

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

**Институт этнографии
им. Н.Н.Миклухо-Маклая**

На правах рукописи

САФРОНОВА Екатерина Сергеевна

**СИНТО И БУДДИЗМ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ
(ИСТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ НА ПРИМЕРЕ ШКОЛЫ ДЗЭН)**

Специальность 07.00.07 – этнография

**Диссертация на соискание
ученой степени кандидата
исторических наук**

**Научный руководитель
доктор исторических наук
С.А.Арутюнов**

Москва – 1982

С О Д Е Р Ж А Н И Е

	<u>Стр.</u>
ВВЕДЕНИЕ	I-I4
ГЛАВА I. СИНТО И БУДДИЗМ В ЯПОНИИ: СИНТО-БУДДИЙСКИЙ СИНКРЕТИЗМ VIII-XII вв.	I5-45
§ I. Японский традиционный культ богов — синто; история формирования	I5-27
§ 2. Первые буддийские школы периода Нара и пер- вые контакты буддизма и синто	27-34
§ 3. Буддизм периода Хэйан и второй этап взаимо- действия буддизма и синто	35-4I
§ 4. Наивысшее проникновение буддизма в среду народа и дальнейшее развитие синкретизма (III этап)	42-45
ГЛАВА II. ШКОЛА ДЗЭН В ЯПОНИИ	46-I33
§ I. История школы Дзэн в Японии. Дзэн-синтоист- ский синкретизм	46-77
§ 2. Развитие секулярных тенденций в японском дзэн-буддизме	77-I05
§ 3. Практические аспекты дзэн-буддизма (на при- мере военно-прикладных искусств — "бугэй") ..	I05-I33
ГЛАВА III. АРХАИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ В ДЗЭН (ЧАНЬ)-БУДДИЗМЕ (ФУНКЦИОНАЛЬНОЕ СХОДСТВО ЭЛЕМЕНТОВ КУЛЬТА В СИНТОИЗМЕ И ДЗЭН-БУДДИЗМЕ)	I34-I93
§ I. Происхождение коана и его место в традици- онной дзэнской практике	I38-I53
§ 2. "Дзэнский мастер-шаман" в японской традици- онной культуре. Типологическое сходство яв- лений в шаманизме и дзэн-буддизме	I54-I74
§ 3. Дзэнский смех как отражение архаического праздника	I75-I93
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	I94-200
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	20I-2I4

ВВЕДЕНИЕ

Буддизм в Японии начинает свою историю с VI в.; в ходе этой истории он становится собственно "японским буддизмом" с середины периода Камакура (1185-1333), когда появляются "демократические религиозные общины" типа буддийских школ Дзёдо, Дзёдо Син и Нитирэн — результат последовательного синкретизма буддийского учения и синтоизма. Предметом исследования данной диссертации является система синкретизма буддизма и синтоизма в Японии главным образом на примере школы Дзэн, которую английский исследователь буддизма в Японии Ч.Элиот называл наиболее "японской" из всех школ японского буддизма. Эта школа сформировалась в Китае на рубеже IV-V вв. и появилась в Японии в XII в.; она сыграла значительную роль в общественно-политической и культурной жизни средневековой Японии. Именно религиозная синкретическая система, сложившаяся в Японии, и школа Дзэн как основной компонент ее наряду с другими школами сформировали то, что на наш взгляд можно назвать особенностями японского буддизма.

Учение школы Дзэн до сих пор популярно в ряде стран Восточной Азии, где оно в секуляризированной форме глубоко укоренилось в традиционной культуре этих стран и стало как бы ее частью. Японский дзэн — продукт синкретизма мировой религии (буддизма — китайской школы Чань) и традиционного японского культа (синто), пронизал всю традиционную японскую культуру. Основную роль в этом сыграли секулярные тенденции, развившиеся в нем еще в Китае и получившие свое завершенное выражение на японской почве, широкий выход этого направления за сектантские рамки, а также живучесть в нем архаических добуддийских культов, нашедших свои прототипы в синтоистской религии. Стойкость народного пласта в дзэн-буддизме и секулярный характер этого нап-

равления в Японии обусловили жизнеспособность дзэн, но уже не в качестве буддийской школы, а как явления традиционной японской культуры, которое до сих пор живо в Японии и которое по большей части утратило свою религиозную, буддийскую основу. Став своего рода образом жизни, частицей национального характера, составным элементом духовной и материальной культур, дзэн (вне-сектантский) популярен в современной Японии. Внесектантский, секулярный характер дзэн, его практическая ориентированность также до известной степени определили его мобильность и ту легкость, с которой он оказался за пределами Японии. "Мировой дзэн" — дзэн западных интеллектуалов и битников (бит-дзэн, христианский дзэн и т.д.) произвел своего рода "дзэнскую революцию" в западном мире, однако, довольно скоро принял причудливые и уродливые формы. Практика дзэн, оторванная от своих традиционных корней, на Западе стала служить либо эскапизмом в условиях буржуазного общества, либо способом (посредством дзэнской тренировки) наилучшего преуспевания в нем. Значительное число апологетических публикаций по дзэн-буддизму (А.Уоттс, Д.Т.Судзуки, Р.Блит и др.) также способствовали популяризации идей дзэн на Западе, так как зачастую имели миссионерский характер. Подобную же роль сыграли ряд организаций в Америке и Англии (например, Первый Институт по дзэн-буддизму в Америке, дзэн-буддийский монастырь в Калифорнии, журнал "Срединный путь", издаваемый в Англии и др.). Причины подобного интереса к дзэн на Западе, а также относительно глубокое проникновение его в культуру ряда стран Восточной Азии делают тему данной диссертации актуальной и значимой в современных условиях.

Синкретизм школы Дзэн с традиционным японским религиозным мировоззрением рассматривается нами как часть общего процесса синкретизма буддизма и синтоизма в Японии. Задача нашего иссле-

дования состоит в том, чтобы показать, как на общем фоне процесса синкретизма буддизма и синтоизма, школа Дзэн, сама являющаяся частью этого процесса, становится самой "японской", каковы предпосылки, причины и последствия этого явления и в чем собственно заключается эта ее японизация.

Процесс религиозного синкретизма в Японии складывался из двух основных направлений. С одной стороны, намерение создать единую японскую религию никогда не ослабевало среди высшего духовенства и высшей аристократии средневековой Японии. С другой стороны, стихийный синкретизм зарождался в глубине народных масс, выдвинувших на авансцену убасоку, яма-но хидзири, полумонахов-полушаманов — медиаторов между ортодоксальным буддизмом и популярной религией.

Исследование проблемы религиозного синкретизма в Японии является частью изучения общей проблемы синкретизма мировых религий и традиционных культов в той или иной стране. Повсюду мировая религия сталкивалась с необходимостью оформления и определения своих взаимоотношений с местными религиозными направлениями. По-разному складывались судьбы религиозного синкретизма в регионах распространения буддизма, близких Японии: наивысшего взаимопроникновения добились буддизм и тибетская традиционная религия бон, дав мировому буддизму практически новое северное направление Махаяны — ламаизм, а сам бон хотя и не исчез полностью, но оказался низведен до положения малозначительной школы, почти не отличимой от прочих ламаистских школ. В Китае сложилась иная религиозная синкретическая система, в которой главенствующее положение оставалось за конфуцианством и в котором каждое направление несло определенную нагрузку, но в то же время сохраняло и свою самостоятельность. Религиозный синк-

ретизм в Японии занял как бы промежуточное положение между китайской и тибетской моделями синкретических систем; уровень синкретизма здесь был значительно выше, чем в Китае, однако, синкретическая система в Японии так и не сформировалась в единую общегосударственную религию, как это произошло в Тибете, хотя в позднем средневековье, казалось, дело уже шло именно к этому. В процессе синкретизма изменился не только буддизм, но изменился и синто, так как "всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке"¹.

Основные выводы и положения диссертации, материалы обобщенные и привлеченные к решению проблемы религиозного синкретизма в Японии, мы надеемся, могут иметь практическое значение для дальнейшей разработки теории религиозного синкретизма, изучения культурного наследия дзэн-буддизма в ряде стран Востока и Запада, а также для преподавания истории научного атеизма в учебных заведениях. Исследование синкретизма японского традиционного культа синто и буддийской школы Дзэн в отечественной литературе на монографическом уровне представляется впервые. Отдельные аспекты этой проблемы рассматривались в работах Н.В. Абаева, С.А. Арутюнова, Т.П. Григорьевой, Е.В. Завадской.

Методологической основой данной диссертации являются труды основоположников марксизма-ленинизма о социальной и классовой природе религиозного сознания, о роли и месте религии в истории человечества, а также работы советских религиоведов, посвященные общетеоретическим проблемам религии.

¹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т.21, с.313.

Любая религия является продуктом определенной исторической эпохи, представляет собой сложный механизм, который в процессе взаимодействия с окружающей средой приобретает известную самостоятельность и сам способен формировать материальные и духовные потребности этой среды. Поэтому исследование истории религии (в том числе буддизма и синтоизма) требует целостного и комплексного подхода: исследования синкретической религиозной системы как целостной и самостоятельной системы, с одной стороны, и в системном единстве с социальной средой и различными социальными уровнями, на которых она функционирует, с другой. Любая религиозная система является "общественным продуктом"¹, вбирает в себя определенные признаки общества, в котором она существует, поэтому изучение религиозных представлений конкретного исторического общества помогает понять характер социальных отношений, в нем сложившихся². Исследуя процесс формирования религиозного синкретизма и его результаты, можно реконструировать с большей степенью достоверности социальную обстановку средневековой Японии, провести социальную стратификацию буддизма и синтоизма, определить степень синкретизации на том или ином социальном уровне.

Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и списка использованных источников и литературы.

Историография вопроса.

Проблема религиозного синкретизма вообще и проблема взаимовлияния ранних и поздних форм религии (на материалах регионов

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 3, с. 3.

² Сухов А.Д. Религия в истории общества. - М.: Наука, 1979.

распространения буддизма) имеют обширную литературу. Наиболее значительные исследования на материалах православия представлены в работах Н.М.Маторина "Женское божество в православном культе" (М., 1931); Г.А.Носовой "Язычество в православии" (М., 1975); С.А.Токарева "Религиозные верования восточно-славянских народов XIX - начала XX века" (М., 1957). Из исследований, проведенных в регионах распространения ислама, следует упомянуть работы Г.П.Снесарева "Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма" (М., 1969) и В.Н.Басилова "Культовые культы в исламе" (М., 1970). Проблема синкретизма различных религиозных направлений и культов исследовалась многими крупными религиоведами за рубежом. Одним из наиболее значительных исследователей истории религий среди них явился М.Элиаде. Разрабатывая теорию сравнительного религиоведения, он внес много нового в исследование проблемы синкретизма различных по уровню развития религиозных культов, показав, что в них имеются общие черты, часто сложившиеся не просто под влиянием более развитого культа, а совершенно независимо в силу единства "религиозного освоения" мира. Составляя книгу источников по истории религии, М.Элиаде писал: "Мне кажется, что лишь по прочтении определенного количества религиозных текстов, относящихся к одному и тому же предмету (космогония, инициация, мифы о природе смерти и т.д.) учащийся будет в состоянии понять их структурное сходство и различие"^I. Совместно с исследователем японских религий Дж.Китагавой им была выпущена книга статей разных авторов, высказавшихся

^I Eliade M. From primitives to Zen.-Lnd.: 1967, p. 5. См. также его работы: Shamanism. Archaic techniques of ecstasy. N.Y.: Cornell univ. press, 1964; Rites and Symbols of Initiation.- N.Y.: Harper and Row, 1965

по проблемам религиозного синкретизма и более широкой проблеме взаимоотношения Востока и Запада¹.

Эти же темы освещены в материалах Симпозиума по культурным связям, контакту религий, синкретизму, прошедшего в сентябре 1966 года в Стокгольме. Эти материалы оформились в сборник "Синкретизм"², который раскрывает различные аспекты религиозного синкретизма на обширном материале стран Африки, Азии, Европы и Америки. Сборник предваряет вступительная статья Х.Ринггрэна, в которой автор дает анализ различным вариантам религиозного синкретизма. Исследования религиозного синкретизма в различных регионах и на примере различных конфессий помогают взглянуть на проблему синкретизма буддизма и традиционных культа в Японии более широко, позволяют четче определить специфику религиозного синкретизма именно в данном регионе.

В буддологической литературе проблема синкретизма буддизма и ранних форм религии также имеет свою историю. В отечественной науке она разрабатывалась еще на заре становления русской буддологии. В.П.Васильев в 1857 г. отмечал, что при исследовании буддизма "перед нами откроется деятельная умственная жизнь в постоянном развитии от самых простых и младенческих идей до обширной и полной системы"³. Он же по существу определил основные моменты, способствовавшие созданию религиозных синкретических систем в странах распространения буддизма, отмечая изначаль-

¹ The History of Religions. Essays in Methodology. Ed. by M. Eliade and J. Kitagawa. - Chicago: Univ. of Chic. press, 1959.

² Syncretism. Ed. by S. S. Hartman. - Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1969.

³ Васильев В.П. Буддизм. Его догматы, история и литература. - СПб.: Академия наук, 1857, ч. I, с. 19.

ную нежесткость буддизма, способность его идти на контакты с различными религиозными культами: "Буддизм обращается к более примирительным мнениям, старается составить одну систему - делать уступки всем сторонам..."¹.

Наиболее обстоятельными работами по этому вопросу, относящимися к регионам в территориальном и культурном отношении близким Японии и включающими историографические разделы, являются монографии Н.Л. Жуковской "Ламаизм и ранние формы религии" (М., 1977) и Л.С. Васильева "Культы, религии, традиции в Китае" (М., 1970).

Проблема религиозного синкретизма в Японии также разрабатывалась как в зарубежной, так и в отечественной литературе. Этой теме касались так или иначе все, кто занимался историей японских религий. Оценка результатов синкретизма буддизма и синтоизма в целом была единодушной: в Японии ни одна из религий не была подавлена другой, а вместе они сравнительно мирно сосуществовали за редкими исключениями, вызванными крупными политическими или экономическими сдвигами в стране (как например, установление власти сёгуната и выдвигание на передний план буддизма, или революция Мэйдзи (1868), поднявшая на щит синтоизм). Этой проблеме посвящена монография профессора Чикагского университета Дж. Китагавы². В ней намечены и определены основные этапы процесса религиозного синкретизма в Японии, отмечены характерные черты этого процесса внутри каждого этапа. Глубокая историческая оценка религиозного синкретизма и значение его для

¹ Васильев В.П. Буддизм. Его догматы, история и литература. - Спб.: Академия наук, 1857, ч. I, с. 30.

² Kitagawa J. Religion in Japanese History. - New York: Columbia univ. press, 1966.

современности даны в книге С.А.Арутюнова и Г.Е.Светлова "Старые и новые боги Японии" (М., 1968). Большой материал по этой теме представлен в книге Ч.Элиота¹. Автор не ставил перед собой специальной задачи показать синкретические тенденции в развитии и становлении японских религий, но сам материал, данный ретроспективно, свидетельствует о значительном влиянии синкретизма на процесс "японизации" буддизма в Японии. Во всех перечисленных работах наряду с другими школами и направлениями японского буддизма отмечается и школа Дзэн, хотя нигде специально она не рассматривается под углом влияния на нее синтоизма.

Обстоятельная монография Г.Дюмулена² посвящена непосредственно истории школы Дзэн в Японии. Автор вполне объективно и не тенденциозно, что далеко не всегда характерно для зарубежных исследователей данной проблемы, излагает историю возникновения, формирования и становления школы Дзэн в Японии. История школы Дзэн дана на фоне социальной и политической обстановки; значительное место автором уделяется секуляризации дзэн-буддизма в Японии, что также связывается с социальным и политическим развитием японского феодального государства.

Особенное место в литературе школы Дзэн занимают работы исследователей, одновременно являвшихся апологетами и последователями этого учения. К их числу мы можем отнести таких крупных знатоков дзэн как Д.Т.Судзуки, А.Уотс, Р.Блит³, работы ко-

¹ Eliot Ch. Japanese Buddhism. - Lnd.: Routledge and Paul, 1959

² Dumoulin H. A History of Zen Buddhism. - N.Y.: Macmillan Publ.Co., 1959.

³ Suzuki D.T. The Essence of Buddhism. - Kyoto, 1968; Watts A. The spirit of Zen. - N.Y.: Grove press, 1960; Blyth R.H. Zen and Zen Classics. - Tokyo: Hokuseido, 1966.

торых не свободны от тенденциозности и субъективизма. Дзэн-буддизм, представленный их трудами, имеет мало общего с учением школы Дзэн в Японии, как правило, это учение в их интерпретации предстает в модернизированном, "европеизированном", зачастую упрощенном виде для лучшего усвоения этого учения его последователями на Западе. Вообще проблема Дзэн на Западе представляет совершенно особую тему также достаточно хорошо освещенную в литературе. Мы ее не будем касаться. Достаточно отметить, что книги Судзуки являются как бы библией для западных дзэн-буддистов. В работах Судзуки, Блита, Уотса, Сибаямы^I, с одной стороны, наблюдается тенденция к сильной идеализации этого направления, стремление наделить его совершенно уникальными чертами, недоступными западному мышлению, стремление создать из него своего рода феномен, не имеющий аналогий в других религиозных направлениях. С другой стороны, у ряда западных авторов (Р.Зинер, Дж.Керуак и др.)² наблюдается и противоположная тенденция, выраженная в стремлении найти общие типологические черты в дзэн и в отдельных явлениях западной культуры, зачастую не имеющих по-настоящему глубокого и реального сходства. Эти работы, скорее, могут рассматриваться исследователями не только как сугубо научная литература, но как своего рода источник трансформации дзэнского учения на Западе. Кроме того, они предоставляют неоценимый фактический материал по дзэнской практике и монастырской жизни современной Японии.

^I Shibayama Z. A flower does not talk. Zen essays. - Rutland-Tokyo;

Harper and Row, 1971; Kerouac J. Satori in Paris. N.Y.: Grove press, 1966.

² Zaehner R.C. Theology, drugs and Zen. "Theology", vol. LXXIV,

N 613, 1971.

Недостатки буржуазной литературы были преодолены в работах советских ученых, занимающихся исследованиями данной проблемы. С марксистских методологических позиций была решена проблема соотношения теории и практики китайского чань-буддизма в статьях и диссертации Н.В.Абаева^I. Ряд проблем соотношения западного и восточного мировоззрений были решены в монографии Т.П.Григорьевой "Японская художественная традиция" (М., 1979) и в книге Е.В.Завадской "Культура Востока в современном западном мире" (М., 1975).

Процесс религиозного синкретизма в Японии усилил и углубил архаические черты в дзэн-буддизме. В частности он способствовал своего рода обновлению "шаманского комплекса" в дзэн-буддизме. Монография К.Блэкер² дает нам картину распространения шаманизма в Японии в настоящее время. Большое место в ней уделено шаманской практике в рамках различных буддийских и синтоистских школ; также там даются зарисовки и портреты самих шаманов и знахарей, что представляет для нас особый интерес.

Глубокий анализ такого явления в дзэн-буддизме, как комическое, смеховое начало, непосредственно вписавшееся во вполне "серьезную" сферу дзэнской практики, дан в книге М.К.Хайерса³. Хайерс сравнивает смеховое начало в индийской и дальневосточной традициях и приходит к выводу, что в дальневосточном ареале смех был более плотским, материальным и следовательно более на-

I Абаев Н.В. Соотношение теории и практики в чань-буддизме (на материалах "Линь-цзи лу", IX в. н.э.). - Автореф. дисс. канд. историч. наук. М., 1978.

2 Blacker C. The Catalpa Bow. A study of Shamanistic Practices in Japan.-Lnd.:Allen and Unwin, 1975.

3 Hyers M.C.Zen and the comic spirit.-L.:Rider,1974.

родным. Исследователь приводит богатый фактический материал, но не прослеживает причины данного явления, ограничиваясь его констатацией. Показывая личность дзэнского наставника, Хайерс подмечает в нем явные клоунские черты и невольно дает ему "шаманские" характеристики, называя его при этом "повитухой истины"¹. Нам показалось плодотворным и интересным развить "шаманскую линию" дзэнского наставника и мы воспользовались материалами данной монографии. Проблеме комического в дзэн-буддизме посвящена также статья Г.С.Померанца "Карнавальное" и "серьезное" (Народы Азии и Африки, 1968, № 2), в которой автор пытается заглянуть в истоки этого смехового начала в дзэн-буддизме и обнаруживает их в первобытном празднике. Мы считаем, что это принципиально верная постановка вопроса, но ввиду отсутствия у нас столь архаичного материала обрываем наш экскурс в историю дзэнского смеха на уровне аграрных праздников и ритуалов, оставляя в качестве теоретической предпосылки возможность более глубокого диахронного исследования данной проблемы.

В историографическом разделе мы упомянули только основные работы, давшие нашей работе определенные направления, перечень всей литературы будет представлен в ссылках к диссертации и в библиографии.

Все источники, использованные в данной диссертации, можно систематизировать следующим образом:

- I. Источники, относящиеся к древней истории Японии, которые позволяют реконструировать ранние этапы синто-буддийского синкретизма. Это древнейшие хроники Японии в английском перево-

¹ Hyers M.C. The ancient Zen master as clown figure and comic midwife.-Philosophy East and West.Honolulu;XX,n.1,January, 1970.

де, относящиеся к УШ в., "Кодзики"¹ ("Записки о делах древности" - 712) и "Нихонги" ("Анналы Японии" - 720)².

2. Китайские источники, переведенные на японский и английский языки, связанные с историей школы Чань в Китае и игравшие значительную роль в практике японской школы Дзэн. Это сутра шестого чаньского патриарха Хуэй-нэна (УП в.), основателя южной ветви чань³; японский перевод китайской книги проповедей и деяний чаньского монаха Линь-цзи (IX в.), основателя направления чань, названного его именем ("Риндзай-року" - "Записи бесед Риндзая")⁴, сборник дзэнских коанов, составленный монахом Мумоном "Мумонкан" (XII в.)⁵ и сборник "Тэттэ-ки Тосуй" (XVIII в.), также составленный из китайских коанов, но изданный в Японии⁶.

3. Источники, относящиеся непосредственно к практике школы Дзэн в Японии: стихотворения Иккю Сёдзюна (1394-1481), переведенные С.Артцен⁷, дневник Мацуо Басё (1644-1694) "По тропинкам

1 Kojiki.-Tokyo:Univ.of Tokyo press, 1969.

2 Nihongi.-L.:Allen and Unwin,1896.

3 The sutra of Huineng,tr.by Wong Mou-Lam.-L.:The Bud.society,

4 Дзэн - но гороку (Записи бесед дзэнских патриархов). - Токио: Цукума сёбо, 1972, т. 10.

5 Дзэн - но гороку. - Токио: Цукума сёбо, 1973, т. 18; Zen and Zen classics.Ed.by R.H.Blyth.-Tokyo,1966,v.IV.

6 The Iron Flute.-Rutland and Tokyo:Tuttle, 1961.

7 Arntzen S.Ikku Sojun.A Zen Monk and His Poetry.Occasional Paper N 4.-Washington:Western Washington State College,1973.

Севера" и его стихотворения в переводах В.Марковой¹, избранные произведения дзэнского монаха Хакуина (1685-1768), в переводе Ф.Ямпольского².

Эти источники хронологически охватывают весь рассматриваемый нами период и дают богатый материал по исследуемой проблеме.

1 Восток. Литература Китая и Японии. - М.: Академия, 1935, со. 1; японские трехстишия. - М.: Художественная литература, 1973.

2 The Zen Master haiku. Selected writings., tr. by Ph. S. Jampolsky - N.Y. and L.: Columbia Univ. press, 1971.

Г л а в а I

СИНТО И БУДДИЗМ В ЯПОНИИ: СИНТО-БУДДИЙСКИЙ СИНКРЕТИЗМ VIII-XII ВВ.

§ I. Японский традиционный культ богов-синто; история формирования

Синто-буддийский синкретизм в Японии сложился не сразу, а формировался постепенно, по мере того, как на традиционный лад трансформировалось воспринимаемое религиозное направление — буддизм, а также по мере того, как развивалось и видоизменялось под влиянием буддизма традиционное религиозное направление — синто.

Поэтому для того, чтобы проследить, насколько был трансформирован буддизм в Японии, как он стал "японским", мы прежде всего должны обратиться к синтоизму — традиционной японской религии, которая была не в состоянии внести дополнений к догматике буддизма на философском уровне, не могла существенным образом повлиять на его культ, но явилась своего рода стереотипом восприятия буддизма, повлияла на него таким образом, что он стал нести в себе некоторые жизнеутверждающие моменты, противоречащие его изначальной сущности.

Синто^I в общепринятом смысле не имел философских тракта-

I Термин "синто" "Путь богов" стали употреблять в XIII в. для обозначения местных культов в отличие от буддизма и конфуцианства. Почти все исследователи религии в Японии используют этот термин сразу же с появлением буддизма, который стал называться "буцу-до" "Путь Будды". Сам термин заимствован из китайской классической "Ицзин" ("Книги перемен").

тов, рукописей, основателя учения. У него нет канонических церковных книг. У каждого храма или группы храмов были и есть досих пор свои мифы и обрядовые предписания, о которых священники других храмов могут даже не подозревать. Но существует группа мифов, общая для всех. Ряд ученых (Т.Обаяси, Дж.Камстра, например)¹, изучая структуру японских мифов в "Кодзики" ("Записки о делах древности" - 712) и "Нихонги" (Анналы Японии" - 720) и сравнивая ее с мифологией Восточной Азии и Океании, пришли к выводу о том, что в японской мифологии существуют алтайские, южноазиатские и полинезийские типы. К алтайской кочевой культуре они относят первую триаду богов, упоминающуюся в "Кодзики" и "Нихонги" (Амэ-номинакануси, Таками-мусуки и Каму-мусуки), исходя из идеи создателя или правителя, рожденного в центре неба. Носители этого типа мифологии принадлежали к императорскому клану или к жреческим шаманским семьям². Часть мифов, связанных с космическим деревом (сакаки) относится к южноазиатскому типу. Его носители связываются с рисоводческой культурой. Третья группа мифов, связанная с идеей появления космического гиганта и богов, олицетворяющих стадии космической эволюции, соотносится с полинезийской мифологией и связывается с племенами ама - рыбаками и мореходами древней Японии. Комплекс этих мифов и связанных с ними верований, легший позднее в основу синто, может быть условно назван "протосинто".

"Кодзики" и "Нихонги" следующим образом описывают происхождение мира, появление Японии. Сначала существовал Хаос: "В те

¹ См.: Hori I. Folk religion in Japan.-Chicago: Univ. of Chic. press, 1968; Kamstra J.H. Encounter or syncretism.-Leiden: Brill 1967.

² Hori I. Folk religion in Japan, p.5.

времена Земля еще не была отделена от Неба, и Инь и Ян тоже не разделились¹. Потом произошло отделение неба от земли, появление первых божеств, ставших синтоистской троицей – триадой.

Амэ-но-минакануси – Верховный владыка середины Неба,

Таками-мусухи – Глубокочтимый мировой дух творения на высоком Небе,

Каму-мусухи – Божество – мировой дух творения.

Возможно, японская мифология начиналась не с триады, а с дуалистической концепции добра и зла, светлого и темного, мужского и женского, двух божеств – Идзанаки и Идзанами, которых будто бы создали эти божества первичного цикла. В этих понятиях выражалось негативное и позитивное отношение к миру. Сложился этот дуализм под влиянием инь-ян², китайского культа, простейшего дуализма (чет-нечет).

В.В.Иванов³ полагает, что в основе мифологии лежит бинарная система и, что добавление третьего члена – позднейшее явление. С.А.Арутюнов и Г.Е.Светлов⁴ тоже считают, что триада пер-

¹ Nihongi.-Ind., 1896, В.1, р.1.

² Подробнее о влиянии инь-ян на японскую культуру и модификацию этой теории см.: Григорьева Т.П. Один из случаев влияния китайской философии на мировоззрение японцев (заметки филолога). – В кн.: Роль традиций в истории и культуре Китая. – М.: Наука, 1972.

³ Иванов В.В. О двоичных различительных признаках при синхронном и диахроническом анализе эстетических структур. – В кн.: Научно-технический прогресс и искусство. – М.: Изд. МГУ, 1971.

⁴ Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. – М.: Наука, 1968, с. 9.

вичного цикла позднейшее наслоение и что японская мифология начинается с двух божеств: мужского и женского — Идзанаки и Идзанами, которые позднее "породили" восемь главных островов Японии и большинство божеств.

"Двое божеств, стоя на Небесном Пловучем Мосту и опуская драгоценные копья, двигали ими"¹. В результате появился остров Оногоро. На этом острове, на котором находится Небесный Столб, боги совершают две брачных церемонии. Ряд специалистов считает, что первая брачная церемония была неудачной не только по причине нарушения обряда обхождения Небесного Столба, связанного с солярным культом. Е.М.Пинус отмечает, например², что в "Кодзика" переплетаются черты материнского и отцовского родов, так как Идзанаки и Идзанами, родившись от одних и тех же богов, считаются братом и сестрой, но в то же время они вступают в законный брак, то есть на лицо выступает эндогамия. После обхода Небесного Столба Идзанами первая заговаривает со своим мужем, за что боги карают их — здесь выступает уже семья эпохи патриархата.

После повторной брачной церемонии Идзанами и Идзанаки рожают острова Японии³. Рожая бога огня, Идзанами умирает и отправляется в страну смерти. Идзанаки следует за ней через реку, напоминающую древнегреческий Стикс, и видит ее, рожавшую ужасных богов огня и грома. Вернувшись из стана смерти, Идзанаки совершает очищение "о-хараи", первый обряд очищения, который стал

¹ Kojiki. B.I, Ch.3, p.49.

² Пинус Е.М. Древние мифы японского народа. — В кн.: Китай, Япония. История, филология. — М.: Изд. Вост. литер., 1961.

³ Kojiki, B.I, Ch.6, p.53-54.

позднее одним из основных обрядов синто^I.

Умывая лицо, Идзанаки сам рождает богов без помощи женского божества, подобно Зевсу, родившему Афину Палладу из своей головы. Из левого глаза явилась богиня Аматэрасу-солнечная богиня, из правого глаза - бог Цукуёми - божество лунного света, из носа - бог Сусаное - бог ветра и бури, рожденный из дыхания бога.

В "Кодзики" записано, что правнук Аматэрасу управлял Японией, а праправнук был первым легендарным императором Японии - Дзиммутэнно (IV в. н.э.). По легенде Дзимму-тэнно совершил свой поход с Кюсю на центр Хонсю в 660 году до н.э. Но эта дата расходится с реальной примерно на 1000 лет². С этого императора по традиции начинается не божественная, а человеческая история Японии.

Японский термин "ками" переводится как бог или богиня, иногда как сверхъестественная сила. Р.Бэллоу дает следующую классификацию ками³:

- ками, олицетворяющие силы природы (гром, дождь, землетрясение и др.);

I В синтоизме очищение от скверны (хараи) проводилось после разрезания живого тела, от разрезания мертвого, от проказы, инцеста, скотоложства, воровства, убийства животных и т.д. Позднее хараи сильно видоизменилось под влиянием буддизма. См.: Aston W. Shinto. The way of Gods.-Lnd., N.Y., Bombay: Heineman, 1905, p.300.

2 Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии, с. II.

3 Ballou R. Shinto: the unconquered enemy.-N.Y.:Viking press, 1945, p.9.

- ками, олицетворяющие объекты природы (солнце, луна, деревья, горы и т.д.);

- ками - духи предков и умерших знаменитых людей.

Итиро Хори^I пишет, что в протосинто и соответственно в самом синто существовали две системы верований:

- "удзигами" - ками клана, основанные на святилищах (каждый клан имел своего ками);

- "хитогами" - ками, захватывающие более широкую область - несколько кланов. Эти ками были непосредственно связаны с религиозными специалистами (лекарями, шаманами и т.д.).

Внутри "удзигами" существует много типов ками: ясики-удзигами, сэдо-удзигами, иваи-гами (дух усадьбы, дух заднего двора, дух дома). Тип удзигами связан с консервативной традицией японской культуры, он "демонстрирует чрезвычайно стойкую и косную традицию микромира, замкнутой ячейки человеческого общества, поглощенной сельскохозяйственными процессами. Традиция эта, безусловно, восходит к эпохе раннего синтоизма с его еще достаточно сильной традицией, противостоящей формированию общеплеменного пантеона"². Застойный характер отношений внутри сельской общины, состоящей из патриархальных родов, а затем семей, определил стойкий консерватизм верований на этом уровне. Этот консерватизм затруднял восприятие информации извне. Таким образом, верования типа удзи-гами могли затруднять распространение буддизма. Исключение здесь представляет аристократический род Сога, который сделал Будду - ками своего клана.

Наиболее открытым типом верований был тип хито-гами (чело-

^I Hori I. Folk religion in Japan, p.31.

² Иофан Н.А. Культура Древней Японии.- М.: Наука, 1974, с. 43.

веко-бога), считающийся характерным проявлением японской народной религии. К этому типу относится мико (так называемый ребенок ками) - харизматическая личность, обычно из шаманского рода. Другое название для мико-"каннаги" (человек, который вызывает ками). Первые мико были женщины-шаманки или жрицы, сведения о них относятся ко времени, когда господствовала матрилейная линия наследования. Лишь позднее появляются шаманы-мужчины. Горё-син (ками, олицетворяющие злых духов мертвых) и такусэн-син (ками оракулов) тоже относятся к типу хитогами (ара-хитогами - наиболее мощные хитогами)^I. Они отличаются от миролюбивых удзи-гами, охранителей клана, рода, семьи. Именно тип верований хито-гами мог быть более мобильным, так как восприятие или невосприятие внешней информации (в частности буддизма) во многом зависело от индивидуальных особенностей личности, несмотря на то, что почти все они были выходцами из шаманских семей. Видимо, именно этот тип мико или "каннаги" формировал шаманов полусинтоистского-полубуддийского типа - убасоку и ямабуси, которые позднее дали одно из направлений рёбу-синто - народный уровень синкретизма буддизма и синто.

В протосинто существовали сезонные периодические обряды, связанные с земледелием, храмовые, чрезвычайные ритуалы для защиты от болезней, эпидемий, войн и т.д. и связанные с чисто человеческими отношениями (рождение, половая зрелость, женитьба, беременность, роды, смерть), которые позднее были перенесены в синто.

Клановые ками способствовали поддержанию единства клановой

I Hori I. Hitotsu-mono. - Myths and Symbols. Studies in Honour of Mircea Eliade. - Chicago-L.: Univ. of Chic. press, 1969, p. 297.

организации. Существовал жрец, хранитель ками - "каннуси". Иногда, когда клан увеличивался, часть его селилась отдельно. Происходило "бун - рэи" - разделение духа ками, устанавливались отдельные святилища ками.

С выделением императорского клана (IV в.) связана тенденция к унификации протосинтоистской религии. Главной богиней, возглавляющей пантеон многочисленных японских богов и богинь, становится богиня императорского клана - Аматэрасу-Омиками.

Считалось, что император обладает благодатью, "харизмой" от богини Аматэрасу, а также харизмой жреца в качестве главы своего клана. Таким образом, император^{был}/одновременно политическим и религиозным деятелем.

На трон и регалии императора (священные драгоценности, меч и зеркало) накладывалось табу.

Так же, как император совмещал в себе политического и религиозного деятеля, во всей общественной жизни Японии того времени не делалось различие между священной и светской ее сторонами (между "мацури" - религиозным ритуалом и "мацуригото" - политической администрацией). Разумеется, император делил свои обязанности с политическими деятелями - "министрами" и жреческие обязанности со священнослужителями. Эти должности стали наследственными в отдельных семьях. Для более полной унификации религии императору недостаточно было "единства" только с богиней Аматэрасу, ему необходимо было общение и с ками остальных кланов. В этом ему помогали шаманы, которые будто бы могли взаимодействовать с ками других кланов. Таким образом, император мог выражать интересы не только своего клана, но и всего царства Ямато. Как уже отмечалось, шаманами могли быть как мужчины, так и женщины. В "Кодзики" и "Нихонги" сообщается, что мать пер-

вого легендарного императора Дзимму-тэнно была шаманкой — Тама-ёри-химэ (Дух ками, находящийся в женщине).

Следовательно, ко времени появления буддизма протосинто уже находился на пути к унификации, более или менее определил свою обрядность, сложил мифологию, оформленную несколько позднее в начале УШ в. Пути становления синто шли под влиянием таких религий и верований, как китайский даосизм, конфуцианство (стимулировавшее культ предков) и буддизм, о котором пойдет речь дальше, как наиболее сильном стимуле развития синто.

Синто представляет для нас также интерес как один из источников формирования традиционного сознания японцев, их мировосприятия, основной ценностной ориентации. "Японцы не овладели мастерством чтения и письма в этот период, но они начали осознавать себя людьми и свою судьбу во вселенной, политическую, культурную и религиозную^I". Эти традиционные формы "осознания себя" оказались очень стойкими, некоторые элементы ценностной системы, сложившиеся под влиянием синто, смогли в какой-то степени оказать влияние на дальнейшее формирование "синто-буддийского", синкретического миропонимания, некоторые оказались типологически сходными с отдельными моментами в различных школах буддизма.

Синто и буддизм не просто вступили в Японии во взаимодействие, в результате которого произошел процесс взаимной ассимиляции, а скорее синтоизм как бы пропустил буддизм через себя, неизменно отстаивая и оттачивая под буддийским влиянием свои принципы, сформировавшиеся в этот период. В качестве основного момента, получившего отражение в раннем синто как "натуралисти-

^I Kitagawa J. Religion in Japanese History.—N.Y.:Columb.Univ. press, 1966, p.3.

ческой, этноцентрической и космологической"¹ религии древних японцев, можно назвать оптимистической взгляд на природу человеческого существования. Японцы считали себя как бы частицей космоса, населенного 800 мирадами kami. Это позволило им также непосредственно связывать себя с ритмами природы, ощущать свое родство с миром природы. "Другими словами, земледельцы, охотники, ремесленники, а также люди, занятые в других сферах, рассматриваются как инструменты kami, проявляющихся в них; и они знают, что без невидимой помощи kami они не смогут ничего произвести"². Значимость человеческой жизни понимается в терминах взаимосвязи человека и kami, которые "позволяют" действовать людям для своего блага. Представление о человеке как частице космоса, населенного kami, иногда опасными и гневными, но в основном добрыми, действующими для блага человека в этом мире, которые приносят удачу дому, дают богатый урожай, формирует тип личности японца, ориентированного на традиционную религию. С одной стороны, синтоизм ориентирует японца на родство с природой, тесную взаимосвязь с ней через посредство kami, и таким образом на любовь к природе, делает акцент на естественный ритм природы, близкий китайскому даосизму и чань. С другой стороны, синтоизм формирует личность, ориентированную на практическую деятельность в этом мире, в повседневной человеческой жизни. Эта тенденция была усилена под влиянием конфуцианства и отдельных школ буддизма.

Наиболее тесной взаимосвязи человек и kami достигают в типе верований "хитогами" (хитоцу-моно) — "человек и kami — одна вещь", они — идентичны.

¹ Kitagawa J. Op.cit., p.338.

² Kitagawa J. Op.cit., p.12.

Верования типа "удзигами", тесно связанные с социальной структурой японского общества, будучи более консервативными, чем "хитогами", способствовали в какой-то мере формированию этноцентрического взгляда на мир. Строгая субординация древнего японского общества — семья, клан, империя, мифологически закреплалась в "Кодзики" и "Нихонги". Такая "естественная модель"^I общества подкреплялась связью с "золотым веком" через хроники, где проводилась прямая линия от синтоистских богов к предкам императора, который считался отцом всего японского народа. Вторым важным моментом в воспроизводстве практики предков и чувства единения с ними были религиозные праздники и ритуалы, которые закрепляли связь с предками. Этот этноцентрический взгляд на мир, связанный с верованиями "удзигами" был скорее более открыт для идей народного конфуцианства, чем для буддизма. Впрочем, буддизм в Китае, как и появившийся позднее в Японии, идя навстречу конфуцианству, включал довольно широко культ предков в свой пантеон. Однако акцент буддизма Махаяны на индивидуальное спасение, отстраненность ортодоксального буддиста от семьи, разрыв родственных и социальных связей — все это затрудняло его распространение в патриархальном мире "удзигами".

Конечно, трудно, да и практически невозможно, полностью реконструировать мировосприятие древнего японца — традиционного синтоиста, однако, ряд черт, присущих синтоистскому миропониманию и нашедших определенное родство в чань-буддизме (здесь сыграл свою роль даосизм), были усилены в результате процесса синкретизма и привели к широкой секуляризации дзэн в Японии. Во второй главе мы подробнее коснемся этого вопроса.

^I Kitagawa J. Op.cit., p.338.

Таким образом, ко времени появления буддизма в Японии существовала политеистическая религия с сильной тенденцией к унификации. Религия примитивная, но уже достаточно сильная идеей особого места японского народа в истории и того, что весь народ во главе с императором – большая единая семья, обладающая общими ками, в которую входят кланы со своими ками, а каждая малая семья имеет своих собственных ками.

Официальной датой проникновения буддизма в Японию считается 552 г.¹. Дж. Китагава полагает, что датой может быть и 538 г. Но несомненно одно – идеи буддизма могли проникать в Японию и раньше, так как с появлением культуры Яёи в Японию усилился приток китайцев и корейцев. Известно, что уже в V в. в правление императора Одзина из Кореи (Пэкче) приглашались учителя конфуцианского толка и что некий просвещенный человек Ван Ин делал при японском дворе отчет о китайском письме и литературе².

Перед Японией (VI в.) стояла задача создания объединенного государства из слабо связанной совокупности кланов; кроме того, унификации национальных культов мешало огромное разнообразие

I Также называется дата – 522 г. Примечателен факт, что первое изображение Будды, полученное из Кореи, было изображением Будды Амида, а не Гаутамы. Это произошло в тот период, когда японцы практически вообще ничего не слышали о буддизме и уже во всяком случае не подозревали о каких-либо его ответвлениях. (См.: Reischauer A.K. Studies in Japanese Buddhism. – Tokyo: Macmillan co, 1925, p.80–81).

2 Подробнее о принятии буддизма и борьбе домов Минанобэ и Сога см.: Конрад Н.И. Избранные труды. – М.: Наука, 1974, с. 60–64.

божеств, мало связанных друг с другом, следовательно, эта неразвитая еще религия не могла удовлетворить потребностей классового общества. На помощь ей пришла такая религия, как буддизм.

§ 2. Первые буддийские школы периода Нара и первые контакты буддизма и синто

Говорить о каком-либо взаимовлиянии национального японского культа богов и буддизма до VIII в. практически невозможно. Буддизм VI-VII вв. был буддизмом японского императорского двора, и борьба за принятие или непринятие буддизма шла внутри и между известными аристократическими семьями (в частности, против буддизма выступало синтоистское жречество). "В буддизме того времени существовали две тенденции - одно течение боролось с другими течениями путем опровержения, другое путем толкования чужого учения в буддийском смысле"^I. Буддизм VI-VII вв. придерживался в основном первого направления, тем не менее, ему удалось повлиять на синтоистскую жреческую организацию, которая была унифицирована. Также влияние буддизма сказалось на архитектуре святилищ "ками" - появились орнамент и окраска. Внутри святилищ стали ставить деревянные изображения и религиозные картинки.

Второе направление развивается с VIII в., когда в период Нара (710-784 гг.) начинался новый этап в развитии как буддизма, так и синто и когда эти две религии сделали первые шаги навстречу друг другу.

"Эпоха Нара - это, с одной стороны, время заимствования

^I Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. - Пбг.: Изд. факульт. Петрогр. университета, 1918, № 45, с. 13.

китайской культуры, а с другой — буддийской цивилизации. Однако блестящая культура этого периода была воспринята далеко не всем японским народом, сфера ее распространения оказалась крайне ограниченной; это была культура только одного высшего слоя — аристократии... Народ никакой китайской науки не знал, большинство народа не имело соприкосновения с китайской культурой и влачило в бедности свое существование"¹. Это и понятно, так как вся китайская как материальная, так и духовная культура попадала, в основном, в верхний слой японского общества и оседала в среде императорского дома. Однако, в Японию, проникали извне элементы и народной, а не только дворцовой культуры, которые впоследствии закреплялись в определенных слоях японского общества. Если в период Нара культ kami существовал повсеместно, то буддизм делал только первую попытку выйти за пределы императорского дома. Тем не менее, у них была одна общая черта — и та, и другая религия находились на службе императорского двора. И если не каждый император понимал выгоду их объединения (две религии в совокупности охватывали все сферы социальной и магико-религиозной жизни японского общества; в этот период между ними существовали значительные функциональные отличия: буддизм выступал как регулятор социальных отношений (человек-государство), синтоизм выполнял магическую функцию (человек-природа). С течением времени (к VIII в.) эта функциональная дифференциация сглаживается, функции двух этих культов начинают взаимозаменяться)², то наиболее дальновидные, как, например, Сётоку-

¹ Попов К. Япония. Очерки развития национальной культуры и географической мысли. — М.: Мысль, 1964, с. 44-45.

² Подробнее о раннем взаимовлиянии буддизма и синто см.: Мещеряков А.Н.. Буддизм и синтоизм в общественной жизни Японии VII-VIII вв. — Народы Азии и Африки, 1979, № 1.

Тайси, отлично это понимали и способствовали этому.

В период Нара за сравнительно небольшой срок появилось несколько буддийских школ китайского происхождения (Рицу, Санрон, Куса, Кэгон и др.). Часть из них возникла несколько раньше, но наиболее активная их деятельность пришлась на период Нара.

Это были китайские, чисто философские направления, которые были экспортированы на японскую почву. Но так как они были очень замкнутыми и распространялись только в среде просвещенной аристократии, то они так и остались китайскими, не впитав в себя японского духа. Очень скоро они почти исчерпали себя. Их сменили более гибкие и более общедоступные школы периода Хэйан.

Но тем не менее, несмотря на свою сектантскую аристократическую замкнутость, буддизм периода Нара все-таки находил известный, незначительный, правда, выход в среду простого народа (вне школ) и именно поэтому этот период можно считать I этапом синто-буддийского синкретизма, хотя еще очень незначительного.

Период Нара — период довольно широкого распространения буддизма. В 741 г. был издан указ о строительстве буддийских храмов в каждой провинции ("кокубундзи"). Однако, распространение буддизма шло постепенно. Японский народ нельзя было настроить против местных привычных богов, да и сами правящие круги не могли порвать со старым культом и поощряли его, исходя из политических соображений. Несмотря на возрастающее экономическое могущество буддийского духовенства и храмов в качестве его оплота, политическая сила синтоистского жречества была еще очень значительна. Не случайно именно в этот период появляются "Кодзики"^I — документированное оформление божественной власти импе-

^I Наиболее древний список "Кодзики", дошедший до наших дней, —

ратора и культа синто.

В 720 г. появились японские анналы "Нихонги", где очень точно передается эпоха многорелигиозности. С одной стороны, там приветствуется буддизм и говорится о постройке новых мощных храмов (наиболее влиятельный Тодайдзи), с другой стороны, постоянно проповедуются синтоистские тенденции.

В 737 г. в Японии было в общей сложности не менее 3000 синтоистских святилищ, и с этим невозможно было не считаться. Японское буддийское монашество при мощных буддийских храмах, которые обладали крупными земельными наделами, ощущало раздвоение своих прихожан — те продолжали поклоняться синто. Буддийская верхушка быстро поняла, что если на буддийских земельных наделах позволить устанавливать синтоистские святилища, то само храмовое землевладение будет табуироваться для религиозных масс. Таким образом, синтоистские святилища нашли дорогу в священные земли буддийских монастырей с условием, чтобы "ками" защищали последних. В свою очередь буддийские алтари строились рядом с синтоистскими святилищами с целью защитить синтоистских богов фигурой Будды. Дж. Китагава отмечает^I, что в 738 г. ками Хатиман получил имя буддийского бодхисаттвы Дайдзидзайтэн — босацу. Р.Бэллоу приводит следующий факт²: в префектуре Сидзуока при открытии нового буддийского храма был поставлен фаллический

книги из Симпукудзи. Интересно отметить, что окончательно их переписал в XIV в. молодой ученый — буддийский монах Кэнъю, посвятивший два года работе над текстами синтоистского содержания.

I Kitagawa J. Op.cit., p.38.

2 Bellou R. Shinto: the unconquered enemy, p.31.

столб, посвященный буддийскому бодхисаттве Кситигарбха, тогда еще мало известному Дзидзо, культ которого возрастет позднее в связи с развитием амидаизма в период Камакура. Для периода Нара вообще характерно рассматривать фаллические символы, которые были широко распространены в добуддийскую эпоху (сэкибо-жезл вождя, например) — символы силы и плодородия как буддийские с точки зрения буддиста; синтоист же связывал буддийских богов с фаллическими культами. Кроме того, в это время сначала в определенные периоды (несчастий или буддийских праздников) запрещались жертвоприношения^I — сакральное убийство животных, так как это противоречило буддийским понятиям. Потом они были запрещены вовсе. Но некоторое время еще разрешалось убивать больных животных. Эти факты свидетельствуют о начале нового периода, который способствовал появлению представлений о взаимозаменяемости функций божеств буддийского и синтоистского пантеонов. В этот же период возникает учение "хондзи суйдзюку", провозглашавшее, что синтоистские божества — не что иное, как будды, явившиеся на землю Японии. Это учение в дальнейшем повлияло на теорию "рёбусинто".

I Человеческие жертвоприношения не составляли элемент ритуала государственного синто. Но есть упоминания о том, что они существовали в более древнее время. Когда умирал император (микадо), часть его слуг заживо погребались вокруг его могилы. Также отмечались случаи, когда приносились человеческие жертвы (заживо погребались) в случае строительства крупных мостов, замков (см. Aston W.G. Shinto, p. 240). Запрещение такого рода жертвоприношений больше связано с конфуцианской моралью, чем с буддизмом, отрицающим человеческую личность и ценность человеческой жизни.

Однако, примерно на этот же период приходится любопытная запись в "Нихонги" о том, как медленно и с каким трудом распространялся буддизм в VII в.: "С этого времени (принятия буддизма - Е.С.) прошло почти 100 лет, а монахи и монахини еще не выучили буддийских законов. И не знают, что делать дальше"¹. В VIII в. дело пошло несколько легче - видимо, немалую роль в этом сыграло движение "убасоку" и связанное с ним движение "сюгэн-до", на которых необходимо остановиться. Роль "убасоку" - буддиста-шамана огромна в решении проблемы взаимодействия синто и буддизма. Можно даже сказать, что "убасоку" перекинули мостик между буддизмом и синтоизмом. "Убасоку" - это те шаманы, которые попали под влияние буддизма. Они не изучали буддийских доктрин в философских школах, а узнавали кое-что из буддийской догматики у монахов при монастырях или у тех отшельников, которые занимались религиозной практикой в горах. Часто их связи с буддизмом были не особенно крепкими, теснее они были связаны с синто, даосизмом и шаманскими ритуалами добуддийского толка. Видимо, именно этот отказ от философских премудростей и принятие идеи спасения в чистом виде оказали влияние на популярность их в народе. Но будучи шаманами, "убасоку" верили в спасение при помощи сверхъестественной силы Будды. Это было началом движения, так называемого народного буддизма. И.Хори упоминает о двух наиболее известных деятелях среди таких "убасоку"² (Гёки и Эн-но Сокаку).

Эн-но-Сокаку считается основателем "сюгэн-до" - особой секты горных отшельников (монахов-аскетов), которые будто бы могли

¹ Nihongi, B.II, p.153.

² Hori I. Op.cit., p.87.

достигать магической силы, благодаря аскетическому образу жизни. Однако в отличие от ортодоксальных буддистов представители этого направления считали, что монахи могут иметь семью.

В период Нара существовал большой разрыв между официальным и народным буддизмом. Ортодоксальное буддийское монашество являлось представителем государства. Оно входило в замкнутую государственную систему и являлось мощной экономической и политической силой. Для простого народа ни потребности, ни возможности изучать ортодоксальный буддизм почти не было. Аристократические семьи занимали места и высшие ранги в школах и храмах.

Дж. Китагава упоминает в качестве основной причины популярности "убасоку" следующую^I: буддизм воспринимался крестьянами в традиционной японской форме (часто Будда изображался как великий целитель, святой человек и "марахито" (традиционный синтоистский термин для ками, посещающего деревни во время урожая), поэтому убасоку служили основными его проповедниками. Действительно, японское крестьянство, слышавшее о буддизме, нуждалось в объяснении этого учения, которое оно не могло получить в доступной форме от буддийских монахов. Поэтому простой народ приветствовал убасоку, которые ходили из деревни в деревню, молясь и исцеляя именем Будды.

Правительство испугалось размаха движения "убасоку". В 701, 717, 729, 764 гг. выходят правительственные эдикты, в которых запрещались черная магия и неофициальные проповеди.

Итак, несмотря на явную выгоду (идеологическую и социальную) проводить идею синкретизма сверху, японская верхушка не смогла достаточно полно этим воспользоваться, и движение это,

^I Kitagawa J. Op.cit., p.40.

скорее всего неосознанное, наиболее сильно развернулось в широких массах японского народа. Одним из первых, кто обратился за помощью к убасоку, учитывая их популярность в народе, и тем самым попытался объединить ортодоксальный буддизм и буддизм отшельников — шаманов, был император Сёму. Он решил построить статую Будды в Нара и обратился к народу, чтобы тот помог ему средствами и работами. После того, как его призыв не был поддержан, Сёму попросил помощи у "убасоку" Гёки. Дж.Китагава^I пишет, что согласно легенде, Гёки был послан к святилищу в Исэ, неся буддийские реликвии в качестве обращения к Аматэрасу-Омиками (ками императорского клана). Там он получил с помощью оракула одобрение идеи постройки статуи Будды. После чего пошел по деревням, разнося эту весть людям и собирая деньги на строительство. Вслед за Гёки некоторые "убасоку" примкнули к иерархии ортодоксального буддизма, но от воззрений своих не отказались. Все это так и не разрешило противоречий между ортодоксальными буддистами и "отщепенцами".

Таким образом, в период Нара можно наблюдать дальнейшее развитие ортодоксального буддизма на уровне элиты, появление и распространение народного буддизма с примесью синтоистских культов на уровне более широких масс японского крестьянства. Кроме того, правительственные указы о строительстве новых храмов и решительный шаг буддийских монастырей, которые стали прикрывать свое стяжательство покровительством "ками" — все это вело к усилению буддизма как такового и подготовило его к дальнейшему наступлению на все сферы японской общественной и культурной жизни.

^I Kitagawa J. Op.cit., p.43.

§ 3. Буддизм периода Хэйан и второй этап взаимо-
действия буддизма и синто

В 784 г. император Камму перенес столицу из Нара в Нагаока, а в 794 г. в Киото (тогда Хэйан). Основными мотивами этого передвижения было — освободиться из-под власти старой аристократии и старой церковной иерархии, которая все более и более влияла на политику двора, ввязываясь в политические интриги. Начался новый период Хэйан (794—1185 гг.) — период "мира и согласия". На самом деле период этот был далек от всеобщего благоденствия — правление императора было фактически сведено на нет регентством Фудзивара. В дальнейшем этот период характеризовался так называемым "монашеским правлением" — отречением императора в пользу наследника, пострижением в монахи и правлением страной из монастыря. Все это вело к ослаблению императорской власти и усилению крупных феодалов — домов Тайра и Минамото. К концу периода Хэйан власть перешла к сёгуну, усилилась роль сословия воинов-самураев. Все эти события перемежались, кроме того, крестьянскими восстаниями. На этом фоне происходило дальнейшее развитие буддизма.

Ортодоксальные школы периода Нара были не чем иным, как школами китайского и корейского буддизма. По существу это были даже не религиозные направления, а замкнутые философские секты. Первые действительно религиозные направления — Тэндай и Сингон появились в период Хэйан, хотя фактически они представляли собой, по верному определению Дж. Китагава^I, "аристократические клубы" для избранных, состоять в них считалось делом престижа.

В этот период все еще сохранялась некоторая функциональная

^I Kitagawa J. Op.cit., p.56.

дифференциация буддизма и синтоизма, однако элементы того или иного культа начинают проникать и в самые заповедные сферы влияния буддизма и синто. В область синто входили ритуалы, касающиеся предков и ритуалы, касающиеся жизненно важных моментов (рождение, свадьба, инициации).

Синтоистские молитвы (норито) – обращения к богам, были в основном направлены на материальные требования – о большем участии земли, удаче в торговле и т.д. Постепенно под влиянием буддизма в них начинают проявляться новые мотивы ("пусть очистятся шесть чувств", молитвы о чистоте сердца, покаяние за беспутство, игру в карты), идеи неизвестные в древнем синто. Начинает меняться обряд хараи – тоже под влиянием буддизма. В святилище в Исе продавались так называемые хараи-бако (ящички для очищения) с рукописями полубуддийского-полусинтоистского содержания. Кусочки старого дерева от ремонтируемых святилищ, положенные между двумя дощечками, называемые о-хараи, распространялись специальными разносчиками и играли роль средневековых индульгенций на Западе.

Основным моментом, характерным для взаимовлияния синто и буддизма в этот период, было течение "рёбу-синто" ("двусторонний синто") в традиции школы Сингон. Кроме того, дальнейший синкретизм шел на народном уровне.

В 805 г. в Японии была основана школа Тэндай (китайского происхождения) буддийским монахом Сайтё (Дэнгё Дайси).

Школа Тэндай внесла много нового в развитие ортодоксального буддизма – достижение святости Будды стало возможным не только для избранных, но для всех. Так как природа Будды живет в каждом, Буддой по ее учению могли стать не только люди, но и животные. Тэндай учила постепенному восхождению к истине путем умоз-

рения и объединяла все известные школы и направления, трактуя их как ступени к достижению истины Будды. Религиозную практику Тэндай частично заимствовала у китайской школы Чань, на ритуал ее оказала большое влияние школа Сингон, возникшая почти одновременно. Школа почитала Будду — основателя — Сакьямуни, космического Будды — Дайнити, Будду Амиду (первые шаги амидаизм делал как раз в этой школе), Якуси Нёрай — Будду-целителя. Оплотом ее являлись гора Хиэй и храм Энрякудзи. Тэндай фактически приобрела значение государственной религии в период Хэйан и была более экзотеричной, чем Сингон.

Именно в школе Тэндай появился ритуал "Нэмбуцу" — повторение имени Будды Амиды — "О Амида-Будда!", который потом получил огромное распространение в народных верованиях, а позднее вошел как основа в учение ряда школ периода Камакура. И.Хори считает^I, что в самом начале этот ритуал был связан с буддийским похоронным обрядом. Во время похорон профессиональный священник звонил в колокольчик, ударяя в гонг и повторял "Нэмбуцу". Считалось, что при этом изгонялись злые духи. Подобный же ритуал проводился перед больным.

После смерти своего основателя, школа Тэндай распалась на несколько ответвлений, но все еще представляла немалую силу. В X-XI вв. в этой школе появились "сохэй" — монахи-воины, участники всех политических интриг как в светской, так и религиозной жизни Японии.

Примерно в то же время, что и школа Тэндай, оформляется школа Сингон, возникшая еще в Индии, основателем которой был монах Кукай (Кобо Дайси), также обучавшийся в Китае. Кукай стре-

^I Nori I. Op.cit., p.96.

мился создать общенациональную религию с целью укрепления императорской власти и государства. Ему приписываются следующие строки, характеризующие его как последовательного синкретиста:

"Среди многих путей стать Буддой

Наиболее вероятный путь -

Путь ками (Ками-но-мити)"¹.

Центром школы Сингон стала гора Коя и храм Тодзи. Сам термин, обозначающий название школы "Син-гон" ("Истинное слово"), связан с легендой о том, что будто бы это слово было поведено Буддой узкому кругу учеников и не рассчитано на "непросвещенных". В догматике школы большой популярностью пользуется идея единства "тела, слова, духа", преобладают тантрийские элементы. Школа Сингон делала акцент на мантры, разрабатывала символику, сложные ритуалы, практиковала пышное оформление храмов, создавала иконографию. Несмотря на эзотеричный характер учения, Сингон была достаточно популярна среди простых японцев, так как ее тяготение к мантрам и магическим формулам легко связывалось в их сознании с шаманскими элементами в синтоизме.

В период Хэйан синто стал еще сильнее зависеть от буддизма, хотя все еще оставался сильной религиозной системой. Привилегированные синтоистские святилища (правда, их было немного - всего 22 святилища: в Исэ, Инари, Исоноками, Китано и т.д.) получали денежные дотации во время праздников от правительства. Но синто теперь как никогда все больше и больше нуждался в протекции буддизма, очень усилившегося в период Хэйан. Нередко перед алтарем ками клались буддийские рукописи; буддийские часовни ставились при синтоистских святилищах. Наиболее известные и популярные ками получали звание бодхисаттв.

Тут-то и выступили Дэнгё Дайси (Тэндай) и Кобо Дайси (Син-

¹ Kitagawa J. Op.cit., p.64.

гон) со своими теориями объединения двух религий. Сама идея, что Kami — это не что иное, как земное воплощение Будд и бодхисаттв и сами по себе нуждаются в спасении, уже была популярна в середине периода Хэйан. Основой этой идеи и послужили "рёбу-синто" в практике Сингон и "санно итидзицу" в практике Тэндай. В чем же заключалась суть этих направлений? Пантеон синтоистских богов и богинь стал считаться также и буддийским пантеоном. Уже в VIII в. школа Сингон объявила богиню Аматэрасу (Солнечную богиню) воплощением Будды Вайрочаны (Дайнити — Великого солнечного Будды). Кроме того, впервые появились изображения синтоистских божеств. В свою очередь школа Тэндай объявила Санно (божество гор) — буддийским божеством монастыря на горе Хиэй.

Буддизм также принял оптимистическое восприятие мира синто таким образом, что традиционные мотивы буддизма (отрицательный взгляд на жизнь и нирвана) уже не выглядели такими мрачными и безжизненными; все это проявилось уже в период Хэйан и нашло дальнейшее развитие в последующий период Камакура.

Что касается синто, то многие синтоистские святилища восприняли буддийские черты (уже не только внешние, украшательские как в период Нара). В них проводились обряды, схожие с буддийскими. К концу периода Хэйан почти все важнейшие синтоистские святилища возглавлялись буддийскими священниками (кроме святилищ в Исэ и Идзумо) — таков итог "рёбу-синто". Однако взаимодействие это доходило лишь до известного предела. Буддизм все еще был идеологией верхушки, а синто — основной массы японского населения. Синтоистским священникам не нравилось такое усиление буддизма — синто потихоньку продолжал оказывать сопротивление (часто в лице оракулов, так как это было безопаснее всего). Бывало, что оракулы запрещали строительство буддийских

храмов вблизи синтоистских святынь и т.д.

В синтоистских святилищах в Исэ и Камо запрещалось употреблять буддийские термины. Сутра называлась "окрашенной бумагой", Будда — "средним ребенком", буддийский храм — "черепичной крышей", буддийские монахи и монахини иронически назывались "длинноволосыми". С.А.Арутюнов и Г.Е.Светлов упоминают^I, что буддийские монахи, совершающие паломничество к синтоистским святыням, должны были прятать свою бритую голову под париком.

В этом же отношении характерно изречение Оракула Бога Войны Хатимана: "Верно, что иностранные учения — конфуцианство и Будда — в какой-то мере приемлемы для нас... но по отношению к синто (ками-но-мити) они все равно как ответвления дерева по сравнению с его основанием"².

Очевидно, к буддизму этого периода все еще было отношение, как к "заграничному" учению. Помимо внутреннего противодействия, характерного для каждого испытывающего конкуренцию течения и направления, была еще одна сила, которая не могла допустить ущемления синто: представление о том, что император — "потомок" богини Аматэрасу. В Японии религия особенно явственно взаимосвязана с политической обстановкой. По мере ослабления власти императора — слабеет синто, усиливается буддизм, который становится оплотом власти сёгуната.

В период Хэйан существовала еще одна тенденция во взаимодействии двух религий. В предыдущем разделе уже говорилось об "убасоку-до" периода Нара — направлении популяризаторов буддиз-

^I Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии, с. 46.

² Ballou R. Shinto: the unconquered enemy, p.134.

ма среди простого народа. Эта традиция продолжалась и развивалась в период Хэйан. Среди "убасоку" появились так называемые "дзинрэй" — "пилигримы" и "яма-но-хидзири" — "святые люди гор", в период Хэйан более известные как "ямабуси" — "спящие в горах". Многие монахи, последователи неортодоксального буддизма, уходили в горы в качестве "ямабуси". Горы эти считались также священными поселениями kami. Круг их тоже был определен — горы Ёсино, Кумано, Татэяма, Хакусан, Дайсэн¹ и др. Кроме временных "ямабуси" были профессиональные "ямабуси", живущие среди людей и имевшие семьи, но регулярно проводившие некоторое время в горах. С течением времени у них сложился свой культ, который включал элементы буддизма, синтоизма и даосизма. Приносились жертвоприношения "гома", характерные для тайного буддизма, проводились ритуалы синтоистского очищения "хараи" и буддийское воздержание "сёдзин". Горы эти считались "Чистой Землей", которая позднее в школах периода Камакура стала ассоциироваться с буддийским раем.

Таким образом, так же, как и в период Нара, мы наблюдаем в период Хэйан две тенденции. Одна тенденция в ортодоксальном буддизме периода Хэйан — целенаправленное стремление провести "сверху" идею синкретизма — "рёбу-синто" и "санно-итидэцу". И вторая тенденция — дальнейшая популяризация буддизма его проповедниками в народной среде. Японскому крестьянину уже не обязательно было поклоняться прежде всего kami собственного клана. К его услугам было любое синтоистское и буддийское божество на выбор. Так кончился следующий, второй период взаимодействия синто и буддизма.

¹ Kitagawa J. Op.cit., p.70.

§ 4. Наивысшее проникновение буддизма в среду народа
и дальнейшее развитие синкретизма (III этап)

К концу периода Хэйан и в начале периода Камакура (1185-1333) все более распространяется идея, также привнесенная из Китая, о существовании доступного спасения в буддийском понимании - "Чистой Земли" - рая Будды Амиды (Сукхавати). Культ Амиды был в известной мере распространен и в период Нара. Будде Амиде молились за больных супругов и родителей. Дальнейшее распространение амидаизма, по-видимому, связано с влиянием на буддизм синто-оптимистическим взглядом на мир и доступной верой в доброго "бога-хранителя". Развитию этого взгляда способствовала "демократизация" буддизма, все большее распространение народного буддизма. Целостному и здравому восприятию японского народа чужды были пессимистический взгляд на жизнь и достижение трудноописуемого состояния нирваны. Так буддизм в Японии вступил на новый путь - путь немудрствующей веры и простого почитания, который указали ему синто и народный буддизм.

Культ Амиды распространился с невероятной быстротой и в среде аристократии - учение и догматика стали отходить на второй план. Большой популярностью он пользовался среди "ямабуси", которые распространяли этот культ в среду народа. Японский крестьянин, задавленный нуждой, с трудом мог представить себе рай, так как подобных аналогий он не видел в своей жизни, зато уж ад-то он представлял себе слишком хорошо. Видимо, поэтому необычайной популярностью в этой среде пользовался культ Дзидзо (Бодхисаттвы Кситигарбхи). Считалось, что Дзидзо спасает от страданий в аду. В пантеон божеств простого народа Дзидзо вошел как традиционный "сай-но-ками" - Kami дороги. Под дорогой имелся ввиду жизненный путь. Кроме того, Дзидзо считался покровителем

рано умерших детей и подростков. Каменные столбы или изображения Дзидзо ставились обычно по сторонам дорог и на детских могилах.

Дж. Китагава отмечает^I, что отличительной чертой буддийских школ периода Камакура было то, что они представляли собой попытку организовать специальные "религиозные общины", которые объединяли бы и монахов, и мирян. Как уже отмечалось, часть монахов школы Тэндай оказалась под влиянием амидаизма. Среди них выделился монах Хонэн, который обучался как в школе Тэндай, так и у "ямабуси". Он становится пропагандистом идеи спасения не в буддийском просветлении, а в "Чистой Земле" Будды Амиды. Нет оснований считать, что он сам стремился организовать новую секту или школу. Он не выстроил храма и не организовал своих последователей в монашескую общину. Он лишь заложил основу для развития независимого религиозного общества "для всех". Будучи одним из первых официальных проповедников амидаизма, он всюду среди старых школ встречал оппозицию и не раз подвергался преследованиям. Учение его, тем не менее, быстро распространилось. Последователи его собрали деньги и в 1238 г. в Камакура установили статую Амиды. Окончательно школа сложилась в середине XIV в. (Дзёдо-сю), а к концу XV в. стала сильна настолько, что стала оспаривать первенство у школы Тэндай, из которой она сама вышла.

Само движение Дзёдо не было однородным. Скоро из него выделилось направление "Дзёдо Син" (Истинно Чистая Земля). Во главе его стал ученик Хонэна Синран, который отказался от традиционного монашеского образа жизни — женился и имел детей. Он отказался даже от "нэмбуцу", весьма популярного в школе "Чистой Зем-

^I Kitagawa J. Op.cit., p.111.

ли" и попытался свести на нет все различия между мирской и духовной жизнью. Он также, как и Хонэн, не стремился к созданию секты или школы, проповедовал среди простого народа и среди самураев. В XIII в. последователи его создали школу "Дзёдо Син".

Несколько в стороне от этого захлестнувшего широкие слои японского общества движения, стоят еще два направления в японском буддизме — Дзэн и Нитирэн.

Монах школы Тэндай Нитирэн^I выступил с теорией "Маппо" — "Испорченного Закона Будды", призывал вернуться к сутре Лотоса как единственному верному закону Будды, который всеми забыт. Он называл себя "великим кораблем Японии", поддерживал императорскую власть, стремился к усилению Японии (в какой-то мере это было связано с наметившейся угрозой монгольского нашествия).

Эта школа отличалась значительной непримиримостью ко всем остальным учениям, что в принципе не характерно для буддийских школ, однако акцент ее учения на исключительность Японии и японцев, боготворение личности императора — несомненные следы влияния синтоизма, делали Нитирэн популярной среди народных масс, особенно среди самых обездоленных слоев населения. В XV в. ряд крестьянских, антифеодальных восстаний "Хоккё ики" прошел под лозунгами этой школы, во главе восставших стояли монахи школы Нитирэн.

Особое положение в синкретической системе периода Камакура занимала школа Дзэн. С одной стороны, она, как и все остальные школы, пришедшие из Китая, подверглась "обработке" синтоизмом и перестроилась на японский лад до такой степени, что вполне орга-

^I Подробнее об учении школы Нитирэн см.: Игнатович А.Н. Буддийские толкования путей "спасения" (на примере Лотосовой сутры). В кн.: Одиннадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае". — М.: ИВАН СССР, 1980, ч. I.

нично стала оказывать влияние на многие сферы культурной деятельности японцев. С другой же стороны, выход ее в среду народа был незначителен, т.е. если так можно выразиться, собственно народный дзэн составлял, пожалуй, едва ли не самую малую долю в общем религиозном синкретизме на народном уровне.

Итак, в период Камакура образовались новые школы буддизма (внутри школы Тэндай и ей же в оппозицию) как реакция на аристократический буддизм периодов Нара и Хэйан, духовенство которых погрязло в интригах и наживе. Уже Кукай и Сайтё пытались распространить буддизм во все слои японского общества. И это продвижение буддизма в гущу народа достигло наивысшего расцвета в период Камакура. В XV в. крестьяне уже поднимали восстание, руководствуясь лозунгами некоторых школ (Нитирэн и Дзёдо Син).

С этого времени буддизм можно считать не "буддизмом в Японии", а "японским буддизмом", так как он приобрел чисто традиционные черты и постепенно становится религией широких народных масс. Этому способствовали не столько ортодоксальные школы, сколько ямабуси, которые продолжали свою деятельность в народных массах. Также огромную роль в этом сыграли культ "нэмбуцу", популярный в среде простого народа и идеология "рёбу-синто", которая фактически стабилизировалась в период Камакура.

Таким образом, в этот период ортодоксальный буддизм сделал наиболее удачную попытку сблизиться с народным буддизмом, создавая "независимые общины" и делая акцент на вере и почитании буддийских божеств, что тоже не обошлось без влияния синто, так как для широких слоев японского общества, безусловно, была ближе традиционная вера в божественную силу (ками синтоистского пантеона), чем вера в свои собственные возможности (достижение нирваны, на что делали упор ортодоксальные школы периодов Нара, Хэйан и школа Дзэн периода Камакура).

Г л а в а П

ШКОЛА ДЗЭН В ЯПОНИИ: СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ДЗЭН В ХОДЕ ИСТОРИИ

§ I. История школы Дзэн в Японии. Дзэн — синтоистский синкретизм

В период Камакура (1185–1333) — период интенсивного распространения буддизма вглубь, среди различных слоев и классов японского государства, появляется новое направление буддизма, которое станет одним из мощных факторов формирования специфических черт японской национальной культуры. Та легкость, с которой дзэн внедрился во многие сферы жизни японцев, говорит о том, что развитие японской духовной культуры оказалось на достаточно высоком уровне, и само миропонимание было достаточно подготовленным, чтобы воспринимать это направление, пришедшее из Китая. Большую роль в этом сыграл процесс "рёбусинто", взаимовлияния буддизма и синтоизма в Японии, который способствовал более легкому усвоению чужеродных элементов через традиционную модель религиозного сознания японцев — синтоизм. Буддизм, несший в себе элементы индийской, китайской и корейской философии и культуры не обезличил духовную культуру Японии, а напротив, сам влился в традиционно обозначенную ему схему.

История распространения и приживания на японской почве дзэн-буддизма является одной из глав всей истории эволюции буддизма, различных его направлений в Японии.

Дзэн появился в Японии в период Камакура и закрепился сначала в аристократических кругах, потом довольно быстро превратился в "религию самураев" и, наконец, при Хакуине укоренился даже среди части японского крестьянства. Наиболее стойкой и значительной прослойкой японского общества, взявшего дзэн на вооружение, была артистическая среда, часть своего рода средневековой интеллигенции, которая черпала вдохновение в дзэнском мировоззрении и мироощущении.

Эволюция Дзэн-буддизма (а вернее, китайского чань-буддизма) это история синкретизации его с традиционным японским мировосприятием, представленным синтоизмом. И чем ниже мы будем спускаться по иерархической лестнице японского общества, тем сильнее будет ощущаться эта синкретизация, хотя нужно отметить, что некоторая "китайская замкнутость" и аристократичность все-таки не позволила этой школе в полной мере развернуться на народном уровне. Наивысшего своего расцвета, "японизации" и проникновения в национальную культуру она достигла в основном в средних слоях японского общества, а носителями японского дзэнского мироощущения были отдельные выдающиеся религиозные деятели дзэнские монахи-наставники и миряне, прошедшие дзэнскую подготовку (военная прослойка и артистическая среда) и в деятельности которых с наибольшей силой проявился светский и практический дух дзэн.

Как уже отмечалось, распространение дзэн неразрывно связано с этапами синто-буддийского синкретизма в Японии (периодами Нара, Хэйан и Камакура), когда была проведена определенная философская подготовка на "элитарном уровне" (некоторое время в кругах аристократии существовало увлечение школой Кэгон, философски связанной с дзэн) и буддизм уже не был новостью для япон-

ского народа, благодаря "ямабуси" и "яма-но хидзири", бродячим проповедникам, недоучившимся монахам, несшим конгломерат различных культов и ритуалов в народную среду.

Дзэн-буддийские идеи, проникавшие в Японию в период Нара и Хэйан, имели случайный характер и долго там не задерживались, так как аристократия предпочитала буддийскую метафизику отказу от "философских премудростей", который предлагала им школа Дзэн. Верхушке японского общества сначала нужно было вкусить от плодов индийской и китайской философской мысли, чтобы потом более органично перейти к отрицанию буддийских сутр и всяческих священных текстов, к отказу от духовных авторитетов, провозглашенных в Китае. Хотя в Японии этот нигилизм был менее резким, так как там в течение долгих веков оставалось благоговейное и робкое отношение к китайской учености. Также в периоды Нара и Хэйан не сложилась и не окрепла еще военная прослойка японского общества — самурайство — один из мощных носителей дзэн-буддизма.

Метод дзэн впервые появился на вооружении у Досё (Уп в.), который основал в Японии школу Хоссо. Досё построил в Нара первый зал для медитации. В период Нара появлялись еще дзэнские мастера из Китая. Учитель Сайтё (Дэнгё Дайси), основателя Тэндай, занимался у одного такого учителя и передал технику медитации Сайтё. В этот же период по приглашению императора Сага в Японии появился чаньский мастер направления Риндзай — И-кун (Гику), который сначала обучал дзэн императорскую семью, а потом проповедовал в храме Данриндзи в Киото, специально для него построенном императрицей. Однако учение дзэн имело настолько мало сторонников, что Гику пришлось вернуться в Китай. В период Нара китайская культура распространялась очень интенсивно и в Японии

то и дело появлялись различные религиозные школы и направления, которые, однако, не все оседали и задерживались там надолго.

Так было и со школой Дзэн. В период Хэйан, когда особенно усилилось влияние школ Сингон и Тэндай, философские спекуляции и магические ритуалы фактически не оставили места для школы, делавшей акцент на медитацию. Однако к XII в. в Японии уже было немало людей, занимавшихся медитацией, хотя не существовало еще школы как таковой; техника дзэн использовалась в рамках старых школ, в частности, школы Тэндай.

Почти все буддийские лидеры периода Камакура вышли из лона школы Тэндай, но порвали со старой традицией. Не избежал этой общей участи и Эйсай, который изучал буддизм как в Тэндай, так и в Сингон. К XII в. сложилась традиция обмена китайскими и японскими монахами. Японские монахи ездили учиться и проходили нечто вроде стажировки у китайских учителей, причем, нередко случаи, когда такие монахи становились прозелитами, т.е. ехали в качестве представителей одной школы, а возвращались — рьяными сторонниками другой. Также было и с Эйсаем. Он уехал из Японии монахом Тэндай, а вернулся мастером с правом обучения чаньской практике. Вернувшись в Японию, Эйсай построил первый храм Риндзай-дзэн Сёфукудзи на Кюсю. Однако это вызвало недовольство со стороны монахов Тэндай, которые почуяли в нем противника и соперника. Эйсаю удалось добиться протекции сёгуна Минамото Ёриё и его назначили главой нового храма в Киото Кэнниндзи (1202 г.).

Эйсай не смог окончательно освободиться из-под влияния центров Сингон и Тэндай. Кэнниндзи, будучи дзэнским храмом, включал в себя помимо дзэнского зала для медитации (дзэндо), залы для обрядов Тэндай (Тэндайин) и Сингон (Сингонин). Церемонии школы Тэндай проводятся в этом храме до сих пор, хотя он давно

стал уже чисто дзэнским центром. Через некоторое время в Камакура, второй резиденции сёгуна, был построен еще один храм Риндзай-дзэн Дзюфукудзи, настоятелем его тоже был Эйсай. Имя Эйсай ассоциируется также с культом и разведением чая, по его инициативе чай стали интенсивно разводить на храмовых землях.

С Эйсаем в Японии появился дзэн Риндзайского толка, говорить о направлении Риндзай-дзэн в Японии можно только с конца XII в. (1191 г.), со времени второго приезда Эйсай из Китая и основания Кэнниндзи в Киото (1202 г.). Позднее центром этой школы стал город Камакура, являвшийся военной столицей Японии.

Покровительство сёгуната и месторасположение школы Риндзай-дзэн в какой-то мере определили всю дальнейшую ее судьбу. Она некоторое время пользовалась интересом среди японской аристократии, уже в середине XIII в. ее основными последователями и почитателями стали самураи, военная прослойка японского феодального общества.

Как уже отмечалось, власть императора была сведена к минимуму, она сводилась к чисто идеологической роли и поддерживала синтоистскую схему: семья, клан, империя. Император был устранен от всех политических дел, а императорский дворец был по существу "дворцом изящных искусств", где процветали музыка и поэзия. Сёгунат, занятый делами управления государством и войнами, нуждался в своей идеологии, в своем искусстве, в котором созерцательность соединялась бы с духом практицизма и которые способствовали бы формированию нового типа воина, презирающего смерть, активного политического деятеля, твердого и неприхотливого в быту, способного к моментальным и правильным решениям в самых критических ситуациях. Такой идеологией становится дзэн, таким искусством становится дзэнское искусство, пришедшее со

школой Дзэн из Китая: фехтование, стрельба из лука, дзюдо и т.д.

Таким образом, под покровительством сёгуната дзэн стал приживаться на японской почве. Правительство Минамото сменил сиккэнат Ходзё, из которого вышло много последователей дзэн. Ходзё Токиёри (1227-1263) занимался чаньской практикой под руководством китайского мастера школы Риндзай. Продолжался обмен японскими и китайскими монахами. Китайский монах Дайкаку Дзэн-дзи основал монастырь Кэнтёдзи (1253 г.), где дзэн практиковался в чисто чаньском, китайском виде. Ходзё Токимунэ, выстроивший дзэнский монастырь Энгакудзи, занимался дзэнской практикой у китайского мастера Букко Кокуси. Известен эпизод¹, когда он перед предполагаемым сражением с монголами пришел к своему учителю, и у них состоялся следующий диалог:

Токимунэ - Должно произойти величайшее событие в моей жизни.

Букко - Как ты его встретишь?

Токимунэ - Кацу!².

Букко - Воистину левенок рычит как лев.

Дзэнские монастыри в период Камакура начали строиться по китайской системе "годзан" (пять гор). Монастыри в основном строились на холмах, в горах или предгорьях, архитектура того времени иммитировала китайский стиль. Пять центров ("годзан") существовало в Киото: Тэнрюдзи, Сёкокудзи, Кэнниндзи, Тофукудзи, Мандзюдзи, - и пять - в Камакура: Кэнтёдзи, Энгакудзи, Дзюфукудзи, Дзётидзи, Дзёмёдзи.

¹ Dumoulin H. A History of Zen Buddhism.-N.Y.:Panteon Books, 1958, p.143.

² Дзэнское восклицание, не имеющее перевода и конкретного смысла, выражает уровень просветленности ученика. Впервые введено Ма-цзу (Уш в.), позднее использовалось Риндзаем.

Планировка монастырей в период Камакура тоже была основана на китайской модели "семи залов". Модель представляла собой как бы человеческое тело. Ворота, баня и туалет символизировали очищение тела от мирской грязи, дзэндо и кури - кормление, наполнение души и тела. Хатто - зал, где учитель читает лекции и проводит беседы, олицетворял голову.

Конечно, восприятие дзэн-буддизма в Японии в период Камакура не было совершенно пассивным, но в этот период еще довольно трудно найти в нем оригинальные и специфические черты, свойственные лишь японскому дзэн. Безусловно ассимиляция была творческой, но должно было пройти некоторое время, чтобы это стало заметным, время на осмысление и переделку.

Среди крупных деятелей дзэн Камакура можно отметить монаха Какусина, учившегося в Китае у Мумона и привезшего в Японию его сборник с комментариями. С Какусином в Японии появилось любопытное направление странствующих монахов, игравших на флейте и в некоторой степени напоминающих русских скоморохов. Его последователями довольно скоро стали странствующие самураи, для которых это был способ уклонения от правосудия. Видимо, к этому направлению также примкнули различные асоциальные элементы, ронины - самураи без покровителя, разбойники и оно постепенно потеряло свои религиозные корни и превратилось в шайку бандитов. Оно было запрещено в 1871 г., в начале периода Мэйдзи.

Кроме школы Риндзай, имевшей десять ответвлений, в Японии в этот период появляется школа Сото, которая в Японии представляла собой единое направление. Со школой Сото в Японии связано имя Догэна, который тоже первоначально был монахом школы Тэндай. Вернувшись из Китая, куда был послан для обучения, он обосновался в небольшом сельском храме Анъёин, который вскоре стал центром практики Сото-дзэн.

В 1236 г. был построен первый совершенно независимый ни от каких других традиций храм Кёсёхориндзи с медитационным залом, в 1245 г. был построен Эйхэйдзи. Догэн известен как мастер "только дзадзэн" — сидячей медитации (сикан тадза). Медитация проводилась четыре раза: рано утром, до полудня, после полудня и после заката.

В "Фукандзадзэнги"^I Догэн писал:

"Освободясь от всех привязанностей, приведи в состояние покоя 10 тыс. вещей. Не думай ни о хорошем, ни о дурном и не суди — будь то справедливо или несправедливо. Поддерживай течение мысли, воли и сознания; уничтожь все желания, все решения и суждения. Не думай о том, как стать Буддой".

Догэн не отрицал практики коанов в Сото-дзэн, но рассматривал их как вспомогательное средство.

Особый акцент на медитацию, самосозерцание, созерцание природы делал школу Сото более популярной среди средневековой интеллигенции и японской аристократии. У самураев большей популярностью пользовалось направление Риндзай, которое еще в Китае достаточно тщательно разработало практическую сторону дзэн-буддизма. Хотя нужно отметить, что в Японии никогда не делалось особой разницы между Риндзай и Сото: китайские монахи, приверженцы Шао Цань, приезжая в Японию, охотно шли на службу в монастыри Риндзай-дзэн, где, правда, медитировали в основном на коанах, но и сама по себе практика дзадзэн была сильно развита.

Несмотря на первое сопротивление новому учению со стороны представителей ряда старых буддийских школ, дзэн-буддизм как ни одно религиозное направление в Японии совершил триумфальный

^I Цит. по: Dumoulin H. Op.cit., p.161.

взлет и удостоился поддержки правящих кругов периода Камакура. Это прежде всего было связано с распространением школы в среде японских самураев, воинского сословия, являющегося основной опорой японского правительства. В Японии самурайство как социальная прослойка пользовалось особым уважением, так как оно играло ведущую роль в социальной и политической жизни, будучи главной силой в подавлении крестьянских волнений и междоусобных смут. Сам город Камакура, где территориально расположились первые дзэнские монастыри, был по существу военной столицей Японии. По-видимому, удачный выбор места школой Дзэн тоже сыграл немаловажную роль в столь быстром распространении дзэнского учения среди самураев. Кроме того, само это учение, делавшее особый акцент на дисциплину, самоконтроль, мужество, неприхотливость, отказ от философских мудрствований, безусловно импонировало воину, который стремился культивировать в себе эти качества. Еще в Китае чань-буддизм разработал систему военно-прикладных искусств (у-шу)^I, но в конфуцианском государстве солдаты не пользовались особым уважением, а конфуцианский ученый или чиновник считал ниже своего достоинства заниматься столь презренным делом. Поэтому и по ряду других причин система у-шу попала в руки оппозиционно настроенных слоев китайского общества и культивировалась в основном в "тайных" китайских обществах. Только в Японии она вышла из "подполья", заняла не только легальное положение, но получила высокий статус в рамках дзэнской практики. Во всяком случае большинство японских сёгунов и значительная часть самураев обучались не просто технике медитации

^I См.: Draeger D., Smith R. Asian fighting arts. - Tokyo, N.Y. San Francisco: Kodansha Int. Ltd., 1973.

или коана у дзэнского мастера, но получали подготовку по части айкидо, стрельбы из лука, дзюдо и т.д., что позволило не только укрепить воинский дух, но и усиливало воинское мастерство. Таким образом, школа Дзэн, еще в Китае ориентированная на практическую деятельность, нашла сторонников в лице наиболее "активной" части японского феодального общества. Это было началом проникновения ее во многие сферы политической, социальной, экономической и культурной жизни Японии. В период Камакура, ранний период становления школы Дзэн, она еще представлялась китайской новинкой и не пустила глубокие корни в японскую культуру. Она не была "демократической", как школы Дзёдо и Нитирэн, а осела среди правящего класса и ей предстоял еще долгий путь японизации и следовательно в какой-то степени демократизации, чтобы в последующие периоды японской истории стать "самой японской" школой из всех школ японского буддизма.

Новый этап развития школы Дзэн начинается с периода Асикага (1333-1573), особенного расцвета она достигла в период Муромати. В этот период дзэнские храмы, построенные в период Камакура в городах Киото и Камакура, превращаются в центры религиозной и культурной жизни. Настоятели крупных дзэнских монастырей, часто связанные дружескими узами с сёгунами Асикага, начинают играть значительную роль в политике, торговле и народном образовании.

Продолжают возводиться новые дзэнские храмы. В 1324 г. был построен Дайтокудзи, занимавший особое положение в структуре "годзан" и пользовавшийся особым покровительством императора. В 1339 г. Асикага Такаудзи воздвиг храм Тэнрюдзи, во главе которого был поставлен известный дзэнский деятель периода Асикага Сосэки (Мусо Кокуси 1275-1351). Храм Тэнрюдзи в Киото становит-

ся центром всей буддийской жизни столицы. Возникла практика строительства дворцов, в которых сёгуны — сторонники дзэн доживали остаток своей жизни и которые после их смерти становились дзэнскими храмами (Кинкакудзи — "Золотой павильон", построенный в 1397 г. Ёсимицу, ставший дзэнским храмом Рокуондзи, дворец Ёсимаса на Восточной горе — Дзисёдзи)¹. В резиденциях сёгунов оборудовались чайные комнаты, для планировки садов приглашались известные японские монахи.

В этот же период появился эдикт сёгуна о "кокубундзи" в отношении дзэнских храмов, в котором предписывалось строительство дзэнских храмов в 66 провинциях Японии. Эдикт был разработан Мусо Кокуси и направлен на распространение влияния школы Дзэн среди различных социальных слоев, включая японское крестьянство. Дзэнские храмы в этом эдикте именовались "анкокудзи" ("храмы, умиротворяющие страну"). Также при активном содействии Мусо Кокуси по указанию сёгуна в 1342 г. был послан торговый караван в Китай во главе с дзэнским монахом храма Тэнрюдзи Сакугэном. "Тэнрюдзи-бунэ" (корабль Тэнрюдзи) положил начало широким экономическим отношениям между Японией и Китаем. Постепенно монахи школы Дзэн начинают играть все большую роль в экономике и политике государства. Являясь крупными землевладельцами и черпая финансовую мощь из доходов, которые приносили пожертвования и приношения, дзэнские монастыри занимались предпринимательской деятельностью и торговлей, в частности, пивоварением и ростовщичеством².

¹ Dumoulin H. Op.cit., p.179.

² Arntzen S. Ikku Sojun. A Zen Monk and His Poetry. Occasional Paper N 4. — Washington: Western Washington State College, 1973, p.11.

Иногда они выступают как частные предприниматели, иногда — от лица японского государства, как это было в деле торговли с Китаем. Политическая власть некоторых дзэнских монахов была поразительна. Монах храма Сёкокудзи Синдзуй был личным советником сёгуна Ёсимаса. Наиболее видные дзэнские монахи этого периода были наставниками сёгунов и японских аристократов, обучали их дзэнской практике. Это еще более увеличивало их авторитет и способствовало усилению влияния в среде правящих классов.

В 1386 г. Асикага Ёсимцу устанавливает строгую иерархию дзэнских монастырей. Во главе двух групп "годзан" становится храм Нандзэн как главный дзэнский храм страны. Все храмы, в том числе и провинциальные, получали наставления из этого храма. Во многих провинциальных и деревенских храмах, где существовали тэракоя (школы для обучения простого народа при деревенских храмах) ведущую роль начинают играть дзэнские священники, в руки которых попадает таким образом народное образование. Кроме того, дзэнские монахи часто предпочитались при наборе низшего чиновнического аппарата гражданских служб. Помимо государственных дел и коммерции дзэнские священники были связаны с искусством и литературой. Дзэнские монастыри в Киото были школами живописи. Знатные аристократы и воины периодически прибегали к дзэнской монастырской практике, готовясь с помощью медитации к военным действиям. Почитатели китайской культуры пользовались спокойной обстановкой храмов для изучения китайской литературы. В дзэнских храмах процветали и развивались садовое искусство, искусство аранжировки цветов, чайной церемонии, поэзия, каллиграфия, живопись. Сами дзэнские монахи и крупные настоятели дзэнских храмов являлись также известными поэтами, каллиграфами, живописцами, практически очень часто объединяя в себе сразу

несколько "искусств" (путей - "до"). Мусо Кокуси, например, известен в областях живописи и садового искусства. Он спланировал сады Тэнрюдзи, Сайходзи, которые оказали большое влияние на японское искусство ландшафта. Также известной фигурой периода Муромати был Иккю Содзюн, дзэнский мастер, настоятель монастыря Дайтоку, поэт и проповедник.

В период Муромати усилились связи дзэн с простым народом. Храмы в провинциях распространяли его влияние по всей стране. Большинство дзэнских учителей пользовались разговорным японским языком в своих проповедях простому народу, содержание доктрины не затрагивалось или интерпретировалось свободно, сглаживалось, например, нигилистическое отношение к сутрам и текстам. Мусо Кокуси облакал свое учение в простые термины, которые легко мог понять и горожанин, и крестьянин. Ряд его работ написан в форме вопросов и ответов.

Если Мусо был наиболее популярной фигурой в Киото, то в провинции были широко известны Бассуй (1327-1387) и Гэттан (1326-1389). Оба писали по-японски и обращения их были направлены к монахам и к мирянам. Часто в проповедях они ссылались на Сутру Лотоса, популярную в народной среде, а также на представления о рае и аде. Особенно это относилось к проповедям среди женщин. Попытки "демократизации" дзэн проводились еще в период Камакура Эйсаем и Догэном, но тогда они еще не имели под собой никакой почвы. В период Асикага, особенно в период Муромати дзэнских овященников уже можно было увидеть во многих областях и сферах деятельности феодального государства Японии. Широко проводилась миссионерская и проповедническая работа. Увлечение дзэн в "верхах" в период Асикага тоже вылилось в практическую деятельность: денежная дотация, протекция дзэнских свя-

щенников, эдикт о дзэнских храмах и многое другое.

Если в период Камакура и в начале периода Асикага дзэн был известен как "религия самураев", то в Муромати он охватывает более широкие слои японского общества — горожан, становится популярным в среде средневековой японской интеллигенции и в популярной форме начинает распространяться в японской деревне. В этот же период дзэнское влияние входит в повседневную жизнь японца — в его дом, сад. Дзэн, не делавший различия между светским и религиозным, заставлял по-новому взглянуть на обычные и привычные вещи. Он оказал сильное влияние на формирование японского национального мировоззрения, развив и усилив японское традиционное чувство прекрасного, углубив восприятие природы. Однако, само традиционное японское мировоззрение в свою очередь оказало на дзэн значительное обратное влияние. Привычка воспринимать и переделывать по-своему привела к тому, что дзэн в Японии пошел по линии секуляризации и канонизации, что более соответствовало традиционному японскому восприятию.

Именно период Муромати можно считать **"золотым веком"** дзэн в Японии. Школа Дзэн завоевала определенные социальные, экономические и политические позиции и вышла за пределы дзэнских монастырей, благодаря усилению ряда "нерелигиозных" моментов в своем учении за счет аналогичных синтоистских. Акцент школы на повседневную жизнь, гармонию священного и профанического, понятный для традиционно мыслящего японца, позволил появиться и широко распространиться таким направлениям, как садовое искусство в дзэнском стиле, нашедшее свое наивысшее выражение в Рёандзи, спланированном в 1449 году и авторство которого приписывается Соами. Ученик-мирянин дзэнского монаха Иккю Сюко был известным мастером чайной церемонии (тя-но ю); японский ее вариант был

закончен мастером Сэн-но Рикю в XVI в. К этому же времени окончательно сформировался интерьер японского чайного домика — в духе простоты и изысканности. Атмосфера вполне обыденных занятий — чаепития, любования песком и камнями, мхом и озером в форме иероглифа "сердце" и т.д. была пронизана дзэнским мировосприятием, родственным синтоистскому представлению о единстве человека и природы, ками и человека. В XIV—XV вв. в Японии в большом количестве появляются рисунки китайских чаньских мастеров, которые оказали влияние на японскую живопись тушью (суми-э) Японским живописцем, достигшем наивысшего мастерства в этом направлении, был Сэссю (1421—1506). Его последователи объединились в направление "ункоку", в котором преобладали светские мотивы.

Однако, достигнув своего наивысшего расцвета в период Муромати, дзэн-буддизм так и не приобрел по-настоящему "демократической" формы, так как все проповеди на популярном уровне не затрагивали сути учения и часто облекались в общедоступную форму учений амидаизма или нитирэн. Это было вполне естественно. Техника дзэнского коана и медитации вряд ли снискала бы популярность у японского крестьянина, в мировоззрении которого господствовал синкретизм, где ведущая роль доставалась синтоизму и более демократичным направлениям Дзёдо и Нитирэн.

История школы Дзэн как часть истории японского буддизма подвергалась общим закономерностям, взлетам и падениям, характерным для всего этого направления. В первой главе уже упоминалось, что в Японии синтоизм исторически поддерживал императорскую власть, обосновывая ее идеологически и мифологически. В ходе социально-экономической истории Японии власть императора была сведена к минимуму. Это был скорее некий идеологический символ традиционной Японии, чем реальная личность, игравшая

хоть сколько-нибудь заметную роль в политике государства. Буддизм как господствующая идеология перешел на службу японского феодального правительства во главе с сёгуном. Вполне естественно, что феодальные междуусобицы, смена правительства, крестьянские восстания — все это не могло не отражаться на положении японского буддизма, особенно школы Дзэн, непосредственно связанной с верхними слоями японского общества. Секуляризация дзэн и ее ярко выраженная практическая ориентация не только открывали перед ней монастырские ворота, но она как часть феодальной идеологии и сама как феодал и предприниматель с наибольшей силой подвергалась воздействию всех закономерностей развития феодализма в Японии. В XVI в. уже заметно проступают черты коррупции дзэнской монастырской системы и деградации дзэнских монахов, описанные Иккю. В дзэнских монастырях, как и во многих других буддийских монастырях, процветали институт наложниц и гомосексуализм. Интересен разговор Франциска Ксавье с настоятелем монастыря Фукусёдзи — Нинсицу. Когда Франциск спросил аббата, чем занимаются монахи, тот ответил: "Часть подсчитывает доходы, полученные от прихожан за последний месяц. Другие думают о том, как бы раздобыть лучшую одежду и получить личную выгоду. А остальные думают об отдыхе и веселом времяпрепровождении. Короче говоря, никто не помышляет о чем-нибудь серьезном"¹. Неудовлетворенность той ситуацией, которая сложилась в дзэнских монастырях, приводила к тому, что среди дзэнских монахов усилился интерес, с одной стороны, к конфуцианству, с другой — к христианству. Известны случаи, когда дзэн-буддисты тайно крестились². Разгром, которому подверг буддийские мо-

¹ Dumoulin H. Op.cit., p.200.

² Dumoulin H. Op.cit., p.202.

настири, превратившиеся в крупных феодалов и усиливавшие междоусобную рознь, Ода Нобунага (1571), в наименьшей степени касался дзэн-буддийских монастырей, которые в основном поддерживали централизованную власть японского правительства. Особенно досталось монастырям Тэндай на горе Хиэй, которые претендовали едва ли не на главенствующее положение в государстве и в политике, и в экономике, являясь самостоятельными феодалами.

Все эти события способствовали дальнейшему политическому усилению дзэн-буддийских монастырей, несмотря на их коррупцию. Кроме того, самый дух периода Токугава (1603-1868) с его мельчайшей и строжайшей регламентацией, полицейским режимом оказал влияние на канонизацию и дальнейшую унификацию дзэнской практики в Японии. Особая заслуга в этом принадлежит Хакуину.

Сёгунат Токугава с самого начала провел ряд мероприятий в отношении религиозных организаций, в результате которых школа Дзэн со всеми ее ответвлениями вошла в общеподбуддийскую систему. Сото-дзэн фактически вошла в Риндзай и перестала существовать самостоятельно. Практический дух, ярко выраженный в Риндзай, видимо, больше импонировал новому правительству.

Дзэнский монах Содэн из храма Нандзэн провел по указанию Иэясу регистрацию храмов и монахов всех буддийских школ и направлений. Вся система буддийских храмов была унифицирована, храмы поделены на две категории: хондзи - основные храмы и мацудзи храмы-ответвления. В связи с новой ориентацией правительства тот же монах занялся преследованием христиан, которых до недавнего времени поддерживали дзэнские монахи и под влиянием которых было создано даже нечто вроде синкретического дзэн-христианского чаепития (Орибэ-рю). Риндзайскую линию применения дзэн на практике продолжил дзэнский монах Такуан (1573-1643), кото-

рый находился на службе сёгуната, был близок сёгуну Иэмицу, занимался политической деятельностью и военно-прикладными искусствами. Конфуцианские нормы, дзэнская идеология и "дух самурайства" (высокий статус класса воинов в японском феодальном обществе) способствовали формированию в ХУП в. самурайского кодекса "бусидо" (Хагакурэ), который рассматривал путь воина как преодоление страха смерти и культивировал безразличное отношение к жизни и смерти.

Сам сёгун Иэмицу, рьяный последователь бусидо, бродил по ночному Эдо и пробовал остроту своего меча на мертвых и живых¹. В ХУП в. из Китая было завезено еще одно направление дзэн-буддизма — Обаку, три центральных храма которого (храмы блаженства — фукудзи) были основаны в Нагасаки. Во главе этого направления становится китайский монах Ингэн. Школа Обаку внесла ряд новых китайских элементов, которые так и не вышли за пределы этой школы и со временем частично нивелировались. На церемониях школы использовались китайские музыкальные инструменты, архитектура храмов имитировала китайский стиль минской династии. Японскую обувь заменила китайская, ели в общине Обаку из общей чаши. Также в Обаку не было такого отрицательного отношения к сутрам и текстам; кроме коанов и дзадзэн широко использовалась техника нэмбуцу.

В период Токугава (1603–1868) развернулась деятельность таких известных представителей дзэнской культуры и идеологии, как Басё, поэта и художника, оказавшего влияние на формирование стиля хайкай и хайга, светского последователя дзэн, художника Сангая и монаха-проповедника, доведшего риндзайскую практику коана до японского совершенства, Хакуина.

¹ Dumoulin H. Op.cit., p.228.

Хакуин Экаку (1686-1769) считается японским реформатором и реорганизатором школы Дзен, сформулировавшим по существу японский вариант риндзайского толка. Благодаря ему школа Риндзай в Японии получила законченную форму, которая по сей день практикуется в дзэнских монастырях. Реформы Хакуина строго соответствовали духу Токугава и во многом закрепляли те тенденции, которые развились в этой школе в более ранние периоды. Для практики японского дзэн-буддизма этого периода характерны организация медитаций — коллективных и управляемых, значительная роль монастырских уставов, обрядов (в частности, посвящение в сан монахов), возрастание роли духовных авторитетов, канонизация позы медитации, практика повторения магических или молитвенных формул^I. Все эти черты формировались еще до Хакуина, но он их окончательно сформулировал и сделал обязательными. Регламентированный микромир дзэнского монастыря при Хакуине являлся как бы отражением жесткой модели японского феодального общества периода Токугава. Практика Риндзай, канонизированная Хакуином, состояла из дзадзэн (медитации), коанов и повседневной монастырской жизни, все аспекты которой были регламентированы (работа, сбор подаяний, пение сутр). Заслуга Хакуина также заключалась в углублении практики сатори (дзэн-буддийского просветления); им была введена система "практики после достижения сатори". Когда ученик вступает в содо, зал для беседы учителя с учеником, то наставник дает ему коан, на котором он медитирует до тех пор, пока не достигнет первого сатори (кэнсо). На кэнсо приходится от двух до трех лет, после этого начинается

^I См.: Linssen R. Krishnamurti, psychologie de l'ère nouvelle.
- P.: Le courrier du livre, 1971, p.155.

"практика после сатори", на которую уходит до пятнадцати лет, а иногда и больше. В монастырском цикле изучение коанов занимает первое место. Сам Хакуин создал значительное число коанов, наиболее известный из которых - "Звук хлопка одной ладони". Однако, ни Хакуин, ни его ученики, не создали коллекции коанов и ничего не опубликовали. Содержание их бесед (сандзэн), проводимых один-два раза в день или несколько раз в день в сэссин - недели, посвященные интенсивной медитации, оставалось за дверью содо. Существовал определенный этикет интервью мастера и ученика, новый собеседник вызывался с помощью маленького колокольчика.

В определенные дни мастером проводилась лекция для монахов (тэйсо). Многие элементы японской практики Риндзай берут свое начало в китайском варианте этой школы. По-видимому, наиболее оригинальными аспектами учения Хакуина явились канонизированные им система коанов и теория углубления практики после сатори. Пять уровней постижения коанов, связанные с теорией углубления практики после сатори (хоссин, кикан, гонсэн, нанто, гои) и разработанные Хакуином, в сущности соответствуют четырем категориям Риндзая и направлены на последовательное снятие оппозиций между мирским и сакральным, сансарой и нирваной. Теоретически эта система не добавляла ничего нового к чаньской системе, но практически она вела к дальнейшей регламентации и канонизации практики дзэнского монастыря и отвечала духу и требованиям своего времени.

Во многих своих работах, проповедях и переписке Хакуин обращается к светским, чисто прикладным аспектам дзэн-буддийской практики, рассматривая ее как наилучший способ укрепления положения в феодальном обществе и улучшения качеств воина, чиновника, коммерсанта.

Таким образом, строгая регламентация периода Токугава с его акцентом на практицизм, иерархичность, пресечение малейшего неповиновения воплотилась в реформах Хакуина и привела к дальнейшей секуляризации и канонизации школы Дзэн. Ученики Хакуина, следуя наставлениям учителя, развивали это учение в том же направлении.

Хакуин-дзэн, пожалуй, был последним мощным всплеском в средневековой истории школы. Революция Мэйдзи (1868 г.) серьезно пошатнула положение всего японского буддизма в целом и способствовала новому сдвигу в религиозной ситуации в Японии, в которой школе Дзэн наряду с другими буддийскими школами досталась весьма скромная роль. Однако, дзэн (внесектантский), вышедший за монастырские ворота, уже глубоко укоренился в японском сознании, традиционной культуре и просто в повседневной жизни различных слоев японского общества. Это произошло благодаря его тенденции к секуляризации: практической ориентации, стиранию граней между повседневной и религиозной жизнью, акценту на гармонию человека и природы, эстетико-артистическому оформлению быта, что составляет специфику религиозной ситуации в Японии и связано с влиянием японского традиционного религиозного мировоззрения — синто.

Предваряя более обстоятельное исследование механизма и итогов процесса синкретизма школы Дзэн и синтоизма в Японии, нам хотелось бы рассмотреть вкратце основные этапы этого синкретизма и его главное направление. В первой главе нами было выделено три ведущих этапа, которые практически совпадали с традиционными периодами развития феодальной Японии, принятыми в японской историографии. Этот же способ периодизации мы позволим себе применить и к процессу дзэн-синтоистского синкретизма. Пос-

кольку школа Дзэн проникла в Японию в период Камакура (1185—1333) и утвердилась там именно в этот период, то первый этап дзэн-синтоистского синкретизма следует отнести тоже к этому периоду. Период Камакура можно считать своего рода начальным периодом адаптации дзэн-буддизма, подготовкой к той роли, которую ему предстояло сыграть в дальнейшем. В этот период дзэн и синтоизм были практически далеки друг от друга, дзэн осел в аристократической среде и находился некоторое время вне общего процесса синто-буддийского синкретизма. Тем не менее, процесс синкретизма дзэн и синтоизма прошел ускоренными темпами, так как у дзэн-буддизма и синтоизма, как мы увидим в дальнейшем, оказался целый ряд общих типологических и функциональных черт, которые как раз и ускорили этот процесс и способствовали выявлению его основных характеристик.

Однако, были два обстоятельства, которые затрудняли органичное внедрение школы Дзэн в общий синто-буддийский процесс в Японии. Первое связано с тем, что школа Дзэн даже в наиболее "демократический" период (период Токугава — 1603—1868) имела сравнительно незначительный выход в народные массы. Говоря о том, что школа Дзэн не имела значительного влияния на широкие массы, мы прежде всего имеем в виду "сектантский" аспект школы Дзэн, т.е. ее догматику и монастырскую дисциплину, потому что ее внесектантские, нерелигиозные черты не только имели широкое распространение, но определили специфику и своеобразие национальной культуры Японии.

Здесь нам хотелось бы обратиться к одному фактору, замедлившему слияние школы Дзэн с японским синто-буддийским синкретизмом. Дело в том, что дзэн в качестве основных теоретических посылок отрицал традиционную буддийскую догматику, культ, буд-

дийских богов, тем самым, правда, утверждая "новую" догматику и "новый" культ. Но это создавало определенные трудности для контактов со многими традиционными школами буддизма в Японии, в том числе и с традиционным синто-буддийским синкретизмом, который, как мы видели, во многом основывался на объединении общих черт догматики и культа, на слиянии пантеонов синтоистских и буддийских богов. Это давало совершенно новое направление дзэн-синтоистского синкретизма - выход в сферу традиционного поведения, образа жизни и мышления японцев. На практике безусловно отдавая дань традиционным формам буддизма и в этом смысле внося свой вклад в универсальный процесс религиозного синкретизма, дзэн, как ни одно направление буддизма, обратился к нормам поведения японца в феодальном еще обществе, заложил многие черты, характерные для поведения современного японца. Собственно говоря, находясь в согласии со многими нормами конфуцианства (недаром дзэн-буддизм считается одним из проводников конфуцианских идей в Японии), дзэн уже с самого начала выступал как моральное кредо средневекового сословия японских воинов - самураев, и был первоначально воспринят именно в этом своем качестве. Эти нормы в известной степени соответствовали традиционной схеме поведения японца - подчинение старшему в семье, роде, клане. Военская дисциплина, уважение авторитета военачальника, с которым и за которого следовало бесстрашно умереть - одни из основных требований кодекса "бусидо", в котором были синкретизированы идеи конфуцианства, дзэн и синтоизма. Эти моменты проявились, хоть и незначительно, в самый ранний период распространения дзэн - период Камакура. Во многом основные идеи дзэн были скорректированы синтоизмом - наметилось возрастание авторитета мастера и военачальника вместо провозглашенного в

Китае отказа от всяческих идолов и авторитетов. Интересно в связи с этим отметить, что японский дзэн довольно последовательно вслед за китайским чань низвергал с пьедесталов будд, китайских патриархов, буддийские святыни, но когда дело доходило до своих, японских дзэнских наставников или военачальников, то тут демонстрировалось полное уважение авторитетов и преклонение перед ними.

В периоды Муромати (1333-1573) и Момояма (1573-1614) в этом направлении произошли дальнейшие значительные сдвиги. Эти периоды, на наш взгляд, можно отнести ко второму этапу дзэн-синтоистского синкретизма, периоду, пожалуй, наивысшего расцвета всех тех тенденций, которые в нем только намечались в период Камакура. Здесь речь идет также о синкретизме светских моментов в синтоизме и дзэн, которые способствовали формированию черт стиля поведения, традиционного сознания и быта японцев. Мы не будем в данном разделе подробно останавливаться на этих моментах, так как им практически целиком посвящены два последующих параграфа. В эти же периоды, как это видно из исторического раздела, дзэн делает первые попытки охватить более широкие социальные слои японского общества через "своих людей" в "тэракоя" проводя в жизнь постановление об "анкокудзи" и т.д. Однако, основная линия синкретизма дзэн и синтоизма в плане формирования черт традиционного поведения и образа жизни в данный период практически незначительно отразилась на жизни японских крестьян. Именно средние слои — торговцы, горожане, воины, средневековая интеллигенция Японии, каждый по-своему, но в то же время в удивительном единстве, восприняли, развили, сохранили и донесли до нынешнего времени многие характерные черты традиционного японского поведения, в котором были синтезированы черты синтоизма и

дзэн-буддизма. Необходимо в связи с этим отметить, что безусловно сходный стереотип поведения формировался и в низших слоях японского общества, среди тех же японских крестьян, влияние дзэн на которых было минимально и которые находились во власти синтоистского мировосприятия. Это лишний раз свидетельствует о значительных общих типологических чертах в синтоизме и дзэн, причем роль последнего состояла в обнажении и стилизации этих черт.

Период Токугава (1603–1868) можно считать третьим этапом в дзэн-синтоистском синкретизме, так как он, если не завершил, то окончательно сформулировал основные секулярные тенденции в дзэн-буддизме, развившиеся в результате дзэн-синтоистского синкретизма на японской почве. Именно на этот период приходится нанесение наиболее характерных штрихов на контуры традиционного японского поведения, стиля и образа жизни. В этом заключаются глубокий парадокс и глубокая закономерность одновременно: религиозная буддийская школа способствовала формированию нерелигиозного традиционного поведения. Однако, необходимо отметить, что буддизм (особенно школа Дзэн) свободно ориентировался в области психологии, его часто даже называют психологией, так как он уделяет ей большое внимание. Поэтому, в общем-то, нет ничего удивительного в том, что дзэн, делая значительный акцент на практику, т.е. на действие (недеяние, деяние через недеяние в дзэнском контексте. Этот вопрос будет затронут нами при исследовании практических аспектов дзэн-буддизма) и, следовательно, на поведение, мог способствовать развитию этого аспекта традиционной психологии японцев¹. Этот вопрос достаточно сложен и мы далеки

¹ Об одном аспекте этой проблемы см.: Нестеркин С.П. Гун-ань как метод Чаньской практики психической саморегуляции.— В кн.: Двенадцатая научная конференция. "Общество и государство в Китае" (Тезисы и доклады). М.: ИВАН СССР, 1981, ч. 1.

от какого-либо адекватного его решения. По всей видимости это дело будущих исследователей смежных наук: буддологии, психологии, этнографии. Мы только попытались поставить проблему, исходя из тех результатов, которые получили при исследовании секулярных тенденций в дзэн-буддизме: религиозная сфера способствует формированию сферы светской, нерелигиозной. Одними из объяснений этой проблемы могут быть также "особая" роль дзэн в религиозной синкретической системе, отход от традиционной схемы религиозного синкретизма в Японии (которая охватывала области догматики и культа, идеи единства синтоистского и буддийского пантеонов божеств, характерные, скажем, для рёбу-синто) и выход в сферу, практически незанятую другими буддийскими школами, но не свободную от синтоистского влияния, — область традиционного поведения, психологии, образа жизни и мышления. Дзэн-буддизм недаром многими исследователями называется "философией жизни", "живой практикой истины". Обратившись к психологии человека, дзэн, в идеале конечно, органично совместил в себе теорию и практику, "мысль" и "дело", практически сократив "слово" до минимума¹. Таким образом, отказавшись от лишних слов, школа Дзэн совершенно перешла в область практики, особый акцент делая на действия и поведение своих последователей.

Формирование дзэн-синтоистского синкретизма в целом закончилось к середине периода Токугава, однако, следствие его — секулярные тенденции дзэн, продолжает свое развитие вплоть до сегодняшнего времени. Сравнительно легкий отход от религиозных

¹ См.: Shibayama Z. A flower does not talk.—Tokyo: Rutland, 1971; Zaechner R.C. Theology, drugs and Zen.—Theology; vol. LXXIV, N 613, 1971.

корней (выход за рамки буддийской школы) и переход в область практики и поведения (еще в Японии) позволил дзэн выйти на "мировую" арену, появиться на Западе в виде дзэн-христианства (дзэн-католики, например). По-видимому западному последователю дзэн не хватало как раз этой религиозной оболочки, в которую он и попытался (трудно сказать, насколько успешно) втиснуть дзэнскую практику. Таким образом, на Западе (среди определенных кругов, увлекающихся бит-дзэн, дзэн-наркоманией и т.д.) попытались как бы повернуть вспять процесс секуляризации школы Дзэн, так органично вписавшийся в традиционную культуру Японии. Это может также свидетельствовать об особенностях мышления на Востоке и Западе. Для западного последователя дзэн — это, как правило, безусловная "религиозная" принадлежность в сфере духовных поисков или крайний нигилизм, который ничего общего не имеет с традиционным дзэн в Японии. Мы здесь не рассматриваем другую крайность в "усвоении" дзэнских идей на Западе — использование практики дзэн как психотренинга, скажем, перед спортивным соревнованием или торговой сделкой. На первый взгляд может показаться, что такая чисто "практическая" ориентация дзэн как раз наиболее соответствует традиционному японскому оригиналу, однако, на самом деле она является его профанацией, так как в данном случае отсутствует какая-либо связь с традиционной культурой Запада.

Надо отметить также, что в странах распространения христианства и мусульманства, и та, и другая религии оказали сильное влияние на светские аспекты той или иной деятельности человека (нормы шариата, например, пронизывали всю жизнь мусульманина от самого рождения до смерти), но ни в одном религиозном направлении, пожалуй, до такой степени как в дзэн-буддизме не были развиты секулярные тенденции, оказавшие влияние на развитие тради-

ционной культуры. Это связано, во-первых, с наличием в дзэн мощного архаического субстрата (во всех традициях формировавшегося мировоззрение, близкое к стихийному материализму), а, во-вторых, с тем, что дзэн пошел по линии синкретизма с традиционной религией — синтоизмом (также обладавшим архаическими чертами) не через догматику, а через наиболее разработанную им область — традиционного поведения.

Существует еще одна особенность синкретической системы дзэн и синтоизма, уже отмеченная нами, но которую следует еще раз подчеркнуть. Она связана со значительным аристократизмом и эзотеричностью этой школы. Если религиозный синкретизм на народном уровне господствовал целиком и безраздельно и в нем в том или ином виде было представлено большинство буддийских школ Японии, то участие школы Дзэн в народной религии было минимальным. Представители дзэн в "тэракоя" вынуждены были приспособливаться к уже существовавшим на этом уровне реалиям (обращение к Сутре Лотоса, к популярным представлениям о рае и аде и т.д.), а идеи дзэн в секуляризованном виде стали проникать в народную среду практически в новейшее время, после отмены жестких регламентаций уклада жизни средневекового крестьянства (окончательно только после "революции" Мэйдзи в 1868 г.).

При исследовании процесса синкретизма буддизма и синтоизма и в связи с этим процесса "японизации" буддизма, обретения им японских черт под влиянием синтоизма, в основном делается акцент на общности ряда моментов в синтоизме и буддизме; и таким образом, как бы сужается объем понятия "японизация". Однако не следует забывать, что "японизация" — это не только углубление общих типологически сходных элементов теории и практики двух различных культов — синтоизма и буддизма, но и заполнение "пустот"

в общей картине религиозных и философских представлений средневекового японца. Дзэн-буддизм внес новые и уникальные черты в представления японцев не только по сравнению с синтоизмом, но и по сравнению с другими ортодоксальными школами буддизма. Таким образом, процесс синкретизма — это не только наложение одного культа на другой и их взаимопроникновение, но и органичное приживание на японской почве элементов, не имеющих аналогий ни в синтоизме, ни в синто-буддийском синкретизме до проникновения дзэн в Японию.

По всей видимости эти разнородные культы объединяли не только и не столько общность понятий, но их отсутствие¹. Они как бы дополняли друг друга. С одной стороны, в Японии еще резче, чем в Китае было выражено различие между развитой философской системой буддизма и синтоизмом. В Китае буддизм "предложил китайцам сразу "высший предел" (цзун-чжи) истины и незыблемое основание моральной жизни"². С другой стороны, в Японию буддизм проник уже "окитаенным", то есть приспособленным для "использования" в дальневосточном ареале, поэтому в нем несомненно было больше общих черт с традиционной религией в Японии, но, однако, фактор взаимодополнения, а не только взаимовлияния также оставался весьма существенным и значимым. В.В.Малявин на материале Китая предлагает даже считать основным в процессе "китаизации" буддизма не столько взаимопритяжение культов, сколько их взаимоотталкивание³.

¹ См.: Малявин В.В. О месте буддизма в китайской культуре. — В кн.: Одиннадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае" (Тезисы и доклады). — М.: ИВАН СССР, 1980, ч. 1.

² Малявин В.В. Цит. раб., с. 133.

³ Там же.

Такая постановка вопроса кажется плодотворной и безусловно заслуживает внимания, так как большинство исследователей, занимающихся проблемой религиозного синкретизма, как правило, постоянно делали акцент на сходство разнородных культов, по-видимому, полагая, что различия и так всем хорошо известны.

Часто различался лишь функциональный аспект буддизма и синтоизма (функция социального регулятора отдавалась буддизму, магико-религиозная /человек-природа/ на раннем этапе синкретизма - синтоизму) и игнорировались нравственные и философские аспекты буддизма, которые были уже практически целиком сформированы и оформлены в систему. Хотя, "окитаизированные", эти аспекты были низведены с "высот" индийской философии и могли быть приемлемы в Японии.

Общий уровень философского мышления в Китае, подготовленный даосизмом и конфуцианством, пожалуй, давал больше оснований для разногласий с буддизмом, так как там была достигнута известная "философская" самостоятельность. В Японии такой самостоятельности ко времени проникновения буддизма не было и быть не могло; почти все нравственные и идейные аспекты буддизма были новостью для японцев, поэтому буддизм фактически целиком заполнил "философский вакуум" в мировоззрении японцев. О том, что синтоизм формировал определенный тип мышления японцев мы упоминали в I главе. Однако это в значительной мере было стимулировано начинавшим распространяться буддизмом.

Более широкий подход к проблеме религиозного синкретизма и вместе с тем к проблеме "японизации" позволит четче определить специфические черты не только японского буддизма, но и всей национальной культуры Японии. С одной стороны, уже на самом раннем этапе безусловно происходит адаптация общих призна-

ков двух или нескольких культов, а с другой стороны, идет заполнение "философского вакуума" в Японии, который, видимо, начинается ощущаться с появлением при японском дворе философски образованных китайцев (У, VI вв.). Надо отметить, что подход к проблеме религиозного синкретизма в Японии в плане нахождения общих черт в буддизме и синтоизме имеет длительную историю. Как известно, принятию буддизма способствовал главным образом государственно-интегрирующий фактор, "мировоззренческий" аспект находился в то время в сфере влияния синтоизма. Когда культы вступили в контакт, то между ними постоянно подчеркивалась идентичность со стороны ранних идеологов буддизма, его проповедников, основателей тех или иных школ японского буддизма, что часто было связано с политическими соображениями. Такая же тенденция наблюдалась на народном уровне — религиозный синкретизм в народном сознании осмыслился в виде взаимозаменяемых божеств буддийского и синтоистского пантеонов, а также в виде взаимозаменяемости ритуалов и молитв (синтоистских и буддийских). В этом смысле существует определенная и довольно стойкая инерция в подходе к этой проблеме, которую довольно трудно преодолеть. И хотя мы в своей работе в целом пользовались традиционной схемой нахождения общих черт в буддизме и синтоизме, что, на наш взгляд, определило основное направление религиозного синкретизма в Японии, однако, сочли необходимым поставить акцент и на различиях в этих двух культах, так как без этого проблема не может быть освещена полностью.

Дзэн-буддизм, как отмечалось, внес существенное добавление в процесс синто-буддийского синкретизма. Он вышел в сферу, которую не заняли другие буддийские школы в системе религиозного синкретизма — сферу традиционного поведения, традиционной

психологии. Это лишний раз подтверждает, что процесс религиозного синкретизма в Японии — явление многоплановое, и буддизм проникал во многие сферы японской культуры, не только адаптируя старое, но внося много нового в области религиозной философии и морали.

§ 2. Развитие секулярных тенденций в японском

Дзэн-буддизме

Буддизм Махаяны, распространяясь в странах дальневосточного ареала, повсюду вставал перед проблемой оформления своих взаимоотношений с традиционными религиями, которые во многих случаях представляли собой достаточно унифицированные и философски обоснованные религиозные системы. Проблема синкретизма буддизма и традиционных культов — одна из основных проблем формирования национального варианта буддизма в том или ином регионе. Ее значимость подчеркивалась еще академиком В.П.Васильевым^I. В Китае сложилась менее монолитная религиозная синкретическая система, чем в Японии, хотя и в той, и в другой странах за отдельными культами оставалась значительная самостоятельность.

Синто-буддийский синкретизм — процесс, охвативший все буддийские школы и направления средневековой Японии. Не избежала влияний со стороны традиционной японской религии и школа Дзэн, которая в результате процесса синкретизма дала одно любопытное явление в традиционной японской культуре — секуляризацию ряда "религиозных" моментов, связанных с сознанием, поведением, об-

^I См.: Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. — Спб.: Академия наук, 1857, ч. I.

разом жизни японцев. По мере своего развития секулярные тенденции в дзэн формировали черты стиля жизни, быта, образа мышления, черты национального характера.

Дзэн-буддизм, сложившийся и оформившийся в Китае, получил в Японии свою наиболее канонизированную и рафинированную форму. Он не дал таких глубоких теоретиков учения как Хуэйнэн или Линь-цзи в Китае, а вылился в естественное и характерное для японцев практическое направление, в котором само учение играло как бы прикладную роль. Японский дзэн на практике разработал и применил чань-буддийские категории: Китай сформулировал теорию и практику чань-буддизма, Япония последовательно провела ее в жизнь, внося существенные коррективы в практику чань сообразно своей социальной обстановке и образу своего мышления. В Японии практически осваивались, усовершенствовались, получали дальнейшее развитие, облекались в "японскую" форму все китайские, индийские, корейские нововведения, в том числе и чань. Характерно, что именно направление Риндзай-дзэн стало наиболее популярным среди "деловых людей" средневековой Японии, направление, делающее особый акцент на практику, повседневную жизнь, "фу-син" (медитацию в труде). Риндзайский "человек без места" ("мудзё"), который "не имеет пристанища"^I, нашедший последовательное выражение в творчестве Басё; тип Иккю, в деятельности которого прослеживается характерное для дзэн-буддизма снятие оппозиций между мирским и сакральным, священным и профаническим миром "благоговейной серьезности" и смеховой культурой, в японской традиции получили дальнейшее развитие и предельное выраже-

^I Риндзай-року, § 13. См.: Дзэн-но гороку (Записи бесед дзэнских патриархов). - Токио: Цукума сёбо, 1972, т. 10.

ние в идеале Хакуина: "воине-монахе", "чиновнике-монахе", "торговце-монахе". Последователи Хакуина, усвоив "теорию активной медитации", которой необходимо было следовать, не отрываясь от своей деятельности на благо японского феодального общества, по существу уже переходили из дзэнского разряда "человека без места" в разряд, схожий с конфуцианским, где ценился как раз человек дела, человек места, приносящий наибольшую пользу государству. Широкий выход дзэн за сектантские рамки фактически был подготовлен в Китае, где чань уже предпринимал такого рода попытки (в области военно-прикладного искусства, например), но только Япония, поставив практику дзэн на службу государству, смогла внедрить ее буквально во все сферы своей экономической, социальной и культурной жизни. Возможность такой секуляризации дзэн-буддизма в Японии была заложена в китайском чань и обусловлена типологическим сходством с ним синтоистского мировоззрения. Это типологическое сходство определило направления и ускорило процессы взаимовлияния синтоизма и чань-буддизма. Однако, схожие процессы происходили и в Китае (между буддизмом, учением дхьяны, завезенным в Китай легендарным Бодхидхармой, и даосизмом), но они не привели к столь широкому внесектантскому распространению чань в Китае. В Японии высокая степень секуляризации дзэн-буддизма была прежде всего основана на той исторической роли, которую сыграл дзэн в идеологии японского государства и в результате которой он занял ведущее место среди буддийских школ средневековой Японии.

Обращаясь к вопросу о мирском, секулярном характере некоторых явлений в японском дзэн-буддизме, мы сталкиваемся с двумя моментами. Во-первых, это отмеченное нами типологическое сходство ряда явлений в традиционной японской религии — синтоизме и

в чань-буддизме (еще китайском), во-вторых, это несомненное влияние синтоизма на буддизм в целом, а также на дзэн. Наиболее четко это проявилось на представителях дзэн-буддизма, деятельность которых относилась к XV-XVIII вв., т.е. к тому времени, когда дзэн-буддизм уже в достаточной мере не только пропитал всю традиционную японскую культуру, но и сам не уберегся от ответного взаимовлияния.

К таким моментам, связанным с секулярными тенденциями в дзэн, относится родственный синтоизму дух "мирского оптимизма", пронизывающий японскую традиционную религию и дзэн. Конечно, тут следует сразу же оговориться, что это характерно фактически для всех традиционных религий, эта тенденция развивалась еще в Китае. Именно там была начата галерея портретов полнокровных, жизнерадостных чаньских мастеров, одержимых раблезианским смехом. Одной из самых ярких фигур, продолживших линию китайских чаньцев, был Иккю Седзэн (1394-1481) по кличке "Сумасшедшее Облако", который воплотил в себе "вродивый" стиль поведения чаньских патриархов, японский гедонизм и жизнелюбие и который одновременно со всем этим был удостоен сана настоятеля дзэнского монастыря Дайтокудзи и пользовался поддержкой императора.

Второй момент представляет собой так называемую натуралистическую тенденцию в дзэн-буддизме, включающую в себя ряд следующих моментов: растворение человека в природе, связь его со всей вселенной, следование естественному ходу вещей подобно смене времен года. Японский дзэн довольно органично сочетал в себе "активную медитацию" на поле брани и в правительственной канцелярии со спокойным и созерцательным любованием природой. Для японца в этом не было ничего необычного; связанность человека с природой и вселенной, населенной kami, его нерасчлененность с

космосом, частичкой которого он является — исконно синтоистский подход к решению проблемы природы и человека, человека и вселенной. Синтоистское влияние лишь усилило дзэнское восприятие природы, нашедшее отражение в традиционных японских хайку Мацуо Басё (1644—1694), ученика-мирянина, светского последователя дзэн-буддизма.

К третьему моменту, нашедшему свое завершенное и блестящее выражение именно в японской культуре, можно отнести практическую направленность, ориентацию дзэн на деятельность в миру. Практическая направленность, активная мирская деятельность, медитация ради еще лучшего выполнения своих обязанностей в областях: военной, торговой, чиновничьей; новый идеал монаха — монах-воин, монах-политический деятель нашли в своем лице такого теоретика, как Хакуин (1685—1768).

К этим трем моментам в дзэн-буддизме, связанным с выходом дзэн за монастырские ворота и растворением в гуще повседневной жизни, можно отнести также эстетизацию японского быта, окрашенную несомненным дзэнским влиянием, а также широкий выход дзэн в сферы японской культуры (театра, живописи, поэзии, паркового искусства и т.д.). В этом смысле эстетика дзэн дала мощный толчок к развитию и появлению ряда направлений в японской культуре, одновременно явившись выражением социального протеста, стихийного и неосознанного, проявившегося в форме эскапизма и пассивного неприятия существующей действительности. Японский дзэн удивительно имманентно совместил в себе активный тип личности Хакуина, ориентированный на деятельность ради процветания феодального японского общества и "антисоциальный" тип личности Иккю, хоть и облеченного высоким саном в дзэнской иерархии, но своей деятельностью и поэзией разрушающего установленный порядок вещей

и невольно критикующего социальное устройство.

Иккю Содзэн — наиболее популярная фигура периода Муромати (1333–1573); его творчество и стиль жизни являются одними из типичных проявлений секулярных тенденций в дзэн. "Иккю пошел далеко, возможно даже слишком далеко в отождествлении себя с народом"¹. Факты его жизни, дошедшие до нас в дзэнской литературе, свидетельствуют о том, что он смешивался с представителями всех классов, ел мясо и рыбу, любил сакэ и женщин, имел детей. Иккю боролся против фальши процветающих дзэнских монастырей, управлявшихся лживыми монахами, выступал против тех из них, которые тратили слишком много времени на "украшение подушек для медитации". Свою тоску по истинному дзэн Иккю выразил следующими словами:

"Храмы богаты, но Пять Гор приходят в упадок.

Вокруг только лжеучителя, нет истинных учителей.

Я бы взял удочку и пошел удить рыбу,

Но в эти дни в мире встречные порывы ветра"².

Отказ от аскетизма, акцент на повседневную жизнь, мирские занятия, опрощение, отрицание интеллектуального подхода к буддизму — все это роднит дзэн со школой Дзёдо, с направлением сюгэн-до, в которых прослеживается сильнейшее влияние народных культов и последователи которых могли жениться и иметь детей. С Иккю связано много всяких легенд и анекдотов, в нем "бродство" и парадоксальное поведение сосуществовали с блестящей образованностью и редким поэтическим даром. Иккю — последователь направления Риндзай, посвятил целый ряд своих стихотворений демонстра-

¹ Dumoulin H. Op.cit., p.185.

² Arntzen S. Op.cit., p.18.

ции этого учения; цикл его стихотворений иллюстрирует четыре основных категории Линь-цзи (Риндзая), соответствующие ступеням углубления дзэнской практики: на первом уровне утверждает-ся объект и отрицается субъект (дацу нин фудаци кё); на втором утверждается субъект и отрицается объект (дацу кё фудаци нин); третий уровень обоюдно отрицает субъект и объект, на нем нет дуализма и все вещи считаются несуществующими (нинкё гудаци); четвертый уровень — позитивное выражение недуализма, субъект и объект утверждаются как реальные (нинкё гуфудаци). У Риндзая эта конечная цель буддизма Махаяны описывается как обычный ход вещей — "император во дворце, крестьянин в поле". У Иккю последняя категория выражена следующим образом:

"Не говорите, что он не вернется со своими жалкими
грошами,

Это удел всякого, кто посещает увеселительные дома
и лавки сакэ.

Вот почему люди болтают о жажде Сян-цзя;

Захватывающая дух музыка кото, облака на закате"^I.

Собственно говоря, это стихотворение предназначено выразить дзэнское просветление "сатори", но особенностью демонстрации этой категории в данном случае является то, что сатори не освобождает Иккю от желания — сакэ и женщины по-прежнему притягивают его (что принципиально возможно, но в Китае выражалось в более строгой формулировке). Образ Иккю далек от идеала буддийского монашества со строгим жизненным регламентом, упорядоченным монастырским ритмом, вегетарианством и пренебрежением к плоти. Это, скорее, тип пьяного даосского поэта, широко поль-

^I Arntzen S. Op.cit., p.39.

зурщегося народными средствами (парадоксом, шутовским поведением), какого-нибудь монаха-бродяги сьгэн-до, занимающегося лекарством и другими добрыми делами, но в то же время это приближенный императора, настоятель крупнейшего монастыря, получивший этот сан, правда, на закате своей жизни из-за строптивости характера.

Мир смеха, раблезианского жизнелюбия, телесное и мирское занимали ведущее место в жизни и деятельности Иккю. Уже в преклонном возрасте Иккю влюбился в слепую женщину по имени Син. Ей он посвящает ряд любовных и откровенно эротических стихотворений:

"Моя рука, как она напоминает руку Син.

Я уве^{рять} дух импровизации, а таким образом, вырождаюсь, превращаюсь

Если я заболею, она сможет вылечить драгоценный стержень¹

И тогда они возликут, монахи, собравшиеся ко мне

на проповедь"².

Удивительная заземленность, человечность образа Иккю, эксцентричность поведения выделяли его из толпы дзэнских монахов, проповедников "лживого дзэн". Учителей и учеников дзэн было много, практика в монастырях шла по линии унификации и канонизации; дзэн, поднявшись до уровня ортодоксальной, и можно сказать, одной из ведущих школ в Японии, в то же время стал терять дух импровизации, а таким образом, вырождаюсь, превращался в набор догм и шаблонов. В таких условиях особенно заметен был гений Иккю, поэта, наставника, человека, прошедшего большую часть жизни за пределами монастыря в игре с детьми, в бродяжни-

¹ Драгоценный стержень — олицетворение фаллоса.

² Arntzen S. Op.cit., p.147.

честве, в пирах и увеселениях. Роль его как медиатора между светским образом жизни, тяготеющим к народной культуре, и ортодоксальной церковной организацией, дзэн "экономистов" и "политиканов", огромна. Иккю часто изображается мудрым ребенком среди взрослых. Последнее его стихотворение овеяно грустью:

"Южный склон горы Сумеру.

Кому достанется мой Дзэн.

Даже, если явится Суй-тан,

Он не стоит мелкой монеты"¹.

В истории японской школы Дзэн вряд ли можно найти еще такую фигуру, которая сочетала бы в себе столь высокий пост в дзэнской иерархии и столь ярую нетерпимость к церемониям, регламентациям дзэнского монастыря, ненависть к лицемерию погрязших в интригах и наживе монахов, забывших основные заповеди дзэн-буддизма. Легенды об Иккю (Иккю-ханаси, Иккю-моногатари) часто напоминают анекдоты из жизни Ходжи Насреддина, обыгрываясь в фольклорном духе. Однажды Иккю просил милостыню у дома одного аристократа, ему подали монетку. Потом он был приглашен в тот же дом в качестве известного монаха и ему дали отведать изысканной пищи. Тогда он снял свою одежду и придвинул пищу к ней². Иккю несет в себе черты народного героя, но специфика его по сравнению с тем же Насреддином или более близкой типологией "продивными Христа Ради" состоит в том, что он не находится в противоречии с ортодоксальной культурой, его социальный протест мелок по сравнению с протестом такого борца за народные права, как Насреддин, он не является частицей антикультуры, а действу-

¹ Arntzen S. Op.cit., p.22.

² Dumoulin H. Op.cit., p.185.

ет в рамках узаконенного статуса официальной религии, объединяя в себе как черты этой официальной религии, так и светские, нерелигиозные моменты, находящиеся под несомненным влиянием синтоистского "мирского оптимизма".

Мир ориентированного на традиционную религию японца, населенный ками, добрыми и дурными, в котором живут "хитогами" ("человеками") и в котором человек находится в непосредственном контакте через ками с природой и всей вселенной, близок дзэнским натуралистическим представлениям, отразившимся в творчестве Мацуо Басё (1644–1694) Д.Т.Судзуки отмечал: "Любовь к природе — врожденное чувство в сердцах японцев, получило дальнейшее развитие и более глубокое значение с помощью буддизма"^I. Японский буддизм, и особенно дзэн-буддизм, поднял созерцательное любование природой и идею растворения личности японца в природе на другой, более высокий философский и психологический уровень. Природа в самых незначительных своих проявлениях — источник "сатори" и в то же время как бы "пробный камень" уровня просветленности. Созерцание природы дзэнским монахом — это продолжение медитации в дзэн-до и в то же время в какой-то мере поклонение культу деревьев, отражение тотемистических и анимистических представлений древнего человека, получившие новую, буддийскую окраску. В дзэнском любовании цветущей вишней, камнями Рёандзи живы отголоски архаических верований японца и дзэнская практика (дзадзэн), которую он прошел под руководством своего наставника в монастыре. "Дзэн в некотором смысле дерзкая попытка человека уподобиться природе, быть равным ей, жить в ее ритме

^I Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture. — Princeton: Univ. press, 1971, p.134.

не чувствуя помех", - отмечает Т.П.Григорьева¹. Акцент дзэн в отношении к природе смещен в сторону равенства человека и природы, в то время, как в синтоизме присутствует момент преклонения перед ней.

Наилучший способ созерцать природу, проникнуться ее духом - путешествия, наверное, поэтому большинство произведений Басё - путевые дневники, написанные в стиле коротеньких эссе (хайбун), и хайку - краткие трехстишия, зачастую имеющие также дневниковый характер. Басё странствовал всю жизнь и умер тоже в пути; ему сопутствовали традиционные боги дороги, в созерцании им природы отразилась практика медитации. Известное стихотворение Басё "Старый пруд" родилось из дзэнского коана (вариант вопросно-ответной композиции, один из элементов дзэнской практики). Отдельные главы лирического дневника Басё "Оку но Хосомити" ("По тропинкам Севера") посвящены практике молчаливой медитации, которая передана через описание природы². Тишина, молчание, связанное с тишиной в медитационном зале, культура света (белого), а также пауза в стихе - все эти понятия дзэн-буддизма, связанные с даосизмом, отразились в творчестве Басё:

"На горе Санкэйрё есть горный храм Риссякудзи. Он основан святителем Дзикаку-дайси; там особенно тихо и ясно. Следуя общим уговорам: надо бы взглянуть! - я от Обанадзава повернул обратно; расстояния семь ри. Было еще светло; я устроился на ночлег в доме монаха у подошвы горы и поднялся на гору к храму.

¹ Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. - М.: Наука, 1979, с. 271.

² Восток. Литература Китая и Японии. - М.: Академия, 1935, Сб. I; О дзэнских реминисценциях в поэзии Басё см.: Бреславец Т.И. Поэзия Мацуо Басё. - М.: Наука, 1981.

утесы громоздились на скалы, образуя крутизны; сосна и дубы все были вековые; земля и камни замшели от старости. В храме на вершине двери были закрыты, не слышалось ни звука. Обойдя утесы, пробравшись среди скал, я совершил поклонение и чувствовал, как от окрестной тишины светлеет на душе.

Что за тишина!

Так пронзительны среди скал

Голоса цикад...¹.

"Саби" — основа творчества Басё, часто переводится как "печаль", "одиночество". Наиболее точное определение саби дано на наш взгляд Т.П.Григорьевой: "Саби — постоянное ощущение бытия как Небытия. Здесь снято личное, привязанность к "я". Оттого печаль воспринимается не как тоска, а как мудрая согласованность с природой"². В этой печали не только нет боли, но даже присутствует гедонизм, чувственное наслаждение красотой мира.

"Фуга-но макото" (истинность красоты)³ — главная идея эстетики Басё, связана с понятием "макото", характерным для традиционной японской эстетики и нашедшим отражение в "Манъёсю" (759). Истина, достоверность (макото) приобретает у Басё интровертную ориентацию, требование достоверности переходит в требование обратиться к внутренней сущности явлений. Басё писал: "Все, кто достиг истинного превосходства в каком-либо виде искусства, имеют одно общее — стремление внимать природе, быть единым целым с ней в течение всех четырех сезонов года. Когда такой взгляд видит цветок, это цветок; когда его взгляд видит луну,

¹ Восток. Литература Китая и Японии, Сб. I, с. 331.

² Григорьева Т.П. Японская художественная традиция, с. 267.

³ Подробнее о категориях эстетики Басё см.: Бреславец Т.И. Поэзия Мацуо Басё.

это луна. Только взгляд варвара видит что-то помимо цветка, только простое животное видит что-то кроме луны. Первый урок искусства заключается, следовательно, в том, чтобы научиться побеждать в себе варвара и животное, следовать природе, быть единым с ней"¹.

Басё бродит по дорогам Японии, одинаково посещая буддийские храмы, хижины аскетов, бедняков, богачей, синтоистские святилища. Его притягивает "святая простота" даже в самом обыденном, не-дзэнском понимании:

"На тринадцатый день я встал на ночлег у подножья горы Никкояма, горы "Солнечного блеска". Хозяин сказал: "Меня зовут Годзаэмон-Будда. Я во всем кладу в основу честность, оттого меня так прозвали...". Что за будда воплотился в нашей низменной, бременной доли и помогает такому нищенствующему страннику по святым местам? Я стал примечать за хозяином, и что ж? - оказалось, он неумен, недалек - честный простак. Твердость и прямота близки к истинному человеческому совершенству, и чистота души превыше всего достойна почтения"². Дзэнскому идеалу личности ближе "честный простак", житейская мудрость и цельность ценится выше, чем заведомая профанация дзэн интеллектуалами, вызубрившими ответы на древние коаны и "лишь просветление" любителей пышных церемоний. Дзэнский монах приходит к цельности через отрицание - "гора является горой", "гора не является горой", "гора снова является горой"³ - категории, наиболее кратко

¹ The way of silence. Ed.R.Lewis.- N.Y.:Dial press,1970,p.6.

² Восток. Литература Китая и Японии. Сб. I, с. 318.

³ См., например: Ross N.W. Three ways of Asian Wisdom.-N.Y.: Faber, 1966, p.p.181-182.

формулирующие категории Риндзая и пять степеней углубления практики коана Хакуина. Первая и последняя категории представляются Басё более близкими. Честная простота и святая простота оказываются практически идентичными на уровне обыденного, житейского сознания. В стихах Басё продолжается характерная дзэнская тенденция обращения к самым незначительным, даже антиэстетическим явлениям жизни и природы; не существует разницы между возвышенным и низменным, низкое становится высоким, мирское сакральным и наоборот:

"Вши. Блохи. Грязно.

И мочатся лошади

У изголовья"¹.

Герой дневников и стихотворений Басё — он сам, нищий монах, на котором лежит "мирская пыль", человек, шлепющийся без дела, антитипод хакуинского "делового человека", дзэнский наблюдатель, деятельность которого — поэзия, служила ему средством проникнуть в глубину понимания окружающего его мира, а при необходимости и способом ухода от него:

Праздник весны...

Но кто он, прикрытый рогожей

Нищий в толпе?"².

Басё, странствующий в монашеском одеянии поэт, близок бродячим монахам сюгэн-до и монахам — "флейтистам" (фукэ) — дзэнским монахам "ничего не имеющим" (комусо), в рядах которого с течением времени оказались "асоциальные" элементы и японские парии (нищие, разбойники, скрывающиеся от правосудия, самураи,

¹ Восток. Литература Китая и Японии. Сб. I, с. 330.

² См.: Японские трехстишия. — М.: Художественная литература, 1973.

потерявшие своего господина). Басё по сравнению с Иккю или Хакуином более близок чаньскому идеалу личности как человек "без места" - "мудзё", но в его восприятии природы помимо дзэнских реминисценций присутствует чисто традиционное, синтоистское влияние, под углом которого человеческая жизнь рассматривается как момент в движении природы, частица космоса, обитаемого ками. "Дзэн не был единственным элементом или во всяком случае ведущим по ответственности за натуралистическое направление, которое проходит через всю японскую интеллектуальную жизнь, но он строго соответствовал внутреннему японскому чувству природы. Поэтому Дзэн смог пустить глубокие корни в Японии и создать совместно с японским гением богатую артистическую традицию"^I.

Секуляризм дзэн, выраженный в практической деятельности - военной, политической и экономической, наиболее полно отразился в творчестве и проповедях дзэнского монаха Хакуина (1685-1768). Фигура этого представителя дзэн-буддизма интересна тем, что он в какой-то мере продолжал "парадоксальную" линию чаньских патриархов и Иккю, но в наибольшей степени он прославился как теоретик "активной медитации", своего рода психофизического тренинга, который позволял лучше выполнять свои обязанности воина, чиновника, коммерсанта. При Хакуине дзэн в Японии достиг как бы своей законченной формы: была регламентирована монастырская жизнь, усовершенствовались методы дзэнской тренировки, возросла роль духовного авторитета по сравнению с китайской чаньской системой. К периоду деятельности Хакуина дзэн становится уже канонизированной системой, включающей монастырские уставы, обряды, посвящение в сам монахов, организацию коллектив-

^I Dumoulin H. Op.cit., p.242.

ных и управляемых медитаций. Хакуин был настоятелем небольшого храма Сёиндзи в своей деревне и проповеди его в основном были обращены к простым деревенским жителям, для которых он специально написал ряд сочинений японской азбукой. Он пытался распространять дзэнские идеи среди простого народа, продолжая работу, начатую еще Эйсаем и Догэном. Нужно отметить, что если говорить о "народном дзэн-буддизме", то именно в этот период он достиг наивысшего расцвета. Обращения Хакуина к народу были далеки от "чистого" дзэнского учения, проповедуемого им своим ученикам, которые приезжали за его поучениями из разных городов и областей Японии. На 80-летие Хакуина приехало 700 учеников, которые принимали участие в сессии.

В этот период дзэн-буддизм уже начал в значительной мере проявлять традиционные японские черты, да и вся религиозная обстановка в Японии претерпела существенные изменения. Ч.Элиот сравнивал деятельность дзэнских монахов в это время с той ролью в политике, которую играли французские кардиналы ХУП в.^I Дзэнские монахи составляли мелкий чиновнический аппарат, низшие чины гражданских служб набирались из дзэнских монастырей. Однако синтоизм продолжал играть роль существенного идеологического фактора; фигура императора как воплощение богини Аматэрасу оставалась священной, ее можно было отстранить, но ни в коем случае не свергнуть. Японская императорская династия была непрерывна, покушение на жизнь императора могло расцениваться как что-то невероятное и представляло бы опасность для всего государства, в то время, как в истории Китая это было обычным явлением.

^I Eliot Ch. Op.cit., p.398.

Кроме того, к специфике религиозной ситуации средневековой Японии можно отнести распределение религиозных направлений, в основном это касается буддизма, по определенным социальным уровням. Если в периоды Нара и Хэйан буддизм Кэгон, Рицу, Хоссо, позднее Тэндай и Сингон распространялся в основном в верхних, частично в средних слоях японского общества, в период Хэйан, имея лишь незначительный выход в народные массы через "ямабуси", монахов сьгэн-до и т.д., то в периоды Камакура, Асикага и далее — школы Тэндай, Сингон, в наибольшей степени Дзэн имели в своих рядах представителей правящих классов, значительную часть средних слоев, а в сферу влияния школ Дзёдо и Нитирэн входила основная масса японского крестьянства и представителей городской бедноты. Конечно, это очень обобщенное определение, ибо влияние дзэн, благодаря правительственным мероприятиям достигло значительного влияния и в деревне, а последователей школ Дзёдо и Нитирэн можно было встретить и среди японских аристократов. Но в целом, нам кажется, что можно говорить об установлении определенных социальных границ и распределении сфер влияния между отдельными буддийскими школами. Степень, до которой они могли распространяться вглубь, или точнее степень их "народности", определялась степенью их синкретизации с народными культами и в известной степени светскими и нерелигиозными мотивами. Школа Дзэн в этом ряду стоит не на первом месте, хотя секулярные мотивы в ее учении играли значительную роль так же, как и архаичные традиционные корни религиозной практики. По-видимому, их оказалось недостаточно, чтобы эта школа могла тягаться с "народным" синто, школами Нитирэн и Дзёдо, хотя она тоже внесла свой вклад в народный буддизм в рамках "народного дзэн", специально упрощенного и проповедуемого для народа. Однако имен

но эти черты сделали это направление японским и определили в дальнейшем влияние ее на японскую культуру.

Вся эта религиозная ситуация в достаточной мере отразилась на деятельности Хакуина. Уже отмечалось в разделе об Иккю, что для дзэнских мастеров характерно терпимое отношение ко всяким прочим религиозным направлениям и непримиримость к своим, "лживым учителям дзэн". Хакуин, будучи талантливым проповедником, умел облекать свои мысли в форму того религиозного направления, которому следует его собеседник. Он равно обращался к приверженцам школы Нитирэн: "Ответное письмо Старой Монахине школы Хокэ (Нитирэн)"¹, проповедовал дзэн в амидаистической манере. Хакуин писал²: "Нужно понимать, что коан и повторение имени Будды являются равными содействиями на пути, который ведет к открытию мудрости Будды... В прошлом Будда установил два вида практики; одна называлась "перерождение в Чистой Земле", вторая "проникновение в свою собственную природу". Как они могут быть различными!". О единстве конечной цели в различных религиозных направлениях говорится и в его "Оратэгама III"³. Однако когда речь заходит о приверженцах дзэн, Хакуин становится непримирим. В письме к крупному сановнику Набэсима он описывает нерадивых учеников, в поведении которых отразились издержки канонизированной и регламентированной системы дзэнской практики (особенно практики коана), окончательно сформулированной самим же Хакуином и практически не оставляющей места импровизации:

¹ См.: The Zen Master Hakuin. Selected Writings, tr. by Ph. B. Jampolsky. - N.Y. and Lnd.: Columb. univ. press, 1971.

² Ibid., p. 130.

³ Ibid., p. 92.

"Если проверить их с помощью одного из этих коанов, то одни из них поднимут свои пальцы, другие завопят "кацу", но большинство будут ударять по полу своими руками"¹. Хакуин в этом письме откровенно насмехается над "нынешними дурнями", которые вызубрили сборники коанов, честными школярами, профанирующими гений древних мастеров дзэн и превратившими учение в интеллектуальную игрушку.

Конфуцианские идеи в популярном виде Хакуин проводит в своих проповедях и обращениях к народу, указывая на необходимость и разумность подчинения младших старшим, солдат командирам, а также поддержания добродетели в семье и государстве. Были у него специальные проповеди для детей "Песнь о сыновнем почитании родителей" и для женщин "Песнь о Пожилой Женщине, толкущей зерно"², где также проповедуются идеи популярного конфуцианства. Идеи популяризации дзэн-буддизма проводились еще Эйсаем и Догэном. Но только продолжительная предварительная работа, распространение старой системы "кокубундзи" периода Нара на дзэнские храмы, организация "тэракоя" — деревенских школ при дзэнских храмах и сознательная проповедническая деятельность, заведомая популяризация дзэн подготовили почву для восприятия дзэн-буддизма в народных массах.

В связи с двумя тенденциями в японском буддизме (первую уже можно датировать периодом Камакура, вторую периодом Асикага), т.е. демократизацией, созданием "демократических религиозных общин" (Нитирэн и Дзёдо) и превращением дзэн в идеологическую систему, связанную с политическими, военными и экономичес-

¹ The Zen Master Hakuin, p.64.

² Dumoulin H. Op.cit., p.247.

кими государственными мероприятиями, встает вопрос о трансформации понятия монашества, представления об образе буддийского монаха, особенно популярного в самурайской и чиновнической среде периода Токугава. Заслуга в создании нового идеала монашества целиком принадлежит Хакуину. На заре истории буддизма в Японии такие школы, как Кэгон, Рицү, Хоссо, а также на ранней стадии — Тэндай и Сингон китаизированного типа с усложненной догматикой и эзотеричной обрядностью являлись по существу как бы аристократическими клубами для избранных — поклонников китайской учености, ревностно посвятивших себя изучению буддийской премудрости. Буддийский монах этого периода представлял собой затворника-интеллектуала, отошедшего от всяческих суетных дел и погруженного в тексты. В период Хэйан появляются сохэй — монахи-воины, сгруппировавшиеся в основном вокруг школы Тэндай. Монахи-воины — порождение своеобразной социальной и политической обстановки, непременные участники политических интриг в период смут и междоусобиц. Это — вооруженные отряды монахов, принимавшие участие на стороне той или иной партии в зависимости от политической ориентации, своего рода банды вооруженных разбойников, наводившие ужас на окрестное население, не имевшие основ для своей деятельности в учении или практике школы.

Сюгэн-до, окрашенное сильным влиянием религиозного синкретизма, дало новый тип монашества — "ямабуси" (полубуддиста-полусинтоиста), бродягу проповедника, "отшельника в горах", отправляющего синкретические синто-буддийские обряды, светски ориентированного, которому разрешалось иметь семью и детей. К этому же типу примыкает монах школы Дзёдо — монах-мирянин, тоже имевший семью и детей. В школе Нитирэн выдвигается фигура монаха — политического деятеля, радеющего за интересы нации, "кораб-

ля Японии", как называл себя Нитирэн. Школа Дзэн тоже выдвинула несколько идеальных типов монашества, которые часто органично объединялись в единое целое. При Хакуине главенствующую роль начал играть "воин-монах", занимавшийся "медитацией в седле" на поле брани. Тип дзэнского монаха - это образ "мудрого ребенка" среди взрослых" - Иккю, "шута горохового", поэта, созерцателя, эстета, неуклонно исполняющего обязанности настоятеля монастыря. Но главным образом в дзэн-буддизме выдвигается идеал дзэн-буддиста за монастырскими воротами: это воины - эстеты периода Асикага (сёгуны Ёсимичу и Ёсимаса, патронировавшие поэзию и искусства) и прежде всего воин у Хакуина:

"В свои преклонные годы я пришел к убеждению, что преимущество в занятиях истинной медитацией несомненно за классом воинов... Водруженный на крепкую лошадь всадник скачет навстречу неисчислимому сонму врагов так, как будто он едет по пустынно-му месту. Смелое неустрашимое выражение его лица отражает его практику несравненной, истинной непрекращающейся сидячей медитации. Находясь в медитации таким образом, воин может за один месяц совершить то, на что монаху потребуется год; за три дня он откроет для себя такие сокровища, которые потребуют у монаха сто дней"^I. Идеалом личности в японском дзэн-буддизме становится не наставник, мудрец и психотерапевт, который обучал воина медитации, а сам воин, ученик, превзошедший своего учителя. Хакуин писал:

"В средние века, когда школа Дзэн процветала, самураи и высшие сановники, посвятившие себя истинной медитации, в те дни когда они были свободны от своих официальных обязанностей, долж

^I The Zen Master Hakuin, p.69.

ны были оседлать своих коней и в сопровождении семи или восьми дюжих солдат неслись по заполненным толпой народа местам, вроде сегодняшних Рёгоку и Асакуса. Задача их состояла в том, чтобы испытать качество и ценность медитации в гуще деятельности. В прошлом Нинагава Синуэмон достиг великого просветления во время битвы. Ота Докан сочинял поэмы вака, будучи поверженным противником на поле брани"¹.

Обществу, в котором развивалась деятельность Хакуина, не нужны были пассивные созерцатели; дзэн, вставший на службу официальной идеологии, пошел по линии практицизма и прагматизма:

"Если даймё или высшие сановники будут отказываться от посещений императорского дворца, оставят свои правительственные дела и будут заниматься мертвой медитацией и молчаливым самоуглублением; если торговцы поставят на якорь свои корабли и забросят счеты, будут практиковать мертвое сидение и молчаливое самоуглубление; если воины забросят стрельбу из лука и верховую езду, забудут военные искусства, будут практиковать мертвое сидение и молчаливое самоуглубление; если землепашцы отбросят свои плуги и мотыги, перестанут заниматься земледелием, будут практиковать мертвое сидение и молчаливое самоуглубление; если ремесленники забросят свои орудия, не будут пользоваться топорами и скобелями, будут практиковать мертвое сидение и молчаливое самоуглубление, то страна придет в упадок и народ умрет от истощения"².

Активная медитация Хакуина — основа функционирования феодального японского государства. В Китае такую роль выполняло

¹ The Zen Master Hakuin, p.67.

² The Zen Master Hakuin, p.51.

конфуцианство. Есть сведения^I, что в Китае чань был связан с военно-прикладными искусствами (у-шу), но в основном в среде оппозиционно настроенных слоев китайского общества. Только в Японии дзэн (в лице Хакуина) идеологически обосновал все основные сферы государственной деятельности: экономическую, политическую, военную. Обращаясь к деятельности Хакуина, мы в данном разделе коснулись только одного из ее аспектов, так как он представляется нам наиболее значительным в развитии секуляризации дзэн-буддизма. Практическая ориентация — закономерное развитие идей дзэн-буддизма в Японии, где благодаря синтоизму, широко предоставлявшему весь свой пантеон к услугам деловитого японца, обращающегося к синтоистским богам с бесконечными просьбами конкретного материального характера, она достигла наивысшего расцвета в деятельности Хакуина. Нужно отметить, что сам образ Хакуина, его монашеский путь, его творчество как поэта и художника также оказали большое влияние на развитие культуры дзэн и дзэнской практики. К некоторым другим аспектам деятельности Хакуина, наставника, поэта и художника, мы вернемся в последующих разделах.

Акцент дзэн на практику, а также возможность воплотить эту практику в жизнь, связанная прежде всего с чрезвычайно высоким статусом дзэн-буддизма в японском феодальном обществе, способствовали эстетизации в дзэнском духе всего японского быта, начиная сверху (с воинов-эстетов) и кончая средними слоями, третьим сословием — ремесленниками, горожанами, купцами, частью деревенской верхушки.

^I См.: Draeger D., Smith R. Asian fighting arts. — Tokyo, N.Y. San Francisco, 1973.

Театр Ноо, садовое искусство, искусство аранжировки цветов, военно-прикладные искусства, хайку, живопись дзэнга — продукты дзэнской культуры, глубоко укоренившейся в культуре Японии и ставшей, по существу, традиционной японской культурой.

Целый ряд направлений в дзэнской культуре превращаются, если не в настоящие народные, то во всяком случае демократические, "ходовые" в определенных (довольно широких) слоях японского общества. В этом смысле "дзэнские искусства" интересуют нас как закономерная популяризация дзэнских эстетических идеалов среди простых японцев — не просто потребителей, но и создателей этого искусства. С одной стороны, это вело к демократизации дзэн, а с другой, — к естественной вульгаризации и упрощению, что в целом связано с невысоким культурным уровнем третьего сословия в феодальной Японии. Если Ноо, садовое искусство, бу-гэй были достоянием японской аристократии, военной прослойки японского средневекового общества и наряду с дзэнга и хайку — гениальными произведениями отдельных представителей японской интеллигенции, а среднее сословие могло рассчитывать лишь на роль зрителя, редко соучастника в этих сферах искусства, то искусство чайной церемонии, аранжировки цветов, "демократическое" направление в хайку, оформление интерьера японского дома — все это было вполне доступно и для средних слоев японского общества, его третьего сословия. Артистической традиции дзэн в лице ее художников, поэтов, мастеров чайной церемонии посвящена богатая литература. В данном случае нас интересует главным образом взаимосвязь отдельных областей дзэнского искусства с японским бытом в широком смысле этого слова, что делает это явление специфическим для Японии.

Теснейшая связь элементов дзэнской культуры с бытом — позд-

нейшее явление, результат вживания дзэн-буддизма в традиционную японскую культуру, его секуляризации и процесса синкретизма с различными аспектами повседневной жизни средневекового японца. Дзэн-буддизм становится "бытовым", частью обихода японца примерно в ХУП-ХУШ вв., в период Токугава. Дзэнское искусство становится демократическим искусством, увеличивается количество потребителей и создателей этого искусства. Правда, здесь необходимо сразу же сделать оговорку: канонизация дзэнского искусства и его неизбежная вульгаризация вели, с одной стороны, к омертвлению духа дзэн, воцарению шаблонов в искусстве, с другой стороны, связь его с жизнью и бытом среднего японца до определенной степени питала его соками народной культуры, с которой соприкасалось третье сословие феодальной Японии. В сознании такого японца безусловно значительную роль играло буддийское мировоззрение, однако, трудно говорить об уровне его дзэнской ориентации. Вернее всего, она была не очень высока. Представитель среднего сословия больше интересовался украшением своего жилища, нескучным времяпрепровождением, которое он обретал в дзэнском искусстве, и не утруждал себя вниманием в дзэнскую практику и тем более сам ею не занимался.

В ХУП-ХУШ вв. таким широко распространенным, можно сказать бытовым явлением становится искусство хайку. Хайку писали буквально все, кто умел писать. "Уметь писать хайку для лавочника эпохи Токугава было примерно то же, что уметь танцевать для придворного эпохи Людовика ХІУ"^І. Это было поистине бытовое искусство, поэзия по любому случаю: приезду или отъезду гостя, крика кукушки, заката, восхода, атмосферных явлений. Это был

^І Восток. Литература Китая и Японии. Сб. І, с. 304.

способ скоротать время, предетно общения, повод щегольнуть своей образованностью. "Собираться кружками где-нибудь и беседе или в "дзасики" (парадной комнате) и за ояке и закуской писать хайку было принято в кругах нарождающейся буржуазии по всей стране"¹. Поэзия хайку, считавшаяся до Басё поэзией вульгарной, шуточной, непристойной, прочно связанная с народной поэзией, опустя века опять спустилась с уровня "серьезного жанра" на уровень профанический, стала популярной, потеряв при этом специфически дзенокую направленность и превратившись в поэзию для всех. Р.Бллит определял хайку в прерафаэлитских терминах как "плотоковую поэзию".

"Искусство хайку близко к жизни и природе насколько это только возможно, — писал он. — То, что отличает хайку от (других форм) поэзии — это ее физический, материальный, чувственный характер, она может рассматриваться в терминах... прерафаэлитов как "плотская школа поэзии", но без сексуального оттенка"². Отсутствие чувственного, эротического оттенка в дзэн несколько преувеличено Р.Бллитом. Об этом свидетельствует поэзия Иккю. Кроме того, мы имеем интересные сведения о наличии в современном Киото школы некоего Бобо-роои, совместившей сексуальную практику с дзэнской, возможно, восходящей к древним, добуддийским верованиям и представлениям³. Даже в наиболее гениальных своих проявлениях (у Басё, например) хайку была поэзией материальной; став же поэзией среднего сословия, она стала носить практический характер, по существу перешла в разряд досуга.

¹ Восток. Литература Китая и Японии. Сб. 1, с. 304.

² Wlyth R.H. A History of Haiku. — Tokyo, 1963, v. I, p. 5.

³ См.: Wobeling J. The Empty Mirror. — Boston: Houghton Mifflin Company, 1975.

Примерно такую же эволюцию претерпели в токугавской Японии чайная церемония и икэбана. Возникнув как чисто дзэнские явления, они в процессе секуляризации принимают характер приятного развлечения, общения соседей с соседями, дружеского застолья людей обыкновенных и далеких от монастырского дзэн-буддизма, дзэн поэтов и художников. Именно среди этой прослойки японского общества особенно заметен отход дзэн от своих буддийских, религиозных корней и переход его в чисто светскую, практическую область. Это то, что позднее ряд специалистов назовет "интеллектуальной мобильностью" дзэн и что позволит ему начать свое триумфальное шествие на Запад.

В средних слоях японского общества развивался дзэн, имевший сугубо практический смысл — массовое искусство, потерявшее связи с буддизмом, но и не имевшее непосредственной и тесной связи с народным искусством. Оно как бы замкнулось в довольно широком, правда, кружке третьего сословия. Однако природное чувство красоты у японцев, высокие образцы дзэнского искусства, созданные японскими художниками и поэтами, а также определенные контакты среднего сословия с народной средой, не позволили выродиться этому искусству, выхолостив, правда, в значительной степени дух импровизации, характерный для этого направления. "Популярный дзэн" становится массовым, демократическим, практически ориентированным и начинает носить утилитарный, прикладной характер.

Таковы на наш взгляд основные секулярные тенденции в дзэн-буддизме, связанные с типологически сходными моментами в синтоизме и дзэн-буддизме, которые были усилены в процессе синкретизма и достигли своего наивысшего проявления в Японии, где дзэн был поднят до уровня ортодоксальной идеологии, но наряду

с этим вынужден был пойти по линии демократизации, чтобы завоевать себе популярность среди различных слоев японского общества. Процесс демократизации оказался незавершенным, в этом была виновата сама эпоха Токугава с ее тщательной регламентацией всех сфер деятельности, жизни и быта членов японского феодального общества. Японское крестьянство было связано по рукам и ногам этой системой и ему было не до эстетизации своего быта. Неудивительно поэтому, что секулярный, практический дух дзэн в период Токугава пришелся по вкусу и по карману зарождавшейся в недрах японского феодализма буржуазии, которую формировало как раз третье сословие — купцы, ремесленники, деревенская верхушка.

Однако, что же привело к столь широкой секуляризации дзэн-буддизма, отходу его от религиозных корней и функционирование не только в качестве религиозной школы, но и компонента, формирующего традиционное поведение? Во-первых, здесь мы снова должны будем упомянуть особое направление процесса синкретизма дзэн-буддизма и синтоизма, которое развивалось в Японии в новом для этого процесса русле. Старый путь религиозного синкретизма по линии догматики и культа практически был проторен, и дзэн-буддизму пришлось осваивать новые формы, не заполненные другими буддийскими школами — традиционного поведения. Во-вторых, дзэн-буддизм в известной мере подготовил почву для принятия в качестве основной религиозной и идеологической установки конфуцианства (чжусианской морали), вобрав в себя целый ряд его положений (подчинение ученика мастеру и др.). Кроме того, дзэн-буддизм, игравший значительную роль в периоды Камакура (1185–1333), Муромати (1333–1573) и Момояма (1573–1614), в период Токугава пошел по линии синкретизма с традиционными аспектами

японской культуры и стал терять свои религиозные и идеологические позиции. Этим, если так можно выразиться, и воспользовалось конфуцианство, которое заняло положение ортодоксальной идеологии феодального общества. Это было также связано со стабилизацией феодального режима и ростом потребности общества в науке, которой оно покровительствовало. К этому же периоду истории Японии закончилась эпоха феодальных войн, и самураи, основные социальные носители дзэн-буддизма, перестали играть ведущую роль в политике государства и фактически слились с простым народом.

Вытеснение дзэн-буддизма из сферы одной из ведущих идеологий феодальной Японии конфуцианством вело к еще более широкой секуляризации дзэн-буддизма и проникновению его во все области традиционной культуры. Именно в этот период, пожалуй, как никогда усиливается эскапистский аспект дзэн-буддизма, оптимистический и гедонистический характер его учения, оставлявший место для ищущего развлечений в духе И.Сайкаку горожанина или зажиточного крестьянина, приехавшего в город.

Секуляризация дзэн, внутренне подготовленная процессом синкретизма буддизма и синтоизма в Японии, смогла достичь такого размаха только благодаря той значительной роли, которую играл дзэн-буддизм в качестве системы, охватывавшей многие сферы деятельности феодальной Японии.

§ 3. Практические аспекты дзэн-буддизма (на примере военно-прикладных искусств "Бугэй")

Секулярные тенденции в дзэн-буддизме наиболее ярко проявились в области военно-прикладных искусств ("бугэй"). Это связано, во-первых, с тем, что военные искусства — наиболее активная

сфера приложения дзэн-буддизма, в которой действие выступает в виде дзэнского "недеяния" (мудзи), а, во-вторых, с тем, что это самая "небуддийская" область, если так можно выразиться, так как она связана с насилием и противоречит понятию ахимсы, которой достаточно строго придерживались представители всех школ буддизма. Кроме того, как уже отмечалось выше, дзэн-буддизм в Японии был исторически тесно связан с военной прослойкой феодального общества и его взлет и расцвет в периоды Камакура и Муромати в известной степени были обусловлены этим обстоятельством. Действительно, появление школы Дзэн в Японии совпало с окончательным оформлением и укреплением военного слоя — самураев, мелкопоместного военно-служилого дворянства (буси), которое стало господствующей социально-политической силой в Японии¹.

Военно-прикладные искусства — это та область, в которой дзэн обосновался с самого раннего периода своего появления в Японии (сначала, скорее, как моральное учение), однако постепенно превратился в религиозную практику, стал своего рода демонстрацией дзэнского просветления (сатори) в действии. В принципе такой подход соответствовал основным положениям чань (еще китайского), его идеям. Дзэн и практика связаны самыми живыми и неразрывными узами², в определенные исторические моменты практика становится превалирующей, взять хотя бы к примеру "медита-

¹ См.: Спевачковский А.Б. Самурай — военное сословие Японии. — М.: Наука, 1981.

² Абаев Н.В. О соотношении теории и практики в чань-буддизме. — В кн.: Седьмая научная конференция "Общество и государство в Китае." — М.: ИВАН СССР, 1976, ч. III, с. 618-625.

цию в седле" Хакуина, теорию, согласно которой монах должен был брать пример с воина, буси. Д.Т.Судзуки отмечал, что в те дни все японские гении шли либо в монахи, либо в солдаты¹. Причем, ко времени проповеднической деятельности Хакуина неизвестно, что ценилось выше — идеал монаха или воина. Хотя как уже отмечалось, монах являлся наиболее активным деятелем, окупавшимся в самую гущу политических, социальных и экономических событий. Самурай умирал дзэнской смертью "дайси" (великой смертью) на поле боя, монах учился у самурая интенсивности медитации в гуще повседневной деятельности. Действительная демонстрация дзэн ничуть не противоречила теории "недеяния", а находила выход в чисто дзэнской теории "деяния через недеяние", которая в результате приводила к сатори, дзэнскому просветлению. Военно-прикладные искусства являлись как бы ареной, на которой учение дзэн проверялось с помощью действия. На наш взгляд, неверны определения различий между дзэн и областью военно-прикладных искусств, иногда встречающиеся в западной литературе: "Там, где дзэнский монах находит понимание через "недеяние", дзэнский фехтовальщик находит смысл в "полном" деянии"². По существу в данном случае речь идет об одном и том же. "Полное" деяние мастера кэндо, дзюдо, каратэ или любого другого "пути" военно-прикладных искусств и является реализацией "деяния через недеяние"³, сатори на практике.

¹ Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture.—Princeton, 1971, p.69.

² Jackson G.B., Clascoe Ch. Kendoo No Gakumon. The nature of knowledge, rank and learning in the Japanese Zen Art of Swordsmanship.—California:Univers.of California, 1975, p.10.

³ "Деяние через недеяние" — действие в состоянии дзэнского просветления (сатори), не создающее карму, одна из основ дзэнской практики.

Теперь нам хотелось бы более подробно остановиться на классификации военно-прикладных искусств и на понятии "до" в отличие от "дзюцу".

Древнейшее название воина в Японии — буси, термин самурай появился значительно позднее в период Муромати (1392–1573). Военное искусство воинов называлось "бугэй" и имеет древнюю историю. В истории формирования военно-прикладных искусств в Японии различают два термина "дзюцу" и "до", которые иногда путают или употребляют крайне небрежно. "Дзюцу" означает, с одной стороны, искусство, с другой, — средство, способ. "Будзюцу" — включает в себя главным образом технические навыки и средства ведения боя; естественно, что будзюцу более древнее направление, чем "до" ("путь", уже в буддийском понимании), которое более ритуализировано и более связано с буддийской теорией и практикой. Д.Дрэгэр и Р.Смит отмечают^I, что "будзюцу" сложилось еще до периода Камакура, к X в., направление "до" сформировалось окончательно только спустя десять веков, в XX в. По-видимому, классический отработанный вариант "до" сложился именно в настоящее время, но нам кажется, что будет правомочным говорить о "до", начиная с периода Токугава, начала XVII в., когда стали интенсивно возникать различные школы, соединившие в себе военную тренировку и дзэнскую практику, а, может быть, и с еще более раннего периода времени. В целом, на наш взгляд, термин "до" должен определять тот класс или разряд "дзюцу", который подвергся влиянию буддизма, главным образом, дзэн-буддизма.

Исторически все виды военных искусств формировались как

^I Draeger D.R., Smith R.W. Asian fighting Arts.—Tokyo, New York and San Francisco, 1973.

родовые и клановые; это, как правило, были традиционнo-семейная организация (рю), позднее включавшая членов со стороны (рюха), в которой значительную роль играли синтоистские представления. Д.Дрэггер и Р.Смит называют около 40 видов "дзюцу", отмечая, что это далеко не полный перечень. Среди них такие виды дзюцу, как кюдзюцу (техника стрельбы из лука), бадзюцу (конная техника), кэндзюцу (техника фехтования мечами наступательного характера), нагинатадзюцу (техника владения алебардой), содзюцу (техника бросания копья), иайдзюцу (техника фехтования мечами оборонительного характера), тэссэндзюцу (техника владения железным ручным веером), бодзюцу (техника владения посохом), хангакэдзюцу (техника увеличения скорости при ходьбе и беге), суйдзёхокодзюцу (техника переправы через реку), суйэйдзюцу (техника плавания и ведения военных действий в воде в обмундировании) и т.д.¹.

Разумеется далеко не все упомянутые "дзюцу" сформировались в X в., классификация Д.Дрэггера и Р.Смита включает достаточно современные виды военных технических приемов, в частности, технику владения огнестрельным оружием (ходзюцу), современные виды ведения уличных боев, проведения демонстраций протеста и т.д. Искусство военной техники передавалось из одного поколения другому, оттачиваясь и совершенствуясь в ходе беспокойной истории феодальной Японии. Цель организаций дзюцу (рю) была научить, как можно более совершенно и до тонкостей, технике того или иного вида нанесения поражения противнику, так как в средневековой Японии, как правило, бой велся между двумя обученными и вооруженными до зубов противниками, представителями класса феодалов.

¹ Drucker D.F., Smith R.W. Asian Fighting Arts, pp.83-84.

бой велся достаточно корректно, по правилам воинской техники и чести; бессистемный и групповой бой оставался на долю простых крестьян, оруженосцев, которые могли драться и бороться как попало.

Военному мастерству и военной технике обучал учитель, глава организации "рю", вначале отец или близкий родственник, потом просто наставник, учивший пронзить насквозь, разрубить надвое, убить одним ударом.

Далеко не все дзюцу подверглись влиянию дзэн-буддизма и перешли в разряд "до". Трансформации подверглись наиболее популярные и наиболее древние виды военно-прикладных искусств, возможно имевшие уже сами по себе достаточно ритуализированный характер, т.е. имели потенциальную возможность подвергнуться влиянию дзэнской философии и даже нуждались в некотором теоретическом обосновании своих технических приемов. На практике же превращение "дзюцу" в "до" зависело от религиозной ориентации того или иного мастера какого-нибудь вида дзюцу.

Дзэн-буддизм и дзюцу делали первые шаги навстречу друг другу еще в период Камакура. Однако, воину, стремившемуся совместить в себе практику дзэн и технические навыки, невозможно было достичь двух этих целей у какого-нибудь одного мастера. Сначала самурай проходил военное обучение в "рю", а потом шел к дзэнскому мастеру. Таким образом, первыми совместили в себе качества дзэнского мастера и воина именно самурай, а вернее наиболее выдающаяся их часть, как правило, принадлежавшая к высшим слоям феодального общества Японии. Первым последователем дзэн из рода Ходзё, сиккэната в Камакура, был Токиёри, сын которого Токимуна наиболее полно совместил в себе два этих качества. Д.Т.Судзуки отмечал, что в период Камакура буддизм дзэн

практически целиком принадлежал воинам, так же, как буддизм дзёдо — массам простого крестьянства¹.

В этот же период, предвосхитив на целых пять столетий идеи Хакуина, была выдвинута теория активной медитации в гуще военной и политической жизни. В этом смысле знаменателен диалог Токимунэ Ходзё с известным дзэнским мастером Букко Кокуси о медитации. Токимунэ пожаловался Букко: "Я настолько занят мирскими делами, что у меня нет ни минуты времени для занятий медитацией". Букко ответил: "Какими бы мирскими делами ты ни занимался, используй их как способ внутреннего самоуглубления и однажды ты поймешь, кем в действительности является любящий себя Токимунэ"².

Интерес к дзэн именно в этот период был окрашен прежде всего стремлением обосновать моральное кредо самураев, дзэн зачастую рассматривался лишь как средство самодисциплины. Лишь позднее, когда "дзюцу" начинают трансформироваться в "до", которым обучал наставник, совмещавший в себе качества дзэнского мастера и мастера фехтования мечами, борьбы сумо, дзюдо и т.д., ученик мог сразу получить навыки технического порядка, которым, впрочем, по традиции никогда не предавалось большого значения, и пройти обучение дзэнской практике, достичь дзэнского просветления, сатори.

Возможно, в "до" технические навыки были не всегда совершенными, так как часто мастер совмещал в себе несколько "до" — от чайной церемонии до кэндо и дзюдо одновременно. Больше внимание уделялось дзэнской практике, с помощью которой малыми силами достигалась победа над противником. Хотя на наш взгляд

¹ Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture, p.63.

² Ibid., p.66.

умление технических приемов в видах "до" носит скорее традиционный и легендарный характер, по всей видимости, на деле, им уделялось весьма значительное внимание, но во главу угла всегда ставилась дзэнская практика, с помощью которой дзюдоист мог быть отличным фехтовальщиком, а мастер чайной церемонии — замечательным стрелком из лука, якобы совершенно не владея техникой данных видов военных искусств.

По существу, отличие "дзюцу" от "до" с несколько модернизированных позиций дано Д.Т.Судзуки, который отмечал, что стрельба из лука представляет собой не просто поражение цели, в фехтовании фехтовальщик заносит свой меч над противником не ради его поражения, в танце танцор танцует не для того, чтобы произвести ритмические движения телом. Суть заключалась, по мнению этого крупного знатока данного вопроса, в том, чтобы техника превратилась в "безыскусное искусство"^I, т.е., следуя нашей терминологии, — из "дзюцу" в "до". Так как многие "дзюцу" уже были традиционно ритуализированы (видимо, под влиянием синтоизма), то под воздействием дзэнской практики они и вовсе стали иметь характер религиозного ритуала, религиозного действия. Как только "дзюцу" переходили в это качество, они становились "до". Исследованию проблем дзэнского влияния на военно-прикладные искусства посвящено много работ европейских и японских авторов. Все они единодушно признают наличие значительного дзэнского компонента в таких областях, как кэндо, кюдо, дзюдо, сумо и некоторых других. В области кэндо, например, стрельба из лука становится совершенной (стрельбой без лука и стрелы), когда стре-

^I См.: Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture; Herrigel E. Zen in the art of archery.—Lnd.: Routledge and Kegan Paul, 1968, p.5.

док, пройдя дзэнскую тренировку, сам ощущает себя той целью, в которую посылается стрела, т.е. он вступает в сферу дзэнской практики, где нет различения между субъектом и объектом. "Искусство фехтования, — отмечает Э.Хэрригель, — подобно начальной школе дзэн, так как оно позволяет ясно увидеть плоды собственных рук, ранее неведомые"¹. Это замечание Э.Хэрригеля представляет особый интерес, так как оно, на наш взгляд, дает правильную оценку места военно-прикладных искусств в дзэнской культуре в целом. Даже перейдя в разряд "до", военные искусства оставались военными искусствами и не заполнялись целиком дзэнской практикой; для большинства своих адептов они являлись лишь пропедевтикой, подготовительным этапом для занятий дзэн-буддизмом, которые могли и не состояться.

Постепенно вся "литература" из области военно-прикладных искусств как бы проходит дзэнскую обработку, и становится достаточно трудно провести четкую линию между военными легендами и дзэнскими. Чисто по-дзэнски, например, звучит легенда о знаменитом мастере-фехтовальщике и его ученике². Мастер фехтования взял себе ученика и заставил его заниматься хозяйственными делами, мало уделяя внимания технике фехтования. Ученик исполнял все неохотно и удивлялся тому, что мастер не практикует занятий фехтованием. Однажды, когда ученик готовил рис, он почувствовал удар палкой по голове. Когда он обернулся, то никого не увидел. Так продолжалось несколько лет, пока он не догадался, откуда исходит удар. Однажды, когда мастер готовил рис, он незаметно подкрался и занес палку над головой мастера, чтобы ударить. Его

¹ Herrigel E. Zen in the art of archery. — Lnd.: Routledge and Kegan Paul, 1968, p.23.

² Ibid., p.98; Zusuki D.T. Zen and Japanese Culture, pp.7-8.

удар был ловко отбит поваренной ложкой мастера. В этот момент ученик постиг смысл фехтования мечами.

Сходным в дзэн и в военно-прикладных искусствах становится процесс (состоящий из ряда уровней и проиллюстрированный на примере Иккю) овладения практикой "до" и дзэнской практикой. Три дзэнские категории: гора является горой, гора не является горой и гора снова является горой — находят свои аналоги в "бугэй", в частности на примере кэндо: "Ученик кэндо вначале готовит себя к тому, чтобы учиться при помощи наблюдения. Он должен внимательно смотреть за тем, что показывает учитель. Его глаза должны быть ясны, а сознание свободно от фантазии. Этот значительный период наблюдения и ожидания является тестом для выносливости (нинтай) ученика, а также отрезком времени для того, чтобы ему сконцентрировать свою мотивацию. Наконец, учитель предлагает ученику выполнить ту же задачу, что выполнил сам. Ученик старается выполнить ее со всей своей энергией и энтузиазмом. Первая попытка кончается неудачей. У ученика неизбежно развивается ощущение крушения, но это лишь то состояние разочарования, которое было специально спровоцировано мастером. Однажды в таком состоянии, которое называется "Дзэцубо суру" ученик перестает бороться с учителем и самим собой и готов начать учиться кэндо"¹.

Уровни углубления дзэнской практики, связанные с коренными изменениями сознания, которые ведут к дзэнскому просветлению (сатори), как видно из приведенного отрывка, имеют определенные моменты сходства с уровнями вхождения в практику кэндо и других областей военно-прикладных искусств. То есть практически здесь

¹ Herrigel E. Zen in the art of archery, p.16.

можно говорить об использовании дзэнской практики для достижения лучших результатов в чисто светской деятельности — военной.

Практический дух и здравый смысл никогда не покидали японцев, поэтому, конечно, нельзя преувеличивать значение практики "до" как самодисциплины и самореализации в дзэнском понимании. В средневековой Японии все войны имели характер феодальных междоусобиц, практически не выходяли на "международную" арену. Однако, многие "дзюцу" были весьма изощренными, а наставления были полны деталей и мельчайших подробностей. В конечном итоге разными средствами "будо" и "будзюцу" выполняли одну миссию — уничтожение противника (как бы ни была завуалирована эта идея в "будо"). В этом смысле показательны наставления известного мастера фехтования мечами Араки Матаэмона (период Токугава), которые он давал молодому фехтовальщику: "Пусть враг тронет твою кожу, ты руби его мясо; пусть он рубит твое мясо, ты пронзи его до костей, пусть он пронзит тебя до костей, ты возьми его жизнь!"^I.

Конечно, невозможно отрицать практику "до" как способ духовной самодисциплины, но однако же объективный результат "дзюцу" и "до" в определенной обстановке был одинаковым — нанесение поражения противнику (особенно успешном в случае дзэнской ориентации). А так как в "до" высокий уровень техники подкреплялся самодисциплиной или даже изменением сознания в дзэнском понимании, что улучшало реакцию, силу удара и т.д., то у последователя "до" было больше шансов выиграть бой, уничтожить противника, чем скажем, у последователя "дзюцу". Конечно, немалую роль в дзэнском влиянии на военно-прикладные искусства играл моральный

^I Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture, p.74.

фактор. Жизнеописания самураев и крупных военачальников заполнены эпизодами, которые демонстрировали высокий уровень морального фактора того или иного деятеля. Даже будучи побежденным, такой воин (при условии, что он практиковал дзэн) оставался на высоте и превосходил силой духа своего победителя. Много историй такого порядка известно из жизни военачальников двух враждующих армий Кэнсина и Сингэна (XVI в.), которые были последователями дзэн и спорили друг с другом мужеством и моральной силой. Победитель Кэнсин поднял меч над головой побежденного Сингэна и задал вопрос: "Что Вы можете сказать в данный момент?" Побежденный не шелохнулся на скамеечке, на которой сидел, и безмятежно ответил: "Снежинка на горячей печке", — и отвел удар меча железным веером, находившимся у него в руке^I.

"До" под влиянием дзэн-буддизма выдвинул новую по сравнению с "дзюцу" теорию о том, что лучше всего остаться победителем без боя, что истинный мастер-профессионал своего дела (мэй-дзин) избегает ссор и кровопролития, он практикует "деяние через недеяние". Известен дзэнский рассказ о том, как один дзэнский мастер — приверженец Сото-дзэн победил известного мастера кэндо без меча с помощью хоссо (палки для отпугивания москитов). В "Кэндзюцу Фусики Хэн" ("Неведомое в искусстве фехтования"), написанном Кимурой Кюхо (XVIII в.), указывалось: "Искусный фехтовальщик избегает ссор или драки. Дратся — означает убивать. Как может один человек заставить себя убить своего ближнего? Лучше всего быть победителем без боя... Меч — злое орудие убийства в неотвратимых обстоятельствах. Когда им пользуются, он должен быть мечом, дающим жизнь, а не мечом убивающим. Когда

^I Цит. по: Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture, p.74.

человек рождается в семье самурая, он не должен избегать обучения искусству фехтования, так как в этом состоит смысл его профессии. Суть заключается в том, чтобы использовать это искусство в продвижении по Пути"^I. Путь (до) – типично буддийский термин в Японии и свидетельствует в данном случае о дзэнской ориентации. Фактически начиная с XVI в. в область военно-прикладных искусств входит дзэнская терминология (мусин-но син – сознание без сознания; муга – состояние "не-я" и др.), характеризующая основные моменты дзэнской практики. Многие в этом смысле сделали мастера различных школ фехтования мечами. Они выдвинули дзэнскую идею о том, что меч является инструментом убийства неправильного понимания хода вещей, убийства собственного "я", являющегося причиной ссор и вражды. Одним из первых, кто попытался объединить идеи дзэн и военно-прикладных искусств, был Ягю Тадзима-но kami Мунэнори (1571-1646), обучавшийся практике дзэн у дзэнского мастера Такуана (1573-1643). Он, по существу, был первым, кто перевел кэндзюцу (технику фехтования) в кэндо (религиозный ритуал). Ягю Тадзима-но kami известен как один из первоклассных фехтовальщиков, обучавший своему искусству Токугаву Иэмицу (1604-1651), третьего сёгуна Токугава. Им была разработана трехступенчатая система (опять-таки по примеру стадий углубления дзэнской практики и достижения сатори) овладения искусством истинного владения мечом. Первый уровень включал в себя сознание, что меч – оружие, которое убивает. Этот уровень прежде всего предполагал технические приемы, овладение способами нанесения ударов и в результате – поражение противника. Этот уровень может быть соотнесен также с "дзюцу". Новый уровень

^I Цит. по: Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture, p.145.

сознания, отрицавший предыдущий, включал в себя представление о мече не убивающем, а наоборот, дающем жизнь, он готовил ученика к следующему уровню, когда меч становился "не-мечом", он символизировал высшее состояние "без сознания" (мусин), в сущности, — сатори, дзэнское просветление. Эта теория, зародившаяся в школе фехтования Ягю Тадзима-но kami, демонстрировала, насколько глубоко проникла дзэнская метафизика в сугубо практическую и светскую деятельность будзюцу. Ягю был одним из первых, кто совместил в себе качества дзэнского мастера и мастера фехтовальщика и уже мог обучать своих учеников дзэнской практике и мастерству фехтования одновременно. Видимо, для достижения больших успехов в обучении своей науке Ягю Тадзима-но kami классифицировал так называемые "болезни" фехтовальщиков, что также свидетельствует о дзэнской ориентации его школы фехтования^I; желание победить, желание прибегнуть к обманному приему, желание устрашить противника, желание продемонстрировать все, чему научился фехтовальщик, желание быть пассивным, желание отделаться от всех болезней, которые его поразили. В этом перечне "болезней" фехтовальщика на передний план выступают не технические навыки, а переориентация сознания, которая сродни дзэнской практике.

Известна еще одна школа фехтования с ярко выраженной дзэнской ориентацией — "Мудзюсин"-кэн ("Меч, в котором не обитает сознание"). Она была основана Хария Сэкиуном (XIII в.), который также учил, что искусство фехтования — не искусство убивать, а способ самодисциплины и духовной самореализации в дзэнском понимании. Его ученик Одагири Итиун представлял более демократи-

^I Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture, p.154.

ческое направление в искусстве фехтования и не был связан с высшими слоями феодальной Японии, как Тадзима-но ками. Он еще меньше уделял внимания техническим и тактическим приемам и развивал дзэнскую теорию "недеяния" (мудзи). Он заменил бытовавшую в те времена среди фехтовальщиков теорию "ай-ути" (взаимного убийства) равных по силе противников теорией "ай-нукаэ" (взаимного избегания убийства). "При чтении Итиуна, отмечает Д.Т.Судзуки, - у меня создалось впечатление, что автор по существу не является профессиональным фехтовальщиком, но дзэнским мастером, которому случилось заняться фехтованием. Его меч подобен дзэнскому посоху, который наносит удар тому, кто не проникся идеями дзэн"¹. Подобная дзэнская ориентация мастера того или иного вида "бугэй" действительно создавала впечатление, что род военно-прикладного искусства, которым занимался мастер, в достаточной степени случаен. Его главное занятие - быть дзэнским мастером, а уж потом проявлять это качество в какой-либо области, необязательно военной, что, как мы увидим, не вполне соответствовало действительности. Теорию "ай-ути" критиковал еще в XVI в. фехтовальщик Ками-идзуми Исэ-но ками Хидэцуна, основатель школы Синкагэ-рю. По его мнению великие фехтовальщики старого времени не могли подняться над тремя альтернативами: победить более слабого противника, быть побежденным превосходящим противником, закончить бой взаимным убийством (ай-ути)². В XVII в. было 800 различных школ фехтования, все они традиционно пошли от четырех учеников Ками-идзуми Исэ-но ками, т.е. можно предположить, что до известной степени все они могли находиться под дзэнским вли-

¹ Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture, p.180.

² Ibid., p.171.

нием. В этот период появляется много историй, демонстрирующих преимущества дзэнской ориентации или даже просто детской непосредственности, близкой дзэнскому поведению, перед опытом и мудростью даже совершенного мастера своего дела. Д.Т.Судзуки приводит две истории, которые характеризуют смещение акцента на дзэнскую ориентацию. Он описывает легенду¹, в которой говорится, что великого мастера чуть было не победил его слуга, неискушенный в правилах фехтования, но в котором было много детского и непосредственного. Эти качества едва не позволили ему выйти победителем. В военных историях на передний план выступают качества, культивировавшиеся дзэнскими мастерами и ставшие легендарными. Достаточно вспомнить парадоксальное поведение Иккю Содзюна, ходившего по улицам Осака вооруженным деревянным мечом и отвечавшего на изумленные вопросы прохожих, почему меч деревянный, следующими словами: "Когда меч в ножнах, он является настоящим мечом, когда его вынимают из ножен, он становится детской игрушкой"². Надо отметить, что изумление прохожих в анекдоте об Иккю носит несколько утрированный характер, так как деревянные мечи в практике обучения фехтованием стали использовать еще в период Асикага. Появление деревянного или бамбукового меча в практике кэндо, по-видимому, также непосредственно связано с теорией "деяния через недеяние". Правда, впоследствии оказалось, что деревянный меч может развить ничуть не хуже железного оружия. Постепенно деревянные мечи (боккэн) стали употребляться в личном бою, между двумя противниками, они не намного уступали по силе удара сделанным из металла. Иногда ими поль-

¹ Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture, p.188.

² Arntzen S. Ikku Sojun. A Zen Monk and His Poetry, p.18.

зовались в бой даже против железных мечей. Позднее, чтобы закрепить за деревянным мечом "дзэнские" позиции, боккэн, способный разрубить противника, был заменен "синай" (мечом с расщепленным деревянным концом), который был не в состоянии нанести сокрушительный удар.

Другая история повествует о схватке мастера чайной церемонии с ронином, в совершенстве владевшим техникой фехтования^I. Перед сражением мастер чайной церемонии решил проконсультироваться у великого мастера фехтования, но не технике фехтования, как это можно было бы предположить, а искусству умирать, что принципиально соответствовало дзэнской ориентации. Мастер фехтования попросил мастера чайной церемонии угостить его чаем и тем самым продемонстрировать свое искусство. В процессе приготовления чая мастер чайной церемонии совершенно забыл, с каким делом он пришел в школу фехтования. Мастер фехтования наблюдал за ним, потом воскликнул: "Вот это да! Тебе не нужно учиться искусству умирать. Состояние духа, в котором ты сейчас находишься, позволит тебе сразиться с любым фехтовальщиком". "Когда ты встретишься с ронином, — продолжал он, — поступай следующим образом: во-первых, думай, что ты готовишь чай для гостя. Учтиво приветствуй его, извинись за промедление и скажи ему, что ты уже готов к сражению. Во-вторых, сними хаори, сложи его аккуратно, сверху на него положи свой веер так, как ты это делаешь, когда выполняешь свою работу. Теперь повяжи голову тэнугуи (полотенцем), подвяжи тесемками рукава и подбери хакама (широкие шаровары). Наконец, ты подготовлен к делу, за которое следует приняться незамедлительно. Вынь свой меч, подними его над голо-

^I Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture, pp.190-192.

вой в полной готовности поразить противника и, закрыв глаза, направь свои мысли на бой. Когда ты услышишь боевой клич противника, ударь его мечом". После того, как мастер чайной церемонии выполнил все эти наставления, его противник упал на землю и запросил пощады.

В связи с этой историей интересно также отметить, что позиция занесения меча над головой, оставляющая незащищенным тело, характерна именно в японской традиции и связана с теорией "ай-ути" (взаимного убийства). Такая позиция кроме всего прочего как бы символизировала пренебрежение к смерти, идеал самурая — умереть "исаги-ёку" ("без сожаления"). Идея пренебрежения к смерти, разработанная в дзэн-буддизме и проверенная на практике в военно-прикладных искусствах, была позднее (в период Токугава) включена в сферу бусидо, неписанного закона, морального кодекса самураев, передававшегося от одного поколения к другому. Пренебрежение к смерти практически выражалось не только в бесстрашии в бою, но и в ритуальном самоубийстве при потере своего господина. Буси были людьми действия, бесконечно преданными своему господину. Основным девизом самурая было: "Мы не умрем мирно, но умрем бок о бок со своим господином. Если мы окажемся в море, наши тела будут найдены в воде. Если мы выйдем в поле, вокруг наших трупов взойдет трава"^I. У буси была привилегия — "кирисутэ гомэн" ("убить и уйти"), беспрепятственно убить простолюдина, отнесшегося к нему без должного уважения. В период Токугава, когда жизнь простолюдина была особенно жестко регламентирована и ограничена законом, она фактически ничего не стоила, а неписанный закон "кирисутэ гомэн" практически открывал возмож-

^I Draeger D.F., Smith R.W. Asian fighting Arts, p.84.

ность вершить насилие совершенно безнаказанно. Основы бусидо закладывались и в более ранние периоды феодальной истории Японии; например, в период Камакура (1185-1333) была популярна теория "кюба-но мити" ("путь лука и коня"), культивировавшая основные качества феодального воина. В правление сиккэната Ходзё (1199-1333) в разряд высших ценностей была выдвинута идея покорности (не без влияния китайского конфуцианства) слуги господину, воина военачальнику, которая постепенно стала вытеснять идею приоритета кровнородственных отношений: подчинения сына отцу и т.д. в рамках военно-прикладных искусств. Феодальные междоусобицы и феодальная неустойчивость формировали у воинов личную лояльность своему господину, а не всему государству как некоему целому. У воина и его военачальника отношения были более непосредственными и близкими, военачальник и его феодальные владения олицетворяли для самурая родину и вызвали патриотические чувства, тем более, что его противниками в основном являлись те же японцы, а не чужеземные завоеватели. Один из первых исследователей дзэн-буддизма Кайтэн Нукария в своей книге "Религия самураев"¹ приводит ряд черт, общих для монахов дзэн и самураев, характерных для позднего средневековья (период Токугава): строгая дисциплина и повиновение без рассуждений; привычка жить в лишениях; честная бедность дзэнского монаха и самурая, выражавшаяся в поговорке: "у дзэнского монаха нет денег, денежный монто (монах школы Дзёдо Син) - ничего не знает"; грубоватые манеры, связанные с тяжелыми условиями дзэнской практики и военной тренировки; мужество и спокойствие духа. К этому же ряду анало-

¹ Nukariya K. The Religion of Samurai. A Study of Zen Philosophy and discipline in China and Japan. Lnd.; 1913, p.35.

гов дзэнской и военной практик. мы можем добавить ступенчатый характер углубления дзэнской практики и военной тренировки (принятие вещей такими, какие они есть; период сомнения и отрицания, который порождает восприятие вещей такими, какие они есть, но на новом уровне измененного сознания — состояние "мусин", "муга", "сатори"). Общим является у самурая и дзэнского мастера отношение к смерти — не просто пренебрежение к смерти, игнорирование ее, но достижение такого состояния, когда жизнь и смерть не различаются, когда перед лицом смерти монах или воин пишет стихотворение, полное изящества (фурю) и способен наслаждаться природой без грусти и сожжения. Один из видных фехтовальщиков мечами Нагахама Иносукэ (1490–1572) писал:

"Для самурая родиться —

Только одно дело.

Самое главное дело —

Встретить смерть не отступая"^I.

Значение смерти, великой смерти (дайси) огромно в практике дзэн-буддизма; в дзэнском контексте великая смерть влекла за собой новое рождение, результатом которого являлось сатори — дзэнское просветление. Если для дзэнского монаха великая смерть (дайси) была чисто символической, хотя зачастую была связана с тяжелыми физическими испытаниями, то для самурая смерть была вполне реальной, физической смертью, составляла часть его профессии. И поэтому умение так перестроить свою психику, что смерть уже не просто не страшила и была безразлична, но была даже желанной, нашло живой отклик в военной тренировке воинов. Надо отметить, что дзэнское влияние действительно преуспело в

^I Цит. по: Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture, p.73.

этом деле и феодальной Японии известны примеры поразительного мужества и спокойствия духа воинов в самые критические моменты их жизни, на грани жизни и смерти. Это примеры не просто безрассудного героизма, а того удивительного состояния, которое могло выработаться только благодаря дзэнской практике.

Надо отметить, что только в Японии дзэн-буддизм стал вполне официальным "методическим пособием" в наставлениях солдат, в Китае были попытки со стороны чань внедриться в область военно-прикладных искусств, но на совершенно ином уровне^I и такого слияния, как в Японии не было. В Японии появление школы Дзэн совпало с расцветом военного сословия, которое нуждалось в своей идеологии и стремилось освободиться от влияния школ Тэндай и Сингон, поддерживавших столичную аристократию. Кроме того, только в Японии военная дисциплина и дзэнская дисциплина стали иметь поразительное сходство. Это же относится и к высокому авторитету мастера дзэн у ученика-монаха и военачальника у самурая. Чаньский ученик в Китае был более свободен от разного рода регламентаций, что, кстати говоря, более соответствовало первоначальному духу чань (дзэн). В Японии высокий авторитет мастера, как уже отмечалось, был связан со значительным официальным статусом дзэнского наставника, входившего в "верхи" феодального общества Японии, что кроме того подкреплялось наличием "шаманского комплекса" в дзэн-буддизме (отношение к мастеру как к харизматической личности, например). В целом, постепенно по мере сближения дзэнской практики с областями военно-прикладных искусств

^I Подробнее о китайских "у-шу" см.: Абаев Н.В. Военно-прикладные искусства ("у-шу") и чань-буддизм. — В кн.: Актуальные проблемы Китая и некоторых сопредельных стран. — М.: ИВАН СССР, 1978, ч. I.

формировался тип дзэнского мастера-воина, владевшего определенными навыками какого-нибудь вида "дзюцу". Многие дзэнские мастера обращались к военной деятельности, стали сами заниматься военной тренировкой и обучали ей учеников. В свою очередь мастера кэндзюцу, дзюдзюцу, кюдзюцу и др., пройдя дзэнскую тренировку, тоже могли готовить воинов, обладавших "совершенными" чертами. Еще один источник объединения дзэнской практики и "дзюцу" состоял в том, что самураи сначала получали блестящую военную подготовку, а потом занимались дзэнской практикой, иногда временно уходя в монахи, т.е. носили монашескую одежду, занимались медитацией и жили дзэнской жизнью. Разумеется, типы дзэнского монаха и самурая, описанные Кайтэном Нукарией, представляют собой идеальные типы и практически имеют мало общего с действительностью. Особенно сомнительным является представление о честной бедности самураев и дзэнских монахов, первые из которых занимались грабежами не только во время военных действий, но и на дорогах, а вторые — предпринимательством: ростовщичеством, торговлей, а иногда находились на содержании у крупных феодалов. Против такого рода дзэнских монахов как раз и выступал Иккю, обвиняя их в том, что они занимаются "украшением подушек для медитации", недостойным истинного дзэнца.

Для того, чтобы продемонстрировать, насколько органично дзэн-буддизм и военно-прикладные искусства объединились в Японии, необходимо обратиться к понятию "хара", разработанному в дзэн-буддизме и применяемому в практике обучения военным искусствам. Вопросы "хара" мы коснемся ниже, в главе о дзэнской смеховой культуре, в которой это понятие играет самую существенную роль, однако, обойти этот термин при исследовании военно-прикладных искусств в Японии невозможно, так как "хара" — центр рав-

новесия тела, находящийся в брюшной полости, является основой военной тренировки самураев¹. В "хара" заключен смысл медитации, не исключена возможность, что акцент на неинтеллектуальное постижение истины в дзэн-буддизме был в известной степени обусловлен представлением, характерным для дальневосточной традиции, о том, что центр духовной силы человека расположен не в голове, а в области живота. Понятие "хара" выходит за рамки строго дзэнской традиции, но включает в себя все элементы дзэнской практики и военно-прикладных искусств. "В действительности "хара", - отмечает Р.Линсен, - это человек, находящийся в полной связи с глубокими жизненными силами, таящимися в нем: питания, зачатия, познания и теми, что подготавливают возрождение"². В дзюдо, айкидо, сумо и т.д. тот, кто думает, немедленно отправляется на ковер, думающий фехтовальщик или лучник никогда не поразят противника или цель. Дзэнский монах или самурай, занимаясь медитацией, отрабатывают технику дыхания с помощью "хара". "Хара", действительно, центральное понятие в японской традиции, его можно сравнить разве что с понятием "сатори" в дзэн-буддизме и, кстати сказать, ему часто приписываются такие качества, что такое сравнение становится вполне допустимым. С "хара" связан термин "харагэй" (искусство живота, желудка). Понятие "харагэй" предполагает для японца достижение высшей степени в практике хара. Тот, кто смог овладеть "харагэй", достиг, по крайней мере в какой-то степени, мастерства. "Искусства (занятия), ведущие к нему: чайная церемония, стрельба из лука,

¹ Подробнее об этом см.: Dürckheim K. Hara, the vital center of man. Lnd., N.Y.; 1971.

² Linssen R. Le Zen Sagesse d'Extreme Orient: un nouvel art de vivre? - Verviers:Gerard, 1969, p.202.

фехтование на мечах и саблях и т.д. Овладение ими в совершенстве может привести к "харагэй"^I. Как видим, круг отмеченных здесь искусств входит в сферу влияния дзэн-буддизма. Сюда же можно добавить и чисто дзэнские искусства — коан и мондо, входящие в сферу "харагэй". Итак, мы в достаточной степени убедились, насколько неразрывно оказались связанными военно-прикладные искусства и дзэнская практика и как постепенно уже один человек стал объединять в себе качества дзэнского мастера и мастера одного из видов военно-прикладных искусств.

Чтобы дополнить и подчеркнуть эти сходства, нам хотелось бы остановиться на архаических чертах в военно-прикладной области, восходящих к синтоизму или более древним пластам религиозных представлений японцев. Такой подход позволит определить общие источники формирования японского дзэн-буддизма и японского варианта военно-прикладных искусств, непосредственно связанные с влиянием японской традиционной религии, или общие типологические и функциональные моменты сходства дзэн и "будо", с одной стороны, и синтоизма, с другой. Архаическим пластам в теории и практике дзэн-буддизма посвящена третья глава нашей работы, поэтому в данном параграфе нам хотелось бы более подробно остановиться на архаических чертах военно-прикладных искусств, допускающая лишь незначительные выходы в область дзэнской практики.

Прежде всего нам хотелось бы рассмотреть основные военные орудия, используемые в военной практике, а также обмундирование воина. По традиции служилый самурай рассматривал свое оружие и обмундирование как сакральные объекты. Содержать их в порядке вменялось в обязанность. Одной из главных частей обмунди-

^I Ibid.

рования являлся шлем (кабуто). Чем выше и красочнее были украшения на шлемах, тем значительнее был ранг военного. Маска шлема имела угрожающий вид, была украшена свирепыми усами. Выбор цвета одежды часто был связан с родовыми традициями. Меч считался самым главным орудием в иерархии военного оружия. Первые японские мечи имеют древнюю историю, они изготавливались еще из камня. Многочисленные находки ханива, изображение жрецов и воинов, относящиеся к периоду первого японского государства (примерно III – начало VI вв.), демонстрируют наличие воинского культа. И воины, и жрецы на ханива изображаются с мечами. Причем, жрецы вооружены точно такими же мечами, что и воины. Это свидетельствует о том, что уже в древней Японии военный и религиозный культы были тесно переплетены и явились как бы прототипом синкретизма военно-прикладных искусств и буддизма средневековья. "Появление такого культа, – отмечает Н.А.Иофан, – вполне естественно в условиях общества Ямато, унаследовавшего представления военно-аристократического общества союза племен, явившихся с Кюсю, и племен, живших на этой территории в эпоху бронзы. В период Ямато продолжалось активное завоевание северо-восточных земель. Дружины Ямато сражались в далеком краю, строили заставы и обороняли их от племени эбису. Все это привело к усилению воинского культа, что наглядно подтверждается множеством фигур воинов в курганах Канто"^I. Таким образом, эти находки подтверждают древнее происхождение воинского культа, в котором центральное место занимал культ меча, основного оружия, которым был вооружен и воин, и жрец, а впоследствии и император.

Меч также входил в разряд трех синтоистских сокровищ (меч,

^I Иофан Н.А. Культура древней Японии, с. 70.

нимовно подвески, зеркало), он обладал магической силой, в частности — возрождающей силой, силой плодородия (как фаллический символ). В этом состоит его определенное сходство с дзэнским посохом, который убивая (символически), давал ученику новую жизнь. В системе "будо" меч рассматривается не как оружие убийства, а как оружие, дающее жизнь, убивающее лишь человеческие пороки.

В синтоизме меч рассматривается также как магическое оружие, направленное против злых духов. С появлением буддизма в представление о магической роли меча вошли нравственные понятия: меч разил не столько злых духов, сколько человеческие грехи тщеславия, гнева и т.д., хотя достаточно сильным был мотив защиты буддизма от врагов. С мечами изображались боги — защитники буддизма — Фудомё, Манджушри. С появлением буддизма меч как сакральный объект стал обладать синкретическими чертами — когда его ставили у изголовья умирающего самурая он вполне мог выполнять и буддийские, и синтоистские религиозные функции.

Традиционно ковать мечи помогали синтоистские боги, в частности, с кузнечным делом связано имя богини Инари, кстати, выполняющей функции богини плодородия. Классические японские мечи, отличные от континентальных, появились в период Нара (710—794), их создание приписывается легендарному кузнецу Амакуни. Самураи носили два меча — длинный (одати) и короткий (кодати). Это были знаки отличия самурая, хотя нужно отметить, что в период Токугава мечи на свой страх и риск как средства самозащиты стали носить люди, не имевшие отношения к профессии воина. Родовые отношения (и связанный с ними синтоистский культ) оставались очень сильными в среде самураев, это подкреплялось родовой военной организацией — *рю*. Часто мастера какого-либо вида воен-

ных искусств выиhrали себе имена, непосредственно связанные с синтоизмом, самураи перед боем практиковали "восхваление родословной", которая также была связана с родовыми культами.

Речь о сходстве ряда явлений в дзэн и шаманизме пойдет ниже, здесь нам хотелось бы только указать, что мечи также использовались в шаманской практике, в частности, в ритуале испытания шамана, демонстрации его выносливости, характерном не только для дальневосточного ареала¹. В этом ритуале мечи играют роль ступеней лестницы, по которой поднимается шаман и которая символизирует мировое дерево.

Кроме того, военно-прикладные "до" представляют собой некое религиозное действие, ритуал наподобие архаического военного танца, исполняемого с магической целью перед боевыми действиями. Такой танец не связан непосредственно с военной подготовкой, овладением техникой, а несет в себе элемент определенного психического настроя воинов перед сражением. Многие виды "будо" также называются танцем, все движения в них подчинены определенному ритму — кэндо-ист танцует, лучник танцует и т.д. "Если ты проводишь церемонию как религиозный танец, — отмечает Э.Хэригел по поводу искусства стрельбы из лука, — твое духовное сознание будет развиваться в полную силу"². Ритуализм военно-прикладных искусств, нашедший опору в дзэнской практике, как и сама эта практика, имеет древние корни, что также могло способство-

¹ См.: Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. — Л.: Издательство Ин-та народов севера ЦИЖ СССР им. П.Г.Смидовича, 1936; Blacker C. The Catalpa Bow.

² Herrigel E. Zen in the art of archery, p.78.

вать более органическому объединению идей дзэн-буддизма и военно-прикладных искусств. В этом ритуализме проступают также элементы синтоизма. Э.Хэрригель, описывая свои занятия у мастера кюдо, приводит следующие слова мастера: "Оттяни хорошо натянутую тетиву назад несколько раз. В результате раздастся резкий треск, смешанный с сильным бречением... С древнейших времен это было связано с тайной сакральной способностью изгонять злых духов"^I. Таким образом лук играл практически такую же роль в качестве сакрального объекта, как и меч, только в меньших масштабах. Известно, что в шаманизме сакральную роль играл лук из катальпы, распространенный в дальневосточном ареале и считавшийся орудием отпугивания злых духов.

Процесс ритуализации "дзюцу" под влиянием дзэн-буддизма является наиболее яркой и характерной иллюстрацией прикладного характера дзэн-буддизма.

Как уже отмечалось, секулярный характер этого направления буддизма в Японии разрывал сектантские рамки и способствовал его распространению во многих, далеко не религиозных областях многообразной жизни Японии XII-XIII вв. Практическая направленность дзэн-буддизма, формировавшаяся еще в Китае и окрепшая под непосредственным влиянием традиционной японской религии, способствовала тому, что на основе дзэнской практики образовался целый ряд направлений таких, как искусство чайной церемонии, аранжировки цветов, садовое искусство и др. Особое место в силу своей специфики занимают военно-прикладные искусства.

На наш взгляд, именно благодаря секулярной и практической направленности, дзэн-буддизм (и именно дзэнская практика) полу-

^I Herrigel E. Zen in the art of archery, p.30-31.

чия такое широкое распространение в самых различных областях человеческой деятельности. Лозунг Хакуина "медитация в седле" определил место дзэнской практики в японской культуре. Самоуглубление и самоусовершенствование человека в дзэнском понимании в определенной исторической ситуации стало весьма полезно японскому феодальному государству, так как такой человек лучше функционировал в той или иной области на благо этого государства. В сфере военно-прикладных искусств дзэнская практика тоже фактически выступает как своеобразный механизм, который способствует формированию идеального воина, технически хорошо обученного и воспитанного в пренебрежении к смерти. Практика дзэн укрепляла воинский дух, совершенствовала технические навыки и в результате формировала новый тип бесстрашного и непобедимого воина, тип более внушительный и опасный по сравнению с тем, который формировали "будзюцу". В этом смысле дзэн-буддизм приводил к более эффективному результату в бою и более искусно учил наносить удары, убивать, побеждать, сохраняя при этом полное спокойствие духа. Неудивительно в этой связи, что в разряд "до" перешел вид кэндзюцу (техника фехтования мечами наступательного характера), а не иайдзюцу (техника фехтования мечами оборонительного характера), что казалось бы, было более естественно, так как соответствовало теории "недеяния" (мудзи). Фактически же дзэнская практика, вторгшись в область военно-прикладных искусств, создала новый, наиболее эффективный способ военной подготовки солдат, в идеале практически непобедимых в бою, и таким образом внесла свой вклад в политическую жизнь средневековой Японии.

Г л а в а Ш.

АРХАИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ В ДЗЭН (ЧАНЬ) БУДДИЗМЕ (ФУНКЦИОНАЛЬНОЕ СХОДСТВО ЭЛЕМЕНТОВ КУЛЬТА В СИНТОИЗМЕ И ДЗЭН-БУДДИЗМЕ).

В предыдущих главах мы, ссылаясь на мнение специалистов, упоминали о том, что школа Дзэн является самой "японской" школой среди буддийских школ в Японии. Однако, если мы посмотрим работы исследователей, занимающихся китайским буддизмом, то встретим определение этой же школы как самой "китайской" школы среди школ китайского буддизма. Общеизвестно, что любое направление (религиозное или светское), попав на какую-нибудь почву, собирает в себя традиционные признаки — так появляются китайский, японский, тибетский и другие варианты буддизма. Однако, почему именно школа Дзэн (Чань) становится самой "японской" в Японии и самой "китайской" в Китае? Откуда в этом направлении буддизма заложена такая изначальная способность по-хамелеоновски менять свою окраску? Нам представляется, что это свойство связано главным образом с наличием в структуре представлений этой школы большого числа архаических элементов, близких или аналогичных подобным же в традиционных добуддийских мировоззрениях китайцев и японцев. Конечно, архаические черты присущи всем буддийским школам и направлениям, но мы осмеливаемся предположить, что в чань (дзэн) — буддизме они, по-видимому, оказались более глубокими и, главное, более легко нашли общие типологические черты в китайском даосизме (в данном случае кроме того присутствует момент прямого и непосредственного влияния на формирование чань в Китае) и японском синтоизме. Интересна мысль Н.В.Абаева^I о

^I Абаев Н.В. Некоторые явления архаичного происхождения в те-

том, что при китаизации дзэн-буддизма произошла частичная регрессия к тем формам общественного сознания, которые стадияльно предшествовали развитым системам религиозно-философской и общественно-политической мысли, т.е. иными словами - к ранним формам религии. Механизм этой регрессии связан с последовательным совпадением и наложением сходных архаических пластов в структуре чань (дзэн) и таких направлений, как даосизм и синто. В Японии практически получилось вторичное напластование, так как первый этап был пройден еще в Китае. Таким образом, архаичные пласты в дзэн в Японии были окончательно отшлифованы и отрегулированы под влиянием синтоизма, а более значительная роль этой школы в идеологии Японии, чем в Китае, позволила проникнуть им в сферы, практически недоступные для архаичных элементов практики чань в Китае.

Синто-буддийский синкретизм в самом широком смысле слова, а также синкретизм синтоизма и дзэн-буддизма в Японии помимо сходства, основанного на общих психологических моментах в сознании синтоиста и дзэн-буддиста, усилившего в результате дух практицизма, оптимизма, любовь к природе и чувство прекрасного у японцев, предполагает определенное сходство элементов культа в синтоизме и дзэн-буддизме. Это функциональное сходство, часто дополненное типологическим, связано с общим для всех религий эволюционным и стадияльным развитием от ранних культов, возникших еще в первобытном обществе, до религий классового общества, мировых религий. Архаические, этнографически специфичные черты более явно выступают в религиозных культах, не сложивших-

ории и практике чань-буддизма. - В кн.: Девятая научная конференция "Общество и государство в Китае".-М.: 1978, ч. I.

ся в мировую религию, в традиционных культах и верованиях, однако, они достаточно сильны и в мировых религиях, в которых их только бывает труднее выявить. Такое функциональное сходство синтоистских и дзэн-буддийских элементов культа в процессе синкретизации усиливало эти архаические, народные пласты в дзэн-буддизме, вело к большей стойкости этих культов и придавало им специфическое, традиционно японское звучание. Вскрыв же эти архаические пласты, мы обнаружим, что чем архаичнее форма традиционной религии или составные элементы религии мировой, тем сильнее в них проступает дух реальной, вполне материальной жизни людей. Это прежде всего связано с тем, что "производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и материальное общение людей, в язык реальной жизни^I".

Аналогичные процессы, как будет видно из дальнейшего, происходили и в китайском чань, в котором тоже просматриваются архаические черты народных культов и верований. Однако только в Японии, где дзэн превратился в период развитого средневековья в ведущую идеологическую систему, опору феодального японского общества, эти архаические народные черты вместе со всей дзэнской системой стали вполне официальными и ортодоксальными. С одной стороны, они попали в сферы, практически закрытые для всякой народной культуры, на уровень элитарный, а с другой стороны, они в свою очередь способствовали процессу демократизации японского дзэн-буддизма.

Таких общих элементов существует множество, их подробному

^I Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 3, с. 24.

и обстоятельному разбору посвящена не одна работа. Сюда можно отнести шаманский комплекс, формы проявления культа природы, анимистические верования и т.д. Они закономерно проявляются во всех мировых религиях (более завуалированно) и традиционных народных религиях (более явно).

Наиболее интересным явлением, связанным с народными корнями религиозной практики выступает в дзэн (чань) - буддизме смеховая культура, культура комического и парадоксального, казалось бы, принципиально не характерная для "серьезной", ортодоксальной религии, немыслимая в столь широком масштабе в индийском буддизме, христианстве и исламе. Дзэнский смех охватывает все аспекты практики этой школы в Китае и Японии, он внутренне связан со структурой дзэнской практики (коан, дзадзэн, фусин, повседневная жизнь) и входит составной частью в само дзэнское учение (не существует авторитетов и объектов поклонения, все подвержено осмеянию: Будда, патриархи, сидячая медитация). М.Конрад Хайерс отмечает^I, что ни в одной другой культовой традиции не существует такого "синдрома" смеха, юмора, комедийного и клоунады, насколько очевидной и явной, как в дзэн. Это смех уничтожающий и возрождающий одновременно, восходящий к праздникам и ритуалам аграрного типа и имеющий, если не прямую генетическую связь, то определенное типологическое сходство со смехом-гармонизатором и медиатором праздников африканских, части азиатских и австралийских народов.

Мы рассмотрим в данном разделе три аспекта дзэнской (чаньской) практики: дзэнский смех как отражение архаического праздника в целом и более частные вопросы - дзэнские коаны и фигуру

^I Hyers M.C. Zen and the comic spirit., p.14-15.

дзэнского мастера в рамках дзэнской традиции.

Прежде, чем перейти к смеховой культуре дзэн-буддизма, нам хотелось бы остановиться на архаических пластах в традиционной практике коанов, на их роли, а также роли дзэнского мастера как медиатора между буддизмом и народными культурами Китая и Японии.

§ 1. Происхождение коана и его место в традиционной дзэнской практике.

Архаические черты дзэн (чань) буддизма прослеживаются на материалах дзэнских диалогов (мондо, вэньда), канонизированных в практику (коан, гунъань) и зафиксированных в виде дзэнских источников (сборники коанов). Коаны — "дзэнские источники", основа и результат дзэнского просветления в системе дзэнской практики, их историчность относительна: они принципиально не рассчитаны на историческую информацию внутри дзэнской практики. Однако, каждый из них создавался в каком-либо историческом контексте и, таким образом, невольно зафиксировал его. Кроме того, практика коана использовалась как в Китае, так и в Японии (в Японии существенно изменившись и получив наиболее канонизированную форму), причем, в каждой стране она вызвала определенные, специфические ассоциации, которые зависели от психологической, религиозной и философской ориентаций этих народов. Поэтому, несмотря на то, что коаны в системе дзэн играют роль "толчка" к просветлению, а также показателя уровня просветленности ученика, они невольно отражают различные моменты религиозной ситуации в Китае и Японии, синкретические элементы и отголоски древних, добуддийских культов в этих странах.

Вопросы о происхождении коанов (гунъань) и того места, которое они занимают в системе дзэнской практики, представляют

интерес для решения проблемы синкретизма традиционных культов и буддизма, приоткрывают архаичные пласты в дзэн (чань)-буддизме.

Являясь одним из методов тренировки дзэнского ученика под руководством наставника в монастыре (коан, дзадзэн, фусин, повседневная жизнь), коан в то же время служит мировоззренческим и косвенным историческим источником, краткостью и афористичностью перекликающимся с основными заповедями дзэн-буддизма, вошедшими в дзэнский обиход после шестого чаньского патриарха Эно (Хуэй-нэна) и авторство которых не установлено.¹ Коаны, особый акцент на которые делался в Риндзай-дзэн, ведут свое начало от мондо (вэньда), дзэнских диалогов мастера и ученика, и являются по существу текстом, построенным по одному типу. Сам термин коан (ко — общественный, публичный; ан — запись, отчет) свидетельствует о письменном характере этого источника, хотя, видимо, первоначально это были устные беседы-импровизации, большая часть из которых не сохранилась. Традиционное количество коанов — 1701, каждый из которых относится к практике одного из чаньских мастеров (согласно биографическому каталогу "Цзинь-дэ чуань дэн-лю", XI в., 960 мастеров достоверны, 700 упомянуты только по имени). Все сборники коанов, которые появлялись в Японии, были китайскими². Даже коаны Хакуина, разработавшего эту систе-

¹ Истина может передаваться вне буддийских сутр, не должна зависеть от буквы и слов, ее можно постичь прямым указанием на дух, заложенный в каждом, вглядываясь в свою собственную природу, можно стать Буддой.

² В XIII в. в Японии монахом Сото-дзэн Гэнро был издан сборник коанов "Тэттеки Тосуй", составленный в основном из китайских сборников коанов. Однако, там встречаются и японские дзэнские истории.

му в Японии, нигде не были зафиксированы и передавались в устной традиции. В Японии особенно были популярны сборники китайских коанов Хэкиганроку, Мумонкан и Риндзайроку, завезенные в XII-XIII вв. Коаны играли ведущую роль в практике дзэнских монастырей, в Японии они получили наиболее канонизированную форму, особенно при Хакуине. Таким образом, они постепенно начали утрачивать дух импровизации и, видимо, чтобы как-то оживить его, в XIII в. учениками Хакуина была введена новая система "дзякуго"—импровизации на коаны в форме цитат из литературных памятников светского характера. Обычно дзякуго давались мастером ученику, если его ответ не удовлетворял наставника. Специально для этого в Японии в период Токугава был издан сборник "Дзэнрин кюсю" (Антология цитат из китайских и японских источников), однако, это привело к еще большей канонизации системы коанов в Японии.

Коаны в качестве "публичного отчета" являются показателем уровня дзэнской практики, кроме того, в них выражается живое, неформальное общение между учеником и учителем. Как правило, ученик не сразу находит "своего" учителя, он может менять наставников, причем не только внутри дзэнского круга: в Китае он мог учиться у даоса или конфуцианца, в Японии — у представителя любого другого религиозного направления. Ученики-прозелиты, своего рода бродячие ученики-ваганты, являлись носителями синкретических тенденций в дзэн-буддизме. Кроме того, выборочный подход к ученикам наблюдался и со стороны наставника, который подходил к ученику индивидуально, сообразно уровню его подготовленности. Дзэнский мастер встречался с учеником в установленном для беседы время, такое собеседование называлось "сандзэн", проводилось оно в форме устного диалога. Однако, когда в китайских монастырях появились первые японцы, знавшие только

китайский письменный язык и не владевшие разговорным, то вопросы учителя и ответы ученика записывались. Когда ученики-японцы возвращались на родину, став мастерами чань, то там они возобновляли практику диалога.

Традиция бесед учителя с учеником наподобие тех, что происходили в средиземноморском ареале, с древнейших времен известна и на Востоке. Сам буддизм трактует первую общину как круг единомышленников-учеников во главе со своим учителем. В китайской традиции известны литературно-философские объединения типа "семи мудрых из бамбуковой рощи" (III в.), ведших за вином философские беседы в духе даосизма, окрашенные вольным, антиконфуцианским настроением. В VIII в. их сменила знаменитая компания "шестерых бездельников из бамбукового ущелья" в горах Цзуйлайшань, в которой состоял Ли Бо, отвергавший аскетизм и приверженность догматам. В Японии в момент проникновения туда буддизма такой практики быть не могло, так как философия находилась еще в зачаточном состоянии. Хотя и там к периоду Камакура в кругу просвещенной аристократии и духовенства существовало уже нечто вроде "философских аристократических клубов", которые представляли собой чисто китайские буддийские школы типа Рицу, Кэгон, Сингон и т.д. В Китае же, где сформировался чань и откуда по существу он был транспортирован в Японию XII в., практика такого рода философских бесед не могла не оказать влияния на культуру коанов, на дзэнские беседы ученика и учителя. Характерно, что эта традиция развивалась в основном в русле даосизма - дзэн-буддизму близка не только форма, но и самый дух этих бесед. (Многие конфуцианские тексты тоже построены на диалоге, Лунь-йи например, но в них поучения учителя носят откровенно дидактический характер). Достаточно привести пример из Чжуан-цзы, предельно

перекликающийся с дзэн-буддийскими "заповедями": "Поэтому (Шань Дао) говорил: "Следует достичь (такого состояния, чтобы) быть подобным вещи, не обладающей знаниями и на этом остановиться. Не надо использовать ни способных, ни мудрых, ведь (даже самый маленький) комок земли не теряет своего Дао"¹. Разумеется язык даосских и самых ранних чаньских текстов сильно отличается от языка коанов. У Хуэй-нэна в "Алтарной сутре" мы встречаем в разделе "Вопросы и ответы"² довольно развернутые объяснения, выраженные в форме поучения. В коанах использование языка сведено к минимуму, наставник может даже не отвечать на вопрос ученика, а завершить коан жестом — ударом палкой, посохом, любым попавшимся ему под руку предметом. Язык коанов представляет собой как бы замкнутую систему, рассчитанную на посвященных; он эзотеричен, как язык любых замкнутых коллективов (воровской жаргон, язык научной терминологии у людей одной специальности, арго, язык жестов, шифрованный текст и т.д.). Однако, перечисленные системы статичны, они рассчитаны только на интенсивный контакт внутри группы, исключаящей посторонних, "непосвященных". Коаны также способствуют эзотеризму школы, но они более динамичны. Внутри самой практики коана существует определенная иерархия — пять уровней постижения коанов, разработанные Хакуином и предполагающие постепенное вхождение в систему (от низшего к высшему), в результате которого многие ученики отсеиваются. Пятый высший уровень (гои) включает все предыдущие и соответствует дзэнскому просветлению. Собственно, первое дзэнское просветление — сатори (кэнсо) можно получить пройдя только первый уро-

¹ Древнекитайская философия. — М.: Мысль, 1972, т. I, с. 230.

² The sutra of Hui Neng, tr. by Wong Mou-Lam; Lnd., 1966, ch. III.

вень, после первого коана, предложенного наставником. Хакуин и его последователи ввели понятие "практика после сатори", которая может продолжаться от 10 до 15 лет^I. Сам Хакуин, практикуя дзэн, ощущал сатори несколько раз. Восхождение по пяти уровням практики коана не означает механического накопления знания, которое помогает ученику подниматься со ступени на ступень. Здесь речь идет об изменении психических уровней и состояний ученика. Таким образом, коаны существуют не сами по себе как "эзопов" язык для посвященных, но направлены на повышение уровня "просветленности" ученика и являются педагогическим средством более действенным, чем проповеди и поучения.

Даосские беседы безусловно могли служить одним из источников коанав, так как даосизм в целом оказал сильнейшее влияние на китайский буддизм и, собственно дзэн (чань) в Китае является продуктом их синкретизма. В плане выявления их архаических корней коаны интересуют нас прежде всего как явления традиционной китайской культуры (перенесенные позднее в японскую), восходящие к фольклорным, ритуальным слоям этой культуры, первобытным верованиям еще догосударственной эпохи. Коан — элемент дзэнской практики, достаточно "недемократический" даже в Японии, где дзэнская практика, встав на путь секуляризации, приняла сравнительно с Китаем более демократический характер. Однако, если выйти за рамки дзэнской практики и рассматривать его более широко в соотношении с китайской и японской народными культурами, то тут неожиданно можно натолкнуться на проявление древних добуддийских верований, ловко замаскированных "эзоповым" языком коана. Это естественно, так как дзэнская культура (и коан как

^I Miura I., Sasaki R. Zen Dust. N.Y.:Brace and World, 1966.

частица ее) возникла не на пустом месте, и даже дзэнские мастера были не свободны от того привычного мира верований и представлений, в котором жил каждый китаец или японец. В "Мумонкане" описывается известный эпизод^I, в котором в качестве главного действующего лица выступает старый монах, в наказание за неверный ответ на вопрос о карме переродившийся лисом. Здесь можно отметить зафиксированный в коане архаический отголосок древнейших верований китайцев и японцев, восходящий к тотемизму. Связь символов в текстах коанов с фаллической символикой отмечалась многими исследователями, что также позволяет говорить о том, что в традиции коана зафиксирован древнейший культ плодородия, связанный с аграрными культами. О непосредственной связи коанов как части дзэнской смеховой культуры с аграрными культами и праздниками мы подробнее остановимся в § 3 данной главы. Здесь мы просто еще раз хотим отметить, что даже такая эзотеричная и канонизированная система, как коаны, оказывается связанной не только с буддизмом как элемент буддийской практики, но и с пластами народной культуры. Коан, снимая оппозиции между святым и профаническим, выступает также медиатором между буддизмом и народной культурой в Китае и Японии. Только если в Китае на "языке коанов" говорили избранные монахи и миряне, довольно узкий и оппозиционно настроенный к конфуцианскому государству круг людей, то в Японии это был к тому же "язык" многочисленной аристократии, творческой интеллигенции, самураев, проходивших практику в дзэн-буддийском монастыре, или получавших частные наставления мастера, и даже более упрощенный язык третьего сословия, кото-

^I Мумонкан. Дзэн-но гороку. — Токио: Цукума сёбо, 1973, т. 18, с. 20.

ров в какой-то мере могло сталкиваться с коанами через японскую поэзию хайку.

К вопросу о "языке коанов" нам хотелось бы отметить постоянное умаление слова в дзэнской практике, акцент на молчание (когда "знающий не говорит, а говорящий не знает"), легендарно восходящее к молчаливой улыбке Касьяпы, стремление к предельному лаконизму, который подкреплялся порой демонстрацией дзэн на практике, действенным выражением истины дзэн жестом, мимикой, движением. Как правило, господство элемента пантомимы над словесным текстом характерно для архаических действий, что в частности проявляется на примере архаических форм театра и поэзии. Исследуя истоки поэзии, Е.М.Мелетинский пишет: "Роль слова на первых порах была ничтожна и целиком подчинена ритмическим и мимическим началам. Текст импровизировался на случай, пока наконец сам не приобрел традиционный характер"^I. Постепенно по мере отхода от архаических корней вес слова в обрядовых действиях повышается. Для иллюстрации этой мысли обратимся к коану У "Мумонкана": Кёгэн (12-й патриарх школы Чань — УШ в.) сказал: "Это /положение/ похоже на /положение/ человека (монаха) на дереве, держащегося ртом за ветку и не достигающего ногами до следующей. Под деревом находится другой человек, который спрашивает первого о значении прихода с Запада Бодхидхармы. Если он не ответит, то не исполнит своего долга. Если ответит, то лишится жизни. Что он должен делать?" В комментарии приводится ответ некоего монаха Сё, современника Кёгэна: "Я не спрашиваю о том, где находится Бодхидхарма, когда ты уже на дереве, а о том, где

^I Мелетинский Е.М. Первобытные истоки словесного искусства. — В кн.: Ранние формы искусства. — М.: Искусство, 1972, с.153.

он Бодхидхарма, когда ты был внизу". На это замечание Кёган ответил великим смехом (дайсё)"¹.

При всей своей строгости система дзэнской практики оставляет за отвечающим различные варианты ответа. Ответ в коане не есть нечто навеки данное. Сам по себе коан — вариант дзэнского "живого слова", открывающего истину и сразу же уничтожающего ее, чтобы такого рода самоуничтожением способствовать обновлению всей дзэнской системы и тем самым ее адаптации к самым различным условиям и даже эпохам. В каждом коане расположена как бы заряженная пружина, разряжающаяся определенным кодом мышления и снова готовая к выстрелу. Таким образом, система коанов выступает как динамическая система, она не утверждает нечто на веки данное, мертвое и неизменное ей чуждо. Живое слово дзэн вечно обновляется за счет некоторой неопределенности, двойственности ситуации. Возьмем, например, коан XI "Мумонкана". Дзёсю (чаньский монах — VIII—IX вв.) пришел к отшельнику и сказал: "Что-нибудь есть здесь? Что-нибудь есть здесь?" Отшельник поднял свой кулак. Дзёсю сказал: "Вода слишком мелка, чтобы оставаться здесь", — и ушел прочь. Он пришел к другому отшельнику и спросил: "Что-нибудь есть здесь? Что-нибудь есть здесь?" Отшельник поднял свой кулак. Дзёсю сказал: "Свободно ты даешь, свободно берешь. Свободно ты даешь жизнь, свободно уничтожаешь", — и отдал почтительно поклон². По поводу этого коана существует масса всяких недоразумений и недоумений. Были предположения, что два отшельника — одно и то же лицо. Ряд исследователей склоняется к тому,

¹ См.: Мумонкан, с. 33; Blyth R.H.(ed.) Zen and Zen classics.

— Tokyo, 1966, p.71.

² Мумонкан, с. 52.

что Дзёсю в данном эпизоде хотел продемонстрировать недопустимость логического выбора между двумя отшельниками, недопустимость самого факта суждения о практике дзэн даже столь великим мастером, как Дзёсю. Но нам кажется, что основным в этом эпизоде является все та же нарочитая двусмысленность, возможность и совершенно противоположной оценки—похвалы первого отшельника и хулы второго. Подобные ситуации усиливали динамизм системы, не давали ей омертвляться, застывать и превращаться в догму. Ответ правильный был и он был один — тот, который передавал правильный код мышления, но для того, чтобы система продолжала жить, дзэнские наставники часто обрушивались на своих любимцев и тех, кто находился на "правильном" пути, чтобы лишний раз напомнить им о том, что практика еще не закончена и нельзя топтаться на одном месте. Эту же мысль подтверждает еще один коан из "Мумонкана": "Великий Хогэн из Сёрё вошел в зал перед принятием монахами пищи. Ни слова не говоря, он указал на бамбуковую штору. Тут же вскочили двое монахов и подняли ее наверх. Хогэн сказал: "Один пригоден, другой — сырой"¹.

Важным и значительным представляется нам также предположение Ч.Цуга² о фольклорном генезисе коанов, которое пока еще не получило должного развития в силу недостаточной разработанности материала. Ч.Цуг ссылается на А. и Б.Рисов, которые при изучении кельтского наследия столкнулись с большим количеством парадоксальных загадок в древней кельтской литературе, ответ на которые можно найти, лишь отказываясь от обычных категорий мышле-

¹ Мумонкан, с. 100.

² Zug Ch.G. The nonrational riddle — Zenkoan. — Journal of American Folklore. — Richmond, 1967, v.80, N 345.

ния. Он отмечает: "Это "передергивание" очень похоже на технику коана дзэнского мастера, который стремится заставить своих учеников отрешиться от обычных рациональных рамок, таких как здесь и теперь (пространства) или тогда и теперь (времени)"¹. К сожалению, это пока единственные материалы фольклорного характера, непосредственно близкие коанам. Как правило, загадка как элемент фольклора как раз рассчитана на накопление знаний, жизненного опыта и кругозора, которые позволяют ее разгадать, в ней заложен элемент рационального познания окружающей действительности, что принципиально несовместимо с техникой коана. Многие компоненты архаической культуры, пережив свой взлет в рамках соответствующего развития человеческой культуры, выходят как бы в тираж и становятся частью игр детей и рекреаций взрослых². К их числу безошибочно можно отнести загадку, такие рудименты архаического ритуала, как хоровод, детские игры в "бояр" и "Кострому" и т.д., которые продолжительное время существовали параллельно с "серьезными" ритуалами. Дзэнская культура ритуала, будучи "детской" по преимуществу (детскость и непосредственность в дзэн — черты столь очевидные, что отмечаются всеми специалистами без исключения) стала соперником светской игровой культуры, вобрала и законсервировала многие архаические черты. Эта ее "детскость" дала как бы дополнительный стимул для "второго рождения" архаических компонентов ее практики. Не случайно коаны перекликаются с парадоксальными стихами для детей и димериками для взрос-

¹ Zug Ch.G. Ibid., p.85.

² Они перешли "из рук мудрецов", по выражению С.С.Аверинцева, в руки детей". См.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: Наука, 1977.

ных. Кроме того, наиболее архаичные черты дзэнской традиции в свою очередь разделили универсальную судьбу архаики и частично перешли в разряд детских игр, что мы встречаем в частности на примере игры "Дзидзо-асоби". Все это дает возможность по элементам архаики, проявляющимся в детских играх и дзэнской (в частности смеховой) культуре, попытаться реконструировать сложный комплекс культуры человеческого прошлого. "Парадоксальный" характер языка коанов может быть проиллюстрирован на ряде примеров из "Мумонкана": "Монах посетил Басё и спросил: "Кто такой Будда?" - Басё ответил: "Не-сознание, не-Будда"¹. Другой коан в еще более нигилистическом духе также направлен на ломку рационалистического мышления: "Монах спросил у Тодзана: "Кто такой Будда?" - Тодзан ответил: "Три кина пеньки"². К этой же серии коанов о Будде в "Мумонкане" относится следующий коан: "Нансэн сказал: "Сознание не Будда, знание не Путь"³.

Культура парадоксов, разумеется, не является характерной исключительно для Китая и Японии. "Парадоксальный" язык является обязательным элементом смеховой культуры Востока и Запада, откуда он проникает в области светской и духовной литературы. "Прощайте, дорогая матушка", - говорит Гамлет отчиму, отбывая в Англию. "Бессмыслица" жила в английской народной поэзии, детских песенках, считалочках. Еще в середине XVIII столетия в Англии появилась народная книга сказок "Напевы матушки-гусыни". В переводах Маршак и Чуковского известны английские детские стихи о Шалтае-Болтае, человеке-скрюченные ножки. Одним из зачинате-

¹ Мумонкан, с. 124.

² Мумонкан, с. 77.

³ Мумонкан, с. 126.

лей поэзии "абсурда", основанной на английском фольклоре был художник, ученый, натуралист Эдвард Лир. К подобного рода жанру можно отнести лимерики и "Алису в стране чудес" Л.Кэррола, которая на Западе, кстати сказать, используется как сборник коанов. Вполне возможно, что эти явления как западные, так и восточные имеют под собой общий фольклорный субстрат, рудименты которого сохранились в кельтском фольклоре. Однако, нужно отметить, что на Западе, окрашенном дискурсивным складом мышления, эти явления имеют скорее игровой, окказиональный, "несерьезный" характер. Не случайно — это либо детские стишки и сказки, головоломки и логические путаницы наподобие кроссвордов "для отдыха". В восточной традиции это один из основных типов мышления, предельное выражение которого проявилось в коанах.

Коаны, как уже упоминалось, в основном построены на мондо (диалоге) ученика и учителя. В.Н.Топоров отмечает, что значительная часть древнейших текстов была построена как вопрос и ответ¹. (Сюда же относятся древнейшие гадательные надписи из Хэна-ни). Он считает, что "обилие диалогов в ранне-исторических описаниях можно объяснить следованием старой вопросно-ответной композиции часто ритуального характера"². По-видимому, наиболее архаичный, ритуальный характер диалога вообще, и мондо в частности, определялся дихотомической структурой древнейшего общества, отражением которой явились и мифология, и ритуал, и игра (ср. русскую игру, построенную на диалоге двух коллективов: "Бояре,

¹ Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. — В кн.: Учен. зап. Тарт. Университета. Тарту:

Изд. Тарт. Унив., 1973, вып. 308, с.122.

² Там же, с. 125.

а мы к вам пришли...". где бояре - это позднее напластование), народное творчество, которое повлияло на японские рэнга и построение хайкай, непосредственно связанных с коанами.

По своей структуре диалог (мондо как наиболее архаичный вариант коана) представляет собой некую разновидность оппозиций между невежеством ученика и мудростью учителя, между философским умствованием (со стороны ученика) и обыденной жизненной практикой в дзэнском понимании, которую показывает учитель и, как правило, между торжественной выпренной речью ученика и простым бытовым ответом учителя. А так как коан является показателем истины ученику и несет в себе положительный вариант разрешения данной проблемы, то это положительное решение, выраженное смехом, фразой, имеющей конкретный мирской, небуддийский характер (часто срамословие божества) снимает оппозиции. "Структурный анализ амбивалентности "площадного слова" и образа привел Бахтина (независимо от структурной антропологии и раньше, чем ее создателей) к выводу о том, что карнавальная образ стремится охватить и объединить в себе оба полюса становления или оба члена антитезы: рождение - смерть, лицо-зад, хвала-брань"^I. Коаны как элемент дзэнской системы, медиативной по своему характеру, и как частица смеховой культуры, отразившейся в культуре дзэн, также снимают оппозиции между мирским и сакральным, смешным и серьезным, нирваной и сансарой.

М.К.Хайерс отмечает, что реализация внутренней аутентичной свободы, характерная для традиции дзэн, достигается с помощью

^I Иванов В. Значение идей М.М.Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики. - В кн.: Уч. зап. Тарт. ун-ва. Вып. 308, с. 37.

юмора и символом этой свободы является парадоксальная фигура клоуна. Будучи при смерти, Дэн Юнь-фэн спросил: "Я видел монахов, умирающих сидя или лежа, а были ли монахи, умершие стоя?" - "Да, были некоторые", - отвечали окружавшие его. - "А бывали ли такие, что умирали, стоя вверх ногами?" - "Нет, таких еще не бывало". Тогда Дэн Юнь-фэн встал вверх ногами и умер^I. У коанов находится много общего с карнавальными образами (чаньский смех и юмор, звучащие почти в каждом коане, срамословие Будды и патриархов, толчки, шипки, пощечины, "кэйсаку" (удар палки наставника) - основные приемы комедиантов, которыми пользуются чаньские мастера при наставлении и которые входят в качестве составной части в коан). Все это свидетельствует о том, что в чаньском (дзэнском) мироощущении и в коанах как в отражении его проявился в какой-то мере архаический образ карнавала, народного праздника, который в свою очередь может быть понят "как осколок более дальнего праздничного мироощущения, таким, каким мы находим его в Африке и у некоторых народов Азии"² и восходит к раннему этапу, когда в условиях доклассового общественного строя "серьезный и смеховой аспекты божества, мира и человека были, повидимому, одинаково священными, одинаково, так сказать, "официальными"³. Средневековый западный карнавал такой, как он опи-

^I Hyers M.C. The ancient Zen master as clown figure and comic midwife. - Philosophy East and West, Honolulu, 1970, XX, N 1, January.

² Померанц Г.С. "Карнавальное" и "серьезное". - Народы Азии и Африки, 1968, № 2, с. 107.

³ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - М.: Художественная литература, 1965, с. 8-9.

сан у М.Бахтина, — это своего рода рекреации, обрядово-зрелищные формы, организованные на начале смеха, которые принципиально отличались от серьезных официальных церковных церемониалов. В дзэнской же культуре коаны как один из методов дзэн-буддийской практики входили в ритуал монастырей, ибо эта школа как никакая другая была связана с повседневной жизнью, не создавая непреодолимой пропасти между мирским занятием (прогулкой, созерцанием природы, работой, занятием живописью или стихосложением, чаепитием) и религиозной практикой. Отзвуки карнавального смеха слышались в стенах дзэнских монастырей и за монастырскими стенами на Западе, но по-разному. Для западной религиозной структуры "карнавальное", смеховое, парадоксальное — только рекреации, "монашеские шутки", в противовес ортодоксальному религиозному ритуалу. На наш взгляд, только в системе дзэнских монастырей, в структуре самой дзэнской практики произошло редкое переплетение этого карнавального, чисто народного духа, ощущения "народного коллективного тела", проявляющегося в схеме, шутке, парадоксе с "серьезной" религиозной, ортодоксальной практикой школы Дзэн. Явление это не случайное, связанное со всем мироощущением школы Дзэн, органичным синкретизмом повседневной жизни и религиозной практики, что создает уникальность и специфику этого направления в Китае и Японии. Коаны в этом смысле могут рассматриваться как один из элементов дзэнской смеховой культуры, корни которой следует искать в первобытном празднике, стремившемся объединить в целое расколотый на объекты окружающий человека мир.

§ 2. "Дзэнский мастер - шаман" в японской традиционной культуре, типологическое сходство явлений в шаманизме и дзэн-буддизме.

Шаманизм в Японии практически с начала своего возникновения не представлял собой обособленного религиозного направления - во всяком случае такого, как у народов Сибири, американских индейцев и эскимосов. Шаманский культ с древнейших времен входил как составная часть в синтоистскую практику. Позднее, с появлением буддизма, под влиянием процесса взаимодействия буддизма и синтоизма, шаманизм стал также и его неотъемлемой частью. Особенно это относится к школам амидаизма и школе Нитирэн. Помимо такого "чистого" синтеза шаманизма и буддизма в Японии существуют и типологически сходные моменты в этих двух направлениях. В свою очередь и дзэн-буддизм как представитель буддизма Махаяны имеет определенные сходные черты с шаманизмом, которые могут восходить к более отдаленным временам первобытной магии.

Сходные черты в шаманизме и дзэн будут рассмотрены нами на примере сравнительной характеристики дзэнского мастера и шамана как ведущих фигур этих двух религиозных культов. Нельзя преувеличивать подобные моменты сходства и идентифицировать две эти фигуры - существуют значительные и даже принципиальные отличия явлений в шаманизме и буддизме, но, однако, невозможно отрицать и отдельные общие черты как типологического, так и функционального порядка¹. К разряду существенных отличий шаманизма и дзэн относится (как и в случае с юродством) прямопротивоположная ори-

¹ Существуют общепуддийские параллели между буддизмом и шаманизмом. См.: Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. - М.: Наука, 1977.

ентация "духовной энергии" (экстравертная в случае с шаманизмом и интровертная в случае с дзэн). Шаман, как правило, вступает в "связь" с каким-либо духом-покровителем, дзэнский мастер опирается на свою собственную "природу" и отрицает какую-либо внешнюю силу, хотя в японском дзэн имеются факты, свидетельствующие о вере в сверхъестественное. В шаманизме тоже имеются факты, показывающие, что шаман далеко не всегда "призывается" божеством, а может по своей воле сделать выбор и посвятить себя профессии шамана, хотя в целом это не меняет его внешней ориентации.

Дзэнский мастер в системе дзэн-буддизма - фигура выдающаяся и незаурядная; это наставник ученика, монаха или мирянина, в дзэнской практике, педагог, неортодоксальный по средствам воздействия на неофита, по существу, отказавшийся от проповеди в качестве демонстрации дзэнского учения. Часто это замечательный поэт, художник, каллиграф или специалист в областях военного искусства (бугэй), чайной церемонии (тя-но ю) и т.д.

Дзэнская традиция, принципиально отрицающая всякие авторитеты (Будды, патриархов, буддийских текстов), тем не менее, оставляла за мастером дзэн высокое положение, что особенно проявилось в Японии. Если в Китае чань выступал вопреки многим конфуцианским нормам, и там более последовательно проводилась линия отказа от авторитета (часто это сводилось к рукоприкладству со стороны ученика - учитель бывал бит своим более талантливым преемником: Линь-цзи и Хуан-бо, например)^I, то в Японии можно говорить о практически безоговорочном подчинении ученика мастеру, о чрезвычайно высоком уровне авторитета учителя. Самурай в Японии, обучаясь медитации у какого-нибудь мастера дзэн,

^I Риндзай-року, § 51 и др. - Дзэн-но гороку. - Токио: 1972, т. 10.

относился к своему учителю как ко второму отцу. Этому способствовало стойкое мировоззрение консервативного мирка удзи - удзигами, синтоистское почитание культа предков, которое было перенесено на взаимоотношения даймё и самурая, мастера и ученика. Культ предков был очень силен в сознании средневековых японцев и сочетался у самураев с дзэнской практикой, к которой они время от времени прибегали. Перед сражениями самураями практиковалось "восхваление родословной", где акцент делался на прославление рода и семьи¹. Хакуин в "Оратэгама" следующим образом определяет взаимоотношения ученика и учителя: "При обычных обстоятельствах служение мастеру означает - есть пищу мастера, носить одежду, данную им, и носить меч, полученный от него... Действительно, все твоё тело со всеми его частями зависит от доброты твоего господина"². Такого почитания дзэнского (чаньского) наставника не найдешь нигде в Китае, где культ предков занимал не менее значительное место. В Японии школа Дзэн играла существенную социальную роль в истории средневекового государства, и дзэнский мастер в Японии выполнял определенную социальную функцию - готовил наиболее активную прослойку феодального общества. Это также не могло не сказаться на повышении его авторитета в Японии.

В шаманизме также существует практика ученичества. У эскимосов, например³, во время шаманской инициации мастер помогает ученику достичь "просветления" angakog (quamanek). Есть сход-

¹ Varley H.P. The samurai. L:Weidenfeld and Nicolson, 1970, p.23.

² The Zen Master Hakuin. Selected writings. Tr. by Ph.B. Jampolsky. - N.Y., 1971, p.53.

³ Eliade M. From primitives to Zen. - L., 1967, p.433.

ные элементы в практике общения ученика и учителя в дзэн-буддизме и шаманизме, в частности, японоком. К.Блэкер отмечает¹, что ученики шаманов, как правило, в промежутках между занятиями делали всю работу по хозяйству в доме своего учителя. Учитель же часто применял наказание и бил их. У нас нет сведений о том, что ученики шамана занимались чем-то вроде "медитации в труде" в дзэнском понимании, однако, очевидно, что в шаманизме две области: сакральная и профаническая, если и не объединялись так органично, как в дзэн-буддизме, то во всяком случае находились в состоянии сильного притяжения друг к другу. Это объясняется, видимо, древнейшим происхождением шаманизма, большей его архаичностью и восхождением к тем временам, когда в первобытном мышлении две эти области отождествлялись друг с другом.

Дзэнский мастер в дзэнской традиции представляет собой фигуру как бы харизматическую, наделяется сверхъестественными чертами: он в огне не горит и в воде не тонет², способен совершать различные чудеса³, порой он принимает сверхъестественные размеры:

"Поднимая свою ногу, я ударяю по Благоухающему Океану,

Поднимая свою голову, я оглядывая Небо Четырех Дхьян"⁴.

Необходимо, конечно, учитывать, что внутри дзэнской системы по-

¹ Blacker C. The Catalpa Bow. A study of Shamanistic Practices in Japan. - Lnd., 1975, p.142.

² Это выражение встречается в "Риндзай-року" и в "Оратэгама II" Хакуина.

³ См. сб. коанов "Мумонкан", "Тэттэки Тосуй": Zen and Zen classics. Ed. by R.H.Blyth, Tokyo, 1966, v.IV; The Iron Flute. Rutland and Tokyo, 1961; также Ватанабэ Сёко.

Нихон-но буккё. - Токио: Иванами синсё, 1958, с.159.

⁴ Mumonkan, p.157.

добные характеристики могли рассматриваться аллегорически, зато какой-нибудь простой японский крестьянин принимал все это за чистую монету. Часто смерть престарелого дзэнского монаха (дай-си - великая смерть) рассматривалась как духовная харизма^I. Шаман также фигура харизматическая, он заклинатель огня, мастер воды, к нему непосредственно имеет отношение характеристика: в огне не горит и в воде не тонет. Можно даже сказать, что это типично шаманская характеристика, особенно в Японии, где до сих пор шаманами практикуется хождение по раскаленным углям и обливание холодной водой.

В дзэн-буддизме акцент на естественность (даже достижение "сверхъестественного", мистического состояния сатори осуществляется в сугубо обыденной обстановке) и отказ от авторитетов вступают в противоречие с тенденцией наделять мастера сверхъестественными чертами (особенно в японской традиции). По-видимому, здесь мы сталкиваемся с определенными слоями разной архаичности в дзэн-буддизме, а также с различными уровнями дзэнской практики: одним, рассчитанным на посвященных, другим - делавшим возможной более демократическую трактовку дзэн, способствовавшим его большей популяризации. Действительно, представление о сверхъестественном, вера в чудеса были сильно распространены в народной среде, поэтому японские крестьяне с охотой обожествляли и дзэнских монахов, наделяли их харизмой, обожествляли они и проповедников сюгэн-до, ямабуси и т.д. Кроме того, противоречие, заключенное в представлении о дзэнском мастере как о личности

^I Death and Eastern Thought. Understanding Death in Religions and Philosophies. Ed. by F.H. Holck. N.Y., 1974, p.243.

харизматической, достойной подражания, и одновременно стремление низвергнуть мастера с пьедестала, снимается уже самим медиативным характером дзэнской (чаньской) практики, направленной на снятие всяческих оппозиций.

Интересно также отметить, что в Японии, где авторитет мастера был значительно выше, чем в Китае, Хакуин критиковал стихотворный комментарий Мумона (XII в.), китайского чаньского мастера, к коану XXXVI за грубость. Стихотворный комментарий написан в чисто чаньском, "риндзайском" духе:

Встретив мастера по дороге,
Не пользуйся словами, не будь безмолвным!
Бей его под ложечку!

А что касается понимания — то он сразу же поймет"^I Хакуин критиковал этот комментарий именно за третью строку, считая ее грубой и неучливой. В дзэнской традиции в Японии невозможно было представить себе столь "фамильярное" обращение с мастером. Дзэнская практика была регламентирована, особенно в период Токугава, и взаимоотношения между учеником и учителем не допускали никакой вольности; строжайше был регламентирован этикет беседы мастера и ученика, поведение в дзэндо. В Китае Линьцзи, выражая протест против конфуцианских норм, предписывающих почитать старших, раздавал удары направо и налево, не взирая на возраст и монашеский сан. В японском дзэнском монастыре ученик входил к учителю с почтительным поклоном, а выходил с шишкой на лбу от удара дзэнским посохом, но все с той же почтительностью. Отношение к мастеру как к харизматической личности еще больше увеличивало авторитет мастера в Японии, где даже в нас-

^I Mumonkan, p.244.

тоящее время в ряде необуддийских организаций (Риссё коссё кли и др.) личность основателя и руководителя почитается как харизматическая. Но-видимому здесь мы сталкиваемся с архаическим субстратом, восходящим к шаманскому комплексу.

Некоторые аналогии можно найти между "дзэнской болезнью", описанной у Хакуина и приводившей нередко к полному помешательству, а также способом излечения от нее¹ и изменением психики у шаманов ("болезнь шамана", их психическая неполноценность: сюда же можно отнести "арктическую истерию", распространенную в японском шаманизме). Перед тем, как стать настоящим шаманом (перед инициацией), будущий шаман страдает в течение нескольких месяцев или даже лет от головных болей, рвоты, боли в суставах и спине. Эти симптомы исчезают при инициации. Они характерны не только для шаманов дальневосточного ареала, но и для индейцев квакиутль, известны на материалах Центральной Австралии, большого числа регионов Америки, Сибири.

Шаманская болезнь на примере "арктической истерии" подробно описана у К.Блэкер. Она следующим образом характеризует шаманов, подверженных этой болезни: "Они болезненны, невротичны, истеричны, странны. Все это до того момента, когда доведенные до параксизма страданиями, эти симптомы превращаются в высшую внутреннюю практику мистического порядка"². Схожие симптомы описывает Хакуин у "дзэнской болезни": "Голова пребывает в огне, ноги ощущают себя как будто они погружены в лед и снег, уши наполнены громоподобным шумом, похожим на поток воды, бурлящий в горах"³.

¹ Хакуин лечился у даосского отшельника Хакую, применявшего методы народной медицины с элементами даосской мистики.

² Blacker C. Op.cit., p.129.

³ The Zen master Hakuin. Selected writings, p.31.

Судя по тому, какое значение придает Хакуин "дзэнской болезни", случаи заболевания ею не были единичными¹, можно даже предположить, что они входили в систему дзэнской практики в Японии и явились закономерным развитием дзэнского "великого сомнения" и симптомом "великой смерти" (дайси).

Шаманская болезнь и "арктическая истерия" как вариант ее в свою очередь были далеко не обязательными элементами шаманской практики. "Арктическая истерия" распространена в строго ограниченных регионах Японии², существуют также шаманы полинезийского типа, не подверженные шаманской болезни. Как известно, болезнь шамана связана с изменением его психики, ее симптомы обнаруживаются до инициации, которая в свою очередь отождествляется со смертью. В результате инициации совершается как бы рождение шамана. Часто "смерть" происходит либо в состоянии транса, представляется шаману во сне в виде сгорания его собственного тела или в виде его трупа. Наблюдается и наиболее типичное явление — шаман видит свой скелет, который обрастает новым мясом.

¹ Основываясь на материалах китайской практики чань, Н.В.Абаев считает, что "дзэнская болезнь" была скорее исключением, чем правилом. (Абаев Н.В. Архаические формы религиозной теории и практики. — В кн.: Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1980). В целом это не разрушает нашу систему, потому что на место "дзэнской болезни" можно поставить ее заместители: боль, физическое воздействие, медитация при смертельной болезни и т.д., т.е. это звено в цепи — смерть-возрождение — никогда не бывает пустым.

² Hori I. Folk religion in Japan. Tokyo, 1968, p.7.

Буддийская практика не включила в себя обряд инициации в чистом виде, однако, в завуалированной форме его можно проследить на примере дзэнской практики. Шаманская триада — болезнь, мнимая смерть, новое рождение, играет сходную функциональную роль при переходе дзэнского ученика на новый психический уровень, в ощущении им дзэнского просветления сатори. "Дзэнская болезнь"¹, являющаяся результатом "великого сомнения", приводит к "великой смерти" и ведет к достижению "великой радости", выразившейся у Хакуина криком "Ка". В.Р.Дя Флер отмечает: "Похоже, что в представлении Хакуина сатори или практика "великой радости" соответствовали Великой Смерти; подобным же образом, заключение практики просветления описано им как "возвращение к жизни"². "Великая смерть" в дзэнском контексте — это не просто смерть престарелого монаха, это "мнимая смерть" перед возрождением — умереть Великой Смертью и восстать из мертвых"³. "Великая смерть" дзэнского монаха служила моделью самураям для их собственной смерти в бою. Смерть самурая на поле брани расценивалась так же, как и "Великая смерть" перед достижением сатори.

¹ Интересно в связи с этим отметить общеизвестные "карикатурные" автопортреты Хакуина с удлинённой головой, могущие свидетельствовать о признаках ментального расстройства, если не о "дзэнской болезни". Также может представлять интерес ссылка Вяч. Вс. Иванова на замечание о "параноидном" характере тибетских изображений. См.: Ранние формы искусства. — М.: Искусство, 1972, с. 121.

² Death and Eastern Thought, pp.246-247.

³ Shibayama Z. Zen Comments on the Mumonkan. — N.Y., Evanston, San Francisco, L.: Harper and Row, 1974, p.28.

Часто "великую смерть" олицетворяет символическое убиение ученика; удар посоха наставника, любого другого предмета, отсечение пальца, руки, пинки, медитация при тяжелой болезни, - подобными примерами изобилуют поучения Хакуина и сборники дзэнских коанов. Таким образом, мы наблюдаем, что болезнь, боль приводят к "великой смерти", а через нее к новому рождению - "великой радости", описанию которой посвящены многие дзэнские тексты (поучения, анекдоты, коаны и др.). "Великая радость" часто выражается в дзэнском смехе "после просветления". Магия смеха, связанная с аграрными культами и культом размножения, направленная на возрождение, в дзэн-буддийском контексте демонстрировала как бы рождение нового человека, прошедшего "великое сомнение" и ощутившего сатори. За временной смертью следует как бы новое рождение, связанное как в шаманизме, так и в дзэн с изменением психики. Однажды Шуй-лао (УШ в.) спросил у мастера Ма-цзу (Басё): "Каково значение Бодхидхармы, пришедшего с Запада?" Басё толкнул его и сбил с ног. Шуй-лао ощутил просветление, начал бить в ладоши и смеяться. Он прокомментировал это событие следующим образом: "С тех пор, как мастер толкнул меня, я не могу перестать смеяться"^I. Таким образом, троичность шаманского обряда инициации находит свои аналогии в дзэнской практике - только в более завуалированном виде.

Сходные моменты обнаруживаются также при сопоставлении шаманского транса и дзэнского просветления. В результате того и другого у шамана и дзэнского ученика возникает впечатление,

^I Hyers M.C. The ancient Zen master as clown figure and comic midwife. - "Philosophy East and West", Honolulu, 1970, XX, n.1, January, p.p.16-17.

что они постигли суть вещей, поднялись над обычным профаническим состоянием. Интересно описано "просветление" у эскимосских шаманов в сборнике М.Элиаде: "Angakoq" (шаманское просветление — Е.С.) представляет собой мистический свет, который шаман неожиданно ощущает в своем теле, в голове, в мозге, необъяснимый прожектор, светящийся огонь, который позволяет ему видеть в темноте; выражаясь литературно и метафорически, он может уже теперь с закрытыми глазами видеть сквозь тьму, воспринимать вещи и события, скрытые от других: так они провидят будущее и тайны других"¹.

В иных терминах, но сходным образом описывает свое просветление, которое он ощутил ночью во сне, Хакуин: "Однажды ночью во сне моя мать явилась ко мне и подарила мне пурпурную одежду, сделанную из шелка. Когда я поднял ее, оба рукава показались мне очень тяжелыми и, осмотрев их, я обнаружил по старому зеркалу пяти или шести дюймов диаметром в каждом рукаве. Отражение зеркала в правом рукаве проникло в мое сердце и жизненные органы. Мой собственный дух, горы и реки, великая земля казались безмятежными и бездонными. Зеркало в левом рукаве, однако, совсем не давало отражения. Его поверхность была похожа на новый котел, который вот-вот тронет пламя. Но неожиданно я понял, что блеск зеркала из левого рукава был во много раз ярче, чем из другого. После этого, когда я смотрел на все вещи, мне казалось, что я вглядываюсь в свое собственное лицо. Впервые я понял значение высказывания: "Татхагата видит природу Будды внутренним оком"².

¹ Eliade M. Op.cit.p.p.433-434.

² The Zen Master Hakuin, p.121.

Здесь мы встречаемся с типологией, выходящей за рамки буддийского мира и имеющей аналогии в христианской мистике, например, в мистическом озарении Я.Бёме и в других религиозных направлениях. Кроме того, во втором случае мы сталкиваемся с древней классификационной системой - правый-левый, где левая сторона почти повсеместно ассоциируется в архаических культурах с женским началом (одежду Хакуину подарила его мать) и имеет характер практически универсальный. В.В.Иванов отмечает, например, что о связи женской группы на свадьбе с левой стороной у современных памирских народностей, свидетельствует шунганский обычай, согласно которому, одевая жениха, у него, надев правый рукав, перехватывают левый рукав, причем, требуют выкупа от женщин, говоря, что иначе рукав не налезет¹. Мы не первый раз встречаемся с типологическими данными, подтверждающими связь сновидений (особенно мистического порядка), видений при психических заболеваниях с представлениями архаических коллективов². Кстати, в ряде первобытных коллективов шаман характеризуется связью с признаком "женский" (сюда же относится момент травестизма в шаманизме, преобладание передачи шаманской харизмы по женской линии, в частности, в японском шаманизме). Элемент травестизма характерен и для дзэнской (чаньской) культуры. Также

¹ Ранние формы искусства, с. 119.

² Иванов Вяч. Вс. Об одном типе архаичных признаков искусства и пиктографии. - Ранние формы искусства. М., 1972; Давиденков С.Н. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л.: Изд. Ин-та усоверш. врачей им. С.М.Кирова, 1947; Абрамян Л.А. Об идее двойничества по некоторым этнографическим и фольклорным данным. - Историко-филологический журнал (АН Арм. ССР), 1977, № 2 и др.

можно предположить, что символика правого и левого рукавов, ассоциирующаяся с правой и левой руками, да еще вкупе с таким атрибутом, как зеркало, соотносится именно с шаманским культом; позднее в Тибете и в ряде других стран, в частности в Индии, развился культ руки Будды-Татхагаты¹.

Значительное место в шаманских представлениях занимают лисы-оборотни, барсуки-оборотни и т.д. К.Блэкер предполагает, что в Японии животные-оборотни являются рудиментами ками деревни в зооморфном виде; это боги-защитники определенной семьи или группы деревни, имевшие тотемный характер². "Одержимость лисом" - классическое понятие в дальневосточном ареале, тесно связанное с японским шаманизмом. В "Мумонкане", сборнике дзэнских историй, дан коан³, в котором выведен старый монах, неверно ответивший на вопрос о карме и за это переродившийся лисом. Этот старый монах по существу лис-оборотень: на церемонии он в своем человеческом облике, когда его хоронят, то похоронный обряд справляют уже по лису. В этом эпизоде проступает древнейшее верование китайцев и японцев, генетически восходящее к тотемизму, которое спокойно уживается в дзэнском коане с дзэнской практикой и дзэнским мировоззрением. Сюда же можно отнести дзэнский термин "лисье просветление", относящийся к "неистинному", "ложному" просветлению. В дзэнском коане мастер, освободивший "одержимого лисом", по существу выступает в роли шамана, изгнавшего "злого духа". Этот коан находит прочные ассоциации в контексте японской традиционной культуры. К.Блэкер отмечает, что изгнание злого духа

¹ Ранние формы искусства, с. 121.

² Blacker C. Op.cit., p.65.

³ Мумонкан, с. 20.

лиса — одно из основных занятий шаманов даже в современной Японии. Подобного рода практикой, кстати говоря, занимаются и буддийские священники, которые пользуются чисто шаманскими приемами.

В шаманском культе, как известно, существенную роль играют эротические моменты. К.Блэкер дает подробное описание церемонии символического путешествия в "иные миры" как способ перехода в религиозную жизнь шаманов. Эта церемония носит сугубо эротическую окраску и представляет собой путешествие в горы. До периода Мэйдзи такое путешествие по времени соответствовало периоду, в течение которого зародыш развивался в чреве матери. Все атрибуты церемонии несут в себе эмбриональную и сексуальную символику. Особый интерес представляет для нас посох (бондэн) руководителя церемонии. Этот посох является олицетворением фаллоса. В начале церемонии шаман проделывает характерные сексуальные движения этим посохом и все участники церемонии становятся эмбрионами в чреве горы. В конце путешествия всеми испускается крик новорожденного: "Ва!"

Жезл пламенного вождя, перешедший по наследству японскому императору, с древнейших времен выступал в Японии как фаллический символ. Эта символика относилась также и к шаманскому посоху (общеизвестно, что древнейшие правители (правительницы) Японии совмещали в своем лице светскую и религиозную власть и поэтому жезл вождя (сэкибо) являлся одновременно и шаманским посохом), в свою очередь шаманский посох ассоциируется с шаманским деревом (мировым деревом). К этому же ряду атрибутов на наш взгляд может быть отнесен и дзэнский посох, в котором тоже определенным образом была заложена возрождающая сила. Удар дзэнского посоха символически убивал дзэнского ученика и одновременно способствовал его просветлению, т.е. новому рождению.

Ряд дзэнских коанов (коан III и коан XI) в "Мумонкане" также связан с фаллической символикой (палец-фаллос). Это отмечается и Р.Блитом в комментариях к "Мумонкану". Китайские чаньские символы должны были неизбежно вызывать в Японии еще более сильные ассоциации, так как в Японии, как уже отмечалось, фаллический культ до сих пор чрезвычайно развит. Л.Я.Штернберг¹ называл Японию "страной фаллического культа", в которой даже острова японского архипелага представляли собой согласно синтоистской космогонии гигантские фаллосы. Там же ряд буддийских божеств символически изображался в виде фаллоса (культ Дзидзо, объединившегося в процессе рёбу-синто с культом бодхисаттвы Кситигарбхи). Как известно, фаллический культ связан в свою очередь с культами размножения животных и умножения растений, поэтому естественно можно предположить, что ряд коанов имеют четкую генетическую связь с аграрными культами.

Краткость и афористичность коана, которым мастер как бы перекидывается с учеником, часто сведенные к паре оппозиций му-у (да-нет), как например, в коане о собаке и природе Будды, находят свою аналогию в поведении божества "хитокотонуси", упоминаемом в "Кодзики" и характеризующимся тем, что оно говорит "плохое одним словом и хорошее одним словом"². В японской традиции встречаются мико и шаманы, отвечающие только "ару" или "най" (да, нет). Таким образом, коан, находящий своих прототипов в даосских беседах в контексте китайской культуры, в кельтских загадках, имеет архаический субстрат, связанный с шаманиз-

¹ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. - Л., 1936.

² Blacker C. Op.cit., p.p.266-267.

мом, в японской культуре. Не исключено также, что спонтанность и естественность, характерные для дзэн-буддизма, во многом черпали свои истоки из шаманских ритуалов. Собственно говоря, корни такой естественности — даосские, но в контексте японской традиционной культуры эта спонтанность находит свой аналог в форме шаманской обрядности, в современной Японии, правда, не сохранившейся в чистом виде. К.Блэкер описывает детскую игру "Дзидзо-асоби" (преф. Фукусима)¹. Один ребенок стоит посередине с веткой в руке, остальные набегают на него до тех пор, пока он не заговорит. Он говорит первое, что придет ему в голову. Эта игра — явно выродившийся архаический ритуал с элементами культа плодородия (ветвь, Дзидзо)², он напоминает технику воздействия дзэнского монаха на ученика. Мастер не разрешает ученику задумываться, толкает, щиплет его, кричит: "говори, говори!" и т.д. С одной стороны, это — побуждение ученика действовать спонтанно, не дискурсивно, с другой стороны, своеобразная шокотерапия, направленная на изменение психического уровня субъекта. Подобная шокотерапия применяется как способ гипнотического воздействия шамана на объект внушения. Шаман использует для этого неожиданные жесты или звуки, постоянное повторение громких звуков³. Когда он сам доходит до состояния транса, то его поведение ха-

¹ Ibid., p.277.

² В связи с этим любопытно примечание к "Посолони" А.М.Ремизова по поводу известного аграрного обряда "Кострома": "Кострома — игра... Похороны Костромы, как обряд, совершался когда-то взрослыми". (Ремизов А.М. Избранное. М.: Художественная литература, 1978, с. 394.

³ Blacker C. Op.cit., p.277.

характеризуется "нечеловеческим поведением"¹: его голос превращается в рык зверя, он совершает странные поступки, необъяснимые с точки зрения человеческой логики. В этом он также становится похож на дзэнского мастера, издающего нечеловеческие крики: Ка, Кацу, Хэ, громоподобный смех наподобие звериного рева, ставящего в тупик своим необузданным поведением не только мирян, но и ближайших учеников и последователей.

Наиболее тесная взаимосвязь дзэн с древнейшими верованиями и народными культами может быть продемонстрирована на дзэнской смеховой культуре, в которой дзэнский мастер играет роль трикстера, шута, клоуна. С одной стороны, шутовские приемы использовались мастером в качестве педагогических методов при наставлении ученика, демонстрировали невозможность решить проблему рациональным путем, а с другой стороны, это был стиль поведения мастера, "дзэнское юродство", полная свобода, выражающая уровень просветленности мастера. Дзэнская литература наполнена анекдотами о неординарном и эксцентрическом поведении дзэнских наставников. Среди них "божественные безумцы", жонглировавшие деревянными шарами, художники-чаньцы, пользовавшиеся своей собственной шевелюрой вместо кисти и др. Японский дзэн продолжал эту веселую вереницу, не просто скопировав китайский стереотип поведения чаньских монахов, но опять-таки имея в своем собственном арсенале, а именно в древнейших японских анналах (Нихонги и Кодзики), готовый, сложившийся прототип дзэнского "клоуна" в лице легендарного героя японской мифологии бога Суса-ноо, выдвинул на авансцену японской средневековой культуры Иккю и Рёкана, Басё, одетого в лохмотья, и, наконец, Хакуина — круп-

¹ Ibid.

ного деятеля периода Токугава, тем не менее, не отказавшегося от традиционного дзэнского "юродства". Неуправляемый в своих поступках, необузданный трюкач (трикстер) Сусаноо^I, доставлявший множество хлопот своей сестре богине Аматэрасу, в этом смысле может рассматриваться как первый клоун среди шутов японского средневековья, к которым принадлежали дзэнские мастера и к которым своим неординарным поведением примыкали японские шаманы. Можно провести определенные параллели между шаманской пляской Удзумэ, обнажившей телесный низ — свое огромное брюхо и между изображениями толстобрюхих Дарумы, Хакуина, танцующих дзэнских и чаньских мастеров. Богиня Удзумэ, вызывающая смех Аматэрасу, смех, который означает солнце, свет, возрождение природы, была непосредственно связана с аграрными культами умножения растений. Дзэнский смех "после инициации", направленный на возрождение, рождение нового человека, ощутившего сатори, также в свою очередь связан с магическим смехом аграрного цикла.

Мы уже отмечали, что такого рода шутовское поведение как бы разрывало рамки привычного рационального мышления, служило педагогическим средством для наставления ученика-монаха или мирянина. Оно приземляло зарвавшегося в своем интеллектуальном рвении ученика и показывало ему, что священное может быть профаническим, а мирское может стать сакральным и что не стоит привязываться ни к тому, ни к другому. "Бей их обоих, и Будду, и Мару!" — девиз Линь-цзи, который неустанно повторяли дзэнские мастера в Японии, более осторожно относящиеся к сокрушению авторитетов, чем китайские чаньцы.

^I Это отмечает Е.М.Мелетинский в кн.: Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.

Обращение мастеров к повседневной жизни неизбежно влекло за собой сопутствующие моменты, которые эта жизнь отражала, в частности это относится к народным верованиям. По-видимому, это послужило причиной того, что китайский чань охотно включил некоторые элементы амидаистического культа, насыщенного в свою очередь народными представлениями. Культ этот весьма быстро распространился и в Японии (Обаку-дзэн).

Японские дзэнские мастера не гнушались наставлять представителей других религиозных направлений и хорошо разбирались в вопросах догматики и культа многих буддийских школ. Прозели-тизм монахов и общение с представителями школ амидаизма и школой Нитирэн в Японии существенным образом сказались на отношении дзэнских мастеров к народным верованиям. Дзэнские учителя Бас-суй и Гэттан широко использовали народные верования в своих проповедях, сам Хакуин постоянно обращался к нэмбуцу, а Мусо пытался объединить kami и будд в единое целое. Все это способствовало проникновению шаманских элементов в дзэн-буддизм, усиливало черты сходства дзэнского мастера и шамана.

В целом можно отметить, что в Японии образ дзэнского мастера претерпел существенные изменения по сравнению с чаньским, благодаря тем ассоциациям, которые он вызывал у традиционно ориентированных японцев. Канонизация дзэнского учения в Японии, а также традиционно синтоистское отношение к господину (мастеру) как ко второму отцу привели к усилению авторитета дзэнского мастера, немыслимое в Китае. Влияние шаманского комплекса непосредственно через синтоизм, а также наличие типологически схожих черт в дзэн-буддизме и шаманизме подкрепляли этот высокий авторитет отношением к мастеру как фигуре харизматической и в какой-то мере наделенной сверхъестественными чертами, что

также в Китае не вызывало столь сильных ассоциаций, как в Японии. Кроме того, дзэнский наставник, зачастую тесно связанный с государственными мероприятиями и являвшийся "своим человеком" среди представителей военной верхушки, в правительственной канцелярии, среди "дельцов" и "коммерсантов", самой феодальной системой японского государства поднимался на недостижимую высоту и обретал стабильный статус в феодальной иерархии, что также способствовало его авторитету. Кстати говоря, как уже отмечалось, шаман во многих архаических обществах был тесно связан с социальной деятельностью вождя, древнего императора (древняя правительница Ямато Химико (Пимико), которая одновременно была шаманкой, например).

Но несмотря на ортодоксальный статус, фигура дзэнского мастера содержит в себе живое, народное начало, выраженное наиболее ярко в смеховой народной культуре. Сам Хакуин, канонизатор дзэн, приспособивший его к духу периода Токугава, подписал свой автопортрет, наделенный явно клоунскими чертами, следующими стихами:

"Когда он среди тысячи будд,
Его презирает тысяча будд.
В толпе демонов
Его отвергает толпа демонов.
Он сокрушает еретиков, освящающих тишину,
И уничтожает иноверцев, слепых монахов нынешнего
поколения.

Этот мерзкий, косой, старый бритоголовый
Добавляет еще больше грязи в грязь"^I.

^I Philosophy East and West, p.9.

Сходным же образом изображается шаманский танец Удзумэ, явно рассчитанный на комический эффект. В самом контексте стихотворения мы наталкиваемся на противоречие, характерное для дзэнской традиции: установленный Хакуином непререкаемый авторитет мастера им же самым насмешливо разбивается вдребезги. Однако, нужно помнить, что мастер периода Токугава, с одной стороны, всей социальной обстановкой был поставлен перед неизбежностью регламентации отношений ученика и учителя, в которых учителю был уготован чрезвычайно высокий статус. Синтоизм с его культом предков также до определенной степени способствовал этому. С другой стороны, японский дзэнский мастер продолжал чаньскую линию отказа от авторитетов. Как уже отмечалось, утверждение и низвержение авторитета мастера одновременно (в качестве оппозиции) снимаются медиативным характером всей дзэнской системы (и смеховой культуры дзэн в особенности) и в то же самое время нивелируют элементы протеста, проявляющиеся в поведении дзэнских монахов. Сам мастер в комической ситуации являлся как бы медиатором между ортодоксальной идеологией и дзэн, которому следовали простые монахи, небогатые горожане, бедные самураи, снимал оппозиции между святым и профаническим (шаман тоже посредник между тем миром и этим), ставя их в один ряд (он чужой среди будд и демонов), и помогал ему в этом дзэнский смех, имеющий древние корни, восходящие через аграрные обряды и ритуалы, связанные с шаманским культом, к еще более архаическим временам первобытного праздника. Смех, уничтожающий и возрождающий одновременно, понижает всю дзэнскую (чаньскую) смеховую культуру и является одним из наиболее стойких элементов в ее структуре.

§ 3. Дзэнский смех как отражение архаического праздника.

Дзэнская традиция началась с легендарной улыбки Касьяпи на Грифовой горе. Японская традиционная мифология также многим обязана смеху богов над пляшущей богиней Удзумэ, заставившей вылезти из грота главу всего японского пантеона – солнечную богиню Аматэрасу.

Известный исследователь и интерпретатор дзэн-буддизма Д.Т.Судзуки отмечал, что дзэн – единственное учение, в котором нашлось место смеху¹. И действительно, ни в одном религиозном направлении смеху, комическому, шутовскому, парадоксальному не удавалось захватить таких ведущих позиций и занять таких высот, как в дзэнской (чаньской) культуре. Смех присутствовал во всех без исключения средневековых культурах, западных и восточных, но как рекреации от благоговейной серьезности ортодоксальной церковной литургии, повседневной жизни и изнуряющей работы, что бы на какой-то миг (средневековый карнавал, пасхальный смех и т.д.) снять оппозиции между сакральным и профаническим, а затем вернуть все на свои прежние места, где торжествовал бы принцип: делу – время, потехе – час. Иное мы встречаем в дзэнской культуре. Ученик, вступающий в монастырь, "приветствовался криками и ревом, имеющими больше сходства с безумным и пьяным смехом и бранью в тавернах"². Тонкая улыбка Касьяпы, постигшего истину Будды, сменив отечество, в китайской и японской традициях перерастает в животный, плотский, громоподобный хохот, от которого сотрясаются монастырские стены.

¹ Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture, p.35.

² Hyers M.C. Zen and the comic spirit, p.36.

Если мы обратимся к средневековой западной традиции, опираясь на исследование М.Бахтина¹, то убедимся, что там смех представляет собой явление нерелигиозное, внецерковное, в некоторых случаях даже антирелигиозное; "он безрелигиозен и безгосударственен по существу"². Монашеские шутки, плод творчества самих же монахов и в этом смысле часть их монастырской жизни, живут до и после ортодоксальной литургии, никак не в ней, они поддерживают естественное равновесие (между серьезным и комическим), но их место на задворках. Ортодоксальная церковь обыкновенно закрывает на них глаза, "допускает" их существование, так как народная культура во все века являлась питательной средой, источником возможностей для функционирования всех "серьезных", мировых религий в средневековом обществе. Смех "религиозный", не рекреативный мы встречаем у русских юродивых Христа ради, в поведении которых наблюдается много общего с дзэнскими и чаньскими мастерами. У тех и у других смеховое начало, шутливое поведение органично сочетаются с православием (юродивые) и с дзэнской практикой (дзэнский мастер). Если этого органичного сочетания нет, то юродивый становится комедиантом, играет в юродство³, а дзэнский мастер - "лживым учителем" дзэн, получившим "лишь просветление". Тем не менее, при всей типологической близости этих явлений, они различаются по противоположной духовной ориентации (интровертная - в дзэн и экстравертная - в юрод-

¹ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - М., 1965.

² Лотман Ю., Успенский Б. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси. - Вопросы литературы, 1977, № 3, с. 153.

³ Лотман Ю., Успенский Б. Цит. раб.

стве) и по своему отношению к официальной культуре и официальной церкви. "Юродство" в определенном смысле означает уход из официальной культуры¹, оно живет за порогом или в крайнем случае на пороге церкви (за редким исключением), его терпят, на него смотрят сквозь пальцы, его иногда даже в чем-то поддерживают. Чаньская традиция в Китае в большей степени, чем дзэнская, напоминает юродство, так как в Китае чань-буддизм в основном представлял собой оппозицию конфуцианству и, следовательно, конфуцианскому государству; "чаньское юродство", хоть и входило составной частью в религиозную практику, но роль самих чаньских монастырей и чаньской идеологии была недостаточно велика, чтобы конкурировать с другими, более респектабельными буддийскими направлениями, и даже даосизмом и конфуцианством.

В Японии, где дзэн встал на службу военизированного государства и долгое время имел статус ведущей ортодоксальной религии и идеологии, дзэнский смех слышался в правительственной канцелярии, на поле битвы, в торговом караване и в дзэн-буддийских монастырях. Само смеховое, народное начало в японском дзэн-буддизме стало как бы ортодоксальным, оно входило не просто составной частью в монастырскую практику и литургию, но как часть дзэнского поведения проникла в высшие круги японского феодального общества. Японские дзэнские мастера, носители дзэнского смеха, достигли в японском обществе очень высокого статуса, проникли во все сферы социальной, политической, экономической и духовной жизни Японии. Они были настоятелями крупных монастырей, советниками и душеприказчиками сёгунов и императоров, сох-

¹ См. Лихачев Д.С., Панченко А.М. "Смеховой мир" Древней Руси.- М.: Наука, 1976.

ранив в себе парадоксальный, "юродивый" стиль поведения, отнюдь не мешавший заниматься светской и миссионерской деятельностью. В их поведении были элементы эскапизма и критики существующих порядков, но они были слишком незрелыми и не выходили из рамок ортодоксальной культуры, в то время, как юродство на Руси означало уход из официальной культуры, несло в себе элементы протеста так же, как в Китае чань-буддийские мастера представляли собой оппозицию конфуцианскому государству. Интересно отметить, что протопоп Аввакум становится "юродивым" в те моменты, когда необходимо подчеркнуть его "протестантское" отношение к проблеме раскола¹.

В Японии даже высшая аристократия, дзэнски ориентированная, плясала "под дудку" дзэнского мастера. Однажды правитель Киото решил навестить дзэнского мастера Кэйтю, жившего в период Мэйдзи. Он послал своего адъютанта с визитной карточкой, на которой было написано: "Китагаки, правитель Киото", Кэйтю вернул карточку адъютанту и отказался принять Китагаки, сказав, что он не знает этого человека. Когда это передали Китагаки, он вымарал слова "правитель Киото" и снова послал визитную карточку. "О, это Китагаки! Рад буду его видеть!" - воскликнул Кэйтю.²

¹ См. суд вселенских патриархов над Аввакумом в Чудове: "И я отшел ко дверям да набок повалился; "посидите вы, а я полежу", говорю им. Так они смеются: дурак-де протопоп! И патриархов не почитает!" И я говорю: "Мы уроды Христа ради; вы славни, мы бесчестни; вы сильны, мы же немощны!". См.: житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие сочинения. - М.: Академия, 1934.

² Нуга М.С. Op.cit., p.120.

В целом можно сказать, что юродивые Христа ради, в меньшей степени чаньские мастера в Китае были как бы париями, элементами антикультуры, тогда как дзэнские наставники в Японии не просто составляли частицу ортодоксальной культуры, но на протяжении нескольких веков задавали тон внутри этой культуры.

Дзэнская смеховая традиция "изнутри" описана в монографии М.Конрада Хайерса¹, который, пользуясь модернизированной терминологией, излагает суть "комического духа дзэн" в чисто дзэнских понятиях. Три уровня углубления дзэнской (чаньской практики), выраженные категориями Линь-цзи и ступенями постижения коанов у Хакуина, наиболее кратко сформулированы у Цин-Юаня (Сэй-гин, ум. 740): "Пока я не занимался чаньской практикой, я видел горы и реки как реки. После того, как я был призван просветленными людьми, я решил проникнуть в чань и увидел, что горы не являются горами, а реки - реками. Сейчас я положил конец (ложным рассуждениям) и вижу горы как горы и реки как реки"². М.Конрад Хайерс определяет три уровня комического в дзэн в "милтоновских" терминах. Рай, Потерянный рай и Обретенный Рай. Юмор, смеховое, комическое определяется как условие и результат сатори (дзэнского просветления). У нас нет материалов, подтверждающих, что сами дзэнские, чаньские мастера создали чаньскую теорию смеха, они просто смеялись, хохотали, богохульствуя, профанируя священное, освящая профаническое, показывая тем самым уровень своей просветленности. Однако, в данном аспекте нас больше интересует дзэнский смех как народное смеховое творчество, генетически связанное с древними праздниками аграрного типа,

¹ Huerta M.C. Op.cit., p.120.

² Ibid., p.p.86-87.

стойкие рудименты которых сохранились в дзэнской смеховой культуре.

В той же работе М.Конрада Хайерса дана классификация смеха в классической индийской традиции, которую можно свести к трем основным категориям: вежливая улыбка рафинированного аристократа, духовный смех брахмана; умеренный смех представителя среднего сословия и, наконец, вульгарный, плотский смех простонародья. Вульгарный, плотский, животный смех характерен для всей дзэнской (чаньской) традиции. Это не сдержанный смех аристократических салонов, это смех животом и от живота (хара), это смех Пушкина, про которого художник Брюллов сказал: "Какой Пушкин счастливее! Так смеется, что словно кишки видны"¹. Ч.Хэмфри отмечал², что в дзэнских монастырях наиболее "животный смех" по сравнению с другими любимыми учреждениями мира. Как отмечалось, хара - центр равновесия и одновременно духовной силы, занимает важное место в японской традиции, особенно в традиции школы Дзэн. Огромный живот в изображении китайских и японских мастеров дзэн не является антиэстетичным; а напротив, подчеркивает, центр тяжести - хара, так же, как, скажем, большие животы у борцов сумо. "Беседуя с мастером по фехтованию мечами, с мастером танца, кукольником, художником и т.д., я снова и снова слышал слово хара, произнесенное с особым акцентом. Разговаривая с генералом, я спросил его: "Какое место занимает хара в тренировке солдат?" Он перазился такому вопросу, заданному европейцем, а потом от-

¹ Гессен А. Набережная Мойки, 12. - М.: Детская литература, 1960, с. 120.

² Middle Way. L., 1970, XLV, N 2, August, p.91.

ветил: "Смысл всей военной подготовки - хара"¹.

В японской культуре существуют такие понятия, как "хара но ару хито" (человек, имеющий хара), "хара но дэжита хито" (человек, окончивший свой желудок, зрелый человек), "хара гоз" (голос желудка - истинный голос), "хара дэ кангаэру" (думать желудком), "харагай" (искусство желудка, к которому относятся также дзэнские мондо и коаны). Интересен в этом смысле анекдот из жизни чаньского монаха У-цзу (Госо Хоэн, ум. 1104). Он часто указывал своему ученику, что у того что-то не в порядке в практике дзэн, но не мог найти этому название. Наконец, он сказал: "Дело в том, что в тебе слишком много дзэнского", - и добавил, когда от него потребовали объяснений: "Оно выворачивает желудок"². Акцент на телесное, на пожирающий и рожающий низ (живот желудок-хара) - отражение средневекового карнавала с его логикой обратности (верх-низ) и через него более древних архаических представлений "о коллективно-историческом бессмертии на основе вечного обновления"³.

Гипертрофированные животы в изображениях Дарумы (Бодхидхармы), Хакуина, явное предпочтение "толстым" в "Манга" Хокусая и т.д. имеют своего прототипа в синтоистской мифологии, непосредственно связанной с земледельческими, аграрными культами и культом плодородия. Это известный эпизод из "Кодзики" и "Нихонги" (VIII в.)⁴, связанный с несмеющейся богиней солнца и плодородия

¹ Dürckheim K. Hara, the vital centre of man. - L., New York, 1971, p.37.

² Elliot Ch. Japanese Buddhism. - L., 1959, p.415.

³ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. - М., 1976, с. 145.

⁴ Связь этого эпизода с магией плодородия продемонстрирована в ст. В.Я.Проппа "Ритуальный смех в фольклоре". См.: Пропп В.Я. Фольклор и действительность. - М., 1976.

дия Аматэрасу, которую рассмешила и заставила выйти из грота Удзумэ но Микото. Аматэрасу, обиравшись на своего брата Сусаноо, скрылась в "Небесном гроте" и таким образом лишила землю солнечного света. Боги решили любым способом вытащить ее оттуда. Для этого богиня Амэ но Удзумэ начала на перевернутом чане свою пляску, в ходе которой она совершила жест обнажения, показала богам свой огромный живот. Боги разразились неистовым хохотом. А когда Удзумэ опустила юбку еще ниже, то громоподобный хохот достиг апогея, и богиня Аматэрасу, побуждаемая любопытством, вышла из своего убежища, в результате чего мир снова озарился светом солнца. "Пляска богини Удзумэ — явное камлание со всеми его атрибутами: специальным одеянием, магическими предметами в руках, возгласами, "звуковым сопровождением" — ударами в пустой чан; налицо и впадение в экстаз..."^I. Также налицо и ее чисто практическая сторона — земледельческий, магический характер смеха, направленный на усиление плодородия. Скорее всего, в древности существовал ритуал, связанный с магией плодородия и зафиксированный в "Кодзики" и "Нихонги"; позднее устоявшийся сценарий ритуала превратился в дворцовый танец, исполняемый сарумэ — женщиной-плясуньей и входивший в число обрядов "Праздника умиротворения душ" (Тамасидзумэ но мацури), направленного на благополучие и увеличение срока жизни императора, императрицы и наследного принца.

Танцующая на чане Удзумэ с огромным животом, ее толстое смеющееся лицо — обычные изображения на японских картинах, масках театра Ноо и в скульптуре (в частности, нэцке). Огромный

^I Конрад Н.И. Театральные представления древней Японии. См.: Искусство Японии. — М., 1965.

живот Удзумэ - плодоносящее начало, чрево, утроба, связанная с телесным низом (кишечником и половыми органами). В "Харима Фу-доки" (период Нара) описано комическое состязание Окунинуси но Микото и Сукунахикона но Микото, которые поспорили: что легче - покрыть большое расстояние, испражняясь или не испражняясь. Весь эпизод пронизан натуралистическими подробностями и "примитивным и детским удовольствием от функций тела"¹. Живот и его внутренности связаны с испражнениями и калом. Также внутренности связаны со смертью - выпустить кишки, харакири (вспарывание живота). "Так в образе "tyres" стянуты в один узел - жизнь, смерть, рождение, испражнения, еда; это центр телесной топографии, где верх и низ переходят друг в друга"². Связь естественных отправлений с телесным низом, сексуальной практикой, рождением и умножением не вызывает сомнений: "Монах спросил Юнь-мэня (Уммона): "Кто такой Будда?" - "Палочка-подтирка", - ответил Юнь-мэнь"³. В этом эпизоде явственно проступает праздничная логика обратности, снижений и профанаций, перемещений верха и низа, священного и профанического, характерных как для средневекового карнавала, так и для дзэнской традиции. "Между тем подтирка - традиционная фамиллярно-снижающая смеховая тема... Для раблезианской трактовки данной темы характерна не просто амбивалентность, но и явное преобладание положительного возрождающего полюса. Это - веселая и свободная игра с вещами и понятиями; но игра, имеющая далеко идущую цель. Эта цель - развеять атмосферу мрачной и лживой серьезности, окружающую мир и все его явления,

¹ Blyth R.H. Japanese Humour. Tokyo, 1963, p.25.

² Бахтин М. Цит. раб., с. 177.

³ Мумонкан, с. 84.

сделать так, чтобы мир выглядел бы по-иному — материальнее, ближе к человеку и его телу, телесно-понятнее, доступнее, легче и чтобы и слово о нем звучало бы по-иному — фамильярно-весело и бесстрашно¹.

Классификация подтипок Гаргантюа у М.Бахтина подчеркивает перемещение верха в телесный низ, где "зад — это "обратное лицо" или лицо наизнанку"². В "Мумонкане (XIII в.), известном сборнике дзэнских диалогов и дзэнских историй, приводится еще один эпизод, в котором и Будда, и камм попадают в разряд телесного низа, десакрализуются: "Когда я спросил хозяина дома, что это за вещь, он ответил "Хотогэки", что означало палочка Будды. "Это священное название, не так ли?" — сказал я. Он отпарировал: "Ты пользуешься бумагой, неизвестно, что хуже!"³.

Смех, комическое в дзэнской традиции, как и карнавальные образы у Бахтина, амбивалентны, они снимают в качестве медиативных систем оппозиции между святым и обыкновенным, причем, акцент дзэн-буддизма на мирское, естественный ход вещей определяет таким образом и столь частое обращение дзэнских мастеров к телесному низу, центру физической и духовной мощи — хара. Еще Хуэй-нэн в "Алтарной Сутре", по существу определяя дзэн как медиативную систему, говорил о "переворачивании" верха и низа, сакрального и обыденного: "Если вас спросят о профане, говорите о святом и наоборот"⁴. Развивая его учение, Риндзай поучал: "Не

¹ Бахтин М. Цит. раб., с. 412.

² Там же, с. 405.

³ Mumonkan, p. 160. Бумага и синтоистское божество имеют различные иероглифические написания, но произносятся одинаково — камм.

⁴ The sutra of Hui neng, L., 1966, p.121-122.

старайтесь быть умными и гениальными. Будьте обыкновенными"¹.

Известный японский художник и поэт Сэнгай писал:

"Есть вещи, которые мудрому сделать не под силу,
Зато дурак может.

Неожиданно открыв путь жизни в пучине смерти,
Он разражается искренним смехом"².

Рудименты магической функции смеха, характерной для древнего земледельческого общества, можно обнаружить в апокрифической легенде о цветке Будды и улыбке Касьяны. В цитированной уже статье В.Я.Проппа показана связь смеха с жизнью растительности ("Цветы, расцветающие от улыбки")³.

Таким образом, дзэнский смех как медиатор, как выражение "срединного" буддийского пути имеет еще более древнее генетическое родство с аграрными земледельческими культами, связанными с умножением растений и урожая. Пляшущая на чане богиня Удзумэ с гигантским животом, имеет в этом смысле больше родства с Рёканом, танцующим народные танцы в деревнях, Иккю, любителем выпить и завсегдатаем увеселительных домов, "толстобрюхими" Хакуином и Дарумой (в японской традиции), нежели последние - с аскетическими идеалами индийской традиции. Чаньская (дзэнская) традиция с помощью смеха оживила на многие века как буддийскую традицию, так и всю средневековую культуру этих стран. Это особенно заметно на примере Японии, потому что там магический, ар-

¹ Нуэга М.С. Op.cit., p.176 ; Риндзай-року, §§ 13, 19(4),

23 и др. См.: Дзэн-но гороку (Записи бесед дзэнских патриархов). - Токио, 1972, т. 10.

² Нуэга М.С. Op.cit., p.37.

³ Пропп В.Я. Цит. раб., с. 192-193.

хаичный, синтоистский смех не успел еще нивелироваться сложными философскими построениями буддизма. Имея в себе народную основу, дзэнская смеховая культура была поднята высоко наверх, ее допустили в дома аристократов и даже императорский дворец "в силу необходимости", так как сама дзэнская система превратилась в Японии в ведущую идеологическую систему. Столь продолжительное и триумфальное существование дзэн-буддизма в качестве ведущего культа средневековой Японии безусловно во многом обязано народным корням дзэнской (чаньской) традиции.

К смеховым образам травестий и праздничных профанаций можно отнести также и срамословие божества, характерное для культуры дзэн. В насмешке над буддами и поношении патриархов переплетены и богоборческие мотивы, отказ от любых авторитетов, и снятие оппозиций между двумя полюсами: святым и обыденным, где акцент, однако, смещен в сторону рождающего и поглощающего низа. Сюда можно отнести поведение Дэ-шаня (Такусан, УШ-Х вв.), явившегося в медитационный зал с миской для еды и известного своей фразой: "Будда - сухой кусок варварского дерьма и его святость всего лишь пустой звук"^I, или упомянутого уже Юнь-мэня, назвавшего Будду палочкой-подтиркой. Крайний "нигилизм" дзэн по отношению к идолам любого сорта, литургии, бодхисаттвам, буддам недостаточно объяснить, исходя из самого дзэн-буддийского учения, хотя и после этого становится ясно, что дзэн-буддизм не просто отрицает, но одновременно и утверждает. Истоки этого срамословия, не просто богохульства, а хвалы-брани или хулы-хвалы одновременно, следует искать в народной культуре, развернувшейся в народный карнавал и опирающейся на традиции, "пронизанные цик-

^I Нуге М.С. Op.cit., p.105.

лическими представлениями о времени и о вечном обновлении жизни через смерть, плодородие, через жертвоприношение и эротику и тому подобные аграрные ритуалы"¹. Карнавалы, увенчания и развенчания, травести, где все шиворот-навыворот, имеют тесные аналогии с дзэнской смеховой традицией и генетически восходят к ритуалам, описанным Фрезером в "Золотой ветви"² и связанным с обновлением сана царя-жреца, умирающими и воскресающими богами (зверями) и т.д. — целым комплексом аграрных ритуалов (включая праздник урожая, праздник посева, имевший в древности ярко выраженную эротическую окраску), характерных для всех архаических земледельческих обществ.

Наставник Дэ-шаня Вэй-шань сказал о своем воспитаннике: "Этот молодой человек... отправится на какую-нибудь удаленную вершину горы, поставит себе отшельнический скит, будет смеяться над Буддами и поносить патриархов"³. Типичные "экстремистские" настроения в дзэн-буддизме иллюстрируются изображениями Хуэй-нэна, рвущего сутры, монаха Дань-ся, сжигающего статую Будды, Нань-цзюаня (Нансэн — VIII-IX вв.), убивающего кошку и т.д. Будда, сутры и патриархи — ничего не стоят, согласно карнавалной логике они перемещаются вниз, а на их место заступает, например, дохлая кошка, становящаяся самой дорогой вещью в мире: "Монах спросил Цао-Шаня: "Какова самая дорогая вещь в мире?" — "Дохлая кошка". — "Почему?" — "Потому что никто не думает о ее ценности"⁴.

¹ Мелетинский Е.М. Цит. раб., с. 145.

² Фрезер Д. Золотая ветвь. — М.: Изд. полит. литер., 1980.

³ Нунс М.С. Op.cit., p.103.

⁴ Нунс М.С. Op.cit., p.123.

Сэнгай подписывает свой рисунок лягушки "богохульными" стихами:

"Если практикуя дзадзен,
Можно стать Буддой,
То все лягушки - Будды", -
а также - изображение Нансэна, убивающего кошку:

"Убить! Убить!
Не только кошку,
Но лидеров обеих партий,
Включая самого Нансэна,
Старого мастера!"¹.

Известен также эпизод из "Риндзай-року": "Учитель прибыл к ступе Бодхидхармы. Смотритель ступы спросил: "Почтеннейший сначала почитает Будду или (он) сначала почитает патриарха?". Учитель ответил: "Ни Будду, ни патриарха почитать не буду!". Смотритель ступы спросил: "За что почтеннейший несправедливо обвиняет Будду и патриарха?". Учитель тряхнул рукавами и удалился"². Дохлые кошки, лягушки, приобретающие ценность, низверженные будды и патриархи, превратившиеся в кусок засохшего дерьма и палочку-подтирку, китайский мастер Дзёсю (Чжао-чжоу - 778-897), вместо ответа на дзэнскую проблему поставивший на голову свои сандалии, карнавальные травестии (ряженость) светского последователя чань-буддизма Фу да-ши (Фу Дайси), явившегося на прием к императору в головном уборе, монашеской робе и башмаках (Монах не носит головного убора, даос - башмаков, мирянин - монашеской одежды) -

¹ См. иллюстрации в монографиях М. Конрада Хайерса, Р. Элита и в "Думонкане".

² Риндзай-року, § 57.

все они вплетаются в шутовской хоровод, в карнавальное колесо, где король наряжен шутом, а шут становится королем, "рыцарем на час" (в средневековом западном карнавале); в дзэнской (чаньской) традиции, "официальной" и "не рекреативной", все эти образы приобретают определенную стабильность и превращаются в устоявшиеся элементы дзэнской культуры как части ортодоксальной культуры Японии. Таким образом, и в срамословии будд и патриархов мы ясно видим последовательное разрешение непреодолимых антиномий с помощью медиации и гармонизацию расколотов на объект и субъект, священное и профаническое, низкое и высокое и т.д. окружающей действительности, где в качестве медиатора выступают дзэнские смеховые образы, имеющие под собой еще более древний архаический субстрат.

Интересно отметить в связи с этим, что характерное "дзэнское" отношение к авторитетам (низвержение их и почитание одновременно) до сих пор стойко в современной Японии. Известна архаичная застойная система, напоминающая феодальную, взаимоотношений рабочего и мастера, подчиненного и начальника на предприятиях, в учреждениях и т.д. Взаимоотношения эти строго регламентированы, основаны на жестком этикете и почитании начальства. Одновременно с этим, зная и обратную сторону медали, сами же предприниматели устанавливают в специальных помещениях куклы-манекены, которые изображают руководителей данной фирмы или организации и на которых рабочие могут выместить свое недовольство начальством. Механизм этого явления понятен — предприниматель, стараясь смягчить или совсем свести на нет социальный протест рабочего, дает ему некий суррогат для снятия душевного стресса, и не позволяет совершить более решительные действия. В известной степени роль социального амортизатора (в силу своей

медиативности) выполнял и дзэнский смех, тормозя активный социальный протест и сводя его к безобидной "юродской" выходке.

К этим же проблемам можно отнести также дзэнский смех перед лицом смерти, восходящий к ритуальному смеху, являющемуся магическим средством воскрешения умершего и таким образом снимающий оппозиции "жизнь-смерть". Комическое "переключение" в трагической ситуации (Бедный Йорик — смерть-смех, шутовские похороны на карнавале и т.д.), имеющее под собой магическую основу, как и большинство карнавальных и дзэнских комических образов, слегка смещает акценты в сторону возрождения, и следовательно, более оптимистического и жизнеутверждающего мировосприятия. Ёмо-но Акара, живший в период Токугава и писавший кёка¹, попал в сильный шторм вместе со своим учеником. Он ответил стихами на глубокое и суровое замечание своего ученика: "Сейчас ни одно стихотворение не может прийти на ум" —

 "Если ты прочтешь его,
 Иероглиф слова "месяц"
 Читается двумя способами;
 Он читается "гэцу",
 А также читается "гацу"².

"Прометеев", свободный смех перед лицом смерти, по определению М.Конрада Хайерса, слышится у Инъ-фэна, который умирает, встав вверх ногами. Инъ-фэн — типичный клоунский образ карнавального

¹ Кёка — "безумные стихи", окрашенные юмором, которые легли в основу традиционных японских хайку.

² Wlyth R.H. Op.cit., p. 77. "Гэцу", "гацу" — означает "месяц", "луна", сдвоенное произношение — ономато-поэтическое обозначение рвоты.

шута, у которого верх и низ поменялись местами и смех которого побеждает смерть.

К разряду побоев и развенчаний в духе народного праздника относится большое количество материала, связанного с ударами палки наставника (кэйсаку), толчками, щипками, пощечинами — целому ряду "педагогических" советов мастера дзэн. "Кровавые битвы растерзания, сожжения, смерти, избиения, удары, проклятия, ругань погружены в "веселое время", которое умерщвляя, рождает, которое не дает увековечиться ничему старому и не перестает рождать новое и молодое"^I.

Таким образом, мы видим, что дзэнская смеховая культура, не являясь в этом смысле исключением из общего правила, представляет собой закономерное развитие смеховой народной культуры, имеющей древние архаические корни; в ней проступают со всей яркостью и очевидностью рудименты аграрных земледельческих культов, направленных на умножение, плодородие, возрождение.

Дзэнский смех не просто медиативен, он стихийно-материалистичен; это плотский, материальный, утробный смех простонародья, который не смогла вытравить никакая буддийская ученость.

Дзэн-буддизм в средневековой Японии существовал в рамках официальной культуры; смеховая, карнавальная культура дзэн не была рекреативной, она имманентно входила в структуру официальной дзэнской практики. Это не были "joka monacorum"; отдых от благоговейной серьезности; шутки, комические жесты, коаны составляли жизнь дзэнской монашеской общины, частицу церковной литургии и даже вышли за монастырские ворота, но не как изгой, а как полноправные члены японской средневековой культуры. Имен-

^I Бахтин М. Цит. раб., с. 228-229.

но в Японии, где дзэн получил широкую поддержку в лице сёгуна-та, обретшего в дзэн идеологическую основу политической, социальной и экономической деятельности, невольно была зафиксирована заодно и народная смеховая культура, присущая как китайскому чань, так и японскому дзэн.

По-видимому, в этом и состоит одна из уникальных черт дзэн буддизма, поднятого благодаря своей связи с самурайством на уровень официальной, ортодоксальной идеологии, закрепившейся в среде японской аристократии и средних слоев японского феодального общества: самураев, горожан, средневековой интеллигенции, но не потерявшего своей непосредственной близости с народом и его культурой. Ярким примером этого является дзэнский смех, в котором слышится архаический отголосок более древних верований и народного праздника.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Синкретизм школы Дзэн и синтоизма, являющийся одним из компонентов общего процесса синто-буддийского синкретизма в Японии, разделил как все основные закономерности, так и особенности этого явления японской религиозной жизни. Он прошел определенные этапы развития, обусловленные ходом феодальной истории Японии.

Легкость, с которой дзэн внедрился во многие сферы традиционной культуры японцев, свидетельствует о том, что эта культура была уже достаточно подготовлена предыдущим процессом синто-буддийского синкретизма для принятия и переработки этого довольно своеобразного учения, пришедшего из Китая. К периоду Камакура (1185-1333) два уровня синто-буддийского синкретизма (народный и официальный) начинают постепенно выравниваться, благодаря появлению новых буддийских школ, претендующих на роль демократических "религиозных общин", которые объединяли как монахов, так и мирян. Это создало благоприятную почву для развития секулярных тенденций в буддизме, особенно в таком направлении, как дзэн.

В период Камакура в целом фактически сложилась довольно-таки монолитная синкретическая система, элементы которой могли функционально замещать друг друга и в которой практически не было места религиозной нетерпимости. Основное направление синто-буддийского синкретизма в Японии было уже определено к этому времени. Традиционный синто-буддийский синкретизм зиждился на объединении общих черт догматики и культа буддизма и синтоизма, на слиянии пантеонов синтоистских и буддийских богов. Школа Дзэн нашла свой путь в этом процессе - она вышла в сферу

традиционного поведения, образа жизни и мышления японцев. Дзэн в качестве основных теоретических посылок отрицал традиционную буддийскую догматику, культ, буддийских богов, утверждая, тем самым, "новую" догматику и "новый" культ. На практике безусловно отдавая дань традиционным формам буддизма, дзэн обратился к нормам поведения японцев в феодальном обществе и заложил многие черты, характерные для поведения современных японцев.

В дзэн-синтоистском синкретизме также не прослеживаются настолько четко, как в общем процессе синто-буддийского синкретизма, два основных социальных уровня (народный и аристократический) распространения синкретических идей в Японии. Основная линия синкретизма дзэн и синтоизма в плане формирования черт национального поведения и образа жизни практически незначительно отразилась на жизни японских крестьян, несмотря на то, что были попытки со стороны ряда крупных дзэнских деятелей пропагандировать идеи дзэн в народной среде. Средние слои феодальной Японии: воины, торговцы, горожане, средневековая интеллигенция, каждый по-своему, но в то же время в удивительном единстве, восприняли, развили, сохранили и донесли до нынешнего времени многие характерные черты традиционного японского поведения, в котором были синтезированы черты синтоизма и дзэн-буддизма. Обращение дзэн к традиционному поведению японцев не случайно. Буддизм в целом, и школа Дзэн в особенности, свободно ориентировались в области психологии. Дзэн-буддизм, делавший значительный акцент на практику, т.е. на действие и, следовательно, на поведение, мог способствовать развитию этого аспекта традиционной психологии японцев. Дзэн-буддизм часто называется многими исследователями "философией жизни", "живой практикой истины". Обратившись к психологии человека, дзэн в идеале, ко-

ночно, попытался совместить в себе теорию и практику, оставив за последней решающее слово.

Следует подчеркнуть еще одну особенность синкретической системы дзэн и синтоизма, уже отмеченную нами. Она связана со значительным аристократизмом и эзотеричностью этой школы. Если религиозный синкретизм на "народном уровне" господствовал целиком и безраздельно и в нем в том или ином виде было представлено большинство буддийских школ Японии, то участие школы Дзэн в "народной" религии было минимальным. Представители дзэн в "тэракоя" вынуждены были приспособливаться к уже существовавшим на этом уровне реалиям (обращение к сутре Лотоса, к нэмбуцу и т.д.), идеи дзэн в секуляризованном виде стали проникать в народную среду практически только в новейшее время после отмены жестких регламентаций уклада жизни средневекового крестьянства (окончательно только после "революции" Мэйдзи в 1868 г.).

Таким образом, школа Дзэн в Японии не только внесла существенные дополнения в универсальный характер процесса религиозного синкретизма, но, благодаря секулярным тенденциям, определила также светское развитие духовной и материальной культур Японии. Ценностная ориентация средневековых японцев, формировавшаяся во многом на основе синтоистского мировосприятия, придавала направлению Дзэн ярко выраженный практический, прагматический, в некотором смысле даже утилитарный характер. Новый тип дзэнского монаха — воин-монах, для которого седло стало подушкой для медитации, вслед за монахом-торговцем, чиновником, коммерсантом, политическим деятелем, породил активный тип религиозного деятеля в миру. Теория активной медитации, сформулированная Хакуином, не выходила за рамки чаньского учения, делавшего акцент на медитацию в труде и других видах деятельности,

однако на практике она не ограничилась монастырскими стенами — активная медитация начиналась как раз за монастырскими воротами в гуще повседневной жизни феодальной Японии и охватывала фактически все ее аспекты. В Китае активная медитация провозглашалась ради улучшения чаньской практики, ради постижения духа учения, ориентированного на естественный ход вещей, в Японии активная медитация проводилась не столько ради углубления религиозной практики, сколько ради улучшения качеств ~~вполне~~ светского порядка — качеств воина, торговца, чиновника. Практика медитации принимает в Японии как бы утилитарный характер тренировки и подготовки к исполнению той роли, которая была предписана члену японского общества социальной структурой этого общества.

Откровенно живой, гедонистический оттенок был внесен японцами в понятие сатори, что принципиально не противоречит учению дзэн, но в Китае было выражено в более строгой форме. Это было достигнуто не с помощью теоретизации учения, а самим японским подходом к "естественному ходу вещей". Если Риндзай описывает четвертую высшую категорию дзэнской практики, пользуясь чисто светскими, но вполне "благопристойными" с точки зрения ортодоксального буддизма терминами, отправляя крестьянина в поле, а императора во дворец, то гедонист-японец вроде Иккю описывает эту же категорию совершенно по-японски, придавая и без того обыденной ситуации еще более земную и материальную окраску. В состоянии сатори он продолжает следовать своему естественному ходу вещей — ходит в лавки сакэ и любит женщин. Народный оптимизм и стихийный материализм как бы приземляют абстракции в сфере буддийской философии.

Дзэн-буддийское отношение к природе как источнику медитации углублялось за счет синтоистского мировосприятия природы,

прочно связанного в сознании японца с камы и человеком, и частично за счет культа поклонения деревьям, анимистических культов и пр. Только две натуралистические концепции — дзэн-буддистская и синтоистская могли дать в совокупности такую любовь к природе и такое преклонение перед ней, лишенное религиозности, какие мы встречаем у японцев.

Предельное выражение дзэнский утилитаризм нашел в области японского быта, в стремлении японца украсить жилище и приятно провести досуг, что также утеряло свои религиозные корни и стало носить откровенно светский характер. Столь широкий секуляризм дзэн отличает его не только от других религиозных направлений, но и от чань-буддизма, его родного брата в Китае. То, что в китайском чань только наметилось и практически осуществилось в ограниченной сфере деятельности (фактически в рамках чань-буддийских монастырей в Китае), в Японии начало свою интенсивную жизнь за монастырскими стенами. В Японии высокая степень секуляризации дзэн-буддизма была прежде всего основана на той исторической роли, которую сыграл дзэн в идеологии японского государства и в результате которой он занял ведущее место среди буддийских школ средневековой Японии. Выделение привилегированного сословия мелкопоместного военного дворянства и превращение его в господствующую социально-политическую силу выделило дзэн (как его идеологии) из всех направлений буддизма в Японии. По-видимому, именно этот взлет школы Дзэн и распространение ее в "верхах" японского общества создали предпосылки для более интенсивного развития секулярных тенденций в этой школе. Секулярные тенденции, как известно, развивались в этом направлении еще в Китае, но там оно постоянно подвергалось, если не прямым преследованиям, то постоянным притеснениям. В Китае

"верхи" чань не приняли, "низы" — не поняли, как впрочем, и в Японии, и он остался там фактически уделом монахов и части интеллигенции. В Японии эта школа попала в руки наиболее активной прослойки общества — самураев, которые распространили ее идеологию среди различных слоев населения. Этому способствовало также влияние традиционного религиозного мировоззрения, которое увеличивало стойкость архаических черт, присущих дзэн-буддизму. Благодаря связям школы Дзэн с аристократическими кругами феодального общества Японии, народные пласты, составлявшие значительную долю в дзэн-буддийской системе, смогли проникнуть в сферы, недоступные народным религиям. Дзэнский смех, сокрушающий религиозные и светские авторитеты, гремел в правительственной канцелярии, в торговом караване, в военной ставке даймё. Это в значительной степени отличало дзэн японский от положения чань в Китае, где он не смог добиться столь высокого статуса и где в силу этого он часто носил оппозиционный характер как по отношению к китайскому государству, так и к его официальной идеологии. Японский дзэн, если так можно выразиться, даже в самых своих нигилистических и экстремистских проявлениях был лояльным, он с охотой сокрушал китайские авторитеты или достаточно абстрактные фигуры будд и бодхисаттв, но почтительно относился к своим японским дзэнским мастерам, особенно к представителям официальной буддийской иерархии. Китайский чань был более последовательным (в сокрушении любых авторитетов, например), и в этом смысле более асоциальным; дзэн в Японии, получив высокий статус одной из ведущих идеологий феодальной Японии, вынужден был скорректировать целый ряд основных положений теории и практики, чтобы они соответствовали духу и букве периода Токугава.

Таким образом, главная особенность дзэн, проявившаяся в процессе синкретизма его с синтоизмом, состоит в широкой секуляризации, отходу его от религиозных корней и функционирование не только в качестве религиозной школы, но и компонента, формирующего традиционное поведение. Причинами этого являются особое направление процесса синкретизма дзэн-буддизма и синтоизма по линии традиционного поведения, а также распространение конфуцианства, которое постепенно стало вытеснять дзэн из сферы одной из ведущих идеологий феодальной Японии. Кроме того, в период Токугава (1603-1868) закончилась эпоха феодальных войн, и самураи, основные социальные носители идеологии дзэн-буддизма, перестали играть ведущую роль в политике государства. Все это вело к еще большей секуляризации дзэн-буддизма и проникновению его во все области традиционной культуры. Дзэн перестал быть популярной буддийской школой, утерал в значительной степени всю свою религиозную основу, его позиции в качестве самурайской идеологии пошатнулись, и ему не оставалось ничего другого как продолжать интенсивное проникновение в традиционную японскую культуру, став по существу ее безрелигиозным явлением.

Ряд черт, сложившихся в средневековой культуре, благодаря школе Дзэн, до сих пор присутствуют в современной Японии. Не говоря уж о чисто светских аспектах дзэнской культуры, ставших аспектами культуры национальной и не связанных или же связанных чисто формально с монастырским Дзэн, (тя-но-ю, икэбана, военно-прикладные искусства, превратившиеся в современной Японии в виды спорта), основа дзэнской практики - медитация используется в качестве психофизического тренинга, средства для улучшения психологического настроения перед ответственным матчем или принятием важного решения в личной жизни, в области коммерции и т.д.

Любование цветущей сакурой, слушание крика кукушки, увековеченное в японской поэзии и прозе, умение увидеть многое, если не все, в бесконечно малом и единичном, прекрасное в обыкновенном и даже ничтожном и другие черты, составляющие особенности национального японского характера, стиля, образа жизни — все это складывалось и формировалось не без деятельного влияния дзэн-буддизма, нашедшего своего верного сторонника в синтоистском мировосприятии, синтез с которым придал своеобразную окраску японской традиционной культуре.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

I. Произведения основоположников марксизма-ленинизма

- I.1. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. I, с. 414-429.
- I.2. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 3, с. I-4.
- I.3. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 3, с. 7-544.
- I.4. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 20, с. I-338.
- I.5. Энгельс Ф. Диалектика природы. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 20, с. 339-626.
- I.6. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 7, с. 343-437.
- I.7. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 21, с. 269-317.
- I.8. Энгельс Ф. К истории первоначального христианства. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 22, с. 465-492.

2. Специальная литература на русском языке (книги, брошюры)

- 2.1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: Наука, 1977. — 320 с.
- 2.2. Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. — М.: Наука, 1968. — 200 с.
- 2.3. Барт А. Религии Индии. — М.: Научно-популярная библиотека "Русская мысль", 1897. — 337 с.
- 2.4. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура

- средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1965. – 527 с.
- 2.5. Бреславец Т.И. Поэзия Мацуо Басё. – М.: Наука, 1981. – 151 с.
- 2.6. Васильев В.П. Буддизм. Его догматы, история и литература. – Спб.: Академия наук, 1857–1869. – 644 с.
- 2.7. Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. – Спб.: тип. В.С.Балашева, 1873. – 183 с.
- 2.8. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М.: Наука, 1970. – 484 с.
- 2.9. Владимирцов Б.Я. Буддизм в Тибете и Монголии. – Пб.: Отд. по делам музеев и охране памятников искусства и старины, 1919. – 52 с.
- 2.10. Восток. Литература Китая и Японии. – М.: Академия, 1935, сб. I. – 442 с.
- 2.11. Генкель Г. Боги Японии. Спб.: Издат. П.П.Сойкина, 1904. – 52 с.
- 2.12. Гессен А. Набережная Мойки, 12. – М.: Детгиз, 1960. – 252 с.
- 2.13. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. – М.: Наука, 1979. – 367 с.
- 2.14. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
- 2.15. Давиденков С.Н. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. – Л.: Изд. Ин-та усовершенствования врачей им. С.М.Кирова, 1947. – 382 с.
- 2.16. Древнекитайская философия. – М.: Мысль, 1972, т. I. – 363 с.
- 2.17. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения. – М.: Академия, 1934. – 497 с.
- 2.18. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М.: Наука, 1977. – 198 с.

- 2.19. Завадская Е.В. "Беседы о живописи" Ши Тао. - М.: Наука, 1978. - 206 с.
- 2.20. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. - М.: Наука, 1977. - 168 с.
- 2.21. Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. - М.: Искусство, 1975. - 440 с.
- 2.22. Индийская культура и буддизм. Сб. статей памяти Ф.И.Щербатского. - М.: Наука, 1972. - 278 с.
- 2.23. Иофан Н.А. Культура Древней Японии. - М.: Наука, 1974. - 261 с.
- 2.24. Историко-филологические исследования. Сб. статей памяти академика Н.И.Конрада. - М.: Наука, 1974. - 454 с.
- 2.25. История и культура Китая. Сб. памяти академика В.П.Васильева. - М.: Наука, 1974. - 476 с.
- 2.26. Иэнага Сабуро. История японской культуры. - М.: Прогресс, 1972. - 229 с.
- 2.27. Китай: государство и общество. Сб. статей. - М.: Наука, 1977. - 310 с.
- 2.28. Китай: традиции и современность. Сб. статей. - М.: Наука, 1976. - 334 с.
- 2.29. Конрад Н.И. Запад и Восток. - М.: Наука, 1972. - 495 с.
- 2.30. Конрад Н.И. Избранные труды. - М.: Наука, 1974. - 467 с.
- 2.31. Конрад Н.И. Японская литература. - М.: Наука, 1974. - 566 с.
- 2.32. Ксенофонов Г.В. Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. - Иркутск: "Власть труда", 1929. - 19 с.
- 2.33. Лихачев Д.С., Панченко А.М. "Смеховой мир" Древней Руси. - Л.: Наука, 1976. - 204 с.
- 2.34. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. - М.: Наука, 1976. - 407 с.
- 2.35. Минаев И.П. Буддизм. Исследования и материалы. - СПб.: Императорская Академия наук, 1887, тт. I и II. - 439 с.

- 2.36. Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. - М.: Солдатенков, 1890. - 308 с.
- 2.37. Попов К. Очерки развития национальной культуры и географической мысли. - М.: Мысль, 1964. - 639 с.
- 2.38. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. - М.: Наука, 1976. - 324 с.
- 2.39. Ранние формы искусства. Сб. статей. - М.: Искусство, 1972. - 478 с.
- 2.40. Рейснер М. Идеологии Востока. - М.-Л.: Государственное издательство, 1927. - 344 с.
- 2.41. Ремизов А.М. Избранное. - М.: Художественная литература, 1978. - 510 с.
- 2.42. Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. - Пг.: Изд. факультета Петроградского университета, 1918, № 45. - 367 с.
- 2.43. Розенберг О.О. О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. - Петр.: Отдел по делам музеев и охрана памятников старины, 1919. - 72 с.
- 2.44. Слово о живописи из Сада с горчичное зерно. - М.: Наука, 1969. - 518 с.
- 2.45. Спевakovский А.Б. Самураи - военное сословие Японии. - М.: Наука, 1981. - 168 с.
- 2.46. Сухов А.Д. Религия в истории общества. - М.: Наука, 1979, - 96 с.
- 2.47. Типологические исследования по фольклору (Сб. памяти В.Я. Проппа (1895-1970)). - М.: Наука, 1975. - 319 с.
- 2.48. Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. - М.: Наука, 1974. - 574 с.
- 2.49. Фрезер Дж. - Золотая ветвь. - М.: Издательство политической литературы, 1980. - 830 с.
- 2.50. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. -

Л.: Изд. Института народов севера ЦИИ СССР им. П.Г.Смидовича, 1936. - 571 с.

2.51. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. - Спб.: Факультет Вост. яз. Императорского С.-Петербургского Университета, 1903-1909, ч. 1-2. - 681 с.

2.52. Эйдус Х.Т. История Японии с древнейших времен до наших дней. - М.: Наука, 1968. - 222 с.

2.53. Японские трехетишия. - М.: Художественная литература, 1973. - 342 с.

3. Статьи

3.1. Абаев Н.В. Архаичные формы религиозной теории и практики в чань-буддизме. - В кн.: Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. - Новосибирск: Наука, 1980, с. 156-176.

3.2. Абаев Н.В. Военно-прикладные искусства ("у-шу") и чань-буддизм. - В кн.: Актуальные проблемы Китая и некоторых сопредельных стран. - М.: Институт Дальнего Востока, 1978, с. 58-82.

3.3. Абаев Н.В., Нестеркин С.П. Некоторые психологические аспекты влияния чань(дзэн)-буддизма на человека как личность и субъект деятельности. - В кн.: Одиннадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. - М.: ИВ АН СССР, 1980, ч. I, с. 138-145.

3.4. Абаев Н.В. Некоторые структурные особенности чаньского текста и чань-буддизм как медиативная система. - В кн.: Восьмая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. - М.: ИВ АН СССР, 1977, ч. I, с. 103-116.

3.5. Абаев. Некоторые явления архаичного происхождения в теории и практике чань-буддизма. (Тезисы). - В кн.: Девятая научная конференция "Общество и государство в Китае". - М.: Ин-т востоковедения АН СССР, 1978, ч. I, с. 148-150.

- 3.6. Абрамян Л.А. Об идее двойничества по некоторым этнографическим и фольклорным данным. - Историко-филологический журнал (АН Арм. ССР), 1977, № 2, с. 177-190.
- 3.7. Григорьева Т.П. Один из случаев влияния китайской философии на мировоззрение японцев (заметки филолога). - В кн.: Роль традиций в истории и культуре Китая. - М.: Наука, 1972, с. 87-116.
- 3.8. Жуковская Н.Л. К вопросу о типологически сходных явлениях в шаманстве и буддизме. - Советская этнография, 1970, № 6, с. 36-46.
- 3.9. Иванов В.В. О двоичных различительных признаках при синхронном и диахроническом анализе эстетических структур. - В кн.: Научно-технический прогресс и искусство. - М.: Изд-во МГУ, 1971, с. 165-170.
- 3.10. Игнатович А.И. Буддийские толкования путей "спасения" (на примере Лотосовой Сутры). - В кн.: Одиннадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. - М.: ИВ АН СССР, 1980, ч. I, с. 105-117.
- 3.11. Конрад Н.И. Театральные представления древней Японии. - В кн.: Искусство Японии. - М.: Наука, 1965, с. 5-23.
- 3.12. Лотман Ю., Успенский Б. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси. - Вопросы литературы, 1977, № 3, с. 148-167.
- 3.13. Малявин В.В. О месте буддизма в китайской культуре. - В кн.: Одиннадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. - М.: ИВ АН СССР, 1980, ч. I, с. 131-138.
- 3.14. Маркова В. Стихотворение Басё "Старый пруд". - В кн.: Китай. Япония. История и филология. - М.: Издательство восточной литературы, 1961, с. 229-236.
- 3.15. Николаева Н.С. Художественные особенности традиционного японского интерьера. - В кн.: Искусство Японии. - М.: Наука, 1965, с. 116-135.
- 3.16. Пинус Е.М. Древние мифы японского народа. - В кн.: Китай.

Японии. История и филология. - М.: Издательство Восточной литературы, 1961, с. 220-229.

3.17. Померанц Г.С. "Карнавальное" и "серьезное". - Народы Азии и Африки, 1968, № 2, с. 107-117.

3.18. Померанц Г.С. Традиции и непосредственность в буддизме чань (дзэн). - В кн.: Роль традиций в истории и культуре Китая. - М.: Наука, 1972, с. 74-87.

3.19. Пропп В.Я. Ритуальный смех в фольклоре. - Ученые записки ЛГУ. - Л.: ЛГУ, 1939, № 46, с. 151-176.

3.20. Соколов С.Н. Эстетическая основа и художественные принципы живописи "хайга". - В кн.: Искусство Японии. - М.: Наука, 1965, с. 98-116.

4. Афторефераты

4.1. Абаев Н.В. Соотношение теории и практики в чань-буддизме (на материалах "Линь-цзи лу", IX в. н.э.). Автореф. дисс. канд. историч. наук. - М., 1972. - 17 с.

4.2. Симакин С.А. Буддизм в современной Бирме (на примере анализа религиозной ситуации). Автореф. дисс. канд. историч. наук. - М., 1981. - 16 с.

5. Литература на иностранных языках

5.1. Ватанабэ Сёко. Нихон-но буккё. - Токио: Иванами синсё, 1958. - 215 с.

5.2. Дзэн-но гороку. - Токио: Цукума сёбо, 1972, т.10. - 274 с.

5.3. Дзэн-но гороку. - Токио: Цукума сёбо, 1973, т.18. - 240 с.

5.4. Кохо Тисан. Дзэнсюси. - Токио, 1974. - 905 с.

5.5. Тамура Ёсиро. Нихон буккё си нюмон. - Токио: Кадокава сётэн 1970. - 294 с.

- 5.6. Anesaki M. Art, life and nature in Japan. - Boston: Marshall Jones, 1932. - 178 p.
- 5.7. Anesaki M. History of Japanese Religion. - Rutland , Tokyo: Tuttle, 1972. - 423 p.
- 5.8. Anesaki M. Japanese mythology. - The mythology of all races. v.8. - N.Y.: Cooper Sq., 1964. - 416 p.
- 5.9. Anesaki M. Religious life of Japanese people. - Tokyo: The Society for internat.cult.rel., 1961, -105 p.
- 5.10. Arntzen S. Ikku Sejun. A Zen Monk and His Poetry. Occasional Paper N 4.-Washington: Western Washington State College, 1973. -171 p.
- 5.11. Aston W.G. A History of Japanese literature. - Lnd.: Heinemann, 1899. - 408 p.
- 5.12. Aston W.G. Shinto. The way of Gods. - Lnd.: Longmans, 1905. - 390 p.
- 5.13. Basabe F.M. Japanese religious attitudes.- Maryknoll, N.Y.: Orbis books, 1972. - 94 p.
- 5.14. Benedict R. Christenism and the sword. Patterns of Japanese culture. - Boston: Houghton Mifflin Co, 1946. - 324 p.
- 5.15. Blacker C. The Catalpa Bow. A study of Shamanistic Practices in Japan.- L.: Allen and Unwin, 1975. - 376 p.
- 5.16. Blyth R.H. Buddhist sermons on Christian texts. - Tokyo: Kokyodosha, 1952. - 93 p.
- 5.17. Blyth R.H. A History of Haiku. V.1-4. - Tokyo: Hokuseido, 1963. - 1843 p.
- 5.18. Draeger D., Smith R. Asian fighting arts. - Tokyo, N.Y.: Kodansha International Ltd, 1973. - 207 p.

- 5.19. Blyth R.H. Oriental Humour. - Tokyo: Hokuseido Press, 1963. - 582 p.
- 5.20. Blyth R.H. Senryu. Japanese satirical verses. - Tokyo: Hokuseido Press, 1949. - 230 p.
- 5.21. Blyth R.H. Zen in English literature and oriental classics. - Tokyo: Hokuseido, 1942. - 446 p.
- 5.22. Blyth R.H., Litt D. Japanese Humour. - Tokyo: Japan Travel Bureau, 1963. - 183 p.
- 5.23. Brockhaus A. Netsuke. - Leipzig, F.A.Brockhaus, 1905. - 482 p.
- 5.24. The Buddhist tradition in India, China and Japan. Ed. by Theodore de Bary. - N.Y.: Modern Library, 1969. - 417 p.
- 5.25. Bunce W.K. Religions in Japan. - Rutland, Tokyo: Tuttle, 1955. - 194 p.
- 5.26. Conze E. Buddhism, its essence and development. - Oxford - ford: Cassirez, 1951. - 212 p.
- 5.27. Death and Eastern thought. - Nashville and N.Y.: F.H. Holk, 1974. - 236 p.
- 5.28. Dumoulin H. Buddhism in the Modern World. - N.Y., Lnd.: Macmillan Publishing Co., 1976. - 568 p.
- 5.29. Dumoulin H. A History of Zen Buddhism. - N.Y.: Pantheon Books, 1963. - 335 p.
- 5.30. Dürckheim K. Hara, the vital centre of man. - Lnd., N.Y.: 1971. - 135 p.
- 5.31. Eliade M. From primitives to Zen. - Lnd.: Collins, St. Jame's place, 1967. - 644 p.
- 5.32. Eliot Ch. Japanese Buddhism. - Lnd.. Routledge and Paul, 1959. - 449 p.
- 5.33. Eliade M. The History of religions. Essays in methodolo

- gy. - Chicago: the University of Chicago press, 1959. - 164 p.
- 5.34. Eliade M. The myth of the eternal return. - Lnd., Routledge and Kegan, 1955. - 195 p.
- 5.35. Eliade M. Rites and symbols of initiation. - N.Y.: Harper and Row, 1965. - 175 p.
- 5.36. Eliade M. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. - Lnd.: Cornell univ.press, 1964. - 412 p.
- 5.37. Griffis W.E. The Religions of Japan from the dawn of history to the era of Meiji. - N.Y.: Ch.Scribner, 1896. - 457 p.
- 5.38. The Iron Flute. - Rutland and Tokyo: Tuttle, 1961. - 175 p.
- 5.39. Hanayama Sh., Litt D. History of Japanese Buddhism. - Tokyo: Bukkyo Dendo kyokai, 1977. - 131 p.
- 5.40. Herrigel E. Zen in the art of archery. - Lnd.: Routledge and Kegan Paul, 1968. - 107 p.
- 5.41. Hori I. Folk religion in Japan. - Chicago-Lnd.: University of Chicago press, 1968. - 278 p.
- 5.42. Huxley A. The doors of Perception. Heaven and Hell. - Lnd., Toronto, Sydney, N.Y.: Granada, 1979. - 143 p.
- 5.43. Hyers C.M. The ancient Zen master as clown figure and comic midwife. - Philosophy East and West, XX, n.1. - Honolulu, 1970. - p. 3-17.
- 5.44. Hyers C.M. Zen and comic spirit. - Lnd.: Rider, 1974. - 192 p.
- 5.45. Jackson G.B., Clascoe Ch. Kendoo no Gakumon: The Nature of knowledge, rank and learning in the Japanese Zen Art of Swordsmanship. - California: University of

California, 1975. - 45 p.

- 5.46. John C.H.Wu. The Golden Age of Zen. - Tokyo:Tuttle, 1967.
- 332 p.
- 5.47. Kamstra J.H. Encounter or syncretism. - Leiden:Brill,
1967, - 505 p.
- 5.48. Kennett I. Selling water by the river.(A manual of Zen
training). - N.Y.:Vintage books, 1972. - 317 p.
- 5.49. Kerouac J. The Dharma bums. - N.Y.:Viking press, 1958.
- 244 p.
- 5.50. Kerouac J. Satori in Paris. - N.Y.:Grove press, 1960.
- 118 p.
- 5.51. Kitagawa J. Religion in Japanese History. - N.Y.-Lnd.:
Columbia university press, 1966. - 475 p.
- 5.52. Kojiki. - Tokyo:University of Tokyo press, 1969. - 655 p
- 5.53. Kukai: major works. Translated with an account of his
life and a study of his thought. - N.Y.,Lnd.:Columbia
university press, 1972. - 303 p.
- 5.54. Linssen R. Krishnamurti, psychologue de l'ere nouvelle.
- P.:Le courrier du livre, 1971. - 191 p.
- 5.55. Miura I., Sasaki R. Zen Dust. - N.Y.:Brace and World
Harcourt, 1966. - 574 p.
- 5.56. Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade.
- Chicago-Lnd.:Univ.of Chicago press, 1969. - 438 p.
- 5.57. Nakamura H. A History of Development of Japanese
Thought, v.v.I,II. - Tokyo:The Society for Intern.Cul.
Rel., 1967. - 310 p.
- 5.58. Nihongi. Chronicles of Japan from the earliest times to
A.D.697 Tr.by W.G.Aston. - Lnd:Allen and Unwin, 1956.
- 433 p.

- 5.59. Reischauer A.K. Studies in Japanese Buddhism. - N.Y.: Macmillan co., 1925. - 351 p.
- 5.60. Ross N.W. Hinduism, buddhism, Zen. - Lnd.:Faber, 1966. - 222 p.
- 5.61. Sakurai Tokutaro. Japanese festivals. Annual rites and observances. - Tokyo: Intern.soc.for educational information press, 1970. - 116 p.
- 5.62. Schloegl I. Excepts from the record of Rinzai. - Middle way. - L.:1975, vol.49, N 4. - p.29-34.
- 5.63. Shibayama Z. A flower does not talk. - Tokyo-Rutland: Tuttle, 1971. - 264 p.
- 5.64. Shibayama Z. Zen Comments on the Mumonkan. - N.Y.:Harper and Row, 1974. - 361 p.
- 5.65. (Ballou R.) Shinto: the unconquered enemy. - N.Y.:Viking press, 1945. - 239 p.
- 5.66. The sutra of Hui neng. Tr.by Wong Mou-lam. - L.:The Buddhist society, 1966. - 136 p.
- 5.67. Suzuki D.T. Essays in Zen Buddhism, vol.1-3 - Lnd:Rider, 1927-1953. - 1186 p.
- 5.68. Suzuki D.T. An Introduction to Zen Buddhism. - Lnd:Rider, 1957. - 136 p.
- 5.69. Suzuki D.T., Litt D. Japanese Buddhism. - Tokyo:Board of tourist industry, 1938. - 85 p.
- 5.70. Suzuki D.T. Manual of Zen Buddhism. - N.Y.:Grove press, 1960. - 129 p.
- 5.71. Suzuki D.T. Outlines of Mahayana Buddhism. - N.Y.:Schocken Books, 1963. - 384 c.
- 5.72. Suzuki D.T. Studies in Zen. N.Y.:Philosophical library, 1955. - 212 p.

- 5.73. Suzuki D.T. The training of the Zen Buddhist monk. - N.Y.: University Books, 1964. - 160 p.
- 5.74. Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture. - Princeton: Princeton University Press, 1971. - 478 p.
- 5.75. Suzuki D.T. Zen and Japanese Buddhism. - Tokyo: Japan Travel Bureau, 1973. - 135 p.
- 5.76. Suzuki D.T. Zen Buddhism. Selected writings. - N.Y.: Garden City, 1956. - 294 p.
- 5.77. Suzuki D.T. The Zen doctrine of no-mind. - Ind.: Rider, 1969. - 159 p.
- 5.78. Syncretism. Ed. by S.S. Hartman. - Stockholm. Almqvist and Wiksell, 1969. - 294 p.
- 5.79. Varley H.P. The samurai. - Ind.: Weidenfeld and Nicolson, 1970. - 135 p.
- 5.80. Visser M.W. Ancient Buddhism in Japan. - Leiden: Brill, 1935. - 763 p.
- 5.81. Watanabe Sh. Japanese Buddhism. - Tokyo: Society for international cult. rel., 1964. - 174 p.
- 5.82. Watts A.W. The spirit of Zen. A way of life, work and art in the Far East. - N.Y.: Grove press, 1960. - 128 p.
- 5.83. The way of silence. The prose and poetry of Basho. - N.Y.: Dial press, 1970. - 111 p.
- 5.84. Wetering J. The empty Mirror. - Boston: Houghton Mifflin Co., 1975. - 145 p.
- 5.85. Wienpahl P. The matter of Zen. A brief account of zazen. - Ind.: Allen and Unwin, 1965. - 162 p.
- 5.86. Zaechner R.C. Theology, drugs and Zen. - Theology, vol. LXXIV, No 613, 1971. - p.291-296.
- 5.87. Zen and zen classics. Ed. by R.N. Blyth, v.IV. - Tokyo: The

Hokuseido Press, 1966. - 340 p.

- 5.88. The Zen Master Hakuin. Selected Writings. Tr. by Ph.E. Yampolsky. - N.Y., Lnd.: Columbia University Press, 1971. - 253 p.
- 5.89. Zen mind, Beginner's Mind. By Sh.Suzuki. - N.Y. and Tokyo: Weatherhill, 1971. - 133 p.
- 5.90. Zug C.G. The nonrational riddle: Zen koan. - Journal of American folklore. - Richmond, 1967, v.80, No 315, p.86-97.