – направления Тэндай, основанного учеником Сайтё Эннином (792–862).

Известно, что храмовый комплекс Энрякудзи на горе Хиэй делился на три зоны, центрами которых являлись Восточная пагода (Тодо), Западная пагода (Сайдо) и район Ёкава. Одной из наиболее влиятельных фигур в японском буддийском мире X в. был дайсодзё Рёгэн (912–984), последователь Эннина. Известно также, что Рёгэн одно время как раз возглавлял монахов Ёкава. К монахам Ёкава принадлежал и ученик Рёгэна Гэнсин (942–1017), прообраз одного из персонажей «Повести о Гэндзи» – монаха Содзу. В Энрякудзи регулярно, с 11-го числа 8-го месяца читалась «Сутра Амитабхи».

Более всего в «Дневнике» Мурасаки проявляется именно ощущение бренности бытия. В этом отношении он хоть и не оставляет столь тягостного впечатления, как «Кагэро-никки», но нет в нем и тех жизнеутверждающих мотивов, которые присутствуют в «Макура-но соси».

То, что Мурасаки была глубоко религиозным человеком, искренне стремившимся достичь спасения с помощью чтения сутр и провозглашения молитв Будде Амиде, доказывает следующий отрывок из ее «Дневника»: «В нашем мире, погрязшем в пороке, отвечать злом на зло – дело обычное... Ах, если бы знали, сколько на этом свете злых языков и как много в нем печали!

А сейчас я буду совершенно откровенна. Что бы там ни говорили, а я решила все помыслы обратить к будде Амиде и сутрам. Беды этого мира – лишь недолговечная роса и не должно душе заботиться ими и не стоит жалеть сил, дабы прилепиться к праведности. Но ведь если даже и решу отвернуться от мира, еще будут минуты слабости – вплоть до тех пор, пока не вознесусь на облако. Вот и колеблюсь. Но годы подходят. Когда состарюсь, глаза ослепнут, сутры будет читать невмочь и порыв мой ослабнет. Может показаться, что я лишь подражаю людям с чувствами ис-

тинно глубокими, но сейчас мысли мои действительно заняты только одним»⁷¹⁷.

Из процитированного отрывка видно, что Мурасаки Сикибу всерьез обдумывала возможность пострижения в монахини. О достаточно глубоком интересе к буддийскому учению свидетельствует и другой отрывок из «Дневника». Мурасаки Сикибу рассказывает о хранящемся в ее доме ларе с китайскими книгами, принадлежащими покойному Нобутака. «Когда мне становится совсем уж не по себе, – пишет Мурасаки, – я беру посмотреть одну или две»⁷¹⁸. О каких же книгах здесь идет речь? Это могли быть и поэтические сборники, и исторические сочинения. Из осуждающего замечания служанок, которые приводит далее сама Мурасаки, можно сделать вполне определенные предположения: «Служанки же шепчутся за спиной: «И вот всегда она такова. Оттого и счастье у неё такое короткое. И зачем женщине по-китайски читать? В старину женщинам читать сутры не позволяли». Таким образом, вполне обоснованно можно сделать вывод о том, что Мурасаки читала именно сутры, хотя и стремилась скрыть это.

Несмотря на то что далее она осуждает тех, кто от скуки «не зная устали... копаются в старых книгах или же посвящает себя Будде: занудно бубнит сутры, с шумом перебирая четки», – было бы опрометчиво, на наш взгляд, делать отсюда вывод о том, что Мурасаки была совершенно равнодушна к буддийскому учению. В данном случае, как нам кажется, осуждается мотивация обращения к сутрам («все скучно») и нарочитая, рассчитанная на внешний эффект показная набожность. Кроме того, для Мурасаки неприемлема и неэстетичность подобного нарочитого, неискреннего поведения. Для Мурасаки важна искренность чувства, реальность религиозной потребности – «когда... становится совсем уж не по себе». Делать что-то напоказ – абсолютно не в характере писательницы. Даже присутствие прислуги мешает ей искренне проявлять свои чувства: «Сама же я чувствую, что на меня направлены взгляды прислуги, и не решаюсь поступить так, как подсказывает сердце».

Мурасаки сетует на то, что «трудно найти человека, который бы действительно понимал тебя». Возможно, именно стремление преодолеть внутреннее одиночество, желание поделиться своими мыслями и побудило ее начать писать роман. «Повесть о Гэндзи» можно рассматривать и

⁷¹⁷ Мурасаки Сикибу. Дневник..., с. 125, 127, 128.

⁷¹⁸ Там же, с. 122.

как отражение внутреннего мира Мурасаки Сикибу, и как документ, свидетельствующий о духовной культуре эпохи Хэйан. Прежде чем перейти к анализу содержания романа, следует обсудить проблему его авторства, поскольку она поднимается исследователями.

§ 7.2. Кто был автором «Гэндзи-моногатари»?

Проблема авторства «Гэндзи-моногатари» обычно редко обсуждается в специальной литературе. На протяжении многих веков традиционно считается, что величайшее произведение японской классической литературы было написано дочерью Фудзивара Тамэтоки – представителя так называемой «северной» (младшей) ветви рода Фудзивара. В принципе проблема атрибуции в той или иной степени существует для каждого памятника средневековой японской литературы. По-видимому, это обстоятельство послужило одним из оснований для предположений о том, что автором «Гэндзи-моногатари» была не Мурасаки Сикибу. Такое предположение выдвинул Кикумура Тосихико, который полагает, что «Повесть о Гэндзи» написал мужчина, и уверен «на сто процентов», что это был буддийский монах. Какова же аргументация этого в достаточной степени необычного для японского автора предположения?

«Что бы там ни говорили, – пишет Кикумура Тосихико, – женщины в те времена не могли читать и толковать сутры»⁷¹⁹. Даже если на минуту согласиться с этим достаточно субъективным и голословным утверждением, то как быть с тем неоспоримым фактом, что хэйанский двор регулярно устраивал многодневные чтения буддийских сутр и толкования по ним многих выдающихся проповедников? Даже неграмотный человек, регулярно присутствуя на таких чтениях, был бы в состоянии уяснить важнейшие положения буддийской доктрины. А Мурасаки Сикибу была, судя по тем сведениям, которые до нас дошли, весьма образованна, знакома с китайской классической литературой и, безусловно, могла читать буддийские сутры и шастры. Далее Кикумура Тосихико отмечает, что в «Гэндзи-моногатари» приводится «невероятное количество цитат из буддийских сутр, не говоря уже о цитировании таких слов, как «Будда», «сутра», «шастра». По его мнению, «количество упоминаний буддийских

⁷¹⁹ Кикумура Тосихико. Сирарэдзару буккё (Неизвестный буддизм). Токио: Юйхися, 1998. С. 61.

обрядов и музыки достойно удивления»⁷²⁰. Кто же, с точки зрения Кикумуры Тосихико, мог написать известный роман? «Предполагаемым автором «Гэндзи-моноготари», – считает он, – был коллектив монахов из храма Исияма»⁷²¹. На основании каких фактов делается такое предположение? «В «Повести о Гэндзи», – пишет он, – часто упоминаются цитаты из «Сутры Лотоса», не потому ли что в храме Исияма было много монахов, изучавших и толковавших «Лотосовую сутру»⁷²².

Рассмотрим эти аргументы более подробно. Прежде всего, отметим, что вначале Кикимура Тосихико говорил только об одном буддийском монахе как предполагаемом авторе «Повести о Гэндзи». Но, поскольку далее необходимо идентифицировать личность этого монаха, а никаких объективных данных для этого, по-видимому, не существует, то выдвигается следующее допущение – о коллективном авторстве монахов Исияма, на основании хорошего знания ими «Лотосовой сутры», которая часто цитируется в «Гэндзи-моноготари».

Предположим, что Кикумура Тосихико прав. Тогда нам необходимо решить – принадлежит ли монахам храма Исияма также авторство «Мурасаки Сикибу касю» и «Мурасаки Сикибу никки», поскольку литературоведами давно доказано, что все эти произведения взаимосвязаны и написаны одним автором. Далее возникает вопрос – с какой целью монахи взялись за создание такого обширного и необычного для своего времени труда, отвлекаясь от своих прямых обязанностей, предписанных монастырским уставом? Можно ли предположить, что монахи стремились в такой форме распространить Учение Будды? На этот вопрос не может быть однозначного ответа, поскольку, например, Дзэми в своей пьесе «Гэндзи кюё» помещает Мурасаки Сикибу в ад за то, что она написала роман, полный вымысла. Проза во времена Мурасаки считалась чтением для женщин и детей. Писать прозу, тем более *вабуном*, т. е. на японском, а не на китайском языке считалось занятием, недостойным мужчины, тем более монаха. В высшей степени маловероятно, чтобы такая экстравагантная идея пришла в голову целому монастырю. Скорее всего монахи выбрали бы другую, более подходящую форму для проповеди и избрали бы другой сюжет.

⁷²⁰ Кикумура Тосихико. Сирарэдзару буке..., с. 61.

⁷²¹ Там же, с. 69.

⁷²² Там же, с. 72.

Далее – нет никаких оснований считать, что именно монахи храма Исияма лучше других знали и толковали «Лотосовую сутру» – наиболее популярный буддийский текст того времени. Как показали исследования японских ученых (в частности, Мидзуми Ёити), Мурасаки Сикибу во многих случаях опиралась не на текст собственно «Лотосовой сутры», а на ее переложения⁷²³.

Таким образом, очень трудно ответить на вопрос – с какой целью было создано такое произведение, как «Гэндзи-моногатари», – если считать, что его авторами были монахи монастыря-храма Исияма. Вместе с тем Дзюньитиро Танидзаки уже ответил на этот вопрос в своем эссе «Понемногу о многом»: «Искони романы рассказывают читателям интересные истории. Роман «Гэндзи-моногатари» был написан потому, что к придворной даме, талантливой женщине, обратилась монашествующая императрица Дзётмонъин со следующей просьбой: «Не найдется ли у вас какой-нибудь интересной истории?» И в эпоху Шекспира, и во времена Тикамацу Мондзэмона и Сайкаку, и при жизни Тамэнага Сюнсуи и Рютэй Танэхико все было так же»⁷²⁴. В этом случае ясна цель создания романа, ясно, кто автор, «заказчик», четко обозначены их взаимоотношения. Невозможно представить себе, чтобы монашествующая императрица обратилась с подобной просьбой к монахам. Теоретически допустимо предположить, что автором мог быть ушедший в монастырь аристократ, хорошо знающий жизнь двора. В этом случае должны были существовать какие-то сомнения и предположения, как это было с «Дневником путешествия из Тоса» («Тоса-но никки»), который написан от лица женщины, но традиция приписывает его мужчине, знаменитому поэту Ки-но Цураюки. Относительно авторства «Гэндзи-моногатари» ни у современников, ни у подавляющего большинства последующих исследователей никаких сомнений не было.

Имя Мурасаки Сикибу тесно связано не только с «Гэндзи-моногатари», «Дневником» и ее стихотворениями, но с целым направлением в японской литературе, зачинательницей и наиболее ярким представителем которого она является. Как отмечает В. Н. Горегляд, «в хэйанскую эпоху возникает и необычайно расцветает японоязычная литерату-

⁷²³ Мидзуми Ёити. Сборник «Новый курс «Гэндзи-моногатари» (Син «Гэндзи-моногатари хиккэй») / ред. Акияма Кэн (приложение к журналу «Коку бунгаку»). № 50. Токио: Гакутося, 1997. С. 23–27.

⁷²⁴ Танидзаки Д. Мать Сигэмото. Повести, рассказы, эссе. М., 1984. С. 281.

ра, и главная заслуга в развитии этой литературы принадлежит женщинам аристократического круга. Имена Мурасаки-сикибу, Сэй Сёнагон и Идзуми Сикибу вошли в сокровищницу японской культуры. Они стоят в центре «литературы женского потока», и ни один писатель-мужчина даже не приближается к ним по громадности вклада в развитие японского литературного языка и повествовательной литературы. Мужчины того времени долго еще предпочитали писать по-китайски (если не считать стихотворений, которые сочинялись на обоих языках, и даже больше на японском)⁷²⁵. О «женственном» характере хэйанской литературы говорит Ясунари Кавабата: «Мурасаки Сикибу, Сэй Сёнагон, Идзуми Сикибу, Акадзомэ Эмон и другие знаменитые поэтессы – все они были придворными дамами. Хэйанская культура была культурой двора. Отсюда ее женственность. Время «Гэндзи-моноготари» и «Макура-но-сози» – время наивысшего расцвета этой культуры»⁷²⁶.

Вырвать имя Мурасаки Сикибу из «литературы женского потока» представляется делом невозможным, так как в этом случае пришлось бы пересматривать еще целый ряд памятников той эпохи и предположить существование намеренной литературной мистификации грандиозного масштаба.

Если сравнить «Гэндзи-моноготари» и «Дневник», то можно обнаружить целый ряд общих литературных приемов, указывающих на то, что эти произведения написаны одним автором. Причем этот автор идентифицируется по ряду как психологических, так и социальных качеств. Как отмечает Н. И. Конрад, «сама Мурасаки была, конечно, женщиной в подлинно хэйанском смысле этого слова: достаточно прочесть ее дневник, чтобы это понять»⁷²⁷. Вряд ли восклицание из XXV главы романа – «Да! Женщины рождаются на свет лишь для того, чтобы их обманывали мужчины!» – могло бы принадлежать мужчине. Не менее важна также реконструкция характеристик социального статуса автора «Гэндзи-моноготари». Как справедливо указывает А. М. Жанейра, «совершенно оче-

⁷²⁵ Горегляд В. Н. Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв. М., 1975. С. 22.

⁷²⁶ Кавабата Ясунари. Тысячекрылый журавль. Снежная страна. Новеллы, рассказы, эссе. М., 1984. С. 396.

⁷²⁷ Конрад Н. И. Японская литература. М., 1974. С. 238.

видно, что личность Мурасаки, насколько мы знаем ее из ее повести и из ее дневника, вполне соответствует ее социальному окружению»⁷²⁸.

Еще одним аргументом в пользу того, что автором «Гэндзи-моногатари» могла быть только женщина, придворная дама, служит то, что автор, описывая различных персонажей романа, занимающих самые разные ранги при дворе, вплоть до самых высших, делает это как бы извне, будучи сама никак не скована рамками официальной иерархии. Более того, как уже отмечалось, автор «Повести...» сознательно противопоставляет неофициальную историю официальной, человека вне статуса – чиновнику, всецело определяемому в этом мире происхождением, придворным рангом и т. д. Естественно предположить, что такая позиция была возможна только для стороннего наблюдателя, какой была придворная дама Мурасаки Сикибу.

Т. П. Григорьева отмечает, что моногатари не следует рассматривать как способ преодоления заблуждений, как дидактические произведения, поскольку они не поучают добру, а подводят к добру через осуществление принципа «моно-но аварэ». «Судя по Гэндзи» и «Дневнику» Мурасаки, хороший человек – это такой человек, у которого красивая внешность, красивые манеры и красивые мысли. Эстетическое служило мерилом этического. Добро понимали как добро, правду и красоту – вместе. Суть взглядов Мурасаки на литературу заключается в этико-эстетическом проникновении в природу Добра»⁷²⁹.

Как можно видеть, единственным аргументом, побуждающим Кикуму Тосихико сомневаться в авторстве Мурасаки Сикибу, является хорошее знакомство автора романа с буддийскими текстами и обрядами. На наш взгляд, этому бесспорному факту можно дать и другое объяснение, а именно: буддизм в хэйанскую эпоху был распространен и имел влияние в значительно большей степени, чем это представлялось ранее. Поэтому в таком заведомо недидактическом произведении, которым, по мнению большинства современных исследователей, является «Гэндзи-моногатари», органично присутствует буддийское видение мира и содержатся скрытые (как правило) ссылки на буддийские источники.

⁷²⁸ Janeira A. M. Japanese and Western Literature. A Comparative Study. Tokyo, 1970. P. 58.

⁷²⁹ Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979. С. 242.









ГЛАВА 8. ОТРАЖЕНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ БУДДИЗМА В ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

§ 8.1. Буддийские сутры в литературе Хэйан и Муромати

В хэйанской литературе можно встретить много упоминаний о праджняпарамитских сутрах и описаний связанных с ними церемоний. Пересказ историй о «Ханья сингё» как о «чудотворной сутре» (в основном заимствованных из «Нихон рёики») содержится в «Самбо экотоба» («Почтение с поясняющими примерами о «Трех сокровищах») – дидактическом сочинении, написанном в 984 г. видным придворным, представителем одного из самых знатных аристократических родов – Минамото-но Тамэнори (ум. 1011), по заказу императора Рэйдзэя (968–969) для его дочери принцессы Такако. В книге в доступной форме излагаются основы махаянского буддизма, и в первую очередь учение Праджняпарамиты, приводятся некоторые *джатаки*, притчи, жития святых подвижников (Сётоку-тайси, Эн-но гёдзэ, Гёги). Эта компиляция дает определенное представление о том, что в те времена считалось важным и необходимым знать мирянам из высших слоев общества, многим из которых волею судьбы суждено было покинуть мир и уйти в монастырь.

Ревностный последователь Дзёдо Миёси Тамэясу (1049–1139), хотя и не ставший монахом, но ежедневно читавший «Ханья сингё», «Амидакё» и «Конго ханья кё», написал не дошедшую до наших дней «Конго ханья гэнки». Скорее всего, это было переложением «Цзиньган баньяоцзин цзияньцзи».

Сэй-Сёнагон в «Макура-но соси» упоминает «непрерывные чтения сутр», «чтения священных книг», имея в виду непрерывные чтения «Дай ханья кё» во вторую и восьмую луну. Среди «священных книг» она упоминает и «Конго ханья кё»⁷³⁰.

В «Гандзи-мокогатари», другом великом произведении этой эпохи, не только неоднократно упоминаются «священные чтения» праджняпарамитских сутр («Дай ханья кё» в гл. «Сакаки», «Нинно-кё» в гл. «Акаси», «Конго ханья кё» в гл. «Вакана»), но в главе «Котё» («Бабочки») подробно описаны устройство и весь ход проведения этих чтений. Интересно сравнить описание торжественных церемоний и приготовлений к ним в главах «Котё» и «Вакана» с указаниями седьмой главы «Нинно-

⁷³⁰ Сэй Сёнагон. Записки у изголовья / пер. В. Марковой. М., 1983. С. 219.

кё», где говорится: «Махараджи, вы должны приготовить девятицветные флаги, девяти чжанов (дзе) длиной, цветы девяти цветов, двух чжанов высотой и тысячу светильников высотой в пять фаней (сунов), девять шкатулок из нефрита, с нефритовыми крышками, украшенные семью драгоценностями алтари для сутр, и поместить туда (т. е. в шкатулки) девять свитков сутры.

Устраивающий церемонию государь должен установить сто сидений перед алтарями. Эта сутра испускает тысячи сверкающих лучей и препятствует возникновению семи бедствий на протяжении тысячи ли (ри) вокруг. Если государь находится во дворце, он должен сделать украшенные семью драгоценностями занавеси, установить под ними высокий трон, также украшенный семью драгоценностями, и поместить на него сутру. День за днем он должен совершать подношения, осыпать все цветами, воскурять благовония, как если бы прислуживал отцу с матерью или Шакре, царю богов»⁷³¹.

Мурасаки Сикибу в главе «Котё» подробно описывает церемонию подношения цветов, предшествующую началу весенних «священных чтений», которые устраивает Государыня-супруга в доме своего отца Гэндзи, занимающего тогда пост Великого министра. Этот ритуал, каким он предстает в романе (и каким, без сомнения, был во времена Сэй Сёнагон и Мурасаки Сикибу), превращается в настоящее театрализованное представление.

Вначале взорам собравшихся, нарядно одетых – соответственно предстоящему торжеству, именитых гостей предстала разукрашенная ладья, скользившая по глади пруда к месту церемонии. Находившиеся в ней восемь милостивых детей, наряженных в костюмы птиц и бабочек, держали цветы в золотых и серебряных вазах. Приплыв в сад Государыни, они передали цветы служителям и исполнили сначала «Танец птиц» (яп. *Тори-но маи*), а затем «Танец бабочек» (яп. *Котёраку*). Все детали праздника тщательно продуманы, с тем чтобы достичь максимального эстетического эффекта. Но всякое эстетическое переживание, согласно хэйанским канонам, непременно должно быть облечено в поэтическую форму. Блестящий придворный, старинный друг Гэндзи – То-но Тюдзё обменивается с Государыней окрашенными в элегические тона поэтическими посланиями, в которых обыгрывается тема бабочек, давшая назва-

⁷³¹ Жэньван хуго баньжо боломито цзин (Сутра праджняпарамиты человека-любимого государя, защищающая страну) // Тайсё синсю дайдзюкё. Т. 8. № 245–246. Токио, 1924–1932. С. 832.

ние всей главе. Представляется, что такое искусно поставленное и роскошно оформленное действие, с костюмами, музыкой, танцами и декламацией, каким было весеннее и осеннее публичное чтение «Дай ханья кё», могло послужить прообразом для театра Но.

«Шунья» была сквозной темой всех праджняпарамитских сутр. Слушатели этих текстов непосредственно переживали «пустотность». Но ведь это же и основная эстетическая «сверхзадача» драматического искусства Но! «Актер Но, если он мастер своего дела, – пишет Т. П. Григорьева, – шаг за шагом ведет зрителя к тому состоянию, которое позволяет пережить «красоту Небытия», увидеть невидимое, услышать неслышимое»⁷³². А в другой, более ранней своей работе этот же автор замечает следующее: «Пустота соединяет зрителя и сцену. И эту особенность японского искусства невозможно понять, не отдавая себе отчета в том, что значило для японцев Небытие»⁷³³. Осознавали же сущность Небытия японцы прежде всего через сутры Праджняпарамиты.

Любопытное описание церемонии публичного толкования сутр «Амида-кё» и «Ханья сингё», состоявшейся в 1110 г., содержится в книге «Хякудза ходан кикигакисё» («Выписки из стодневных толкований Закона») неизвестного автора. Церемония была устроена во исполнение обета одной из принцесс крови. Фактически она представляла собой диспут между девятью монахами из школ Хоссо, Тэндай и Кэгон. После ста дней, о которых говорится в названии сочинения, церемония была возобновлена и продолжалась после этого еще двести дней. Правда, не все это время было посвящено обсуждению сутр, пересказывались легенды о чудесах, притчи и т. д., словом, все то, что можно найти в «Нихон рёики» и других подобного рода сборниках. Но даже с учетом этого обстоятельства срок чтений впечатляет, особенно при сопоставлении с объемом сутры «Ханья сингё» (впрочем, наверное, только на взгляд человека западной культуры, привыкшего соизмерять объем содержания с объемом текста).

Упоминания о «Нинно-кё» встречаются в «Гэндзи-моноготари», «Удзисюи-моноготари», «Ёсицунэ-ки». В «Гэндзи» просто коротко сообщается о проведении торжественного чтения сутры («Нинно-кё») в связи с обрушившимся на страну тайфуном, как об обычной для таких случаев церемонии (гл. «Акаси»). В одной из историй «Удзисюи» (15, 6)

⁷³² Григорьева Т. П. Дао и логос (встреча культур). М., 1992. С. 141.

⁷³³ Она же. Японская художественная традиция. М., 1979. С. 206.

рассказывается о внешне ничем не примечательном монахе из храма Гокура-кудзи, который, узнав о болезни Великого министра Хорикавы, взял «Нинно-кё» и пошел во дворец. Здесь, стоя невдалеке от ворот, он стал читать сутру, весь предавшись этому занятию и ничего вокруг не замечая. Чудесным образом догадавшись о его присутствии, Великий министр призывает его к себе и сразу же выздоравливает, как только монах является⁷³⁴.

В шестой главе «Ёсицунэ-ки» Кадзивара рассказывает о случившейся некогда великой засухе, продолжавшейся сто дней. В соответствии с указаниями старинных книг собрали сто монахов из храмов Хиэй, Миидэра, Тодайдзи, Кокубундзи и велели им читать «Нинно-кё» у пруда Сидэ. Сто монахов прочитали сутру, однако чуда не произошло. Тогда по высочайшему соизволению велено было созвать сто танцовщиц-сирабэси. Девяносто девять исполнили свой танец, но никакого результата не последовало. После этого пригласили танцевать известную своим мастерством Сидзуку, и не успела она исполнить половину сирабэси, как собрались тучи, загремел гром, засверкали молнии, пролился долгожданный дождь, продолжавшийся три дня, и в страну вернулись покой и благополучие⁷³⁵.

Как видим, в «Ёсицунэ-ки», созданном уже в эпоху Муромати, отношение к сутре «Нинно-кё», ее «чудотворными способностями» совершенно иное, чем у хэйанских авторов. С одной стороны, можно отметить, что магии «заморского» учения – буддизма здесь противопоставляется «своя», исконно японская магия ритуального танца, восходящая к древним шаманским пляскам и призываниям; монаху, хранящему целибат, – женщине, символизирующая жизнепорождающее начало; представителю высших слоев общества, – человек из народа. Все это в общем-то естественно для такого произведения, как «Сказание о Ёсицунэ».

Но, с другой стороны, здесь, на наш взгляд, подчеркивается несостоятельность «Нинно-кё» именно как инструмента императорской власти, в то время когда эта власть практически была сведена к нулю, и указывается на превосходство синтоизма, который в период создания «Сказания» в качестве новой государственной идеологии пытались активно утверждать сегуны Асикага.

⁷³⁴ Удзисюи-моноготари // Нихон котэн бунгаку дзэнсю (Полное собрание японской классической литературы). Т. 23. Токио, 1975.

⁷³⁵ Ёсицунэ-ки (Сказание о Ёсицунэ) // Нихон котэн бунгаку дзэнсю (Полное собрание японской классической литературы). Т. 31. Токио, 1976.

Провал попытки императора Годайго (1319–1338) реставрировать прямое императорское правление в 1337 г. («реставрация Кэмму, яп. «Кэмму-но тюко»), «смута годов Онин» (1467–1477) и последующая анархия в государстве, выразившаяся в движении «эко-күдзэ» («низы побеждают верхи»), – все эти события сильно понизили престиж «Нинно-кё» в общественном сознании как «сутры-хранительницы» императорского дома и «защитницы страны», что и отразилось в «Ёсицунэ-ки». К этим же выводам можно прийти, проследивая тысячелетнюю традицию комментирования «Нинно-кё». Начиная с Гёси, Сайтё и Кукая, она продолжалась почти непрерывно до конца XIII в. После Кукая последовательность была следующей: Энтин (Титё-дайси, 814–891) из школы Тэндай; Какутё (ум. 1029) – Тэндай; Синкаку (ум. 1181) – Сингон; Дохан (1184–1252) – Сингон; Райю (1226–1304) – Сингон; Рюдзё (ум. 1299) – Тэндай. Затем, после длительного перерыва: Рёта (1622–1680) – Сингон и Кёкэн (1652–1739) – Тэндай. Уже сам по себе этот список комментариев на «Нинно-кё» любопытен. Он позволяет достаточно наглядно проследить использование политических идей «Нинно-кё» в борьбе школ за влияние на императорский двор. Видно, что это теоретическое соперничество шло с переменным успехом между представителями всего двух школ: Сингон и Тэндай. Образовавшаяся временная «лакуна» в комментаторской традиции совпадает с периодом правления дома Асикага. Возобновляется интерес к сутре только с установлением сильной централизованной власти домом Токугава, что можно было бы объяснить появившейся надеждой на «реанимацию» традиционной буддийской политической концепции «Нинно-кё» и восстановление влияния «старых» школ, хранивших верность императорскому дому в самые трудные для него годы. Но этой надежде (если она существовала) уже не суждено было сбыться. Сама императорская власть в лице вступившего на престол в 1643 г. императора Гокэмё отвернулась от буддизма. Новый император с презрением относился к древнему индийскому учению и считал его абсолютно бесполезным в делах государственного управления⁷³⁶. Поэтому обращение Рёта и Кёкэна к «Нинно-кё» можно расценить как последнюю отчаянную попытку «образумить заблудившуюся власть» и, в то же время, как мужественную демонстрацию своих убеждений в практически уже безнадежной ситуации.

⁷³⁶ *Takekoshi Yosaburo*. The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan. Vol. 1–3. L., 1930. P. 8.

Деятельность Сайтё и основанной им школы Тэндай, в основе которой лежала пропаганда «Лотосовой сутры», способствовала тому, что эта сутра превратилась в феномен, оказавший огромное влияние на культуру раннесредневековой Японии.

А. Н. Игнатович отмечает: «В истории буддизма на Дальнем Востоке «Лотосовая сутра» действительно сыграла роль универсальной сутры, поскольку признавалась сочинением, запечатлевшим общие для всех течений Махаяны истины, провозглашенные Буддой Шакьямуни»⁷³⁷.

Первое упоминание о «Лотосовой сутре» в Японии встречается в «Нихон сёки» («Анналы Японии»), когда осенью 606 г. принц Сётоку по просьбе императрицы Суйко провел чтения «Лотосовой сутры» во дворце Вокамото⁷³⁸. Возможно, чтения этой сутры было организованы по инициативе императрицы Суйко с определенной целью: освятить ее власть положениями буддизма и тем самым укрепить ее авторитет в стране. В «Лотосовой сутре» содержится изреченное Буддой положение, согласно которому женщина способна стать Буддой и проповедовать его учение. Не исключено, что таким образом императрица хотела в глазах подданных обосновать свой статус государыни, распространяющей и оберегающей Учение Будды в стране. В связи с этим можно упомянуть фрагмент из «Гангодзи горан энги нараби нируки сидзатё» («Хроники храма Гангодзи»), где принц Тоётомими (Сётоку-тайси) называет Суйко «императрицей Закона» и в связи с этим цитирует из XXIV главы «Лотосовой сутры» – «Бодхисаттва Чудесный Звук», где говорится: «Во дворце государя поселится женщина и станет проповедовать»⁷³⁹. В дальнейшем традиция приписывала Сётоку-тайси наряду с составлением «Конституции из 17 статей» издание одного из первых эгзегетических японских сочинений «Сангё Гисё» – «Комментариев к трем сутрам», а именно «Лотосовой сутре», «Сутре о царице Шримале» и «Сутре Вималакирти». «Сангё гисё» – первый японский буддийский трактат, рассматривающий государство, как и отдельного индивида, в качестве объекта спасения, неразрывно связанного с буддийской церковью. В нарский период «Лотосовая сутра», наряду с «Сутрой Золотого света» и «Сутрой о человеколюбивом царе» приобрела статус «сутры, защищающей страну» (яп. *Гококу кётэн*). Считалось, что почитание этих сутр, регулярное чтение,

⁷³⁷ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии..., с. 191.

⁷³⁸ Нихон сёки..., с. 99.

⁷³⁹ Буддизм в Японии / Гангодзи горан энги нарабинируки сидзатё. М., 1993. С. 421.

толкование, переписка и надлежащее хранение способствует обретению милости Будд и Бодхисаттв, дарует здоровье и долгую жизнь членам императорской фамилии и высшей знати, а также избавляет страну от стихийных бедствий, нашествий врагов, мятежей, эпидемий и голода. Многочисленные экземпляры сутр рассылались по провинциям, и местным монахам предписывалось устраивать каждый месяц публичные чтения и толкования этих сутр.

Что касается «Лotosовой сутры», то каждый месяц при дворе устраивались «Восьмичастные чтения». В течение четырех дней утром и вечером проходило чтение этой сутры в форме вопросов и ответов, а также разъяснений, которые давал сведущий монах в случае каких-либо затруднений. Каждый раз толковалась одна из восьми частей сутры. Особенное значение придавалось третьему дню, когда читался 5-й свиток, в котором рассказывалось о том, как Будда Шакьямуни, прислуживая отшельнику, рубил дрова, собирал хворост и носил воду. Устраивалось так называемое «шествие дровосеков», во время которого монахи, участвующие в «Восьмичастных чтениях», проходили с вязанками хвороста и ведрами воды, распевая: «Лотос Закона», его удалось обрести мне, собирая дрова, собирая весенние травы, черная вода, его удалось обрести мне». В этот день на «чтениях» присутствовал весь двор.

«Лotosовая сутра» читалась во время различных очистительных обрядов. Ее также было принято переписывать ради исполнения различных обетов. Традиция переписывания «Лotosовой сутры» была широко распространена и в других странах буддийского региона, откуда, в конце концов, она и попала в Японию.

Сюжеты и образы «Лotosовой сутры» нашли отражение как в религиозной, так и в светской живописи, скульптуре, декоративно-прикладном искусстве. Наиболее ранним из сохранившихся образцов подобных произведений является бронзовая пластина с изображением Будды Шакьямуни, проповедующего «Лotosовую сутру», преподнесенная в 686 г. монахом Доме императору Тэмму с пожеланиями здоровья и долголетия. На сюжеты «Лotosовой сутры» писались картины на шелке, опорных столбах, стенах и дверях храмов и пагод. С распространением в японском буддийском мире «тайного учения школы Тэндай одним из ведущих жанров японского религиозного искусства становятся «мандалы» на сюжеты «Лotosовой сутры». Не менее глубокое влияние оказала «Лotosовая сутра» и на японскую литературу. Уже в первой японской поэтической антологии «Манъёсю», опубликованной в 771 г., содержится

ряд стихотворений Яманоэ-но Окура и Отомо-но Окамоти, которые, как считают некоторые исследователи, перекликаются с главами «Лотосовой сутры».

В «Нихон рёики» («Японские легенды о чудесах»), составленных на рубеже VIII–IX вв. буддийским монахом Кёкаем, постоянно упоминается о чудесах и благодеяниях, которые ожидают читающих и переписывающих «Лотосовую сутру», и о возмездии тем, кто хулит эту сутру и людей, ее почитающих.

В «Записках у изголовья» (яп. Макура-но соси), в данах «Сутры» и «Священные книги» эта сутра называется первой. Также Сэй Сёнагон упоминает о «Восьмичастных чтениях»⁷⁴⁰. И, разумеется, «Лотосовая сутра» не могла не повлиять на величайший памятник хэйанской литературы – «Повесть о Гэндзи» Мурасаки Сикибу. В «Повести» она упоминается столь же часто, как и китайские классические источники. Герои «Гэндзи-моногатари», беседуя, часто цитируют различные отрывки из нее, причем, как правило, эти цитаты приводятся, когда хотят подчеркнуть те или иные личные качества главных героев.

Так, в главе «Юная Мурасаки» монах Содзу сравнивает Гэндзи с цветком удумбара, который, согласно ряду буддийских сутр, цветет раз в три тысячи лет. Иногда говорится, что он расцветает тогда, когда в мире появляется очередной Будда. В «Лотосовой сутре», в главе «Уловки» цветок удумбара сравнивается с Дхармой Будды. Ее столь же трудно услышать, как и увидеть этот цветок. Человек же, который восхваляет Дхарму хотя бы одним словом и делает подношения всем Буддам трех миров, встречается еще реже, чем цветок удумбара⁷⁴¹. Сравнивая Гэндзи с чудесным цветком, монах Содзу хочет сказать, что появление человека столь редкой красоты в уединенной монашеской обители подобно расцвету цветка удумбара.

Восхищенные чудесным ароматом, исходящим от Каору, прислужницы Кака-но-кими невольно вспоминают изречения из «Лотосовой сутры»: «В сутрах сказано, что аромат, исходящий от тела человека, – это знак его избранности, награда за высокие благодеяния. В «деяниях Бодхисаттвы Яку» говорится об аромате сандалового дерева с горы Бычья Голова, не правда ли, ужасное название? Так вот, когда господин Дайсё (т. е. Каору. – С. Л., Е. Л.) проходит мимо, сразу думаешь об истинности

⁷⁴⁰ Сэй Сёнагон. Записки у изголовья. М., 1995.

⁷⁴¹ Сутра о цветке Лотоса чудесной Дхармы. М., 1998. С. 114.

слов Будды. Причина, наверное, заключается в том, что он ревностно служит Будде» («Удзумия», «Беседка»).

В вышеприведенной цитате дамы ссылаются на следующий отрывок из «Сутры Лотоса», помещенный в главе XXIII «Прежние деяния Бодхисаттвы [по имени] Царь Врачевания (яп. Якуобасацу): «Если [какой-нибудь] человек, услышав эту главу о прежних деяниях Бодхисаттвы [по имени] Царь Врачевания, сможет с радостью следовать [сказанному в ней] и искусно восхвалять [ее], то у этого человека в нынешней жизни изо рта постоянно будет исходить благоухание сандала [с горы] Голова Быка⁷⁴². Другой персонаж романа, отшельник из Акаси, в прощальном письме к своей дочери – госпоже Акаси, советуя ей не печалиться о скорой разлуке с ним, пишет так: «Помните: Я (т. е. госпожа Акаси. – С. Л., Е. Л.) – воплощение [Великого Будды]», используя основной тезис догматики Тэндай-сю о том, что каждое существо носит в себе потенциал Будды [«Первая зелень» («Вакана»)].

Монах Содзу из Ёкава, рассказывая государыне Акаси о странных обстоятельствах нахождения Укифунэ, комментирует это следующим образом: «Будь она знатной особой, ее исчезновение вряд ли осталось бы незамеченным... Да, коль скоро Морской Дракон способен родить Будду...» («Упражняясь в каллиграфии» («Тэнароси»)). Он ссылается на помещенную в сутре притчу о дочери Морского Дракона, сумевшей достичь Просветления. О самой Укифунэ, ставшей монахиней, говорится, что она «большую часть времени отдавала молитвам и усердно изучала разные сутры, начиная с сутры «Цветка Закона» («Упражняясь в каллиграфии»).

Как уже говорилось ранее, утверждение о том, что женщина способна стать Буддой, явилось одной из причин ее популярности на Дальнем Востоке. В целом же при исследовании влияния «Лotosовой сутры» на «Гэндзи-моногатари» обращает на себя внимание тот факт, что именно глава XII «Девадатта» упоминается и цитируется чаще всего. Так, Каору, размышляя о причинах, заставивших его мать – Третью принцессу принять постриг, вспоминает о «пяти преградах», которые, согласно «Лotosовой сутре», мешают женщине достичь Просветления. «Во-первых, она не может стать небесным царем Брахмой, во-вторых, Шакрой, в-третьих, царем мар, в-четвертых, святым царем, вращающим колесо, в-пятых, [об-

⁷⁴² Сутра о цветке Лотоса..., с. 277.

рести] тело Будды»⁷⁴³. В сутре речь о «пяти преградах» произносит ученик Будды Шарипутра, убежденный в том, что женщина не способна «сразу стать Буддой». Каору же вспоминает о «пяти преградах», сомневаясь в том, что его мать решила стать монахиней, обретя внезапное Просветление. Также в романе часто говорится о другой притче этой главы, в которой рассказывается о том, что Будда Шакьямуни в прошлой жизни был царем некоей страны и желал постигнуть Дхарму. Узнав, что у святого отшельника Асита есть сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, он оставил свою страну и престол и последовал за святым. Царь служил Асите тысячу лет, собирая для него плоды и хворост, черпал воду и в конце концов обрел природу Будды. Царем тогда, как уже было сказано, был Будда Шакьямуни, а святым был Девадатта – двоюродный брат Будды, злодей и интриган. Смысл этой притчи заключается в том, что даже Девадатта, который, как считалось ранее, ни в коем случае не сможет обрести Просветление, в конце концов станет Буддой Татхагатой и спасет много живых существ. Госпожа Оми, желая во что бы то ни стало нанести визит своей сестре-нёго, говорит своему отцу То-но-тюдзё, что она готова даже черпать воду («Вечное лето»), подразумевая, что готова служить сестре, как некогда Будда служил отшельнику. На что То-но-тюдзё шуточно замечает: «Полно, вряд ли вам придется собирать хворост...» С Буддой Шакьямуни, собирающим хворост, сравнивает себя Мурасаки, обмениваясь песнями с госпожой Акаси накануне церемонии подношения переписанной «Сутры Лотоса» в дар Будде («Великий закон»).

Выше уже говорилось о «Шествии дровосеков», которое устраивалось во время Восьмичастных чтений. В главе «Священное дерево сакаки» подробно описываются Восьмичастные чтения, которые устраивает Фудзицубо после смерти императора Кирицубо: «По прошествии Десятого дня Двенадцатой Луны начались Восьмичастные чтения. Благодаря стараниям Государыни-супруги (Фудзицубо. – С. Л., Е. Л.) церемония прошла чрезвычайно торжественно. Вряд ли когда-нибудь прежде так тщательно отбирали драгоценные валики, шелковую оберточную бумагу, плетенные из тростника футляры и прочие мелочи, не говоря уже о самих свитках с текстами для каждого дня... В тот день выбору чтецов было уделено особо пристальное внимание, поэтому уже начиная с «Шествия дровосеков» самые привычные слова звучали необыкновенно торжест-

⁷⁴³ Сутра о цветке Лотоса..., с. 209.

венно». Из этого отрывка становится ясно, какое значение придавал императорский двор публичному чтению сутры, прилагая все усилия, чтобы окружить это событие утонченной роскошью, придавая большое значение каждой детали. Ведь поклонение самой сутре, украшение и подношение ей различных драгоценностей и благовоний также давало верующим возможность достичь спасения, наряду с чтением самого текста.

В «Повести» также упоминается о других обрядах, связанных с чтением «Лотосовой сутры», – чтении сутры во время болезни героев романа и обряде поклонения *Дзёфуке*, который описан в главе «Тройной узел». Обряд этот заключался в том, что монахи шли по дорогам, творя поклоны и громко распевая гатху из «Сутры Лотоса»: «О люди, нет в моем сердце к вам презрения! С глубоким почтением на вас взирая. Причина же в том, что все вы можете пойти по пути бодхисаттв, все можете достичь Просветления».

Эти строки взяты из главы XX «Бодхисаттва Никогда не Презирающий». Этими словами главный персонаж главы Бодхисаттва *Дзёфуке* (Садапарибхута) приветствовал всех людей, несмотря на унижения и оскорбления, которым его подвергали.

В «Повести...» этот обряд устраивает отшельник Адзари ради умиротворения души покойного Восьмого принца и исцеления больной Ооикими.

В самые грустные моменты жизни героев автор также сопоставляет их поведение с событиями, описанными в «Лотосовой сутре». Когда старая монахиня – супруга Вступившего на путь из Акаси и его ученики узнают об его исчезновении, их горе столь велико, что, по мнению автора, их печаль сравнима только с горем учеников Будды Шакьямуни после его смерти: «Самые просветленные ученики Будды, проникшие в истину Орлиной горы, в отчаянии блуждали по миру, когда иссяк хвост, а что оставалось делать старой монахине? Увы, ее горе было беспредельно» («Первая зелень»). Как отмечают все комментаторы «Повести о Гэндзи», фраза «когда иссяк хвост» взята из главы I «Вступление» «Сутры Лотоса», из отрывка, где говорится о Нирване Будды Шакьямуни. «В ту же ночь Будда исчез подобно тому, как исчезает огонь, когда заканчивается хвост»⁷⁴⁴.

Однако самым известным местом из романа, в котором употребляются буддийские термины, содержащиеся в «Хоккэ кё», считается беседа

⁷⁴⁴ Сутра о цветке Лотоса..., с. 95.

Гэндзи с Тамакакадзура о национальной японской литературе – «моногатари» (гл. «Светлячки»).

Полагают, что именно в этом отрывке отразились как взгляды Мурасаки Сикибу на литературу, так и ее религиозные убеждения (Мурасаки, как предполагают, приняла посвящение в Тэндай-сю). Защищая «моногатари», как серьезный литературный жанр, Гэндзи говорит: «В Великом Законе, который проповедует великодушный Будда, есть слова, называемые «уловкой» («уловочным знанием»), и все же находятся недалекие люди, которые сомневаются в их истинности. В сутрах периода Ходо упоминается, раз уж об этом зашла речь, что и «уловочное знание», и «истинная таковость» – суть одно. Как различаются между собой Просветление и заблуждение, так различается и то хорошее и плохое, что изображено в моногатари. Если хорошо разобраться, то нет ничего, что было бы совершенно бесполезным.

В данном случае Гэндзи не просто упоминает такие термины буддийской философии, как «хобэн» («уловка», «уловочное знание»), «бодай» (просветление) и «бонно» (заблуждение), но и демонстрирует достаточно глубокое ее понимание и знакомство с тонкостями догматики Тэндай.

В Махаяне хобэн (уловка) – седьмая парамита, вспомогательное средство, которое используют будды в «превращенном теле» для выведения живых существ на путь спасения. «Уловочное знание» несет в себе зерно истинного знания. В качестве примера такого знания часто приводят хинаянистскую версию о Будде Шакьямуни как принце Сиддхартхе. В глазах слушателей Будда – человек, достигший Просветления, благодаря своим выдающимся способностям, что с точки зрения махаяны совсем не так. «Обман» слушателей – уловка, однако «уловочное знание», полученное ими, определенным образом приближало к постижению «сокровенной», по мнению последователей махаяны, тайны истинной сущности Будды⁷⁴⁵. В тэндайской догматике словом *хобэн*, как правило, обозначают все буддийские трактаты, за исключением «Сутры Лотоса», которые могут использоваться как вспомогательное средство на самой начальной стадии. Гэндзи сравнивает «моногатари» с *хобэн*, подразумевая, что хотя этот жанр и не считался в то время серьезной литературой, но все же отражает действительность такой, какой она является.

⁷⁴⁵ Игнатович А. Н. Буддизм в Японии..., с. 277.

Автор «Гэндзи-моноготари» Мурасаки Сикибу, таким образом, проводила параллель между буддийским учением и художественной литературой, указывая на то, что и она «небесполезна», имелось в виду, конечно, для спасения души. Можно сказать, что Мурасаки значительно опередила свое время и указала путь совмещения «мирского» и «сакрального», характерный для более позднего периода, когда занятия литературой и каллиграфией в Японии считались столь же полезными для монахов, как и изучение канонических сутр.

Заслуживает внимания в процитированном выше отрывке и упоминание сутр периода Ходо. Согласно утверждениям Чжи, это третий из пяти периодов проповеднической деятельности Будды. В течение этого времени Будда постепенно открывал смысл своего Учения. В период Ходо было рассказано о «началах» Махаяны, а также «Учение о бодхисаттвах». Умение правильно читать сутры считалось столь же обязательным, как и декламировать китайские стихи. Так, Сэй Сёнагон признается, что у нее вызывают восхищение те люди, которые «бегло и без труда читают по памяти Святое Писание»⁷⁴⁶. Упоминаются в романе и монастыри на горе Хиэй. Гэндзи после смерти одной из своих возлюбленных – Югао проводит поминальные службы по ней в павильоне «Цветка Закона» на горе Хиэй. О его названом сыне Каору сказано, что, «имея обыкновение на восьмой день каждой луны заказывать торжественный молебен в честь Будды Якуси, Дайсё (Каору) довольно часто бывал в одном из главных храмов горы Хиэй» («Упражнение в каллиграфии»).

Таким образом, мы видим, что «Сутра Лотоса» оказала на «Повесть о Гэндзи» не меньшее влияние, чем классические китайские и японские источники. Идеи и образы, взятые из этой сутры, а также связанные с ней ассоциации прослеживаются в сюжете романа и придают ему глубокий философский смысл.

§ 8.2. Отражение основных буддийских концепций в японской литературной классике

Романы и дневники хэйанской литературы отражают тот этап, когда буддизм как культура и мировоззрение перестал восприниматься как преимущественно что-то заимствованное из Китая и Кореи, но как то, что

⁷⁴⁶ Сэй Сёнагон. Записки у изголовья. М., 1995. С. 238.

составляет основу для понимания и вчувствования своих японских ценностей, своего собственного, японского образа жизни.

Совершенно отвлеченное буддийское понятие «таковости» («татхата») преломилось в этих произведениях в образы природы Японии в различные времена года. Эти образы, с одной стороны, действительно реальность, как она есть, понятная и доступная любому. С другой – канонизированные в искусстве (в литературе и поэзии прежде всего), эти образы стали символами в одном ряду с отвлеченными символами буддийской культуры, сплавляясь с ними в одно неразрывное целое и обретая, таким образом, неповторимую национальную и, более того, даже региональную специфику, побуждающую воспринимать буддийское не только как приемлемое, но как эмоционально бесконечно близкое и родное, теснейшим образом соединенное с образом Родины.

Повторяем, что это «сращение» произошло в принципиальном плане уже в период Хэйан, так что последующее развитие дзэнского искусства и поэзии во время Асикага и Мурокामी опиралось на уже открытое в «Манъёсю», «Уцухо-моногатари», «Гэндзи-моногатари» и т. д.

О степени рапространенности буддийского учения в эпоху Хэйан можно судить по литературе того времени. В «Записках у изголовья», в рубрике «То, чему можно позавидовать» Сэй Сёнагон пишет: «Стараясь выучить наизусть священные сутры, твердишь их с запинками, то и дело забываешь и сбиваешься. Приходится вновь и вновь перечитывать. А между тем не только монахи, но и многие миряне, как мужчины, так и женщины, бегло и без всякого труда читают по памяти Святое Писание». Невольно думаешь с завистью: когда же и я достигну подобного совершенства?»⁷⁴⁷

Здесь вспоминается также запись из дневника Мурасаки Сикибу о служанках, осуждающих свою госпожу за «излишнюю» грамотность: «И зачем женщине по-китайски читать? В старину женщинам читать сутры не позволяли»⁷⁴⁸. Ко времени Мурасаки Сикибу и Сэй Сёнагон хорошее знание сутр мирянами, в том числе и женщинами, становится вполне обыденным делом.

Буддийские понятия проникают уже в быт, и хотя их употребление в шутилом разговоре не свидетельствует еще о глубоком понимании их смысла, но само свободное обращение с ними – явный признак того, что

⁷⁴⁷ Сэй Сёнагон. Записки у изголовья. М., 2004. С. 181.

⁷⁴⁸ Мурасаки Сикибу. Дневник..., с. 122.

буддизм перестал уже восприниматься как нечто чуждое и далекое от повседневной жизни. Например, в ответ на высказывание Сэй-Сёнагон о том, что «скорее умрет, чем согласится быть второй или третьей, а желает быть только первой» кто-то из придворных воскликнул: «Вот она – «Единая колесница Закона!»⁷⁴⁹. Идея «Единой колесницы» из «Лотосовой сутры» здесь снижена до обыденного понятия «лучшего, единственного», но это одновременно означало, что идеи сутры уже глубоко проникли в японскую жизнь. Причем речь идет не только о знании, но и о понимании буддийских идей и концепций настолько, что их применяют уже в обыденной жизни.

Одной из центральных буддийских идей, помимо идей кармы и бренности жизни, была буддийская концепция мудрости, дающей освобождение, – концепция Праджняпарамиты.

Праджняпарамита, в тех или иных своих проявлениях, буквально «пронизывает» всю японскую литературу. Прежде всего следует сказать об образах «ладьи», «челна», «места», «другого берега», «переправы», непосредственно связанных со значением слова «*парамита*» («переправа к другому берегу»). Эти образы в сознании японцев могли ассоциироваться не только с определенными текстами, но и с праздником «Другого берега» (яп. *хиганэ*), который отмечался во вторую восьмую луну, т. е. тогда же, когда проводились публичные чтения праджняпарамитских сутр.

Примеры использования слов, обозначающих «переправу» именно в специфически буддийском, праджняпарамитском значении, встречаются уже в «Манъёсю»:

Этот бренный мир!
С чем сравнить могу тебя?
Рано на заре
Так от берега ладья
Отплывает без следа...
(перевод А. Е. Глускиной)⁷⁵⁰.

Эта танка Сами Мандзэя цитируется и в романе «Гэндзи-моногатари», целый ряд глав которого носит в своих названиях те же образы: «Девы у моста» («Хасихимэ»), «Ладья в волнах» («Укинфунэ»), и, в особенности, заключительная – «Плавучий мост сновидений» («Юми-но

⁷⁴⁹ Сэй Сёнагон. Записки у изголовья. М., 2004. С. 122.

⁷⁵⁰ Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи / пер. Т. Л. Соколовой-Делюсиной. Т. 2. М., 2001. С. 735.

Укихаси»). Название последней главы, во многом раскрывающей основную идею произведения, также восходит к стихотворению:

Переходя через плавучий мост,
Что соединяет берега Юмэ,
Я вижу,
Что и сам этот печальный мир
Подобен плавучему мосту грез...
(перевод И. А. Борониной)⁷⁵¹.

Но и содержащийся в этом пятистишье образ «сна» (*юмэ*) также пришел из праджняпарамитской сутры. Наряду с такими распространенными метафорами, как «роса» (*цую*) и «пена» (*ава*), он входит в «гатху шести уподоблений» из «Конго ханья кё».

Разумеется, сравнение жизни со сном или «наваждением» часто встречается во многих буддийских (и не только буддийских) текстах, но когда приводится несколько «уподоблений» именно в том порядке, в каком они расположены в гатхе «Ваджраччхедики», то источник цитирования не вызывает сомнений. Приведем несколько примеров из весьма отдаленных друг от друга по времени создания произведений японской литературы. «Здесь все непрочно, все быстротечно, как утренняя роса, как блеск молнии», – говорит Преподобный Танго в «Хэйкэ моногатари»⁷⁵². Ихара Сайкаку замечает в одной из своих новелл: «А ведь жизнь бrenна, жизнь – сон, жизнь – лишь видение нашего мира»⁷⁵³.

В поэзии хайкай без труда можно обнаружить весь «набор образов-уподоблений» из гатхи. Вот лишь несколько примеров в переводе В. Марковой:

Эса Сёхаку (1650–1722):
Звезды в небесах,
О, какие крупные!
О, как высоко!⁷⁵⁴

Такараи Кикаку (1661–1707):
В годовщину смерти Басё
Прошло уж десять лет,
А кажется, вчера его не стало...
Плакучей ивы тень!

⁷⁵¹ Боронина И. А. Классический японский роман. М., 1981. С. 142.

⁷⁵² Повесть о доме Тайра / пер. со старояп. И. Львовой. М., 1982. С. 554.

⁷⁵³ Сайкаку Ихара. Новеллы. М., 1959. С. 81.

⁷⁵⁴ Японские трехстишия (хокку) / пер. с яп. В. Марковой. М., 1973. С. 199.

Утренняя звезда!
Нет среди вишен покоя
Облачку на горе⁷⁵⁵.

Нодзава Бонтё (7–1711):
Облака в осеннем небе!
Верхние летят на юг,
Нижние спешат на север⁷⁵⁶.

Ёса Бусон (1716–1783):
Коротка ты, летняя ночь!
Проплывают меж тростников
Пены легкие пузырьки⁷⁵⁷.

Нынче опять – в третий раз –
Поминальный фонарь я повесил.
Каплет с него роса⁷⁵⁸.

Кобаяси Исса (1763–1827):
Роса так быстро исчезла,
Как будто ей делать нечего
В нашем нечистом мире⁷⁵⁹.

Могущественнейший правитель Японии Тоётоми Хидэёси (1536–1598) в своем предсмертном стихотворении сравнивал свою жизнь с «исчезающей росинкой», а грандиознейшее архитектурное сооружение своего времени – замок в Осака – со «сном»⁷⁶⁰.

Нередко «образ-уподобление» использовался в прямом соответствии с комментаторской традицией, а не просто как метафора «бренности бытия». Можно предположить, что образ «тающего облака» (*усугумо*) из одноименной главы «Гэндзи-моногатари» не только передает чувство скорби, охватившее Гэндзи после смерти его тайной возлюбленной Фудзиубо, но и предвещает грядущее воздаяние за последствия его юноше-

⁷⁵⁵ Японские трехстишия..., с. 226–227.

⁷⁵⁶ Там же, с. 236.

⁷⁵⁷ Там же, с. 276.

⁷⁵⁸ Там же, с. 284.

⁷⁵⁹ Там же, с. 313.

⁷⁶⁰ Хо Тайко Синэкисю кайсэцу (Подлинные рукописи Тайко Тоётоми с комментариями). Токио, 1938. С. 42.

ской греховной страсти. Образ «неопределенного будущего», нависшего над головой в виде облака, явно присутствует в следующих строках из главы «Ладья в волнах» («Укифунэ»):

– Куда мне бежать,
Чтоб из мира исчезнуть навеки?
Белые тучи
Нависли над горной вершиной
И темнеет в глазах от слез.
(перевод Т. Соколовой-Делюсиной)⁷⁶¹.

И в цитируемых строках стихотворения из «Сюивакасю»:

Куда я попал –
Не знаю. Зыбка и изменчива
Пелена белых туч.
Скрывают от взора вершины,
Не вижу я ни одной.
(перевод Т. Соколовой-Делюсиной)⁷⁶².

Другой «образ-уподобление» из *гатхи* – «блеск молнии». Необходимо иметь в виду: хотя в разных произведениях он «озаряет» различные вещи, в действительности всегда подразумевается только одно – «сознание настоящего момента»: Басё (1644–1694):

Молния в тьме ночной
Озера гладь водяная
Искрами вспыхнула вдруг.
(перевод В. Марковой)⁷⁶³.

Спокойная водная поверхность – традиционный в буддизме образ чистого, не замутненного никакими аффектами сознания, в котором все явления отражаются без искажений, «так, как они есть». Читая хайку Кикаку, вспоминаешь Догэна:

Быстрая молния!
Сегодня сверкнет на востоке,
Завтра на западе...⁷⁶⁴

Вот хайку с тем же образом другого ученика Басё – Ямамото Какэя (1648–1716):

Молнии беглый свет!

⁷⁶¹ *Мурасаки Сикибу*. Повесть о Гэндзи..., с. 469.

⁷⁶² Там же, с. 745.

⁷⁶³ Японские трехстишия..., с. 156.

⁷⁶⁴ Там же, с. 217.

Будды лицо озарилось
В темной дали полей⁷⁶⁵.

Часто встречающийся образ – «колосья», «травинки», «былинки» озаренные молнией. «Былинки» – это метафора «всех дхарм» (*сёхо*). У Догэна в «Мака ханья харамичу» говорится о «пустоте сотни былинки», т. е. «о пустоте ста дхарм»⁷⁶⁶. Таким образом, поэтическое изображение озаренных молнией колосьев в поле в то же время обозначает и вполне конкретную психотехническую практику – сосредоточение на *дхармах настоящего момента*. Приняв все это во внимание, можно лучше понять смысл следующего трехстишья Басё с предшествующим предисловием: «Глядя, как пляшет актер, вспоминаю картину, на которой нарисован танцующий скелет.

Молнии блеск!
Как будто вдруг на его лице
Колыхнулся ковыль⁷⁶⁷.

Басё имеет здесь в виду изображение Читипати (досл. «хозяин души»), или, может быть, даже точнее – «хозяин понимания»), которое могло находиться в одном из храмов Сингон.

Скелет (вообще кости) символизирует в Сингон истинную суть, несокрушимую твердость, неизменность и неуничтожимость так же, как и *ваджра*. В Махабхарате *ваджра* – оружие Индры – была сделана для него из костей *риши* Дадхичи, который для этой цели силой йоги уничтожил свое тело, оставив лишь кости. Другими словами, силой йогической практики он явил свою истинную, неизменную (*ваджрную*) суть, отбросив все иллюзорное и преходящее. *Ваджра* ассоциируется не только с твердостью алмаза, но и со всесокрушающим громовым ударом, молнией. Предполагается, что первоначально Дадхичи (Дадхьянч) олицетворял молнию⁷⁶⁸.

Вот еще одно стихотворение Басё, вдохновленное искусством Но:

Актер танцует в саду,
Сквозь прорези в маске
Глаза актера смотрят туда,
Где лотос благоухает⁷⁶⁹.

Можно подумать, что актер действительно видит с помоста какое-то место в саду, где растут лотосы, если не знать, что сквозь прорези маски

⁷⁶⁵ Японские трехстишия..., с. 241.

⁷⁶⁶ Cleary Th. Shoboqenso: Zen Essays by Dogen. Honolulu, 1986. P. 23.

⁷⁶⁷ Там же, с. 162.

⁷⁶⁸ Мифы народов мира. Т. 1–2. М., 1980. Т. 1. С. 347.

⁷⁶⁹ Японские трехстишия..., с. 161.

Но на самом деле мало что можно увидеть. Актеры Но играют практически «вслепую». Следовательно, глаза актера Басё смотрят в *Пустоту* и там находят благоухающий лотос. «В умении схватить миг, в который бытие соприкасается с Небытием, – тайная сила Басё», – пишет Т. П. Григорьева⁷⁷⁰.

Пустота, центральная праджняпарамитская категория, лежит в основе всей эстетической концепции театра Но. Дзэами, ведущий ее разработчик и теоретик, пишет в своих трактатах о том, что все вещи рождаются из *Пустоты* и художнику необходимо научиться следовать по *Пути Пустоты*⁷⁷¹.

Эстетика *Пустоты* вызвала к жизни целый ряд технических приемов, основанных на использовании намека, недосказанности, пауз, в которых эмоции и мысли автора как бы отступают на второй план, оставляя место для эмоций и мыслей читателя, слушателя, зрителя. Такие приемы, направленные на пробуждение эмоционального отклика (*ёдзё*), через паузы (*ма*) сыграли определяющую роль в становлении всего японского исполнительского искусства.

Истоки этой эстетики можно обнаружить в древней японской поэзии, где широко использовались паузы *кугири* для достижения *ёдзё*.

Замечательное философское обоснование этому приему, опирающееся на учение Праджняпарамиты, можно найти в словах Сайгё, которые цитирует Ясунари Кавабата в своем эссе «Красотой Японии рожденный». Сайгё говорит о том, что за образами, которые он использует в своих стихах (цветы, кукушка, луна, снег), стоит *Пустота*. Подобно пустому небу, окрашиваемому радугой, наше сознание пусто, и разные вещи принимают различный цвет, не оставляя в нем следа. Только стихи, содержащие в себе изначальную *Пустоту*, по мысли Сайгё, и воплощают истину Будды⁷⁷².

Блистательно использовала все эти приемы Мурасаки Сикибу в «Гэндзи моногатари». Безусловно, не случайно, например, глава «Первая зелень» («Вакана») заканчивается фразой, оборванной на имени Будды Махавайрочана (яп. *Дайнити*). За пределами «знаков и слов», если пользоваться дзэнским выражением (опять же идущим от Праджняпарамиты), оказалась целая глава «Сокрытие в облаках» («Кумогакурэ»), существ-

⁷⁷⁰ Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979. С. 208.

⁷⁷¹ Носэ А. Дзэами дзюрокусибусю хёсаку (Комментарий к 16-ти соч. Дзэами). Т. 1. Токио, 1958–1960. С. 536.

⁷⁷² Григорьева Т. П. Японская художественная традиция..., с. 186.

вующая лишь в названии. Еще раз отметим, кстати, «образ-уподобление» (*кумо*) из гатхи «Конго ханья кё».

В главе «Светлячки» («Хотару») Мурасаки Сикибу дает уникальную эстетическую интерпретацию праздняпарамитской концепции «двух истин», обосновывая необходимость сочетания в моногатари правды и вымысла, изображения светлых и темных сторон жизни⁷⁷³.

Одной из особенностей «Повести о Гэндзи», столь отличающих ее от ранних моногатари, является то, что впервые в произведении такого жанра, считавшегося несерьезным, не признававшегося официально литературным, были затронуты столь глубокие буддийские философские проблемы, как понятие «бренности и изменчивости мира», «кармы» (предопределения и воздаяния), ощущение страдания, причиняемого человеку его собственными страстями, стремление к спасению.

Прежде подобные вопросы ставили перед собой лишь авторы дневников, и, в несколько иной степени, они рассматривались в произведениях духовного характера, таких, как «Нихон рёики».

«Мирское непостоянство» (яп. «ё-но-цунэнаса») у героев романа ассоциируется с несколькими поэтическими образами. Это могут быть капли росы на цветке или на листьях. Для смертельно больной Мурасаки капли росы на листьях лотоса прежде всего являются напоминанием о близкой смерти. Наблюдая за лотосами, цветущими в пруду, она слагает стихотворение:

Капли росы
Сверкают на листьях лотоса.
Увижу ли я,
Как исчезнут они?
Моя жизнь
Продлится хотя бы настолько?
(перевод Т. Л. Соколовой-Делюсиной)⁷⁷⁴.

Другой широко распространенный образ, обозначающий мимолетность бытия, – мушка-поденка (яп. *кагэро*). Существует и другое значение этого слова, означающее струящийся от жары воздух, но в романе оно употребляется только в первом значении. После исчезновения Укифунэ, Каору, считая ее погибшей в волнах реки Удзи, тяжело переживает ее мнимую смерть. Снова и снова, размышляя об этом, он сравнивает Укифунэ с поденкой – «кагэро», чья жизнь длится всего день:

⁷⁷³ Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи..., с. 516.

⁷⁷⁴ Там же, с. 48.

Вот они, здесь,
Но руке не дано коснуться
Мушки-поденки.
Возникнут на миг и тотчас
Исчезают. – Куда? Неведомо.
(перевод Т. Л. Соколовой-Делюсиной)⁷⁷⁵.

В заключительных главах романа (так называемых «Удзи») символом брэнности, изменчивости всего мирского, незащитности перед ударами судьбы и неспособности ей противостоять становится ладья в волнах, в то время как река Удзи, чей шум то и дело долетает до слуха героев романа, словно предупреждение об очередной трагедии, – воплощением зловещего рока.

Каору, наблюдающему за рыбаками во время его первого визита в Удзи, их утлые суденышки кажутся напоминанием о «мирском непостоянстве»: «Если подумать, то жизнь любого человека подвержена мирскому непостоянству, как и эти ладьи. Не следует думать, что я наслаждаюсь покоем в драгоценных чертогах, а не качаюсь также на волнах» («Девы у моста»).

С ладьей в волнах сравнивает себя Укифунэ, чье имя и означает «ладья в волнах», или, дословно, «утлый челнок». По-видимому, подразумевалось, что судьба безжалостно играет с ней, как волны реки с челноком. Запутавшаяся в отношениях с двумя своими поклонниками – Каору и Ниоу, каждый из которых дорог ее сердцу, и понимая, что в результате она остается одна, покинутая всеми, осыпаемая насмешками и презрением, Укифунэ не видит для себя иного выхода, как самоубийство.

Не лучше ли стать
Облаком темным, нависшим
Над горной вершиной,
Чем безвольно качаться в волнах

Этой презренной жизни, – пишет она принцу Ниоу в одном из последних писем («Ладья в волнах»)⁷⁷⁶.

Другим стилистическим приемом, используемым писательницей для того, чтобы подчеркнуть мимолетность и непостоянство мира и его обитателей, обреченных на исчезновение, является введение соответствующих ремарок после эпизодов, на первый взгляд, описывающих самые радужные события в жизни героев романа. Ярким примером этому может служить глава «Сопоставление картин» («Эвасэ»).

⁷⁷⁵ *Мурасаки Сикибу*. Повесть о Гэндзи..., с. 506.

⁷⁷⁶ Там же, с. 455.

На первый взгляд, она посвящена одному из любимых занятий придворных – осмотру картин, устроенному Гэндзи не только для развлечения императора, но и для того, чтобы упрочить позиции своей подопечной – императорской наложницы Акиёси, дочери бывшей возлюбленной Гэндзи Рокудзё. Подробное описание свитков с живописью, изысканной дворцовой утвари, роскошных нарядов придворных и концерта, устроенному по этому случаю, завершается словами: «Это был воистину блестящий век». Казалось бы, одной этой фразы достаточно, чтобы закончить главу, но Мурасаки Сикибу неожиданно вводит ремарку: «Сам же Гэндзи по-прежнему считал, что все в мире непостоянно и лишь ждал: «вот повзрослеет Государь немного...», в глубине души решив удалиться от мира.

Люди, добившиеся в молодости высокого положения, недолго задерживаются в этом мире. Такая милость не может продлиться долго. Сейчас, во времена процветания, сменившего годы печали и безвестности, он полагал, что дальнейшее процветание принесет лишь неприятности. Желая затвориться в укромном месте, молиться о будущей жизни и так продлить свои дни, он нашел тихое местечко вблизи горной деревни и выстроил там святилище, поместив туда также изображения будд и свитки с сутрами».

Герои «Гэндзи-моногатари», как и ранних ее повестей, в большинстве своем молоды, чрезвычайно одарены и хороши собой. Подобно персонажам других моногатари, им приходится претерпеть немало испытаний, зато в конце их ожидает награда за добродетели и возвышение в обществе. Но существенной разницей в их положении (и литературным новшеством, введенным Мурасаки Сикибу) является то, что они глубже переживают «мирское непостоянство», страдают от власти над ними их чувственных желаний и осознают собственную греховность.

Так, связь принца Гэндзи со многими женщинами является обычным делом для хэйанского аристократа, но что действительно отличает его от современных Мурасаки Сикибу молодых людей, так это то, каким большим источником постоянных волнений, терзаний и душевных мук становится для него почти каждая связь.

«Так вот и получалось, что любая женщина становилась для него источником беспокойства и сердечных волнений» («Сад, где опадают цветы»⁷⁷⁷).

⁷⁷⁷ *Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи...*, с. 248.

После смерти Югао, терзаясь в глубине души сознанием, что он послужил причиной ее странной гибели, Гэндзи представляет свою прежнюю жизнь греховной: «О как должен я страдать из-за моих ужасных грехов, тягостным бременем лежащих у меня на сердце и ограничивающих жизненный срок. Тем более мне придется страдать из-за этого в будущем» («Юная Мурасаки»).

Особую роль в жизни принца Гэндзи играет Рокудзё-но Миясудокоро. Ее мстительный и ревнивый дух постоянно вмешивается в жизнь Гэндзи, являясь причиной смерти Югао, затем Аси – жены Гэндзи и, наконец, Мурасаки – единственной женщины, которую он любит. Ее появление всякий раз вызывает у него ужас и отвращение, но именно она, каждый раз, сама того не желая, является одной из причин стремления Гэндзи «уйти от мира». Узнав, что болезнь Мурасаки вызвана вмешательством не нашедшего покоя духа Рокудзё, Гэндзи «... в конце концов придя к мысли: все женщины по природе своей являются источником тяжких грехов, проникся отвращением к миру» («Первая зелень-II»).

По мере того, как развивается действие романа, в Гэндзи растет желание оставить мир и приобщиться к монашеской жизни. Лишь любовь к Мурасаки и забота о детях удерживают его. Когда же смертью Мурасаки судьба наносит ему последний, самый страшный удар, Гэндзи видит в этом наказание за свое колебание и нерешительность. Беседуя с дамами об умершей Мурасаки, он подводит итог своей жизни: «Благодаря высокому рождению, мне не пришлось испытывать ни в чем недостатка и все же я постоянно думал, что редко кому достается столь печальный удел. Видно, так пожелал сам Будда, решивший, что я должен узнать всю печаль и непостоянство этого мира, но поскольку я продолжал упорствовать в неведении, то к концу жизни мне пришлось пережить страшное несчастье. И моя судьба, и жизненные силы подошли к концу, теперь ничто не привязывает меня к этому миру, подобно росе» («Кудесник-даос»).

Ощущение безысходности и мрачности бытия усугубляется к концу романа, в десяти главах «Удзи». Персонажей здесь меньше, чем в предыдущих частях романа и каждый из них обрисован с большей реалистичностью и психологизмом, чем герои первых глав.

Личность главного героя Гэндзи, которого к тому времени уже нет на этом свете, как бы раздваивается, перевоплощаясь в двух молодых людей: его внука принца Ниоу и названного сына Каору. Они оба необычайно красивы и талантливы. Но, в отличие от Гэндзи, безупречного во

всех отношениях, нам легче отождествлять себя с ними, поскольку каждый из них обладает очевидными человеческими недостатками. Каору – воплощение чувствительности, деликатности и духовности Гэндзи, но ему недостает его решительности и уверенности. В любви Каору постоянно терпит неудачу.

Принц Ниоу, его друг, вызывает такое же восхищение у окружающих, как и Гэндзи, но как личность он выглядит менее привлекательно. Лишенный душевной чуткости Гэндзи, он слепо следует своим желаниям, преследуя тех женщин, которых любит его друг Каору. Отношения двух друзей далеки от искренней дружбы Гэндзи и То-но-тюдзё, у которых даже соперничество в любви носит несколько шуточный характер. Это объясняется тем, что они живут уже во времена упадка, когда дружбе предпочитают личные интересы. Как пишет Дональд Кин, «доктрина «маппо», последних дней буддийского Закона, могла повлиять на изображение Мурасаки Сикибу времени, более близкого к ее собственному, чем к несравненному Гэндзи, времени, когда скорбь человеческого бытия была не пустой фразой»⁷⁷⁸.

Персонажи глав «Удзи» живут в более мрачном и безрадостном мире, чем Гэндзи и его близкие. Каору испытывает муки от безнадежной любви к Ооикими, которая решает никогда не выходить замуж, опасаясь, что брак с Каору обернется для нее разочарованием. Ее смерть становится для Каору тяжелым потрясением. Младшей сестре Ооикими – Накано-кими брак с принцем Ниоу не приносит счастья. Она постоянно страдает от его неверности. Укифунэ, молодая неопытная девушка, находит столь невыносимым то положение, в котором оказалась она и влюбленные в нее Каору и Ниоу, что пытается совершить самоубийство. Сами Каору и Ниоу – люди, наделенные многими превосходными качествами, находясь во власти собственных желаний, испытывают от этого лишь душевные страдания, видя, к каким тяжелым последствиям все это в конце концов приводит.

Другой причиной страданий и несчастий героев «Повести о Гэндзи», по мнению их самих и окружающих, является их «карма» или «предопределение» (*иньгэн*) – следствие всех благих и дурных деяний, совершенных в предыдущих рожденьях и в этой жизни, оказывающее влияние не только на будущее перерождение, но и на текущее существование.

⁷⁷⁸ Keene D. Seeds in the Heart..., p. 597.

Когда Гэндзи узнает о своей опале, причину этого он видит не в легкомысленной связи с императорской наложницей Оборадзукиё, а в прегрешениях, совершенных в прошлой жизни. «Все, что происходит сейчас, является воздаянием за грехи, совершенные в прошлой жизни, иными словами, причиной этого была моя собственная небрежность» (*сума*).

Отшельник из Акаси, рассказывая Гэндзи об упадке своего рода, замечает: «Видно, моя прошлая жизнь сложилась неблагоприятно, почему я и стал жалким бедняком». Когда Укон, прислужница Укифунэ, застаёт в покоях своей госпожи Ниоу, она решает, что «так уж, видно, было предопределено ее госпоже» («Ладья в волнах»).

Пожалуй, самым замечательным примером кармического воздаяния в «Гэндзи-моноготари» является описание отношений Гэндзи, его молодой жены – Третьей принцессы и сына То-но-гюдзё Касиваги. Случайно узнав о связи Третьей принцессы и Касиваги, Гэндзи понимает, что это возмездие за тайную связь с его мачехой – императрицей Фудзицубо: «А что, если покойный Государь тоже все знал и только делал вид, будто ни о чем не догадывается? – думал он, вспоминая прошлое – Что может быть ужаснее того, что совершил я сам? Наверное, это и есть возмездие за преступление, воспоминание о котором постоянно гнетет меня»⁷⁷⁹.

Именно вера в предопределение во многом объясняет пассивность героев романа, их неумение противостоять жизненным обстоятельствам и нежелание изменить собственное поведение. По замечанию А. Н. Мещерякова, «несмотря на часто встречающийся мотив бренности и греховности своей жизни, аристократы предпринимали очень немного усилий для того, чтобы хоть как-то изменить себя, ибо фаталистически считали, что нынешнее целиком и полностью предопределено кармой. Если для «человека спасающегося» ... карма была объектом его волевой деятельности, то в сознании аристократа не всегда подвержена воздействию его собственных сил...»⁷⁸⁰

Аналогичных взглядов придерживается и И. Моррис: «Многие из героев Мурасаки искренне говорят об удалении от мира желаний и общении к монашеской жизни. Но чаще всего их заявления на этот счет столь же стереотипные и частые, как и их жалобы о мимолетности человеческой жизни. Чувствуется, что они только рады препятствиям, мешающим им принять религиозные обеты. Гэндзи постоянно сожалеет о

⁷⁷⁹ *Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи...*, с. 52.

⁷⁸⁰ *Мещеряков А. Н. Древняя Япония...*, с. 153.

бесчисленных обязанностях, не позволяющих ему стать монахом, хотя, без сомнения, ему было бы страшно провести один день в унылом монашеском скиту, вдали от удовольствий столицы. Даже Каору не свободен от ханжества на этот счет. Когда он жалуется монаху на многие мучительные узы, привязывающие его к этому изменчивому миру и ограничивающие его стремление к религиозной жизни, он выглядит слишком протестующим, и невозможно избавиться от сомнения, что если эти препятствия были устранены, то вскоре он нашел бы новые»⁷⁸¹.

Однако главные герои романа в конце концов приходят к мысли, что истинная причина их страданий лежит в их избранности Буддой, пожелавшим раскрыть им глаза на всю тщету и печаль этого мира. Так думает Гэндзи: «Видно, так пожелал сам Будда, решивший, что я должен узнать всю печаль и непостоянство этого мира» («Кудесник-даос»).

Восьмой принц, рассказывая о своей жизни, объясняет решение удалиться от мира: «Для меня это было естественным, поскольку положение у меня было такое, будто сам Будда указывал мне: «Оставь этот мир!» («Девы у моста»).

После смерти Ооикими убитый горем Каору, размышляя, приходит к выводу: «Быть может, Будда специально подверг меня такому испытанию, как бы советуя мне: «Оставь этот суетный мир!» («Тройной узел»).

Путь спасения для Мурасаки Сикибу заключался, судя по «Дневнику», в чтении сутр и молитв, уходе в монашество. (Хотя так и неизвестно, действительно ли она постриглась в монахини в конце жизни. Сам год ее смерти точно не установлен, полагают, что в промежутке между 1015 и 1031 гг.) Так же относится к Пути спасения принц Гэндзи и другие ранние персонажи романа. Мы постоянно встречаем упоминания о том, как в тяжелые моменты своей жизни они обращаются к чтению сутр и молитв. Их стремление к спасению носит чисто индивидуальный характер.

С развитием действия романа идея буддийского спасения претерпевает изменение. На первый план выходит сострадание к заблудшим живым существам и стремление к спасению других, а не только себя. Глубоко религиозный Каору с самого детства выделяется своей отрешенностью и отвращением ко всему мирскому. Он способен лишь презирать свет с его преходящими успехами. И лишь встреча с Восьмым принцем, посвятившим себя учению Будды, заставляет Каору понять, что просветленный человек должен испытывать не только отвращение к миру, но и сострадание к людям.

⁷⁸¹ *Morris I. The work of the Shining Prince. Tokyo, 1964. P. 131–132.*

«Высокомерный, питающий отвращение ко всему Тюнагон, презрев тщету этого мира, чуждался житейских дел и устремлялся к возвышенному, но после того, как ему довелось увидеть жизнь в горах, решил: «И глухие места имеют свою прелесть». Чем больше он думал об этом мире, тем глубже становилось в его сердце сострадание к людям. Действительно, следовало признать, что всему этому он был обязан Восьмому принцу» («Плющ»).

Лучшим образцом сострадания и стремления спасти все живые существа в романе может считаться монах Содзу из Ёкава. Среди монахов, считающих найденную Укифунэ оборотнем, он один оказался способен пожалеть ее и оказать ей помощь: «Это действительно человек. Было бессердечно оставить ее здесь, видя, что ее жизнь вот-вот прервется. Всегда печально видеть, как умирает пойманная людьми рыба, обитающая в пруду, и олень, стонущий в горах, не имея возможности помочь им. Хотя жизнь человека и не длится дольше, но нельзя не дорожить и одним или двумя оставшимися днями. Находится ли она (Укифунэ. – С. Л., Е. Л.) во власти демонов или духов, выгнана ли из дома или обманута, суждено ли ей умереть насильственной смертью – кто знает? Но в данный момент мы должны помочь ей, следуя завету Будды» («Упражняясь в каллиграфии»).

Содзу проводит дни и ночи у постели больной девушки, молясь о ее здоровье, несмотря на то, что слухи об этом могут повредить его репутации праведного монаха-отшельника. Он не только спасает Укифунэ от смерти, но и помогает ей найти выход из тяжелого положения, позволив принять постриг. Содзу единственный из всех одобряет такое решение Укифунэ, понимая, что только это принесет ей избавление от мук, в то время как его сестра, монахиня из Оно, мечтает о браке молодой женщины с Тюдзё, мужем своей покойной дочери. Напутствуя Укифунэ после церемонии пострига, он говорит: «Рождаясь в мире непостоянства, люди жаждут мирской славы. А пока это так, и мне, и вам трудно достичь спасения. Но если хватит решимости удалиться в лесную глушь, то в душе не останется ни гнева, ни стыда. Ведь жизнь подобна листку».

Примечательно, что в предыдущих частях романа именно женщины решаются принять постриг, в отличие от мужчин (Гэндзи и Каору). На примере истории Укифунэ Мурасаки как бы подчеркивает, что такие слабые, заблудшие и греховные существа, каким считались в то время женщины, стремятся к спасению и заслуживают его больше, нежели мужчины, читающие сутры, и мудрые монахи. Интересно в этой связи мнение Умэхара Такэси: «Укифунэ, действительно, существо, находящееся во

власти демонов и духов, кем-то покинутое, кем-то преследуемое. Ей куда деться, нет у нее другого пути, кроме смерти. Но Будда спасает таких людей. В этом суть буддизма Махаяны. Человек, одержимый демонами и духами, испытывающий невыносимые муки, потерявший желание жить, мечтающий умереть, – таких и спасает Будда. Видимо, Мурасаки видела в этом суть буддизма Махаяны. Если учесть, что прообразом монаха Содзу из Ёкава был монах Гэнсин из Ёкава (942–1017), автор «Учения о спасении», то понятен вопрос Умэхара: «Не бросает ли Мурасаки Сикибу в «Десяти главах Удзи» вызов Гэнсину, который был самым выдающимся умом своего времени?» «Разве не пустила она стрелы критики, показав противоречие между учением и образом жизни Гэнсина? «человеком, которого спасает Будда, скорее будет грешница, легкомысленная женщина, вроде Укифунэ, – будто взывает к нам Мурасаки, – чем такой высокочтимый монах, как Гэнсин!» То, как Мурасаки Сикибу, жалая Укифунэ, постепенно приводит ее к очищению в конце повести, оставляет неизгладимый след в душе»⁷⁸².

Есть основания считать, что учение Сингон также оказало определенное воздействие на мировоззрение Мурасаки Сикибу и нашло отражение в романе. Истинное учение (Сингон) не ограничивается словами или знаками, его невозможно постичь индивидуально, поэтому его передача идет «от сердца к сердцу». Так, в «Повести о Гэндзи» Каору, наиболее религиозный персонаж романа, стремясь посвятить свою жизнь служению Будде, становится учеником Восьмого принца, так называемого «монаха в миру». «Не подавляя юношу (т. е. Каору. – С. Л., Е. Л.) своей мудростью, он помогал ему проникнуть в великие тайны горных вершин, постичь смысл священных текстов» («Девы у моста»).

Основным объектом поклонения для Сингон является Будда Вайрочана (яп. Дайнити). Он – источник всей Вселенной и населяющих ее существ. В теле Будды Вайрочаны преодолевается дуализм феноменального мира. «Безусловно, не случайно, что глава «Первая зелень» («Вакана») заканчивается фразой, оборванной на имени Будды Махавайрочана»⁷⁸³. Упоминание Будды Дайнити должно сразу же ввести читателя в область понятий и символов Сингон. Весь мир со всеми населяющими его существами не отличен от сущности Дайнити. В свете Дайнити все, даже са-

⁷⁸² Григорьева Т. П. Красотой Японии рожденный. М., 1993. С. 77–78.

⁷⁸³ Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков..., с. 158.

мые незначительные, события приобретают буддийский смысл. Не это ли подразумевала Мурасаки Сикибу, обрывая главу на его имени и подводя читателя к возможности самостоятельно переосмыслить все прочитанное в неожиданно новом для него свете, благодаря неожиданному упоминанию одного только имени Дайнити в конце части повествования. Напомним, что «Повесть о Гэндзи» становилась доступной читателям по мере написания глав, и они не знали, каким будет продолжение. Примечательно, что художественный прием, использованный в данном случае Мурасаки Сикибу, в точности соответствовал самой сути методологии Сингон. Как пишет Н. Н. Трубникова, «мгновенное просветляющее воздействие слова как раз и составляет школьную специализацию Сингон, школы «истинных слов»⁷⁸⁴.

В главе «Юная Мурасаки» подробно описывается «очистительный обряд», который проводит над больным Гэндзи монах Содзу. Не ограничиваясь мудрами и дхарани, он дарит Гэндзи *так* – ваджру, что свидетельствует, по-видимому, о том, что и сам Гэндзи был посвящен в ритуалы Сингон.

Когда монахи из Ёкава находят Укифунэ, то, приняв ее сперва за оборотня, они складывают пальцы в *мудры* и произносят «истинные слова», т. е. *дхарани*.

Сингон-сю быстро приобрела в Японии широкую известность, сначала среди аристократии, затем и в народе. Причиной было не столько ее особое отношение к магическим ритуалам, способным привести верующего к состоянию Будды, и, тем более, не ее сложная философия, а особое внимание, которое она оказывала искусству и внешней стороне своих обрядов.

Учитель Кукая Хуэйго и сам Кукай считали, что только посредством искусства осознается истинный путь к совершенному состоянию. Занятия искусством могут привести к созданию шедевра, который сам по себе является Буддой. Искусство, Природа, Учение в представлении Кукая были триедины. Именно благодаря этой позиции Кукая японский буддизм превратился в то, что Дж. Сэнсом определил как «религию, ставшую искусством, а искусство – религией»⁷⁸⁵.

Во вступлении к «Списку привезенных и преподносимых вещей», который Кукай составил, вернувшись из Китая, он пишет: «Дхарма не

⁷⁸⁴ Трубникова Н. Н. «Различение учений»..., с. 99.

⁷⁸⁵ Сэнсом Дж. История японской культуры. М., 1999. С. 7.

имеет речи, но без речи выражена быть не может. Вечная истина (татхата) превосходит чувственное, но лишь посредством чувственного может быть постигнута. Указуя на истину, ошибаются, ибо нет ясно определенных способов обучения; ... но даже если искусство не вызывает восхищения своими необычными качествами, оно все же есть сокровище, охраняющее страну и приносящее пользу народу. В действительности сокровенное учение столь глубоко, что трудно выразить его на письме. Однако с помощью картин неясности могут быть рассеяны. Различные позы и мудры связанных изображений берут свой источник в любви Будды. Таким образом, тайны сутр и их комментариев могут быть выражены искусством... Посредством искусства осознается совершенное состояние»⁷⁸⁶. Возможно, что эта позиция Кукая могла быть известна Мурасаки Сикибу, повлияв на ее оценку значимости литературного творчества. Во всяком случае, очевидно, что сама Мурасаки относилась к своей повести серьезно и не считала ее просто развлечением. Не исключено, что творчество было для нее альтернативой пострижению в монахини.

Как уже говорилось, Кукай большое значение придавал ритуалу. И ритуал Сингон как внешне, так и по своему содержанию выделялся из ритуалов других японских буддийских школ. Вполне естественно, что хэйанская аристократия, всегда придававшая большое значение эстетической форме, не могла не оценить ту изысканную роскошь и торжественность, которая сопровождала все церемонии и ритуалы Сингон. Именно это внешнее великолепие и способствовало на первых порах преимуществу Сингон-сю над Тэндай-сю.

Мурасаки Сикибу в романе отводит немало мест описанию торжественных буддийских церемоний, причем чувствуется, как восхищает ее в первую очередь сама красота и изысканность обстановки. Примером может служить отрывок из главы «Сверчок-колокольчик», посвященный описанию церемонии освящения статуи Будды для молельни Третьей принцессы, ставшей монахиней: «Священные хата были сшиты из превосходной, несколько необычной парчи. ... Покрывала для столиков, затканые великолепными узорами, возбуждали всеобщее восхищение невиданным богатством оттенков и сочетаний. Занавеси опочивальни были подняты с четырех сторон, за спиной Будды висела Лotosовая мандала, а впереди стояли серебряные вазы с высокими и пышными, изысканных

⁷⁸⁶ Фесюн А. Г. Буддийский эзотеризм // Кукай. Избранные труды. М., 1999. С. 58.

оттенков цветами. Воздух был напоен ароматами китайских курений «За сто шагов». Миниатюрные изображения Будды Амиды и бодхисаттв, вырезанные из сандалового дерева, радовали взоры строгим изяществом линий. В небольших, очень тонкой работы сосудах со священной водой плавали голубые, белые и пурпурные лотосы».

Хотя слово *мандала* встречается в романе только в этом месте, однако часто упоминающиеся «священные изображения», которые наряду с другими дарами подносят Гэндзи и Каору Будде во время их посещения буддийских храмов, позволяют предположить, что речь идет именно о *мандалах*. Кукай (Кобо-дайси) во времена Мурасаки был широко известен не только как основатель школы Сингон, как святой, но еще и как непревзойденный каллиграф, поэт, автор литературных произведений. Как отмечает А. Г. Фесюн, некоторые японские литературоведы, в частности Игараси Цутому, «не без оснований считают «Санго сиики» (пьеса Кукая) первым авторским художественным произведением в Японии⁷⁸⁷. Поэтому невозможно допустить, чтобы Мурасаки Сикибу оказалась совершенно не затронутой влиянием личности и идей Кукая.

Цитаты и притчи из сутр, чаще всего из «Сутры о цветке лотоса чудесной дхармы» (санскр. «Саддхармапундарика-сутра»; яп. «Мёхорэгёкё») и «Сутры о великой Нирване» (санскр. «Махапаранирвана-сутра»; яп. «Дайнэбанкё»), упоминаются в «Гэндзи-моноготари» столь же часто, как и стихи Бо Цзюйи, «Исторические записки» Сыма Цяня, «Нихонги» и моноготари. Это лишний раз свидетельствует, насколько глубоко дух буддийской религии проник в мировосприятие людей эпохи Хэйан. Для благородного человека того времени было столь же необходимо процитировать в подходящий момент отрывок из какой-либо сутры, как и быстро сложить ответную *танка* или вспомнить уместные к данному случаю китайские стихи. Знание и понимание буддизма являлось одним из составляющих компонентов понимания *моно-но-аварэ* – красоты окружающего мира. Стремление познать *моно-но-аварэ*, подчинить ему свои чувства и жизнь, действовать в соответствии с его высшими принципами – является основополагающим мотивом в жизни героев романа, в первую очередь принца Гэндзи. «Главное для любителей изящного – дает ли повесть почувствовать дух Красоты. С точки зрения хэйанцев, «некрасивое

⁷⁸⁷ Фесюн А. Г. Буддийский эзотеризм..., с. 59.

недопустимо». Во времена Мурасаки этот дух воплощался в *моно-но-аварэ*. Оно и было организующим началом повести»⁷⁸⁸.

Именно буддийские мотивы и ассоциации чаще всего помогают героям осознать *моно-но-аварэ*. Во всех кульминационных моментах повествования принц Гэндзи и другие герои «Повести...» вспоминают о буддийских легендах и связывают себя с их персонажами. Характерно, что все эпизоды «Повести...», так или иначе повествующие об искусстве, насыщены в большей или меньшей степени буддийскими реалиями. Когда Гэндзи поет во дворце перед государем во время исполнения церемониальных танцев, его облик и голос присутствующие сравнивают с калавинкой (яп. *карёбинга*) – птицей, живущей, по преданию, в буддийском раю («Праздник алых листьев»)⁷⁸⁹. Голос ее удивительно прекрасен, лицо женское, а торс – птичий. С буддийским раем – «раем Будды Амиды» часто ассоциируются многие празднества и церемонии. Красота пейзажа, будь то багряная листва осенних кленов или цветущая сакура, удивительно гармонизирующая с изящными фигурами молодых придворных, кружащихся в танце, чарующие звуки музыки – все это вызывает у присутствующих ощущение «земли вечного Блаженства».

Темы музыки и буддизма в хэйанской литературе так или иначе взаимосвязаны. В первой главе одной из дошедших до нас ранних «моноготари» – «Повести о дупле» («Уцухо-моноготари») рассказывается о талантливом музыканте Тосикагэ. Его чудесная игра на кото покоряла демонов и небожителей и даже заставила самого Будду Амиду спуститься с небес⁷⁹⁰. В награду за это он и его потомки достигают высокого положения. В «Повести о Гэндзи» эта тема продолжается. Многие буддийские монахи-отшельники из «Повести...» с увлечением отдаются музицированию. Как дает понять нам автор, оно – единственная из земных привязанностей, от которых ни один из них не в силах отказаться. Отшельник из Акаси, с которым судьба сводит Гэндзи в ссылке, помимо прочих достоинств оказывается превосходным музыкантом. Его игра на кото «со» и «бива» восхищает даже такого знатока музыки, как Гэндзи, а их музыкальный дуэт – одна из самых прекрасных и лиричных сцен в романе («Акаси»)⁷⁹¹. Тюдзэ, уговаривая старую монахиню сыграть на кото, говорит: «Ведь в Земле Вечного блаженства бодхисаттвы очень

⁷⁸⁸ Григорьева Т. П. Красотой Японии рожденный. М., 1993. С. 72.

⁷⁸⁹ Мурасаки Сикибу. Гэндзи-моноготари. Токио, 1964. С. 150.

⁷⁹⁰ Уцухо-моноготари. Токио, 1964. С. 82.

⁷⁹¹ Мурасаки Сикибу. Гэндзи-моноготари..., с. 293.

часто услаждают свой слух музыкой, а небожители танцуют» («Упражняясь в каллиграфии») ⁷⁹².

В главе «Под деревом сии» еще одна беседа о музыке возникает между Каору и Восьмым принцем, чью игру на кото «со» по достоинству оценивают Каору и Ниоу. Желая услышать игру на кото дочерей принца, Каору вспоминает старинное предание о самом мудром из учеников Будды – Кашьяпе (Касё), который, услышав музыку, не удержался, вскочил и заплясал. «Даже великомудрый Кассе когда-то вскочил и заплясал» ⁷⁹³. Примечательно, что в правилах «Винаи», регламентирующих поведение монахов, музыка и танцы – это то, от чего благочестивые монахи должны воздерживаться. Но для хэйанских авторов (в особенности для женщин-придворных), в жизни которых искусство представляло едва ли не важнейшее занятие и составляло весь ее смысл, необходимо было найти оправдание в буддийском Писании и Предании своей серьезной увлеченности им.

В средневековых комментариях «Какайсё», «Окуню», «Гэндзи-моногатари сяку», «Катё ёдзё» и др. указано, что предание о Кашьяпе было взято из «Хоккэмонгу» («Речения «Сутры Лотоса») и «Дэнтороку». Во второй главе «Хоккэмонгу» сказано: «Гандхарва с горы Благоуханной заиграл пред ликом Будды на кото, [покрытым] ляпис-лазурью, [звучала] восьмисотчетырехтысячеструнная музыка, и Кашьяпа-мудрец, забыв о достоинстве, вскочил со своего места» (перевод *Е. Л.*).

«Дэнтороку» рассказывает о том, как «гандхарва заиграл [музыку, да так, что] задрожала гора Сумэру, океан заходил волнами, [а] Кашьяпа вскочил и заплясал» (перевод автора).

«Хоккэмонгу» (полное название – «Мёхо рэнгэ кё монгу») – один из трех основополагающих трактатов (яп. *сандайбу* – три великие части) школы Тэндай. Он был составлен в конце VI в. при династии Суй, учеником основателя школы Чжи Гуаньдином на основе проповедей учителя. Трактат представляет собой комментарии к «Сутре Лотоса Благого Закона» и состоит из четырех частей: «Иньнэнсяку», «Яккёсяку», «Хонсэкисяку» и «Кансисяку» ⁷⁹⁴.

Что же касается «Дэнтороку», то этот трактат был написан в 1004 г., в эпоху Сун, монахом Даосюанем, который принадлежал к школе Чань. Он содержит биографию патриархов школы, проповеди, различные лите-

⁷⁹² *Мурасаки Сикибу*. Гэндзи-моногатари..., с. 527.

⁷⁹³ Там же, с. 257.

⁷⁹⁴ Нихонкокугодайзитэн. Т. 7. Токио, 1976. С. 171.

ратурные сочинения и является одним из основных источников по истории чань-буддизма в Китае⁷⁹⁵. По словам Мидзуми Ёити, «во всех источниках этот разговор является образцом искусной беседы»⁷⁹⁶.

Тема музицирования в «Уцухо-моноготари», для которой она является, едва ли не главной, неожиданно приобретает в романе острое звучание как раз в контексте взаимоотношений буддизма с императорским двором.

Согласно замыслу автора моноготари, главный герой Накатада неоднократно отказывается играть для императоров, причем отказ иногда доходит до прямого неподчинения императору, на что тот ему и указывает. Это очень смелый поступок, за который Накатада мог и поплатиться, рискуя не только своей должностью, но, что еще более важно, – будущностью своих детей. В начале романа рассказывается, как таким образом при подобных же обстоятельствах поплатился его дед Тосикагэ, что в конечном счете привело к тому, что сам Накатада оказался живущим с матерью в лесу, в дупле. Но здесь следует все же отметить, что никто их туда и не изгонял, как об этом ошибочно пишет Н. К. Конрад⁷⁹⁷.

Такое бескомпромиссное поведение героя должно предполагать наличие серьезных мотивов. Они разъясняются самим Накатадой в том месте романа, где он объясняет своей жене, дочери императора и Первой принцессе, истинный смысл игры на кото и принципы ее обучения (имея в виду свою дочь Инумию): «Сначала пусть она научится всему, что знаю я. Весной проникать мыслью в пение соловья, в горы, окутанные дымкой, в ароматы цветов. В начале лета думать о крике кукушки в ночи, о блеске утренней зари, о роще звезд, сияющих на небе. Осенью думать о дожде, о яркой луне в небесах, о цикадах, стрекочущих на разные голоса, о шуме ветра, о небе, виднеющемся сквозь покрытые багряными листьями ветви клена. Зимой – об изменчивых облаках, о птицах и зверях; глядя при блеске утра на покрытый снегом сад, представлять горные пики, ощущать течение воды на дне чистых прудов. Глубоко чувствующим сердцем и высокой мыслью объять самые разнообразные вещи. Следя за их изменениями, познать изменчивость всего сущего. Задуматься, как выразить все это в звуках кото. И таким образом проникнуть благодаря музыке в суть

⁷⁹⁵ Нихонкокугодайджитэн..., с. 133.

⁷⁹⁶ Мидзуми Ёити. Буке то «Гэндзи-моноготари» Син «Гэндзи-моноготари» хиккэй // Кокубунгаку. Токио. 1997. № 50. С. 23.

⁷⁹⁷ Конрад Н. И. Японская литература. М., 1974. С. 94.

тысячи вещей. Это совсем не то, что попусту брэнчать на инструменте, как ты это делаешь⁷⁹⁸.

Накатада отказывается играть перед императором потому, что для последнего (как и всего его окружения) – это просто одно из развлечений, пусть и изысканных и возвышенных. Тем не менее понять истинный смысл этой музыки император не в состоянии. А превращать проповедь Учения в простое развлечение Накатада не может, поскольку это превращает его исполнение в настоящее святотатство. Поэтому он столь решительно отказывается играть, наверняка зная, что лишается положенной ему награды за выдающееся исполнение, продвижения по службе, да и попросту вызывая неудовольствие государя.

По существу, в романе выдвигается совершенно новая, отсутствующая еще где-либо в других странах эстетическая концепция, когда буддийской музыка становится не потому, что сопровождает какие-то буддийские обряды, а самой направленностью слушателей и исполнителя на смысл исполняемого и исполнения, само по себе становящегося сакральным актом.

Образы, перечисляемые Накатада, сами по себе в большинстве случаев не несут какой-то специальной буддийской нагрузки – это просто наиболее яркие, запоминающиеся сезонные образы, за которыми стоит само изменяющееся бытие, которое необходимо воспринимать таким, каким оно и есть на самом деле, т. е. как Таковость. Это, в сущности, и является целью буддийского Учения, буддийской практики. И Накатада стремится передать его непосредственно, минуя слова. Вдохновить автора романа на такое смелое и революционное понимание практики могли те места из сутр, где изложение буддийского Учения сопровождалось игрой небесных музыкантов и т. д. Все это сопровождает его игру и игру его матери на заветных кото.

В романе впервые явлен «дух японскости», ставший впоследствии отличительной чертой всей японской художественной культуры.

Следует отметить, что основные герои в романе изображены как абсолютно свободные личности, по существу никак не связанные словесными и прочими ограничениями и поступающими только в соответствии со своими моральными принципами. Своим поведением они нарушают все нормы принятого при дворе поведения, табели о рангах, светские ус-

⁷⁹⁸ Повесть о дупле (Уцухо-моногатари). В 2-х ч., ч. 2. СПб.; М., 2004. С. 413–414.

ловности и т. д. Накатада, приняв решение обучать игре на кото свою дочь, без колебаний оставляет службу, считая именно это главным делом своей жизни. В результате эти свободные герои оказываются триумфаторами, и все окружающие, включая императоров, вынуждены публично признать их превосходство, а все, кто строил свою жизнь согласно правилам двора, оказываются посрамлены.

В конце романа центр смещается из императорского дворца в усадьбу Накатада, где устраивается концерт, на котором впервые должно состояться первое публичное музицирование Инумия. К Накатада прибывают оба императора и просят его мать сыграть на тех кото, о существовании которых было известно, но их никто не видел и мало кто слышал. Это священные нан-фу и хаси-фу. Тосикагэ завещал играть на них, только если «достигнешь вершины процветания или когда опустишься на дно страданий». В этом завещании два события, диаметрально противоположные в обычном мирском понимании, рассматриваются как равнозначные. Мать Накатада колеблется: с одной стороны, в доме ее сына собрался весь двор, «первая дочь императора Судзаку, чрезвычайно почитаемая всем миром, стала ее невесткой, а сама она – бабушкой Инумия и женой министра, но разве это вершина блаженства?»⁷⁹⁹ После настойчивой просьбы самого императора Судзаку сыграть на хаси-фу напряжение в души матери Накатада достигает высшей точки: «госпоже было неловко, и она с мукой думала только о том, что ей давно надо оставить мир и жить отшельницей»⁸⁰⁰. Так наивысший успех, возможный для простого смертного в этом мире, и наивысшие муки от пребывания в нем соединились для нее в одно мгновение, и она соглашается на исполнение. Накатада на приказание императора принести кото никак не реагирует и лишь по знаку своей матери приносит кото из башни. С точки зрения придворных Накатада совершает непростительный проступок, но он ощущает себя не столько придворным, сколько монахом в миру и поступает согласно буддийской этике, предписывающей монаху не склоняться перед императором.

В центре внимания автора романа оказывается повседневная жизнь его героев. Причем значимость тех или иных событий определяется не столько соответствием принятым социальным нормам, сколько их собственным внутренним убеждениям. В этом смысле «Уцухо-моногатари»

⁷⁹⁹ Повесть о дупле..., с. 492–493.

⁸⁰⁰ Там же, с. 496.

воспринимается еще более современным произведением, чем «Гэндзи-моногатари».

Буддийские принципы играют самую важную, определяющую роль в романе, но они не подаются автором как догма. О них почти и не говорится прямо. В романе не описываются подробно буддийские ритуалы. О жизни монахов, монастырей упоминается вскользь, по мере необходимости. Тадакосо, безусловно, изображен как человек большой святости, но автор без какого-либо осуждения говорит о его влюбленности в Атэмия.

Может показаться, что в центре внимания автора оказываются семейные ценности. И Тосикагэ, и Накатада владеют в совершенстве игрой на кото. Будучи придворными, они легко могли бы использовать свои таланты для укрепления позиций при дворе, продвижения по служебной лестнице. Но оба отказываются обучать наследников престола. Оба воспитание своих детей ставят несравненно выше карьеры.

Конечно, оценивая роман да и вообще хэйанскую литературу, следует иметь в виду, что она создавалась для очень узкого круга придворной аристократии и по этой причине дошла до нас только в рукописных списках. Длительное время и все литературоведческие труды были доступны только узкому кругу посвященных. Это позволяет предположить, что авторы периода Хэйан были более свободны в своих суждениях, могли позволить себе частное индивидуальное мнение, что делает литературу того периода более современной и реалистичной.

Исполнение дочерью Тосикагэ на кото «хаси-фу» того произведения, которому научили ее отца в Западном Раю, заставляет вспомнить буддийские сутры: так же как и проповедь Будды, оно сопровождалось необычными явлениями в природе: «Загрохотал гром, сверкнула молния, земля заколыхалась, как при землетрясении. Слушатели перепугались, и ужас охватил их. Госпожа заиграла только на одной струне – вдруг вода в пруду и канавах поднялась на два сунн и потекла потоками по земле. Слушатели не могли прийти в себя от изумления. Госпожа продолжала играть на одной струне, и люди постепенно успокоились. Она заиграла на двух – все погрузилось в печаль, более сильную, чем раньше. Слушая эти звуки, глупые вдруг стали умными, гневные – умиротворенными. Бурный ветер затих. Тяжелобольные неожиданно исцелились. И даже те, кто был прикован к постели, не могли не подняться, слушая эту дивную музыку. Казалось, что неприступные скалы, деревья, грозные духи проливают в ответ слезы»⁸⁰¹.

⁸⁰¹ Повесть о дупле..., с. 497.

Здесь опять есть практически прямое указание на учение Виджнянавадинов о наличии природы Будды даже и в неживой природе.

...

С именем тэндайского священника Гэнсина (942–1017) связано начало популяризации культа Амиды. В своем трактате «Основы спасения» («Одзё-ёсю», 985 г.), созданном в те времена, когда Мурасаки была еще девочкой, он ярко описал ужасы ада и то райское блаженство, которое ожидает каждого верующего в Будду Амиду.

Любопытно свидетельство Ясутане, автора «Одзё гокуракки» («Записи о вознесении в Край вечной радости»), основавшего вместе с Гэнсином «Нидзюго саммайэ» («Общество двадцати пяти способов созерцания»). Во вступлении к «Одзё гокуракки» он пишет: «С молодых ногтей молился я Амиде, а когда мне минуло сорок лет (в 971–972 гг. – С. Л., Е. Л.), вера моя укрепилась еще более. Губами я повторял имя Амиды, а в сердце лелеял дивный лик. Шел я или стоял, сидел или лежал – ни на миг о том не забывал. Стоят статуи Амиды во дворцах, домах-пагодах и усыпальницах»³. Если верить Ясутане, то уже приблизительно в 940 г. амидаизм был достаточно широко распространен в Японии. По крайней мере, в 984 г. Ясутане был уже убежденным амидаистом, автором трактата, оказавшим влияние на становление амидаизма в Японии. Таким образом, и Мурасаки Сикибу «с молодых ногтей» могла быть (и даже должна быть) знакомой с культом Амиды.

Основой амидаизма является вера в то, что во времена упадка и «конца Закона» человек не способен достичь Просветления в условиях этого мира. Хотя это утверждение и несколько противоречило основным положениям Тэндай о способности любого существа стать Буддой в собственном теле, все же было одно положение, которое делало его приемлемым. Согласно ему, милосердный Амида, будучи Бодхисаттвой, поклялся не входить в Нирвану до тех пор, пока ни одно создание в мире не будет спасено. Все, что требовалось от верующего помимо соблюдения обрядов и совершения добрых дел, было произношение вслух простой молитвы: «Наму, Амида Буцу» («Помилуй нас, Будда Амида»). Вследствие этого после смерти он автоматически перерождался в лотосе в Западном Раю (Можно сказать, что именно с периода Хэйан в сознании японцев появилась вера в рай почти в европейском понимании этого слова). Здесь он жил так, как если бы пребывал в Нирване. По мнению И. Мор-

риса, «амидаисты были настолько поглощены ожидаемыми радостями рая, что проявляли мало интереса к абсолютному освобождению»⁸⁰².

Вера в Землю Вечного Блаженства проникла также и на гору Коя, священную гору Сингон-сю, и аристократия не смогла не поддаться очарованию новой религии.

О том, насколько был распространен культ Чистой Земли в ее среде, свидетельствует стихотворение неизвестного автора, помещенное в «Сюивакасю»:

Тот, кто лишь раз
Хвалу вознес Амида-будде,
Тем самым уже
Обеспечил себе непременно
Место в Лotosовом цветке⁸⁰³.

Император Итидзё и сам канцлер Митинага верили в Амида-будду, хотя, как утверждает Дж. Китагава, «он (т. е. Митинага. – *Е. Л., С. Л.*) и подобные ему верили в Чистую Землю вовсе не из-за отчаяния и страданий этой жизни. Скорее, они хотели актуализировать Чистую Землю и наслаждаться ею на Земле»⁸⁰⁴.

Последовательницей амидаизма была и Мурасаки, которая, прежде всего, принадлежала к Тэндай-сю. Как писала она в своем дневнике, «что бы люди там ни говорили, а я решила все помыслы обратить к Будде Амиде и сутрам»⁸⁰⁵. Можно предположить, что Мурасаки Сикибу принадлежала именно к тому направлению Тэндай, которое получило название «Тэндай дзёдокё», т. е. «тэндайское учение о Чистой Земле», и сильнее всего связано с так называемым «горным течением» («саммон»), которое образовалось в результате раскола Тэндай-сю, происшедшего после открытого столкновения между сторонниками Эннина и сторонниками Энсю в 993 г., когда Мурасаки еще жила в столице в доме отца и могла слышать о происшедших событиях со слов его или старшего брата. Разделение Тэндай на две фракции отражало, как отмечают А. Н. Игнатович и А. Г. Фесюн, не только доктринальные расхождения, но политическую борьбу внутри правящих кругов⁸⁰⁶. Если течение саммон поддерживали те ветви рода Фудзивара, которые контролировали император-

⁸⁰² *Morris I.* The work of the..., p. 102.

⁸⁰³ *Мурасаки Сикибу.* Повесть о Гэндзи..., с. 730–731.

⁸⁰⁴ *Kitagawa J. M.* Religion in Japanese History. Tokyo, 1966. P. 80.

⁸⁰⁵ *Мурасаки Сикибу.* Дневник..., с. 127.

⁸⁰⁶ Буддизм в Японии..., с. 179.

ский дом, то течение дзимон, основанное сторонниками Энсю, поддерживали слабые ветви рода Фудзивара и оттесненные от власти представители аристократии. Теоретически Мурасаки имела основания оказаться в любом из двух течений Тэндай. Как известно, отец Мурасаки – Тамэтоки в 986 г. лишился должности при дворе и не имел ее в течение десяти лет до 996 г., поэтому в 993 г. мог сочувствовать «оппозиционному» движению дзимон. С другой стороны, степень его оппозиционности не могла быть большой, поскольку он вряд ли мог рассчитывать тогда на пост губернатора Этидзэн, а сама Мурасаки – быть впоследствии приближенной ко двору императрицы – дочери Фудзивара Митинага. Близость Мурасаки ко двору должна была обусловить ее принадлежность движению саммон.

Известно, что в течении саммон были разработаны «четыре великих закона» (*дайхо*), которые предусматривали обязательное поклонение в качестве главных объектов почитания: Фудо-мёо (санскр. Ачаланатха), Будде Сидзёко, Будде Якуси и семи буддам (Ситибуцу), Бодхисаттве Фугэн (Фугэн эммэй босацу)⁸⁰⁷. Поскольку в тексте «Гэндзи-моногатари» и «Дневника» упоминаются перечисленные будды и бодхисаттвы, можно сделать вывод о том, что Мурасаки, скорее всего, принадлежала к движению саммон.

Гэндзи, Каору и многие другие персонажи ее романа часто описываются за совершением *нембуцу* (или *небуцу*), т. е. медитируя перед Буддой Амидой или провозглашая его имя. Когда Гэндзи посещает свою больную кормилицу, то, утешая ее, он говорит: «Вы должны прожить долго, чтобы увидеть, какого высокого положения я достигну. А потом вы беспрепятственно переродитесь в Чистой Земле и займете высшее из девяти мест» («Вечерний лик»).

В представлении амидаистов, душа, переселяясь в Чистую Землю, занимает одно из девяти мест в соответствии со своими заслугами. Своего рода клятвой в «вечной любви» для Гэндзи становится молитва о совместном перерождении в Чистой Земле в «едином лотосе» или «подобно розинкам на лотосе» с Югао, Мурасаки и Фудзицубо. Подобные пожелания он высказывает и в стихотворении, обращенном к постриженной в монахини Третьей принцессе, хотя та и не вызывает у него особых чувств.

⁸⁰⁷ Буддизм в Японии..., с. 179.

Восьмой принц, желая дать понять, насколько он далек от мирской жизни, говорит о себе так: «Порой мне кажется, что я уже пребываю в лотосе, растущем в незамутненном пруду» («Девы у моста»). Имеется в виду пруд Семи сокровищ, находящийся в земле Вечного Блаженства и наполненный водой Восьми добродетелей. Дно пруда покрыто золотым песком, в нем растут огромные лотосы, в которых возрождаются праведники. Всякий раз, когда автор хочет подчеркнуть удивительную красоту и торжественность той или иной церемонии при дворе, будь то встреча Нового года, любование цветами, музицирование или чтение сутр, она неизменно сравнивает ее с Землей Вечного Блаженства.

Во времена Мурасаки многие синтоистские божества почитались именно как воплощения будд. Так, *ками* трех святилищ Кумано и святилища Хиэ на горе Хиэй (соседствовавших с монастырями школы Тэндай) почитались как воплощения будд Якуси Нёрай, Каннон Босцу, Дзидзо Босацу и Амида-буцу.

Эти божества, как и некоторые места, считавшиеся святыми еще с буддийских времен (например, знаменитая гора Митакэ в Ёсино), были объектами постоянного паломничества многих благочестивых священников и мирян. Они воспринимались в качестве эффективного способа достичь благополучия, помимо медитации, чтения сутр, молитв и соблюдения обетов. Также считалось, что, преодолевая трудности и неудобства такого путешествия, можно уменьшить бремя своих грехов и переродиться в Чистой Земле Амида после смерти. В романе часто упоминается о таких паломничествах главных героев.

Отшельник из Акаси отправляет свою дочь на поклонение к богу Сумиёси, считавшемуся покровителем жителей побережья, путешественников и поэтов («Сума»). Если раньше Сумиёси считался просто божеством моря (что-то вроде Посейдона у греков), то ко времени Мурасаки он стал считаться «посланцем Будды».

Тамакадзура, прежде чем пуститься в опасное путешествие по морю, отправляется в храмы бога Хатимана в Мацура и Хакодзаки. Культ Хатимана был распространен на Кюсю, где ей пришлось прожить долгие годы. Прежде считавшийся покровителем горного дела, Хатиман в период Нара превратился в божество, охраняющее буддийскую веру, а также предсказывающее судьбу. Последнее его качество, видимо, и послужило причиной паломничества Тамакадзуры к нему.

Особое значение для героини романа имеет путешествие в храм богини Каннон из Хацусэ. Как правило, такое паломничество полностью

меняет их судьбу. Так, Тамакадзура во время паломничества в Хацусэ встречается разыскивающую ее Укон – прислужницу ее покойной матери Югао, находящуюся под покровительством Гэндзи. Эта встреча приводит к тому, что, получив сначала помощь от Гэндзи, приютившего ее, она добивается признания своим настоящим отцом То-но Тюдзё и достигает высокого положения в обществе.

Совершая паломничество в Хацусэ, чтобы отблагодарить Каннон за «исполнение давней просьбы», монах Содзу из Ёкавы и монахиня из Оно, его мать и сестра, находят Укифунэ, едва живую после неудачной попытки самоубийства.

Младшая монахиня из Оно, сестра Содзу, считает, что девушка «послана» ей Каннон взамен умершей дочери. Для самой Укифунэ встреча с семейством Содзу становится не только спасением от гибели, но и выходом из того кризисного положения, в котором она оказалась. Она становится монахиней и обретает душевный покой.

Таким образом, за сравнительно короткий промежуток времени религиозные представления японцев претерпели значительные изменения. Во-первых, изменилось представление о традиционных японских богах – *ками*. Если ранее они считались воплощением определенных положительных качеств, сил или объектов природы, то теперь им был присвоен статус сначала посланников и охранителей Будды, а затем и его эманаций. Именно с момента включения *ками* в пантеон буддийских божеств буддизм в Японии в период Хэйан перестает быть просто аналогом китайского буддизма, и становится японской религией. Синтез буддизма с японским синтоизмом придал ему ряд жизнеутверждающих черт. Как писал Дж. Сэнсом, «мрачный индийский аскет, умерщвляющий плоть, на японской почве превратился в умеренного отшельника, наслаждающегося книгами и цветами»⁸⁰⁸.

Во-вторых, изменился и сам японский буддизм. На смену Учению восьми школ периода Нара, согласно которому стать Буддой могут лишь избранные, и то после длительного и сложного периода чтения молитв, изучения трактатов и медитации, пришел эзотерический буддизм (*миккё*), впервые провозгласивший, что в Нирвану способен войти каждый, поскольку он носит в себе частицу природы Будды. Сами средства достижения спасения стали простыми и доступными: чтение «Лотосовой сутры» и провозглашение имени Будды Амиды. Однако для автора «Повести

⁸⁰⁸ Сэнсом Дж. История японской культуры. М., 1999. С. 30.

о Гэндзи» Мурасаки Сикибу понятие «путь к спасению» было гораздо более и сложнее, чем для многих ее современников.

...

Значительным явлением в японской классической литературе стали «Записки из кельи» Камо-но Тёмэй, состоящие из трех частей. В первой части развивается буддийская идея непостоянства всего в этом мире (*мудзёкан*). В целом же весь первый раздел является иллюстрацией «первой благородной истины» – «все есть страдание». Раскрывает ее Тёмэй весьма своеобразно – демонстрируя непостоянство черырех основных стихий, или «великих элементов» (земля, вода, огонь, ветер), которые и лежат в основе любого бытия. Но Тёмэй – и в этом проявляется оригинальность его подхода – говорит не об абстрактных философских категориях, а о реальных стихийных бедствиях: пожарах, землетрясениях, наводнениях, ураганах, причем тех, свидетелем которых он был лично. Перечисляя и другие напасти: голод, болезни, перенесение столицы, – Тёмэй убедительно, аргументированно подводит к выводу о том, что нигде в мире нет безопасного места для жизни. Не стоит строить дорогое жилье, обустривать усадьбу, копить добро и т. д., когда всего этого можно внезапно, в одночасье лишиться, как это и произошло с самим автором.

Вторая часть «Записок ...» посвящена доказательству преимуществ отшельнической жизни, которая сама по себе служит отрицанием привычного для большинства бытия, но в передаче Тёмэя – это не догматическая заданность, не идеологическое общее место, а просто рассказ о своей собственной жизни, когда он, потеряв все, вынужден был поселиться сначала в одной, а затем в другой, еще меньшей хижине в горах.

Из упоминания Будды Амиды на алтаре и «Одзёёсю» Гэнсина, предтечи японского амидаизма, можно предположить, что сам Тёмэй был сторонником концепции «изначального Просветления» (*Хонгаку*), которая развивалась, в том числе и Гэнсином, и следы которой обнаруживаются в «Записках из кельи». Тёмэй так описывает место, где он живет: «Звалось то место – гора Тояма. Вечно зеленый плющ скрывал собой все следы. Долины густо поросли деревьями. Однако запад – тот был открыт. И это не могло не навевать особых мыслей...»⁸⁰⁹ С одной стороны – это не более чем описание реального пейзажа, он – «открытость запада», т. е. того направления, где располагалась «Чистая Земля» Сукхавати Будды

⁸⁰⁹ Конрад Н. И. Японская литература..., с. 270.

Амиды, совершенно определенное указание на «открытость спасения» для любого верующего.

Показав всю непрочность земного существования и возможность для отшельника ограничиться самым минимальным, Тёмэй не останавливается на этом, а заканчивает свои «Записки...» сокрушением, что привязанность даже и к такому простому убежищу, как его хижина, – греховна, а его молитва, произнесенная языком, – не угодна Будде⁸¹⁰.

Японская литература не развивалась сама по себе, независимо от тех идей (синтоистских, конфуцианских, буддийских), которые принадлежали, как можно думать, какому-то другому миру – миру ученых, монахов, сановников. В действительности, как можно видеть, авторами японской литературы и были те же самые ученые, сановники, монахи, которые, естественно, писали о том, что им было близко, о чем они думали, что составляло основную суть их жизни. Поэтому не совсем точно считать японскую литературу только отражением какой-то другой жизни, построенной по другим законам, и буддийские идеи не просто «отражались» в этой литературе, а были ее неотъемлемой частью, ее сутью. И если не все авторы были монахами и просто верующими людьми, то используемый ими образный ряд оставался по своей сути буддийским и содержал буддийские идеи, даже независимо от их желания.

§ 8.3. Буддийские идеи в классической японской драматургии

Буддийская образность и идеи буквально пронизывают классическую японскую драматургию. И это не удивительно, если учесть, что у ее истоков были храмовые представления *саругаку*, а пьесы религиозно-философского содержания, специально для них создававшиеся, – *саругаку-но Но* и послужили основой всей драмы Но⁸¹¹. Некоторые пьесы, например «Сотоба Комати» («Ступа и Комати», но возможен и перевод «Ступа Комати»), написанная Канъами Киёцугу (1333–1384), представляют, по существу, достаточно подробное изложение доктрин различных буддийских школ.

Возникло даже предложение классифицировать все пьесы Но в соответствии с проповедуемым в них учением того или иного направления⁸¹².

⁸¹⁰ Конрад Н. И. Японская литература..., с. 275.

⁸¹¹ Анарина Н. Г. О драме и театре Но // Ёкёку – классическая японская драма. М., 1979. С. 9.

⁸¹² Она же. Японский театр Но. М., 1984. С. 77.

«Но такой подход, – считает Н. Г. Анарина, – не выявляет существа дела, которое заключено в том, что в одной и той же драме, как правило, представлены характерные догматы как Махаяны в целом, так и отдельных школ»⁸¹³. В «Сотоба Комати» монахи Сингон ведут философский диспут с прославленной поэтессой Оно-но Комати, выступающей с позиций Дзэн. Содержание пьесы таково: монахи совершают паломничество к столичным храмам и в пути встречают престарелую Комати, когда-то блиставшую при дворе своей красотой и талантом, а теперь доживающую свои дни в глубоком уединении. Утомившись, она присела на трухлявое, как ей показалось, бревно, на самом деле – на повалившуюся от времени ступу. Видя такое святотатство, монахи приходят в негодование и пытаются образумить глупую, как им кажется, старуху. В ходе завязавшейся беседы их спор превращается сначала в настоящей диспут о природе *Дхармакаи*, а затем в подлинный дзэнский *мондо*, где на каждую реплику оппонента следует мгновенный ответ. Монахи упрекают Комати в том, что она сидит на ступе, являющей собой «Тело Будды», т. е. *Дхармакаю*. Старуха пытается оправдаться, объясняя, что видела перед собой всего лишь трухлявое дерево, так как нигде не видно священных знаков. Для последователей Сингон дерево (если быть точным – именно *манговое* дерево) является символом так называемого «девятого сознания» (*амала-виджняна*, или *амра-виджняна*, букв. «сознание мангового дерева»), абсолютного, ничем не обусловленного сознания, соотносимого с *Дхармадхату-свабхава-джняной* (мудрости самосущности дхармового пространства). *Дхьяни-буддой*, олицетворяющий эту мудрость, является сам Будда Махавайрочана, отжествляющийся в Учении Сингон с Буддой в *Дхармакае*. На это и намекают монахи, используя образ дерева, являющего свою суть в пору цветения, из стихотворения Дзюсамми Ёримаса. Комати, в свою очередь, уподобляя свое тело засохшему стволу, говорит о том, что в сердце (сознании) еще цветут цветы, которые можно расценить как приношение ступе. И тут же просит монахов объяснить суть уподобления ступы *Дхармакае*. Монахи излагают в ответ доктрину Кукая о «пяти великих элементах» (*махабхутах*, яп. *годай*), воплощающих «тело-принцип» (яп. *рисин*) Махавайрочаны. В Сингон их также называют «пять слоев» (яп. *горин*), которые символизируются пятью этажами пагод, возводимых в честь Махавайрочаны (что как бы подчеркивают в

⁸¹³ Анарина Н. Г. Японский театр..., с. 77.

своем ответе монахи). Но кроме того, они символизируют также пять *скандх* и многое другое, чем не замедлила воспользоваться Комати, заявившая о том, что нет различия между телом (имея в виду свое тело) и ступой. Из дальнейшего спора выясняется, что монахи упускают из виду «шестой великий элемент» – сознание и концепцию «плоть и дух (сознание) – не два» (яп. *сикисин-фуни*) или «принцип и мудрость – не два» (яп. *рити-фуни*), о которой писал Кукай. Все «шесть великих элементов» проникают друг в друга, и поэтому нет смысла проводить между ними различие. Ступа «устала стоять», так же как устала Комати, и нет ничего дурного в том, что они вместе «отдыхают». После этого аргумента престарелая поэтесса переводит беседу в форму дзэнского *мондо*, используя и соответствующие доводы. В частности, она очень удачно цитирует гатхи Шэньсю и Хуэйчэна, в которых Шэньсю уподоблял тело «древу Бодхи», а сознание – зеркалу, о чистоте которого следует заботиться; Хуэйчэн же в своем ответе в духе Мадхьямики не обнаружил ничего, на чем могла бы «скапливаться пыль». Монахи вынуждены признать свое поражение и трижды склоняются в поклоне перед старухой, достигшей Прозрения⁸¹⁴.

В пьесе «Ямамба» (Горная ведьма), приписываемой Дзэами Мотокиё (1363–1443), также можно проследить влияние идей Праджняпарамиты и Мадхьямики:

...поистине едины добро и зло.
Чему же радоваться? О чем скорбеть?
Все вещи являют истину нашим очам.
(перевод В. Марковой)⁸¹⁵

* * *

Как изменяет облако
Легко очертанья свои,
Так в цепи перерождений
Принял мой исконный дух
Временно облик ведьмы.
Вот я пред вами стою!
Но если понять глубоко
Высший закон бытия,
Праведность и неправда, –
По существу, одно.

⁸¹⁴ Анарина Н. Г. Японский театр Но..., с. 186–201.

⁸¹⁵ Ночная песня погонщика Ёсаку из Тамба. Японская классическая драма XIV, XV и XVII веков. М., 1989. С. 68.

Земные краски – лишь морок,
Обман очей, пустота⁸¹⁶.

Эстетические концепции теоретической программы Мадхьямики нашли свое продолжение и развитие у выдающегося драматурга театра Дзёрури – Тикамацу Мондзаэмона (1653–1724) в его теории «*Кёдзицу-химаку рон*». Он полагал, что «искусство возникает на тончайшей грани того, что есть, и того, чего нет» (т. е. действительности и небытия)⁸¹⁷. По сути дела, «*Кёдзицу-химаку рон*» – это эстетически переработанный вариант тэндайской доктрины «*Иссин-санган*».

В творчестве Тикамацу можно встретить и прямое обращение к Праджняпарамите. Во втором действии пьесы «Оннагороси. Абура-но дзигоку» («Убийство женщины. Масленный ад») хор паломников возвращается со Святой горы после поклонения Эн-но Гёдзя и напевает «для бодрости» обрывки из молитв и заклинаний, в том числе и мантру «Хан-ня сингё». Поскольку в дословном переводе «мантра» звучит как призыв к совместному движению (или вообще к совместным действиям), скандирование ее хором паломников, идущих с богомолья, выглядит вполне уместно. Но представляется, что Тикамацу ввел эту цитату не случайно и смысл ее и глубже, и шире.

Есть основания считать, что место данного эпизода в общем замысле пьесы не столь уж второстепенно, как можно подумать. Эгоизму главного героя Ёхэя, ведущего распутный образ жизни и ставшего в конце концов убийцей, драматург как бы противопоставляет ориентацию его коллег-торговцев на участие в общих благочестивых делах. «Побудем вместе! Приходи, и дружно помолимся мы Будде... – обращается один из паломников к Ёхэю, присоединяясь вслед за тем к общему хору. – *Гятэй, гятэй! Харагятэй – харагятэй!*»⁸¹⁸

Можно легко представить себе, как в «смутные годы», примерно за столетие до эпохи, описываемой Тикамацу, организаторы подобных паломничеств превращались в лидеров религиозных народных движений, подобных, например, движению *икко икки* в середине XVI в.

В чисто бытовой, на первый взгляд, зарисовке, сделанной Тикамацу, как в капле воды отразился сложный процесс переосмысления сугубо сотериологических аспектов Учения Праджняпарамиты с позиции усилен-

⁸¹⁶ Ночная песня..., с. 73.

⁸¹⁷ *Хисамацу С.* Кокубунгаку – хохо то тайсё (Национальная литература – метод и объект) // Тёсакусю (Собрание сочинений). Т. 1. Токио, 1968. С. 193.

⁸¹⁸ Ночная песня..., с. 357.

ния их социальной направленности. Эту тенденцию можно обнаружить уже в том комментарии на «Ханья сингё», который сделал Кукай. Развитие ее прослеживается в последних чаньских комментариях на эту же сутру, в которых такое выражение в мантре как «*харасамгятэй*» истолковывается в смысле совместного достижения «общего социального благополучия» (яп. *сякайкёдо-фукуси*)⁸¹⁹. Если учесть, что завершающее слово в мантре – «*совака*» (санскр. *сваха*) интерпретируется как «немедленная реализация», то можно оценить, какой заряд потенциальной социальной энергии заключен в мантре «Ханья сингё».

⁸¹⁹ Ханьясингёкова. Эйхэйдзи. 1971.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Благодаря проникновению и распространению буддизма в Японии, произошла трансформация японской культуры, которая стала ощущать себя частью всемирного буддийского наследия. Не случайно именно буддизм Махаяны явился наиболее приемлемой формой Учения Будды на первом этапе его распространения в Японии, поскольку выраженная в нем идея «служения и почитания всех живых существ как эманаций природы Будды» совпадала с некоторыми аспектами традиционной японской религии синто, практикующими бережное отношение к природе и ее обитателям как воплощению божественной природы Мироздания. Несмотря на антибуддийские гонения со стороны приверженцев синтоизма, именно совпадение этих двух основополагающих концепций дало основание для дальнейшего синто-буддийского синкретизма. Можно предположить, что на раннем этапе распространения буддизма в Японии это проявилось в изображении буддийских монахов и монахинь в официальной хронике и синто-буддийском фольклоре как слугителей – жрецов, хранящих священные изображения Будды и спасающих пойманных животных от неминуемой смерти, выкупая их у хозяев.

Характерные для буддизма Махаяны представления о Будде как о Царе Дхармы и Владыки Мира и акцент на его царском происхождении явились определяющими факторами в тесных отношениях между буддийской сангхой и верховной властью в лице императора в Японии периодов Асука и Нара.

К началу эпохи Хэйан, когда буддизм в Японии уже прочно занял свои позиции в качестве государственной религии, отношения между буддийскими школами и светской властью претерпели значительные изменения. В немалой степени этому способствовало появление в Японии нового буддийского течения – Ваджраяны, доктрины которой исповедовала образованная в начале IX в. буддийская школа Сингон. По замыслу ее основателя Кукая, философия Ваджраяны и тантрические ритуалы, являющиеся, по его мнению, подлинной квинтэссенцией буддизма, были призваны сыграть особую роль в отношениях между императором и буддийским духовенством. Если ранее японский император предстал в официальной хронике как создатель нового, буддийского пространства для деятельности буддийской сангхи, то с момента внедрения тантрических ритуалов школы Сингон в церемониал императорского двора подразумевалось, что буддийское духовенство, хранящее знания о «подлин-

ном» буддийском учении, посредством эзотерических символов и ритуалов открывает императору доступ к мировому пространству буддийской космологии. Посредством тантрического ритуала *абхишека* японский император переходил из разряда обычных правителей («простых царей») на уровень вселенского владыки-чакравартина, воплощения Татхагаты Махавайрочаны в мире людей.

В этой ситуации буддийские представления о царе, обретающем через покровительство буддийской сангхе статус вселенского владыки-чакравартина, оказались фундаментом, на котором зиждились абсолютистские устремления японской государственности. Обладая буддийскими мощами и внедряя в свою повседневную жизнь буддийские ритуалы и монахов в качестве советников, японский император тем самым изменял свой статус земного божества на титул вселенского владыки и обретал власть над всеми видами богов, в том числе и над богами-ками, покровительствовавшими (как считалось) наиболее могущественным аристократическим родам.

Соответственно, если следовать этой концепции, сама Япония представляла уже не как страна, находящаяся на окраине буддийского мира, но как один из четырех великих материков буддийской космологии, обитатели которого являются активными участниками всемирного буддийского сообщества. Можно сказать, что в Японии представления индийского буддизма о вселенской власти царей, как членов «семьи Будды», проявились в более чистом виде, нежели в Китае, где преобладали представления об исключительном статусе этого государства как «Срединной земли» – сосредоточения цивилизации. Нужно, прежде всего, указать на глубокий религиозно-философский подтекст буддийского ритуала при императорском дворе, основывающегося на изречениях из буддийских сутр Махаяны и Ваджраяны. Так же как и *мандалы* в эзотерическом буддизме, чтения буддийских сутр с призыванием всех будд и бодхисаттв, устроенные при дворе, были призваны создать в императорском дворце символическую картину буддийского универсума. Можно предположить, что возвышение основателей новых буддийских школ Тэндай и Сингон – Сайтё и Кукая и приближение их к императорскому двору в какой-то мере определялось универсальностью философии их школ. Термин «*Дай Нихон Коку*» – «Великая страна Солнечного Корня», впервые примененный Сайтё, мог не только подразумевать Японию как изначальную родину богини солнца Аматэрасу, но и идентифицировать ее как Джамбудвипу – исконный центр буддийского мира. В этом контексте учение и риту-

ал в раннем японском буддизме становились взаимосвязанными и практически неотделимыми друг от друга. Ритуальные чтения сутр в какой-то мере выполняли ту же функцию, что и буддийская проповедь, поскольку были рассчитаны не только на слушателей в лице присутствующих людей, но и на обитателей всех трех миров буддийской космологии – богов, людей, асуров и голодных духов, всех живых существ без исключения.

Эзотерический буддизм входил также в доктрины другой буддийской школы, появившейся в начале эпохи Хэйан – Тэндай. Однако в системе Тэндай-сю тантрический буддизм, обозначенный как *таймицу*, являлся, скорее, дополнением к махаянской философии школы, основные постулаты которой были взяты из «Лотосовой сутры». Сайтё неоднократно предлагал реформировать сложившуюся к началу эпохи Хэйан структуру буддийской общины, считая, что она недостаточно внимания уделяет этическому аспекту буддийской Дхармы. В качестве образца, считал он, должна служить созданная им община тэндайских монахов-бодхисаттв, которых он уподоблял воинству, «защищающему страну» (*тинго кокка*). Соответственно, в концепции Сайтё для блага государства и подданных важны не столько буддийские ритуальные церемонии, сколько правильное функционирование буддийской сангхи в качестве религиозного, социального и политического организма. Структура буддийской общины, по Сайтё, является изначальной моделью для государства и общества.

Эпоха Хэйан характеризуется таким состоянием буддизма, когда он в результате прекращения внешних связей с континентом в конце X в. формировался под влиянием сугубо японских культурных, социальных, политических факторов. Этот период характеризуется концентрацией культуры в достаточно узких пространственных и социальных рамках столичной придворной аристократии и столичных, по преимуществу буддийских храмах. Все интересы этой узкой социальной прослойки целиком замыкались на событиях, ограничивающихся пространством дворца или усадьбы значительного чиновника. Хэйанская аристократия была занята, прежде всего, собственным внутренним духовным миром, своими переживаниями и слабо представляла себе, что происходит за пределами этого ограниченного мирка. Сложившиеся условия формировали синкретические религиозные представления, когда элементы учения разных школ заимствовались и инкорпорировались в состав основных догматических произведений таких направлений, как, например, Сингон, Тэндай, Дзёдо. Все это способствовало формированию единого хэйанского буд-

дизма, имевшего значительно больше черт внутреннего сходства, нежели учения нарского буддизма, в основном копировавшего китайские образцы и стремившегося сохранить чистоту собственного учения. Хэйанский буддизм в значительно большей степени, чем нарский, был связан с искусством (каллиграфией, живописью, литературой), причем именно с японским искусством. Необходимость выражать религиозные истины в художественных произведениях была обоснована Кукаем и имела своим следствием быструю эстетизацию всего мировоззрения хэйанской эпохи. Идейными основами этого эстетизированного мировоззрения явились буддийские представления о непостоянстве преходящего мира – *мудзё*, усиленного эсхатологическими ожиданиями скорого «конца Закона», который должен был наступить, согласно расчетам, в 1052 г. Чувство непостоянства и обреченности могло быть вызвано и постепенным ухудшением материального положения столичной аристократии, ослаблением ее политического влияния в стране, что выражалось усиливающимися мятежами. Не ожидая от будущего ничего хорошего, хэйанская аристократия сосредоточила все свои помыслы, стремления и усилия на настоящем. Как заметил Дзюньитиро Танидзаки, хэйанский буддизм в целом характеризовался направленностью к настоящему, а не к будущему и «гедонистической окраской»⁸²⁰.

Именно в период Хэйан буддизм перестает быть религией верхов и начинает широко проникать в народные массы, превращается из «заморского учения» в подлинно японское культурное и идеологическое явление, оказавшее влияние на формирование единой японской нации. Буддийское духовенство вновь становится влиятельной политической, экономической и военной силой. Примечательно, что именно в хэйанской литературе монахи из идеализированных персонажей житий превращаются в реальных людей, с присущими им чувствами, сомнениями, противоречивыми поступками, индивидуальной судьбой.

К середине X в. частные земельные владения – *сёэны*, не облагавшиеся налогами, стали господствующей формой земельной собственности. Именно в это время стало широко практиковаться пожертвование *сёэнов* нижестоящими в социальном отношении собственниками вышестоящим. Эта практика легла в основу формирующейся феодальной иерархии, определившей на века социальный строй в Японии. При этом,

⁸²⁰ Танидзаки Дзюньитиро. Мать Сигэмoto. Повести, рассказы, эссе. М., 1984. С. 288.

поскольку государственные доходы сокращались, столичная аристократия постепенно беднела, а богатство и могущество провинциальной знати росло. Столичная аристократия и в особенности правящий род Фудзивара, несмотря на свой кратковременный взлет, пришедшийся как раз на время написания «Гэндзи-моноготари», неизбежно должна была в сложившихся условиях уйти в тень, уступив свои права провинциальным феодалам. Возможно, что подсознательно складывающееся чувство исторической обреченности и послужило основой проникнутого меланхолией мировосприятия хэйанской аристократии, эстетизирующей свой собственный исторический конец.

Уход в монашество был для хэйанских аристократов, может быть, не очень желанным, но, подчас, единственно возможным выходом из сложного положения. Монастыри, будучи крупными собственниками и влиятельной политической силой, давали возможность в какой-то степени сохранить привычный образ жизни, продолжить несложившуюся карьеру в другом качестве. Возможности для вертикальной социальной мобильности, которые предоставляли буддийские монастыри, превышали то, что, согласно сложившейся традиции, было доступно для столичной знати, не входящей в узкий круг пяти ветвей рода Фудзивара: Коноэ, Кудзё, Нидзё, Итидзё и Такацукаса. Значительная часть хэйанской аристократии стала рассматривать монашескую жизнь как другую ипостась присущего ей образа жизни. Высшие слои монашества и по происхождению, и по мировосприятию, и по положению в социальной иерархии имели много общего с придворной знатью. Даже для императора монашество становилось необходимым этапом не только в личной судьбе, но и в качестве особой формы правления. Система «монастырского правления» – *инсэй* окончательно сформировалась в последних десятилетиях XI в., но идеологическая основа этой системы была заложена в учении ряда буддийских школ, в особенности в учении Сайтё – основателя Тэндай-сю. Поскольку, согласно Сайтё, спасение государства и всего мира было по плечу только буддийским монахам, императору для исполнения его функций правителя страны в полном объеме необходимо принять постриг. Постриг рассматривается многими героями «Гэндзи-моноготари», «Уцухо-моноготари» и, прежде всего, самими Гэндзи, Накатадой как высшая точка личностного развития и закономерное завершение судьбы. Можно сказать, что некоторые черты системы *инсэй* предвосхищены в «Гэндзи-моноготари», что в какой-то степени и закономерно, учитывая, что Мурасаки Сикибу исповедовала буддизм тэндайского толка.

В классической японской литературе отразилась также тенденция сближения и взаимного заимствования отдельных элементов учения Тэндай, Сингон и амидаизма. В восприятии хэйанского аристократа, как оно отразилось в классических произведениях, все эти учения составляли одно непротиворечивое единое целое, представляющее основу для национального японского мировоззрения. Тот же «Гэндзи-моноготари» не был бы признан классикой и непревзойденным образцом японской прозы на все времена, если бы не представлял собой гармоничного целого, если бы заложенные в нем эстетические и философские принципы не оказались плодотворными для многих поколений японских писателей и художников, живших уже в совершенно других условиях, в другие эпохи. Такое стало возможным благодаря тому, что в романе были верно отражены основные идеи хэйанского буддизма как господствующей идеологии и, что еще важнее, были угаданы тенденции его дальнейшей трансформации и развития. Этим объясняется тот факт, что исследователи находят в романе даже идеи Дзэн, хотя японский Дзэн, как известно, получил развитие и влияние уже в другую историческую эпоху. По всей видимости, идеи и эстетика «Гэндзи-моноготари» и других классических произведений японской литературы и драматургии настолько хорошо отражали общепонятные и общепонятные принципы, что могли восприниматься как соответствующие любым японским буддийским школам. Таким образом, значение всех этих литературных памятников состоит также в том, что они верно передают дух, психологию, мировоззрение эпохи и могут быть рассмотрены как своеобразные историко-психологические документы, дающие представление о национальных ценностях, менталитете и основополагающих идеях.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

На русском языке

- Александрова Н. В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М., 2008.
- Анарина Н. Г. О драме и театре Но // Ёкёку – классическая японская драма. М., 1979.
- Анарина Н. Г. Японский театр Но. М., 1984.
- Анарина Н. Г. Три статьи о японском менталитете. М., 1993.
- Андросов В. П. Некоторые аспекты идеологии Нагарджуны по тексту «Ратнавали» // Буддизм: история и культура. М., 1989.
- Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М., 1990.
- Андросов В. П. Происхождение буддизма (к методике и теории изучения) // Религии Древнего Востока. М., 1995.
- Андросов В. П. Будда Шакьямуни. М., 2001.
- Андросов В. П. Учение Нагарджуны о срединности. М., 2006.
- Андросов В. П. Буддийская классика Древней Индии. М., 2008.
- Бакшеев Е. С. Понятие «души», «жизни» и «сердца» в раннеяпонской духовной культуре // Япония 2000–2001: ежегодник. М., 2001.
- Баоцзюань о Пу-мине. Факсимиле / изд. текста, пер. с кит., исслед. и коммент. Э. С. Стуловой. М., 1979.
- Берзин Э. О. Юго-Восточная Азия с древнейших времен до XIII века. М., 1995.
- Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. М., 1980.
- Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985.
- Боронина И. А. Поэтика классического японского стиха (VII–XIII вв.). М., 1978.
- Боронина И. А. Классический японский роман. М., 1981.
- Буддизм в Японии / ред. Т. П. Григорьева. М., 1993.
- Бухаев Ю. Г. Амидаизм в традиционной японской культуре. М., 1991.
- Брихадараньяка упанишада / пер., предис. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1992.
- Бяньвэнь по Лотосовой сутре / пер. с кит., исслед. и коммент. Л. Н. Меньшикова. М., 1984.
- Васильев В. П. История буддизма в Индии, сочинение Даранаты / пер. с тиб. СПб., 1869.

- Васильев Л. С. Культы, религии и традиции в Китае. М., 1970.
- Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской цивилизации: формирование основ материальной культуры и эпоса. М., 1976.
- Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. первый. Анализ по классам элементов / пер. с санскрита, введ., коммент., ист.-филос. исслед. В. И. Рудого. М., 1990.
- Васубандху. Абхидхармакоша / пер., введ., коммент. и исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994.
- Вахтин Б. Б. Буддизм и китайская поэзия // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
- Вахтин Б. Б. Поэт в китайской традиции // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.
- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Макс Вебер и методология истории (Протестантская этика). К XVI Международному конгрессу исторических наук (Штутгарт, ФРГ, 1985). Вып. 1–2. М.: ИНИОН АН СССР, 1985.
- Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. К XVI Международному конгрессу исторических наук (Штутгарт, ФРГ, 1985). М.: ИНИОН АН СССР, 1985.
- Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. К XVI Международному конгрессу исторических наук (Штутгарт, ФРГ, 1985). М.: ИНИОН АН СССР, 1985.
- Веселов Ю. В. Экономика и религия (М. Вебер, Л. Брентано) // Экономическая социология: история идей. СПб., 1995.
- Воробьев М. В. Япония в III–VII вв. Этнос, общество, культура и окружающий мир. М., 1980.
- Воробьева-Десятовская М. И. Рукописная книга в культуре Центральной Азии в домусульманский период // Рукописная книга в культуре народов Востока. М., 1988.
- Гангодзи гаран энги нараби-ни руки сидзайтё («Записи об основании храма Гангодзи и сокровищах, ему принадлежащих») // Буддизм в Японии. М., 1993.
- Гараджа В. И. Социология религии. М., 1996.
- Главева Д. Г. Традиционная японская культура: Специфика мировоззрения. М., 2003.
- Глушкина А. Е. Заметки о японской литературе и театре. М., 1979.

Горегляд В. Н. Буддизм и японская культура VII–XII вв. // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.

Горегляд В. Н. Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв. М., 1975.

Горегляд В. Н. Японская литература VIII–XVI вв.: Начало и развитие традиций. СПб., 1997.

Грачев М. В. Наставления из 17 статей Сётоку-тайси (604 г.): полемика, содержание, значение // Восток. 1997. № 6.

Грачев М. В. Положение иммигрантских родов в социальной иерархии Японии в VII – нач. IX в. // *Orientalistica Iuvenile*. Вып. II. М.: ИВ РАН, 2001.

Грачев М. В. Медицина в Древней Японии // Япония: Путь кисти и меча. 2003. № 3 (7).

Грачев М. В. Сакрализация правителя в древней и раннесредневековой Японии // Сакрализация власти в истории цивилизаций. Ч. II, III / под ред. И. В. Следзевского и Д. М. Бондаренко. М.: Институт Африки РАН, 2005. С. 75–97.

Грачев М. В. Регламентация служебной деятельности японских чиновников в VII–VIII вв.: к вопросу о методах контроля государственного аппарата в Древней Японии // История и культура традиционной Японии. М.: Изд-во РГГУ, 2008.

Грачев М. В. Государь и подданные в древней и средневековой Японии // Правитель и его подданные: социокультурная норма и ограничения единоличной власти. М.: Изд-во Института Африки РАН, 2009. 307 с.

Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979.

Григорьева Т. П. Японская литература XX в. Размышления о традиции и современности. М., 1983.

Григорьева Т. П. Дао и логос (встреча культур). М., 1992.

Григорьева Т. П. Красотой Японии рожденный. М., 1993.

Горбунова С. А. Китай: религия и власть. История китайского буддизма в контексте общества и государства. М.: Форум, 2008.

Дагданов Г. Б. Чань-буддизм в творчестве Ван Вэя. Новосибирск, 1984.

Дараната. История буддизма в Индии / пер. с тиб. В. Васильева. СПб., 1869.

Добренков В. И. Методологические вопросы исследования религии. М., 1989.

- Древнекитайская философия. Эпоха Хань, М., 1990.
- Дхаммапада / пер. с пали, введ. и коммент. В. Н. Топорова. М., 1960.
- Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадева / пер. с тиб. Ф. И. Щербатской. Пб., 1922.
- Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994.
- Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998.
- Знаменитые йогини // Женщины в буддизме. М., 1996.
- Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV / подг. изд. Т. Я. Елизаренковой. М., 1989.
- Елисеев Д. Д. К вопросу о роли рукописной книги в культуре Кореи // Рукописная книга в культуре народов Востока. М., 1988.
- Ермаков М. Е. Гао сэн чжуань – памятник биографической литературы китайского буддизма // Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов. М., 1991.
- Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994.
- Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей. М., 1995.
- Ермакова Л. М. Культы и верования в раннем периоде японской культуры // Синто: путь японских богов. Т. 1. СПб.: Гиперион, 2002.
- Ёкёку – классическая японская драма. М., 1979.
- Ёсицунэ-ки (Сказание о Ёсицунэ) // Нихон котэн бунгаку дзэнсю (Полное собрание японской классической литературы). Т. 31. Токио, 1976.
- Игнатович А. Н. Буддизм в Японии (Очерк ранней истории). М., 1988.
- Игнатович А. Н. Концепция бытия школы Тянтай в интерпретации Нитирена // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.
- Игнатович А. Н., Светлов Г. Е. Лотос и политика. М.: Мысль, 1989.
- Икёуги Экан. Подвижник огня. М., 1996.
- История и культура Древней Индии: тексты. М., 1990.
- История Японии. Т. 1: С древнейших времен до 1868 г. М., 1996.
- История Японии. Т. 1–2. М., 1998.
- Ионова Ю. В. Обряды, обычаи и их социальные функции в Корее. Середина XIX – начало XX в. М., 1982.
- Иофан Н. А. Культура Древней Японии. М., 1974.
- Йингер Дж. М. Функциональный подход к религии // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа и Е. Д. Руткевич. М., 1996.

Кавабата Ясунари. Тысячекрылый журавль. Снежная страна. Новеллы, рассказы, эссе. М., 1984.

Карапетьянц А. М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982.

Карелова Л. Б. Синто-буддийский синкретизм XIII–XV вв. // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998.

Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. М., 1989.

Китагава Дж. М. Религия в истории Японии. СПб., 2005.

Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература РАН, 2002. 606 с.

Кодзики. Записи о деяниях древности. Т. I – свиток 1-й: Мифы / пер. и коммент. Е. М. Пинус. СПб., 1994; Т. II – свитки 2-й и 3-й / пер., предисл. и коммент. Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. СПб., 1994.

Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.

Конзе Э. Буддийская медитация. М.: Изд-во МГУ, 1993.

Конрад Н. И. Японская литература. От «Кодзики» до Токутоми. М., 1974.

Конрад Н. И. Избранные труды. Литература и театр. М., 1978.

Конрад Н. И. Очерк истории культуры средневековой Японии VII–XVI вв. М., 1980.

Конрад Н. И. Японская литература в образцах и очерках. М., 1991.

Корнев В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1987.

Кравцова М. Е. Буддийская поэзия раннесредневекового Китая // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.

Кравцова М. Е. Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре (на материале палийских и китайских версий канонических сутр) // Религия и культура. Россия. Восток. Запад. СПб.: СПбГУ, 2003.

Кукай. Драгоценный ключ к тайной сокровищнице / пер., предисл. и коммент. А. Г. Фесюна. М., 1999.

Кукай. Избранные труды / пер., предисл. и коммент. А. Г. Фесюна. М., 1999.

Кукай. Сё дзи дзиссо-ги (Значение Звука, Знака, Истинно Сущего) / пер., предисл. и коммент. А. Г. Фесюна // Буддизм в Японии. М., 1993.

Кукай. Сокровенный ключ к «Праджняпарамита хридая-сутре» // Избранные труды. М., 1999.

Кукай. Трактат о двух учениях: явном и тайном // Буддийская философия в средневековой Японии / пер. и коммент. Л. Б. Кареловой. М., 1998.

Кукай. Три учения указывают и направляют. Санго сиики / пер., предисл. и коммент. Н. Н. Трубниковой. М., 2005.

Кэнко-хоси. Записки от скуки (Цурэдзурэгуса). М., 1970.

Ла Флёр У. Карма слов. М., 2000.

Лепехов С. Ю. Психологические проблемы в «Хридая-сутре» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1986.

Лепехов С. Ю. Сравнительный анализ традиций Абхидхармы и Праджняпарамиты // Философские и социальные аспекты буддизма. М.: Изд-во ИФ АН СССР, 1989.

Лепехов С. Ю. К проблеме интерпретации текста в традиции Праджняпарамиты // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск: Наука, 1990.

Лепехов С. Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. 2-е изд. Новосибирск: Наука, 1991.

Лепехов С. Ю. «Свалпакшара-сутра» в традициях Праджняпарамиты и Ваджраяны // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск: Наука, 1995.

Лепехов С. Ю. Праджняпарамита в средневековом японском буддизме // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Ладомир, Янус-К, 1998.

Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 238 с.

Лепехов С. Ю. Чань школа. Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2001.

Лепехов С. Ю. Концепции власти в Центральной и Юго-Восточной Азии и некоторые социокультурные модели в буддизме // Российский гуманитарный научный фонд и фундаментальная наука в Сибири: мат-лы регион. науч.-практ. конф., посв. 10-летию РГНФ. Улан-Удэ, 2004.

Лепехов С. Ю. Праджняпарамита / Буддийские науки. Письменные традиции и устная словесность // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. Серия *Ars Buddhica*, т. 4. М: Дизайн. Информация. Картография, 2008.

Лепехов С. Ю. Логико-эпистемологические концепции Нагарджуны // От Дуньхуана до Бурятии: по следам тибетских текстов. Российские

тибетологи к 80-летию со дня рождения Рэгби Ешиевича Пубаева. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009.

Лепехов С. Ю. Яоши Люлигуан жулай бэньюань гундэ цзин // Философия буддизма: энциклопедия. М.: Восточная литература, 2011.

Лепехова Е. С. «Сутра о цветке лотоса чудесной Дхармы» и ее влияние на раннюю японскую литературу эпохи Хэйан (на примере «Гэндзи-моногатари») // Восток (Orient). 2004. № 1.

Лепехова Е. С. Могли ли монахи из храма Исияма быть авторами «Гэндзи-моногатари»? // Международный конгресс востоковедов: тр. Т. 2. М.: Изд-во Института востоковедения РАН, 2007.

Лепехова Е. С. Буддийская сангха в Японии VI–IX вв. / Ин-т востоковедения РАН. М.: Восточная литература, 2009. 224 с.

Лепехова Е. С. К вопросу о современном развитии синто-буддийского синкретизма // Восток. 2011. № 6.

Лепехова Е. С. Особенности конфессиональной политики правительства в Японии в VII–VIII вв. (на примере кодекса «Сонирё») // Восток. 2013. № 3.

Лепехова Е. С. Специфика описания первых буддийских монахинь в средневековых японских источниках (на основе сравнительного анализа описаний тибетских йогинь и китайских буддийских монахинь) // Восток (Orient). 2009. № 5.

Литвинский Б. А. Монастырская жизнь восточнотуркестанской сангхи. Буддийские празднества // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М., 1992.

Литвинский Б. А. Буддизм и среднеазиатская цивилизация // Индийская культура и буддизм. М., 1972.

Лукач Й. Пути богов. К типологии религий, предшествующих христианству. М., 1984.

Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке. Древний Китай и Индия. М., 1991.

Луман Н. Теория общества // Теория общества. Фундаментальные проблемы / под ред. А. Ф. Филиппова. М., 1999.

Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.

Малявин В. В. Феномен синкретических религий в Китае // Проблемы Дальнего Востока. 1997. № 1. С. 107–121; № 2.

Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы: Су Дун-по (1036–1101) и Чжу Си (1130–1200) // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.

- Мартынов А. С. Государственное и этическое в императорском Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
- Мелетинский Е. М. Средневековый роман. М., 1983.
- Мещеряков А. Н. Изображение человека в раннеяпонской литературе // Человек и мир в японской культуре. М., 1985.
- Мещеряков А. Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм. М. 1987.
- Мещеряков А. Н. Герои, творцы и хранители японской старины. М. 1988.
- Мещеряков А. Н. Синтоистский змей и раннеяпонский буддизм: проблема культурной адаптации // Буддизм: история и культура. М., 1989.
- Мещеряков А. Н. Древняя Япония: культура и текст. М., 1991.
- Мещеряков А. Н. Раннеяпонское государство и информационные процессы // Государство на Древнем Востоке. М., 2004.
- Мещеряков А. Н., Грачев М. В. История древней Японии. СПб., 2002.
- Минаев И. П. Буддизм: исследования и материалы. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1987.
- Митицуна-но хаха. Дневник эфемерной жизни (Кагэро никки) / пер. В. Н. Горегляда. СПб., 1994.
- Мифы народов мира. Т. 1–2. М., 1980.
- Молодякова Э. В. Ритуал в синтоистской традиции // Япония-2008: ежегодник. М., 2008.
- Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996.
- Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000.
- Мур Дж. Принципы этики. М., 1984.
- Мурасаки Сикибу. Дневник. М., 2000.
- Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи. Т. 1–2 / пер. Т. Л. Соколовой-Делюсиной. М., 2001.
- Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи (Гэндзи-моногатари) / пер. Т. Соколовой-Делюсиной. В 4-х кн. М., 1992–1993.
- Мялль Л. Дхарма – текст и текстопорождающий механизм // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 754; Труды по знаковым системам. Вып. 21. Тарту, 1987.
- Мялль Л. Некоторые проблемы возникновения Махаяны // Центральная Азия в Кушанскую эпоху. Т. II. М., 1975. С. 219–222.
- Мялль Л. Основные термины праджняпарамитской психологии // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 309; Труды по востоковедению. Вып. II. Тарту, 1973.

- Нагата Хироси. История философской мысли в Японии. М., 1981.
- Национальная религия японцев Синто. М., 2008.
- Нестеркин С. П. Личность в буддизме Махаяны.
- Никольская С. В. Буддийские мотивы в романе У Чэньэня «Путешествие на Запад» (XVI в.) // Философские вопросы буддизма. Новосибирск. 1984.
- Нихон рёйки – японские легенды о чудесах. Свитки 1-й, 2-й, 3-й. М., 1995.
- Нихон сёки. Анналы Японии / пер., предисл. и коммент. Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. Т. I: свитки I–XVI; т. II: свитки XVII–XXX. СПб., 1997.
- Норито. Сэме / пер., предисл. и коммент. Л. М. Ермаковой. М., 1991.
- Ночная песня погонщика Ёсаку из Тамба. Японская классическая драма XIV, XV и XVII веков. М., 1989.
- Оокагами. Великое Зерцало / пер., исслед. и коммент. Е. М. Дьяконовой. СПб., 2000.
- Островская-мл. Е. А. Религиозная модель общества: социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005.
- Пасков С. С. Япония в раннее средневековье. М., 1987.
- Переломов Л. С. Конфуций: «Лунь юй» / пер., исслед. и коммент. М., 1998.
- Повесть о доме Тайра / пер. со старояп. И. Львовой. М., 1982.
- Повесть о дупле (Уцухо-моногатари). В 2-х ч. СПб.; М., 2004.
- Познер П. В. История Вьетнама эпохи Древности и Раннего средневековья до X в. н. э. М., 1994.
- Полосин В. Миф. Религия. Государство: Исследование политической мифологии. М., 1999.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Попов К. А. Законодательные акты средневековой Японии. М., 1984.
- Пятигорский А. М. «Знание» как «знак личности» в духовной культуре Древней Индии // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 309; Труды по востоковедению. Вып. II. Тарту, 1973.
- Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. М., 1956.
- Ригведа (избранные гимны). М., 1972.
- Ригведа. Мандалы I–IV / подг. изд. Т. Я. Елизаренковой. М., 1989.
- Рифтин Б. Л. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). М., 1970.

Рифтин Б. Л. От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

Рудой В. И. Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы / Исслед., пер., тексты и санскр.-тиб.-кит. терминолог. соответствия: автореф. дис. Л., 1980.

Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. первый. Анализ по классам элементов / пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. В. И. Рудого. М., 1990.

Рудой В. И., Островская Т. В., Ермакова Т. В. Религиозный идеал в системе категорий буддийской культуры // Восток. 1997. № 3.

Рудой В. И. Истоки идеологии индо-буддийской традиции // Буддизм в переводах: альманах. Вып. 2. СПб., 1993.

Сайкаку Ихара. Новеллы. М., 1959.

Сайко Э. В. Вопросы стадийного анализа всемирно-исторического развития цивилизации // Цивилизация: теория, история и современность. М., 1989.

Сайтё. Гаммон (Обращение к Будде с желаниями) // Буддизм в Японии. М., 1993.

Сайтё. Рассуждение, поясняющее заповеди (Кэнкайрон) // Историко-философский ежегодник / пер., предисл. и коммент. Н. Н. Трубниковой М., 2006.

Самозванцева Н. В. Буддисты-паломники // Религии Древнего Востока. М., 1995.

Сахарова Е. Б. К вопросу о степени контроля государством Ямато периферии (конец VII–VIII в.) // История и культура Японии. М., 2001.

Светлов Г. Е. Путь богов. М., 1985.

Светлов Г. Е. Колыбель японской цивилизации (история, религия, культура). М., 1994.

Свиридов Г. Г. Японская средневековая проза сэцува. М., 1979.

Семенцов В. С. К происхождению термина dhamma/dharma в буддизме Тхеравады // Философские и социальные аспекты буддизма. М., 1989.

Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.

Семенцов В. С. Проблемы трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток – Запад / исслед., пер. публикации. М., 1988.

Симонова-Гудзенко Е. К. Японский миф и его роль в древней истории Японии. М., 1976.

Симонова-Гудзенко Е. К. История древней и средневековой Японии. М., 1989.

Сон в нефритовом павильоне / пер. с корейск. Г. Рачкова; под ред. Э. Шустера; пер. стихов Э. Шустера; предисл. и коммент. В. Сорокина. М., 1982.

Социология религии: классические подходы / науч. ред. и сост. М. П. Гапочки и Ю. А. Кимелева. М., 1994.

Степанянц М. Т. О некоторых общих проблемах изучения истории философии зарубежного Востока // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.

Степанянц М. Т. Человек в традиционном обществе Востока (опыт компаративистского подхода) // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М., 1993.

Степанянц М. Т. Мир Востока. М.: Восточная литература, 2005. 375 с.

Стрельцов Д. В. Современный японский парламент. М.: Восточная литература, 1994.

Стрельцов Д. В. Система государственного управления в Японии в послевоенный период. М.: МАКС Пресс, 2002. 304 с.

Стрельцов Д. В. Современная система государственного управления в Японии // Политические системы и политические культуры Востока / МГИМО (У) МИД России; под ред. А. Д. Воскресенского. М.: Восток – Запад, 2006. 687 с.

Стужина Э. П. Городской монастырь и средневековый город в Китае (некоторые аспекты взаимоотношений) // История и культура Китая. М., 1974.

Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы (Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний Бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость). М., 1998.

Сутра «Поучения Вималакирти» / пер., предисл. и коммент. А. М. Донца. Улан-Удэ, 2005.

Сутра великого Вайрочаны о становлении Буддой («Махавайрочана сутра») / пер. с кит. А. Г. Фесюн. www.japonica.ru, 2009.

Сэй Сёнагон. Записки у изголовья / пер. В. Марковой. М., 1983.

Сэй Сёнагон. Записки у изголовья. М., 1995.

Сэй Сёнагон. Записки у изголовья. М., 2004.

- Сэнсом Дж. История японской культуры. М., 1999.
- Тайхорё (Законодательный кодекс Японии эпохи Нара). М., 1985.
- Танидзаки Дзюнъитиро. Мать Сигэмото. Повести, рассказы, эссе. М., 1984.
- Тантрический буддизм. Т. I–III. М., 2004.
- Терентьев А. А. Опыт унификации музейного описания буддийских изображений // Использование музейных коллекций в критике буддизма. Л., 1981.
- Терентьев А. А. Сутра сердца Праджняпарамиты и ее место в истории буддийской философии // Буддизм: история и культура. М., 1989.
- Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
- Топоров В. Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. М., 1972.
- Топоров В. Н. Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
- Торчинов Е. А. Буддийская иконография Праджняпарамиты и некоторые аспекты праджняпарамитской философии // Использование музейных коллекций в критике буддизма. Л., 1981.
- Торчинов Е. А. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования) // Народы Азии и Африки. 1988. № 2.
- Торчинов Е. А. Буддизм и государство средневекового Вьетнама // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.
- Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. СПб., 1998.
- Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций. СПб., 2000.
- Трактат о пробуждении веры в Махаяну (Махаяна шраддхотпада шастра) / пер. с кит. Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1. СПб., 1992.
- Троцевич А. Ф. Чань-буддизм и корейская художественная проза // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
- Трубникова Н. Н. Учение школы Сингон в японском буддизме IX в.: соотношение между «тайным» и «явными» учениями (к публикации трактата Кукая «Бэнкэммицу Нике рон») // Историко-философский ежегодник-95. М., 1996.

Трубникова Н. Н. «Различение учений» в японском буддизме IX в. М., 2000.

Трубникова Н. Н. «Заповеди Бодхисаттвы» и буддийская община в учении Сайтё (к публикации трактата «Кэнкайрон») // Историко-философский ежегодник. М., 2006.

Упанишады / пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1992.

Усов В. Н. Жены и наложницы Поднебесной. М., 2006.

У Чэн-энь. Путешествие на Запад. В 4-х т. М., 1994.

Фомина М. Н. Философская культура: онтологический диалогизм. Чита: Поиск, 2000.

Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998.

Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / пер. с кит., исслед., коммент. и указат. М. Е. Ермакова. Т. 1. Разд. 1: Переводчики. М., 1991.

Хуэйюань. Монах не должен оказывать почести императору / пер. с кит. А. С. Маргынова // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. СПб., 1993.

Цао Сюэцинъ. Сон в Красном тереме. В 3-х т. М., 1995.

Цзинь, Пин, Мэй (Цветы сливы в золотой вазе). В 4-х т. М., 1994.

Чхандогья упанишада / пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1992.

Шарма Р. Ш. Древнеиндийское общество. М., 1987.

Шомахмадов С. Х. Учение о царской власти (Теории имперского правления в буддизме). СПб.: Петербургское востоковедение, 2007.

Шохин В. К. Брахманистская философия. М., 1994.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Эйдус Х. Т. История Японии с древнейших времен до наших дней. М., 1968.

Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Яблоков Н. И. Социология религии. М., 1979.

Яблоков Н. И. Религия: сущность и явление. М., 1982.

Ямато-моногатари / пер. А. М. Ермаковой. М., 1982.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

Япония: идеология, культура, литература. М., 1989.

Японские дневники. СПб., 2001.

Японские легенды о чудесах (IX–XI вв.) / пер., предисл. и коммент. А. Н. Мещеркова. М., 1984.

Японские трехстишия (хокку) / пер. с яп. В. Марковой. М., 1973.

На японском языке

Абэ Акио. Нихон бунгаку. Тюкохэн (Японская литература. Раннее средневековье). Токио, 1973.

Аоки Такао. Нихон-но котэн бунгаку (Японская классическая литература). Токио, 1974.

Аоки К. Нара-но мияко (Столица Нара). Токио, 1973.

Буккё сайтэн (Буддийские священные писания). Токио, 1974.

Дайдзё буттэн (Словарь махаянского буддизма). Т. 2. Токио, 1974.

Дай Нихон буккё дзэнсё (Большое полное собрание буддийских сочинений). Токио, 1912–1922.

Дай Нихон Буккё Дзэнсё. В 100 т. Т. 85. Токио: Канко Судзуки Гакудзицу Дзайдан, 1970–1973. 312 с.

Ёсида Кадзухико. Нихон кодай сякай то буккё (Древнее общество в Японии и буддизм). Токио, 1995.

Ёсида Ясуо. Гёки то рицурё кокка. Токио Ёсикава Кобункан, 1987.

Ёсида Ясуо. Гёки но синко сисо но хайкэй то сёи но кэйтэн // Гёки дзитэн / ред. Иноуэ Каору. Токио: Кокуся Канкокай, 1997.

Ёсицунэ-ки (Сказание о Ёсицунэ) // Нихон котэн бунгаку дзэнсю (Полное собрание японской классической литературы). Т. 31. Токио, 1976.

Иноуэ Каору. Гёки. Токио: Ёсикава Кобункан, 1959.

Иноуэ Каору. Нихон кодай кокка то буке (Древнее японское государство и буддизм). Токио, 1961.

Иноуэ Каору. Гёки боси // Гёки дзитэн. Токио: Кокуся Канкокай, 1997.

Иноуэ Мицусада. Нихон кодай кокка но кэнкю. Токио: Иванами сётэн, 1967.

Иноуэ Мицусада. Нихон кодай сисо си-но кэнкю (Исследования по истории древнеяпонской философии). Токио, 1982.

Ино Хидзаки. Тайхо ёро нэнкан-ни окэру Сого-но кино-ни цуйтэ (Об эффективности ежегодных назначений на ответственные посты в Сого) // Нарадзидай-но сорё то сякай (Монахи периода Нара и общество). Токио, 1994.

Исида Мосаку. Сякё ёри митару наратё буккё-но кэнкю (Исследования по буддизму эпохи Нара). Токио, 1930.

Камикава Митио. Тюсэй дзиин-но кодзо то кокка (Государство и структура средневековых буддийских храмов) // Нихон си кэнкю (Исследования по истории японского буддизма). Токио, 1991.

Камэи Кацуитиро. Отё-но кюдо то ирогономи (Путь к спасению и культ любви в Хэйане). Токио, 1965.

Кикумура Тосихико. Сирарэдзару буккё (Исследования по японскому буддизму). Токио: Юйхися, 1998.

Кобаяси Томоаки. Мудзёкан-но бунгаку (Литература «бренности жизни»). Токио, 1968.

Кондзяку-моноготари сю (Собрание рассказов о делах нынешних и минувших). Нихон котэй бунгаку тайкэй (Полное собрание классической японской литературы) 24. Токио: Иванами сётэн, 1960.

Курабаяси Масацугу. Мисаэ но косэй (Структура Мисаэ). Кокугакуин дайгаку дайгакуин киё 12, 1980.

Курода Тосио. Нихон тюсэй-но кокка то сюкё (Государство и религия в средневековой Японии). Токио, 1975.

Курода Тосио. Тюсэй дзися сэйрёку рон (Вопрос о влиянии средневековых буддийских и синтоистских храмов) // Иванами. Нихон рэкиси (История Японии). Т. 6. Токио, 1975.

Кэнсин. Сётоку тайси дэн сики // Кайтэй сисэки сюран. В 33 т. Т. 12 / под ред. Кондо Хэдзё. Киото: Ринсен Сётэн, 1900–1903. 325 с.

Мидзуми Ёити. Син «Гэндзи-моноготари хиккэй» (сборник «Новый курс «Гэндзи-моноготари») / ред. Акияма Кэн // Приложение к журналу «Коку бунгаку». 1997. № 50. С. 23–27. Токио: Гакутося, 1997.

Мидзуно Дзёити. Ханкасиидзо-ни цуйтэ (О статуях Будды в позе полулотоса) // Тюгоку-но буккё гайдзюцу (Буддийское искусство Китая). Токио, 1968.

Микио Омуро. Энрин тоси: Тюсэй тюгоку но сэкайдзо (Средневековая китайская структура мира). Токио: Сансэйдо, 1985.

Мори Итиро. Хэйан кидзоку-но сэйкацу (Жизнь хэйанской аристократии) // Гэндзи-моноготари тэкагами (Обзор «Гэндзи-моноготари»). Токио, 1975. С. 88–90.

Мори Сёдзи. Сонирё то буккё-но кайрицу (Кодекс «Сонирё» и буддийские заповеди) // Кайрицу-но сэккай (Изучение буддийских заповедей). Токио, 1993.

Морото Тацуо. Сонирё ни араварэта сого ни цуйтэ // Сюдай сигаку. Т. 6. Токио, 1960.

Мурасаки Сикибу. Гэндзи-моногатари. Токио, 1964.

Накаи Синко. Нихон кодай но буккё то минсю. Токио: Хёрон ся, 1973.

Накаи Синко. Нихон кодай буккё сэйдо си-но кэнкю (Исследования по системе древнеяпонского буддизма). Токио, 1991.

Накаи Синко. Гёки то кодай буккё. Киото: Нагата Бунсёдо, 1991.

Накаи Синко. Сонирё но хотэки кигэн // Рицурё кокка то буккё. Токио: Юдзанкаку, 1994.

Накамура Гэн. Фуцутэки кокка-но рисо (Идеальное представление об обычном государстве) // Нихон буккё си-но ронсю (Сборник по истории японского буддизма). Т. 1: Сётоку Тайси то Асука буккё (Принц Сётоку и буддизм эпохи Асука). Токио, 1985.

Накао Сюмбаку. Нихон-но буккё си (История буддизма в Японии). Токио, 1987.

Накада Ясуюки. Хэйантё бунгаку-но бунгэйтэки кэнкю (Литература Хэйана: литературоведческий очерк). Токио, 1967.

Нихонги // Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т. 68. Токио, 1974.

Нихон рёйки (Записи о чудесах Японии) // Нихон котэн бунгаку тайкэй (Большое собрание японской классической литературы). Т. 70. Токио, 1974.

Нихон сёки (Записи о стране Восходящего Солнца) // Нихон котэн бунгаку тайкэй (Большое собрание японской классической литературы). Т. 68. Токио, 1974.

Нихонкокугойдзитэн (Словарь по истории Японии). Т. 7. Токио, 1976.

Носэ А. Дзэами дзюрокусибусю хёсаку (Комментарий к 16-ти соч. Дзэами). Т. 1. Токио, 1958–1960.

Ока Кадзуо, Мицуо Сатоси. Отё-но бунгаку (Литература эпохи Хэйан). Токио, 1968.

Оно Т. Нихон-но буке (Японский буддизм). Токио, 1961.

Оцу Тору. Кодай-но тэнносэй (Система императорской власти в древности). Токио: Иванами сётэн, 1999.

Рэбэхофа Сэргэй (Лепехов Сергей). Бурято-монгорубункадэнто ни миру Буккё (Буддизм в бурято-монгольской культурной традиции) // Тоёгакудзюцукэнкю (Журнал востоковедных исследований). 2008. № 47. Вып. 2. С. 109–126.

Сайтё, Кукай сю. Ватанабэ Сёко хэнтё (Собрание сочинений Сайтё и Кукая) / сост. Ватанабэ Сёко // Серия «Нихон-но сисо» (Японская мысль). Вып. 1. Т. 1. Токио, 1969.

Сайтё. Хонри тайкосю (Великий свод основных правил) // Тэндай хонкэйрон (Основные сочинения школы Тэндай). Нихон сисо тайкэй (Полное собрание японской философской мысли). Токио, 1976.

Сётоку Тайси. Сангё Гисё (Комментарии к трем сутрам) // Нихон котэн бунгаку тайкэй (Полное собрание классической японской литературы). Т. 2. Токио, 1975.

Сёку Нихонги (Продолжение «Анналов Японии»). Токио, 1964–1967.

Сёку Нихонги (Продолжение «Записей о Стране Восходящего Солнца»). Т. 1. Токио, 1972.

Сётоку Тайси дзэнсю (Полное собрание сочинений Сётоку Тайси). Т. 1. Токио, 1942.

Судзуки Кейдзи. Гёки нэмпу // Гёки дзитэн / ред. Иноуэ Каору. Токио: Кокуся Канкокай, 1997.

Тайра Масаюки. Нихон тюсэй-но сякай то буккё (Японское средневековое общество и буддизм). Токио, 1992.

Тамаки Кодзиро. Тайси буккё-но токусицу (Особенности буддизма принца Сётоку) // Нихон буккё си-но ронсю (Сборник по истории японского буддизма). Т. 1: Сётоку Тайси то Асука буккё (Принц Сётоку и буддизм эпохи Асука). Токио, 1985.

Тамамура Тайдзё. Нихон буккёси: кинсэй киндай хэн. (История японского буддизма: с нового по новейший период). Киото: Ходзокан, 1967.

Тамура Ё. Нихон буккё си нюмон (Введение в историю японского буддизма). Токио, 1970.

Тамура Энтё. Нихон буккёси. Т. 1. Токио: Ходзокан, 1982.

Тамура Энтё. Кудара, Сира буккё то Асука буккё (Корейский буддизм и буддизм Асука) // Нихон буккё си-но ронсю (Сборник по истории японского буддизма). Т. 1: Сётоку Тайси то Асука буккё (Принц Сётоку и буддизм эпохи Асука). Токио, 1985.

Тамура Энтё. Гёки то сираги буккё // Кодай тёсэн буккё то нихон буке. Токио: Ёсикава Кобункан, 1984.

Удзисюи-моноготари // Нихон котэн бунгаку дзэнсю (Полное собрание японской классической литературы). Т. 23. Токио, 1975.

Умэхара Такэси. Горё-но кэйфу (Происхождение злых духов мертвых) // Studies on Japanese Culture. Vol. II. Токио, 1973.

Уцухо-моногатари. Токио, 1964.

Фудзивара Масами. Рицурё кокка то буккё (Буддизм и государство в системе рицурё). Токио, 1988.

Фудзиока Сакутаро. Кокубунгаку дзэнси (Всеобщая история японской литературы). Т. 1. Токио, 1973.

Футаба Кэнко. Кодай буккё сисоси кэнкю. Киото: Нагата бунсёдо, 1962.

Футаба Кэнко. Нихон кодай буккё си-но кэнкю (Исследования по истории древнеяпонского буддизма). Киото: Нагата Бунсёдо, 1984.

Футаба Кэнко. Сонирё но сэнгёхо то ситэнно досокакю // Рицурё кокка то буке. Токио: Юдзанкаку, 1994.

Ханьясингёкова. Эйхэйдзи. 1971.

Хаями Тасуку. Рицурё кокка то буккё (Буддизм и государство в системе рицурё) // Ронсю нихон буккё си: Нара дзидай (Сборник по истории японского буддизма: период Нара). Токио, 1986.

Хисамацу С. Кокубунгаку – хохо то тайсё (Национальная литература – метод и объект) // Тёсакусю (Собрание сочинений). Т. 1. Токио, 1968.

Хо Тайко синсэкисю кайсэцу (Подлинные рукописи Тайко Тоётоми с комментариями). Токио, 1938.

Цугунари Кубо. Хоккэ кё босацу сисо-но кидзо (Отношение к практике бодхисаттвы в философии «Лотосовой сутры»). Токио, 1987.

Цудзи Дзэнноскэ. Нихон буккё си-но кэнкю (Исследования по истории японского буддизма). Токио, 1942.

Цудзи Дзэнноскэ. Нихон буккё си (История японского буддизма). Т. 1. Токио, 1969.

Эйсай. Кодзэн гокку-рон (Трактат о защите страны посредством проповеди Дзэн) // Тайсё синсю дайдзокё. Т. 60. № 2543. Токио, 1924–1932.

На китайском языке

Ван Шоужэнь. Ван Янмин цюань цзи (Полное собрание сочинений Ван Янмина). Шанхай, 1936.

Ван ю чэнцзи цзян ю чжу (Собрание произведений Ван Вэя). Т. 1–2. Пекин, 1962.

Да Тан Сань-цзан цюй цзин шихуа (Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги). Пекин, 1954.

Душунь. Хуань фацзе гуань (Рассмотрение [сущности понятия] Дхармадхату в [школе] Хуань) // Тайсё синсю дайцзюкё (Заново отредактированное «Великое собрание сутр» [годов] Тайсё). Т. 45. Токио, 1934–1932.

Жэньван хуго баньжо боломито цзин (Сутра Праджняпарамиты человекалюбивого государя, защищающая страну) // Тайсё синсю дайцзюкё. Т. 8. № 245–246. Токио, 1924–1932.

Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). Пекин, 1959.

Тан да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Тан). Пекин, 1959.

У Чжао (Асанга). Цзинь ган по жолунь (Комментарий на Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутру) // Тайсё синсю дайцзюкё. Т. 25. № 1510. Токио, 1924–1932.

Хань Бусянь. Чжунго чжунгу чжэсюэ шияо (Очерк истории средневековой китайской философии). Тайбэй, 1960.

Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзундан (Догматика всех буддийских школ. Разд. Фасян). Тайбэй, 1973.

Цзиньган баньжо боломи цзин (Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра) // Тайсё синсю дайцзюкё. Т. 8. № 235. Токио, 1924–1932.

Цзун-ми. Юань жэнь лунь (О началах человека) // Тайсё синсю дайцзюкё. Т. 45.

Чань юйлу (Чаньские записи). Т. 1–2. Тайбэй, 1982.

Чжи-пань. Фоцзу тун цзи (Общая хроника буддийских патриархов) // Тайсё синсю дайцзюкё. Т. 49. № 2035. Токио, 1924–1932.

Чжу Си. Цзинь сы Лу (Записи мыслей о близком). Шанхай, 1936.

Чжу Си. Чжу-цзы да цюань (Полное собрание произведений Чжу Си). Т. 1–4. Шанхай, 1936.

Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Т. 1–6. Пекин, 1956.

Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Разд. Цин. Т. 1–2. Пекин, 1962.

Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Разд. Вэй, Цзинь, Суй, Тан. Т. 1–3. Пекин, 1990.

Ши цинь (Васубандху). Цзинь ган сянь лунь (Комментарий на Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутру) // Тайсё синсю дайцзюкё. Т. 25. № 1512. Токио, 1924–1932.

Ян Боцзюнь (сост.). Мэн-цзы. Т. 1–2. Пекин, 1962.

На западных языках

- Abe Ryuichi. *The Weaving of Mantra. Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*. N. Y., 1999.
- Abhidharmasamuccaya of Asanga / ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950.
- Adolphson M. S. *The Gates of Power: Monks, Courtiers and Warriors in Premodern Japan*. Honolulu, 2000.
- Adolphson M. S. *The Teeth and Claws of the Buddha. Monastic Warriors and Sohei in Japanese History*. Honolulu, 2007.
- Anesaki M. *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*. Rutland; Tokyo, 1972.
- Astasahasrika Prajnaparamita / ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga, 1960.
- Augustine Jonathan Morris. *Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition*. London: Routledge Curzon, 2005.
- Bareau A. *Les sectes bouddhiques du Petit Vehicule*. Saigon, 1955.
- Bender Ross. *The Hachiman cult and the Dokyō incident // Monumenta Nipponica*. 1979. Vol. 34 (2).
- Chandogya Upanisad. *With the Commentary of Sankara Acarya and the Gloss of Ananda Giri / ed. by E. Röer*. Calcutta, 1850.
- Chatterjee B. R. *History of Indonesia Early and Medieval*. Delhi, 1967.
- Ch'en K. *Buddhism in China. A Historical Survey*. Princeton, 1964.
- Cheng Hsuenli. *Truth and Logic in San-Lun Madhyamika Buddhism // International Philosophical Quarterly*. 1981. Vol. XXL. № 3.
- Christiano K. J., Swatos W. H., and Kivisto P. *Sociology of religion/contemporary developments*. USA, "Rowan & Littlefield Publishers", 2008.
- Cleary Th. *Shobogenso: Zen Essays by Dogen*. Honolulu, 1986.
- Collcutt Martin. *Five Mountains: The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Conze E. *Text, Sources and Bibliography of the Prajnaparamita-hrdaya // Journ. of the Royal Asiatic Society*. 1948. № 2.
- Conze E. *Buddhist Wisdom Books*. L., 1958.
- Conze E. *The Prajnaparamita Literature*. Hague, 1960.
- Conze E. *Materials for Dictionary of Prajnaparamita Literature*. Tokyo, 1967.
- Corpus inscriptionum indicarum*. Vol. I. L., 1925.
- Covell S. G. *Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation*. Honolulu, 2005.

Cranston E. Murasaki's Art of fiction // Japan Quarterly. Vol. 27. April – June, 1971.

Dargyay E. K. Srong-Btsan Sgam-Po of Tibet: Bodhisattva and King // Monks and Magicans: Religious Biographies in Asia. Delhi, 1994.

Dorson R. Folk Legends of Japan. Tokyo, 1962.

Dupont-Sommer A., Benveniste E. Une inscription indo-arameenne d'Asoka provenant de Kandar // J. A. 1966.

Earhart H. Japanese religion. Unity and Diversity. Tokyo, 1982.

Eliade M. Shamanism. Archaic Techniques of Extasy. L., 1970.

Fahien. A Record of Buddhistic Kingdoms / tr. by J. Leggs. N. Y., 1965.

Faure Bernaurd The Buddhist Icon and the Modern Gaze. Critical Inquiry. University of Chicago Press. Spring 1998. Vol. 24. № 3.

Georgieva Valentina Buddhist Nuns in China: From Six Dynasties to Tang. Leiden, 2000.

Gellner David N. For syncretism. The position of Buddhism in Nepal and Japan compared // Social Anthropology. 1997. Vol. 5(3).

Cheng Hsuenli. Truth and Logic in San-Lun Madhyamika Buddhism // International Philosophical Quarterly. 1981. Vol. XXL. № 3.

Goodwin J. R. Alms and Vagabounds: Buddhist temples and Popular Patronage in Medieval Japan. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.

Grapard A. G. The Protocol of the Gods: A study of the Kasuga Cult in Japanese History. Berkley, 1992.

Groner Paul. Saicho: The Establishment of the Japanese Tendai School. Berkley, 1984.

Habito Rubin L. F. The Logic of Nonduality and Absolute Affirmation: Deconstructing Tendai Hongaku Writings // Japanese Journal of Religious Studies. 1995. Vol. 22 (1–2).

Hakeda Yoshito S. Kukai. Major Works. N. Y., 1972.

Hanayama Shinsho. A History of Japanese Buddhism. Tokyo, 1965.

Harper T. J. Medieval interpretations of Murasaki Shikibu's «Defence of the Art of fiction» // Studies in Japanese Culture. Vol. 1. Tokyo, 1973.

Hazama Jiko. The Characteristics of Japanese Tendai // Japanese Journal of Religious Studies. 1987. Vol. 14 (2–3).

Heirman Anne What Happened to the Nun Maitreyi // Journal of the International Association of Buddhist Studies. 2000. Vol. 23. № 1.

Hempel Rose The Heian Civilization of Japan. Phaidon. Oxford, 1983.

Hurvits L. Hsuang-Tsang (602–664) and the Heart Scripture // *Prajnaparamita and Related Systems. Studies in Honor of Eduard Conze. Berkeley Buddhist Studies Series. Vol. I. Berkeley, 1977.*

Janeira A. M. *Japanese and Western Literature. A Comparative Study.* Tokyo, 1970.

Jinhua Chen. *The Construction of Early Tendai Esoteric Buddhism // Journal of the International Association of Buddhist Studies. 1998. Vol. 21. № 1.*

Kamstra J. H. *Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism.* Leiden, 1967.

Kathavatthu / ed. A. C. Taylor. Vol. 1–2. L., 1894–1897.

Karr Kevin Grey. *Pieces of Princes: Personalized Relics in Medieval Japan // Japanese Journal of Religious Studies. 2011. № 38.*

Keene D. *Seeds in the Heart: Japanese Literature from Earliest Times to the Late Sixteenth Century (Henry Holt & Co, June 1), 1993.*

Kidder J. Edward Jr. *Busshari and Fukuzo: Buddhist Relics and Hidden Repositories of Horyu-ji // Japanese Journal of Religious Studies. 1992. 19/2–3.*

Kitagawa J. M. *Religion in Japanese History.* Tokyo, 1966.

Kuroda Toshio. *Shinto in the History of Japanese Religions // Journal of Japanese Studies. 1981. Vol. 7. № 21.*

Lee L. Z. *Japanese Architecture & Temple Structure // <http://www.asian-research.org/articles/1499.html>// 8/13/2003.*

Lepekhov S. Yu. *The Maitreya cult and the role of Mongolian Culture in the Buddhist Civilization // The Maitreya Era: Perspectives on Social Development. Ulaanbaatar, 2012.*

Lepekhov S. Yu. *The Culturological aspects of Buddhist hermeneutics // Research on Cultural Reform in the Developing Countries. Qingdao, 2005.*

Lepekhov S. Yu. *On the problem of the Genesis of Terms prajñā, tathatā, tathāgatagarbha // Studia in honorem Linnart Mäll: Humanistic Base Texts and the Mahāyāna Sūtras // Studia Orientalia Tartunesia. Series Nova. Vol. III. Tartu, 2008.*

Lepekhova E. S. *Buddhist schools in Japan and its relations with state // Research on Cultural Reform in the Developing Countries. Qingdao, 2005.*

Lepekhova E. S. *On the modern interpretation of Shinto-Buddhist Syncretism in Japan // International Journal of Buddhist Thought & Culture (Korea, Seoul). 2010. Vol. 15.*

Lepekhova E. S. *Interpretation of Some Tendai Concepts of Bodhisattva in Japan's Pre-Modern and Modern Periods // International Journal of Buddhist Thought & Culture. 2011. Vol. 17.*

Lepekhova E. S. On the Classification of Buddhist Doctrines in Shingons // *International Journal of Buddhist Thought & Culture* (Korea, Seoul). 2012. Vol. 18.

Lepekhova E. S. On the Question of Vinaya and Soniryo in Ancient Japan // *International Journal of Buddhist Thought & Culture* (Korea, Seoul). 2012. Vol. 19.

Lepekhova E. S. Buddhist Eschatology in Medieval Japanese Buddhist Texts // *International Journal of Buddhist Thought & Culture*. 2013. Vol. 20.

Lepekhova E. S. Buddhist eschatology and the image of Manjushri in medieval Japanese philosophical texts // XXIII World Congress of Philosophy: Philosophy as Inquiry and Way of Life. Abstracts / University of Athens, School of Philosophy. 2013.

Majjhima-Nikaya / ed V. Trencker, R. Chalmers. L., 1888.

Matsunaga Daigan & Alicia. Foundation of Japanese Buddhism. Vol. I–II. Tokyo, 1987.

McCallum Donald F. The Four Great Temples: Buddhist Archeology, Architecture, and Icons of Seventh-Century Japan. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

McMullin Neil Historical and Historiographical Issues in the Study of Premodern Japanese Religions // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1989. Vol. 16 (1).

Meyr E. M. *Geschichte des alten Aegyptens*. Berlin, 1887.

Miner E. Towards a New Conception of Classical Japanese Poetics / *Studies in Japanese Culture*. Vol. 1. Tokyo, 1973.

Morris I. *The work of the Shining Prince*. Tokyo, 1964.

Murti T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism*. L., 1960.

Nakamura H. A History of Developments of Japanese Thought (from 592 to 1868). T. 1–2. Tokyo, 1967.

Nakamura Hajime. *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. KUFUS Publication, Japan, 1980.

Nishioka Kazihiko. Narae (Ритуал хараэ) // *Kokugakuin* (электронный словарь Синто). *Encyclopedia of Shinto* // <http://eos.kokugakuin.ac.jp/> 2008.

Nukariya Kaiten. *The Religion of the Samurai. A Study of Zen Philosophy and Discipline in China and Japan*. L., 1973.

Ono Sokyo. *Shinto: The Kami Way*. Tokyo, 1993.

Papinot E. *Historical and Geographical Ditionary of Japan*, Rutland. Tokyo, 1979.

Pattisamhita Magga. Pali Text Society. Vol. 2. Sunnapatha. L., 1907.

Piggott Joan. *Todaiji and the Nara Imperium* / Ph. D Dissertation. Stanford University, 1987.

Piggott Joan. *The Emergence of Japanese Kingship*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Piyadassi Thera. *Buddhist Meditation*. Kandy.

Obermiller E. *Analysis of the Abhisamayalankara*. Vol. III. Calcutta, 1943.

Obermiller E. *The Doctrine of Prajna-Paramita, as exposed in the Abhisamayalankara of Maitreya* // *Acta Orientalia*. Vol. XI. 1932–1933.

Ohnuma Reiko. *The Story of Rupavati: A female Past Birth of Buddha* // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2000. Vol. 23. № 1.

Osumi Kiyoharu. *The Acceptance of the Ritsuryo Codes and the Chinese System of Rites in Japan* // *Studies on the Ritsuryo System of Ancient Japan. In comparison with Tang* // *Acta Asiatica*. № 99. Tokyo, 2010.

Rahula W. *Theravada and Mahayana Buddhism* // *Buddhists for Peace*. № 2 (Vol. 4). 1982.

Reischauer R. K. *Early Japanese History*. P. A. Princeton. London, 1937.

Ronan A. P. *A Japanese New Religion in the Age of Globalization: The Role of Leadership within the Neo-Buddhist Soka Gakkai International* // *International Institute of Asian Studies Newsletter*. 2008. № 47.

Rotermund H. *Die Legende des Enno-Gyōja* 33 // *Orientalis Extremus*. 1965. Jg. 12. № 2.

Saddharmapundarikasutra. *Central Asian Manuscripts* / ed. by Hirofumi Toda. Tokushima, 1981.

Saddharmapundarikasutra / ed. H. Kern and B. Nanjio // *Bibl. Buddh.* SPb., 1912.

Samuel Geoffrey *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1993.

Shibayama Zenkei. *Zen Comments on the Mumonkan*. Trans. Sumiko Kudo. N. Y., 1974.

Shimazu Norifumi «*Nakatomi no harae*» // («*Заклинение Накатоми*») *Kokugakuin «Encyclopedia of Shinto»* // <http://eos.kokugakuin.ac.jp>.

Shirato Waka. *Inherent Enlightenment (Hongaku Shiso) and Saicho's Acceptance of the Bodhisattva Precepts* // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1987. Vol. 14 (2–3).

Smith H. *Prince Shotoku's Temple. The Riddles of Horyuji* // <http://www.columbia.edu/~hds2/horyuji/summary.html>, 2008.

Stone J. Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism. Honolulu, 1999.

Sukhavati-vyuha / ed. F. Max Mueller and B. Nanjio // Anecdota Oxoniensis. Aryan Saries. Vol. I. Pt. II. Amsterdam, 1972.

Takekoshi Yosaburo. The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan. Vol. 1–3. L., 1930.

Tamaki Koshiro. The Way of Bodhisattvahood as viewed in T'ien-T'ai Teaching // Memories of The Research Department of The Toyo Bunko. № 30. Tokyo, 1972.

Tambiah S. J. Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Tamuro Yoshiro. Japanese Buddhism: A Cultural History. Tokyo, 2000.

Tanabe G., Reader I. Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan. Honolulu, 1998.

The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism / ed. and transl. by R. E. Emmerick. L., 1968.

The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima – Nikaya). Vol. II. L., 1957.

The Jataka / ed. by Fausboll // Paly Text Society. Vol. I. L., 1962.

The Sutra of Golden Light (Survanabhasottasamasutra). Oxford, 2001.

Thieme P. Mitra and Aryaman. New Haven, 1957. P. 39.

Teeuwen M., Rambelli F. Buddhas and Kami in Japan (Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm). L., 2003.

Tyler R. The book of the Great Practice: The Life of the Mt. Fuji Ascetic Kakugyo Tobutsu Ku // Asian Folklore Studies. Vol. LII–2. Nagoea, 1993.

Visser M. V. de Ancient Buddhism in Japan. Leiden, 1935.

Visuddhimaggo / ed. by Rhis Davids. Vol. 2. L., 1921.

Yamakami S. Systems of Buddhistic Thought. Calcutta, 1912.

Watanabe Shoko. Japanese Buddhism: A Critical Appraisal. Tokyo, 1964.

Интернет-источники

<http://www.japan-guide.com/e/e6040.html> – сайт основных достопримечательностей Японии.

<http://www.tendai.or.jp/> – официальный сайт школы Тэндай.

<http://www.onmarkproductions.com/html/dainichi.shtml> – сайт, посвященный буддизму в Японии.

<http://www.tctv.ne.jp/tobifudo/butuzo/butugen.html> – японский сайт индекса имен Будд и Бодхисаттв.

http://www.narahaku.go.jp/meihin/syokoku/syo_fra.html – официальный сайт Национального музея Нара, Япония.

<http://www.sacred-destinations.com/japan/nara-todaiji.html> – сайт, посвященный буддийским храмам и синтоистским святилищам Японии.

www.uchicago.edu/research/jnl-crit-inq/ – сайт Чикагского университета.

<http://www.bijutsu.co.jp> – японский сайт, посвященный буддийскому искусству в Японии.

<http://www.jaronica.ru> – на сайте представлены переводы и материалы по буддизму, истории и культуре Японии.

ОСНОВНОЕ СОБРАНИЕ ШКОЛЫ ТЭНДАЙ-ХОККЭ ОБ УЧЕНИИ БЫЧЬЕЙ ГОЛОВЫ

(перевод Е. С. Лепеховой)

Введение

Текст «Основное собрание школы Тэндай-Хоккэ об учении Бычьей Головы» (Тэндай хоккэ-сю Годзу хомон ёдзан) был составлен между 1150 и 1200 гг.⁸²¹ По мнению многих исследователей, он относится к памятникам так называемой традиции «исконной просветленности» (*хонгаку*) школы Тэндай.

Понятие *хонгаку* впервые встречается в трактате «Дайдзё кисинрон» (Трактат о пробуждении истинного видения Махаяны), приписываемом Ашвагхоше. Общее содержание его сводится к следующему. Необходимость перехода от не-просветленного к просветленному состоянию безусловна. Однако последнее характеризуется недуальным восприятием действительности, исчезновением привычных разграничений явлений и их категоризации. Таким образом, возникает необходимость в снятии грани между просветленностью и не-просветленностью в представлении обыденного сознания. В хинаянистских системах переход между двумя состояниями сознания рассматривался как результат практик и добродетельной жизни на протяжении определенного числа существований. Однако по этой причине в философии Махаяны возник вопрос: возможно ли достижение Просветления при отрицании его связи с обыденным сознанием? Как полагает автор трактата «Дайдзё кисинрон», для того чтобы обыденное сознание обрело просветление, оно должно осознать свою изначальную просветленную природу. В качестве иллюстрации в трактате приводится традиционная буддийская схема жизни одного человека (и всего живого): «сё-дзю-и-мэцу» (рождение – пребывание – изменение – разрушение). Согласно этой схеме, принятой в некоторых буддийских школах, выстраивается система обретения Просветления: вхождение в сознание самой мысли о Просветлении; укрепление и упрочнение ее посредством практик; постепенная трансформация непросветленного сознания; исчезновение всех иллюзий; достижение Просветления. Однако в «Дайдзё кисинрон» этот порядок был намеренно изменен на обратный для того, чтобы продемонстрировать, как в основе (*хон*) процесса осознания иллюзорности феноменального может быть обнаружена просветленность (*каку*). Без исходной просветленности такого состояния достичь невозможно. Это снимало дистанцию между состояниями обыденным и просветленным, все той же дуальности, которая есть заблуждение само по себе.

⁸²¹ *Тамура Ёсиро*. Тэндай хонгаку сисо гайсэцу (Очерк философии исконной просветленности школы Тэндай) // Тэндай хонгакурон: Нихон-но сисо тайкэй (Памятники японской философской мысли). Т. 9. Токио, 1973. С. 524–525.

Этот текст впоследствии цитировался и в школах японского буддизма, в частности, на него неоднократно ссылался Кукай (Кобо-дайси) (774–803), основатель школы эзотерического буддизма Сингон. В трактате «Стать Буддой в собственном теле» (*Сокусин дзёбуцу ги*) Кукай использовал понятие *хонгаку* для подтверждения своей теории о том, что возможно достичь «состояния Будды» уже в этой жизни (*сокусин дзёбуцу*). Он полагал, что не сознание (сердце) изменяет материю (тело) в процессе обретения просветленности и не материя подчиняет себе сознание, когда человек пребывает в оковах заблуждений, но и то и другое – это единая просветленная субстанция в различных формах. Состояние непросветленности, таким образом, не утверждалось, но и не отрицалось. Как и в других трудах Кукай, явление рассматривалось как единое по сути, но двойственное по восприятиям. Таким образом, признание принципа *хонгаку* вело к отрицанию дихотомии телесного и духовного и давало верующему надежду на Просветление еще при этой жизни. Тем самым бесчисленный ряд кармических перерождений перестал восприниматься как почти фатальная неизбежность⁸²².

В школе Тэндай *хонгаку* оформилось как одно из ведущих течений в X–XII вв. Во многом этому способствовала деятельность Энсю (814–891), возглавившего школу Тэндай в 868 г. Как и его предшественники, Энсю побывал в Китае с 853 по 858 г., где изучал буддийскую догматику в монастырях на горе Тяньтай и храмах Чаньани. По некоторым данным, он приобрел в Китае и привез в Японию тысячу свитков буддийских текстов.

В период руководства Энсю значительно усилился эзотерический аспект тэндайского буддизма. Эзотерическое направление (*миккё*) зародилось в школе Тэндай ранее, в IX в., под влиянием доктрин школы Сингон. Основной эзотерический текст Сингон – «Махавайрочана-сутра» (яп. «Дайнити-кё») – был включен в собрание канонических текстов Тэндай наряду с «Лotosовой сутрой» («Хоккэ-кё»). Энсю и его последователи отдавали предпочтение «Дайнити-кё», утверждая, что лишь в этой сутре выражены сокровенные истины Будды. Аргументация Энсю, впоследствии в X–XII вв., стала основой доктрины *хонгаку*⁸²³.

Именно в этот период, как полагает Тамура Ёсиро, и был составлен текст «Основного собрания школы Тэндай-Хоккэ»⁸²⁴. Как и другие ранние памятники традиции *хонгаку*, это сочинение представляет собой сборник устных наставлений школы Тэндай. Примечательно, что некоторые отрывки вошли и в другие сочинения школы Тэндай. Например, вторая глава «Единые десять миров» полностью включена в «Великий свод основных правил» (Хонри дайкосу)⁸²⁵.

⁸²² Буддизм в Японии. 1993. С. 153.

⁸²³ Там же, с. 176–177.

⁸²⁴ Тамура Ёсиро. Тэндай хонгаку сисо гайсэцу..., с. 524–525.

⁸²⁵ Тэндай хонкэйрон (Основные сочинения школы Тэндай) // Нихон сисо тайкэй (Полное собрание японской философской мысли). Токио, 1976.

Что касается авторства текста, то его приписывают Сайтё (767–822), основателю школы Тэндай. Введение написано от его лица и выдержано в стиле прозы VIII–IX вв. В нем говорится о том, как Сайтё обучался в Китае в 804–805 гг. под руководством учителя Даосюаня, бывшего тогда главой китайской школы Тяньтай. В тексте говорится, что эти наставления были переданы, главным образом, «с помощью сердца», т. е. носили эзотерический характер. Соответственно, учение «Бычьей Головы» (*годзу хомон*) должно было символизировать так называемое «тайное учение» (*миккё*) – эзотерическое направление в буддизме Тэндай. При этом, как отмечает Н. Н. Трубникова, не вполне ясно, что имеется в виду под «учением Бычьей Головы». В Китае «Школой Бычьей головы» (Ньютоу-цзун) называли одно из направлений традиции Чань (яп. Дзэн) – по имени горы Ньютоу, где в VIII в. находился храм этой школы. Известно, что школа Ньютоу многое восприняла из учения китайской Тяньтай. В Японии второй половины XII в. начинает возрождаться интерес к китайскому буддизму, в том числе и к Чань. Под влиянием монахов, обучавшихся в китайских чань-буддийских монастырях: Эй-сая, Сюдзё, Догэна и Энни – в Японии возникают новые буддийские школы, начинающие японскую традицию Дзэн⁸²⁶.

Представление о *дзэн* – созерцании существовало и ранее в доктринах Тэндай-сю, однако вплоть до XII в. ему не придавалось особого значения, главным образом, из-за превалирования эзотерического направления и амидаизма. Поскольку многие из основателей новых школ дзэн-буддизма начинали свой монашеский путь в Тэндай-сю, вопрос об актуальности *дзэн* постепенно начал выходить на первый план в доктринах Тэндай. Поэтому можно предположить, что текст «Основное собрание школы Тэндай-Хоккэ» был составлен в стиле китайских чань-буддийских текстов-наставлений. Это объясняет, почему была выбрана школа Ньютоу – как наиболее близкая к Тяньтай. Говоря о том, что учение Бычьей Головы освоил еще Сайтё, учителя Тэндай теперь косвенно доказывали, что идеи Чань были изначально усвоены их школой. Таким образом, можно предположить, что текст «Основное собрание школы Тэндай-Хоккэ» мог быть составлен как попытка синтеза эзотерического направления *хонгаку*, махаянских доктрин «Лотосовой сутры» и философии чань-буддизма в качестве реакции на появление новых дзэн-буддийских школ в японском буддизме XII в.

Краткое содержание

Первый раздел текста «Основное собрание школы Тэндай-Хоккэ» озаглавлен «Отражение и зеркало едины». Он относится к тому разделу учения Тэндай, где разрабатывается «тройное восприятие» – *санкан*. Такое восприятие рассмат-

⁸²⁶ Трубникова Н. Н. Учение об исконной просветленности и осмысление природы «родных богов» в японской философской мысли // Вопросы философии. 2009. № 12. С. 116–126.

ривает любой предмет как единство трех составляющих. Это могут быть «сущность», «свойства» и «действия», или же три истины: «срединная», «пустая» и «временная», или три области мира.

В «Основном собрании школы Тэндай-Хоккэ» речь идет о триединстве сознания, внешнего мира и внутренней природы человека («сознание», оно же «природа Будды», оно же «исконная Просветленность»). Это триединство выражено в образе зеркала. «Природе Будды» соответствует медь, из которой изготовлено зеркало, сознанию – его отражающая поверхность, а миру – отражение в зеркале. Сознание заполняется непостоянными образами, замутняется ими, однако его изначальная природа чиста и светла. Мир не только отражается в ясном сознании-зеркале, но и порождается им.

Вторая глава полностью совпадает с аналогичной записью из «Великого свода основных правил» (Хонри дайкосю). Здесь соотносятся два способа постижения истины: созерцание трех тысяч миров в собственном сознании и созерцание «тридцати семи почитаемых» (пяти будд и тридцати двух бодхисаттв), также обитающих в «крепости-сознании».

Третья глава поясняет вопрос о соотношении между сущностью и свойствами. Сама по себе сущность немыслима и невыразима. У нее есть постоянные и в то же время изменчивые свойства. При этом разница между сущностью и свойствами важнее различий между теми свойствами и другими. Исходя из этой основополагающей разницы, постоянные и изменчивые свойства одинаковы.

Четвертый раздел рассматривает сопоставление трех истин и трех заблуждений, а также трех мудростей и «трех благ»: высшей мудрости, освобождения и Будды в теле Закона. Триедино и познание, чьи главные ступени – это изначальное единство, множественность и возвращение к единству.

В пятом разделе говорится о жизни и смерти как проявлении свойств сознания. Жизнь и смерть являются единым целым; пустота и наличие – недвойственным. Когда подобное познают и разъясняют, то в теле проявляется сознание Будды; в жизни и смерти появляется самостоятельное существование.

В шестом разделе – самом кратком – говорится о несущественности различий, о которых обычно говорят как о возникающих по закону воздаяния.

Седьмая глава обосновывает тождество заблуждения и просветления тем, что источник их – единое сознание. Для познавшего этот принцип «нет ни сансары, которую следует выбирать, ни нирваны, которую надо искать, сколько бы ни обучался или искал доказательства». Эта часть текста особенно близка к проповеди Дзэн.

Восьмая глава возвращается к «трем восприятиям, находящимся в едином сознании». Различаются «светлая омраченность» («пустая истина»), «темная омраченность» («временная истина») и «пустая омраченность» («срединная истина»). В первом случае ясные и понятные заблуждения становятся предметом истинного знания, и в этом смысле они сами «светлы». Во втором случае знание «светло», а предметы его «темны», т. е. из одного источника, «сознания» возникают два явления: истинное знание и не-знание. В третьем случае познаваемые

предметы сознаются самим знанием, и истинного либо ложного знания о них быть не может, так как они суть выдумки, сродни «рогам зайца».

В девятой главе в основном повторяется пятый раздел, а в последней, десятой, говорится об основном тезисе эзотерического буддизма – «стать Буддой в собственном теле». Согласно ему, «Чудесная Дхарма» (учение «Лотосовой сутры») уже содержится в нашем сознании.

Следует отметить, что попытки перевода этого текста на русский язык существовали и ранее. В 2009 г. в журнале «Вопросы философии» Н. Н. Трубникова опубликовала переведенные шесть глав из десяти. В данной работе приводится полный перевод текста «Основное собрание школы Тэндай-Хоккэ об «учении Бычьей Головы» на русский язык: вступления и десяти глав текста. Перевод выполнен по книге «Тэндай хоккэ-сю Годзу хомон ёдзан» // Тэндай хонкэйрон (Основные сочинения школы Тэндай): Нихон сисо тайкэй (Полное собрание японской философской мысли) (Токио: Иванами сётэн, 1976).

Вводная часть

Путь Будды возвышен и неопишем, а посему его трудно постигнуть. Врата Учения незаметны, и нет возможности обнаружить их источник. По этой причине все будды, появляясь в мире [живых существ], желают открыть всем живым существам принцип не-двойственности. Однако же все живые существа либо стремятся к своей выгоде, либо неспособны постигнуть [Дхарму]. Поэтому проповедь Татхагаты бывает либо быстрой, либо постепенной. К примеру, в ожидании Просветления прибегают к уловкам, поскольку различаются способы открытия врат и все живые существа стремятся к спасению. Поэтому, покинув Японию в четвертом месяце двадцать третьего года Энряку⁸²⁷, Сайтё отправился на поиски [текстов сутр] по поручению императора. В конце концов, преодолев огромные моря, пройдя через туманы других стран, преодолев горы и реки, простирающиеся на сотни *ли*, терпел жару и холод безлюдных мест. В двадцатом году девятого месяца годов Дзэгэн он получил пропускную грамоту в Нинбо великой династии Тан; прибыв в храм Тяньтай, встретился с настоятелем Даосюанем⁸²⁸ и получил от него тайное учение.

⁸²⁷ Годы Энряку: 782–806.

⁸²⁸ Даосюань (596–667) – выдающийся буддийский мыслитель и историограф китайского буддизма. Большую часть жизни провел в горах Чжуннаньшань, почему и получил прозвище Наньшаньлюйши – «наставник винаи с гор Наньшань». Даосюань принадлежал к наньшаньской ветви буддийской школы Люйцзун (виная), которая в основу своей религиозной практики ставила неукоснительное соблюдение дисциплинарных норм монашеского общежития. Он является автором многочисленных трудов по винае и истории буддизма в Китае. Наиболее важными из них являются антология буддийских текстов китайских авто-

Когда слова срываются с языка, их записывают тушью на шелке; когда основные принципы не могут объяснить с помощью мудрых суждений, то их смысл передают с помощью сердца. Всего набралось двести свитков учения и пояснений, 700 свитков учения [Бычьей Головы], которое является средством для постижения собственной Алмазной природы, разрушающим заблуждения, и надежным средством, помогающим преодолевать поля сансары. Однако, несомненно, тайное знание Татхагаты, которое постиг Чжи⁸²⁹, не следует сравнивать с учением Бычьей Головы.

О, если бы я мог вернуться на родину, где вдали сияет храм Дзикодзи⁸³⁰, благодаря силе искренних чувств бодхисаттв; вытерпеть скитания, благодаря обетам, данным светлым богам! Все, чего я желаю: спокойно вернуться в родную страну. Даже если тело мое погрузится в бурные волны, сгнившие кости его будут гордиться [тем], что служили сокровищам Закона. Даже если покорюсь судьбе, подобно схваченной черепахе, добродетели передачи Закона принесут пользу многим живым существам.

[Далее] с почтением разъясняю десять частей учения [Бычьей головы].

1. «Отражение и зеркало едины».
2. «Единые десять миров».
3. «Мир Будды, где нет изменений».
4. «Условная истина постоянного существования».
5. «Избавление от трех заблуждений».
6. «О пребывании в бренном мире».
7. «Заблуждение и Просветление».
8. «Не-просветленность является Просветлением».
9. «Сансара и Нирвана».
10. «Стать Буддой в собственном теле».

ров «Гуан хун мин цэн» («Расширенные записи о распространении мудрости») и «Сюй гао сэн чжуань».

⁸²⁹ Чжи (кит. 陈德安) (538–597) – буддийский наставник, фактический создатель школы Тяньтай. Из многочисленных сочинений Чжи главными признаны «Фа хуа сюань и» (Сокровенный смысл «Лотосовой сутры»), «Фа хуа вэнь цзюй» («Язык Лотосовой сутры») и «Мохэ чжи гуань» («Великое самопрекращение и самопостижение»), называемые вместе «тремя великими частями учения Тяньтай», так как в них изложены основные доктрины этой школы.

⁸³⁰ Дзикодзи – храм. Находится в г. Токигава, преф. Сайтама. Был основан в годы Энряку, принадлежал к храмам школы Тэндай.

Глава 1. «Отражение и зеркало едины» (Кёдзо энню)

Суть совершенного слияния отражения и зеркала можно уподобить трем слоям. Первое – это отражение разделения в заблуждении; второе – это отражение целого в Просветлении; третье – это отражение Наивысшего положения меду.

Если говорить о первом – отражении разделения в заблуждении, то это подобно светлым и темным оттенкам на картине, отражающейся в ясном зеркале. Хотя говорят, что природа зеркала неподвижна, однако оно [способно] неожиданно показать светлое и темное и у самого белоснежного, и у самого черного изображения. Светлое зеркало необходимо для появления отражения: если образ не имеет собственной природы, то он не сможет отразиться в зеркале. Если истинная сущность не зависит от отражения, то и свет от зеркала не исходит⁸³¹. Все три [сияние зеркала, отражение, природа зеркала] проявляются вместе и, как правило, различаются⁸³². Хотя природа Дхармы (Татхагата) бестелесна, вследствие не-просветленности она становится телом. Хотя не-просветленность изначально не имеет собственной природы, [но] благодаря природе Дхармы, ее облик проявляется. Зеркало является сердцем Дхармы, а изображение – видом Десяти миров⁸³³. Природа Дхармы существует вечно, а потому глупцы и просветленные мудрецы пребывают постоянно. Те, кто постоянно достигает уровня мудрости, изменяя [суть] вещей, подобны чистейшему белому; те же, кто постоянно пребывает в неведении, подобны черной тени. Поскольку это состояние неизменно, то пребывающие в состоянии не-просветленности могут только догадываться о том, как выглядит мир постоянной радости⁸³⁴. Об этом подробно говорится в «Кэндзикибосацукё»⁸³⁵: «Следует знать, о Ананда⁸³⁶, десять миров не исчезают, приори-

⁸³¹ Суть вещей – «истинная сущность» есть нечто одно, а различные их «свойства», «облики» – нечто другое. Если не учитывать этого, то нельзя установить и «сияние зеркала», коль скоро для зеркала «сиять», отражать – такое же свойство, как для отражаемых вещей быть светлыми или темными.

⁸³² Ясность зеркала («пустая» истина), отражения («временная» истина) и природа зеркала («срединная» истина).

⁸³³ Десять миров возможного перерождения по учению школы Тэндай – это миры подземных темниц (буддийский ад), голодных духов, животных, демонов-асуров, людей и богов, а также слушателей голоса Будды, подвижников-одиночек, бодхисаттв и будд.

⁸³⁴ И у глупцов, и у мудрецов истинная природа одна и та же, тождественная Будде. На уровне этой природы они не подвержены страданию, пребывают в вечной радости. Поэтому у глупцов и нет сущностной потребности стремиться к мудрости.

⁸³⁵ Сочинение под таким названием в буддийском каноне не найдено.

⁸³⁶ Ананда – ученик Будды Шакьямуни, его частый собеседник в сутрах.

да Дхармы не меняется, подобно тому, как зеркало и отражение постоянно существуют вместе»⁸³⁷. Следуя этому, три истины осознаются по отдельности, и поэтому это называется явным отдалением. В сутре сказано: «Поскольку десять миров все время различают, то отделяют себя от других и из-за этого постоянно колеблются»⁸³⁸. Поэтому на основании отражения зеркала в заблуждении оно называется видом постоянно существующего Просветления».

Если говорить о втором – отражении целого в Просветлении, то зеркало принимает форму посредством этого чистейшего. Хотя можно сказать, что отражение не проявляется, положение зеркала изначально неподвижно. Природа образа также является изначально просветленной. Добродетель следования пути у живых существ, являясь не чем иным, как природой добродетели Татхагаты, заставляя их отдаляться от страданий заблуждения, становится изначальным телом Дхармы. То, что постоянно стремится к знанию, несмотря на карму, становится праджней. То, что исходит из иллюзии заблуждения, становится чудесным освобождением от оков греховного мира (*вимокша*)⁸³⁹. Исконные три препятствия посредством пустоты превращаются в подлинные светлые и чистые три истины⁸⁴⁰. [Соответственно], положение, когда неподвижное зеркало постоянно существует вместе с изображением, можно назвать следующим судьбе абсолютом – татхатой. Хотя изображение может быть освещено по-разному, сияние зеркала остается неизменным, и это называется неизменной абсолютной реальностью. Как сказано в «Дайдзёкисинрон», «это подобно постижению окружности зеркала. Когда находится позади, не является темным, когда находится впереди, не явля-

⁸³⁷ Поскольку зеркало остается зеркалом, что-то в нем всегда отражается, и в этом смысле изменчивые отражения вечны – как вечно медное зеркало.

⁸³⁸ Согласно учению школы Тэндай, в каждом из десяти миров содержится все миры, так что всего получается сто миров. На каждый мир можно смотреть с десяти точек зрения; кроме того, для каждого живого существа в мире имеется три области: ближайшая, ближняя и дальняя. Итого получается три тысячи областей, они же места, которые может создавать то или иное существо в каждое из мгновений своей жизни. «Колебаться» – здесь значит создавать это место, заполнять его теми или иными образами, коль скоро все миры создаются именно сознанием и вне его не существуют.

⁸³⁹ «Тело Дхармы», «праджню» и «освобождение» (*хоссин-ханья-гэдацу*) называют тремя «достоинствами» (*сантоку*).

⁸⁴⁰ Три вида страстей: 1) «страсти во взглядах и мыслях»; 2) «страсти, подобные пыли и песку»; 3) «страсти неведения». У каждой из них есть три пути: собственно «страсть» – *коку*, «действие» – *гё* и «страдание» – *ку*. Три мудрости: 1) «совокупная мудрость» – *иссай-ти*, она же мудрость слушателей голоса Будды и подвижников-одиночек (приверженцев Хинаяны); 2) «мудрость разных видов Пути» – *сюдо-ти*, она же мудрость бодхисаттв (приверженцев Махаяны); 3) «совокупная мудрость разных видов» – *иссай сюти*, она же мудрость Будды.

ется светлым. Не имеющее сторон и граней, начало и конец, не принимающее облик десяти миров Дхармы называется абсолютным видом не-существования». В сутре «Нёрайсэйдотокү»⁸⁴¹ говорится: «Хотя ясное зеркало отражает живые существа, изначально оно неподвижно, постоянно выявляет природу, чистоту и совершенство». Природа [зеркала], чистота и совершенство являются тремя добродетелями: дхармакаей, праджняй и вимокшей. Природа [зеркала] здесь – дхармакая, чистота – вимокша, а совершенство – праджня. В «Дайтокудорон» об этом говорится: «Три мудрости действительно содержатся в едином сознании». Вот почему зеркало – единое сознание, будучи утонченным и чистым, не является грубым и узким запятнанным сознанием⁸⁴². К тому же, когда мрак и свет исчезают, это называется чистейшим сиянием. К тому же, именно посредством света зеркало обретает форму. То, что освещают три знания, называют светом, на основании чистого облика его называют светом. Три зеркала освещают одно, одно освещает три – таково отсутствие препятствий. Следует знать следующее: одно зеркало становится изображением посредством трех зеркал. Также посредством как одного, так и трех зеркал воплощается свет⁸⁴³. Совершенным слиянием называется то, когда нет препятствий для воплощения одного и трех. Однако не следует думать, что посредством иллюзии зеркала освещается форма зеркала. По какой причине мы называем это совершенным слиянием? Говорю [вам]: «То, что называется совершенным, на самом деле является ясным зеркалом. То, что называется слиянием, на самом деле является светлым отражением. Поэтому восприятия мудрого и омраченного сознания одинаковы»⁸⁴⁴.

Как говорится в «Великой сутре»⁸⁴⁵, «поскольку глубокая мудрость праджни позволяет познать путь, [то] мудрость подобия освещает границу подобия. Чистое знание Просветления и источник тела Дхармы соответствуют друг другу, так

⁸⁴¹ Сочинение под таким названием в буддийском каноне не найдено.

⁸⁴² То есть обыденным взглядом, делящим опыт на внутренний и внешний («я» и «мир»), в отличие от буддийского взгляда, по которому опыт един и представляет собой поток дхарм.

⁸⁴³ «Тройное зеркало» – зеркало, где различаются: 1) сущность (собственно зеркало), 2) свойство (отражательная способность) и 3) действие (наличие отражений в зеркале). В случае «единого зеркала» эти три не различаются.

⁸⁴⁴ Помраченная мысль – обратная сторона действительной мысли. Если бы «отражения» составляли часть помрачения, то через них бы не проявлялась «ясная», отражающая природа «зеркала-сознания». Если же она через них проявляется, то это значит: они относятся не к помрачению, а к истине.

⁸⁴⁵ Имеется в виду или «Сутра о нирване», или две великие «тайные» сутры – «Сутра о Великом Солнце» и «Сутра об Алмазной вершине», но приводимого отрывка нет ни в одной из них.

же как ящик и крышка являются единым целым». В трех сокровенных сутрах⁸⁴⁶ сказано: «Должно знать, о Шарипутра, единое сознание живых существ подобно светлому зеркалу. В десяти мирах, которые постоянно освещаются тремя мудростями, светлое [зеркало] и ясное [отражение] неразделимы, и хотя природа [зеркала] неподвижна, и [зеркало], и [отражение] постоянно пребывают в гармонии. Хотя в девяти мирах есть места, где распространяется знание [Дхармы Будды], для обычных существ, [пребывающих в неблагоприятных условиях], вещи меняются в зависимости от степени Просветленности⁸⁴⁷. Поскольку тело – Самбхогакая постоянно связано со светом, то оно становится истинной сущностью – Дхармакаей. Подобно тому, как свет рассеивает тьму, так и это тело становится Татхагатой – Сияющей мудростью. Причина, на основании которой разделяют светлое и темное, является чудесным сознанием». Эта чистая форма, поскольку ее светлая природа является свободной и не имеет препятствий, также является и замутненной, и именно на этом основании зеркало и отражение становятся полностью соединенными в Просветлении.

Если говорить о третьем – отражении наивысшего положения меди⁸⁴⁸, то если искать границу между способностью зеркала отражать и местом отражения объекта, то можно установить подлинную естественность на основании истины. Цвет и форма имеют обыкновение отражаться в зеркале в зависимости от чувства [восприятия] человека. Если предположить, что изначальная природа [Абсолюта] неподвижна, то [все же], постепенно преодолевая бурное море омраченности, она достигает гор светлой и чистой безмятежности. Светлое зеркало устраняет пустые иллюзии чистого облика, и если медь является изначально неподвижной субстанцией, в то же время она есть место прекращения уловки изображения и тела. Если судить о подлинном состоянии меди, то со временем нельзя [точно] сказать, светлая она или темная. Светлой или темной медь называется в соответствии с мыслями и чувствами других людей. [Истинная] природа меди не зависит от [степени] ее обработки, не зависит от мыслей и чувств меня самого и других людей, которые разделяют внешнее и внутреннее. Степень светлого и темного [в меди] также является превышенной. Поэтому следует знать: в светлое время ее природа не является светлой, в темное время не является темной. Блеск зеркала обычно не является его собственным, это всего лишь блеск меди. Однако же блеск меди таков, что, не являясь светлой сама по себе, она все же блестит. Если

⁸⁴⁶ «Сан химицуокё» – сочинение под таким названием в буддийском каноне не найдено.

⁸⁴⁷ Поскольку способность сиять есть и у глупцов, в их исконно-ясной внутренней природе. Свои ошибки они совершают именно исходя из этой природы – той же самой, исходя из которой мудрецы достигают истинного знания.

⁸⁴⁸ Медь – исходный материал, из которого сделано зеркало, на уровне этого материала нет различия между отражающей способностью и отражаемыми предметами.

сравнивать с блеском зеркала, т. е. причина, благодаря которой медь становится блестящей. Перед [лицом] мудрости посредством блестящего зеркала появляется образ; с помощью формы зеркала появляется сущность; через блеск зеркала и свет отражения сверкает вид омраченного сознания. Хотя блестящее зеркало и называется таковым, оно не имеет собственной природы, его форма состоит из меди. То, что называют медью, в действительности не имеет блеска, а блестит лишь тогда, когда есть возможность видеть отражение⁸⁴⁹.

Таковыми же являются и сердца живых существ. Хотя [каждый обладает] способностями зрения, слуха, постижения и знания, [они] не могут прекратить шесть страданий⁸⁵⁰. Царь-разум, приукрашивая поведья, постоянно управляет снами-скакунами пяти врат, погружается в долгие темные и светлые грезы единого сознания. Хотя все дхармы постоянно появляются и исчезают, они всегда пребывают в едином сознании. Образ мыслей подобен воде: хотя она становится то чистой, то мутной, но ее влажная природа все время остается неизменной. Царь осознания собственной природы, разделяя место и возможности, познает подлинную сущность единым сознанием.

Два учения Почитаемого в мирах нельзя выразить одним словом, и разделяя слова и учение, часто удовлетворяются подобным ошибочным толкованием. Преодолевая два взгляда на наличие и пустоту, появляется подлинное видение истинной формы, освещаемой Абсолютом. Как сказано в сутре «Синдзиканкё»⁸⁵¹: «Природа меди, называемая неподвижной, обретает истинную форму. Блеск зеркала, обретающий форму, называют образом. С помощью зеркала осознается природа, и поэтому это называется отражением». На этом основании появляется изначальный образ истинной сущности. Поэтому так устанавливается отражение самого высшего положения меди.

Глава 2. «Единые десять миров» (Дзюкайдоку)

Если говорить о начале и конце десяти миров, то сознание-зеркало мира Будды, собирая природу десяти миров, пронизывает сознание множества дхарм. По этой причине два мира Дхармы обладают природой девяти миров.

Хотя основные принципы текстов школы Тэндай о «единых десяти мирах» и сокровенных трактатов о «тридцати семи почитаемых, проживающих в крепости-сознании»⁸⁵² различны между собой, все же, как это ни удивительно, [по сути]

⁸⁴⁹ То есть о ясности зеркала можно говорить только в соотношении с отражениями.

⁸⁵⁰ «Шесть страданий» связаны с созданием образов, доступных пяти внешним чувствам и уму: это краски, звуки, запахи, вкусы, осязательные образы и дхармы.

⁸⁵¹ «Синдзиканкё». Приводимому отрывку нет точного соответствия в сутре.

⁸⁵² «Тридцать семь почитаемых» – пять будд и тридцать два бодхисаттвы.

они едины. По этой причине учение о великом едином целом и сознание – зеркало мира Будды обладают природой – образами трех тысяч⁸⁵³. Три тысячи также являются вратами Дхармы ста миров, подобных тысяче. Эти врата Дхармы возникают из сознания мира Будды, и когда десять миров проясняются, [они] начинают изливаться из формы сознания мира Будды. По этой причине природа сознания мира Будды обладает природой сознания девяти миров, а природа сознания девяти миров является сознанием – зеркалом мира Будды. Когда форма трех тысяч миров обретает сознание мира Будды, [об этом] говорится: «Подлинные дхармы неизменны и облик мира постоянен». О подлинных дхармах проповедует мудрый Фугэн⁸⁵⁴, продлевающий жизнь. Если спрашивать о десяти мирах, то они возникают из единого сознания Фугэна. Когда же дхармы трех тысяч миров обретают сознание Фугэна? Когда они открываются, [их] называют тремя тысячами; когда они совпадают, то становятся единым подобием. Поэтому и говорится: «Облик мира неизменен». Это называется основным принципом [учения] Тэндай. Далее, как сказано в «Махавайрочана-сутре»: «То, что называется круглым (совершенным), является сознанием Фугэна, продлевающего жизнь, а именно сознанием тела для собственного использования-применения».

Если спрашивать о теле для собственного использования-применения, то его также называют тридцатью семью почитаемыми. Единые десять миров обладают сознанием собственного использования-применения, которое, проявляясь вместе с тридцатью семью почитаемыми, называется их именем. Когда проявляется сознание собственного использования-применения, то в теле собственного использования-применения проявляются тридцать семь почитаемых. Об этом сказано: «Только лишь меня отчетливо видно, другие люди неразличимы». Хотя два пути тайного [учения] различаются, вместе они называются чудесным учением единого сознания. Фугэн и девять миров едины; собственное использование-

⁸⁵³ Имеется в виду доктрина «итинэн сандзэн» – «три тысячи в одном мгновении мысли». Цифра 3000 получена путем умножения десяти «миров» на «десять», поскольку один мир включает в себя десять остальных и еще на десять. Далее тысяча умножается на три – число сфер существования. Первая часть формулы – «одно мгновение мысли» – указывает на ежемгновенность проявления всех трех тысяч сторон бытия. Это представление связано с дискретной функцией дхарм. В то же время имеется в виду вечное, не имеющее ни начала, ни конца, их последовательное проявление.

⁸⁵⁴ Фугэн (санскр. Самантабhadра) – Бодхисаттва дхармы, олицетворяющий Полное Сострадание, мудрость сущностной самости. *Самантабhadра* является покровителем изучающих дхарму, воплощает силу мудрости, учит, что практика так же важна, как размышления и медитация. Наряду с Манджушри считается легендарным сподвижником Будды Гаутамы, покровителем «Лотосовой сутры». Часто изображается верхом на белом слоне, держащим в руке цветок лотоса – символ чистоты.

применение, Фугэн и девять миров едины; десять миров и 37 почитаемых едины. [Однако], по этой причине, не различаются ли врата Дхармы единых десяти миров? Следует пояснить смысл подобного наблюдения. Когда возникают все тела Будды – тела для собственного применения-использования, то они распространяются на десять сторон [света]. Тела Будды становятся пятью формами одушевленных [или] неодушевленных существ десяти сторон света. Когда живые существа десяти миров становятся тридцатью семью почитаемыми, [это] называется тело Будды Татхагаты собственного применения посредством тридцати семи почитаемых. Далее, посредством этого Фугэн, продлевающий жизнь, также является телом Будды десятистороннего повсеместного мира Дхармы. Фугэн и тело Татхагаты для собственного использования-применения подобны воде и льду. Даже если разбить лед на части, из него не получишь воды. По этой причине не различают ли тексты о единых десяти мирах? Все же все живые существа, становясь Буддами, проявляются как собственное использование-применение тридцати семи почитаемых. Что же до собственного использования-применения, то оно является почитаемым Махавайрочана Буддой. Поэтому если спрашивать о начале и конце десяти миров, то они находятся в едином сознании Махавайрочаны. Перед этим осознанием проявляется природа чистейшей глубокой просветленности; перед заблуждением становится дхармой, загрязненной омраченностью. Однако о загрязненных дхармах также говорят, что они являются чистыми дхармами. Поэтому все дхармы содержатся в едином сознании Махавайрочаны. Поэтому каждый из десяти миров обладает природой [всех] десяти миров.

Глава 3. «Мир Будды, где нет изменений» (Букай фугэн)

Соответственно, в положении постоянного существования имеются три значения. Это тело, облик и применение. Ныне, чтобы разъяснить это, применяют пять понятий. Когда рождается сознание, также появляются формы временных дхарм; когда прекращается сознание, все дхармы полностью исчезают в пустоте. Разумеется, в сознании небытия не должны рождаться живые формы. То, что не рождается и не умирает, становится постоянным существованием. В сутре «Кокотиокё»⁸⁵⁵ сказано: «По причине изоощренных иллюзий мир людей является временным существованием. Стоит только влиянию иллюзии прекратиться и мир людей становится постоянным существованием». В иллюзиях обретает очертания постоянная форма, поэтому через некоторое время должно проявиться видение заблуждений. Татхагатой именуется форма постоянного существования – то, что исходно не рождается в мире людей. Что же касается формы, то в качестве образа, который помещен в тайную сокровищницу Татхагаты, она является природой Дхармы и формой, содержащейся внутри плода Татхагаты. Когда следуют этой мудрости-добротели, являются следующие восемь [обликов]. В «Великой

⁸⁵⁵ Сочинение под таким названием в буддийском каноне не найдено.

Колеснице храма Дайгодзи» они именуется: Просветление, Нирвана, Татхата, Природа Будды, Изначальное Чистое Сознание, Сокровищница Пустоты Татхагаты, Мудрость Великого Совершенного Зеркала, Океан Плода Будды. Поскольку эти восемь обликов вместе совмещаются, то они называются «сокровищницей». По этой причине Просветление называется «взглядом мудрости» или «плодом мудрости». Нирвана называется «прекращением» или «плодом решения». Когда все дхармы, разделенные заблуждением, изменяются, это называется Татхатой. Все дхармы ясно различимы и неизменны, и это называется природой Будды. Изначальное чистое сознание называется «очищением» или «чистейшим знанием, не имеющим границ». Ложное и несоответствующее, содержащее в себе великое милосердие называют «сокровищницей пустоты Татхагаты». Часто проявляющееся, видящее совершенное целое в разрозненном, широко распространенное повсеместно называют «мудростью великого совершенного зеркала». Содержащее в себе эти семь обликов, совершенное не двойственное называют «морем плода Будды». Осознающий эти восемь ступеней, не рожденный, чистый и простой источник мудрости называют «тайной сокровищницей». Обладая подобной природой и добродетелями, Чжан-лян⁸⁵⁶ обрел вечное и неизменное Просветление. Когда тело постоянно существует, его сущность и применение неисчерпаемы. Вот что имеют в виду, когда говорят: «Сущность живых существ постоянно существует в этом мире». Если толковать [понятие] сущности, то, разделяя последствия омраченности кармы, превышая 8 видов природы Будды, не совпадающем с полным учением о трех истинах, освобождающих от заблуждений, она является собственным светлым чудесным сознанием. В сутре «Дайдзёюсюкё» сказано об этом: «Все дхармы, обретая форму, различаются по восприятию и облику». Следует знать следующее: форма сознания Будды, не имея восприятия и облика, преодолевая врата кармы, будучи непрерывным чистым и светлым, является подлинным сознанием. На этом основании, когда из вида проявляется сущность, то они оба постоянно существуют вместе. Когда все дхармы находятся в невыразимом состоянии, многочисленные подверженные бытию дхармы обретают состояние Просветления и, не рождаясь, постоянно существуют. Поэтому Татхагата познает суть вещей на основе тела; поэтому говорят: «Сущность постоянно существует». Следует знать: иметь единое золотое – это подобно тому, как создавать десять миров. Сотворенные, десять миров становятся обособленными. Для глупца сущность и использование существуют лишь на словах; мудрец же обретает Просветление, осознавая истинную сущность – несотворенное тело единого золотого. В это же время имя и сущность вместе обретают пустоту и, значит, тело не является пустым. Поэтому говорят, что постоянство мирской истины основывается на пустоте, а постоянство абсолютной истины – на земном существовании. Не годится впадать в заблуждение относительно природы и сущности, разделяя пустоту и явленное.

⁸⁵⁶ Чжан-лян (яп. Таннэн) (711–782), шестой патриарх школы Тяньтай.

Глава 4. «Условная истина постоянного существования» (Дзокутай дзэдзю)

Итак, три истины обладают природными свойствами и добродетелями. Срединная истина объединяет все дхармы, абсолютная истина прекращает волнения дхарм, мирская истина устанавливает все дхармы. Когда проявляется одно, проявляются все три. То, что обладает свойством содержать в себе живое, должно обладать собственным телом, доставляющим хлопоты⁸⁵⁷.

Как печально, что [три истины], проявляясь из тайной сокровищницы, в конце концов, оказываются прикрытыми тремя заблуждениями! По этой причине заблуждение омраченности заслоняет природу Дхармы, заблуждение многочисленных привязанностей препятствует обращению [живых существ], заблуждение восприятия и мыслей преграждает [путь к] растворению в пустоте. Однако эти три заблуждения являются обманом единого тела. Поэтому Великий Просветленный Почитаемый в Мирах со вздохом молвил: «В мире Татхагаты прекращаются временные имена Будд и живых существ, в природе равенства нет вида своего и чужого. И все же живые существа, пребывая в иллюзиях, не могут вернуться к этому, хотя в состоянии познать себя». По этой причине, на основании трех восприятий разрывают три заблуждения; доказывая три мудрости, воплощают три добродетели. Восприятие пустоты, разрывая заблуждение взглядов и мыслей, подтверждает единое знание, воплощает добродетель праджни. Восприятие условного, разрывая заблуждение многочисленных привязанностей, подтверждает мудрость пути и причины, воплощает добродетель освобождения от оков греховного мира. Восприятие середины разрывает заблуждение омраченности, подтверждает единую мудрость причины и воплощает добродетель тела Дхармы.

В то же время эти три заблуждения и три восприятия, три знания и три добродетели различаются и одновременно являются одним целым. Поэтому все дхармы соответствуют природным принципам. Все же, хотя три истины обладают собственной природой, [будучи ошибочно] истолкованными, они превращаются в три заблуждения. То, что разрывает заблуждения, приближается к трем восприятиям; восприятие, воплощаясь, подтверждает три знания; знания, воплощаясь, становятся тремя добродетелями. Начиная с причины и заканчивая следствием, оно становится постепенным подвижничеством. Хотя в следующей главе дается объяснение, но там нет принципа. Все изложено общими словами, подобно тому как искать вслепую, на ощупь.

⁸⁵⁷ «Три истины» (*сантай*) – три сферы существования, пронизанные взаимопроницающими «мирами». Это «истина о пустоте» (кутай), означающая, что реальность «пуста». С другой стороны, она проявляется во всем многообразии мира, но это многообразие имеет условный характер, что является «истиной о временном» (*кэтай*). Истинная реальность определяется как «истина о срединном» (*тютай*). В ней утверждается тождество трех истин: «пустое» суть «временное» суть «срединное» (*соку ку соку кэ соку тю*).

Глава 5. «Избавление от трех заблуждений» (Санваку тондан)

Если благоговейно размышлять, то две Дхармы жизни и смерти (сансары), чудесное применение единого сознания, два пути отсутствия наличия являются высшей добродетелью исходной просветленности. Причина этого – в том, что [основными] принципами являются и сознание, и неподвижные дхармы; и душа, и бесконечный мир дхарм. Поэтому, когда рождаются, не приходят; когда умирают, не покидают. Когда в неподвижном сознании совершается использование наличия, то шесть корней тела⁸⁵⁸ не проявляются. На этом основании – называется жизнью. Когда в сознании бесконечного мира Дхарм проявляется добродетель пустоты, то пять скандх тела⁸⁵⁹ разрушаются. На этом указании – называют смертью.

На основании этого чудесное пришествие является не-пришествием; суть жизни – не-существованием; полное исчезновение – не-исчезновением; полное умирание – не-умиранием. Жизнь и смерть являются единым целым; пустота и наличие – не-двойственным. Когда подобное познают и разъясняют, то в теле проявляется сознание Будды; в жизни и смерти появляется самостоятельное существование. Как печально, что живые существа шести путей⁸⁶⁰ и недалекие обитатели трех миров⁸⁶¹ тратят свою жизнь ради забавы, не постигая причины существования. И умирают они впустую, не понимая значения смерти. Изначально существующие, несотворенные жизнь и смерть, не имея начала и конца, являются постоянным существованием. Отсутствие или наличие тела и сознания не является утверждением или отрицанием. Если говорить о том, как отдалиться от жизни, то все будды трех миров, даже проявляясь, не могут принести пользу живым существам. Если говорить о том, как остановить смерть, то даже Татхагаты десяти сторон света, входя в Нирвану, не могут испытать радость полного исчезновения.

Не желайте иметь возможность существовать в жизни и смерти (сансаре). Причина этого – в скрытых трудностях, которые станут страданиями в круговороте существования. Не полагайте, что жизнь и смерть существуют отдельно. [Стремление] избежать трудностей навлечет обвинение в крайностях. Стоит вам лишь в малой степени постигнуть тело единого сознания, то [тогда] вы быстро преодолеете трудности двух взглядов. Заблуждение исключает четыре меры –

⁸⁵⁸ Пяти внешних чувств и внутреннего чувства.

⁸⁵⁹ «Пять скандх тела» – видимое тело, постижимое благодаря пяти признакам: плоти, восприятию, различению, творящим силам, сознанию (они же «скандхи», пять совокупностей дхарм).

⁸⁶⁰ Шесть путей перерождения: подземные темницы, голодные духи, животные, демоны-асуры, люди, боги-небожители.

⁸⁶¹ Три уровня обыденной (не истинной) действительности: мир желаний, мир плоти и мир без плоти.

«своего», «чужого», «общего» и «беспричинного»⁸⁶², постепенно приводит к четырем болезням созидания и прекращения, существования и смерти⁸⁶³. В жизни и смерти сокровенным умением становятся дхармы радости постоянного существования и правильные мысли о последнем часе (жизни). [Поэтому], о подвижники, постоянно предавайтесь размышлениям о правильных взглядах и не бойтесь смерти и жизни.

Глава 6. «О пребывании в брэнном мире» (Бундан фуся)

Если втайне размышлять, то причина и следствие являются положительными и отрицательными сторонами заблуждений недалеких людей. В мире *тамхаты* (таковости) нет различия между людьми и растениями. Сознание глупца, например, подобно незнанию о том, что лед является водой, и поиску воды вне льда. Сознание же мудреца заключается в утверждении, что лед является водой. Разница между заурядным и мудрым заключается в словах: «выбрать и войти». Для заурядного посредством слова «выбрать» обозначается «войти»; для мудрого же это означает выбрать природу Дхармы. В сутре «Конгодзаммайкё» сказано так: «Вхождение в самадхи подобно вхождению посредством не-вхождения». Как говорится в шастре «Синнёрон»: «Отдаление от заблуждения называют выбором; оставление решимости становится вхождением».

Глава 7. «Просветление и заблуждение» (Бонно бодай)

Если размышлять [об этом], то все дхармы обладают природой сознания⁸⁶⁴. Во всех дхармах три истины являются одной, но [при этом] не являются ни тремя, ни одним; ни тусклым, ни светлым; однако в качестве тусклого и светлого являются в том же виде. Все вместе принадлежат Срединному пути⁸⁶⁵. Поэтому заблуждение и Просветление называются «нашим единым сознанием». И сансара, и Нирвана также указывают на это сознание и тело. Когда зависят от иллюзорного

⁸⁶² Каждая из этих «мер» соответствует одному из небуддийских воззрений: за точку отсчета берется собственное «Я», другие люди и т. д. Все такие «меры» неверны, поскольку односторонни.

⁸⁶³ Четыре вида неверных стремлений к Просветлению: усилия по поддержанию некой благой природы в человеке, по истреблению его злой природы и т. д. Они тоже односторонни и тоже неверны.

⁸⁶⁴ «Все дхармы» здесь – все множество вещей. Их существование определяется сознанием, поэтому говорят, что природа сознающего сердца – это и есть дхармы.

⁸⁶⁵ «Пустую» сторону Срединного пути называют «покоем», а его «временную» сторону – светом.

сознания, упоминая единое сознание, называют «Круговорот трех путей»⁸⁶⁶, когда возвращаются к изначальному сознанию, упоминая единое сознание, восхваляют успешное применение четырех добродетелей. Поэтому изначальный источник природы сознания является единым целым обычного и мудрого. Это называется изначальным сознанием Татхагаты. Того, кто это знает, называют мудрецом; того же, кто сомневается в этом принципе, считают глупцом. Эти три истины являются чудом, и, когда постигая чудесную постоянную сущность, с жаром восхваляют не двойственный принцип и мудрость, то нет ни Сансары, которую следует выбирать, ни Нирваны, которую надо искать, сколько бы ни обучался или искал доказательства.

Наше тело и сознание изначально являются Буддой. Как сказано в сутре, «с самого начала следует знать: живые существа могут стать изначально пришедшими Буддами»⁸⁶⁷. В «Лотосовой сутре» говорится: «Правильные дхармы существуют в положении дхарм, формы мира живых существ также постоянно существуют. Слова «правильные дхармы» означают форму десяти миров»⁸⁶⁸. Форма десяти миров в качестве подлинной сущности постоянного существования является не рождающейся и не исчезающей. Поистине, свидетельства сутр – это то, на что следует полагаться. Все Будды трех миров для того, чтобы сделать известными этот принцип, спускаются и проповедуют в трех землях⁸⁶⁹; великие стражи четырех доводов⁸⁷⁰, чтобы сделать этот принцип понятным, проводят обращение живых существ в девяти мирах. Те, кто задумал [вступить] на этот путь, посредством чистого сознания обретут источник. Следующее судьбе и порождающее формы, неизменное тело применения также в качестве единого сознания снова становится дхармой вне сознания. Все же во время заблуждения человек определяет дхармы, во время просветления дхармы определяют человека. Причина следующая: поскольку природой сознания обладают десять миров, то тело сознания является чудесным сознанием десяти миров, а омраченность-загрязненность – низшим состоянием десяти миров. Говоря утвердительно, если доискиваться до

⁸⁶⁶ Речь идет о трех дурных путях перерождения: подземных темницах, мирах голодных духов и животных.

⁸⁶⁷ Речь идет о «Сутре совершенного пробуждения» (*Энкаку-кё*:). Перевод К. Ю. Солонина см.: *Сутра Совершенного Пробуждения // Избранные сутры китайского буддизма*. М., 1999. С. 375–462.

⁸⁶⁸ Продолжение этой фразы в сутре несколько иное: «...изначальное состояние Будды, рождение, смерть, Нирвана есть лишь нечто подобное вчерашнему сну».

⁸⁶⁹ «Три земли» здесь: 1) земля совместного пребывания людей, небожителей и Двух Колесниц; 2) земля уловок бодхисаттв Малой Колесницы; 3) земля истинного воздаяния бодхисаттв Великой Колесницы.

⁸⁷⁰ Речь идет о четырех видах бодхисаттв, которые становятся наставниками после ухода Будды.

природы и тела [Этих десяти миров], то поскольку они являются единым миром дхарм, то определяют способности, место и формы. Следует знать: бесполезно излагать это по порядку, подобно тому как дено и ношно считать чужие сокровища; лишь следуя этому долгое время, постигнешь Великий путь. Опять же, природа сознания является телом и душой [человека]. Тело и сознание можно уподобить драгоценному камню и сиянию. Лишь заблуждение разделяет их. Для истинного знания тело и сознание едины. Тело является тусклым и темным, сознание – ясным светом.⁸⁷¹ Если судить по наличию положения, то это называют светлым и темным; если следовать наличию возможности, то это называют телом Дхармы. Не разделяя форму, время и дхармы становятся двумя. Поэтому это называется средним путем. Это также называется чудесным полным путем единого средства применения тела.

Глава 8. «Не-просветленность является просветлением» (Мумэй сокумэй)

Если доискиваться до [сущности] истинного учения Татхагаты, то лишь омраченность и природа Дхарм не могут быть обнаруженными. Омраченность бывает трех видов. Первая – светлая омраченность, вторая – темная омраченность и третья – пустая омраченность.

Первая, светлая омраченность⁸⁷² появляется тогда, когда глубокая мудрость освещает границы и заставляет проявляться не-двойственность. То, что проявляется как тело, на основании разграничения называется мудростью; на основании мудрости же разграничение не проявляется. Поэтому разграничение становится принципом, проясняющим омраченность. В этом случае мудрость является мудростью глубочайшей праджни. Эта мудрость не порождает тот принцип. Когда возникает принцип, мудрость становится творением, а сознание подобно разграничению. Когда мудрость и разграничение объединяются сами по себе, то тело становится единым телом Дхармы⁸⁷³. [Поскольку] оно соответствует опускаемой крышке ларца, его называют телом мудрости Дхармы. [В не-просветленности] «не»-небытие является изначальным разграничением, просветленность же является изначальным сознанием мудрости-праджни. Когда они объединяются, то содержатся в едином мгновении; когда различаются, то разделяются в сокровищнице тела и души. Объединение принимает два знака не-просветленности; различение разделяет тело и душу. Как говорилось вначале, три истины являются од-

⁸⁷¹ Тело здесь соответствует телу и ложным страстям, а сознание – духу и бодхи. Поэтому единство тела и сознания означает, что ложные страсти – это и есть бодхи.

⁸⁷² Ведающее неведение – неведение, полностью пребывающее в природе дхарм.

⁸⁷³ И предметы, и мудрость имеют одну и ту же суть тела Дхармы, это тело Дхармы как основа.

ной; сознание, тело и душа неразделимы. Поэтому они являются глубокой мудростью. Также это именуется изначальным осознанием. Что же до различия, то оно имеет два качества. Первое – когда посредством тела проявляется разграничение; второе – когда посредством мудрости появляется душа. В восприятии прекращения посредством принципа появляется тело; то, что накапливается в глубокой мудрости, становится сознанием; тело основывается на трех истинах, сознание принимает одну истину. Поэтому «не» является формой мира Дхарм, пустотой. Поэтому «просветленность» является не-двойственностью души, тела и сознания, [единым] целым не проявленной мудрости, светом. На этом основании то, что называется светлой омраченностью – не-просветленностью, включает в себя природу и форму. Как сказано в сутре «Хоогудокукё»⁸⁷⁴: «Не-просветленности не присуще беспокойство. Погрязшими в беспокойстве называют тех, кто, обладая хитростью и низкой душой, придерживается узких взглядов и глубокого восприятия. Следует знать, о Шарипутра, в море омраченности мудрость светлого проводника – праджни является необходимым средством для полного принятия, обладания сознанием, телом и душой, принятием места и возможностей. Из-за подходящего – не-двойственного называется «не»; из-за мудрости, обладающей светом, называется просветленностью; из-за наличия совершенства называется «тайной сокровищницей».

Если рассматривать три восприятия, находящихся в едином сознании, то восприятие пустоты в последовательном – временном называется восприятием двух истин; восприятие последовательной пустоты во временном называется восприятием равенства; а когда эти два восприятия в качестве уловки входят в восприятие Среднего пути, то это называется сознанием природы Дхарм. Таким образом, поскольку это включает в себя природу и облик, [его] называют светлой не-просветленностью. Что же касается второго, темной не-просветленности, то она подобна неисчислимой мудрости, скрытой и не проявленной; подобна прекрасному облику, скрытому во тьме и не проявленному. По этой причине в сутре «Синдзиканкё» сказано: «Все живые существа обладают природой трех Татхагат, но поскольку их восприятие омрачено, они не способны понять вечное»⁸⁷⁵. Это является корнем изначальной не-просветленности. Следует знать следующее: что касается третьего – омраченности пустоты, то во всех дхармах природа и применение являются пустотой. Поэтому существует подобное тело. По этой причине называют то, что является небытием. Хотя основанием для всех форм служит шерсть черепахи, на основании просветленности они являются пустотой. Шерсть черепахи и рога зайца⁸⁷⁶ называются несотворенными, и [поэтому] они являются не-просветленностью пустоты.

⁸⁷⁴ Сочинение под таким названием в буддийском каноне не найдено.

⁸⁷⁵ Точного соответствия в тексте сутры нет.

⁸⁷⁶ «Рога зайца» и «шерсть черепахи» – образы заведомо невозможных вещей, восходят к «Сутре Золотого света», *«Конко:мё:-кё:»* (гл. «Продолжитель-

Глава 9. «Сансара и нирвана» (Сѣдзи нэхан)

Две Дхармы жизни и смерти – два пути чудесного применения единого сознания и небытия являются высшей добродетелью полного слияния. Сознание, в отличие от тела, распространено повсеместно, постоянно существует, не имеет формы и обладает безмятежностью. Когда сознание использует временное применение, проявляется тело шести корней; когда сознание использует применение пустоты, тело пяти скандх не умирает. [Если] не приходит время смерти, [то] не настает время смерти. Жизнь становится абсолютной жизнью, смерть – полной смертью. Жизнь и смерть являются единым целым; явленная пустота – недвойственным. Временное заблуждение называется жизнью; блуждание в пустоте – смертью. В действительности два применения пустоты и условности [возможны] лишь для сознания и тела. Три истины являются одной, но при этом не существуют ни вместе, ни по отдельности, и это является чудом. Три [истины], обладая каждым тремя, становятся совмещением тела и использования. Использование тела, находящееся в наличии или в пустоте, в конце концов, становится постоянной радостью. Все будды без исключения, не разделяя жизнь и смерть, все же их отделяют; не стремясь попасть в Нирвану, все же ее обретают; не прерывая пути Дхармы, обретают постоянную радость победы над собственным «Я». Живые существа «трех миров», со взглядами, внушенными сансарой, увязнувшие на шести путях, желая выбраться из сансары, погружаются в сансару; желая достичь Нирваны, ее не обретают. Несотворенная сансара изначально не имеет начала и конца; высший принцип не-существования не существует постоянно и не прерывается. Если вы хорошо постигнете это, то не будете страшиться сансары. Сансара является изначальной радостью, и лишь человеческое заблуждение воспринимает ее как страдание. Чем быстрее вы устраните подобные взгляды, тем скорее достигнете Земли Будды.

Глава 10. «Стать Буддой в собственном теле» (Сокусин дзѣбуцу)

Когда дхармы временного применения используются как средство спасения в соответствии со способностями, это длится неисчислимые кальпы⁸⁷⁷. В тайной сокровищнице чудесной Дхармы⁸⁷⁸ Будда Дхармакайя сознания проявляется

ность жизни Татхагаты): природу Будды столь же трудно помыслить, как вообразить одеяние из шерсти черепахи, нож из зуба пиявки, лестницу из заячьего рога [см.: *Кукэй*. Три учения указывают и направляют...]

⁸⁷⁷ Считается, что для достижения просветления и для осознания этого достижения нужно подвижничать в течение неизмеримо долгих сроков («каल्प»).

⁸⁷⁸ То есть «Лотосовая сутра», чья проповедь совпадает с исконной мыслью Будды.

лишь на краткий миг⁸⁷⁹. По этому поводу сказано: «Указывая на сознание живых существ, разъясняют принцип чудесной дхармы; посредством изначального постижения природы сознания становятся не сотворенным, истинным Буддой»⁸⁸⁰.

Что касается природы сознания, то она является принципом высшей пустоты. По сравнению с телом, она устраняет привязанность к различным формам и видам, не имеет формы, неподвижная, не выразимая и постоянно существует в качестве дхармы постоянной радости. Однако сознание, часто проявляясь в форме чудесного применения, становится светлым осознанием изначального наличия. Поэтому его называют принципом изначального осознания. Когда сознание включает в себя бесчисленные дхармы, это называют путем наличия⁸⁸¹. Когда все дхармы проявляются повсеместно, облик и форма становятся изначально очищенными и успокоенными; когда проявляется цветок Лотоса чудесной дхармы, указывая на одно мгновение глупца, возникает принцип сокровищницы Татхагаты⁸⁸². Всех, обладающих подобным знанием, называют «ставшими Буддой». Изначальное сознание Будды является мгновенным «Я». Если познавать природу сознания тела Будды, то обрешь подтверждение в одно мгновение. Когда знаешь, что три тысячи содержатся в одном мгновении, то одно мгновение содержится в трех тысячах. Следует знать особо: тайная сокровищница трех добродетелей всех Татхагат⁸⁸³ не может возникнуть из мгновенного «Я», она – повсюду и не везде. Когда сознание единого мгновения постигает тело, в этот момент проявляется сознание всех будд и осознание равного и чудесного⁸⁸⁴. Правильнее называть это «чудесным осознанием». Если человек ищет Просветления, то сначала следует, приняв обет, искать эту Дхарму. Она – подлинная мудрость всех Будд. Усевшись в драгоценную повозку единого сознания, будешь легко и радостно путешествовать по трем мирам⁸⁸⁵; став Буддой в собственном теле, будешь

⁸⁷⁹ Одна «мысль» считается равной 60 «кшанам» (мельчайшая единица времени). Сюю – 1/30 часть дня и ночи. И то, и другое обозначает короткий промежуток времени.

⁸⁸⁰ «Не сотворенный» – здесь не достигаемый упражнением. Это действительный Будда, истинный – в отличие от пустого.

⁸⁸¹ Хотя сознание считается неизменным и неподвижным, и ему не должны быть присущи познавательные способности, но если признать, что его природе свойственно некое движение, то его можно называть исконной просветленностью. Эта сторона соответствует обусловленности истинной сущности.

⁸⁸² «Чудесную Дхарму» (учение «Лотосовой сутры») называют путем совершенной полноты, *гусокудо*: [см. «Лотосовая сутра», гл. II: «Уловка». «Сокровищница Татхагаты» здесь – природа будды внутри сердца живого существа].

⁸⁸³ См. прим. 19.

⁸⁸⁴ Осознание собственной просветленности, происходящее внутри сердца.

⁸⁸⁵ Спокойно и радостно двигаешься, не привязываясь к вещам. Образ «Странствий в пустоте» отсылает к древнекитайской даосской мысли, в частности к «Чжуан-цзы».

существовать в десяти мирах. Не во всех учениях разъясняется, как достичь Пути Будды. Лишь в этой сутре говорится о том, как стать Буддой в собственном теле.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

ВЕЛИКИЙ СВОД ОСНОВНЫХ ПРАВИЛ (ХОНРИ ДАЙКОСЮ)

(перевод Е. С. Лепеховой)

Вступительная статья

Составление текста «Хонри Дайкосю» приписывается Сайтё (767–822), основателю школы Тэндай, однако в действительности это буддийское сочинение было составлено, вероятно, в первой половине XII в.

«Хонри» (исконные причины, основные правила) обозначают важнейшие религиозные постулаты для студентов школы Тэндай, обучающихся на горе Хиэй. «Дайкосю» (основные правила) поясняются в четырех частях книги: «О Трех Телах», «Пять периодов», «Взаимопроникновение десяти миров», «Знак «А».

Основная суть заключается, во-первых, в том, что в тексте «о Трех Телах» затрагивается проблема Татхагаты Гарбхи, на основе 14 статей (качеств) *хонмона* (основного содержания) «Лотосовой сутры». В средневековом течении Тэндай Эсин оно исследовалось как единое учение Трех Тел. В течении Данна (Даннарю) концепция «Одно сердце, три взгляда» (постижение *сякумона* сердцем) передавалась устно, однако эта традиция отличалась от постижения сердцем «несотворенных Трех Тел» в *хонмоне*. Суть этой доктрины в том, что обычные люди, для которых полно препятствий в постижении Учения, страдающие от рождения и до смерти, увидев, что Три Тела есть одно, не отличающееся от истинного облика Будды, признают реальность полностью такой, какая она есть. По этой причине единственным аргументом для концепции несотворенных Трех Тел является доктрина «изначального знания» «хонгаку».

Во-вторых, в тексте о «Пяти периодах» подчеркивается превосходство «Лотосовой сутры» над другими махаянскими сутрами периодов Кэгон, Агон, Ходо, Ханья и Нэхан. Влияние учения Тэндай проявляется в предпочтении «Лотосовой Сутры», которая истолковывает Четыре Учения – Учение Трипитаки, Учение, общее для всех (цукё), Отдаленное Учение (бэцукё) и Учение Круга – в буддийском смысле великого сострадания ко всем. В основном тексте, после объяснения других пяти периодов следует привлекающий внимание рассказ о тэндайской классификации следующих пяти периодов, в котором предостерегают от увлечения преимуществами всех сутр. Опять же, с позиции отрицания первых четырех учений (*кэгисикё*) превозносятся преимущества доктрины природы учений (*кэхосикё*), и, поскольку Четыре Учения являются сознанием, изначально появившим-

ся из единого сознания Истинного Будды, то они трактуются как основной принцип.

В третьей части основная мысль заключается в том, что мир Будды присутствует в остальных девяти мирах, и поэтому это является доказательством того, что в омраченном сознании заурядных людей присутствует разум Будды. Поскольку в сочинениях китайских патриархов Тэндай и в «Толковании предела окончательного прекращения» Сайтё говорится о доктрине «итинэн сандзэн», то в «Основных правилах» она была принята в качестве единственной.

В четвертой части говорится о знаке «А», который с точки зрения эзотерического буддизма, должен почитаться как семя из чрева Татхагаты Гарбхи, присутствующее в природе всех живых существ. Поэтому эта доктрина принимается в качестве основного правила.

Говоря о содержании четырех основных правил, текст утверждает, что девять миров и мир Будды, заблуждение и просветление, чистое и загрязненное и прочие дуальные противоречия являются двумя сторонами внезапно просветленного единого Татхагаты. На этом основывается доктрина «хонгаку» школы Тэндай.

Если верить предисловию текста, то Сайтё получил этот документ о передаче Учения от неизвестного буддийского монаха, будучи в Китае в возрасте 44 лет.

Однако Сайтё не является автором этого текста, поскольку в четвертой главе «Основных правил» упоминается монах Эсин, он же Гэнсин (942–1017), живший 120 лет спустя после смерти Сайтё.

Во-вторых, в тексте слишком явно говорится о единстве тайного и явного учений. Например, в первой главе Махавайрочана и исконный Будда Долголетия названы «единными и не двойственными». В третьей главе десять взаимопроникающих миров явного учения и «крепость-сознание, в котором обитают 37 почитаемых», отождествляются с десятью мирами единой Татхаты и «Единым Чудесным». Подобные утверждения о единстве тайного и явного не встречаются в текстах Сайтё.

В-третьих, в тексте говорится, что учение о знаке «А» является важнейшим для основных правил и основой эзотерического буддизма Тэндай, однако подобные утверждения не характерны для Сайтё. На основании этого можно сделать вывод, что текст не принадлежит Сайтё.

Возникает вопрос, когда был составлен сам текст.

В древности скомпилированные тексты часто приписывали какому-нибудь известному мудрецу. В средневековой Японии многие тексты, начиная с конца эпохи Хэйан, приписывались школе Тэндай. Однако, хотя в данном памятнике и поднимается вопрос о несотворенных Трех Телах и доктрине «Хонгаку», при этом не используется своеобразный язык средневековой школы Тэндай. Поскольку текст не основывается на традиции троичного и семеричного порядка, то, возможно, он не принадлежит к оригинальным текстам Тэндай.

Его авторство приписывалось Нитирэну, однако этот факт, по мнению японского исследователя Асаи Марумити, сомнителен. Тем не менее Нитирэн в своем

сочинении «Кэнсинхонсонсё» явно ссылается на отрывки из текста о взаимопроникновении десяти миров-состояний для подтверждения своих доводов, но нигде не говорит прямо о том, что это текст «Хонри дайкосу». Из этого можно сделать вывод, что текст был составлен еще до рождения Нитирэна, однако вопрос о времени его появления остается открытым.

В начале текста, в отрывке о тайном и явном учениях говорится: «И в тайном, и в явном учениях сказано о Трех Телах: «Три Тела тайного учения являются Тремя Телами истонной «Лотосовой сутры». Этот отрывок выписан из сочинения «Кэнмицу итинё хонбуцуги», авторство которого приписывается пятому патриарху школы Тэндай Энтину (Тисё Дайси) (814–891). С другой стороны, можно предположить, что автор «Кэнмицу итинё хонбуцуги» выписал этот отрывок из «Хонри дайкосу». Текст «Хонри дайкосу» нуждался в комментариях и ради этой цели был создан «Кэнмицу...» Соответственно, «Хонри дайкосу» мог быть составлен позже «Кэнмицу итинё хонбуцуги». Однако, поскольку было установлено, что его автором не является Энтин, невозможно определить точные годы составления «Хонри дайкосу» относительно «Кэнмицу итинё хонбуцуги». Между тем большинство исследователей приписывают авторство «Кэнмицу» не Энтину, а его младшему современнику Аннэну (841–903?).

Основной взгляд «Хонбуцуги» заключается в объяснении смысла становления на путь вечного Будды Шакьямуни: «Когда кто-то один вступает на путь Будды, то, соответственно, страна и общество, в котором он живет, в тот же момент очищаются». Представление о том, что когда один становится Буддой, то и другие автоматически становятся ими, совпадает с концепцией эзотерического буддизма о Махавайрочане. Похожая мысль часто появляется в трудах Аннэна «Сингонсюкёдзимонто», «Бодайсингираку монтоё», «Фуцудзюбосацу кэйкосяка». Более того, и в «Кёдзимонто», и в «Хонридайкосу» совпадает полностью объект исследования. «Кёдзимонто» является сочинением, принадлежащим эзотерическому буддизму Тэндай. В 41 отрывке «Кёдзимонто» дается явная ссылка на «Махавайрочана-сутру», в которой говорится: «Все Будды являются Единым Махавайрочаной; когда проповедуют все Будды, звучит проповедь Махавайрочаны; место проповедей всех Будд является местом, [где произносит свою речь Махавайрочана]; учение, проповедуемое всеми Буддами, является учением Махавайрочаны, и, более того, не только все Будды, но и живые существа, и даже горы, реки, травы и деревья, собранные воедино Буддой Махавайрочаной, являются сутью концепции «Единый Будда, одно время, одно место, одно Учение», и, как говорится в тексте, это является основной концепцией школы Тэндай».

Соответственно, можно сделать вывод о том, что концепции «Дайкосу» о «трех телах», взаимопроникновении десяти миров-состояний и знаке «А» излагается в 41 свитке как теория «Все Будды есть Единый Будда», а теория о «пяти периодах» – как концепция «Все учения – одно учение».

Поскольку теория взаимопроникновения: «Явное учение разделяет десять миров, тайное называет их единым Татхагатай» сводится к общему мнению, то, отвечая на вопрос «вкушающих грубую пищу» о том, не является ли концепция

«десяти миров» в двух учениях разной, оба учения согласны, что десять миров полностью являются «телом Махавайрочаны в теле для собственного использования» и 37 почитаемыми, если посмотреть на это с точки зрения эзотерического буддизма, и это совпадает с теорией «Единого Будды» в «Кёдзимонто».

Дело в том, что, во-первых, именно Аннэн на горе Хиэй положил начало поискам теории о взаимопроникновении десяти миров для объединения эзотеризма и экзотеризма.

Во-вторых, именно Аннэн утверждает, что разница теории «десяти миров» в двух учениях заключается в том, что «явное Учение разделяет Десять миров, тайное называет их Единым Татхагатай».

В-третьих, Аннэн почитал мандалу Алмазного Мира, как подтверждение доктрины «Хонгаку».

В-четвертых, Аннэн также считал, что все явления мира Дхарм есть не что иное, как манифестации Будды Махавайрочаны.

В-пятых, Аннэн полагал, что оба Учения излагают одинаковые концепции о «постижении сердцем».

В заключение можно сделать вывод о том, что «Хонри дайкосу» были составлены кем-то из учеников Анэна, заимствовавшим имя Сайтё. Поскольку в нем упоминаются «Врата рассуждения» Эсина, то, возможно, оно было составлено через сто лет после смерти Аннэна в период появления учения Эсинрю.

«Передаю то, что записано 13-го дня, 8-го месяца в год Конин, шрамана Сайтё»

1. «Текст о толковании (проповедях) Трех Тел Будды, существовавших ранее».
2. «Текст о толковании «пяти периодов».
3. «Текст о взаимопроникновении десяти миров-состояний».
4. «Текст о санскритском знаке «А» в едином сознании».

Глава 1. «Текст о толковании (проповедях) Трех Тел Будды, существовавших ранее»

Что касается Трех Тел Будды, то каждое из них входит во вступительную и основную часть проповедей Будды. Толкование Трех Тел Будды отличается от толкования прочих сутр и шастр. Если спрашивать о толковании (смысле), то оно разбросано по всем школам. Но если спрашивать о Трех Телах, то истина и ответ есть в Двух Телах. По этой причине, в соответствии с «Сутрой Лотоса», смысл постоянства (?) в том, что из подлинного (истинного) тела выделяются еще два – Тело Закона и Воздаяния, и их становится три. По этой причине в сутре сказано: «Нет тождества и нет различия» (комментарий: «Стал Татхагатай в Теле Воздаяния»). Далее говорится: «С тех пор, как я стал Буддой» (комментарий: «Тело Воздаяния становится Татхагатай»). И, далее: «Когда я был в Гайе...» (комментарий:

«Стал Татхагатай в Теле Соответствия».) Далее, в соответствии с «Сутрой Золотого Света», из Тела Соответствия выделяются Тело Закона и Тело Воздаяния, и их становится три. Таким образом, в сутре сказано: «Есть только знание о тождестве. Это и называется «Тело Закона». О Трех Телах следует размышлять в такой последовательности? С помощью Тела Истины и в соответствии с Телом Закона из Тела Воздаяния исходит Тело Соответствия и так образуются Три Тела. Сказано: «Ртуть гармонирует с металлом и поэтому можно рисовать цветные изображения. «Когда милосердие и Тело Закона находятся в гармонии, то повсюду является облик Будды, и это называется Телом Соответствия».

Как говорят «вкушающие грубую пищу»: «Если определять, как появляются Три Тела и если спрашивать, какую они приобретают форму, то на это отвечают: «Обретают форму Трех Истин (Абсолюта)».

Как говорят некоторые наставники: «Три школы становятся Тремя Телами Татхагаты» (комментарий: «Если следовать словам Кумарадживы»).

Как сказано в священных книгах: «Если нет начала, то нет ли и в Трех Телах определенного недостатка?»

В таком случае можно ли сказать, что из Тела Воздаяния выделяется Тело Соответствия? Но тогда слова: «Три Тела» не имеют значения. Если говорить о множестве Тел Будд, то они должны претворяться в Тела Истины и Соответствия.

Тело Истины называется в явном учении Телом восприятия для собственного пользования, являющегося основным принципом Вайрочаны, не имеющим начала и конца. Телом соответствия называется мудрость Тела восприятия для собственного пользования. Мудростью называется Тело Воздаяния, причиной называется Тело Закона. Если спрашивать о Тэле восприятия для собственного пользования, то оно есть в местах, соответствующих Четырем сторонам света. В соответствии со значением постоянства «Лотосовой сутры» из Тела Истины выделяются два Тела – Воздаяния и Соответствия, образуя Три Тела, в котором Тело Истины соответствует Телу Воздаяния. В соответствии с «Сутрой Золотого света» из Тела Воздаяния выделяются Тела Закона и Соответствия, образуя Три Тела, в которых Тело Истины соответствует Телу Закона. Поскольку Три Тела Татхагаты являются Телом, почитаемым как суть изначальной природы Будды, то Тела Истины и Соответствия проявляются одновременно.

Но вы не воспринимаете Дхарму и Конец, изначальную природу Будды и разделение Тел. Поэтому я собираюсь почтительно вымолвить: «И в тайном, и в явном учениях сказано о Трех Телах». Следовательно, если размышлять о Трех Телах явного учения, то они подразделяются на Три Тела вступительной части и Три Тела основной части.

Смысл введения (сякумона) состоит в том, что осуществляемое посредством трех условностей, оно, в то же время, не является тем же, что и четыре учения, которые следуют Трем Телам вводной части, как первопричине. Когда же истинная реальность проявляется с помощью условностей, посредством Трех Тел основной части преодолеваются восемь учений и постигается Единый Всеобъемлющий Будда. Как писал наставник Мяо Лэ: «В «Лотосовой сутре» проводятся

различия между Тремя Буддами, чтобы отделить заблуждения. Следуя этой сутре, отличаешь достоинства от недостатков и, основываясь на трех, становишься одним. Прежде Будда являлся в трех землях из исконной Чистой Земли; во время же собрания, посвященного «Лотосовой сутре», он проявился в Трех Землях, а затем вернулся в исконную Чистую Землю».

Смысл основной части проповедей состоит в том, что когда происходит постоянное проявление Будды, то Три Тела Будды становятся невесомы и неосязаемы.

Во время очищенного проявления основные три Тела становятся единым Вайрочаной. Перед открытым проявлением истинного? Три Тела: Воздаяния, Соответствия и Закона становятся проявлением Соответствия, но как только открытое проявление истинного заканчивается, каждое из Трех Тел становится проявлением Истины.

Сначала выстраивают Три Значения использования Тел, затем проясняют их различия в прошлом и настоящем. Прежде было явное, теперь начинается тайное.

Если взять, к примеру, различия между Тремя Телами в Тайном Учении, Единый Всеобъемлющий Будда является самопостигшим Буддой всеобъемлющей Великой Колесницы. Когда говорят о проявлении множества будд, то это то же самое, что и увидеть истинного Будду. Если подробно исследовать это, то нет различий. В тайном учении утверждается о постижении Истинного Будды, явное учение раскрывает связь Трех Тел с проявлением истинного. Значение «Лотосовой сутры» состоит в том, чтобы прояснять долголетие Истинного Будды. Поскольку следует сказать о различиях в истинной природе Будды, то истинная природа Будды в «Лотосовой сутре» не является тем же, что и феноменальное «тайное учение» «тайного сердца». Будда в учении школы Сингон является Буддой, связывающим феномен и Абсолют посредством таинства.

Итак, можно сказать, что истинная природа Будды в тайном учении не является тем же, что и неизменная истинная природа Будды в «Лотосовой сутре». Как писал И Син-адзари: «Исконное тело Махавайрочаны является глубочайшей тайной чудесной «Лотосовой сутры». «Не стремясь войти в «Чистую Землю», я буду постоянно пребывать в священных горах» – это утверждение является сутью учения йоги.

Говорю с почтением бодхисаттве И Сину: «Три Тела тайного учения являются Тремя Телами истинной земли «Лотосовой сутры». Хотя они отличаются от «Трех Тел» явного учения, но не отклоняются при этом от Великого Пути. Решительно заявляю: «Истинная природа Будды постигается сердцем. Если спрашивать о постижении сердцем, то интуитивное озарение в «Лотосовой сутре» и постижение сердцем в Йоге – это одно и то же. Истинная природа Будды указывает не на то, что есть какой-то другой Будда, а на сердце Будды, которое постигаешь собственным сердцем».

Спрашивают: «Чему следует уподобить возрождение и упадок Трех Тел?»
Отвечаю: «Следует уподобить Телу Воздаяния».

«Вкушающие грубую пищу» спрашивают: «Размышляя об обрядах, чему следует уподобить Тело Соответствия, поскольку Шакьямуни в Теле Соответствия стал Буддой? – Бодхисаттве Дракону?» Поясняя смысл постоянства, отвечал: «Следует уподобить Телу Соответствия». Соответствует ли оно выражению: «Следует уподобить Телу Воздаяния?» Отвечаю просто: «Вам следует хорошо усвоить понятие об упадке Трех Тел». Можно ли уподобить *дзю:рёхон* «Лотосовой сутры» Телу Истины? Как писал Мяо Лэ, «Вначале поясняют Два Тела – Истины и Соответствия, потом объясняют Тело Истины, которому уподобляют Тело Воздаяния. Уже когда говорят о Телесной Истине, то имеют в виду Тело Воздаяния».

И тем не менее сочетание Трех Тел является разным, в зависимости от школ, что приводит в смятение обучающихся. Я говорю вам, если вы будете знать сочетание Трех Тел, то не впадете в заблуждение.

Следующее цитирую в соответствии со словами Бодхисаттвы Дракона и Кумарадживы. Толкование *дзю:рёхон* в его сутре другое.

Для того чтобы лучше понять это толкование и постигнуть без сомнений ясное проявление Трех Тел, следует знать, что сообразно Телу Соответствия два Тела превращаются в три. В сутре «Золотого света» сказано: «Принятие «таковости» и знание о «таковости» называется «Телом Закона». Далее, о «Теле Соответствия» говорится: «Восемьдесят видов прекрасных качеств выявляют Татхагату. Это называют «Телом Соответствия».

Хотя мое объяснение совпадает со словами Бодхисаттвы Дракона, Тело Соответствия из «Сутры Золотого Света» подобно Воздаянию.

Спрашивают: «Каковы страны, где обитают Три Тела?»

Отвечаю: «Следует размышлять об этом в соответствии с объяснением выше».

Спрашивают: «Применительно к толкованию Трех Тел, какую форму имеет толкование Тела Закона?»

Отвечаю: «Если спрашивать о Телесной Истине Татхагаты, то поскольку его тело не появилось и не исчезло, то оно не имеет ни начала, ни конца».

Он помогает живым существам, изменяя свое Тело в зависимости от их потребностей. Причина в том, что единое чистое сердце, которое выявляет природу заблуждений людей и богов, также содержится в восьми сознаниях Татхагаты Гарбхи.

Если спрашивать о проповедях в Телах Воздаяния и Закона, то проповедь Тела Закона отличается красноречием.

Теперь о том, как совершаются проповеди в Трех Телах.

«Вкушающие грубую пищу» с сомнением говорят, что проповедь Тела Закона можно услышать лишь раз в жизни. Вы, выдвигающие подобные доводы, подобны тем, кто сами себе вредят, поскольку в сутрах этому нет подтверждения. Неспособные, не знающие проповеди о Трех Телах, разве вы не похожи на тех, кто не имеет языка? Хотя вы отрицаете проповедь, я спрашиваю вас: «Много ли таких окончаний проповеди?»

Я говорю: «В теле Закона есть Два. Первое – драгоценное одеяние, второе – грязные лохмотья. Драгоценные одеяния подобны Абсолюту – *ри*, а грязные лохмотья – знанию, мудрости – *ти*. Грязные лохмотья – это, когда Татхагата начинает соответствовать способностям других; драгоценные одеяния – это, когда истинная природа Татхагаты доходит до Абсолюта. Если рассуждать об этом подобно, то грязные лохмотья обращаются в мудрость, а драгоценные одеяния становятся Абсолютом».

Спрашивают: «В подлинном Теле Закона содержится десять миров. Какова их форма?»

Отвечаю: «В природе Абсолюта Дхармы полностью содержатся все Дхармы: чистые и нечистые». В «Лотосовой сутре» сказано: «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэтому знак миров – вечное существование».

Смысл этого отрывка в том, что «знак» – это обозначение природы возможностей десяти миров. «Вечное существование» – это когда живые существа, обитающие в десяти мирах, постигают единую причину вечного существования трех миров.

Когда есть сердце, оно становится незамутненным сердцем.

Говорю вам: «То, что сердце Абсолюта превращается в Восемь Знаний, относится к природе заблуждений. Сердце является единым сердцем истинного Будды. Если рассуждать о знаках «вечного существования», то, что входит в сердце, является Абсолютом. Поэтому это называется прекращением темноты (Нирваной)».

Глава 2. «Текст о толковании пяти периодов»

Смысл концепции пяти периодов нельзя приравнять к чему-то одному. Поскольку иногда пять периодов объединяют, то объясню каждый по отдельности. Получив передачу Учения из Китая, я до сих пор не решил этот вопрос. Вопросаю: «Не следует ли теперь проверить это в сутрах, шастрах и храмах Тэндай?»

Иногда объединяют пять периодов, но оснований для этого нет. Проще сказать, вы не знаете великой классификации вида Учений. По этой причине следует спросить: «Знаете ли вы, что относительно пяти периодов существуют «длина» и «ширина»? «Длиной» пяти периодов называется промежуток времени от начала периода Кэгон и вплоть до окончания Нэхан.

Следующая «ширина пяти периодов» – это пять периодов, включающих Кэгон (Хуаянь), Агон, Ходо (Фандэн) и Ханья (Баньчжо), не говоря уж о периодах Хоккэ и Нэхан (Фахуа – Нэхан). Твердо отвечаю: «Если спрашивать о толковании пяти периодов, то пять периодов находятся в девяти мирах прошлого, настоящего и будущего».

Если спрашивать о подтверждениях, то они сосредоточены в толкованиях принца Сётоку. Но неспособные, глухие и слепые, глупцы не видят проповедей Будды. В конце концов, в «Комментариях к «Лотосовой сутре», в «сокровенном

учении Тэндай», в доктрине «Сикан» и в четырех Учениях говорится об одном мгновении в трех мирах и девяти мирах.

Если посмотреть сутры всех школ, то в сутре «Кэгон» говорится: «Чудесные долгие годы уже миновали, или, обретя все виды истинных Дхарм, обретешь две Колесницы».

В сутрах Агон сказано: «Восемь тысяч видов живых существ обретают пользу благодаря Великой Колеснице».

В сутрах Ходо говорится: «Обрести природу Будды перед необъяснимым долголетием».

В сутрах Нэхан сказано: «Десять тысяч мужчин и женщин обретают природу Будды в собственном теле». Там же говорится: «С помощью Трех Колесниц становишься превращенным Буддой». В «Лотосовой сутре» сказано: «Обретаешь чистое видение Дхарм». В сутрах Нэхан подтверждается: «Из праджни выводят Нирвану».

Переводчики всех школ проверили эту последовательность пяти периодов и называют ее одинаково. Следует знать толкования всех школ.

При этом утверждение «Лотосовой сутры» о «чистом видении Дхарм» с позиции Тэндай-сю подтверждается И Сином-адзари: «Хотя пути «Учения круга», «Махавайрочана-сутры» и «Лотосовой сутры» различаются, это единственная причина. О том же самом утверждении «чистого видения дхарм» говорится в комментариях принца Сётоку: «Если говорить об «Единой реальности цветка Дхармы», то прежде всего следует упомянуть «Единую реальность видения Дхарм. То, что касается цветка Дхармы, существует отдельно». Разве не принц утверждал о «Трех мирах в одном мгновении»?

Ныне я должен передать полученное мной из Китая учение, единственное Учение времен конца Закона и потому вам надлежит мне верить.

Следует назвать еще одну ступень и просветить относительно всех ступеней.

Существуют пять мест начального пути распространения Дхармы. Место проповеди Кэгон – это Дзякусёсайсё, когда, достигнув Просветления под деревом Бодхи, Будда проповедовал «Аватамсака-сутру». Второе – Хориндзисёдо, где проповедовали сутры Агон. Третье место – Гионхэндзисёдо, где Будда проповедовал сутры Ходо. Четвертое место – это Ханьянсёдо, где проповедовали сутры Ханья. Пятое – это Дзицуэндзёдо, где Будда проповедовал «Лотосовую сутру» и сутры Нэхан.

Говорю с почтением ко всем толкованиям: данная классификация пяти периодов дана в соответствии с «тайным знанием», а не с «явным учением».

Объединению тайного Учения не следует впадать в смятение.

Спрашивают об учении Будды о Двух Колесницах, существовавших до «Лотосовой сутры».

Отвечаю: «В соответствии с толкованиями «Пяти периодов» в какой из них Будда поведал о Двух Колесницах? Не говоря уже о книгах Явного Учения о непостоянстве и прекращении заблуждений бодхисаттвы. Это называется тайным

знанием. Если говорить о смысле тайного знания, то, поскольку следует признать сочинения Будды о Двух Колесницах во всех толкованиях, то первоначально существовало нынешнее Учение (т. е. Учение об уловках)».

Отвечаю: «Если говорить об Учении Пяти периодов, то прежде всего следует упомянуть о двух путях длины и ширины. Утверждение принца Сётоку о том, что сначала было Учение об уловках, ясно свидетельствует о длине пяти периодов. Благодаря ему, оно стало примером. В связи с четырьмя учениями «Лотосовой сутры», Четверо Врат Четырех Знаний совместно являются истинной причиной и взаимным соответствием. Если спрашивать о Четырех Вратах Четырех Учений, то природа каждого из них имеет единую причину доказательства, а именно истинную причину и взаимное соответствие».

«Вкушающие грубую пищу» говорят: «Если говорить о Четырех Вратах Взаимного соответствия и Четырех Учениях истинной причины с позиции общего знания (т. е. тэндайского канона), то его пояснения отличаются от нашего языка».

Не потому ли это, что вы подобны тем, кто сами отрезают себе язык?

Отвечаю: «Вы должны постигать причину обоснований Четырех Учений, подобно тому, как черви, пожирающие дерево, узнают правильные и неправильные знаки».

Если спрашивать о Четырех Вратах Четырех Учений, то является ли источник Четырех Врат единым источником внутреннего сознания, обосновывающего эти учения? По этой причине обоснованием Четырех Врат трех хранилищ является «пустота», а обоснованием Четырех Врат Тайного Учения является единый источник Нирваны и условной истины. Поэтому Четверо Врат и истинная причина соответствуют друг другу.

Если спрашивать об истинной причине обоснования целого и отдельного учений, то она появляется из единого недвойственного семени. В связи с этим расскажу о двух семенах.

По этой причине, если размышлять об основной нити, то Четверо Врат, ведущих к постижению, являются обосновывающей причиной внутреннего сознания. Поэтому Четверо Врат и единая причина обоснования соответствуют.

Я говорю: «Что касается причины обоснования четырех учений, то [в действительности] нет четырех причин, хотя ныне благоговейно и обстоятельно размышляют о направлениях Четырех Учений и [количество] обоснований и учений – четыре».

Если причина обоснования одна, то, значит, она не двойственная?

Если подумать, то причина рожденного, не рожденного, безразмерного, несотворенного только одна и может ли их быть четыре?

Поэтому источник условной истины является тем же, что и у Абсолютной истины – и наоборот. Если спрашивать о причине Четырех Врат, то этой причиной является обоснование Единого сознания. Поэтому причина обоснования и Врата постижения являются единными и нераздельными.

Если спрашивать о причине проявления, то причиной является единое сознание изначальной природы Будды.

Твердо заявляю: «Соответствие и несоответствие имеет два значения».

Соответствием является то, что описывают; несоответствием является то, о чем рассуждают поглощенно, разделяя Четверо Врат.

Спрашивают: «Различается или нет смысл Окончательной (действительной) пустоты в сочинениях сутр Оленьего парка и смысл врат Пустоты Трех Хранилищ сутр Праджни (Ханья)?»

Отвечаю: «Он един».

«Вкушающие грубую пищу» с сомнением говорят: «Если бы смысл окончательной пустоты и Пустоты Трех Хранилищ был одинаковым, то в сутрах не было бы различий между Малой и Великой Колесницами».

Помилуй нас, Будда Амида! Отвечаю: «По сравнению с моими, ваши слова оставляют желать лучшего. Вы лжете, не зная разницы между учениями».

Для того чтобы постигнуть Три периода, следует осознать, что смысл Трех Хранилищ Оленьего Парка – явные врата, а смысл Окончательной пустоты Ханья (Праджни) – это пустые врата.

Не следует ли теперь поговорить о смысле отсутствия Малой и Великой Колесниц?

Я говорю: «Если обстоятельно и благоговейно рассуждать о понимании Трех периодов, то проповеди сутр тайного и явного глубокого значения превращают малые возможности в большие и приводят к пониманию Трех периодов, толкая смысл Окончательной пустоты Нэхан».

[Суть] основных возможностей сутр Агон заключается в том, что если малые бодхисаттвы изменяют свои возможности, то они становятся великими бодхисаттвами. Это зависит от вида бодхисаттвы. Если спрашивать об основе, то и малые и великие возможности в обоих толкованиях одинаково означают Пустоту. Какая бы ни была причина, если меняется смысл Врат Пустоты Трех Хранилищ, то он становится смыслом Окончательной пустоты Нэхан Великой Колесницы.

Если говорить о двух периодах, то обстоит ли с ними дело иначе?

Спрашивают с сомнением: «По какой причине говорят, что Врата Трех Хранилищ и Окончательная пустота Нирваны имеют одно значение?»

Но как можно рассказать о Трех Хранилищах в Нирване?

Отвечаю: «Три хранилища в Нирване не объясняются».

Во вратах Трех Хранилищ преклоняются [перед] всеми дхармами действительного существования, а бодхисаттвы, обретшие радостное состояние, проповедуют о смысле действительности всех дхарм, разделяя его на четыре части: «абсолютная действительность; абсолютная не-действительность; абсолютная вторичная действительность и вторичная не-действительность; абсолютная ложная действительность и абсолютная ложная не-действительность».

Если цитировать смысл абсолютной действительности [по сочинениям] школы Тэндай, то в «Великом собрании сутр» есть цитата-подтверждение пути

обретения Врат разъясненной Татхаты. Как говорится в Четырех Учениях Тэндай, «Облака помощи становятся основой Закона Будды».

Поясняю: «Основа» означает истинную реальность всех дхарм».

Обретение Пути ко Вратам разъясненной Татхаты [означает] понимание смысла Окончательной пустоты Нирваны и Трех Хранилищ.

Поэтому ясно, что врата Трех Хранилищ являются Окончательной пустотой Нирваны.

Глава 3. «Текст о взаимопроникновении десяти миров-состояний»

Если рассуждать об [источнике] начала и конца десяти миров, то природа девяти миров заключена в сфере сознания мира Будды. Тысяча дхарм сознания находятся повсюду. Поэтому мир дхарм и девять миров проникают друг в друга. Это утверждение Тэндай о взаимопроникновении десяти миров-состояний выражает основной смысл Йоги. Хотя сочинения Тэндай о взаимопроникновении десяти миров и наивысшая концепция тайного [учения] о «крепости-сознании, в которой обитают тридцать семь святых», отличаются [внешне] от Великого Пути, но имеют единый чудесный смысл.

«Вкушающие грубую пищу» с сомнением говорят: «Если рассуждать о сфере сознания мира Будды, то в нем царит чистое милосердие и нет глубокого загрязнения девяти миров».

Поскольку чистое и нечистое разделяются, то у Кумарадживы сказано: «Нельзя говорить о том, что внутри всех дхарм находится зло».

В «Махапаринирвана-сутре» сказано: «Дойдя до предела и истощив все силы, обретаешь чудесное знание», а в «Дайдзёкисинрон» говорится: «Хранилище Татхагаты, где находится чистое милосердие, указывает на бесчисленные значения. И, наконец, в «Конгоханья» сказано: «Имеет свойство чистой добродетели».

Если, желая постичь просветление и заблуждение, разделяешь их природу, то переходишь воды Ганга для обретения чистого милосердия. Какова тогда разница между глубоким загрязнением и глубокой пустотой? В таком случае глубокое загрязнение девяти миров и сфера-сознание мира Будды должны взаимно проникать».

И далее, пути двух учений – тайного и явного различаются. Как говорят, в явном учении десять миров разделяются, в тайном – объединяются Татхагатой. В учении Тэндай мир Будды [также] является миром феноменальных дхарм, поэтому загрязнения и чистота девяти миров взаимно проникают».

Осознаете ли вы смысл сказанного вами?

Я отвечаю кратко: «Вы должны осознавать, что хотя Восемь Учений (Восемь Великих Кругов) «Лотосовой сутры» и Единое Великое Учение Будды Махавайрочаны отличаются друг от друга [внешне], они не расходятся с Великим Путем».

Если рассуждать об учениях, то учение Йоги об едином великом всепоглощении и сфере-сознании мира Будды являют завершенность трехтысячной при-

роды соответствия. Не является ли эта природа тысячью Татхагат ста миров врат Дхармы?

Если спрашивать о тысяче Татхагат ста миров, то они возникают из сферы сознания десяти миров. Если спрашивать о десяти мирах, то сначала из сознания мира Будды возникает природа соответствия девяти миров. По этой причине природа сознания девяти миров проникает в природу сознания мира Будды и, наоборот, природа сознания девяти миров проникает в сферу сознания Мира Будды.

Когда форма трех тысяч миров собирается в сознании Мира Будды, мы говорим: «Эти дхармы существуют и занимают место дхарм; вид миров – постоянство».

Выражение «эти дхармы» обозначает мудрость Бодхисаттвы долголетия Фугэна. Если спрашивать о десяти мирах, то они возникают из единого сознания Фугэна. Что касается дхарм Трех Тысяч миров, то не появляются ли они в какое-то время в сознании и теле Фугэна?

Момент, когда они открываются, называется «Три тысячи»; момент, когда они соединяются, называется единым недвойственным Татхагатой. Поэтому говорится: «Вид миров – постоянство». Это выражает всеохватывающий дух Тэндай. Далее, если рассматривать сферу (учение) «Махавайрочана-сутры», то сознание Фугэна является на самом деле сознанием «Тела для собственного использования».

Если спрашивать о «Теле для собственного использования», то считается, что сознание Фугэна на самом деле является сознанием «Тела для собственного использования».

Если спрашивать о «Теле для собственного использования», то считается, что им обладают «Тридцать семь Почитаемых».

Проникая в десять миров, «Тело для собственного использования» проявляется как «Тридцать семь Почитаемых» и поэтому называется «Тридцать семь Почитаемых».

Когда проявляется сознание «Тела для собственного пользования», то проявляются одновременно «Тело для собственного использования» и «Тридцать семь Почитаемых». Это называется: «Видят только те люди, которые осознали собственную просветленную природу, другие не видят».

Хотя пути тайного и явного учений различаются, вместе они проповедуют учение об едином чудесном сознании.

Десять миров являются Фугэном; Фугэн является «Телом для собственного использования»; «Тело для собственного использования» является «десятью мирами». «Десять миров», соответственно, являются «Тридцатью семью Почитаемыми», «Тридцать семь Почитаемых» являются «десятью мирами». По этой причине Врата дхарм, повествующих о взаимопроникновении «десяти миров», не утеряны. Они излагают смысл постижения сознания.

То, что вам, несведущим, приходится давать подобное объяснение, подобно свету светлячка. Хотя он и светит, но куда ему до солнца? Помилуй нас, Будда Амида.

Только когда дело доходит до вашей речи, никто не в состоянии ее постигнуть.

В вышеприведенном изречении, а именно: «Нельзя говорить о том, что внутри всех дхарм находится зло», передаются таким образом авторитетные объяснения других школ. Но в них нет смысла постижения сознания. Если тексты всевозможных толкований (Нирвана-сутра) излагают смысл Авторитетных Врат, то каким должен быть смысл Единого Великого Всеобъемлющего?

«Дайдзикисинорон», излагая смысл Врат постижения равного исцеления зла, должен содержать смысл учения об Едином сознании или постижении сознания единой действительности.

В содержании «Единого сознания в одном мгновении» хранятся «Врата Дхармы Трех тысяч мировых Татхагат».

Поэтому в «Лотосовой сутре» сказано: «Три мира являются только Единым сознанием, вне сознания нет других дхарм». Девять миров, соответственно, являются Единым сознанием, не говоря о дхармах вне Абсолюта.

Вы ошибаетесь, говоря, что в сознание Будды не могут проникнуть загрязнения девяти миров.

Говорю почтительно и обдуманно: «Облики всех «тел для собственного использования» заполняют все десять сторон. Эти обличья приобретают пять видов живых и неживых существ в десяти сторонах света.

Когда существа, [обитающие] в «десяти мирах», превращаются в тридцать семь почитаемых Будд, то они называются «обликом Татхагат в теле для собственного использования».

Далее, таким образом, Вечный Фугэн (Самантабhadра) также приобретает облик всех миров дхарм в десяти сторонах. Фугэн и «тело для собственного использования» подобны воде и льду. Вода способна превращаться только в лед.

Значит ли это, что часть о взаимопроникновении полностью утеряна?

Так, все живые существа, становясь буддами, показывают тело для собственного использования Тридцати семи почитаемых. «Тело для собственного использования» становится почитаемым Махавайрочаной.

По этой причине, если спрашивать об источнике возникновения и исчезновения десяти миров, то им является Единое сознание Махавайрочаны.

Перед просветлением сознание – пустота выявляет природу чистой Нирваны, перед заблуждением становится загрязненными дхармами. Хотя оно становится загрязненными дхармами, но в то же время называется чистыми дхармами. По этой причине в каждый из десяти миров проникает природа девяти миров.

Глава 4. «Текст о санскритском знаке «А» в едином сознании»

Знак «А» имеет такое название, поскольку он является «неотмеченным знаком». Его называют «А» из-за бесчисленных значений. Поскольку он не имеет начертания, то его называют неотмеченным.

По этой причине у мудрецов – великих наставников сказано: «[Что касается] знака «А», то он является отрицанием».

Говорю почтительно и обдуманно: «А» называется таковым посредством единого сознания истинного вида [дхарм]».

Поскольку действительный вид [дхарм] не имеет формы, то с помощью знака «А» можно созерцать вид пустоты.

Знак «А» называется таковым, поскольку с помощью его действительный вид всех дхарм обретает реальность.

Хотя есть множество всевозможных дхарм, но нет таких, которые превосходили бы знак «А», и поэтому все Колесницы – Великая и Малая – также являются единым сознанием знака «А».

Поэтому если спрашивать о всех дхармах, т. е. единый не двойственный Татхагата. Разъясняют, что поскольку «А» является основой (семенем) Вайрочаны, то по этой причине его называют Махавайрочаной.

Различные почитаемые десятистороннего мира всевозможных дхарм, выплывая из единого сознания знака «А», странствуют по десяти сторонам мира дхарм, проповедуя Дхарму и принося пользу живым существам.

Это подобно тому, как благодаря земле травы и деревья приносят цветы и плоды и также благодаря земле рождаются травы и деревья.

[Вот также] и в [источнике] начала и конца – знаке «А» абсолютные десять тысяч видов [живых существ], выплывая из Единого сознания, странствуют по мирам дхарм, проповедуя дхарму и принося пользу, подобно тому как [деревья], рождаясь из земли, приносят плоды.

Действительное «А» и травы и деревья Единого являются едиными и не двойственными.

[Названия] «А» и «Амида» различаются. «Амидой называется Будда неисчислимого долголетия».

В учении Дайнити (Махавайрочаны) Буддой неисчислимого долголетия называется суть просветленного сознания; в школе «Алмазной вершины» – мудрость для собственного использования; во вратах сути Эсина – Амида, тем более [его называют] Амидой при помощи «пяти знаний».

«Пятью знаниями» называются: «А» – форма; «Бан» – карма; «Ран» – воля; «Кан» – объяснение; «Кэн» – объяснение и знание.

«А», являясь исконным не рожденным необретаемым знаком «А», выражает его единое сознание истиной природы Будды. «Бан» является изречением необретаемого «А». «Ран» – чистым и нечистым необретаемого «А»; «Кан» – причиной необретаемого «А»; «Кэн» – космической пустотой не обретаемого «А».

Хотя есть пять знаков, но поскольку сознание является единым и не двойственным, то истинная природа Будды является таковой посредством Единого сознания знака «А».

Эманации Будд появляются из Единого сознания в десяти сторонах всех миров Дхарм.

Считается, что в то же время Единое сознание является единым, не множественным Буддой. По этой причине Единый Будда является абсолютным Буддой – и наоборот.

Согласно традиции [Тэндай], Амида и «Лотосовая сутра» являются одним и тем же.

Если почтительно рассуждать о «Лотосовой сутре», то она объединяет Три Колесницы, Пять Колесниц, семь уловок, девять миров Дхармы и порождает веру, устраняющую сомнения, не говоря уже о природе кармы и не кармической природе.

Если рассуждать о мудрости Будды, то будучи мудростью проповеди, устраняющей сомнения, она превышает учение «восьми листьев».

Когда спрашивают о сфере единого сознания, то разъясняют: «Когда она проявляется через врата учения, то называется Махавайрочаной; слова, появляясь из «восьми листьев», провозглашаются посредством единого сознания знака «А» в четыре стороны света и затем становятся силой проповеди мудрости Амида Нёрай, устраняющей сомнения, не говоря уже обо всех буддах десяти сторон мира Дхарм.

О всех буддах говорится в «Лотосовой сутре»: «Я превращаюсь в разные тела».

Что касается «Лотосовой сутры», – то что называется «Лотосовой сутрой» посредством Единого сознания знака «А»: истинное учение, уловки, Три колесницы, Две колесницы, Четыре Учения, Пять периодов, великое и малое, полное и половинчатое появляется из [единого источника].

Короче говоря, когда в период Цветка Дхармы проповедуют об единой колеснице Будды, то «А» является Цветком Дхармы – и наоборот.

Более того, проповедующего Будду называют Амидой, а учение, проповедуемое им – «Цветком Дхармы».

Момент раскрытия называется явлением Будды в [мире сансары] для спасения живых существ, а момент объединения – возвращением его к своему истинному источнику.

По этой причине Амиду называют «Лотосовой сутрой» и для этого есть причина. Сомнений по этому поводу быть не должно.

Решительно заявляю: «Из искомой необретаемой буквы «А» появляются [на свет] все живые существа, и это и есть причина.

CONTENTS

PREFACE	7
INTRODUCTION	10
CH. 1. BASIC PHILOSOPHICAL CONCEPTS OF BUDDHISM AND THEIR REFLECTION IN EURASIAN LITERATURE.....	29
§ 1.1. THE SPREADING OF INDIAN BUDDHISM'S PHILOSOPHI- CAL IDEAS TO THE EAST.....	29
§ 1.2. INNOVATIONS OF THE CHINESE BUDDHIST PHILOSOPHY	45
CH. 2. BUDDHISM IN JAPAN DURING THE ASUKA PERIOD (593– 710).....	67
§ 2.1. THE FORMATION OF THE BUDDHIST SANGHA IN JAPAN IN THE EARLY JAPANESE LITERATURE.....	67
§ 2.2. THE REFLECTION OF THE CONNECTION BETWEEN BUD- DHIST AND SHINTO WORSHIP IN THE EARLY FOLKLORE AND MONOGATARI	88
CH. 3. THE TRANSFORMATION OF THE JAPANESE CLERGY IN THE BUDDHIST RELIGIOUS BUREAUCRACY	106
§ 3.1. THE POSITION OF THE BUDDHIST COMMUNITIES IN JA- PAN IN THE VII–VIII CENTURIES AND THE STATUTES «VINAYA» AND «SONIRYO».....	108
§ 3.2. THE SYSTEM OF STATE TEMPLES AND ITS ROLE IN THE SPREADING OF BUDDHISM IN JAPAN.....	121
§ 3.3. DEPARTMENT OF BUDDHISM AND ITS SOCIAL FUNCTION IN THE RELATIONSHIP BETWEEN THE BUDDHIST SANGHA AND THE IMPERIAL COURT IN VII–VIII CENTURIES.....	134
§ 3.4. BUDDHIST MONKS GYOKI, GENBO, DOKYO AND THEIR PARTICIPATION IN THE INTERNAL POLITICS OF THE IMPERIAL COURT.....	142
CH. 4. INDIVIDUAL SCHOOLS, DIRECTIONS OF JAPANESE BUD- DHISM AND IT'S INFLUENCE ON THE DEVELOPMENT OF JAPANESE LITERATURE.....	172
§ 4.1. SCHOOL SANRON.....	172
§ 4.2. SCHOOL JOJITSU.....	174
§ 4.3. SCHOOL HOSSO.....	176
§ 4.4. SCHOOL KEGON.....	179
§ 4.5. SHUGENDO MOVEMENT AND ITS REFLECTION IN SE- TSUWA LITERATURE	181
CH. 5. TENDAI STATE BUDDHISM	186
§ 5.1. CHANGES IN THE POSITION OF THE JAPANESE CLERGY AT THE BEGINNING OF VIII–IX CENTURIES	186

§ 5.2. SCHOOL OF MOUNT HIEI.....	198
§ 5.3. NEW STATUS OF THE JAPANESE RELIGIOUS BUREAUCRACY IN THE TEACHINGS OF THE SAICHO.....	207
CH. 6. THE TRANSFORMATION OF BUDDHIST RITUAL IN SHINGON.....	230
§ 6.1. SCHOOL OF MOUNT KOYA	230
§ 6.2. THE ATTEMPT OF SYMBIOSIS CONFUCIANISM AND BUDDHISM IN THE CONCEPT OF KUKAI.....	260
§ 6.3. THE REVIVAL OF RITUAL BY KUKAI.....	283
§ 6.4. THE ROLE OF SHINGON IN THE RELATIONS BETWEEN THE EMPEROR AND THE BUDDHIST SANGHA IN THE IX–XI CENTURIES.....	292
CH. 7. MURASAKI SHIKIBU: PERSONALITY AND TIME.....	310
§ 7.1. SOME FACTS FROM THE BIOGRAPHIES OF MURASAKI SHIKIBU.....	310
§ 7.2. WHO WAS THE AUTHOR OF «GENJI-MONOGATARI»? ...	318
CH. 8. PHILOSOPHICAL IDEAS OF BUDDHISM IN THE JAPANESE LITERATURE.....	323
§ 8.1. BUDDHIST SUTRAS IN THE LITERATURE OF HEIAN AND MUROMACHI	323
§ 8.2. REFLECTION OF THE BASIC BUDDHIST CONCEPTS IN JAPANESE LITERARY CLASSICS.....	335
§ 8.3. BUDDHIST IDEAS IN CLASSICAL JAPANESE DRAMA.....	367
CONCLUSION	372
SOURCES AND LITERATURE.....	378
APPENDIX 1	
THE MAIN COLLECTED WORKS OF TENDAI – HOKKE SCHOOL ABOUT THE TEACHINGS OF THE BULL'S HEAD (TRANSLATION BY Y. S. LEPEKHOVA)	
INTRODUCTION.....	404
SUMMARY.....	406
THE INTRODUCTORY PART	408
CH. 1. «THE REFLECTION OF THE MIRROR AND THE ONE (KEZO ENNYU)».....	410
CH. 2. «THE UNITED TEN WORLDS» (JUKAIDOKU).....	414
CH. 3. «THE WORLD OF BUDDHA, WHERE THERE IS NO CHANGE» (BUKAI FUGEN).....	416
CH. 4. «THE CONVENTIONAL TRUTH OF THE PERMANENT EXISTENCE» (ZOKUTAI JOJU).....	418
CH. 5. «DELIVERANCE FROM THE THREE DELUSIONS» (SANWAKU TODAN).....	419

CH. 6. «ABOUT BEING IN THE MORTAL WORLD» (BUNDAN FUSHI)	420
CH. 7. «THE ENLIGHTENMENT AND THE DELUSION» (BONNO BODAI)	420
CH. 8. «THE DELUSION IS THE ENLIGHTENMENT» (MUMEI SOKUMEI)	422
CH. 9. «SAMSAARA AND NIRVANA» (SHOJI NEHAN)	424
CH. 10. «BECOMING A BUDDHA IN YOUR OWN BODY» (SOKUSHIN JOBUTSU)	424
APPENDIX 2	
THE GREAT COLLECTION OF BASIC RULES (TRANSLATION BY Y.S. ЛЕПЕХОВОЙ)	
INTRODUCTORY ARTICLE	426
CH. 1. «THE TEXT OF THE INTERPRETATION (OF SERMONS) OF THREE BODIES OF BUDDHA, THE PREVIOUSLY EXISTING»	429
CH. 2. «THE TEXT OF THE INTERPRETATIVE OF «FIVE PERIODS»	433
CH. 3. «THE TEXT ABOUT THE INTERPENETRATION OF TEN WORLDS-CONDITIONS»	437
CH. 4. «THE TEXT OF THE SANSKRIT SIGN «A» IN A SINGLE CONSCIOUSNESS»	440

СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ ЛЕПЕХОВ
ЕЛЕНА СЕРГЕЕВНА ЛЕПЕХОВА

**МИР БУДДИЙСКИХ ИДЕЙ И МОНАШЕСТВО
В КЛАССИЧЕСКОЙ ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ**

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом ИМБТ СО РАН

Редактор *Е. И. Борисова*
Корректор *Г. В. Кашина*
Художник *Д. Т. Олов*
Верстка и макетирование – *Н. Д. Жамбаева*

Подписано в печать 15.06.2013. Формат 60×84 1/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 26,05. Уч.-изд. л. 27,5+0,25 цв. вкл. Тираж 600. Заказ № 66.

Редакционно-издательский отдел Изд-ва БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Изд-ва БНЦСО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.

