

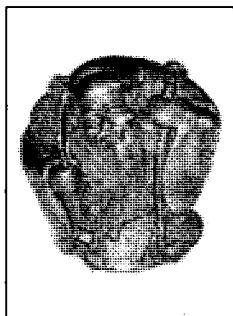
Дж. М. Китагава

Религия в истории Японии

Дж. М. Китагава

Религия
В ИСТОРИИ
ЯПОНИИ





Джозеф
М. Китагава

Религия
В ИСТОРИИ
ЯПОНИИ

Joseph
M. Kitagawa

Religion
IN JAPANESE
HISTORY

Джозеф
М. Китагава

Религия
В ИСТОРИИ
ЯПОНИИ

Перевод с английского
Н. М. Селиверстова
под редакцией
С. В. Пахомова



Санкт-Петербург
«Наука»
2005

УДК 2-1
ББК 86.2
К45

Китагава Дж. М.

К45 Религия в истории Японии / Пер. с англ. Н. М. Селиверстова. — СПб.: Наука, 2005. — 588 с.

ISBN 5-02-026234-X

В книге профессора Чикагского университета, известного японского религиоведа Дж. М. Китагавы «Религия в истории Японии» (1966) показано, как развивались японские религиозные традиции, как тесно переплетались религиозные идеи с социальными институтами и нормами, государственными структурами, как влияли они на становление японской ментальности и сами трансформировались под воздействием внутренних и внешних обстоятельств.

Для всех кто интересуется сравнительным религиоведением и культурой Японии.

**УДК 2-1
ББК 86.2**

© Издание на русском языке. Распространение на территории Российской Федерации. Издательство «Наука», 2005

© Н. М. Селиверстов, перевод на русский язык, 2005

ISBN 5-02-026234-X © П. Палей, оформление, 2005

Памяти моих родителей
Китагавы Тиёкити (ум. 1939)
и Китагава Нодзаки Куми (ум. 1945)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая книга основана на серии лекций, прочитанных в 1962—1963 гг. при содействии Комитета по истории религий Американского совета научных обществ. Целью этих лекций были не общий обзор японской религии для непосвященного слушателя и не обсуждение каких-либо тонкостей, представлявших интерес для узкого круга специалистов. Они предназначались для того, чтобы обратить внимание и широкой аудитории, и ученых на смысл, внутреннюю логику и стандарты религиозных явлений в Японии (в историческом и организационном плане) с точки зрения *Religionswissenschaft* — дисциплины, называемой историей религии, феноменологией религии или сравнительным религиоведением.

Взаимодействие различных религий в японской истории было столь сложным, что и читателю, и автору было бы проще сосредоточиться или на событиях, произошедших в религиозной сфере на протяжении какого-либо одного исторического периода, или на одной из главных религиозных систем, таких как синто, буддизм или японское конфуцианство. Однако недостаток работ, посвященных японской религии в целом, особенно на европейских языках, заставил меня взяться именно за такую работу. В связи с этим можно также добавить, что я с боль-

шим удовольствием писал о религиозном наследии моих предков, которые, сколь бы ни были далеки от меня во времени, пространстве и памяти, оказали влияние на мое мышление и бытие. Я искренне надеюсь, что предпринятое мной исследование станет в некотором смысле скромным вкладом в такую науку, как *Religionswissenschaft*.

Специфика общего плана этой книги связана с тем, что материал был первоначально организован в виде шести лекций, основанных на общепринятой периодизации японской истории. Из-за характера поставленной задачи каждая лекция должна была сохранять определенную самостоятельность и завершенность, не теряя при этом связи с объединяющей идеей всего цикла. Поэтому читатель может обратить внимание на то, что в каждой главе присутствует свой определенный мотив: религиозное лидерство (глава 1), способы религиозного представления (глава 2), религиозные общества (глава 3), взаимоотношения между феодальным режимом и религиозными системами (глава 4) и проблема «модернизма» (глава 5). В главе 6 описывается религиозная обстановка в период после второй мировой войны. Доктринальное содержание отдельных религиозных традиций в книге в основном не рассматривается, и упор делается скорее на сложных взаимоотношениях, существовавших между различными религиозными системами Японии и современными им социально-политическими и культурными явлениями. В скобках можно было бы заметить, что обсуждение японской религии в любом случае не может обойтись без ее предыстории. По этому вопросу была подготовлена дополнительная глава, но я не включил ее в данное издание из-за недостатка места. Однако тех, кого заинтересует этот вопрос, можно отослать

к моей статье «The Prehistoric Background of Japanese Religion» (History of Religions, II (No. 2. Winter, 1963). P. 292—329).

Очевидно, что японскую религию невозможно исследовать, не опираясь на достижения множества японских и западных ученых. Если место не позволяет мне перечислить имена всех, кому я весьма обязан, то не могу не выразить свою особую признательность профессору Хори Итиро из университета Тохоку (Сэндай, Япония). И не только потому, что его работы были для меня бесценным источником информации: он взял на себя труд просмотреть первые четыре главы данной книги. Я должен также упомянуть имена двух ученых, все время побуждавших меня работать над этой темой, — Иоахима Ваха (1898—1955) и Кисимото Хидэо (1903—1964), влияние которых ощущается в разных разделах данной книги.

Должен также выразить благодарность Комитету по истории религий Американского совета научных обществ (АСНО), который под председательством профессора Уолтера Харрелсона и его преемника, профессора Роберта М. Гранта поручил мне прочесть эти лекции. Я благодарен также сотрудникам Богословской школы Чикагского университета декану Джеральду К. Брауэру, профессору Мирче Элиаде и профессору Чарльзу Х. Лонгу, чья поддержка и помощь позволили мне справиться с этой задачей. Я с удовольствием выражаю также благодарность исполнительному члену АСНО м-ру Д. Х. Догерти и моим любезным хозяевам в учреждениях, оказавших мне честь читать эти лекции, — университете Дьюка, Висконсинском университете, Сиракузском университете, Гарвардской богословской школе (и институте Гарвард-Янь-

цзин), Северо-Западном университете, Калифорнийском университете (Беркли), Клермонтской высшей школе (и Блейделлском институте), Пенсильванском университете, Хэйверфордском колледже, Южном методистском университете, университете Райса, Колумбийском университете, Оберлинском колледже и университете Нотр Дам.

Множество полезных комментариев и предложений я услышал от ученых различных академгородков, которые я посетил, и от тех, кто прочитал отдельные части рукописи, особенно от профессоров Эрвина Гудинафа из Йеля (заслуженного профессора в отставке), Мирчи Элиаде и Юджина Сувяка из Чикаго, Джозефа Л. Блау из Колумбии, Филиппа Х. Эшби из Принстона, Жака Дюшесне-Гийемена из Льежа, м-ра Вильяма Вударда из Международного института по изучению религий (Токио), миссис Кёко (Мотомоти) Накамура и м-ра Х. Байрона Ирхарта. Д-р Чарльз С. Дж. Уайт, ныне работающий в Висконсинском университете, и преподобный Роберт С. Элвуд не только внесли стилистические поправки, но и сделали много ценных подсказок. Набор рукописи был сделан мисс Глорией Валентайн и секретариатом Богословской школы Чикагского университета под руководством миссис Минервы Белл. Хотелось бы также выразить искреннюю признательность персоналу издательства Колумбийского университета, особенно мисс Элизабет Л. Шумейкер, за помощь и поддержку.

С позволения уважаемых издателей я цитировал отрывки из следующих книг: *Masaharu Anesaki. History of Japanese Religion* (1963, Charles E. Tuttle Co., Inc., Rutland, Vermont, and Tokyo, Japan); *Japanese Religion in the Meiji Era* / Comp. and ed. Kishimoto Hideo, tr. and adapted by John F. Howes (1956,

Obunsha Co., Ltd., Tokyo); *Sansom G. B. The Western World and Japan* (1950, Alfred A. Knopf Inc., New York); *Sansom G. B. A History of Japan to 1334* (1958), and *A History of Japan 1334—1615* (1961, Stanford University Press, Stanford); and *Warner L. The Enduring Art of Japan* (1952, Harvard University Press, Cambridge).

Издание данной книги не стало бы возможным без предоставленных мне возможностей посетить Японию в 1958—1959 и 1961—1962 гг. Многочисленные японские друзья оказали мне большую помощь в исследованиях. Кроме того, немаловажную роль сыграла моя жена, Эвелин М. Китагава, которая помогала мне работать и писать не только своими ценными советами и неослабевающим интересом, но также своим терпением и пониманием. Я сожалею только о том, что мои родители не дожили до того, чтобы разделить со мной радость воссоединения семьи. Поэтому моя книга — скромная дань их светлой памяти.

ДЖОЗЕФ М. КИТАГАВА

Чикагский университет

СОКРАЩЕНИЯ

- ERE — Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. James Hastings. 13 vols. New York, 1928
- FEQ — The Far Eastern Quarterly (Lancaster, Pa.)
- FS — Folklore Studies (Peking; позже — Tokyo)
- JAOS — Journal of the American Oriental Society (Philadelphia)
- JAS — The Journal of Asian Studies (первоначально — The Far Eastern Quarterly) (Ann Arbor, Mich.)
- JGZ — Jinruigaku zasshi (Journal of anthropology)
- RGG — Religion in Geschichte und Gegenwart (Tübingen)
- SJA — Southwestern journal of Anthropology (Albuquerque, N. M.)
- SKT — Sekai kokogaku taikai (Encyclopedia of world archeology)
- TASJ — Transactions of Asiatic Society of Japan (Tokyo)

- ZNBT — Zusetsu Nihon bunkashi taikai (Illustrated encyclopedia of Japanese cultural history)
- ZNMZ — Zusetsu Nihon minzokugaku zenshu (Collected works on Japanese folklore illustrated)
- ZNR — Zusetsu Nihon rekishi (Illustrated history of Japan)
- ZSBT — Zusetsu Sekai bunkashi taikai (Illustrated encyclopedia of cultural history of the world)

Глава 1

ИМПЕРАТОР, ШАМАН И ЖРЕЦ

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ В ДРЕВНЕЙ ЯПОНИИ (III—VIII вв.)

В исследованиях японской религиозности существуют разные подходы. С одной стороны, религиозные системы, такие как синто, буддизм и возникшие после второй мировой войны новые верования, можно рассмотреть по отдельности. С другой стороны, можно подойти к проблеме тематически, то есть раскрыть смысл мифов, символов, доктрин, догматов или этических систем и описать церковную организацию одной или нескольких религий. Однако я решил осветить вопрос с исторической точки зрения и показать ту роль, которую сыграли разные верования в социальной и политической жизни Японии, а также влияние на судьбу этой страны религии в целом.

В первой главе я попытался, так сказать, с высоты птичьего полета окинуть взглядом религиозную жизнь древних японцев начиная с их туманного прошлого и заканчивая VIII в. н. э. Именно тогда зародилось японское государство и его жители не только освоили грамоту и письменность, но и осознали себя единым народом с особой политической, культурной и религиозной судьбой. Рас-

сказывая об этом периоде, мне хотелось обратить особое внимание на вопрос о религиозном лидерстве, в частности харизматическом, как важном, но часто упускаемом из виду факторе общественной жизни.

Под *харизмой* обычно понимается «духовный дар», или «благодать».¹ Чтобы не углубляться в тонкие различия и взаимосвязь между харизмой и человеческим духом (*пневма*) или между харизмой и человеческой душой (*псюхе*), мы можем просто исходить из того, что во всех религиозных традициях были известны люди, наделенные таким качеством, как *божий дар* (*харис*). Благодаря Максу Веберу термин *харизма* стал важным понятием научно-религиозного анализа, означающим присущее человеку — лидеру или правителю — экстраординарное качество, благодаря которому он обретает власть над другими людьми.² При этом Вебер строго разграничивал «харизму личности» и «институциональную харизму», каждая из которых по-своему играла важную роль в истории всех религий. Моя точка зрения заключается в том, что природу и специфику древнеяпонской религии можно понять только с учетом взаимоотношений, существовавших между тремя типами харизматического лидерства, а именно императорского, шаманского и жреческого. Однако прежде чем приступить к рассмотрению этого вопроса, нам следует кратко остановиться на особенностях исторического развития Древней Японии.

¹ ERE. III. P. 368—372.

² *Wach I. Sociology of Religion. P. 337—341; Weber M. The Sociology of Religion. P. XXXIV and 2—3.*

Плавное перетекание мифологии в историю, свойственное официальным японским хроникам, не позволяет четко отделить легенды о происхождении японского народа от исторических фактов. Самый ранний письменный источник, в котором упоминается Япония, — это китайский документ *Вэй чжи*, или «История царства Вэй», написанная в III в. н. э. Согласно этой книге, страна Ва (Япония), лежащая посреди океана, простиралась более чем на пять тысяч ли. Она состояла из множества царств, главным из которых было государство Яматай (или Ябадай), в некотором смысле господствовавшее над остальными. Китайский хронист описал также обычаи и образ жизни народа Ва, которым правила Пимико (или Химико) — шаманка-прорицательница, то есть медиум.³ Сопоставив и обобщив имеющиеся китайские записи, мы также узнаём, что некоторые из японских царств в 57, 107, 239, 240, 245, 247, 265 и 266 гг. н. э. отправляли в Китай посланников.⁴

³ *Tsunoda R. Japan in the Chinese Dynastic Histories. P. 8—16.*

⁴ В *Хоу Хань шу* (Истории династии поздней Хань) мы читаем: «Во второй год эры Цянь-у Чжун-юань [57 г. н. э.] посланник страны Ну из государства Ва, который называл себя дафу, привез дань. Эта страна расположена на южной оконечности государства Ва. Кан-у (Kang-wu) даровал ему печать» (*Tsunoda R. Japan in the Chinese Dynastic Histories. P. 2*). На золотой *индзю* (печати), обнаруженной в 1789 г. на острове Сига к северу от Кюсю, написано: «Правитель страны Ну государства Ва, [вассал] Хань» (*ZSBT, Nihon. I. P. 168—169*). На самом ли деле небольшая *куни* (страна) Ну была расположена на севере Кюсю, ведь она упоминается в *Вэй чжи* как одно из княжеств, относящихся к Яматай? В 238 г. н. э. китайский двор пожаловал Пимико титул «ца-

Эти посланники привозили китайским монархам дань, что ожидалось в те времена от всех государств-сателлитов Китая. Примечательно, что, согласно китайским источникам, после 266 г. посольства были внезапно прерваны и возобновились более чем через столетие — в 413, 421, 478 и 503 гг.⁵

Один из самых загадочных вопросов, касающихся того времени, — это географическое положение государства Яматай. В китайском документе VII в. говорится, что столица Японии (Ва-го) «называется Ямато, в „Истории Вэй” известная как Ямадай», то есть Яматай отождествляется с Ямато.⁶ С этим традиционно были согласны японские историки, как в прошлом, так и в наше время, поскольку данные археологии достаточно убедительно свидетельствовали о локализации Яматай в пределах или в районе Ямато. Однако теперь многие японские ученые, а также западные японисты, включая Сэнсома и Рейшауэра, полагают, что Яматай и Ямато были двумя разными государствами с похожими названиями и Яматай располагалось на севере острова Кюсю.⁷ Этот спор разрешить непросто, однако, принимая во внимание тот исторический факт, что

рицы Ва, дружественной Вэй» и наградил ее золотой печатью с пурпурной лентой (*Tsunoda R. Japan in the Chinese Dynastic Histories. P. 14*).

⁵ *Enoki K. Yamatai-koku. P. 26.*

⁶ *Tsunoda R. Japan in the Chinese Dynastic Histories. P. 28.*

⁷ *Young J. The Location of Yamatai: A Case History in Japanese Historiography, 720—1945; Sansom T. B. A History of Japan to 1334. P. 16; Reischauer R. K. and Fairbank I. K. East Asia: The Great Tradition. P. 468.* — О более поздних теориях см.: *Inouye M. Nihon kokka no kigen. P. 40—69; Enoki K. Yamatai-koku. P. 5—100.*

Яматай процветало еще до объединения района Ямато кланом Тэнно, а также географическое описание Яматай и других княжеств в «Истории царства Вэй», которое больше соответствует Кюсю, чем району Ямато, я склонен отдать предпочтение «теории Кюсю».

Как бы то ни было, в «Истории царства Вэй» дается весьма реалистичная картина первоначального этапа японской истории, в частности рассказывается, что мужчины покрывали свои лица татуировкой, украшали тела орнаментом и носили просторные одежды, а женщины, платьем которых был едва ли не просто кусок ткани, укладывали волосы пучком. В основном жители занимались земледелием и шелководством, изготавливали хорошие льняные и шелковые ткани. Они любили спиртные напитки и верили в предсказания, а также установили и соблюдали строгие социальные различия. Кроме того, мы узнаём, что если поначалу Яматай правил мужчина, то после долгих войн царицей была признана женщина, Пимико. Когда она умерла, народ насыпал в ее честь огромный курган. Трон снова перешел к мужчине, однако народ его не принял. Волнения утихли, когда следующей царицей стала родственница Пимико, тринадцатилетняя девушка по имени Иё или Итиё. Впоследствии китайский монарх провозгласил ее правительницей Яматай. Новая царица отправила в китайскую столицу делегацию, которая привезла с собой в качестве дани рабов, резные нефритовые изделия и парчу.⁸ О дальнейшей судьбе государства Яматай сведений нет.

⁸ *Tsunoda R. Japan in the Chinese Dynastic Histories. P. 10—16.*

Тем временем у Китая в результате упадка династии Вэй в 265 г. н. э. ослаб контроль над Кореей, и это привело к усилению княжеств полуострова, вступивших в борьбу друг с другом. Из корейских источников известно также, что Япония импортировала из Кореи железо. В 366 г. японский посланник прибыл в Пэкчэ — одно из корейских княжеств. В 367 г. посланник из Пэкчэ нанес ответный визит, и в 369 г. японское войско уже сражалось на стороне Пэкчэ против враждебного ему княжества Силла. Япония не только продолжала обмениваться с Пэкчэ посольствами в 370, 371 и 372 гг., но основала также небольшую колонию Мимана на южной оконечности Корейского полуострова. Надпись на монументе, посвященном одному из царей северокорейского княжества Когурё, сообщает, что в 391 г. японские экспедиционные силы пересекли море и несколько раз за десять или более лет сражались с армией Когурё. Несмотря на то что в хрониках Когурё говорится о полной победе над японцами, их военная база в Мимана продолжала существовать, пока в 562 г. ее не разрушило княжество Силла.⁹

Итак, можно подытожить, что до 266 г. н. э. Яматай представляло собой небольшое государство, управляемое царицей, и под ее политическим влиянием находились княжества западной Японии. Однако уже через сто лет Япония стала достаточно сильной в политическом и военном отношении, чтобы вторгнуться в Корею и основать там колонию. Этот столетний промежуток примерно соответствует первой фазе так называемого периода Кофун (курга-

⁹ *Epoch K. Yamatai-koku*. P. 101—114. — Кроме того, Эноки (p. 117—120), сравнивает рассказы о японских кампаниях в Корею с рассказами в *Нихон сёки*.

нов), который стал новым культурным этапом японской истории. Вполне правдоподобным выглядит предположение, что объединение Японии кланом Тэнно, пусть даже формальное, началось с района Ямато примерно между 266 и 366 гг.

К сожалению, сведения по меньшей мере о первых десяти императорах и тем более о возникновении японского государства, имеющиеся как в *Кодзика* («Записи о делах древности»), так и в *Нихон сёки* (*Нихонги*) («Анналы Японии»), совершенно ненадежны с исторической точки зрения, хотя чрезвычайно ценны в плане религиоведения. Фактически эти тексты повествуют о земном продолжении мифических событий, происходивших в небесной сфере и заключавшихся в том, что Аматаэрасу (Солнечная богиня) послала своего внука Ниниги править землей, и его правнук Дзимму стал первым легендарным императором. Далее рассказывается, что Дзимму повел свой народ с острова Кюсю на восток, по пути покоряя разные племена, пока не добрался до района Ямато, где в 660 г. до н. э. основал династию. По легендарной генеалогии, после Дзимму следовало множество императоров, каждый из которых правил необычайно долго — по сто и более лет. Любопытно, что описанная в *Нихон сёки* долгая и богатая событиями жизнь десятого императора Судзина практически не отличается от таковой первого императора Дзимму. Кроме того, и Дзимму, и Судзин именуются «хацукунисирасу сумэра микото» (император, августейший основатель государства).¹⁰ Сходство их деяний, направленных на объединение го-

¹⁰ Астон (*Aston W. G. Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697*) правильно перевел этот почетный титул в отношении Судзина (*Vol. I. P. 161*), но иска-

сударства, заставило многих ученых прийти к выводу, что в рассказах о двух императорах — Дзимму и Судзине — в *Нихон сёки* на самом деле описано одно и то же лицо.¹¹

После жизнеописания Судзина в *Нихон сёки* повествуется о подвигах принца Яматотакэру, своими силами одержавшего победу над непокорными племенами, и императрицы Дзинго, которая якобы возглавила армию, завоевавшую Корею. Большинство ученых согласно, что рассказам об императорах, начиная с Одзина, пятнадцатого по легендарной генеалогии, можно верить, несмотря на то что их посмертные имена, например такие, как Нинтоку, Ритю, Ингё, Анко и Юряку, могли быть позже придуманы придворными историками. В то же время в китайском документе VI в. *Сун шу* («История династии Лю сун») упоминается пять японских правителей — Сан, Тин, Сай, Ко и Бу (кит. Цань, Чжэнь, Сай,

зил смысл тем, что опустил его в отношении Дзимму (Vol. I. P. 133). Согласно Астону, «Имя императора [Дзимму], который таким образом начал править империей, было...» (курсив мой. — Д. К.). Ему следовало перевести это так: «Он именовался „Императором, августейшим основателем государства”». См. также: *Ichimura K. Nihon kenkoku-irai no nensu ni tsuite // Takigawa hakase kanreki kinen ronbun-shū. T. II. Nihonshi hen. P. 367—389.*

¹¹ О проблеме идентификации императора Судзина см.: *Uyemura S. Jimmu Tenpō. P. 68—77.* — По этому поводу Эгами Намё утверждает, что подлинным основателем царства Ямато был Судзин, по происхождению тунгус, который начал свою династическую карьеру как правитель корейского княжества Мимана. Из Кореи Судзин вторгся на Кюсю и затем перебрался в район Ямато. Эгами именует императорский клан *кибадзоку* (племя воинов-всадников). См.: *Oka M. et al. Nihon minzoku no kigen. P. 249—253; Inoue M. Nihon kokka no kigen. P. 199—204.*

Ко и У), — которые имели дело с двором династии Сун в V и VI вв. Есть основания предполагать, что имена Сай, Ко и Бу соответствуют императорам Ингё, Анко и Юряку. Точно установить идентичность первых двух, а именно Сана и Тина, не представляется возможным.¹² В связи с этим интересны две вещи: во-первых, эти японские правители считали себя не только царями Ва (Японии), но также и сюзеренами определенных частей Кореи — Пэкчэ, Силла, Имна, Циньхань и Мокхань, — и китайский двор признал их претензии. Во-вторых, последний из пяти — Бу — в своем письме китайскому монарху от 478 г. рассказывает, что его «прародители» покорили пятьдесят пять стран волосатых людей на востоке, шестьдесят шесть стран варваров на западе, девяносто девять стран на севере и объединили Японию. Бу также сообщает, что японскому влиянию в Корее угрожает крепнущее княжество Когурё.¹³

Несмотря на отсутствие среди ученых единого мнения по вопросу идентификации «прародителей» Бу, мы вполне можем допустить, что ими были императоры Одзин и Нинтоку, упоминающиеся в официальных японских хрониках. Некоторые историки склонны считать, что Одзин был основателем новой династии, которая набрала силу после упадка предыдущей императорской линии. Интересно, что как раз ему приписывается обычай насыпать огромные могилы, а это определенно указывает на новый культур-

¹² *Sansom C. B. A History of Japan to 1334. P. 42—43; Enoki K. Yamatai-koku. P. 164—175; Tsunoda R. Japan in the Chinese Dynastic Histories. P. 24—25.*

¹³ *Tsunoda R. Japan in the Chinese Dynastic Histories. P. 23—24.*

ный импульс.¹⁴ Не имея возможности точно реконструировать раннюю историю Японии, мы можем просто предположить, что на рубеже III—IV вв. женская линия правительниц Яматай (Пимико и Итиё) была вытеснена мужской линией Судзина. Когда же утасла или была отстранена от власти линия Судзина, править Японией стала новая династия — Одзина, Нинтоку и пяти царей, упомянутых в «Истории династии Лю Сун».¹⁵ Точно установить, когда и как правительство перебралось с Кюсю в район Ямато, не представляется возможным, но это произошло либо при Судзине, либо при ком-то из его преемников. Не исключено, что Одзин и Нинтоку происходят из семей Кюсю или, по крайней мере, поддерживали связь с магнатами этого острова.

Однако для нашего исследования важно не столько отсутствие династической преемственности,

¹⁴ По одной версии, которая приводится в *Нихонсёки*, предшественник Одзина император Тюай, «отправившись наказать кумасо [племя с острова Кюсю], был ранен вражеской стрелой и умер» (*Aston W. G. Nihongi. I. P. 222*). Считается, что Одзин, о рождении которого рассказываются всякие легенды, женился на Накацу-химэ, принцессе из предыдущей династии, будто бы для того, чтобы узаконить свое восхождение на престол. Можно также упомянуть, что Иванага-химэ, другая жена Одзина, была дочерью Кацураги Соцухико (буквально, «человека кумасо»), который известен как командующий японским войском в походе на корейское княжество Силла. Кроме того, преемник Одзина, Нинтоку, женился на Каминага-химэ, дочери местного магната из Хюга (где якобы сошел с небес внук Аматаэрасу Ниниги), что на Кюсю. По данным археологии, могила Нинтоку — безусловно, самая огромная из всех, сооруженных в период Кофун (курганов). Обзор разных теорий об Одзине и Нинтоку см.: *Епоки К. Yamatai-koku. P. 201—208*.

¹⁵ *Епоки К. Yamatai-koku. P. 207—208*.

сколько единообразие народа и культуры, уже сложившееся на раннем этапе японской истории. Начиная с периода Яёй (ок. 250 г. до н. э.—250 г. н. э.) население в основном занималось сельским хозяйством и в качестве побочной деятельности — охотой и рыбной ловлей. С азиатского континента была завезена технология бронзы, меди и железа, кроме того, переселенцы из Кореи и Китая, появившиеся в Японии в середине периода Яёй, привезли с собой новые методы земледелия, литья, ткачества и других ремесел. В древности японское общество состояло из отдельных кланов (*удзи*), которые примерно в начале IV в. стали объединяться под началом клана Тэнно (клана императора). Хотя позиции правящей династии не всегда были прочными, за счет равновесия сил между вождями кланов поддерживалась политическая стабильность. Постоянно растущая потребность в железе и других материалах заставила Японию основать опорный пункт в Корее, и в V—VI вв. по этому каналу в страну проникли многие элементы китайско-корейской цивилизации.

Раннее синто

В исторических хрониках Древней Японии главное внимание уделяется жизни правящих семейств, а не простого народа. Однако нам следует по крайней мере попытаться реконструировать образ обычного человека. Это вполне реальная задача, так как благодаря одинаковым природным условиям и общей судьбе в течение нескольких столетий разные культурные и этнические сообщества, из которых в доисторический период состояло население Япон-

ских островов, на заре истории в некотором смысле приобрели единый этос. Его своеобразие заключалось в особом отношении к жизни и религиозном мировосприятии, выразившемся не столько в виде какой-либо философской системы, сколько в том, что Анэсаки однажды назвал «сердечной отзывчивостью». ¹⁶

В отсутствие более удачного названия для японской религии тех времен я останавлиюсь на выражении «раннее синто». ¹⁷ Термин «синто», буквально означающий «путь ками, или богов», можно интерпретировать по-разному. С одной стороны, это совокупность религиозно-магических верований и обрядов японцев, связанных с ками. С другой — своеобразная идеология или теология, основанная на этических нормах и некоторых других особенностях индивидуальной или общественной жизни. ¹⁸ Я же в данном случае пользуюсь этим термином свободно, понимая под ним туземную религиозную традицию древних японцев, не имевшую систематического выражения. Главной особенностью раннего синто был его космизм, то есть такое мировосприятие, когда ни один объект либо человеческий поступок не наделяется самостоятельной значимостью, или, как пронципально указывает Элиаде, «предметы либо действия приобретают значимость и тем самым становятся реальными, поскольку

¹⁶ *Anesaki M. History of Japanese Religion. P. 5.*

¹⁷ Сэр Эрнест М. Сэтоу назвал его «чистым син-тау», то есть религией японского народа до введения в Японии буддизма и конфуцианской философии (см.: *Satow E. M. The Revival of Pure Shin-Tau // TASJ. III (Part I, 1874). P. 1—87.*

¹⁸ О различных значениях термина *синто* см.: *Tsuda S. Nihon no Shinto. P. 1—8.*

ку участвуют... в реальности [называемой ками], которая им трансцендентна. (...) Предмет представляется вместилищем внешней силы [то есть ками], вычленяющей его из среды и наделяющей смыслом и значимостью».¹⁹ Центральное понятие этой простой космической религии — ками, что обычно переводится как боги, божества или духи, но указывает также на «небесную», «высшую» или «сверхъестественную», то есть «божественную», сущность.

В раннем синто не ставился вопрос о метафизической сущности мира, и древние японцы просто ощущали себя интегральной частью космоса, как «сообщества живых существ», обладающих природой ками (божественной природой). В японских мифах говорится о существовании восьмисот мириад ками — такой метафорой выражалась вера в божественность всей вселенной. Так понимая мир, люди не отделяли себя от космического бытия и естественных ритмов. Они чувствовали настолько глубокое родство с природным окружением, что «ни на одном дереве не делалась зарубка, ни один куст не надрезался для получения лака, ни в одной плавильной или гончарной печи и ни в одном горне не разжигался огонь без предварительного обращения к пребывающим во всех них ками».²⁰ Други-

¹⁹ *Eliade M. The Myth of the Eternal Return. P. 3—4.*

²⁰ *Warner L. The Enduring Art of Japan. P. 18—19.* — Элиаде называет это иерофанией: «Эта сила [ками] пребывает или в материале объекта, или в его форме; камень является священным, потому что само его существование есть иерофания: будучи несжимаемым и неуязвимым, он — совершенно не то, что человек. Камень противостоит времени; его реальность соединена с личностью» (*Eliade M. The Myth of the Eternal Return. P. 4*).

ми словами, крестьяне, охотники, ремесленники и люди других профессий — все считали себя орудиями ками, действующих посредством человека, который без их невидимой творческой помощи не смог бы ничего сделать.²¹ Разумеется, в терминах связи человека с ками, которые «уполномочивают» (*ёсасу*) людей действовать от их имени, истолковывался при этом и смысл человеческой жизни. Именно такова была основная концепция раннего синто о взаимоотношении между сферами ками и людей.

Теперь, не вдаваясь в подробности, мы можем указать на две характерные черты раннего синто. Прежде всего люди испытывали чувство благодарности по отношению к ками и, несмотря на скорби и страх перед злыми ками и нечистыми *моно* (духи), в сущности, считали жизнь доброй (*ёси*) и прекрасной, и свой долг видели в благодарном принятии своей доли в этом мире. Кроме того, в синто подчеркивалась необходимость очищения, о чем, кстати, один китайский историк говорил как о специфической особенности японской культуры.²² Древних японцев волновал не моральный грех, а физические и умственные осквернения, от которых следовало избавляться посредством экзорцизма и воздержания. Несмотря на то что в одном *норито* (ритуальная молитва) упоминались две категории

²¹ *Nishida N.* «Yosashi» — A Fundamental Concept of Japanese Religion / Tr. Donald L. Philippi. P. 13—14.

²² *Tsunoda R.* Japan in the Chinese Dynastic Histories. P. 11: «Когда кто-то умирает, траур соблюдается более десяти дней. (...) Закончив погребение, все члены семьи направляются к воде, чтобы совершить очистительное омовение».

грехов,²³ считалось, что причиной *цуми* (грех) или *аси* (зло) являются прежде всего внешние факторы. В результате зло не воспринималось как что-то реальное, а скорее связывалось с отсутствием гармонии и красоты, человека можно было исправить и преобразить с помощью очистительных церемоний (*хараэ*), совершаемых экзорцистом.

Для мифологии раннего синто характерно деление вселенной на три уровня: высшую сферу (*Такама-но хара*, или «Высокая небесная равнина»), где обитают мужские и женские ками; низшую сферу (*Ёмоцукуни*, или «Нижний мир») — место обитания нечистых и злых духов; и среднюю сферу (*Уцу-сиё*, или «Проявленный мир»), населенную людьми и другими живыми и неживыми существами. Однако на самом деле древние японцы, по-видимому, имели смутное представление о различии между этими тремя измерениями вселенной. Скорее всего, они представляли себе и небесное царство, и нижнюю сферу как единый «тот свет», который в основном ассоциировался с определенными горами или островами, лежащими где-то за океаном. Во многих древних синтоистских ритуалах, символизовавших «встречу» и «проводы» ками, подразумевалось, что ками приходят с гор или островов и туда же воз-

²³ К категории «небесных грехов» относится разрушение насыпей, засыпание канав, разрушение запруд, повторный засев, втыкание кольев, сдирание шкуры заживо или задом наперед, а также дефекация. К категории «земных грехов» относится разрезание живой плоти, разрезание мертвой плоти, белая проказа, патологические наросты на коже, изнасилование собственной матери, собственного ребенка, матери и ее ребенка и грех с животными (см.: *Norito Tr. B. L. Philippi*. P. 46—47: «Великий экзорцизм последнего дня шестой луны — *минадзуки-цугомори-но охо-хараэ*»).

вращаются.²⁴ Считалось также, что души (*тама*) умерших, особенно знати, становятся ками и возвращаются в потусторонний мир.

Ками были разными: добрыми и злыми, сильными и слабыми. Еще один важный момент связан со словом *тама* (дух или душа). Традиционно в синто насчитывалось четыре рода духов: *арами-тама*, которые правят миром благодаря своей силе и могуществу; *нигими-тама*, отвечающие за союз, гармонию и память; *кусими-тама*, являющиеся причиной таинственных превращений, и *сакими-тама*, наделяющие блаженством; при этом один и тот же ками мог иметь более одной *тама*.²⁵ Души врагов и людей, умерших «плохой» смертью, становились *горё*, которые считались весьма могущественными. Не меньший страх и почтение внушали *моно* или *мононокэ* (ими иногда становились души животных). Японцы также верили, что все эти ками и духи могут «вселяться» в мужчин и женщин, становящихся при этом *камигакари* (ками-одержимые) или *моноцуки* (моно-одержимые).

Постепенное расслоение японского общества и образование государства неизбежно сопровождалось изменениями и в религиозной сфере, о чем свидетельствует стирание различий между местными (общинными) и общенациональными ками. Ученые в основном придерживаются мнения, что в раннем синто не было канонизированной литургии, церковной организации или тщательно разработанных ритуалов.

²⁴ Некоторые из этих ритуалов объясняются в: *Matsumoto N. Nihon no Shinwa*. P. 1—44.

²⁵ *Aston W. G. Nihongi*. I. P. 237. — Сама Аматаэрасу поведала императрице Дринго: «Мой грозный дух [*ара-ми-тама*] не может приблизиться к императорской резиденции».

Большинство религиозных обрядов, кроме домашних, совершались вокруг *химороги* (священное дерево), *ивасака* (священный камень) или на рисовом поле.²⁶ Ками, которым поклонялись таким образом, не имели собственных имен, поскольку были связаны с конкретными регионами и назывались просто *убусунаками* (ками места, где человек родился) или *тиндзю-но ками* (ками — покровитель местности) такой-то географической области. В крестьянских и рыболовецких общинах в связи с сельскохозяйственными и рыболовными сезонами устраивались также праздники в честь ками земледелия и моря.²⁷

Наряду с ками местности существовали также ками общины, покровительствовавшие определенным родственным или общинным группам, которые им поклонялись. Поскольку родственные и территориальные связи, как правило, совпадали, то же самое можно сказать и о соответствующих ками. Несмотря на то что социальная единица, называемая *удзи* (клан) или *додзоку* (буквально — принадлежащие к одному роду), не была основана на строгом принципе единокровия, единство общины все-таки сильно зависело от семейного родства — реального или фиктивного, поэтому региональные сообщества попадали под влияние клановых ками (*удзигами*) и святилищ.²⁸ Например, на общинные праздники,

²⁶ Даже сегодня некоторые из старых святилищ, такие как Омива в префектуре Нара и Суваками в префектуре Нагано, не имеют залов для ками. Люди приходят в эти святилища, но поклоняются горам, которые считаются вместилищем природы ками.

²⁷ О ритуалах, связанных с выращиванием риса, см.: *Нага Н. Та но ками*. Р. 17—80.

²⁸ О развитии семьи, родственных отношений, систем *додзоку* и *удзи* в Древней Японии см.: *Аруга К. Nihon kazoku*

такие как *кинэнсай*, или *тосигои-но мацури* (моление о ниспослании хорошего урожая), и *синдзёсай*, или *ниинамэ мацури* (праздник урожая), во многих случаях призывались *удзигами*, которые обладали и качествами региональных ками. С течением времени *удзигами* приобретали характер обожествленного предка *удзи* и в дальнейшем, под китайским влиянием, святилища *удзи* стали посвящаться предку.²⁹ В итоге единство клана поддерживалось за счет а) патерналистской организации общины под началом *хонкэ* (главная семья), б) общего места жительства и в) поклонения одному и тому же *удзигами* (клановый ками). *Удзи-но ками* (вождь клана) являлся также жрецом, заботившимся о благополучии кланового ками. *Удзибито* (члены клана) были поделены на профессиональные группы (*бэ*), и кроме них составной частью клана считались наемники и рабы, не связанные с кланом кровным родством. Когда клан разрастался, его отселявшиеся ветви создавали филиал святилища *удзигами*. Эта практика известна как *бунрэй* (буквально — разделение духа [ками]).³⁰

Клан Тэнно (императорский) в военном отношении был сильнее других кланов и еще в начале

seido to kosaku-seido. P. 94—144; *Fukuo T. Nihon kazoku-seido-shi*. P. 7—34; *Hori I. Minkan shinkō*. P. 119—168; *Ōta R. Nihon jōdai ni okeru shakai-soshiki no kenkyū*.

²⁹ Относительно культа предков см.: *Takeda Ch. Sosen suhai*. — В связи с этим можно отметить, что в старейшем сборнике стихотворений, который называется *Манъёсю*, собственно предки упоминаются редко, тогда как тридцать шесть раз упомянуты горные ками и двадцать два раза — морские ками (см.: *Harada T. Jinja*. P. 104).

³⁰ *Nishitsunoi M. Social and Religious Groups in Shinto // Religious Studies in Japan*. P. 224.

исторической эпохи стал подчинять их своему политическому и религиозному влиянию. Объединение Японии под началом Тэнно сопровождалось систематизацией религиозных практик и мифов всех вошедших в ее состав *удзи*. В их жизни теперь ощущалось присутствие «общенационального ками» — ками клана Тэнно. Однако ками, упомянутые в *Кодзюки* и *Нихон сёки*, практически не участвовали в жизни простых людей. Как указывает Харада, «описания легендарной эпохи [в официальных японских хрониках] были продуктом особой идеологии, свойственной в то время господствующему классу, божества которого отличались от общинных *удзигами*, рожденных повседневной жизнью народа».³¹

³¹ Harada T. The Origins of Community Worship // Religious Studies in Japan. P. 216. — Однако следует отметить, что в структуру мифов императорского клана с помощью искусного перетолкования, основанного на идее «нисхождения», постепенно включались ками других кланов и новых территорий. Например, утверждается, будто брат Аматэрасу сошел в провинцию Идзумо, а ее внук на остров Кюсю — два важных региона Японии. Особо оговаривалось нисхождение *тама* (души) Аматэрасу в провинцию Исэ и мифологического героя Ямато-такэру в восточную и западную провинции для умиротворения местных ками и кланов. Об этом герое см.: Uyeda M. Yamato-takeru-no-Mikito. Кроме того, О-кунинуси, мифический правитель провинции Идзумо, и О-моно-нуси-но ками, местный ками провинции Ямато, могут считаться одним и тем же персонажем. Наконец, утверждается, что О-мононуси-но ками женился на принцессе Ямато-то-то-хи-момосо, шаманке-прорицательнице и тетке императора Судзина. Для такой «натурализации» земных ками в пантеоне императорского клана, по-видимому, потребовалось много времени.

Как я уже упоминал, точная хронология и деяния первых монархов Ямато покрыты тайной. Но даже из их сомнительных биографий в *Нихон сёки*, призванных возвышать величие империи, можно заключить, что монархи Ямато не стремились быть образцом нравственности. Тем не менее летописи претендовали на религиозное обоснование легитимности правления именно представителей императорского клана, хотя на самом деле вожди других великих кланов, накопивших в состязании с ним богатство и силу, также принимали участие в управлении государством и часто разрешали споры о престолонаследии, возникавшие между сварливыми членами царской семьи.³²

Однако в принципе император обладал как «императорской» харизмой, связанной с его происхождением от Аматэрасу О-ми-ками (ками императорского клана), так и «жреческой» харизмой главы господствующего клана.³³ Само по себе соединение в одном и том же лице и духовного, и политического авторитета — не исключение в истории религий, поскольку во многих обществах царь или верховный вождь благодаря своему происхождению, занимаемому положению и духовным качествам часто считался «духовным, легальным и экономическим гла-

³² Sansom G. B. A History of Japan to 1334. P. 43. — Имеются в виду великие вожди О-оми и О-мурадзи, «которые зачастую выбирали наследника вопреки воле, высказанной в завещании монарха. Поэтому положение легитимных наследников было, как правило, опасным и не одному из них пришлось спастись от смерти в отдаленных провинциях».

³³ Относительно этимологии Аматэрасу см.: Ōbayashi T. Nihon shinwa no kigen. P. 131—132.

вой племени».³⁴ В Японии, как и в других странах, харизма императорского титула тщательно поддерживалась, например, строгими табу в отношении монарха и доскональным соблюдением ритуалов, связанных с наследованием императорских регалий — священных яшмовых подвесок, зеркала и божественного меча.³⁵ Для надлежащего исполнения политических обязанностей, как в обычное время, так и в чрезвычайной ситуации, строгое соблюдение многих ритуалов требовалось также и от императора.

Император должен был исполнять божественные предписания ками (*микото*), которые сообщались ему во сне или в состоянии экстаза, как правило, вызываемого игрой на *кото* и других музыкальных инструментах, когда в него, как считалось, вселялся ками. В некоторых случаях для того, чтобы узнать волю ками, гадали на панцире черепахи. Император заявлял, что ему как представителю народа боги поведали свое слово, поэтому «все, кто подчиняется этим указаниям, отдаваемым высшими божествами [ками], небесными богами, императору и через него — остальным людям, выполняют священную миссию».³⁶ С понятием *микото* (божественное послание ками) была связана вера в *котадама* (могущество духа *тама*, присутствующего в произносимых словах). Считалось, что изысканная речь и правильное произношение слов дают хорошие результаты, тогда как небрежно сформулиро-

³⁴ *Hambly W. D. Source-Book for African Anthropology (Field Museum of Natural History Publications, Anthropological Series). XXVI (Chicago, 1937). P. 508.*

³⁵ Эти три символа императорской власти использовались также другими вождями с острова Кюсю (см.: *Enoki K. Yamatai-koku. P. 139—146.*)

³⁶ *Nishida N. Yosashi. P. 9.*

ванная мысль и неправильное произношение приносят зло.³⁷

Принималось как должное, что прообразом двора Ямато был описанный в мифах небесный двор. Например, в свиту Аматэрасу входили такие фигуры, как Амэ-но коянэ (прототип жреца), Фута-дама (прототип экзорциста) и Амэ-но удзумэ (прототип шамана-прорицателя). Соответственно и среди придворных Ямато были Накатоми-но мурадзи (семья жрецов), Имбэ-но обито (семья экзорцистов) и Сарумэ-но ками (семья прорицателей). Древние японцы не видели разницы между духовной и светской сторонами жизни, то есть *мацури* (религиозные ритуалы) и *мацури гото* (государственные дела). И то и другое в конечном итоге было прерогативой императора, который в свою очередь руководствовался божественной волей.³⁸ Естественно, император наделял некоторыми политическими функциями своих министров и часть жреческих обязан-

³⁷ *Anesaki M. History of Japanese Religion. P. 44—45*, где приводится хороший пример изысканной ритуальной молитвы, взятой из ритуала Накатоми.

³⁸ Согласно *Нихон сёки* (гл. III), первый легендарный император, Дзимму, был по сути марионеткой божественных ками. Однажды, столкнувшись с трудностями при умиротворении своих врагов, он во сне получил божественное послание, повелевавшее ему «взять глину из святилища горы Кагу, сделать из нее восемьдесят блюд и священных урн для совершения подношений небесным и земным ками, после чего произнести заклинание». Император так и сделал и победил своих врагов. Также на четвертый год после того, как Дзимму основал свой двор в Касивара в районе Ямато, он соорудил святилище Аматэрасу на горе Томи в честь ее *митама* (августейшего духа), который сошел с небес для того, чтобы напутствовать императора и помогать ему (см.: *Uyemura S. Jimmu tennō. P. 7—10*).

ностей передавал религиозным сановникам — придворным экзорцисту, молебщику и литургисту. С течением времени министерские и религиозные должности стали в определенных семьях наследственными, что обеспечивало преемственность и порядок в государстве.

В целом же смысл японского монархического уклада заключался в том, что «харизма императорского титула» в значительной мере подкреплялась «личной харизмой» императора как шамана-прорицателя.

Харизма шамана

Харизма императорского титула представлялась, разумеется, даром Аматэрасу, которым она наделила исключительно императорский клан. Считалось, что эта харизма передается императору вместе со священными регалиями во время его восхождения на престол. В свою очередь, исключительной обязанностью и прерогативой императора было поддержание особых отношений с Аматэрасу, ками императорского клана. Даже императрице и предполагаемому наследнику обычно не позволялось обращаться к Аматэрасу без официального разрешения императора. По мере усиления власти императорского клана в религиозно-политическую систему царства Ямато интегрировались другие кланы, поэтому император как монарх и верховный жрец должен был умиловать их ками, а также ками местностей, которые вошли в состав государства. Примечательно, что сила императорской харизмы была недостаточной для налаживания отношений с ками других кланов и прочими духами, для общения с ко-

торыми монарх нуждался в посредничестве шамана-прорицателя (*мико*).

Значение шаманов в Древней Японии лаконично подчеркнул китайский хронист, сказавший, что для жителей этой страны «характерна глубокая вера в шаманов — мужчин и женщин». ³⁹ Не случайно и в *Кодзики*, и в *Нихон сёки* говорится, что мать первого легендарного императора звали Тамаёри-химэ — имя, весьма распространенное среди шаманок и буквально означающее: «женщина (*химэ*), в которой обитает (*ёри*) дух (*тама*) ками». ⁴⁰ Не менее примечателен и рассказ в *Нихон сёки* ⁴¹ об императоре Судзине, которому успешно помогали две харизматические личности: его собственная тетка, принцесса Ямато-то-то-хи-момосо, — шаманка исключительно императорской семьи, и Отатанэко — женщина скромного происхождения, тоже наделенная этим даром.

Император Судзин добросовестно служил ками императорского клана, но его царствование сопровождалось эпидемиями и восстаниями. Однажды в тетку императора вселился ками района Ямато, О-моноуси-но ками, и через нее сообщил монарху, что порядок будет восстановлен, если тот должным образом его умилюстит. Прислушавшись к этому пророчеству, император воздал надлежащие почести ками района Ямато, однако мир так и не восстановился. Тогда император, совершив, как положено, обряд очищения, стал поститься и молиться о ниспослании нового пророчества. На этот раз ками во сне повелел ему найти Отатанэко, которая сможет

³⁹ *Tsunoda R.* Japan in the Chinese Dynastic Histories. P. 31.

⁴⁰ *Yanagita K.* *Imōto no chikara*. P. 51—76.

⁴¹ Как уже говорилось, официальным титулом и Дзимму, и Судзина был «император, августейший основатель государства».

его умиловить. Император так и сделал, после чего мир и процветание вернулись в его царство. Этот рассказ интересен во многих отношениях. Во-первых, О-моноуси-но ками, ками района Ямато, отказался от посредничества шаманки императорского двора. Вместо этого он указал на Отатанэко как на «свое дитя», избранное им для служения себе.⁴² Очевидно, что некоторые прорицатели происходили из шаманских семей, тогда как другие от природы были харизматическими личностями и не проходили специального обучения или другой традиционной подготовки. Независимо от своего происхождения — благородного или простого — это, как правило, были девушки или женщины определенного психического склада, которым была свойственна высокая возбудимость и способность становиться ками-одержимыми.

Такие харизматические женщины в ранний период японской истории пользовались необычайным авторитетом, о чем свидетельствует легенда об императрице Дзинго, шаманке *par excellence*, управлявшей государством после смерти своего мужа, императора Тюая.⁴³ Сегодня многие ученые полагают, что легенду об императрице Дзинго сложили по ана-

⁴² Отатанэко жила в глухой деревушке Суэ, в районе Тину (см.: Aston W. G. *Nihongi*. I. P. 153).

⁴³ Считалось, что она обладает магической способностью умиротворять ками и духов. Когда племя кумасо с острова Кюсю восстало против императора, последний получил божественное послание через императрицу Дзинго, в которую вселился ками. Сообщается, что император в это время играл на музыкальном инструменте кото, а министр Такэси утино сукунэ молился. Такэси утино сукунэ был, вероятно, мужчиной-шаманом или медиумом, истолковавшим послание, произнесенное женщиной-шаманкой в состоянии ками-одержимости (см.: Okamoto K. *Jingō kōgō*. P. 145—146).

логии с преданием о Пимико, которая сама была шаманкой-прорицательницей и царицей Яматай.⁴⁴ Однако наверняка многие женщины, занимавшие важный пост императорской супруги (*кисаки* или *О-кисаки*), были шаманками. Фактически некоторым из них присваивался титул *накацу сумэра микото*, имевший два значения: «выполняющая императорский долг в период между смертью своего мужа и вступлением в должность следующего императора» и «августейшая посредница, передающая *микото* (божественное слово) небесных ками».⁴⁵

Как бы то ни было, ками через императрицу сообщил императору, что мятежникам с Кюсю помогает корейское княжество Силла. Поэтому императору следовало покорить Силлу, где к тому же было много золота, серебра и других драгоценных сокровищ. Император, однако, усомнился в достоверности пророчества, после чего ками отказал ему в поддержке, и император внезапно умер (по другой версии, он был убит в бою с восставшими кумасо).

После смерти мужа императрица правила нацией от имени своего еще не рожденного ребенка. Совершив великое очищение, она удалилась в святое место, чтобы получить божественное пророчество. Ками заверил ее, что планируемый корейский поход будет успешным, Дзинго сама возглавила армию и разбила корейское войско. По возвращении она родила ребенка, который, как утверждает в хрониках, стал императором Одзином.

⁴⁴ О Дзинго и Пимико см.: *Okamoto K. Jingō kōgō*. P. 148—168.

⁴⁵ *Ibid.* P. 124—125. — Обе интерпретации этого титула правдоподобны, то есть одна и та же женщина могла исполнять обе функции. Так называемая императрица Дзинго, возможно, является вымышленным лицом, поскольку хронисты могли в данном случае скопировать ее образ с Пимико, чтобы получилась некоторая прелюдия к рассказу об императоре Одзине. Однако образ Дзинго идеально воплощает типичные черты императорских супруг, которые были шаманками, а также выполняли обязанности императора в его отсутствие.

На протяжении VI и VII столетий в Японии произошла серия социальных, культурных, политических и религиозных перемен, происходивших под влиянием китайской мысли и институтов, а также буддизма. В этот период резиденция монархов Ямато по большей части переносилась с места на место в пределах области Асука, находящейся примерно в центральной части Ямато. От нее и происходит название «эпоха Асука». Фактически Япония не имела постоянной столицы до 710 г., пока монархи не обосновались в Нара, расположенной в северной части Ямато.

Китайская цивилизация не вдруг «открыла» Японию, как Колумб Новый Свет, а распространилась постепенно, в ходе спорадических миграций кикадзин, переселенцев из Кореи и Китая.⁴⁶ Вожди императорского и других сильных кланов во многом полагались на этих натурализованных корейцев и китайцев как учителей, переводчиков, церковнослужителей и специалистов. Рассказывается, что на рубеже V—VI вв. император Одзин назначил конфуцианских учителей из Кореи наставниками своих детей.⁴⁷ Тем временем, как уже упомина-

⁴⁶ Эта важная тема рассматривается в: *Seki A. Kika-jin*.

⁴⁷ Рассказывается, что после смерти императора Одзина наследник престола под предлогом своей недостаточной «добродетельности и учености» отказался от трона в пользу своего брата. Последний отклонил это предложение, сказав, что в таком случае он нарушит «сыновний долг», поступив вопреки воле своего отца. В данном случае вопрос наследования императорского титула решается безотносительно харизмы. Братья рассматривали пост императора с точки зрения конфуцианских добродетелей, учености и сыновнего почтения. Впослед-

лось, в 562 г. Япония, которой правил тогда император Киммэй, потеряла Мимана. Этот опорный пункт Японии в южной Корее отошел княжеству Силла. Как раз незадолго до падения Мимана корейский союзник Японии царь Пэкчэ подарил японскому двору буддийские изображения и тексты.⁴⁸ Согласно *Нихон сёки*, датой введения буддизма в Японии является 552 год, и пусть на самом деле это могло произойти в 538-м, дата в данном случае указывает только на момент официального принятия этой религии двором, поскольку многие натурализовавшиеся китайцы и корейцы, несомненно, уже были буддистами. Как бы то ни было, нас прежде всего интересует вопрос о том, какие именно аспекты китайской цивилизации и буддизма были заимствованы и как их воспринимали японцы.

VI век был для Японии беспокойным, как внутренне, так и внешне. Сэнсом полагает, что японская политика в Корее потерпела неудачу не по военным причинам, а «из-за того, что центральное правительство Ямато не могло рассчитывать ни на повиновение великих территориальных вождей западной Японии, особенно Кюсю, ни на лояльность своих представителей в Корее, ни даже на честность сво-

ствии наследный принц лишил себя жизни, поэтому брат был вынужден взойти на престол. Новый император, известный как Нинтоку, считался мудрецом, подобным царям-мудрецам Древнего Китая. При этом якобы добродетельном императоре были снижены налоги, вырыты ирригационные каналы, пруды и канавы, построены дороги и разбиты рисовые поля в отдаленных районах. Сравнивая *Кодзюки* и *Нихон сёки*, мы находим, что в последней чувствуется влияние китайской мысли и рассказы более нравоучительны, чем в первой.

⁴⁸ О введении буддизма в Японии см.: *Anesaki M. History of Japanese Religion*. P. 51—56.

их великих придворных министров».⁴⁹ Кроме того, в 589 г. Китай объединила могущественная династия Суй. Поэтому императорский клан заключил союз, с помощью брака или другим способом, с усилившимся кланом Сога, которому ловкими интригами удалось отстранить от власти другие сильные кланы. Кстати, именно вождь Сога стал решительным сторонником учения Будды как нового kami в отличие от своих противников, опасавшихся этого могущественного неизвестного божества.⁵⁰ Кроме того, вождь Сога устроил церемониальное коронавание императрицы Суйко (пр. 592—628) — первой женщины, получившей харизму императорского титула. Однако реальная административная ответственность при этом была возложена на юного племянника императрицы — принца-регента Сётоку. Так началось разделение двух императорских прерогатив, то есть функций жреца и администратора.

Принц Сётоку (573—621) был полон решимости утверждать непререкаемый авторитет престола среди вождей традиционных кланов и местных маг-

⁴⁹ *Sansom G. B. A History of Japan to 1334. P. 47.*

⁵⁰ Клан Сога построил первый буддийский храм на земле своего семейного поместья. Священником стал некто Кэйбин, натурализованный японец, который вначале был буддийским священником в Корее, но отрекся от сана. Именно он «посвятил» трех первых монахинь. Примечательно, что эти три монахини — дочери корейских иммигрантов — были еще слишком юными (11—17 лет) для посвящения с точки зрения предписаний буддийской *винаи*. Должно быть, их избрали для того, чтобы прислуживать духу Будды, подобно тому как девушки избирались для таких обязанностей по отношению к kami (см.: *Nishida N. Nihon shūkyō-shisō-shi no kenkyū. P. 489—490.*)

натов. С этой целью он устремил свой взор на Китайскую империю как модель для нового политического устройства Японии. В области внешней политики Сётоку замыслил вернуть японский форпост в Корею, послав туда экспедиционные силы, но поход не удался из-за смерти командующего. Сётоку попытался также ввести в стране «полирелигиозную систему» наподобие той, которая была в Китае при Вэнь-ди из династии Суй.⁵¹

Принц направил все силы на то, чтобы поддерживать надлежащее равновесие между синто, конфуцианством и буддизмом. В целом он принял китайскую концепцию императора как «Сына Неба», которому следовало в управлении государством опираться на помощь бюрократических чиновников, а не руководствоваться неожиданными божественными предписаниями, передаваемыми через шаманов. С этой целью он преобразовал контингент наследственных министров, которые *de facto* были вождями влиятельных кланов, в бюрократию, поделив ее на двенадцать «рангов».⁵² Сётоку хотел обеспечить государство талантливыми управленцами, из которых образовался бы новый класс просвещенных аристократов, наподобие китайских жу. С этой целью он отрядил подающих надежды молодых чиновников, ученых и буддийских священников в Китай для изучения опыта, например, в 607 г. послал к суйскому двору Оно-но Имоко.⁵³ Считается, что в 604 г. Сётоку провозгласил «Кодекс из семнадцати статей»,

⁵¹ Wright A. F. The Formation of Sui Ideology, 581—604 // Chinese Thought and Institutions / Ed. I. K. Fairbank. P. 104.

⁵² Aston W. G. Nihongi. II. P. 127—128.

⁵³ Эта миссия имела скорее культурное, чем дипломатическое значение (см.: Mori K. Kentō-shi. P. 6).

который часто называют первой японской конституцией. Многие ученые полагают, что на самом деле он был составлен в более поздний период и только посвящен памяти Сётоку,⁵⁴ однако дух этой конституции соответствует интенциям принца. Например, во второй статье говорится: «Искренне почитай Три Сокровища. Три Сокровища, то есть Будда, Дхарма и Сангха, являются подлинным спасением всех существ и достойны поклонения всех народов». Эти буддийские мотивы уравниваются конфуцианскими идеями, которые просматриваются в третьей статье. Утверждается, что в 607 г. Сётоку провозгласил еще одну декларацию, в которой отстаивал культ ками.⁵⁵

Можно предположить, что буддизм привлекал принца Сётоку не только тем, что соответствовал его душевному складу, но также своим великим цивилизационным потенциалом. Принц организовал строительство большого числа храмов, ставших не только религиозными, но и образовательными и филантропическими центрами, в которых служило множество монахов и монахинь. Особое отношение Сётоку к буддизму, выразившееся в его индифферентности к доктринальным и церковным различиям, в приверженности *Лотосовой сутре*, в частности из-за ее сотериологического универсализма, и ставке на путь верующего мирянина, сказалось на последующем развитии буддизма в Японии. Кроме того,

⁵⁴ Sansom G. B. A History of Japan to 1334. P. 51—52. — Сэнсом также утверждает (p. 52—53): «Любопытно, что, несмотря на посмертную славу принца Сётоку, у нас мало точной информации о его деятельности. Представляется, что его основным занятием было изучение буддийской литературы и китайской классики».

⁵⁵ Aston W. G. Nihongi. II. P. 128—133.

благодаря религиозной политике принца, буддизм, поначалу принятый как религия определенных кланов, теперь превратился в религию монархии и всей империи.⁵⁶ Не удивительно, что в 623 г., спустя год после смерти Сётоку, первый императорский указ был посвящен учреждению рангов буддийской иерархии. Сообщается о существовании в то время 46 буддийских монастырей, в которых обитали 816 монахов и 569 монахинь. Что же касается приписываемых Сётоку высоких идеалов и планов, которые были намечены в указах и постановлениях, не касавшихся религиозной сферы, то можно сказать, что они только подготовили путь для будущих реформ.

При Сётоку продолжал пользоваться влиянием клан Сога, но после смерти принца вождь традиционного жреческого семейства Накатоми (позже взявшего фамилию Фудзивара) Каматари в союзе с другим принцем — честолюбивым Нака-но оэ (впоследствии — императором Тэнти) — успешно осуществил государственный переворот и лишил клан Сога власти. Так в 645 г. началась «реформа Тайка», которая впоследствии была пересмотрена и модифицирована в связи с выходом кодекса Тайхо 701—702 гг.⁵⁷ Вторая половина VII века, известная как «эпоха реформы», ознаменовалась внутренними беспорядками, из-за которых неоднократно горел императорский дворец. Несмотря на противодействие консервативных местных магнатов,

⁵⁶ О вкладе Сётоку в японский буддизм см.: *Watsuji T. Nihon seishin-shi kenkyū*. P. 1—49; *Futaba K. Kodai Bukkyō shisō-shi kenkyū*. P. 304—386.

⁵⁷ Подробнее об этом см.: *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition*. P. 70—92.

принц Нака-но оэ был решителен в проведении реформ и безжалостно уничтожал своих противников. В целях укрепления северных границ он послал экспедиционные силы для покорения племен айну (между прочим, в 659 г. двое айну сопровождали японского посла ко двору Тан). Принц также убедил престарелую императрицу возглавить корейскую кампанию,⁵⁸ но в 663 г. японская армия была наголову разбита объединенными силами корейцев (Силла) и китайцев (Тан). Это означало, что символическому влиянию Японии на Корейском полуострове пришел конец.⁵⁹ Поражение в Корее поставило вопрос о модификации политики реформ, и принцу (теперь императору) Тэнти пришлось заняться внутренними проблемами мира и порядка.⁶⁰

В 672 г. трон, после смерти Тэнти перешедший к принцу Отомо (известному как император Кобун), узурпировал Тэмму (ум. 686).⁶¹ Вместе с женой — императрицей Дзито — они сосредоточили в своих руках всю власть. Дзито, которая была до-

⁵⁸ По дороге императрица Саймэй скончалась на Кюсю в 661 г. С этого времени Нака-но оэ до своего официального восхождения на престол правил в качестве наследного принца. Такая система власти называлась *сёсэй* (см.: *Naoki K. Jitō tenpō*. P. 82).

⁵⁹ После этого Япония сосредоточилась на оборонительной политике, в частности разместила штаб обороны в Дадзайфу на Кюсю.

⁶⁰ *Naoki K. Jitō tenpō*. P. 92—98.

⁶¹ Историки так и не пришли к единому мнению относительно того, был ли принц Отомо официально возведен на трон. *Нихон сёки* не признает Отомо и поэтому считает 672 г. первым годом правления Тэмму, хотя Тэмму был официально возведен на трон в 673 г.

черью Тэнти, официально оставила трон в 697 г., но до самой смерти (702 г.) продолжала править за спиной своего внука — императора Момму. В этот период на структурирование японского общества сильное влияние начала оказывать китайская социальная система. Эклектичная разновидность конфуцианства, отошедшая от классического учения древних мудрецов в эпоху Хань, дала Японии первые образцы рациональных человеческих взаимоотношений. Расплывчатое космологическое мировоззрение было истолковано в духе даосизма и конфуцианской идеологии. Например, kami стали теперь истолковываться как нравственные божественные существа, практически тождественные «Небу». Эпохи Тайка и Тайхо сопровождались также серией широких перемен в системе государственного управления на центральном и провинциальном уровнях, регистрацией дворов и введением новой налоговой системы. Под влиянием китайской цивилизации японское общество с неизбежностью раслоилось на два класса — верхний, усвоивший континентальное мировоззрение и обычаи, и нижний, которого новые веяния коснулись только в виде проникших из Китая темного колдовства, магии и астрологии.

По существу, эпоха реформ была также периодом кровопролития и интриг, происходивших в среде разросшейся императорской семьи, бюрократии, вождей традиционных кланов и местных магнатов, которые стремились к богатству, власти и привилегиям. Император Тэмму в отчаянии сетовал: «Государственные чиновники оказывают слишком большое почтение *мияхито* [нетитулованные хозяйки дворца]. Иногда они входят к ним в двери с жалобами, иногда ухаживают за ними в их домах, осыпая

подарками». ⁶² На самом деле порядок при дворе Ямато поддерживался усилиями клана Фудзивара. После смерти Каматари в 669 г. его сын Фубито пользовался практически неограниченной властью, будучи тестем двух монархов и дедом третьего. Вследствие постепенного усиления политического влияния Фудзивара и других семейств реформы, которые предполагалось произвести по китайскому образцу, были максимально приспособлены к японским реалиям, ⁶³ и можно даже усомниться в том, что новые законы понимались, не говоря уже об их соблюдении, в местностях, удаленных от Ямато. Однако престиж центрального правительства настолько вырос, что в конце VII в. даже острова Танэ, Яку и Докан стали данниками двора Ямато.

Одним из наиболее важных проектов, осуществленных правительством в начале VIII в., было учреждение столицы китайского образца в Нара —

⁶² Aston W. G. *Nihongi*. II. P. 351. — Перевод Астоном *мияхито* как «придворных женского пола» неточен. В старину все жены императора назывались *кисаки*, а главная жена — *О-кисаки*. В VII столетии императорские жены были поделены на несколько классов: за царицей следовала *хин* — *кисаки* благородного происхождения, а затем шли *мияхито* (называвшиеся также *кюдзин* или *мэсионна*), которые были дочерьми местных магнатов (см.: Naoki K. *Jitō tennō*. P. 14—18). Тем не менее не все *мияхито* были наложницами императора. Одна из них, Агата-но Инугаи Митиё, вышла замуж за Фубито — сына Фудзивара Каматари — и стала матерью императрицы Комё, супруги императора Сёму.

⁶³ Подробное историческое описание эпохи реформ см.: Sansom G. B. *A History of Japan to 1334*. P. 67—81; Takekoshi Y. *The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan*. I. P. 11—63; Tsuda S. *Nihon jōdaishi no kenkyū*. P. 153—295. О так называемом кодексе Ёро от 718 г. см.: Dettmer H. A. *Die Steuergesetzgebung der Nara-Zeit*.

месте, которое, несомненно, было выбрано с учетом политических, культурных и религиозных факторов. Значительная часть VIII столетия, с 710 по 781 г., называется периодом Нара. В это время результаты реформ, проведенных в эпоху Тайка и Тайхо, фактически были сведены на нет в ходе многократных пересмотров, делавшихся в угоду бывшим вождям кланов и местным магнатам, из которых сформировалась придворная знать. Многим из них отныне были предоставлены привилегированные наделы (*сээн*) в сельской местности, которые правительство освободило от охранной или военной повинности. За пределами привилегированных наделов налоги были непомерно высоки, и, чтобы избежать сборщиков податей, крестьяне переселялись на них, покидая свои рисовые поля. В целом же ситуация способствовала процветанию верхушки общества и усугубляла положение простого народа, загоняя его в крайнюю нищету. «Если придворные и церковные сановники разъезжали в великолепных парчовых одеждах... то крестьянам, босоногим или обутом в соломенные сандалии, по несколько месяцев в году нечем было прикрыть зад».⁶⁴ Кроме того, правительство продолжало тратить невероятно большие суммы на строительство столицы и дорогих буддийских храмов.

О великолепном искусстве и архитектуре периода Нара написано достаточно. Кроме того, VIII век оставил нам множество ценных литературных памятников, таких как *Кодзики* («Записи о делах древности»), *Фудоки* («Записи о местных делах»), *Нихон сёки* («Анналы Японии»), *Кайфусо* («Избранные стихотворения») и *Мангёсю* («Собрание мириад листьев»), а также копии многочисленных буддийских

⁶⁴ Warner L. The Enduring Art of Japan. P. 12.

текстов.⁶⁵ Несомненно, культурный расцвет периода Нара вдохновлялся в основном буддизмом, ибо то, что происходило в Японии VIII столетия, поистине можно назвать буддийским «оцерковлением культуры».

Институционализация жречества

Сущность религиозного развития Японии VI—VIII столетий заключалась в постепенном формировании и в синтоистской, и в буддийской традиции духовенства как «привилегированного класса», не уступавшего своей властью и богатством жадной придворной аристократии. Можно вспомнить, что до принятия страной буддизма, в синто не было определенной церковной организации. Люди формировали отдельные «литургические общины», в которых они поклонялись своему «собственному» ками, и в основном общинная и территориальная принадлежность тесно переплетались. В принципе, вождь клана (*удзи-но ками*) выполнял также религиозные функции в отношении кланового ками. Другими словами, основной единицей религиозной общности была фактически такая социальная единица, как клан (*удзи*), так что все члены клана поклонялись одному и тому же ками.

Если основная ответственность за религиозную жизнь клана возлагалась на вождя, то сами ритуалы совершались другими, специально назначавшимися, его членами. В *Нихон сёки* можно прочесть, что император Судзин сделал Наготи из клана Ямато

⁶⁵ Особый интерес представляет *Синсэн сёдзироку* (Новый реестр фамилий), составленный в 815 г. Перечисленная в нем аристократия периода Нара делится на три категории: *син-бэцу* (потомки небесных и земных ками), *кобэцу* (потомки императорской и других царских семей) и *банбэцу* (потомки натурализованных китайцев и корейцев).

«мастером культа *Ямато-но Охо-куни-дама-но Ками*».⁶⁶ Следует заметить, что «мастер культа» не только стоял выше других жрецов, таких как *нэги* (молебщик), функция которого заключалась в том, чтобы вызывать ками во время церемоний, и *хафури*, или *хори* (экзорцист), который должен был очищать святилище и участников обряда от различного рода осквернений. «Мастер культа» именовался *каннуси* (*каминуси*, буквально — хозяин ками), или *иваинуси* (*иваи-но уси*), поскольку, во всяком случае, во время церемонии он переставал быть простым человеком: считалось, что ками входил в физическое тело *каннуси* и преображал его. Другими словами, «мастер культа» временно становился ками или, по крайней мере, представителем ками среди людей. При этом, очевидно, существовало несколько категорий *каннуси*. Одни были потомственными, а другие избирались на определенный период из среды харизматических лиц клана и назывались *итинэн каннуси* (мастер культа на один год). Те из них, кто сам обладал харизмой, могли становиться ками-одержимыми, а другие пользовались помощью шаманов (*мико*), вещавших от имени ками.⁶⁷

⁶⁶ Aston W. G. Nihongi. I. P. 155.

⁶⁷ Minzokugaku jiten / Ed. K. Yanagita. P. 124—126. — Согласно легендам об императрице Дзинго, она выступала в роли *каннуси*, тогда как Накатоми Икацу-оми выполнял функции *санива* (молебщика и интерпретатора божественных предсказаний), а Такэси утино сукунэ играл на музыкальном инструменте. Эта история наталкивает на мысль, что в старину шаман-прорицатель (*мико*), как правило, являлся *каннуси*, что до сих пор бывает на Окинава. Однако при институционализации жречества функции *каннуси* и *мико* были разделены, и последние заняли более низкую ступеньку в синтоистской иерархии (см.: Yanagita K. Nihon no matsuri. P. 134—163).

Быстрая централизация государства в VII в. не могла происходить без помощи ками, что в свою очередь привело к институционализации харизмы синтоистского жречества. Даже пылкий буддист, принц Сётоку, требовал, чтобы его министры поклонялись небесным и земным ками.⁶⁸ «Презревший путь ками» император Котоку, которого обвиняли в буддийском экстремизме,⁶⁹ помог, однако, Каматари (или Камако) из клана потомственных синтоистских жрецов Накатоми занять должность действительного придворного министра. К этому времени император осмелился провозгласить: «Небеса нас покрывают, земля нас поддерживает, императорский путь — единственный». Сам же монарх присвоил себе крайне претенциозный титул — *Акицумиками-то амэносита сиросимэсу Ямато-но сумэрамикото* (живой ками, властелин мира и император царства Ямато).⁷⁰ Однако для проведения реформы Тайка столь превознесшийся владыка крайне нуждался в сотрудничестве с *тайфу* (*маэцу кимитати*), или местными жрецами синто.⁷¹ Из всего этого следовало, что правительство неизбежно должно было признать привилегии и prerogatives синтоист-

⁶⁸ Aston W. G. Nihongi. I. P. 135—136.

⁶⁹ Ibid. II. P. 195. — Придворных историков возмутило то, что император приказал срубить все деревья святилища Икукунидама.

⁷⁰ Aston W. G. Nihongi. II. P. 197—198.

⁷¹ Ibid. II. P. 199—200. — В 645 г. император Котоку обратился к *тайфу* и провинциальным чиновникам за советом по поводу мобилизации населения для выполнения правительственных программ. Один из министров посоветовал монарху: «Прежде всего следует умиловить ками небес и земли, а затем заниматься государственными делами». После этого императорские курьеры были посланы в провинции Овари и Мино, чтобы собрать пожертвования (*митэгура*) для ками.

ского жречества.⁷² На рубеже VII—VIII вв. наряду с государственным верховным советом был учрежден также департамент по делам синто. Так вожди традиционных синтоистских жреческих семей вошли в состав правительственной бюрократии в качестве чиновников, которым были присвоены придворные звания и предписаны определенные обязанности.

То же самое происходило и в отношении буддийского духовенства. Как уже говорилось, буддизм изначально был принят только некоторыми кланами (*удзи*), и буддийские храмы считались *удзидэра* (клановыми храмами) наподобие клановых святилищ синто. Многие храмы, например Асука клана Сога и Кумэ одноименного клана, были построены и содержались на средства сильных *удзи*. Посещавшие их последователи буддизма в первую очередь рас-

⁷² *Aston W. G. Nihongi. II. P. 336.* — В 677 г. император Тэмму распорядился, чтобы налоги, взимаемые для «святилищ небесных и земных ками», делились на три части, одна из которых должна идти на пожертвования ками, а две оставшиеся отдаваться *каннуси* (жрецам). Из *Нихон сёки* мы также узнаем, что в 673 г. (во время правления Тэмму), «перед тем как направить кронпринцессу Охоки в святилище Аматаэрасу Омиками, ее полагалось поместить на определенное время во Дворец воздержания в Хацусэ. Это значит, что ей надлежало очиститься, прежде чем предстать перед ками» (см.: *Aston W. G. Nihongi. II. P. 322*). Принцесса покинула Дворец воздержания на следующий год и направилась в святилище Исэ (*Ibid. P. 326*). Сначала Аматаэрасу поклонялись в пределах дворца; при императоре Судзине ее обитель была перенесена в Касануй, где в ее честь посадили *химороги* (священное дерево) (*Ibid. I. P. 152*). Считается, что в Исэ Аматаэрасу пребывает со времени царствования Суйнина (*Ibid. I. P. 176—177*). Эти сведения совершенно недостоверны. Скорее всего, верховный статус святилища Исэ, посвященного Аматаэрасу, впервые был признан в 673—674 гг.

считывали получить от своей веры мирские блага. Народ поклонялся статуям и живописным изображениям Сяки (Шакьямуни), Амида (Амитабхи, или Амитаюса), Якуси (Бхайшаджьягуру), Каннон (Авалокитешвары), Мироку (Майтреи) и си-тэнно (четырёх божественных царей), поскольку наделял их чудесными свойствами. Чтение текстов (сутр), известных в VII в., таких как *Мёхо рэнгэкё* (*Саддхарма пундарика*, или *Лotosовая сутра*), *Конкё-мёкё* (*Суварна прабхаса*, или *Сутра золотого света*) и *Ниннё ханьякё* (*Праджняпарамита-сутра нашего благосклонного владыки*) также связывалось с их якобы магической силой, приносящей богатство, здоровье, удачу и долголетие.⁷³

Следует помнить, что буддизм, прежде чем распространиться в VI—VII вв. по Японии, уже не был простой религией индийских аскетов и нищенствующих монахов. К этому времени он прошел долгий путь в Индии, Центральной Азии и Китае и, оказав влияние на развитие искусства, архитектуры, обычаев и философии, воплотился в объемистом собрании текстов, называемом Трипитакой. Все эти религиозные и культурные аспекты буддизма были привлекательны и для клановых вождей, и для двора Ямато. Несомненно, интерес, который проявлял к буддизму Сётоку, по крайней мере отчасти объяснялся тем, что принц видел в нем универсальную веру, способную духовно объединить различные кланы, которые в то время еще сохраняли политическую и религиозную автономию. Вместе с тем Сётоку был согласен с конфуцианским положением о необходимости стратификации общества сообразно с умственными спо-

⁷³ Visser M. W. de. Ancient Buddhism in Japan. I. P. 3—26.

собностями, талантами и моралью. Кроме того, в соответствии со своим воспитанием принц принимал определенную социальную градацию, основанную на происхождении и родословной, как должное. Поэтому в понимании Сётоку буддизм требовал преодоления горизонтальных различий традиционной клановой системы, равно как и внутренних сектантских разногласий, но признавал необходимость вертикальной общественной иерархии даже среди буддийских духовных лиц, которая была закреплена благодаря введению церковных рангов *содзё*, *содзу* и *ходзу*. В соответствии с указом от 623 г. монарх по своему усмотрению «назначал *содзё* и *содзу* для надзора за священниками и монахинями». ⁷⁴ Такая правительственная регламентация статуса и полномочий духовенства, которой придерживались также и последующие правители, впоследствии сильно отразилась на развитии буддизма в Японии, в том смысле, что буддийская община (*сангха*) как таковая не смогла стать самодостаточной и самостоятельной. Со времен принца Сётоку и в дальнейшем «государство служило не покровителем (*Schutz-patronat*), а религиозным жандармом (*Religions-polizei*) буддизма». ⁷⁵

В эпохи Тайка и Тайхо (645—702) понизился статус клановых храмов и возрос престиж государственных. ⁷⁶ В 685 г. по всем провинциям было

⁷⁴ Aston W. G. Nihongi. II. P. 153.

⁷⁵ Nakamura H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples. P. 455.

⁷⁶ В указе от 680 г. мы читаем: «Отныне все храмы, за исключением двух или трех главных государственных храмов, перестают управляться официальными лицами. Однако для тех, которые существуют за счет наделов, устанавливается срок в тридцать лет. Он истечет, когда при подсчете лет будет достигнуто число тридцать» (Aston W. G. Nihongi. II. P. 346).

разослано высочайшее повеление о том, что «в каждом доме следует соорудить буддийский алтарь и поместить в нем изображение Будды и буддийские тексты. У этих алтарей должно совершаться поклонение с предложением подношений в виде пищи». ⁷⁷ Государство беспокоилось также о чтении и переписывании различных сутр, особенно *Конкёмёкё* (*Сутры золотого света*), которая подводила буддийскую основу под императорскую власть. ⁷⁸ Сутры *Конкёмёкё*, *Хоккэкё* (*Лотосовая сутра*) и *Ниннокё* (*Сутра благосклонного владыки*) именовались «Тремя текстами, охраняющими государство». В период Нара император Сёму пошел еще дальше и в 741 г. провозгласил, что в каждой провинции должен быть учрежден один официальный государственный храм (*кокубундзи*). ⁷⁹ Примерно через десять лет Тодайдзи (Великий восточный храм) в Нара был сделан государственным кафедральным собором (*сококубундзи*, «главным храмом» среди всех, находящихся на государственном обеспечении), а Хоккэдзи (Лотосовый женский монастырь) объявлен главным национальным монастырем (*сококубуннидзи*). ⁸⁰

⁷⁷ Ibid. II. P. 369.

⁷⁸ Visser M. W. de. Ancient Buddhism in Japan. I. P. 14—16.

⁷⁹ Если точно, то в каждой провинции должно было быть по одному храму с пагодой и одному женскому монастырю. Все эти храмы назывались *Конкомё ситэнно гококудэи* (храмы для защиты государства четырьмя божественными царями), а монастыри именовались *Хоккэ мэцудзай-но тэра* (храмы для искоренения греха с помощью «Лотосовой сутры»). И те и другие пользовались наделами из государственного фонда.

⁸⁰ Ishida M. Tōdaiji to Kokubunji. P. 4—26.

Несомненно, поддерживая буддизм, правительство заботилось не о спасении народа, а о защите государства.⁸¹ Поэтому ни одна другая религия или культ, которые изъявляли желание служить его интересам, не подвергались дискриминации. Например, в 701 г. наряду с синтоистскими и буддийскими службами официально отмечался конфуцианский праздник. Кроме того, правительство высоко ценило геомантику и астрологию *онмёдо* (школы инь-ян). Указом Тайхо в состав правительства были введены семь мастеров инь-ян, знахарь, астролог и «знаток календаря». Монархи особенно переживали по поводу природных катастроф, считая их свидетельствами недостаточной добродетельности Сына Неба. Чтобы избежать последствий дурных предзнаменований, таких как затмения, двор организовывал *мусядайэ* (буквально — великие вселенские соборы), *ходзёэ* (собрания во имя освобождения всех живых существ) и прочие религиозные церемонии, обладавшие в его глазах чудодейственной силой. Именно в этом смысле синто, буддизм, конфуцианство и другие религиозные течения считались средством укрепления правящего режима. Двор часто обращался к синтоистским и буддийским священникам, чтобы они «помолились» о послании дождя, предотвращении эпидемий и других полезных вещах, в благодарность же за службу священники получали при дворе почет и осыпались милостя-

⁸¹ Накамура указывает, что японцы использовали буддизм «как средство и орудие для достижения определенной социально-политической цели. Они не обратились в буддийскую веру, а, наоборот, обратили буддизм на пользу собственного племенного строя» (*The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. P. 457.)

ми, а храмы наделялись большими земельными участками.

В период Нара монаршее благоволение по отношению к буддизму поистине затмило то, которое проявлялось к синто, поскольку правительство положило на буддизм как на главный цивилизующий фактор, способствующий консолидации государства. Двор щедро жертвовал в пользу буддийских храмов земельные наделы (*фуко*). Кроме того, с целью освоения земель в отдаленных провинциях правительство побуждало богатые храмы вкладывать в это деньги. В результате число могущественных храмов быстро умножилось.⁸² Благодаря мощной монархической поддержке буддизм в период Нара поистине расцвел. В большой цене была ученость, и священники посвящали много времени изучению различных доктринальных и философских систем буддизма, таких как дзэйдзицу (сатьясиддхи, хинаянский негативизм), санрон (мадхьямака, махаянский негативизм), хоссо (йогачара, махаянский идеализм), куся (абхидхармакоша, хинаянский реализм) и кэгон (аватамсака, махаянский «тотализм»)⁸³. Эти школы называют обычно «сектами»,

⁸² Об экономических аспектах деятельности национального храма Тодайдзи см.: *Hiraoka J. Todaiji no rekishi*. P. 128—141. Сообщается, что между серединой VI и серединой VII в. было построено только шесть храмов, но менее чем за пятьдесят лет после 645 г., с которого началась эпоха Тайка, — более 110. В период Нара сооружен 361 храм. Все эти храмы обеспечивались *фуко*.

⁸³ Общее описание этих буддийских школ периода Нара можно найти в таких классических работах, как: *Reischauer A. K. Studies in Japanese Buddhism*; *Eliot Ch. Japanese Buddhism*; *Yamakami S. Systems of Buddhist Thought*; *Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy*.

но на самом деле они были не более чем философскими традициями, основанными на разных буддийских текстах. К сожалению, эти философские различия стали символом церковно-политических разногласий между крупнейшими храмами. Поначалу самой влиятельной из указанных традиций была школа хоссо, основанная Досё (ум. 700) — японским священником, учившимся в Китае у Сюань-цзана.⁸⁴ Престиж школы хоссо постепенно затмила позднее попавшая в страну школа кэгон, главным проповедником которой был советник императора Сёму Робэн (ум. 773).

Еще одной влиятельной школой периода Нара была рицу (виная), основанная на учении китайского монаха VII в. Дао-сюаня о монашеском уставе. Поскольку японские буддисты в своем церковном строительстве руководствовались ортодоксальным положением о том, что харизматический авторитет Будды Гаутамы преобразовался в харизму церковного сана, в учении рицу их в основном интересовал вопрос о «правомерности рукоположения», на которую претендовала эта школа. Нравственности и монашеской аскетике, являвшимся первой целью Дао-сюаня, уделялось гораздо мень-

⁸⁴ *Waley A. The Real Tripitaka. P. 105—106.* — Традиция Досё получила известность как южная школа хоссо, расквартированная в нарском храме Ганго. Досё не отличался большими способностями к философии и преимущественно занимался благотворительностью. Другая традиция, северная школа хоссо, центром которой был Кофуку (изначально — клановый храм Фудзивара), проповедовалась Гэмбо (ум. 746) — образованным, но амбициозным и безнравственным человеком. Позже он был переведен с понижением в небольшой храм на Кюсю.

ше внимания.⁸⁵ В период Нара к японскому двору был приглашен Гандзин (Цзянь-цзянь), китайский мастер винаи, который исповедовал ортодоксальную школу Дао-сюаня, и свое «мирское» посвящение от него получили многие члены императорской семьи. Хотя Гандзин подготовил множество учеников, японская школа рицу все-таки увлеклась внешними формальностями и недостаточно заботилась о нравственной дисциплине.

Харизма шамана-буддиста

Сближение между буддизмом и синто, ставшее уникальной чертой японской религии, произошло в период Нара благодаря двум факторам, первым из которых был социальный. В то время как в VII и VIII столетиях буддизм укреплял свои позиции, синто и не собиралось умирать. В 737 г. существовало более 3 тысяч синтоистских святилищ различных размеров и статуса. Со временем богатые буддийские храмы-землевладельцы убедились в том, что сплоченность и идентичность местного населения основана на вере в ками и культе синто. Буддийское духовенство быстро осознало, что если разрешить присутствие на своей земле синтоистских святилищ,

⁸⁵ В буддизме существует два вида посвящения — одно в чин послушника, получающего пять дисциплинарных правил, и другое — в священники, подразумевающее пять дополнительных правил. Документы свидетельствуют, что раньше в Японии был принят своего рода неформальный ритуал, не соответствовавший предписаниям винаи, которая для полного посвящения требует присутствия трех *вадзэ* (мастеров) и семи свидетелей, а также надлежащего зала для рукоположения (*кайдан*).

то на нее будет распространяться табу, которое соблюдается суеверными массами. Так святилища синто проторили дорогу на священные земли буддийских учреждений, чтобы их защищали камни, а буддийские алтари в свою очередь стали воздвигаться рядом со святилищами синто, чтобы последним покровительствовал Будда. Символическим подкреплением этого нового духа сотрудничества стало присвоение в 783 г. каму Хатиману имени *Дайдзидзайтэн-босацу*, что приравнивало его к буддийскому *бодхисаттве*.⁸⁶ Буддизм был столь силен в этот период, что синто только выиграло от такого религиозного альянса.

Вторым фактором были шаманы-буддисты, так называемые *убасоку-дзэндзи* — отшельники-*упасака*, колдуны, целители и медиумы, которые перекинули мост через пропасть, разделяющую синто и буддизм. Как именно сложилась традиция *убасоку*, сказать трудно, но совершенно ясно, что так стали именоваться многие деревенские колдуны, целители и шаманы-прорицатели из горных районов и сельской местности, воспринявшие в VII—VIII вв. буддийские идеи. *Убасоку*, несмотря на свою необычайную духовную силу, не проходили формального посвящения в буддийские доктрины, и ортодоксальные буддийские школы не признавали их в качестве регулярного духовенства. В большинстве случаев к буддизму они имели только отдаленное отношение, находясь под сильным влиянием синто, даосизма и народного шаманского культа добуддийских времен. Термин *убасоку* не указывает ни на какое организо-

⁸⁶ *Tamamuro T. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu // Gendai Bukkyō meicho zenshū / Eds Hajime Nakamura, Fumio Masutani and J. M. Kitagawa. Vol. III. Nihon no Bukkyō. P. 60—62.*

ванное направление, по крайней мере в контексте периода Нара. К этой категории относились совершенно разные люди. Одним из первых шаманов-буддистов был Эн-но Сёкаку, которого впоследствии стали называть основателем *сюэндо* — особого ордена горных монахов.⁸⁷ Считается, что он происходил из семьи потомственных шаманов-прорицателей, служивших *Хитокотонуси* (ками «одного слова», или ками, благословляющего или проклинающего словом) — духу горы Кацураги. Не будучи посвящен в буддийские монахи, Эн-но Сёкаку приобрел сверхъестественные способности благодаря суровой физической и духовной подготовке в горном убежище. Он утверждал, что в своей предыдущей жизни был прямым учеником Будды, а также императором Японии. Ортодоксальная буддийская иерархия с ревностью относилась к популярности Эн-но Сёкаку и в итоге на рубеже VII—VIII вв. по приказу императора Момму его сослали на остров Идзу.⁸⁸

Популярность шаманов-буддистов периода Нара объясняется несколькими причинами. Во-первых, кроме ученых священников и интеллигенции, многие люди, обратившиеся тогда в буддизм, воспринимали Будду в традиционном японском религиозном кон-

⁸⁷ *Wakamori T. Shugen-dō-shi kenkyū. P. 18—50.*

⁸⁸ Еще одним необычным буддистом этого периода был Ходо — индийский монах, о котором рассказывают, что он перелетел в Японию через Китай и Корею верхом на пурпурном облаке. Он вел жизнь аскета-отшельника на горе Хоккэ на Кюсю. Этот почитатель Тысячерукого Авалокитешвары был известен как целитель, излечивший в 649 г. императора Котоку. Некоторое время он был председателем на буддийских праздниках (*Visser M. W. de. Ancient Buddhism in Japan. I. P. 195*).

тексте. Например, в популярных в VIII в. «Песнях об отпечатках стоп Будды» последний изображался как великий целитель, святой и *марахито* (или *марэбито* — общепринятое синтоистское название ками, приходящего в деревни из дальних краев на важные сезонные праздники, такие как сбор урожая).⁸⁹ Большинство буддистов обращалось к новому ками в первую очередь в связи с различными практическими нуждами и с просьбами о ниспослании благополучия. Во-вторых, и буддийские, и синтоистские священники были *de facto* правительственными чиновниками, действовавшими в интересах трона и верхушки общества. Несомненно, эти «официальные» священники хорошо разбирались в том, какую прочесть сутру (буддийский текст) или *норито* (синтоистскую молитву), к какому образу Будды или ками обратиться за помощью и какие талисманы или заклинания пойдут на пользу правительству и государственным мужам, но они уделяли мало внимания сотериологическим нуждам простого народа. Фактически, в те дни само религиозное поприще было доступно только детям аристократии. В-третьих, угнетенное крестьянство испытывало определенную потребность в духовном наставничестве, которого им не обеспечивали «официальные» священники. Славная культура периода Нара приносила мало радостей и утешений тем, кто страдал от недостатка пищи и одежды. Следует также учесть, что жизнь крестьян протекала на лоне природы, которая являлась вместилищем ками. Поэтому было вполне закономерно, что они приветствовали и под-

⁸⁹ Songs on the Buddha's Foot-Prints / Tr. D. Philippi // Nihonbunka-Kenkyusho-Kiyō (Tokyo, Kokugakuin University). N 2 (March, 1958). P. 153.

держивали *убасоку*, во многих отношениях выпол­нявших те же функции, что и традиционные шаманы. Эти *убасоку* странствовали из деревни в деревню, утешая больных и угнетенных своими проповедями и молитвами во имя Будды как верховного чудотворца.

Растущее влияние *убасоку* встревожило прави­тельство и ортодоксальную буддийскую иерархию, поэтому в 701, 717, 729 и 764 г. были изданы указы, обязывавшие священников и монахинь соответ­ствовать *Сонирё* (Уставу священников и монахинь). Власти обеспокоило не только падение нравов неко­торых представителей духовенства, но также распро­странение черной магии и возможность создания не­рукоположенными духовными лицами тайных орга­низаций. Эти указы, однако, не смогли справиться с влиянием *убасоку*, не все из которых, разумеется, являлись «нежелательным элементом». Многие из них прославились не только харизматической силой как шаманы-прорицатели, но и своим лидерством в таких общинных мероприятиях, как строительст­во мостов, дорог и рытье ирригационных водоемов. В VIII в. их влияние было особенно заметно среди населения отдаленных местностей. Некоторые *уба­соку* критиковали коррумпированное столичное ду­ховенство и считали свой путь к спасению, впослед­ствии получивший название *босацудо* (путь бодхи­саттвы) или *хидзиридо* (путь святости), единственно верным.⁹⁰

Проблема заключалась не столько в соперни­честве ортодоксии и неортодоксии, правомерного рукоположения и самодеятельного священства или официальной и народной религии, сколько в совер-

⁹⁰ *Hori I. On the Concept of Hijiri (Holy Man) // Numen. V (1958). P. 128—160; 199—232.*

шенно противоположном отношении к природе харизмы, сотериологии и эсхатологии. Ортодоксальные буддисты, носители «харизмы церковного сана», были убеждены, что спасение невозможно вне ортодоксальной буддийской общины (*сангха*), которая только и могла, с их точки зрения, обеспечить должное наставление и распространение веры, отправление культа и надлежащую заботу о бедных, больных и отверженных — причем исключительно в рамках системы трансцендентальной эсхатологии. Поэтому они настаивали на важности правомерного рукоположения и передачи авторитета, а императорскую власть считали первейшим защитником сангхи. В свою очередь, *убасоку*, которые сохранили дух и букву японских добуддийских шаманов-прорицателей, истолковывали благую весть буддизма в терминах творческой духовности и имманентной эсхатологии, не придавая значения правомерности рукоположения и передаче церковного авторитета. При этом, несмотря на то что сами они, как правило, проходили суровую подготовку, важнее всего в человеке они считали его отзывчивость на духовные стимулы и восприимчивость к сверхъестественному. Поэтому для них имела значение не «харизма сана», но «личная харизма», даже если ей сопутствовала некоторая ненормальность и эксцентричность. Там, где их принцип «личной харизмы» и «путь святости» вступал в непримиримое противоречие с правительственной регламентацией или политикой ортодоксальной буддийской иерархии, они готовы были подвергнуться преследованиям и переносить тяготы из-за своих религиозных убеждений. Поэтому в VIII в. насущной проблемой японской религиозной жизни несомненно являлось примирение этих двух противоположных подходов к религии.

Конфликт между ортодоксальной буддийской иерархией и *убасоку*, государственной религией и религией масс разрешился в основном благодаря взаимопониманию, к которому пришли император Сёму и Гёги-босацу (670—749) — своего рода лидер и делегат самодеятельных буддийских шаманов. Следует немного сказать об императоре Сёму, организовавшем возведение колоссальной статуи Будды Лочана в Нара. В его воззвании мы читаем: «Не заслугами Своими взойдя на трон, а смиренно его унаследовав, в постоянном попечении обо всех людях Мы намерены всемерно помогать им достигнуть Берега Будды». Он продолжает: «Нам принадлежит богатство земли, Нам принадлежит вся сила земли. Имея это богатство и силу в Нашем распоряжении, Мы решили создать этот достойнейший предмет поклонения [статую Будды Лочана]». ⁹¹ Тем самым Сёму добавил к традиционной харизме императорского титула новый аспект — харизму главы государственной религии, выразив ее в буддийских терминах. При этом он уповал на создание великой державы, управляемой законом Будды, земным символом божественного спокойствия которого стала бы статуя Будды Лочана.

Однако благочестивое воззвание императора не произвело впечатления на жителей отдаленных провинций, которые не спешили со своим трудовым или денежным вкладом, и все шло к тому, что статуя Будды не будет построена. Поэтому императору пришлось обратиться к Гёги, которого он назначил

⁹¹ «Воззвание императора Сёму по поводу возведения Великой Статуи Будды» (Shoku Nihongi // Rikkokushi. III. P. 320—321); английский перевод цит. по: Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition. P. 106—107.

на пост архиепископа. Относительно взглядов Гёги известно только то, что одно время он был последователем школы хоссо и в 717 г. подвергся аресту за проповедование среди крестьян доктрины деяний, приносящих заслуги (пунья). Рассказывается также, что он почитал Будду Амида (Амитабха), Мироку (Майтрея) и верил в доктрину повторного рождения на небесах Тушита.⁹² Как бы то ни было, ортодоксальное духовенство старалось дискредитировать путь святости (*хидзиридо*), отстаивавшийся Гёги, но благочестивые массы почтительно называли его «босацу» (бодхисаттвой). Его проповеди, в которых соединялись мотивы добросовестной работы и вера в Амиду, были искренними и понятными. Тот факт, что Гёги, который не обучался за границей и не занимал положения в буддистской иерархии, обойдя всех церковных сановников, был внезапно возведен в сан архиепископа, свидетельствует о стремлении двора заручиться в деле сооружения статуи Будды Лочана народной поддержкой и сотрудничеством. По преданию, Гёги был отправлен в Великий храм Исэ с буддийской реликвией, предназначавшейся в дар Аматаэрасу, ками императорского клана. В ответ он получил благоприятное пророчество относительно сооружения статуи Будды и отправился в путешествие по стране, чтобы собрать пожертвования на этот проект. Так, благодаря совместной инициативе императора Сёму и Гёги, а также сотрудничеству синтоистских жрецов и шаманов-буддистов в 749 г. завершили строительство статуи Будды Лочана и

⁹² Visser M. W. de. *Ancient Buddhism in Japan*. I. P 333—334. См. также: Futaba K. *Kodai Bukkyō shisō-shi kenkyū*. P. 388—543; Inouye K. *Gyōgi*.

в 752 г. ее открыли с должной пышностью и триумфом.⁹³

Некоторые *убасоку* последовали примеру Гёги и присоединились к ортодоксальной буддистской иерархии, но остальные продолжали держаться особняком и шли по пути спасения вне буддийской общины, поддерживаемой государством. Тем временем император Сёму, считавший себя «слугой Трех Сокровищ», в 749 г. отрекся от престола и принял монашеские обеты. Его дочь, унаследовавшая трон как императрица Кокэн, в 758 г. в свою очередь отеклась в пользу юного принца, который стал императором Дзюннином. По легенде, отставная императрица завела роман с придворным священником Докё. Этот священник овладел искусством целителя на горе Кацураги — пристанище Эн-но Сёкаку и центре подготовки шаманов-буддистов. Жаждавший власти Докё убедил отставную императрицу устранить юного императора, который был сослан и впоследствии задушен. Когда императрица, взявшая себе имя Сётоку, вернула себе трон, Докё был назначен сначала на должность «главного министра и мастера», а затем «царя закона» (*хоо*) и вскоре попытался узурпировать престол. Его планам помешало божественное пророчество ками Уса Хатимана с Кюсю.⁹⁴ Императрица умерла в 770 г., и трон занял престарелый

⁹³ Сообщается, что ками Уса Хатиман с Кюсю, от которого исходило также пророчество в пользу сооружения статуи Будды Лочана, был препровожден в Нару и помещен в пределах Тодайдзи, где буддийские священники читали перед ним сутры. Император пожаловал ками Уса Хатиману в знак его отличия «почетную шапку». Двор оказал также почести синтоистским жрецам и жрицам, которые служили этому ками.

⁹⁴ *Yokota K. Dōkyō.*

император Конин. В 781 г. Кони́на сменил император Камму, и на этом цветущий период Нара закончился.

Религиозная ситуация в Японии сильно изменилась. Первоначальная схема взаимосвязи между харизмой императора и шамана-прорицателя под влиянием китайской цивилизации и буддизма претерпела серию превращений. Сторонники централизованной империи при объединении страны применяли полирелигиозную политику, в результате чего синто, конфуцианство и буддизм прочно ассоциировались с делом монархии и знати, игнорируя духовное благополучие масс, которым пришлось искать религиозного лидерства у шаманов-буддистов *убасоку*. По ряду причин Гёги-босацу, шаман-буддист *par excellence*, был возведен в сан архиепископа. Но разрыв между буддийской ортодоксией и последователями *убасоку* не был окончательно преодолен.

«Оцерковление» культуры, осуществленное по замыслу монархов Нара, не принесло ни божественного покоя в государство, ни процветания и счастья народу. Пока знать и высшее духовенство наслаждались изысканной столичной культурой, массы прозябали в нищете.⁹⁵ Разумеется, существовали благочестивые буддисты, которые из чувства сострадания помогали беднякам и исцеляли больных,⁹⁶ но в основном народ страдал от непосильных налогов, политических интриг и всеобщей апатии. В такой ситуации его духовные потребности удовлетворялись не придворными церковными сановниками, а гру-

⁹⁵ *Iyanaga T. Nara-jidai no kizoku to pōmin.*

⁹⁶ О благотворительности императрицы Комё см.: *Hayashi R. Kōmyō kōgō.*

боватыми и суеверными шаманами-буддистами, которые прошли строгую аскетическую подготовку в святых горах и предлагали массам доктрину простой и непосредственной веры в kami и Будду. Именно эта традиция, сформировавшаяся в результате слияния буддизма с примитивным шаманизмом и магией, была источником творческого импульса в период Хэйан, а также на протяжении дальнейшей истории Японии.

Глава 2

КАМИ, АМИДА И ДЗИДЗО

РЕЛИГИОЗНОЕ РАЗВИТИЕ В ПЕРИОД ХЭЙАН (IX—XII вв.)

Император Камму, взошедший на престол в 781 г., получил в наследство государство, находящееся на грани финансового краха, охваченное коррупцией и внутренними междоусобицами. Чтобы привести в порядок государственный бюджет, Камму последовал примеру своего предшественника, императора Конины, который был вынужден лишить буддийские учреждения государственных субсидий. Кроме того, чтобы выйти из-под влияния могущественной аристократии и духовенства, прибравших к рукам всю политическую жизнь столицы, Камму и его советники приняли смелое решение перенести столицу из Нара сначала (в 784 г.) в Нагаока, а затем (в 794 г.) в Киото. Новая столица в Киото получила название Хэйанкё, или «Столица мира и покоя». Несмотря на то что императорская семья жила в этом городе до 1868 г., центр политической власти в конце XII столетия переместился в Камакура, поэтому «периодом Хэйан» называется время примерно с IX по XII столетие. С политической точки зрения Хэйан делится на три фазы: первой была эпоха монархического правления (794—858), когда сохранялась видимость участия императора в

государственных делах. Второй (858—1068) была эпоха регентства Фудзивара, на протяжении которой, по существу, правила олигархия рода Фудзивара, и третьей фазой (1069—1190) стала эпоха *индзэй* («монашеское» правление) отставных императоров.¹

Несмотря на свое название, период Хэйан далеко не был мирным и спокойным. Во время правления Камму (781—806) придворные заговорщики убили предполагаемого наследника — принца Савара.² Кроме того, потребовалось мобилизовать большое количество людей, чтобы навести порядок в северных пределах, где свободолюбивые потомки айну и другие мятежники постоянно бросали вызов авторитету императора.³ Сын Камму, император Хэй-

¹ См.: *Yoshimura S. Inzei.*

² Хотя Камму и выбрал Савара — своего сводного брата по отцу — кронпринцем, их отношения не были безоблачными. Камму зависел от Фудзивара Танэцугу, связанного с богатым семейством Хата, резиденция которого находилась в районе Киото. В свою очередь, принц Савара опирался на поддержку Саэги Имагэхито. Равновесие сил между двумя партиями — Камму и Фудзивара Танэцугу против Савара и Саэги Имагэхито — было нарушено, когда Танэцугу изгнал Имагэхито. В 784 г. комиссия под руководством Танэцугу начала строительство новой столицы в Нагаока. В следующем году Танэцугу настигла смерть, скорее всего, от руки наперсника принца Савара. После этого Савара и его люди были сосланы, и принца в конце концов убили на острове Авадзи. Рассказывается, что на протяжении всего правления Камму его преследовал призрак Савара, из-за чего в 800 г. императору пришлось присвоить покойному принцу посмертный титул «Императора Судо».

³ Относительно этнической принадлежности населения северных регионов Японии до сих пор ведутся споры. Хасэбэ Котондо утверждает, что жителями северной части острова

дзэй (пр. 806—809), увлекся госпожой Кусурико, убедившей его отправить подозреваемого в заговоре принца Иё в ссылку.⁴ Когда Хэйдзэй отрекся от трона в пользу своего брата Сага (пр. 806—824), Кусурико организовала заговор против нового императора, чтобы вернуть на трон Хэйдзэя. Штаб-квартирой партии экс-императора, которого поддержала часть местных вождей, включая Абэ-но Киёцугу, стала Нара. Однако сторонники нового императора перехитрили Хэйдзэя и нанесли ему поражение, после чего Кусурико покончила с собой. Хэйдзэя убе-

Хонсю в периоды Нара и Хэйан были в основном японцы, которые мигрировали туда, убегая от налогов, и пр. (см.: *Nasebe K. Ezo // Nihon minzoku / Ed. Nihon Jinruigaku-kai. P. 135—136*; см. также: *Kitagawa J. Ainu Bear Festival // History of Religions. I (N I. 1961). P. 111*). В любом случае, подчинение северных областей было постоянной заботой правительства в периоды Нара и Хэйан. На это требовалось много средств, которых не хватало, поскольку государственная казна в начале периода Хэйан сильно истощилась из-за строительства столицы и увеличения количества освобожденных от налогов наделов. В 788 г. «восточным командующим» (*сэйто тайси*) был назначен Ки-но Косами, который, однако, не справился со своими обязанностями. В 791 г. заместителем командующего императорскими силами стал Саканоуэ-но Тамурамаро. Впоследствии ему был присвоен титул «генералиссимуса, покорившего варваров» (*Сэйи Тайсёгун*). Позже этот титул носили все феодальные правители (см.: *Takahashi T. Sakanooue-no-Tamuramaro*).

⁴ Кусурико была дочерью Фудзивара Танэцугу, наперсника Камму. Ее дочь была любовницей императора Хэйдзэя, но сама Кусурико тоже его очаровала и стала вмешиваться в политику через императора и своего родного брата Фудзивара Наканари. Несчастливого принца Иё и его мать заточили в храм Кавара, где они покончили с собой. Учитель принца Иё, Ато Отари, который был дядей Кукая, более известного как Кобо-дайси, сбежал на остров Сикоку.

дили посвятить остаток жизни буддизму.⁵ Император Сага выбрал себе в супруги Катико из семьи Татибана, и его дети получили фамилию Минамото-но Асон. С этих пор семьи Татибана и Минамото стали играть важнейшую роль в жизни двора, однако самым влиятельным и сильным среди хэйанской знати был клан Фудзивара, члены которого часто заключали браки с представителями императорской семьи.⁶ Кроме того, Фудзивара владели огромной

⁵ Императорской партии удалось привлечь на свою сторону Саканоуэ-но Тамурамаро. Император заручился также поддержкой Кобо-дайси, который отслужил молебен за «продление царствования и благополучие государства» (хосотёкю, кокудо анон). Сын экс-императора Хэйдзэя, кронпринц Такаока стал учеником Кобо-дайси и впоследствии отправился в Индию, но по дороге умер.

⁶ Накатоми Каматари, главный архитектор реформы Тайка, взял себе новую фамилию Фудзивара. У его сына Фубито, основного автора Кодекса Тайхо, было четыре сына, положивших начало четырем семьям Фудзивара — Нанкэ (южная семья Фудзивара), Хоккэ (северная семья Фудзивара), Сикикэ (семья Сики Фудзивара) и Кёкэ (семья Кё Фудзивара). Дочь Фубито — Мияко — была супругой императора Момму и матерью императора Сёму. Другая дочь Фубито — Комё — стала супругой Сёму и матерью императрицы Кокэн. Однако сыновья Фубито умерли, не успев сказать свое слово в политике. Власть принадлежала клану Татибана и некоторое время священнику Докё. После того как совместными усилиями Сикикэ и Хоккэ из клана Фудзивара Докё был отправлен в ссылку, на трон взошел император Конин. Сын Конина, император Камму, женился на Отомуру из клана Фудзивара, и они стали родителями императоров Хэйдзэя и Сага. У Камму была другая супруга, Табико, также из рода Фудзивара, родившая ему еще одного сына — императора Дзюнна (пр. 823—833). Фудзивара Фуюцугу, «левый министр» при императоре Дзюнна, отдал свою дочь Дзюнко за императора Ниммё (пр. 833—850). Сын Дзюнко стал

собственностью и пользовались влиянием в провинциях, образовавшихся в первую очередь на основе их владений. Как указывает Сэнсом, «их поместья неуклонно разрастались, так как они могли обеспечить защиту мелким землевладельческим семьям, „вверявшим” свои поля помещикам Фудзивара».⁷ Когда в 858 г. трон занял девятилетний император Сэйва, его дед по материнской линии Фудзивара Ёсифуса стал сэссё (вроде регента) — первым человеком неимператорских кровей, достигшим столь высокого положения. А после отречения в 876 г. Сэйва в пользу приемного сына Ёсифуса, тоже девятилетнего императора Ёдзэя, регентом был назначен Фудзивара Мотоцунэ.⁸ Он удостоился двух официальных титулов — сэссё и кампаку, комбинация которых означала, что независимо от возраста императора Мотоцунэ предстояло стать его постоянным регентом. После смерти Мотоцунэ сложилось впечатление, что монархия с помощью Сугавара Митидзанэ и некоторых авторитетных представителей знати сможет противостоять влиянию семьи Фудзивара. Однако последние были столь могущественны и прозорливы, что с начала X в. им все время

императором Монтоку (пр. 850—858). Кстати, Ёсифуса, сын Фуюцугу, женился на Минамото-но Киёхимэ, дочери императора Сага. Дочь Ёсифуса Акира-кэйко стала супругой Монтоку и матерью императора Сэйва (пр. 858—876). — См.: *Fujiki K. Heian jidai no kizoku no seikatsu*. P. 31—34.

⁷ *Sansom G. B. A History of Japan to 1334*. P. 139. См. также: *Fujiki K. Heian jidai no kizoku no seikatsu*. P. 56—70.

⁸ Мотоцунэ не поладил с юным императором и отказался жить при дворе. Поэтому правительственным чиновникам для решения государственных дел приходилось ездить в его резиденцию (*мандокоро*).

удавалось устранять своих соперников и держать двор под контролем. В 930 г. регентом стал Фудзивара Тадахира. Фактически олигархия Фудзивара решала политическую судьбу Японии на протяжении всего X и большей части XI в., несмотря на то что этот клан время от времени испытывал внутренние раздоры.

Безусловно, самым ярким и удачливым из всех диктаторов Фудзивара был Митинага (966—1027). Ему повезло с влиятельными семейными связями, и в решающие моменты он ухитрялся выдавать своих многочисленных дочерей замуж за будущих императоров. Своих противников, в число которых попал даже его племянник Фудзивара Корэтика, он безжалостно удалял из придворных кругов. Благодаря своей сестре Сэнси — матери императора Итидзё (пр. 986—1011) — Митинага быстро добрался до высочайшей должности *найрана* — заместителя монарха по работе с государственными документами. Сын его дочери Сёси (Акико), супруги императора Итидзё, впоследствии стал императором Го-Итидзё. В 1017 г. Митинага оставил пост регента и, несмотря на то что через два года принял монашеские обеты, до самой смерти оставался самым могущественным человеком царства. Его сын Ёримити был диктатором (*кампаку*) при императорах Го-Итидзё (пр. 1016—1036), Го-Судзаку (пр. 1036—1045) и Го-Рэйдзэй (пр. 1045—1068). При Митинага и Ёримити с кланом Фудзивара никто, включая императорскую семью, не мог сравниться в престиже, богатстве и силе. Однако в 1068 г. после выхода Ёримити в отставку олигархия Фудзивара постепенно стала терять свое влияние, и хотя члены этой семьи еще около столетия занимали самые важные государственные посты, они уже не пользо-

вались прежним авторитетом в государственных делах.⁹

Диктаторская власть, которая часто бывала в руках регентов Фудзивара, раздражала императоров и придворных, потерявших бразды правления. Их недовольство неизбежно должно было во что-то вылиться, и оно вылилось в форму *индзэй*, или «правление отставных монархов».¹⁰ Напомню, что Фудзивара стали регентами благодаря своим родственным по материнской линии связям с номинальными императорами. Даже Митинага в зените своего могущества говорил: «Велики наша власть и почет, но они по праву принадлежат нашему повелителю, по-

⁹ *Kawasaki Y. Kizoku bunka no seijuku (ZNR. III). P. 85—106.*

¹⁰ Термин *ин* означает просто дом или жилище. В данном случае это сокращенное *гоин*, что буквально означает «жилище позади императорской резиденции». Когда глава семьи удалялся от активных домашних обязанностей, ему, как правило, отводили для жизни помещение (*инкё*) позади главных построек семейной усадьбы. При отречении императора ему также отводилось отдельное жилое помещение (*гоин*) из дворцовых построек. Кстати, отрекшемуся императору давался титул *дадзётэнно* или *дзёко*, а если он принимал монашеские обеты, то назывался *хоко*, или *хоо*, что означало «отрекшийся монарх в рясе». Естественно, отрекшиеся монархи нуждались в деньгах. Так, когда в 969 г. отрекся император Рэйдзэй, ему отвели участок земли в провинции Мусаси. Этим было положено начало так называемой *гоинрё* (собственности, предназначенной для содержания резиденции отставного императора). Первоначально *гоин* было просто флигелем с небольшим количеством слуг и помощников. Позже, когда отставные монархи становились *de facto* правителями, они организовывали *гоинтё* (курию, или административное учреждение в заднем дворце), хорошо укомплектованное придворными чиновниками (*инти*). — См.: *Yoshimura S. Inzei. P. 2—7.*

скольку мы получили их от его величества монарха». ¹¹ Вместе с тем *индзэй* действовал как патриархальный принцип, поскольку, несмотря на то что отрекшийся император передавал «харизму императорского титула» своему сыну или брату, он продолжал заправлять государственными делами в качестве легитимного вождя патриархального императорского клана (*удзи*).

Систему *индзэй* первым ввел в практику император Го-Сандзё, мать которого Тэйси не происходила из Фудзивара, а была дочерью покойного императора Сандзё. Поэтому когда в 1069 г. Го-Сандзё взошел на престол, то в отличие от своих предшественников ничем не был обязан регенту Фудзивара. К облегчению императора, дочери и внучки тогдашнего министра Фудзивара Ёримити не смогли родить своим мужьям — королевским принцам — наследников. В 1072 г. Го-Сандзё отрекся от престола с намерением управлять государственными делами из-за кулис, но вскоре заболел и умер. ¹² *Индзэй* приобрело реальную силу, когда при императорах Хорикава, Тоба и Сутоку государством продолжал управлять после своего отречения император Сиракава (пр. 1072—1086). Умершего в 1129 г. Сиракава сменил Тоба (пр. 1107—1126), который тоже правил *индзэй* до своей смерти в 1156 г., пока трон поочередно занимали номинальные императоры Сутоку, Коноэ и Го-Сиракава. Последним могущественным правителем *индзэй* был Го-Сиракава (пр. 1156—1159), управлявший государством

¹¹ Цит. по: Sansom G. B. A History of Japan to 1334. P. 157.

¹² В отношении намерений Го-Сандзё мнения ученых расходятся (см.: Yoshimura S. Inzei. P. 42—74).

более тридцати лет до своей смерти в 1192 г. при номинальных императорах Нидзэ, Рокудзэ, Такакура, Антоку и Го-Тоба.¹³ Были времена, когда одновременно продолжали жить два отрекшихся императора, например Сиракава и Тоба, Тоба и Сутоку, Сутоку и Го-Сиракава, и ситуация тогда еще более осложнялась.¹⁴ В основном эпоха *индзэй* характеризовалась отвратительной борьбой за власть между соперничавшими экс-императорами или между экс-императором и номинальным императором, злоупотреблениями со стороны экс-императоров и их подручных, крайней семейственностью, административным разладом и попранием всех человеческих приличий и морали.¹⁵ Вдобавок *индзэй* проникло и в церковную сферу, поскольку трое из экс-императоров принимали монашеские обеты.

В XI—XII вв. основными творцами политики были императорская семья, клан Фудзивара и другие киотские аристократы. В то же время на историческом горизонте появился новый фактор — в удаленных от столицы провинциях усилилось влия-

¹³ Го-Тоба (пр. 1184—1198) также претендовал на *индзэй*, пока не умер в 1239 г. Однако реальная политическая власть в то время перешла из рук отрекшегося императора к феодальному правительству.

¹⁴ В XIII столетии одновременно жили три экс-императора — Го-Тоба, Цутимикадо и Дзюнтоку. Был даже случай сосуществования пятерых экс-императоров — Го-Фукакуса, Камэяма, Го-Уда, Фусими и Го-Фусими. Однако после Го-Сиракава отрекшиеся императоры не обладали реальной возможностью управлять государством.

¹⁵ Например, общепризнано, что император Сутоку был сыном экс-императора Сиракава, несмотря на то что официально он числился сыном императора Тоба и его супруги Фудзивара Акико, то есть внуком Сиракава (см.: *Kawasaki Y. Kizoku bunka no seijuku (ZNR. III). P. 140.*

ние класса воинов, зародившегося в начале X столетия, когда для охраны больших наделов (*сёэн*) в сельской местности провинциальным владыкам приходилось нанимать вооруженных слуг. Постепенное ослабление центральной власти способствовало усилению воинов, которые накапливали собственный престиж, силу и богатство. Некоторые из воинских семей, такие как Тайра и Минамото, служили при дворе клана Фудзивара в столице. Другие, как Абэ и Фудзивара (не имевшие отношения к киотскому клану Фудзивара) из северо-восточных провинций, в итоге стали автономными правителями своих владений.¹⁶

Поворотным пунктом в хэйанской истории стал 1156 год, когда заключили союз три влиятельных человека (у каждого был на это свой резон): экс-император Сутоку хотел отобрать власть у императора Го-Сиракава; Фудзивара Ёринага намеревался восстановить былую славу своего клана, а также искал союзников в борьбе против собственного брата Тадамити — тогдашнего *кампаку*; Минамото Тамэёси жаждал расправиться со своими злейшими врагами — набиравшей силу семьей Тайра. Противник трехстороннего альянса — правящий император — при поддержке Тайра Киёмори и некоторых членов воинского клана Минамото подавил восстание, которое получило название *Хогэн-но ран*. Через три года соперничество между кланами Тайра и Минамото вылилось в новый мятеж — *Хэйдзи-но ран*, в результате которого клан Тайра значительно укрепился по сравнению с кланом Минамото. Все эти события привели к окончательному отстранению от власти клана Фудзивара и возникновению нового

¹⁶ Takahashi T. Ōshū Fujiwara-shi yondai.

социального порядка, при котором господствующее положение в обществе занял класс воинов. Его ранняя история, связанная с борьбой воинских кланов Тайра (Хэйкэ) и Минамото (Гэндзи), изобиловала яркими поступками, «продиктованными не разумом, а страстями: ревностью, злобой, гордыней, жадностью и жестокостью».¹⁷

Культура и религия

Перенесение в конце VIII столетия столицы из Нара в Киото ознаменовало также начало новой фазы в развитии японской культуры и религии. В период Нара правящий класс был до такой степени занят импортом культуры, искусства и учености из Китая, что не обращал никакого внимания на развитие отечественных традиций. В те времена талантливый сын мелкого чиновника, Кибино Макиби (695—775), потративший девятнадцать лет на учебу в Китае, в знак признания его вклада в распространение в Японии китайского искусства и учености, включая астрономию, математику, юриспруденцию, музыку и каллиграфию, смог добраться до высокого поста «правого министра».¹⁸ Ортодоксальные буддийские школы периода Нара также были в сущности прямым заимствованием китайских школ.

В период Хэйан сложилась уже иная обстановка. В течение раннего этапа хэйанского периода Китай,

¹⁷ Sansom G. B. A History of Japan to 1334. P. 256.

¹⁸ Miyata T. Kibi-no-Makibi. — Кстати, один из его японских соучеников — Абэ-но Накамаро, — который хорошо постиг китайскую науку, остался в Китае до конца своих дней и служил правительственным чиновником при дворе династии Тан.

как и прежде, продолжал влиять на Японию в культурном и религиозном отношении, однако теперь эти влияния быстро адаптировались под местные условия. Кроме того, в дополнение к поэзии и прозе японских авторов, писавших на китайском языке, хэйанские литераторы создали множество стихов, романов, дневников, очерков, исторических произведений и нравоучительных повестей на японском.¹⁹

¹⁹ Среди японских произведений, написанных в период Хэйан на китайском, выделяются *Рёунсё* (сборник стихов) и *Хонтё мондзю* (проза). Два важных сборника японских стихотворений — это *Кокинсю* («Антология стихотворений, старых и современных») и *Кинёвакасю* («Собрание золотых листьев»). Среди известных прозаических вещей периода Хэйан можно назвать *Исэ моногатари* («Повесть об Исэ»), *Такэтори моногатари* («Повесть о старике Такэтори») и лучшую из всех — *Гэндзи моногатари*, написанную госпожой Мурасаки и переведенную Артуром Уоли как *Повесть о Гэндзи*. Один из поздних образцов хэйанской литературы, *Цуцуми Тюнагон моногатари*, переведен совместно Джозефом К. Ямагиwa и Эдвином О. Рейшауэром (см.: *Translations from Early Japanese Literature by Reischauer and Yamagiwa*. P. 139—267). Среди наиболее известных дневников периода Хэйан — *Тоса никки* («Дневник Тоса»), *Мурасаки-сикибу никки* («Дневники госпожи Мурасаки») и *Идзуми-сикибу никки* («Дневники госпожи Идзуми») (см.: *Itai T. Heian-jidai nikki bungaku no kenkyū*). Лучшим очерком этого периода был *Макура-но соси* («Записки у изголовья») госпожи Сэй Сёнагон. Среди исторических произведений *Эйга моногатари* («Повести о силе и славе») явно превозносит Фудзивара, тогда как *Окагами* («Великое зеркало») относится к ним более критично. Кстати, «Раздел о Митинага и истории клана Фудзивара» из *Окагами* включен в *Reischauer and Yamagiwa J. K. Translations from Early Japanese Literature*. P. 271—374. Несомненно, самый важный источник для понимания религиозного этоса периода Хэйан — это *Кондзюку моногатари* (Повести о далеком прошлом). Боль-

Нет сомнения в том, что развитие литературного творчества ускорилось благодаря изобретению *хираганы* — японской азбуки, в которой для передачи звуков японской речи применялись упрощенные китайские иероглифы, хотя важные религиозные и светские циркуляры и тексты продолжали писаться на китайском. Искусство и архитектура периода Хэйан также отличались невиданным богатством, изысканностью и утонченностью, которые проявились в *яматэ* (разновидность живописи на свитках), простых, но элегантных городских садах и таких памятниках архитектуры, как известный синтоистский храм Миядзима («Храмовый остров») в Ицукусима и Хоодо (Зал Феникса) храма Бёдоин в Удзи.

Что касается социального устройства, то четкая граница между верхним и нижним слоями общества, характерная для периода Нара, сохранялась и в период Хэйан. Главными «носителями культуры» были аристократия и духовенство, хотя их взгляды по отдельным вопросам не всегда совпадали. Отличительными признаками аристократии в период Хэйан были: 1) родословная, 2) придворный ранг, 3) экономическая власть и 4) образование. Несмотря на постоянное соперничество друг с другом, аристократы всегда выступали заодно, когда речь заходила о сохранении их привилегированного статуса. Так, в 815 г. был составлен *Синсэн сёдзирокю* («Новый реестр фамилий»), для того чтобы,

шинство из этих работ цитируется в: Introduction to Classic Japanese Literature / Ed. Kokusai bunka shinkōkai. Тем, кто читает по-японски, рекомендуется обратиться к: *Igarashi Ch. Heian-chō bungaku-shi*, 2 vols.; *Suzuki H. Heian-makki monogatari no kenkyū*.

по словам преамбулы к этому общественному документу, «отделить золото от гальки». По-видимому, аристократов возмущали попытки некоторых простолюдинов затесаться в компанию древней знати. Поэтому в отличие от предыдущей реформаторской эпохи, когда можно было получить придворное звание благодаря заслугам и способностям, теперь к рассмотрению принимались только кандидатуры потомков влиятельных аристократических семей, то есть придворные звания были поставлены в соответствие с родословной. Обладатели придворных титулов пользовались также привилегиями в получении различных экономических благ: земли, шелка, хлопка, лошадей, экипажей и слуг, которые распределялись согласно званиям. Их обладатели также освобождались от некоторых налогов и мягче наказывались за преступления. Более того, детям высокопоставленных лиц соответствующие ранги присваивались без государственных экзаменов, по достижении двадцати одного года.²⁰ Законы о земле, согласно которым исключительным правом отведения земель под хозяйственную деятельность обладало правительство, в VIII в. утратили силу. Результатом стало феноменальное укрупнение в период Хэйан наделов (сёэн), принадлежавших аристократическим семьям и религиозным учреждениям. Что касается образования, то в первую очередь оно было доступно детям аристократов, которые получали с его помощью государственные должности. В дополнение к государственным *дайгаку* (академиям) некоторые влиятельные семьи открывали свои собственные школы, например Бунсёин семьи Сугавара, Кангакуин (Фудзивара), Гак-

²⁰ *Fujiki K.* Heian jidai no kizoku no seikatsu. P. 10—27.

канин (Татибана), Сёгакуин (Аривара) и Кобунин (Вакэ).

По иронии истории период Хэйан, в известном смысле начавшийся с протеста против «оцерковления» культуры в Нара, сразу же породил собственную форму крайнего клерикализма.²¹ Духовенство было единственным классом, который мог сравниться с аристократией своим общественным положением — придворными рангами, экономическим могуществом и образованностью. При этом священниками в принципе становились люди, следовавшие собственной вере и призванию, поэтому их престиж не зависел от благородного происхождения. Однако ситуация, сложившаяся в период Хэйан, сделала карьеру священника единственным способом восхождения по социальной лестнице, поэтому многие люди «поступали в храмы не в поиске истины, но в стремлении к мирскому богатству и привилегиям».²² Приобретая статус крупных землевладельцев, религиозные учреждения становились все более и более влиятельными. В частности, этому способствовала древняя синтоистская традиция ограждать святые места от всего, что связано с болезнями и смертью, поэтому в конце VII в. правительство стало побуждать буддийские храмы отводить больным и престарелым священникам и монахиням жилье вне храмовых построек. Постепенно это вошло в систему, и священники, если им позволяли средства, проживали обычно в собственных домах, откуда ежедневно добирались до храмов. С течением времени граница между храмовой собственностью и этими частными

²¹ *Hori I. Nihon Bukkyō-shi-ron. P. 10—27.*

²² *Nakamura H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples. P. 453.*

кварталами, которые назывались *инкэ* или *мондзэки*, практически стерлась. Кроме того, многие аристократические семьи жертвовали жилье священникам и землю храмам, чтобы *de facto* не терять контроля над собственностью, якобы отданной из благородных побуждений.²³ Иными словами, сосуществование аристократии и духовенства было взаимовыгодным, и они поддерживали друг друга.

В хэйанском обществе без дискриминации были приняты религиозные практики синто, школы инь-ян, конфуцианства и буддизма, хотя последний, безусловно, пользовался наибольшим влиянием. В то же время нормой образования в основном считалась конфуцианская традиция, а синто разработало детальный культ предков, причем некоторые из святилищ были посвящены предкам корейских и китайских иммигрантских семей.²⁴ В Японию проникли многие китайские религиозно-магические практики, такие как жертвоприношение скота, культ Неба и Полярной звезды. В 807 г. правительство издало указ, запрещавший колдунам, прорицателям и жрецам злоупотреблять народными суевериями, но справиться с популярностью религиозных ритуалов, совершавшихся адептами онмёдо (инь-янская и даосская магия) и других оккультных систем, было нереально. Фактически услугами некоторых из этих кудесников пользовались даже при дворе, особенно во время эпидемий или для выбора будущего наследника.

²³ Tamamuro T. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu. P. 30—31.

²⁴ Например, святилище Тайхэки в Удзумаса (Киото) и святилище Кэйман в Асивара были посвящены предкам семьи Хата (китайской), а святилище сирахигэ в Мусаси — корейскому первопоселенцу.

Двумя самыми значительными направлениями буддизма раннего Хэйан были *тэндай* и *сингон*, систематизированные Дэнгё-дайси и Кобо-дайси. Обе школы делали упор на монашеский устав, «эзотерические» (*миккё*) культы и союз с синто, считая при этом своим первейшим долгом поддержку монархии и правительства. Однако после смерти своих основоположников они быстро выродились в религиозно-магические культы, предлагавшие соответствующие ритуалы на все случаи жизни. И монастырь *тэндай*, находившийся на горе Хиэй, и монастырь *сингон* на горе Коя обзавелись отрядами наемников, с оружием в руках отстаивавшими приоритет своих мастеров, а духовенство этих организаций соревновалось с аристократией за экономические привилегии и светскую власть. Известный отрывок из *Синсаругакуки* рисует портрет типичного церковника периода Хэйан: «Горо — образованный и важный священник секты *тэндай*, он — большой знаток индийской логики и буддийской философии. (...) Ни одна церковная должность — низкая или высокая — его не удовлетворяет. Он стремится стать только главным настоятелем ордена *тэндай*».²⁵ Параллельно с развитием этих двух направлений буддизма укреплялся орден горных отшельников (*сюгэндо*) — наследников шаманского буддизма эпохи Нара. В период Хэйан эти горные аскеты наладили отношения со школами *тэндай* и *сингон*, в результате чего возникли соответствующие объединения: *тэндай-сюгэндо* и *сингон-сюгэндо*.

В рамках школ *тэндай* и *сингон* сложились уникальные формы сосуществования синто и буддиз-

²⁵ Цит. по: Nakamura H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples. P. 453 (курсив мой. — Д. К.).

ма, известные как *рёбу-синто* в традиции сингон и *санно-итидзицу-синто* в традиции тэндай. В итоге синтоистские Kami утратили своеобразие и стали считаться манифестациями будд и бодхисаттв японского образца.

Примерно в середине периода Хэйан широкое распространение получил культ Амида (Амитабха), в милость которого буддисты Китая и Японии верили и прежде. Однако для Хэйан уникальным было то, что досужие аристократы призывали имя Амида не ради освобождения из круга перерождений, но в надежде обрести на том свете такую же роскошь и комфорт, как и на этом. В отличие от них, угнетенные и униженные массы, на долю которых выпадали одни страдания, хотели, чтобы в будущей жизни все было по-другому, и надеялись на то, что Дзидзо (бодхисаттва Кшитигарбха) спасет их от адского пламени.

Чтобы лучше осмыслить религиозную ситуацию, сложившуюся в период Хэйан, следует ближе познакомиться с различными учениями того времени и божествами, которым тогда поклонялись.

Эзотерический буддизм (миккё)

В начале периода Хэйан в обществе стала ощущаться потребность в новых религиозных взглядах и учениях, которую было суждено удовлетворить двум выдающимся людям, разным по складу, но стремившимся к одной и той же цели — созданию при поддержке правящей аристократии объединенного центра японского буддизма. Не удовлетворившись тем его вариантом, который сложился в школах периода Нара, они вновь обратились за основами буддийско-

го учения к китайскому опыту, построили монастыри на священных горах и сделали ставку на ученость, монашеский устав, а также эзотерические культы и таинства. Этими людьми были Сайтё и Кукай, больше известные под своими посмертными именами Дэнгё-дайси и Кобо-дайси, — создатели учений и церковных организаций, доминировавших в религиозной и общественной жизни Японии на протяжении последующих столетий. Они мечтали о великом союзе религии и государства и заботились обо всех сторонах государственной жизни. Религиозными взглядами они выделялись из непосредственного окружения, хотя оставались при этом детьми своей эпохи, втянутыми в жизненные перипетии аристократии и духовенства.

Дэнгё-дайси и школа тэндай. Дэнгё-дайси, или Сайтё (766-822), был потомком китайских иммигрантов.²⁶ В юности он изучал доктрины санрон (мадхьямака), хоссо (йогачара) и кэгон (аватамсака) и в девятнадцатилетнем возрасте был посвящен в *кайдане* (зале для рукоположения) Тодайдзи в Нара, но покинул старую столицу, чтобы стать отшельником на горе Хиэй неподалеку от своего дома. Там ему попались работы Чжи-и (531—597), основателя китайской школы тяньтай. Постепенно вокруг Сайтё сформировалась группа искателей истины, и вскоре после того, как в Киото была основана новая столица, его пригласили ко двору императора Камму. Новому монастырю на горе Хиэй было присвоено звание «главной обители религии, обеспечивающей безопасность государства» (*тинго кокканододзё*). В начале IX в. Сайтё отправился в Китай,

²⁶ О жизни Дэнгё-дайси см.: Yamamoto I. Dengyō Daishi.

где получил от Дао-суя махаянское посвящение. Шунь-цзяо передал ему мистические доктрины школы мантра (*миккё*), а Сю-жань — секреты дзэнской медитации. Кроме того, Сайтё освоил монашеский устав виная (*риццу*). Вернувшись в 805 г. в Японию, он занялся систематизацией школы тэндай, включив в нее: 1) моральные заповеди, 2) монашескую дисциплину, 3) эзотерические культы и 4) практику дзэн (чань) в свете *Лотосовой сутры*. При этом он опирался на главные догматы Чжи-и, который классифицировал буддийские тексты в соответствии с пятью периодами жизни Шакьямуни. Чжи-и одобрял культ Амида и, как говорят, умер с этим святым именем на устах. Система тяньтай (тэндай) привлекала Сайтё тем, что признавала смысл и ценности феноменального мира, а также учила, что благодать Будды доступна не только избранным, но любому человеку.²⁷

²⁷ В некотором смысле система тяньтай, или тэндай, вернула в буддийскую метафизику «абсолют», признав наличие «абсолютной природы Будды» (*буддха-татхата*) во всех существах. Кроме того, эта система установила тождество закона причинности (*пратитья-самутпада*), пустоты (*шуньята*) и Срединного пути. Природа дхармы одновременно и пуста и относительна. Материальное существование не отличается от пустоты. Небытие и преходящее бытие — просто полюса, а середина между ними тождественна им обоим. Исходя из такого понимания дхармы, философия тэндай заключает, что состояние мира является неизменным (см.: *Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy. P. 126—141; Shimaji D. Tendai kyōgaku-shi; Ishizu T. Tendai jissō-ron no kenkyū; Sekiguchi S. Tendai shikan no seiritsu to sono tenkai // Bukkyō no kompon shinri / Ed. Miyamoto. P. 841—870; and Ui H. A Study of Japanese Tendai Buddhism // Philosophical Studies of Japan / Comp. Japanese National Commission for UNESCO. I. P. 33—74.*

Поначалу Сайтё тепло приняли при дворе, но после смерти в 806 г. его покровителя императора Камму в придворных кругах стал более популярен Кукай. Сайтё пытался сблизиться с Кукаем, который был младше его, но по личным и доктринальным причинам их дружба не сложилась.²⁸ Поэтому Сайтё пришлось самостоятельно двигаться к достижению двух своих целей, одной из которых было опровержение доктрины хоссо, стандартной философской системы периода Нара,²⁹ а другой — признание двором независимого тэндайского посвящения, что состоялось только после его смерти. На протяжении своей жизни Сайтё примирительно относился к синто, о чем свидетельствует его почитание Санно (Горного Царя) — синтоистского kami горы Хиэй.³⁰ По его примеру последователи тэндай разработали учение *санно-итидзичу-синто*, которое объединило синтоистские и буддийские доктрины.

²⁸ Эkleктичный характер школы тэндай позволял ей соглашаться со школой сингон по многим положениям интерпретации буддийского учения. Например, испытывая высшее благоговение перед *Лotosовой сутрой* и личностью Шакьямуни, она тем не менее без колебаний признала Махавайрочану («Великого Солнечного Будду» школы сингон) олицетворением Дхармакаи. Сингон также была толерантной и всеобъемлющей, но в конечном счете ее последователи только себя считали истинными носителями буддийского эзотеризма.

²⁹ Хоссо, делавшая акцент на иерархических уровнях духовного развития и в теории и на практике, в период Нара превратилась в религию аристократов. Сайтё, который отстаивал универсальность спасения, подвергся нападкам многих богословов, особенно священника хоссо Токунти. В защиту доктрины тэндай Сайтё написал *Хоккэсюку* («Книга, разъясняющая превосходство Лотоса»).

³⁰ *Katsuno T. Hiei-san to Kōya-san. P. 1—17.*

После Сайтё школа тэндай воспитала нескольких способных лидеров, таких как Эннин (794—864), Энтин (814—891), Рёгэн (912—985), Дзякусё (952—1034), Дзёдзин (1011—1081), Тёго (1049—1133) и Тюдзин (1065—1138).³¹ В частности, Эннин получил известность благодаря тому, что систематизировал «тэндайский эзотеризм» (*таймицу*) и заимствовал из Китая «культ нэмбуцу» (обращение к имени Будды).³² Сторонником «тэндайского эзотеризма» стал также Энтин — племянник основателя сингон Кукая. В отличие от секты санмон, основанной на традиции Энтина, систему Энтина взяла на вооружение тэндайская секта *дзимон* с автономным центром в храме Мии на берегу озера Бива. Поэтому вскоре после смерти Сайтё школа тэндай, наряду со школой сингон, стала называться *миккё* (эзотерическим буддизмом).

В X столетии между сектами санмон и *дзимон* произошел конфликт по поводу назначения настоятеля тэндайского монастыря; к XI столетию обе фракции уже сформировали для борьбы друг с другом отряды вооруженных монахов (*сохэй*, или «монахов-воинов»). Сначала «монахами-воинами» становились нерукоположенные наемники, но потом прошедшие посвящение монахи тоже взяли в руки оружие, и этих отчаянных рубак опасалось как правительство, так и простой народ.³³ И все же на про-

³¹ *Tamamuro T. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu. P. 46—49.*

³² Об Эннине см.: *Reischauer E. O. Ennin's Travels in T'ang China*, а также его перевод: *Ennin. Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*. Об эзотеризме тэндай (*таймицу*) см.: *Shimizundani K. Tendai no mikkyō*.

³³ Обычно в больших храмах было два вида рядовых монахов: «ученики», которые осваивали буддийские доктрины, и «рабочие», отвечавшие за содержание учреждения. В мона-

тяжении всего периода Хэйан тэндайский монастырь на горе Хиэй не терял своей привлекательности для благочестивых и ученых людей.³⁴

Кобо-дайси и школа сингон. Кобо-дайси, или Кукай (773—835), поначалу готовился к службе в правительстве, но, пробыв некоторое время в академии (*дайгаку*), изменил свои планы и покинул столицу. Несмотря на многие легенды о том, что он прошел суровую духовную и физическую подготовку у шаманов-буддистов, достоверных сведений

стыре тэндай на горе Хиэй они назывались соответственно *гакусё* и *досю*; в монастыре сингон на горе Коя — *гакурё* и *гёнин*; в храме Кофуку в Наре — *гакурё* и *досю*. Обычно принято считать, что «монахами-учениками» становились только дети из благородных семей, которые, кроме того, могли рассчитывать на достижение высоких рангов в иерархии. Среди «монахов-рабочих» были люди разного происхождения, приходившие в храм не только по религиозному призванию. Часто они конфликтовали с «монахами-студентами». Группы так называемых монахов-воинов сформировались из «монахов-рабочих» и получили название *ямахоси* («монахи-воины с горы», то есть горы Хиэй) и *нарахоси* («монахи-воины из Нара», то есть нарского храма Кофуку). *Ямахоси* обычно носили с собой «переносной алтарь» — макет святилища Хиэ-Санно с горы Хиэй, а *нарахоси* ходили со священным деревом (*синбоку*) святилища Касуга — кланового (*удзи*) храма Фудзивара. Так они грозили двору и семье Фудзивара божьей карой (см.: *Katsuno T. Sōhei. P. 1—10*).

³⁴ Более того, на горе Хиэй учились многие буддийские лидеры последующего периода (например, Гэнку (ум. 1212) из школы «Чистой земли», Синран (ум. 1262) из школы «Истинной Чистой земли», Тисин (ум. 1289) из секты дзи, Рёнин (ум. 1132) из секты юдзу-нэмбуцу, Эйсай (ум. 1215) из секты риндзай-дзэн, Догэн (ум. 1252) из секты сото-дзэн и Нитирэн (ум. 1282) — основатель одноименной секты).

об этом нет. В своей работе *Сангосиики* («Трактат о трех учениях»), написанной в 797 г., Кукай попытался объединить буддизм с даосизмом и конфуцианством.³⁵ Со временем он познакомился с *Сутрой Великого Солнца* (*Махавайрочана-сутра*), которая привела его в ряды последователей эзотерического буддизма,³⁶ и, находясь в 804—806 гг. в Китае, он прошел обучение у Амогхаваджры — признанного мастера этого направления.³⁷ По возвращении в Японию Кукай так изложил доктрину сингон (по-китайски *чжэньянь*), что господствовавшие в Нара школы не нашли повода, чтобы ополчиться на него так сильно, как на Сайтё. Кукай часто приглашали ко двору и дали ему место в нарском храме Тодай. Некоторое время он пытался также найти общий язык с Сайтё. Кроме того, известно, что Кукай вместе с императором Сага прошел син-

³⁵ *Takarada R.* Sangōshiiki kanchū; *Mori K.* Sangōshiiki kōgi.

³⁶ *Tajima R.* Étude sur le Mahāvairocana-Sūtra.

³⁷ Кукай изучал также санскрит у индийского монаха Праджни, о котором известно, что он сотрудничал с несторианским священником Адамом (см.: I-Tsing. *A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago* / Tr. J. Takakusu. P. 224). Кукай известен тем, что ввел в Японии в обиход модифицированную форму письма деванагари, называемую *ситтан*, которая располагалась вертикальными колонками и широко использовалась в сингонских книгах. Однако тот факт, что Кукай учился у Праджни, не означает, что он обязательно вступал в контакт с сирийским христианством, как утверждают некоторые ученые. В то же время из-за отсутствия конкретных свидетельств не следует исключать возможное влияние на Кукай такой синкретической секты, как *цзиньтань-цзяо* (секта «золотой пилюли»), которая обладает некоторым сходством со школой сингон (см.: *Reichelt K. L.* *Religion in Chinese Garments*. P. 169—170).

тоистскую *абхишеку* (форма инициации).³⁸ Поэтому неудивительно, что император Сага, известный своим интересом к литературе и каллиграфии, стал покровителем Кукая, тоже наделенного художественным и словесным даром. В знак признания школы сингон император принял от ее основателя посвящение. Свой монастырский центр Кукай организовал на горе Коя, кроме того, в качестве *Кёгококу-но тэра*, или «храма для обеспечения безопасности государства», в его ведение был передан Тодзи (Восточный храм Киото). По просьбе двора Кукай совершал различные обряды, в связи с чем пользовался почетом и уважением. Он содействовал развитию искусства и разных наук и основал *Сюэйсютин* — школу, в которой давалось как религиозное, так и светское образование.³⁹ После смерти в 822 г. Сайтё Кукай стал в Японии несомненным религиозным лидером, а сингон превратилась в государственную религию. Кукай оставил после себя много важных сочинений, включая *Дзюдзюсинрон* («Десять ступеней религиозного сознания») и *Сокусин дзёбуцуги* («Доктрина прижизненного становления буддой в данном теле»).

³⁸ Такая форма инициации [древний индийский обряд, включающий в себя окропление священной водой. — *Прим. науч. ред.*] не была известна в раннем синто, но была принята Онакатоми-но Киёмаро и стала популярным обрядом в синтоистской школе мива. Утверждается, что по этому случаю Кукай сочинил стихотворение (см.: *Matsumoto R. Kōbo Shingon Nichiren. P. 161*):

Из всех путей становления Буддой
Самый верный —
Ками-но мити [путь kami].

³⁹ *Kōbō Daishi no risō to geijutsu / Ed. Kōyasan Daigaku Mikkyō-kenkyūkai.*

Своим главным божеством и метафизическим принципом школа сингон считает Великого Солнечного Будду (Махавайрочана). В соответствии с ее учением, все доктрины Шакьямуни как проявленного Будды являются временными, тогда как абсолютная истина исходит только от Дхармакаи (тела Истины) Махавайрочаны посредством трех таинств: «тела, слова и мысли» Будды. «Стать буддой в данном теле» человек может с помощью *мудр* (благочестивых жестов, совершаемых руками и пальцами), *дхарани* (мистических строф) и *йоги* (сосредоточения).⁴⁰ Благодаря разнообразию символики и ритуалов, использованию *мандал* (символических изображений вселенной) и богатству иконографии школа сингон соответствовала духовным потребностям людей всех категорий. Кроме всего прочего, учение сингон, известное как *томицу* (восточный эзотеризм), в отличие от *таймицу* школы тэндай подводило философские основания под форму сосуществования буддизма и синто, называемую *рёбу-синто*.

Внушительная церковная структура, созданная Кукаем, была, однако, обречена на внутренние раздоры, например между Тодзи (Восточным храмом Киото) и монастырем горы Коя, а также между различными направлениями, которые росли как грибы.⁴¹ Среди выдающихся сингонских священников периода Хэйан можно назвать таких, как Кантё (ум. 998) (основатель секты *хиросава*), Нинкай (ум. 1046) (основатель секты *оно*), Кандзё (ум. 1125), которого

⁴⁰ *Tajima R.* Les deux grands mandalas et la doctrine de l'ésotérisme Shingon; *Takagami K.* Mikkyō gairon; *Kamabayashi R.* Kōbō Daishi no shisō to shūkyō; см. также: *Saunders E. D.* Mudrā: A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture.

⁴¹ *Ui H.* Nihon Bukkyō gaishi. P. 52—59.

очень уважали при дворе, и Какубан (ум. 1143) (основатель секты синги-сингон). В X в. слава Коя померкла по сравнению с Тодзи, и восстановлением своего величия монастырь Коя был обязан визиту Митинага — самого могущественного диктатора XI в. из семейства Фудзивара. Кроме него эту святую гору лично посещали некоторые экс-императоры, например Сиракава и Тоба.

Обе школы эзотерического буддизма (*миккё*) — тэндай (*таймицу*) и сингон (*томицу*) — процветали в основном благодаря поддержке двора и аристократических семей, особенно Фудзивара. К сожалению, несмотря на существование в рядах *миккё* несомненно искреннего духовенства, многих священников испортило увлечение *кадзикито* (религиозно-магическими ритуалами и молитвами), совершавшимися для исцеления больных, изгнания злых духов, благополучных родов и достижения всевозможных личных благ. Храмовые сокровищницы все больше разбухали по мере того, как эти церковные организации благодаря своим доходным поместьям *de facto* становились «государством в государстве».⁴²

Трансформация синто

Эклектический дух религиозно-магической культурной атмосферы и феноменальное развитие культов эзотерического буддизма (*миккё*) в период Хэйан затронули также синто. Хотя в целом буддизм пользовался большим влиянием, чем синто, последнее

⁴² Takekoshi Y. Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan. I. P. 84—91; Hosokawa K. Jiryō shōen no kenkyū.

не утратило свой авторитет, о чем свидетельствует процветание таких святилищ, как Камо, Мацуо, Хирано, Умэмия, Касуга и Ивасимидзу.⁴³ Для хэйанского синтоизма были характерны две противоположные тенденции. Одну можно охарактеризовать как «тоску по золотому прошлому», а вторая проявлялась в приноравливании к новым религиозным и культурным верованиям и практикам. Первая была представлена *сэммё* (императорскими указами), собранными в *Сёку-Нихонги* («Продолжение Анналов Японии»), тексте, вышедшем в 797 г.⁴⁴ Одним из лейтмотивов *сэммё* был *акаки наоки кокоро* (светлый и чистый ум), или *акаки киёки наоки макото-но кокоро* (светлый, чистый, честный и искренний ум), преподносившийся как нравственный, политический и юридический принцип «пути *каннагара*» (согласие с ками). Возрождение синтоистских идеалов было, кроме всего прочего, закономерной реакцией на клерикализм периода Нара, когда государственная политика в большой степени формировалась под влиянием буддизма. Выразителем самосознания синтоистских жрецов раннего Хэйан стал Имбэ-но Хиромити, который в 807 г. написал *Когосюи* («Собрание древних преданий»)⁴⁵ — исторический труд, основанный на преданиях, хранившихся потомственной жреческой семьей Имбэ.

После выхода в 927 г. *Энгисики* («Сборник правил и постановлений, составленный в эпоху

⁴³ *Miyaji N.* Jingi-shi taikai. P. 44—70 and Appendix. P. 3—24.

⁴⁴ *Herbert Z. Semmyō*, die Kaiserlichen Erlasse des Shoku-Nihongi; *Shoku-Nihongi: Chronicles of Japan Continued / Tr. Snellen // TASJ. 2nd series. Vols. XI (1934) and XIV (1937).*

⁴⁵ *The Kogoshū: Gleanings from Ancient Stories / Trs. G. Katō and H. Hoshino.*

Энги»), статус синтоистских святилищ и система жречества подверглись детальной регламентации и институционализации не только в столице, но и в отдаленных провинциях.⁴⁶ В XI в. правительство определило как «особо привилегированные» двадцать два важных храма: Исэ, Ивасимидзу, Камо, Мацуо, Хирано, Инари, Касуга, Охарано, Омива, Исоноками, Ямато, Хиросэ, Тацута, Сумиёси, Хиэ, Умэмия, Ёсида, Хирота, Гион, Ниу, Кибу-нэ и Китано. На проведение своих регулярных праздников они получали от двора пожертвования. Во всех провинциях святилища были поделены по степени важности на *ити-но мия* (храмы первого класса), *ни-но мия* (храмы второго класса) и *сан-но мия* (храмы третьего класса). Основная ответственность за их содержание была возложена на провинциальных чиновников. Некоторые старые святилища продолжали содержаться на средства определенных аристократических семей, и самые богатые храмы могли нанять вооруженную охрану. В ходе борьбы за власть между воинскими кланами Минамото и Тайра наемники храма Кумано поддерживали Минамото, а наемники храма Уса, расположенного на Кюсю, выступали на стороне Тайра.

Несмотря на внешнее процветание синтоистских святилищ, само синто претерпело внутренние изме-

⁴⁶ В этот период некоторые святилища, не имевшие постоянных священников, например святилище Футара возле Никко, стали вводить систему жреческих должностей. Институционализация синтоистского жречества заключалась в том, что *каннуси* (мастер культа) стал *гудзи* (жрецом, ответственным за храм). Под началом *гудзи* служили *нэги* (жрецы-молебщики). — Подробнее об этом см.: Minzokugaku Jiten / Ed. K. Yanagita. P. 39—40.

нения. Даже Имбэ-но Хиромити, традиционный синтоист *par excellence*, интерпретировал смысл ритуалов синто в конфуцианских терминах.⁴⁷ Многие синтоистские жрецы пользовались китайской геомантией, системой инь-ян и даосскими понятиями, а Kami стали называться *синмэй* или *мёдзин* — словами, несомненно, китайского происхождения, означающими богов.⁴⁸ Безусловно, наибольшее влияние на синто оказал буддизм, особенно две эзотерические школы — сингон и тэндай. Как уже говорилось, тенденция к взаимопроникновению и сосуществованию синто и буддизма восходит к периоду Нара. Сначала Kami стали преподноситься как «защитники Закона Будды» (*гохосин*), и в этом качестве Kami Уса Хатиман, обителью которого был храм на Кюсю, переселился на территорию нарсского храма Тодай — государственного буддийского собора. Однако вскоре эти представления были перевернуты, и уже Kami нуждались в спасении с помощью Будды. Поэтому перед алтарями Kami стали читаться буддийские тексты, и были построены *дзингудзи* (буддийские часовни для синтоистских алтарей). Некоторые из высокочтимых Kami получили также буддийский титул *босацу* (бодхисаттва).⁴⁹ Примирительную позицию в отношении синто в ранний Хэйан занимали и Сайтё из школы тэндай, и Кукай из школы сингон, хотя они и не выдвигали теорий, уравнивающих Kami и Будду. Идея тождества *хондзи* (изначальной природы Kami) и благодати Будды,

⁴⁷ Tsuda S. *Nihon no Shinto*. P. 39—40.

⁴⁸ Об этимологии *синмэй* и *мёдзин* см.: *Ibid.* P. 49—57.

⁴⁹ Ōyama K. *Shin-Butsu kōshō-shi*. P. 1—20. — Согласно *сэммё* (императорский указ) от 765 г., небесных и земных Kami следовало почитать не меньше, чем Три Сокровища (то есть Будду, Дхарму и Сангху).

пришедшая на смену представлениям о том, что Kami нуждаются в помощи Будды для своего спасения или освобождения, сформировалась постепенно, примерно в середине эпохи Хэйан.⁵⁰ Превратившись, таким образом, в манифестации будд, Kami стали естественными объектами культа и благоговения в рамках буддизма.

Позже была выведена теоретическая формула для «сосуществования синто и буддизма», названная *рёбу-синто* (двустороннее синто) в традиции сингон и *санно-итидзичу-синто* (синто единой истины горного царя) в традиции тэндай. Однако практические принципы сосуществования двух религий определились уже в период Хэйан.⁵¹ Буддизм заимствовал у синто его оптимистическое жизнеутверждающее начало, так что традиционный для буддизма квиетистский подход к нирване и негативное восприятие жизни и мира подверглись значительной корректировке.⁵² В то же время под влиянием синкретического эзотерического буддизма постепенно преобразилось и синто. Например, традиционная концепция, состоявшая в том, что члены одного клана (*удзиби-*

⁵⁰ В теоретическом виде это положение не было выражено до периода Камакура, несмотря на широко распространенную точку зрения, что так называемое *рёбу-синто* (двустороннее) было систематически изложено Кукаем. Легенда, приписывающая *рёбу-синто* Кукаю, скорее всего, сложилась во второй половине периода Камакура или позже (см.: *Kiyohara S. Shintō-shi. P. 220*).

⁵¹ *Oyama K. Shin-Butsu kōshō-shi. P. 31—209.*

⁵² *Muraoka T. Shintō-shi. P. 42—43.* — Согласно Мураока, *Гэндзи моногатари* («Повесть о Гэндзи») демонстрирует интересное сочетание жизнеутверждающих и пессимистических взглядов, воплощенных в ее герое Гэндзи, равно как и во второстепенном персонаже Акаси Нюдо.

то) связаны исключительными взаимоотношениями с определенными ками, уступила место представлению о том, что некоторым ками, замечательным своей *рэйгэн* (чудесной силой), которая несет исцеление больным, продлевает жизнь и наделяет счастьем, могут поклоняться все, кому требуется их помощь. Поэтому три святилища в Кумано (теперешняя префектура Вакаяма) и храм Хиэ на горе Хиэй стали привлекать такое множество паломников, что экс-император Го-Сиракава решил учредить в Киото их филиалы — Има-Кумано (новый Кумано) и Син-Хиэ (новый Хиэ). Паломники из дальних мест шли также в храм Иццукусима (теперь называемый Миядзима). Многие синтоистские святилища, самым известным из которых был храм Хатимана в Ивасимидзу, были оформлены в буддийском стиле и в них служили женатые *сясо* (буквально — «буддийские священники, служащие в храмах синто»), совершавшие обряды, аналогичные буддийским.⁵³

Одним из важных факторов, ускоривших взаимопроникновение синто и буддизма, а также трансформацию синто, была традиция *убасокудо* — шаманского буддизма, восходящего к традиции *убасоку* (*упасака*) периода Нара. Последователи этой традиции одновременно были буддистами-мирянами и оккультными синтоистами. Эти *убасоку* обычно проходили аскетическую подготовку в горах, где приобретали мистические дары врачевания, пророчества и экзорцизма. Существовало два основных типа *убасоку*: странствующие (*дзюнрэй*, или «пилигримы») и *яма-но хидзири* («горные старцы»), известные также под названием *ямабуси*, или «спя-

⁵³ *Miyaji N. Jingi-shi taikai. P. 59—67.*

щие в горах».⁵⁴ В период Хэйан у адептов эзотерического буддизма вошло в обычай жить некоторое время как *ямабуси*, чтобы обострить свою мистическую силу. Многие из них выбирали для этой цели горную гряду Ёсино — священную обитель ками.⁵⁵ Считалось, что легендарный шаман-прорицатель Эн-но Сёкаку проходил подготовку именно в этой местности. Систематизировал программу подготовки *ямабуси* гор Ёсино сингонский патриарх Сёбо (832—909) — основатель храма Дайго и популяризатор этого культа. Однако впоследствии святая гора Ёсино перешла к *ямабуси* традиции тэндай. Многих *ямабуси* привлекали также горы Кумано, Татэяма, Хакусан и Дайсэн.

Кроме буддийских монахов, проводивших в горах только некоторое время, существовали, можно

⁵⁴ *Anesaki M. History of Japanese Religion. P. 139: «Как правило, это были представители низших слоев, демонстрировавшие грубую сторону религии, и сильное влияние, которое они оказывали на людей, объясняется тем, что они апеллировали непосредственно к вульгарным представлениям и суевериям». «Они также сопровождали юношей в святые горы и посвящали их в мистерии, что выглядело как своего рода древняя система религиозного „бойскаутства“» (Ibid. P. 140). — Подробнее о «горных старцах» см.: *Hori I. Waga-kuni minkan-shinkō-shi no kenkyū. II. P. 89—152.**

⁵⁵ В районе Ёсино есть несколько знаменитых горных вершин. Самая известная из них — Канэ-но митакэ, называемая также Коганэ-но минэ, или Митакэ. Практика, которой занимаются на этой горе, называется *митакэодзи* (подробнее об этом см.: *Murakami T. Shugen-dō no hattatsu. P. 72—91*). В горах Ёсино было два святилища синто — Мукумари (водораздельное) и Ямагути (ущельное). Эти святилища были посвящены ками рек, гор и земледелия. Женщинам не позволялось заходить в священные пределы Ёсино.

сказать, профессиональные *ямабуси*. В основном они были женаты и жили среди людей, но регулярно отправлялись в горы, как правило, в качестве «проводников» благочестивых мирян и священников, непривычных к опасным условиям путешествия. С течением времени эти профессиональные *ямабуси* разработали свои собственные ритуалы и объединились в братство. В их ритуалах сочетались некоторые черты эзотерического буддизма, например возжигание жертвенного огня *гома* (*хома*), и синтоизма, например *хараэ* (очищение) и *сёджи* (*сёджин*, то есть «пост»). Их *додзё* (место для занятий) обычно являлись горы, считавшиеся святыми в традиции синто.⁵⁶ Хотя поначалу школа *ямабуси* не имела жесткой структуры, многие из них создавали неформальные братства и почитали Эн-но Сёкаку как легендарного основателя своей традиции. Постепенно самых выдающихся из *ямабуси*, которые «приобрели магическую силу» (*сюгэн*), стали нанимать для лечения и экзорцизма суеверные столичные аристократы.

Рост популярности *ямабуси* в середине периода Хэйан совпал с повышением радений о Чистой земле. Многие экс-императоры, члены клана Фудзивара и другие аристократы надеялись обеспечить себе благополучие на том свете, совершая паломничества в святые горы Кумано и Ёсино, которые считались «уголком Чистой земли».⁵⁷ В связи с этим еще силь-

⁵⁶ *Miyaji N. Jingi-shi taikai. P. 67—68.*

⁵⁷ Три святые вершины Кумано посетили экс-император Уда в 907, за ним — экс-император Ханаяма в 986 и 999 и экс-императоры Сиракава и Тоба в 1125 г. Фактически Сиракава бывал там девять раз, Тоба — двадцать один раз, Го-Сиракава — тридцать три раза, и Го-Тоба нанес тридцать

нее вырос престиж *ямабуси* как проводников (*сэндацу*, или *сэндацу-сёнин*). Синтоистские святилища Кумано обслуживались тремя семьями духовенства — Уи, Судзуки и Эномото. В период Нара в Кумано распространилось буддийское влияние, и ками, обитавшие в местных святилищах, стали считаться манифестациями (*гонгэн*) таких важных божеств буддийского пантеона, как Якуси-нёрай (Бхайшаджьягуру), Кандзэон, или Каннон-босацу (Авалокитешвара), Дзидзо-босацу (Кшитигарбха) и Амида-буцу (Амитабха).⁵⁸ Тем временем в 1090 г. Кумано посетил экс-император Сиракава, которого в этом путешествии сопровождал его домашний священник, тэндайский патриарх Дзоё. В благодарность за службу Сиракава учредил для Дзоё должность *сандзан-кэнгё* (церковный смотритель трех гор Кумано), которая стала наследоваться тэндайскими преемниками Дзоё. В результате одна школа горных аскетов позже наладила связи со школой тэндай, а другая — со школой сингон.⁵⁹

Маршруты паломников пролегали не только по святым горам, путешествовать по которым было нелегко. Для многих благочестивых священников, мирян и мирянок не менее похвальным считалось посещение не столь опасных святых мест, о чем упоминается, например, в *Повести о Гэндзи*, когда

цать один визит только в Кумано (см.: *Murakami T. Shugen-dō no hattatsu*. P. 119).

⁵⁸ Согласно преданию, Иппэн, основатель секты дзи, достиг просветления во время паломничества на Кумано (*Ibid.* P. 116).

⁵⁹ О развитии школ тэндай-сюгэндо (более известной как хондзанха сюгэндо) и сингон-сюгэндо (тодзанха сюгэндо) см.: *Wakamori T. Shugen-dō-shi kenkyū*. P. 183—203.

речь идет о престарелой матери и сестре главного «викария» (содзу) из Ёгава. Его мать, которой было за восемьдесят, и сестра, женщина лет пятидесяти, «во исполнение давнего обета» собрались совершить паломничество в святую землю Хацусэ.⁶⁰ Такое путешествие предпринималось ради физической «реализации» спасения, как альтернатива умственной дисциплины и медитации. Люди верили также, что, подвергая себя тяготам и лишениям паломничества, человек избавляется от грехов и после смерти обеспечивает себе место в Чистой земле. Тот факт, что множество людей, принадлежавших к разным общественным категориям, совершали паломничества в горы и отдаленные места, свидетельствует о влиянии религиозных верований и практик синто и буддизма друг на друга и одинаковой их распространенности среди аристократов и простого народа.⁶¹

Синтоистские святилища продолжали существовать в период Хэйан, и в трудные времена и правительство, и народ делали им частые и щедрые подношения, дабы умиловить Kami. Однако сущность и характер этих святилищ изменились в свете китайского, буддийского и другого влияния. Kami утратили свою самобытность и отождествлялись с

⁶⁰ The Tale of Genji, by Lady Murasaki / Tr. Waley. II. P. 1083.

⁶¹ Hori I. Waga-kuni minkan-shinkō-shi no kenkyū. II. P. 105—110. — На основе этой традиции сложились различные маршруты паломничества по многочисленным святым местам, тридцать три из которых пролегают по Западной Японии, восемьдесят восемь — по острову Сикоку, есть также другие, по которым и в наши дни следуют верующие. О проблеме «маршрутных табу» и других близких вопросах см.: Frank B. Kata-imi et kata-tagae.

буддами и бодхисаттвами, а иногда с *горё* (духи людей, умершие не своей смертью), донимавшими своих врагов. Поэтому в храмах, формально считавшихся синтоистскими, распространились буддийские и другие несинтоистские ритуалы, например *горёэ* — специальное мероприятие, предназначенное для умиротворения духов с помощью *сумо* (борьба), танцев и других развлечений.⁶² Люди утратили связь со специфическими ками своих семей и кланов и теперь могли призывать имя любого синтоистского или буддийского божества в соответствии со своими нуждами и склонностями.

Амида и Дзидзо

Своеобразие религиозной ситуации в период Хэйан заключалось в том, что люди разных религиозных убеждений поклонялись разным божествам: аристократия почитала Амида (Амитабха — «Будда бесконечного света», или Амитаюс — «Будда бесконечной жизни»), а в массах множество приверженцев нашел Дзидзо (санскр. Кшитигарбха — бодхисаттва, спасающий души умерших от адских мук).

Можно вспомнить, что, когда буддизм только попал в Японию накануне периода Нара, японские буддисты поклонялись кому придется — Сяка (Шакьямуни), Мироку (Майтрея), Якуси (Бхайшаджьягуру), Каннон (Авалокитешвара) и Ами-

⁶² *Hori I. Waga-kuni minkan-shinkō-shi no kenkyū. II. P. 457—470.* — Кстати, знаменитый фестиваль Гион в Киото возник как *горёэ* (ритуал умиротворения назойливых духов) в 876 г. и с 970 г. стал ежегодным.

да — в основном по той причине, что мало кто понимал различия сущности и функций этих божеств. В период Нара под влиянием школы хоссо (йогачара) приобрел популярность культ Майтреи, которому многие люди молились как будущему Будде, пребывающему на небесах Тушита (Утешение). Однако вскоре люди узнали о существовании другого, еще более привлекательного рая — Сукхавати, или Чистой земли, — царстве Амида, который постепенно стал главным объектом поклонения вместо Майтреи. В 760 г. вдовствующая императрица Сётоку во все провинциальные храмы передала изображения Чистой земли Амида и копии *Сутры во славу Чистой земли (Сёсан дзёдокё)*, а в 782 г. священник хоссо Сёкай из нарского храма Кофуку совершил первый *Амидакэка* (ритуал покаяния, адресованный Амида).⁶³ В связи с распространением этого культа были также построены посвященные Амида храмы — Амидадо (часовня Амида) при храме Тодай и Дзёдоин (храм Чистой земли) при храме Хоккэ. Однако, насколько известно, в период Нара люди молились Амида не ради собственного духовного освобождения. По-видимому, поклонение Амида и храмы в его честь предназначались для «упокоения» душ почивших родителей или супругов. В этом смысле в культе Амида периода Нара не подчеркивались уникальные природа и функция этого Будды, и пессимистические воззрения на

⁶³ *Visser M. W. de. Ancient Buddhism in Japan. I. P. 318.* — Тесная взаимосвязь между Майтреей и Амитабхой была отмечена также в Китае, поскольку они оба символизировали собой «простые пути» к нирване вместо «благородного пути». Оба культа приписывают спасение существ «иной силой», а не их собственной способности достичь освобождения.

реальный мир, которые впоследствии стали основой веры в Чистую землю Амида, в те дни несомненно отсутствовали.⁶⁴

В начале периода Хэйан культ Амида несколько пошел на убыль: Сайтё из школы тэндай делал акцент на вере в Сяка (Будда Шакьямуни), как она излагается в *Лотосовой сутре*, а Кукай из школы сингон превыше всего ставил Дайнити (Махавайрочана — «Великий Солнечный Будда», или «Космический Будда»), доктрина которого излагается в *Сутре Великого Солнца*.⁶⁵ В связи с этим следует упомянуть, что Сайтё был энтузиастом метода мистического созерцания, называемого хоккэ дзаммай (созерцание лотоса) как средства постижения истины *Лотосовой сутры*, и основал для этой цели хоккэ дзаммайин (часовня для созерцания Лотоса). Однако при жизни Сайтё эта часовня в основном служила залом для проповедей, а не медитационным центром. После смерти основателя школа тэндай быстро превратилась в эзотерическую буддийскую школу, и только в такой атмосфере к мистическому созерцанию стали относиться серьезно. Эта тенденция привела к возникновению в рамках тэндай культа Амида и веры в Чистую землю. Что касается практики *дзёгё дзаммай* (буквально — «безостановочная концентрация» на Амида), то ее привез из Китая в монастырь Хиэй Эннин (794—

⁶⁴ Это важное наблюдение хорошо документировано в: *Iponye M. Nihon Jōdo-kyō seiritsu-shi no kenkyū. P. 15—40. О влиянии культа Амида на буддийские школы периода Нара см.: Ibid. P. 41—48.*

⁶⁵ В дополнение к культу Дайнити школа сингон ввела в культ множество божеств из его богатого пантеона.

864).⁶⁶ *Дзэґё дзаммай* представляет собой девятидней непрерывного церемониального обращения к святому имени Амида и визуализации его образа. Поэтому данная практика называется также *нэмбуцу дзаммай* (сосредоточение на призывании имени Будды Амида). Если младший современник Эннина — Энтин (814—891) — делал акцент на *хоккэ дзаммай*, то последователи Эннина продолжали отстаивать культ Амида.

Нэмбуцу (обращение к имени Амида) стало лейтмотивом школы тэндай в середине X столетия — во времена социальных и политических беспорядков, начавшихся вследствие упадка авторитета центрального правительства. Амбициозные провинциальные

⁶⁶ Сайтё развил свою мистико-философскую систему, опираясь на «Три великие работы» китайской школы тяньтай — *Слова и изречения Лотоса (Фа хуа вэнь цзю)*, *Сокровенный смысл Лотоса (Фа хуа сюань и)* и *Великое сосредоточение и прозрение (Мо хо чжи гуань)*, все приписываемые Чжи-и (или Чжи-каю, 538—597). Метод сосредоточения Чжи-и направлен на достижение мистического прозрения природы вселенной, которая, согласно тяньтай, состоит из единого абсолютного ума, называемого *бхутататхата* (истинная таковость), или *татхагатагарбха* (Сокровищница Так приходящего). — См.: *Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy*. II. P. 360—383. Чжи-и, будучи блестящим синкретистом, разработал различные методы умственной концентрации, которые в его время были поделены на четыре типа. Одним из них была *пратьютпанна-самадхи* — гибрид дхьяны и культа Амида, — применявшаяся в начале V в. Хуэйюанем с горы Лу в организованном им «Обществе Белого Лотоса» (см.: *Zürcher E. The Buddhist Conquest of China*. I (Text). P. 219—223). Чжи-и включил в свое учение *пратьютпанна-самадхи* под названием «безостановочная концентрация» (по-японски, *дзэґё дзаммай*). Сам Сайтё, будучи мистиком, предпочитал *хоккэ дзаммай* (созерцание лотоса), но не *дзэґё дзаммай*.

губернаторы и сильные дома вступили друг с другом в вооруженную борьбу. В 939 г. взбунтовавшийся дворянин Тайра-но Масакадо учредил в районе Канто «царство» и провозгласил себя «новым императором». Одновременно в Западной Японии еще один своенравный аристократ, Фудзивара Сумитомо, собрал во Внутреннем море внушительную флотилию и повел ее на Киото. Мятежи, которые удалось подавить только в ходе яростных сражений и многочисленных молитв, адресованных синтоистским и буддийским божествам, а также сложные социальные условия, причиной которых на фоне участвовавшего разбоя, убийств и самоубийств стали засуха, голод, эпидемии и большие пожары, заставили многих людей думать, что наступает предсказанный буддийской космологией конец текущего мирового цикла.⁶⁷ В такой атмосфере серьезно настроенные люди, в основном киотские молодые интеллектуалы и мелкие дворяне, в 964 г. организовали религиозное общество *Кангакуэ*, сосредоточившееся на вере в Амида,⁶⁸ пылкую любовь к которому вселял в своих учеников настоятель Рёгэн (912—985).

⁶⁷ Вера в тысячелетние циклы была основана на буддийской легенде о том, что после смерти Будды человеческая история будет делиться на три части. Первая тысяча лет должна была стать периодом «Совершенного Закона» (*сад-дхарма*, или *сёбо*), вторая тысяча лет — периодом «Писаного Закона» (*пратирупа-дхарма*; *дзохо*, или *дзобо*) и третья тысяча лет — периодом «Конца Закона» (*пашчима-дхарма*, или *маппо*), который будет эрой упадка буддизма. Этими взглядами на космическую историю руководствовались и Сайтё, и Кукай. Согласно одной из интерпретаций этой теории, период «Конца Закона» начался в 1052 г. (см.: *Anesaki M. History of Japanese Religion*. P. 149—150).

⁶⁸ *Inoue M. Jōdo-kyō seiritsu-shi no kenkyū*. P. 150—151.

Один из последователей Рёгэна, Гэнсин (942—1017), не только подвел теоретический базис под веру в Чистую землю Амида в своей знаменитой работе «Сущность спасения» (Одзёсю, 985 г.), но посвятил также благословенному величию Чистой земли картины и стихотворения. Не занимаясь активной пропагандой, он тем не менее в 986 г. помог создать религиозное общество нового, доселе неизвестного в Японии, типа под названием «Группа самадхи двадцати пяти» (*Нидзюго дзаммай кэсю*), в которое вошли почитатели Амида — монахи, монахини и миряне. Его целью было взаимное наставление в религиозных вопросах, и особенно взаимопомощь по случаю смерти и погребения его членов.⁶⁹ Примечательно, что Гэнсин и его последователи критически оценивали социальную, политическую, культурную и религиозную обстановку своего времени, хотя вместо того, чтобы включиться в активные социальные или политические реформы, они погрузились в самосозерцание, постигая смысл мимолетности (*мудзё*) жизни и мира. По словам Гэнсина, «пятьдесят лет человеческой жизни приравниваются к одному дню и ночи в царстве четырех божественных царей».⁷⁰ Такое глубокое осознание сущности человеческого бытия заставило предтеч японских

⁶⁹ В отличие от амидаистов периода Камакура Гэнсин признавал важность традиционной медитации и других практик, столь же полезных в деле спасения. При этом, с его точки зрения, повторение святого имени Амида было эффективнее других способов. В этом смысле он был пионером традиции Чистой земли в Японии, но его взгляды нельзя сравнить с взглядами Хонэна и Синрана (см.: *Ипошю М. Jōdo-kyō*. P. 112—120).

⁷⁰ Перевод цит. по: *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition*. P. 200. — О смысле *мудзё*, или *моно-но аварэ*,

буддистов Чистой земли избегать не только мирской суеты, но и совместной жизни в монастырях. Так в некотором отдалении от храмовых построек появились особняки (бэссё) этих одиноких «старцев» (хидзири, или сёнин). Со временем на взносы богатых мирян в пригородах Киото было построено множество таких частных жилищ, ставших неформальными духовными центрами притяжения для многих мирян и дезориентированных священников и монахинь, искавших там утраченного духовного равновесия. В таких свободно организованных братствах, своего рода *collegia pietatis*, «ограниченных числом и объединенных единым порывом, особым кредо, сильной верой и строгой дисциплиной»,⁷¹ и зародился культ Амида.

В следующей главе мы увидим, как на основе этого культа в XIII столетии сложились вполне зрелые и независимые церковные организации. Однако в период Хэйан амидаисты не стремились к обособлению от традиционных школ японского буддизма. По общему признанию, почитателей Амида возмущала недобросовестность, коррупция и духовное оскудение официальных храмов того времени. Но при этом они видели свою задачу в том, чтобы, не внося раскол в церковную структуру, сформировать «ядро духовной элиты в составе широкой религиозной группы» (*ecclesiola in ecclesia*). Как и следовало ожидать, влияние амидаистов стало чувствоваться во многих сферах, три из которых представляют интерес для нашего исследования.

которое было распространенным мотивом в период Хэйан, см.: Watsuji T. *Nihon seishin-shi kenkyū*. P. 217—235.

⁷¹ Wach J. *Sociology of Religion*. P. 175.

Первая сфера влияния — это признанные школы буддизма. Следует немного сказать о тэндай, из лона которой как раз и вышел японский культ Амида. При своих настоятелях аристократического происхождения школа тэндай внешне процветала за счет прибылей от обрабатываемых наделов и благодаря силе оружия «монахов-воинов» (*сохэй*). Однако ее духовно-нравственная сторона постепенно приходила в упадок, поскольку стали игнорироваться монашеский устав и философская сторона учения, а также развилась фракционность. Понятно, что в такой обстановке для некоторых простых священников, серьезно относившихся к своему религиозному призванию, культ Амида оказался весьма привлекательным. Один из них, Рёнин (1072—1132), основал секту *юдзу-нэмбуцу* (всепроникающей веры в Будду Амида), объединив доктрины Лотоса и Амида. Несмотря на недолговечность этого направления, оно оказало сильное влияние на искренних последователей школы тэндай.⁷² Вера в Чистую землю проникла также в монастырь Коя — на святую гору сингон.⁷³ Самым выдающимся сингонским за-

⁷² О Рёнине и секте *юдзу-нэмбуцу* см.: *Saitō Y. Jōdo-kyōshi*. P. 477—483. — Его лозунг был таким: «Одно во всем, все в одном: один за всех и все за одного». Рёнин отстаивал коллективный путь спасения и возможность спасения только общества в целом. Будучи в плане веры горячим почитателем Амида, свои теоретические положения он черпал из сутры *Кэгон (Аватамсака)* и *Лотосовой сутры* (см.: *Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy*. P. 169).

⁷³ К подъему культа Амида на горе Коя привели несколько факторов. Первый из них — политический. Чтобы угодить аристократам, школа сингон разработала такие ритуалы, как *Амида-гома* (возжигание огня «хома» Амида) и специфические погребальные обряды, основанные на культе Амида

щитником доктрины Чистой земли был Какубан (1095—1143), основатель секты *синги-сингон* (сингон новой доктрины). Будучи искусным синкретистом, Какубан обосновал необходимость включения в систему сингон практики обращения к имени Амида. Он считал «призывание святого имени» одним из «трех таинств» традиционной сингонской практики — *гомицу*, или «тайной слова», — и отождествил Чистую землю Амида с раем Дайнити (*миццугон-дзёдо*). В теоретическом плане его учение отличалось от сингон только горячей верой в Амида.⁷⁴ Влияние амидаизма ощущалось даже в Нара, особенно среди священников школы санрон (мадхьямака) храма Тодай, таких как Эйкан (ум. 1111), Какудзю (ум. 1125) и Дзюё (ум. ок. 1145). Следует заметить, что обителью этих людей и их последователей стал храм Комёсан, который был домашним для священников храма Тодай. Харак-

(см.: *Hori I. Waga-kuni minkan shinkō-shi no kenkyū. II. P. 296—298*). Кроме того, настоятелями в монастырь Коя правительство часто назначало прелатов из Нара и Киото, которые не были верными последователями доктрины сингон, и среди них были амидаисты. Второй фактор — географический. Из-за удаленности горы от Киото на ней обосновывались в поисках мира и покоя многие созерцатели и полурелигиозные беглецы, которые селились вблизи храмов, но вели собственную религиозную жизнь. Те из них, кто исповедовал культ Амида, назывались *коя хидзири* (старцы горы Коя). Эти люди поддерживали Какубана, и когда ему пришлось бежать из Коя и организовать собственный храм в Нэгоро, многие их *коя хидзири* последовали за ним. Третий — культовый — фактор был связан с тем, что на горе Коя существовал культ Майтреи, имевший типологическое сходство с культом Амида. Даже сегодня многие верят, что Кукай только уснул и снова вернется на землю.

⁷⁴ *Iponye M. Jōdo-kyō seiritsu-shi no kenkyū. P. 335—366.*

терной чертой нарского культа Амида были его плюралистические черты, поскольку он объединил в себе санрон, сингон и амидаистские верования и практики.⁷⁵

Второй важной сферой влияния культа Амида было религиозное мировоззрение аристократов середины и конца периода Хэйан. Об искренности их стремления к спасению говорить не приходится, поскольку Чистая земля Амида воспринималась ими в чисто эстетическом и сентиментальном аспектах без каких-либо ссылок на этическое, доктринальное и философское содержание этого культа. Ни до ни после эпохи Фудзивара не было другого такого периода, когда среди элиты японского общества настолько господствовало то, что Сэнсом назвал «правилом вкуса». Из этого правила были такие редкие исключения, как Ёсисигэ-но Ясутанэ и родной сын Фудзивара Митинага, — Акинобу, которые оставили жизнь при дворе ради монашества. Основными занятиями аристократов были изысканные и разнообразные развлечения. По словам Уорнера, даже «двор французского короля Людовика не отличался столь восхитительным декадансом и „погоней за бабочками“. При этом стоит напомнить, что это были времена, когда неотесанные таны Харольда были разбиты наголову высадившимся в Англии Вильгельмом-завоевателем».⁷⁶

Аристократы эпохи Фудзивара прославились своей суеверностью и пристрастием к заклинаниям и религиозно-магическим ритуалам. В храме Ходзё, который Фудзивара Митинага возвел для упокоения своей души, был собран весь буддийский

⁷⁵ Ibid. P. 382—401.

⁷⁶ Warner L. The Enduring Art of Japan. P. 32.

пантеон. Митинага, по его собственному признанию, получил от этого мира все, чего хотел: «Все мои желания удовлетворены, как полная луна в небесах». Таких как он к вере в Чистую землю приводила не нищета или невзгоды, а скорее стремление «реализовать» Чистую землю и насладиться ею в этом мире. *Эйга моногатари* («Повести о силе и славе») живописуют роскошь храма Митинага, который был поистине райским садом: «К ветвям растений, обрамлявших пруд, были подвешены гирлянды из драгоценностей. (...) В тени деревьев лениво дремали лодки, украшенные самоцветами, а по островку расхаживали павлины».⁷⁷ Сын Митинага — Фудзивара Ёримити — построил не менее экстравагантный Зал Феникса в храме Бёдо, в Удзи. В этих великолепных храмах на деньги аристократов проводились буддийские церемонии, столь же роскошные, как и их пиршества. Особой популярностью пользовался ритуал «Встреча Амида», во время которого двадцать пять импозантных священников в драгоценных коронах воскуривали благовония перед золотыми статуями Амида. Такая реализация культа Амида способствовала развитию славного буддийского искусства и архитектуры, но превращала в сплошное притворство веру и практику амидаистского благочестия.

С аристократическими формами культа Амида резко контрастировали его элементы, проникшие в традицию шаманов-буддистов, известную с предыдущего периода. Видным представителем шаманского амидаизма стал Куя (или Коя) (903—972) — согласно легендам, сын наследного принца, что,

⁷⁷ Цит. по: Sansom G. B. A History of Japan to 1334. P. 175.

однако, весьма сомнительно. Некоторое время он был тэндайским монахом, но прежде чем прийти в монастырь Хиэй, странствовал по горам и селениям в качестве сями (нерукоположенного монаха). Неясно, какая именно традиция амидаизма на него повлияла — тэндайская или нарская, — но биографы изображают его духовным наследником Гёги — шамана-буддиста *par excellence* периода Нара.⁷⁸ Несомненно, Куя был одним из хидзири (старцев), которые благодаря своим харизматическим качествам являлись подлинными духовными лидерами народных масс. Синкретический образ мысли позволил им легко воспринять культ Амида. Например, Куя учил людей постоянно распевать имя Амида на мотив популярной песни, где бы им ни пришлось оказаться — на рисовом поле или на базаре.⁷⁹ Смысл культа Амида для низших слоев общества в период Хэйан заключался в том, что его имя воспринималось как своего рода магическое заклинание (*нэмбуцу*, или «повторение имени Амида»). Куя и другие старцы пытались заронить в сердца угнетенных людей зерно надежды на посмертное возрождение в Чистой земле Амида. Однако массы, испокон веков не видевшие в земной жизни комфорта и счастья, подобно тому как хэйанские аристократы не знали в ней нищеты и страданий, не надеялись на царствие небесное в грядущей жизни. Вместо того что-

⁷⁸ О жизни и деятельности Куя см.: *Hori I. Waga-kuni minkanshinkō-shi no kenkyū*. II. P. 260—278.

⁷⁹ О «Куя васан» (песня, приписываемая Куя) см.: *Iba T. Bukkyō ongaku*. P. 200—201. — Куя называли «старцем базарной площади», поскольку он собирал вокруг себя людей и распевал «Наму Амида Буцу». Как и его предшественник Гёги, он много занимался благотворительностью и отправился на Хоккайдо проповедовать айну благую весть Амида.

бы предвкушать радость возрождения в Чистой земле, многие простые люди, скорее, в ужасе ожидали адских мук. Такой психологической особенностью народного благочестия объяснялась неожиданная популярность другого буддийского божества неясного происхождения — Дзидзо (бодхисаттва Кшитигарбха, в Китае известный как Ди-цзан), который, по поверью, стоит на границе между этим и тем светом и спасает грешников, отправившихся в ад.

Изначально Дзидзо, несмотря на то что он упоминается в *Сутре об именах Будды*,⁸⁰ где Будда Шакьямуни перечисляет будд, бодхисаттв и пратьекабудд в количестве 11 093, не считался столь уж выдающимся бодхисаттвой. В Китае, где его называют Ди-цзан (Сокровищница мира), он почитался в рамках культа Амида. Согласно *Священной книге обетов Ди-цзана*, этот бодхисаттва, как и Амида, дал обет — не достигать благодати Будды, пока последняя душа, из тех, что попали в ад, не будет искуплена. Фактически через посредничество Дзидзо и искупление им чужого греха свое сострадание выражает Амида. При династии Тан Дзидзо глубоко почитался в эзотерическом буддизме как милосердный бодхисаттва нижнего мира, что отразилось во многих детально разработанных заупокойных ритуалах.⁸¹

⁸⁰ *Буддхабхашиита-буддханама сутра* (яп. *Буссэцу Бумёкё*). № 44 по каталогу Нандзё. См.: *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka / Comp. V. Nanjio*. P. 99.

⁸¹ О значении Ди-цзана (Дзидзо) в Китае см.: *Reichelt K. L. Truth and Tradition in Chinese Buddhism*. P. 82—111. — Всестороннее исследование Дзидзо см.: *Jizō bosatsu // Mochizuki Sh. Bukkyō daijiten*. IV. P. 3595—3601; *Manabe K. Jizō Bosatsu no kenkyū*; *Visser M. W. de. The Bodhisattva Ti-Tsang (Jizō) in China and Japan*.

В Японии Дзидзо впервые появился в виде статуи в зале для проповедей храма Тодай в Нара, но тогда он имел невысокий статус помощника Сэндзю Каннон (Тысячерукий Авалокитешвара). По легенде, одну статую Дзидзо в районе Исэ также вырезал Гёги с целью защиты от эпидемий. Фактически высокий статус Дзидзо был признан только после того, как в начале периода Хэйан Кукай основал школу сингон. У Дзидзо появилось несколько выдающихся почитателей, среди которых были император Сэйва и придворные дамы, поэтому в X в. время от времени стали проводиться торжественные *Дзидзюкэка* (ритуальные покаяния, адресованные Дзидзо). Его популярность как одного из пяти главных будд возросла в связи с распространением культа Амида.⁸² В известной картине Гэнсина, которая называется *Райго* («Встреча»), Амида изображен сходящим с небес, чтобы во исполнение своего обета приветствовать святейших из девяти классов верующих. Предшествуют Амида Каннон и Сэйси, а следует за ним Дзидзо в одеянии священника со сверкающей жемчужиной в руке и *абхаямудрой*,⁸³ и, разумеется, в данном случае фигура Дзидзо олицетворяет безграничное сострадание Амида.

⁸² В число так называемых *Амида гобуцу* («пять будд круга Амида») входит «Амида сандзон» — триица (Амида, Каннон и Сэйси), которую сопровождают Дзидзо и Нагарджуна. Кстати, школа Чистой земли двумя патриархами своей традиции считает Нагарджуну и Ашвагхошу.

⁸³ *Visser M. W. de. Ancient Buddhism in Japan. I. P. 334—335.* — Об иконографии Дзидзо в традиции сингон см.: *Toganoo Sh. Mandara no kenkyū (Toganoo zenshū. IV). P. 86—87, 95—97, 102—104, 358, 366 and Plates 67, 68, 70* [Абхаямудра (*санскр.*) — иконографический жест, означающий покровительство. — *Прим. науч. ред.*].

В плане нашего исследования наибольший интерес представляет тот факт, что под влиянием амидаистов-шаманов, в глазах людей из низших слоев японского общества этому многостороннему буддийскому божеству было суждено принять на себя роль и функции древнего ками. В *Кондзяку моногатари* («Древние повести»), объемистом собрании более тысячи народных сказаний и, возможно, наиболее ценном источнике сведений о религиозных верованиях и обрядах народа в период Хэйан, есть множество рассказов о Дзидзо,⁸⁴ который, появляясь в облике юноши, выручает людей из затруднительных положений или возвращает к жизни умерших. Во многих из этих историй присутствует простой мотив воздаяния, когда Дзидзо, обычно приходя во сне, разъясняет человеку причины своих действий и добавляет в назидание, что людям следует держаться пути Будды.

В представлениях бедняков Дзидзо унаследовал роль традиционного «ками-покровителя путников» (*саэ-но ками*, или *сай-но ками*), который считался стражем перепутий больших дорог. При этом Дзидзо обогатил культ «подорожного ками», добавив к его функциям заступничество за человека, закончившего свой жизненный путь и переходящего в мир иной. Люди боялись красочно описанных в нравоучительных рассказах о воздаянии страшных мук, ожидающих их в аду, и видели в Дзидзо потенциального спасителя душ, которым предназначено сойти

⁸⁴ Yamada Y. et al. *Konjaku monogatari*. Vol. III. Nihon koten bungaku taikai. N 24. P. 502—549. См. также: *Katayose M.* *Konjaku monogatari-shū-ron*. P. 432—461; *Konjaku: Altjapanische Geschichten aus dem Volk zur Heian-Zeit* / Tr. S. Tsukakoshi; *Ages Ago: Thirty-Seven Tales from the Konjaku Monogatari Collection* / Tr. S. W. Jones.

в нижний мир. Даже сегодня японская глубинка пе-
стрит каменными изваяниями Дзидзо — при дороге
или поблизости *акагодзюка* (детские могильные хол-
мы). Очевидно, в древности детей, умерших в ран-
нем возрасте, хоронили в таких скромных моги-
лах, ожидая, что вскоре они вновь появятся на свет.
С течением времени Дзидзо стал считаться особым
покровителем умерших младенцев — функция, кото-
рую он никогда не выполнял в Китае.⁸⁵ Многие
из этих статуй Дзидзо покрыты обетными подноше-
ниями в виде галек, положенных прохожими, что,
вероятно, соответствует добуддийскому обычаю в
отношении «подорожных ками». После того как
эти ками трансформировались в Дзидзо, люди про-
должали класть гальку, полагая, что «каждый из
этих камешков, попавших под защиту Дзидзо, озна-
чает, что на берегу реки царства мертвых на одну
детскую душу стало меньше».⁸⁶

В свете всего сказанного становится ясно, что в
период Хэйан население Японии находилось под

⁸⁵ *Minzokugaku jiten* / Ed. K. Yanagita. P. 1—2, 257—
258.

⁸⁶ *Visser M. W. de. Ancient Buddhism in Japan*. I. P. 103. —
Этот автор склонен отождествлять почитание «подорожного
ками» с фаллическим культом. Несмотря на то что некоторые
из них были, несомненно, фаллическими божествами, боль-
шинство не имело подобных коннотаций. Даже Э. Бакли, ко-
торый выпячивал фаллические мотивы в японской религии,
отмечал очевидное отсутствие признаков фаллического культа
на большой дороге, называемой Токайдо (см.: *Buckley E.*
Phallicism in Japan. P. 32). Согласно Фенеллозе, «один из
самых поразительных ранних горельефов Дзидзо высечен в
человеческий рост в скале у маленькой тропинки через гору
Хаконэ». Местная легенда утверждает, что его сделал Кукай
(см.: *Fenellosa E. F. Epochs of Chinese and Japanese Art*. I.
P. 149).

влиянием разных религиозно-магических традиций. Несмотря на множество божеств, введенных тогда в пантеон, люди поклонялись в основном двум или трем. Кроме того, все божества — ками, Амида и Дзидзо — были эклектичными и взаимозаменяемыми, если не превращались в особые символы веры, на основе которых возникали различия в религиозных воззрениях представителей верхних и нижних слоев общества. Считается, что в период Хэйан, когда буддизм окончательно поглотил синто, Япония стала буддийской страной. Хотя разве не столь же справедливо утверждение, что сам буддизм уступил этосу туманной японской религии, которая скрывается под внешними религиозными формами, обычно называемыми синто?

ЧИСТАЯ ЗЕМЛЯ, НИТИРЭН И ДЗЭН

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ
(XIII—XVI вв.)

Средневековье началось в Японии в конце XII столетия. В 1192 г. умер последний выдающийся представитель «укромного правления» (*индзэй*) экс-император Го-Сиракава, и в том же самом году в Камакура, неподалеку от нынешнего Токио, первый великий военный властелин Минамото Ёритомо разместил ставку своего феодального режима (*бакуфу*). С этого началась так называемая эпоха Камакура, которая продолжалась до 1333 г. За упадком камакурского *бакуфу* последовал короткий период «императорского правления» при императоре Го-Дайго, но неумелая и далекая от жизни политика жадных придворных, в руках которых фактически находилась вся власть, вызвала недовольство воинов, присоединившихся поэтому к мятежу под руководством Асикага Такаудзи, основателя *бакуфу* Асикага. Поскольку большинство сёгунов (военных правителей) Асикага размещали свои ставки в киотском районе Муромати, период их правления часто называется эпохой Муромати.

Перенос политического центра из Киото в Камакура, или, если воспользоваться выражением Рут Бенедикт, переход власти «от хризантемы к мечу»,

объяснялся не только тем, что рафинированные придворные, привыкшие манипулировать тронем, потеряли контроль над страной, чем и воспользовались суровые и яростные воины, которым надоела атмосфера упадка, охватившая дворец и империю. Несмотря на справедливость такой точки зрения, существовали причины и более фундаментальные. Средневековая история Японии, как, впрочем, и других стран, обычно излагается так, будто единственным ее действующим лицом была элита общества. Однако столь радикальное событие, как приход к власти нового феодального правительства, не стало бы возможным, если бы весь народ не понимал необходимости исправления основных недостатков предыдущей системы правления.

Следует вспомнить, что защитниками и носителями культуры в период Хэйан были аристократия и духовенство. Именно они заняли господствующее положение в политической, социальной, экономической, культурной и религиозной жизни государства, благодаря введению в Японии различных элементов китайской цивилизации, в том числе китайского буддизма. Даже сегодня достаточно посетить оставшиеся с периода Хэйан храмы или виллы — хоть в Киото, хоть в Удзи, — чтобы ощутить величие культуры тех времен. Первое, что бросается в глаза, — это трогательная красота изумительной ландшафтной архитектуры. В типичном саду периода Хэйан расположение прудов, ручьев, мостов, камней и деревьев продумано так, чтобы в миниатюре передать подлинное настроение природы. По этому поводу Лафкадио Хирн однажды заметил, что сад является одновременно и картиной, и поэмой, и даже в большей степени поэмой, чем картиной. Лучше всего дух хэйанской культуры можно почувствовать, если спо-

койно усесться в одном из таких садов и просто созерцать композиции из искусственных водопадов и принесенных с гор причудливых камней. Именно в такой обстановке «кавалеры и дамы украшали священные книги экзотической индийской религии изящными рисунками и чеканными золотыми лепестками... и пускали по извилистым ручейкам винные чашки, соревнуясь, чей кораблик дольше продержится на плаву».¹ Искусственные ландшафты — это только один пример кружевного изящества хэйанской культуры, выпестованной знатью и духовенством. Она вся была элегантною и изысканною, но в то же время, словно красивому искусственному цветку, аристократической культуре Киото определено не хватало жизненности.

В эпоху Камакура произошло некоторое отторжение сфабрикованных знатью и духовенством искусственных форм культуры и общественной жизни и возврат к большей естественности и местному своеобразию. Осознавали воины или нет, но им суждено было стать деятельным воплощением этого возврата к собственной традиции, который по иронии истории пришлось начать с установления нового политического и социального порядка.² Воины испытывали противоречивые чувства: с одной стороны — необходимость идти вперед в поисках новизны, а с другой — потребность вернуться назад в идеализируемое прошлое. И все же лидеры феодаль-

¹ Warner L. The Enduring Art of Japan. P. 31. — Кстати, даже извилистые русла ручьев были устроены так, что они текли с востока на запад или с севера на юг, поскольку считалось, что четыре стороны света управлялись четырьмя божествами и что восток был источником чистоты, тогда как запад — всякого рода нечистоты (см.: Tatsui M. Japanese Gardens. P. 13).

² Nishida N. Nihon bunka-shi josetsu. P. 373—437.

ного режима не представляли, насколько основательно и они, и простой народ впитали исторический опыт, накопленный Японией в периоды Нара и Хэйан. В результате им пришлось находить компромиссы между наследием прежнего режима и новыми потребностями всего населения. Поэтому многие реалии периода Камакура, включая искусство, литературу и религиозные течения, характеризовались напряженным поиском смысла, источника уверенности и связующего начала нового общества, которое возникало на перепутье влияний со стороны различных и зачастую противоречивших друг другу факторов.

Взять, например, особый облик и этос воинского сословия, о формировании и постепенном усилении которого в период Хэйан уже было упомянуто. Следует подчеркнуть, что воины набрали силу в восточных провинциях, где никогда в полной мере не ощущалось влияние центрального правительства, и их солидарность была основана на древнем японском образце клановой системы (*удзи* и *додзоку*). С течением времени складывались воинские кланы как таковые, после чего, на основании родственных и региональных связей, — более крупные солидарные группы, называемые *то*. Некоторые из *то*, в свою очередь, входили в состав неофициальных союзов под началом великих вождей (*торё*), подобно тому как полуавтономные кланы заключали союзы в ранний период царства Ямато.³ Но в отличие от древнего императора, чей авторитет, по крайней мере час-

³ В знаменитый союз района Канто, известный как «Семь то Мусаси» (*Мусаси ситито*), входили следующие *то*: танто, кисайто, иноматато, нисиното, ёкоямато и мураямато. В каждый *то* входило множество кланов (*додзоку-дан*), например кодамато объединял пятьдесят восемь кланов (см.: *Kobata A. and Wakamori T. Nihonshi kenkyū. P. 121*).

тично, основывался на харизме, патриархальный вождь союза воинских кланов мог применять автократическую власть только в том случае, если получал согласие других вождей, входивших в союз. Разумеется, Минамото Ёритомо стал сёгуном, но, несмотря на то что он занял эту должность при поддержке региональных сил, титул ему мог присвоить только двор — властью «харизмы императорского поста».⁴ Сила клана Минамото определялась масштабами его владений — обрабатываемых земель и наделов, — но многие другие влиятельные кланы, такие как Ходзё, Вада и Миура, также были владельцами наделов, даже если и присягали на верность вождю Минамото. Взаимоотношения кланов характеризовались настолько сложным переплетением прав, интересов, верности и обязательств, что конфликт каких-либо из этих элементов сразу же грозил нарушить в целом эффективную и на вид прочную пирамиду воинской общественной структуры. Фактически сёгун Минамото вскоре оказался оттеснен вождями Ходзё, которые в качестве его сиккэнов (регенты сёгуна) поддерживали в Камакура прежние порядки.⁵

⁴ Такое отношение к «харизме императорского титула» нельзя объяснить практическими соображениями. Когда же на Ёритомо госпожа Маса (дочь семейства Ходзё, которую называли «женщина-сёгун» из-за ее бесцеремонного вмешательства во власть) была в 1218 г. в Киото, ее пригласили посетить экс-императора Го-Тоба. Однако она отклонила эту честь на том основании, что деревенская женщина столь скромного происхождения не должна наносить визит отставному монарху, немедленно собралась и вернулась домой (см.: *Takekoshi Y. The Economic Aspects of the History of Japan. I. P. 185—186*).

⁵ Вожди Ходзё, узурпировавшие власть семьи Минамото, были вынуждены предложить титул сёгуна Кудзё Ёри-

Об организационной структуре феодального режима и превращении Камакура в новый политический центр государства написано много.⁶ Нас же интересует только то, что принципы действия гигантской административной машины режима Камакура были крайне простыми, поскольку выводились из традиции семейной или клановой власти. Сэнсом справедливо заметил, что феодальное правительство Камакура руководствовалось не связной политической теорией, а «рядом запоздалых политических соображений». Основополагающим принципом были отношения вассала и господина, которые столь жестко определялись в терминах лояльности, верности и чести, что впоследствии превратились в псевдорелигиозный кодекс.⁷ В целом же правила и механизмы отличались простотой, реалистичностью и гибкостью. В 1232 г. пятьдесят одно такое правило было объединено в *Дзээй сикимоку* («Законодательство эпохи Дзээй»)⁸. Что касается сферы влия-

цунэ (1218—1256), тогда еще двухлетнему ребенку. Эта неуклюжая инсценировка впоследствии обернулась множеством сложностей. Список «регентов Ходзэ в тринадцатом столетии» и список «титulyных и „укромных“ императоров после смерти Го-Сиракава в 1192 г.» см.: *Sansom G. B. A History of Japan to 1334*. P. 370.

⁶ *Ibid.* P. 339—369, 387—408. — О городе Камакура см.: *Yazaki T. Nihon toshi no hatten katei*. P. 71—76, а также: *Shinoda M. The Founding of the Kamakura Shōgunate, 1180—1185*; *Des Longrais F. J. Age de Kamakura*.

⁷ О «Кодексе воина» см.: *Sansom G. B. A History of Japan to 1334*. P. 358—369; *Suzuki D. T. Zen and Japanese Culture*. P. 61—214; *Nitobe I. Bushidō*.

⁸ Они назывались также *Госэйбай сикимоку* («Принципы судопроизводства сёгуната»). После их выхода в свет добавилось много статей, поэтому в новом приложении их было уже 362.

ния двора, то в ней по-прежнему сохранял силу оставшийся с VIII столетия кодекс Тайхо. Однако теперь даже некоторые придворные стали отдавать предпочтение простому своду законов Камакура перед запутанным кодексом Тайхо. В реальности возникало немало общих вопросов, которые можно было решить либо в Киото, либо в Камакура, и многие дела передавались на суд сёгуна. Например, в литературном произведении *Идзаёй никки* («Дневник ущербной луны») героиня пишет о споре по вопросу наследства, возникшем у нее как мачехи со старшим сыном мужа. Она хотела получить определенную часть наследства для своих юных сыновей, тогда как старший сын полагал, что основная часть отцовской собственности должна быть завещана ему. Несмотря на то что это было гражданское дело, мачеха хотела, чтобы его рассмотрел сёгун, и ради этого предприняла длительное путешествие из Киото в Камакура, которое продолжалось с шестнадцатого по двадцать девятый день десятой луны 1277 г.⁹ Одним словом, в период Камакура действовали два набора юридических, социальных, экономических и политических принципов.

⁹ См. главу «*The Izayoi Nikki*» в кн.: *Translations from Early Japanese Literature* / Тг. E. O. Reischauer and J. K. Yamagiwa. P. 1—135. — Сравнивая два кодекса, действовавшие в период Камакура, можно заметить, что Тайхо подразумевает государственную собственность на землю, даже если этот закон и не вполне соблюдался, тогда как Дзёэй утверждает частное владение землей — традицию, существовавшую в Японии до периода Тайхо. Кодекс Дзёэй отвергает администрацию, основанную на государственном чиновничьем аппарате, который снова-таки не всегда работал эффективно, и возвращается к патерналистскому принципу управления посредством клановых вождей. Фактически формула Дзёэй, например в

Первым из двух главных событий, поставивших перед режимом Камакура серьезные проблемы, был внутренний «мятеж», известный как война Сёкю, или Дзёкю, развязанная в 1221 г. честолюбивым императором Го-Тоба (пр. 1184—1198). Он пытался восстановить престиж «укромного правления», от которого к тому времени остались одни

отношении браков, закрепляла практику, распространенную среди представителей средних и низших классов. Она состояла в том, что мужчинам и женщинам разрешалось вступать в брак в любом возрасте, тогда как Тайхо устанавливал для этого нормативный возраст. По формуле Камакура от желающих вступить в брак не требовалась регистрация в провинциальной конторе, в отличие от Тайхо, но полагалось только заручиться согласием родителей или опекунов. Поэтому социальная стабильность обеспечивалась не административными службами, а родовым укладом, что опять же соответствовало древнему японскому обычаю. В отношении развода Дзёэй почти полностью следовал принципам Тайхо, за исключением того, что были введены новые правила по контролю над последствиями развода. Разумеется, между двумя кодексами существовали и другие мелкие различия, но основное заключалось не столько в юридических положениях и теории, сколько в позиции по отношению к самому праву. Кодекс Дзёэй в основном санкционировал то, что происходило на практике, не занимаясь волокитой, которая была заимствована из китайской юридической системы. Это не означает, что кодекс Дзёэй пытался повернуть время вспять, вернув прежние клановые порядки. Если кодекс Дзёэй и подразумевал, что за благополучие и честь клана (*итидзоку*, или *итимон*) отвечал его вождь, то «глава каждого семейства» (*катоку*) надеялся большим, чем его древний аналог, авторитетом и властью над детьми. Когда дети не слушались *катоку*, они подлежали «отлучению» (*гисэцу*, или *кандо*). См.: *Asakawa K. The Early Institutional Life of Japan; Fukuo T. Nihon kazoku-seido-shi; Smith M. A General View of European Legal History and Other Papers.*

декорации. Го-Тоба удалось заручиться поддержкой придворной знати, недовольных воинов из западных провинций и крупных религиозных учреждений и объявить войну Камакура. На этот раз Киото недооценило силу и решительность камакурского режима, и столичные войска были разгромлены, Го-Тоба с двумя другими отставными императорами отправлены в ссылку, а остальные зачинщики казнены.¹⁰ Хотя в дальнейшем историки порицали сёгунат за высылку экс-императоров, следует помнить, что разложение и упадок двора достигли таких пределов, что народ не поддержал киотские войска.¹¹

¹⁰ Подробнее об этой войне см.: Sansom G. V. A History of Japan to 1334. P. 376—384. — За политической борьбой между Киото и Камакура стоял также личный фактор. Го-Тоба отдал некоторые поместья своей фаворитке — танцовщице Камэгику, известной также как Ига-но Цубонэ, — но управляющий этих поместий, назначенный режимом Камакура, не признал ее авторитета. Го-Тоба потребовал от Камакура уволить зарвавшегося управляющего, но получил отказ. Разумеется, Го-Тоба почувствовал себя оскорбленным. Экс-император Цутимикадо счел это мелким инцидентом и пытался утихомирить Го-Тоба, но напрасно (см.: Takekoshi Y. The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan. I. P. 184—185).

¹¹ В своем ответе его преосвященству Мёэ тогдашний сиккэн режима Камакура Ходзё Ясутоки объяснил, почему «ради блага народа» следовало принять столь радикальные меры против двора. Он привел примеры беззакония, творившегося в областях, находившихся под юрисдикцией монарха: «Развелось много *ронинов* [воины без господина], процветали грабежи и разбой. Поэтому люди не могли чувствовать себя в безопасности, и дороги практически опустели. (...) Если бы вся страна контролировалась Двором, несчастья стали бы всеобщими» (Ibid. P. 187—188).

Второе крупное событие — монгольское нашествие — было масштабнее и серьезнее, поскольку на карту было поставлено существование самого государства. Следует заметить, что с 894 г., когда прекратилась отправка посольств в Китай, японские власти не особенно беспокоились о том, что происходило на континенте, хотя продолжалась неофициальная торговля и Китай периодически посещали японские студенты, особенно буддийские монахи. Однако хлынувшие из степей в XII и XIII вв. монголы подчинили себе большую часть известного в то время мира. Великий монгольский хан и император всего Китая Хубилай (1215—1294) послал в Японию приказ о выплате дани, но Ходзэ Токимунэ (1251—1284), бывший тогда *сиккэном* режима Камакура, безрассудно проигнорировал это требование, и в 1274 г. на Кюсю вторглось объединенное китайско-корейское войско, прибывшее на 450 кораблях. Разумеется, японские войска не были готовы противостоят лучше вооруженному неприятелю и несли большие потери. Однако тайфун, который японцы сочли *камикадзэ* (божественным ветром), обрушился на захватчиков и уничтожил множество их судов. В 1281 г. новая армада из 4 тысяч кораблей со 140-тысячным войском подошла к берегам Кюсю и стала теснить защитников острова, которые отчаянно сопротивлялись высадке китайского войска, и вновь шторм — божественный или нет — заставил агрессора убраться.

Чрезвычайная ситуация в государстве, вызванная монгольским нашествием, способствовала пробуждению у большинства японского населения чувства национального самосознания. Даже аристократы протрезвели от продолжавшегося несколько веков опьянения более развитой культурой Китая. Вместе с тем

режим Камакура из-за монгольской угрозы, которая существовала еще двадцать лет, пока не умер Хубилай-хан, полностью исчерпал свою политическую жизнеспособность и финансовые ресурсы. Поддержание обороноспособности государства требовало все больших расходов, и экономическое положение людей резко ухудшалось.¹² Воины требовали награды за свою службу и приходили в гнев, если ее не получали. С упадком авторитета сёгуната некоторые из вождей могучих военных кланов в провинциях перешли к полуавтономному правлению. Их называли *сюодаймё*, или «феодалными владыками, защищающими других»,¹³ и с их появлением устои режима Камакура пошатнулись.

Воспользовавшись этим, император Го-Дайго (пр. 1318—1339) замыслил силой вернуть себе власть, а также закрепить трон за своей семейной линией, известной как Дайкакудзи.¹⁴ При поддержке круп-

¹² В 1297 г. режим Камакура приказал списать долги служилым людям. Этот приказ, известный как пример *токусэй* (добродетельное правление), произвел, однако, обратный эффект, поскольку торговцы перестали ссужать воинам деньги или товары. Поэтому воины попали в зависимость от вождей некоторых богатых военных семейств.

¹³ Термин *даймё* буквально означает «великое имя» и происходит от такого понятия, как «именное поле», — одной из категорий наделов (см.: *Reischauer E. O. and Fairbank J. K. East Asia. P. 552*).

¹⁴ В то время императорский дом был представлен двумя семейными линиями, которые восходили к детям Го-Сага. Линия Го-Фукакуса называлась семьей Дзимёин, тогда как линия Камэяма называлась семьей Дайкакудзи. Режим Камакура пытался угодить обеим семьям, а также сохранить их разделение за счет их чередования у власти, отводя каждому императору по десять лет царствования. Го-Дайго, который принадлежал к семье Дайкакудзи, был преемником Ханадзо-

ных религиозных учреждений и воинов, которых он привлек на свою сторону, в 1331 г. император развязал войну против Камакура. Однако режим предпринял шаги для того, чтобы «посадить» на престол в качестве «императора» Когона сына Го-Фусими (пр. 1298—1301) принца Кадзухито из линии Дзимёин, соперничавшей с линией Го-Дайго. В Камакура эту претензию считали легитимной.¹⁵ Несмотря на многие трудности и лишения, перенесенные во время ссылки на отдаленный остров, в 1333 г., когда режим Камакура из-за постоянных просчетов растерял даже остатки своего авторитета, решительному императору Го-Дайго с помощью верных сторонников удалось организовать свое неожиданное возвращение. В течение трех последующих лет Го-Дайго со своими советниками пытался реставрировать «императорское правление». Сама по себе это была благородная идея, и, несомненно, многие в нее поверили, но поскольку сторонники Го-Дайго руководствовались разными мотивами, а императорское правительство допускало промахи и пристрастность, то большинство воинов поддержало Асикага Такаудзи, который в 1335 г. потребовал себе титул сёгуна. Такаудзи заручился поддержкой Когона —

но (пр. 1308—1318) из семьи Дзимёин. Этот сложный вопрос разбирается в: Sansom G. B. A History of Japan to 1334. P. 478—484.

¹⁵ Фактически подобными спорами о престолонаследии сопровождалась вся история Японии. Го-Дайго оправдывал свои претензии на том основании, что у него находились три символа харизмы императорского титула — священная яшма, зеркало и меч. Даже когда императорский авторитет упал и некоторых императоров использовали как марионеток, игнорировали и отправляли в ссылку, харизму императорского титула продолжали уважать.

«императора», ранее посаженного на трон камакурским режимом. В 1336 г. войска Такаудзи разбили правительственную армию, что и положило конец «императорскому правлению», сыгравшему символическую роль и не изменившему ситуацию в стране.

Остаток жизни Асикага Такаудзи провел в попытках восстановить мир и порядок в разоренном войной государстве. Ему удалось заставить Го-Дайго вернуть трон «императору» Комё из линии Дзимёин, однако Го-Дайго ускользнул из Киото со священными регалиями, символизировавшими императорскую харизму, и учредил альтернативный двор в монастыре Ёсино.¹⁶ Раздоры в семье Асикага и

¹⁶ В 1336 г., когда Го-Дайго укрылся в монастыре Хиэй, он пытался взять с собой «императора» Когона, но последний, приняв сторону Асикага Такаудзи, отказался под предлогом болезни. Тем не менее, как только войска Такаудзи заняли Киото, Когон ввел свое «укромное правление» (*индзэй*). Летом того же года «императором» был провозглашен младший брат Когона Комё. Осенью Такаудзи убедил Го-Дайго вернуться из Хиэй, где он находился под защитой тэндайских монастырей, в Киото. Когда Го-Дайго вернулся в Киото, его взяли под домашний арест, и второго числа одиннадцатого месяца 1336 г. ему пришлось уступить священные регалии Комё. Очевидно, Го-Дайго был готов к такому повороту событий и запасся копиями священных регалий, которые и передал «императору» Комё. Эта коллизия связана со сложными вопросами, которые имеют определенное отношение к проблеме «правомерной» жреческой преемственности в некоторых религиозных традициях. Го-Дайго, скорее всего по принуждению, прошел сквозь церемонию передачи императорской харизмы посредством набора священных регалий, которые другими участниками ритуала принимались за подлинные предметы. Со стороны Комё имело место «намерение» принять императорский титул. В такой ситуации невозможно ответить на вопрос, был ли Комё «законным» императором. Да-

борьба за власть среди его сторонников не давали передышки Такаудзи и его преемнику Ёсиакира. Стабилизировать феодальный режим Асикага удалось только третьему сёгуну — Асикага Ёсимицу (1358—1408, сёгун с 1368 по 1394 г.). Режим Асикага унаследовал в основном черты режима Камакура. В своей деятельности новое правительство руководствовалось *Кэмму сикимоку* («Правила, изданные в эпоху Кэмму»), состоявшими из семнадца-

же Асикага Такаудзи дожидался окончания церемонии, чтобы установить свой феодальный режим (*бакуфу*) и получить официальное назначение на пост сёгуна от нового «императора» Комё. Тем временем Го-Дайго с подлинными регалиями сбежал в Ёсино — один из основных центров *сюэндо* (орден горных аскетов). На самом деле Го-Дайго хотел идти в монастырь Коя, центр буддизма сингон, потому что рассчитывал на поддержку сингонских монастырей. Однако монастыри горы Коя не приняли беглого монарха, поэтому ему пришлось разместить двор, известный как *Нантё* («Южная династия», в отличие от *Хокутё*, или «Северной династии» Киото) в Ёсино (подробнее о периоде «двух династий» см.: *Murata M. Nambokuchō-ron*. P. 85—100). В «Южной династии» за Го-Дайго следовали Го-Мураками, Тёкэй и Го-Камэяма (кстати, существование императора Тёкэя не признавалось до 1926 г., пока знаменитый историк Ясиро Кунихару не доказал, что такой император был на самом деле. — *Ibid.* P. 120—121). В 1351 г. произошло временное объединение двух династий, когда южного императора Го-Мураками убедили вернуться в Киото как единственного монарха. Только тогда Южная династия открыла тайну, что набор священных регалий, переданный северным монархам, был ненастоящим. Го-Мураками и его сторонники решили устранить режим Асикага *in toto*, но в 1352 г. их силы потерпели поражение, и Южная династия снова стала правительством в изгнании. Две императорские линии объединились только в 1392 г., когда южный монарх Го-Камэяма передал священные регалии северному монарху Го-Комацу.

ти статей, принятых Асикага Такаудзи.¹⁷ В отличие от режима Камакура, ставившего всех воинов в прямое подчинение сёгуну, правительство Асикага осуществляло контроль над местными феодальными владыками, которые в свою очередь обеспечивали лояльность собственных слуг. С одной стороны, местные феодальные владыки (даймё) постепенно накапливали богатство и силу, что ставило под угрозу авторитет сёгуна. С другой стороны, по экономическим причинам и вследствие политической нестабильности слуги не были склонны хранить верность своим даймё и часто меняли господ. Наиболее безрассудные и авантюристичные из них становились кондотьерами и присоединялись к пиратам-торговцам *вако* («японские мародеры»), опустошавшим корейские и китайские прибрежные города.¹⁸

Экономическая необходимость заставила Асикага Такаудзи заняться внешней торговлей, и он разрешил киотскому храму Тэнрю снаряжать корабли в Китай. Очевидно, японские товары, особенно мечи и сера, в те времена пользовались большим спросом, поэтому торговая деятельность Тэнрю была выгодна не только самому храму, но и режиму. Эта неофициальная коммерция прекратилась после падения в Китае монгольской династии. С приходом династии Мин в 1369 г. в Японию была отправлена миссия, которая обратилась к японским властям с просьбой взять под контроль набеги *вако* и предложила открыть легальную торговлю, выгодную для обеих

¹⁷ *Sansom G. B. A History of Japan 1334—1615. P. 57—58.*

¹⁸ Фактически среди *вако* было много китайцев и корейцев. Об их деятельности см.: *Tanaka T. Wakō to kangō bōyeki; по этому вопросу особенно важны р. 217—226. См. также: Brown D. E. Money Economy in Medieval Japan.*

сторон. В 1401 г. Асикага Ёсимицу, уже вышедший в отставку с поста сёгуна, выплатил двору Мин контрибуцию, и с этого началась торговля в рассрочку (*канго бэки*).¹⁹ Возобновление официальных отношений с Китаем сопровождалось новыми культурными заимствованиями, включая дзэн-буддизм и культ чая, а также неоконфуцианство и живопись тушью. Благодаря сочетанию китайских и японских элементов живопись тушью приобрела качество изящной простоты — мастер «одним взмахом может показать и кривую поверхность, и острый край. (...) При этом он опускает именно то, на чем не задерживается глаз при взгляде на пейзаж, и дает волю воображению, которое в той или иной степени есть у каждого зрителя и которое позволяет получать от произведения высшее наслаждение».²⁰ Рост экономики и населения на фоне соперничества даймё привел к появлению в Японии больших и малых городов — «монастырских», «храмовых», «портовых» и «замковых». Многие из них впоследствии обзавелись органами самоуправления и системами самообороны.²¹

Насыщенная событиями эпоха Муромати сопровождалась также постепенной социальной перестройкой, в результате которой сформировались новые социальные группы. Надельное землепользо-

¹⁹ *Reischauer E. O. and Fairbank J. K. East Asia. P. 562:* «Благодаря сильному влиянию при дворе Асикага дзэнских монахов, которые поддерживали тесные контакты с Китаем, окрепло уважение к китайской культуре. Следовательно, формальное признание китайского сюзеренитета, возможно, не было столь неприемлемым для Асикага, как для политических лидеров, которые предшествовали им и следовали за ними».

²⁰ *Warner L. The Enduring Art of Japan. P. 57.*

²¹ *Yazaki T. Nihon toshi no hatten katei. P. 89—123.*

вание — основа феодального общества в эпоху Камакура — было вытеснено системой территорий, управляемых даймё. Прекратили существование также кланы (*удзи*), являвшиеся главными единицами групповой солидарности в эпоху Камакура, и основной первичной организации общества стали дворы, или дома. Под термином *сорё*, который первоначально относился к вождю, возглавлявшему клан, стал теперь пониматься хозяин дома, наделенный невиданной доселе ответственностью и авторитетом. Во времена социальной, экономической и политической неустойчивости было целесообразнее сохранять целостность хозяйства, чем делить его между детьми, поэтому семейное имущество переходило к единственному наследнику. Собственность отождествлялась с определенным домом, представитель которого, кем бы он ни был, именовался *мёдай*, или «представитель имени». Дома — как гражданские, так и военные — подчинялись даймё, на территории которого они находились. В сфере своего влияния даймё вмешивались также в порядок наследования собственности домов,²² основанный на праве первородства. За соблюдением этого принципа следили не только даймё, руководствовавшиеся политическими соображениями, но и старшие сыновья каждого двора, которые не приветствовали возможную перемену отцовских предпочтений в пользу детей от другого брака. С развитием системы дворов, однако, ухудшилось положение женщины. Что же касается тор-

²² *Fukuo T. Nihon kazoku seido-shi. P. 146.* — Например, даймё боролись с практикой *нивакаёси* (неожиданное усыновление представителя другой семьи как наследника хозяина дома), поскольку даймё полагали, что чувство преданности интересам господина должно прививаться каждому хозяину дома с детства.

говцев и ремесленников, то они создавали различные общества, или *дза*, которые, как правило, были связаны с синтоистскими святилищами или буддийскими храмами. Это позволяло *дза*, помогавшим в содержании этих религиозных учреждений и участвовавшим в культовых мероприятиях, частично освобождаться от налогов. Некоторым из сильных *дза* удавалось наладить с даймё контрактные отношения. Даже крестьяне, находившиеся фактически на положении рабов, стали организовывать собственные общества (*со*) во главе со старостами, именовавшимися по-разному (*банто*, *отона*, *сатанин* или *тон*) и решавшими с властями налоговые и другие вопросы. Если власти выдвигали нереальные требования, крестьяне могли поднимать *до-икки* (крестьянские бунты).²³ Тем временем между влиятельными даймё продолжалась кровопролитная борьба за власть. Самым разрушительным конфликтом стала десятилетняя война Онин, 1467—1477 г., в ходе которой страна разделилась на два вооруженных лагеря. Вслед за войной Онин настал век общегосударственных междоусобиц — *сэнгоку дзидай* (эпоха непрерывной войны), несмотря на то что до 1573 г. государством номинально продолжал управлять сёгун Асикага. Положить конец социаль-

²³ В 1429 г. крестьяне, восставшие в Харима, разгромили регулярные войска даймё Акамацу Мицусукэ, а в 1485 г. повстанцы из Ямасиро обратили в бегство отборную армию Хатакэяма Масанага. В Ямасиро мужское население в возрасте от пятнадцати до шестидесяти демократическим способом избрало тридцать шесть (или тридцать восемь) представителей, и самоуправление там просуществовало около десяти лет (см.: Kobata A. and Wakamori T. Nihon-shi kenkyū. P. 169—170 — о списке «бунтов», которые произошли между 1426 и 1580 гг.).

ному и политическому хаосу удалось трем сильным личностям — Ода Нобунага (1534—1582), Тоётоми Хидэёси (1536—1598) и Токугава Иэясу (1542—1616), — которые восстановили в Японии единство и порядок.

В отношении средневековья самым интересным для нас является тот факт, что этос нарождавшегося социального строя воплотился также в новых религиозных движениях. Например, буддийские группы приобрели яркие признаки сплоченных «обществ», созданных на базе интенсивного религиозного опыта их харизматических лидеров. Некоторые из этих новых религиозных групп приняли участие в ряде «бунтов», таких как *икко икки* (восстание последователей Хонгандзи) и *хоккэ икки* (восстание последователей Нитирэна). Но вначале обратимся к синто и посмотрим, как оно развивалось в средние века.

Синто, старый буддизм и сюэндо

В средние века под влиянием буддизма и политики феодальных режимов, а также в результате социально-политических перемен синто подверглось усложнению, как в доктринальном, так и в практическом плане. Режим Камакура опирался на солидарность воинских кланов и поэтому поощрял клановые синтоистские культы. Хотя Минамото Ёритомо был благочестивым буддистом и во время своего пребывания в должности восстановил много храмов, он испытывал особое почтение к Цуругаока Хатиману — kami клана Минамото.²⁴ В доктринальном

²⁴ По сути, город Камакура был построен вокруг святилища Хатимана Цуругаока, которое до сих пор занимает в горо-

смысле синто впитало основные теории, сформулированные буддистами школ сингон и тэндай, — *рёбу-синто* и *санно-итидзюцу-синто*, которые в буддийских терминах обосновывали сосуществование синто и буддизма. Например, даже наличие двух храмов в Исэ — святилище ками императорского клана Аматэрасу — объяснялось существованием двух царств Махавайрочаны — вселенского Будды учения сингон.²⁵ Из-за монгольских вторжений 1274 и 1281 гг. государство стало внимательнее относиться к синтоистским и буддийским храмам, где в тяжелые времена совершались службы о ниспослании победы, а при счастливом исходе событий — благодарственные молебны. Синтоистское и буддийское духовенство объясняло успехи помощью высших сил, обрушивших, например, на захватчиков «божественный ветер», и не испытывало нужды в рисе и деньгах, получаемых как от властей, так и от народа.

Наступивший в результате упадка режима Камакура кратковременный период «императорского правления» также способствовал оживлению синто,

де господствующее положение. О религиозной политике Миnamото Ёритомо см.: *Tsuji Z. Nihon Bukkyō-shi. I. P. 1—36.*

²⁵ Внутренний храм Исэ (*Найку*) считался воплощением Лона-сокровищницы Махавайрочаны, а Внешний храм Исэ (*Гэку*) олицетворял Алмазное царство Махавайрочаны. Об этих двух царствах Махавайрочаны см.: *Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy. P. 149—151.* Исторический труд под названием *Гукансё* («Скромные мысли»), приписываемый тэндайскому священнику Дзиэну, или Дзитэну, и написанный около 1220 г. с целью «просвещения людей, которым трудно понять превратности жизни», интерпретирует принца-регента Сётоку и Сугавара-но Митидзанэ как воплощения Авалокитешвары (*Каннон*). См.: *Muraoka T. Nihon-shisō-shijō no shomondai. P. 171.*

которое, пытаясь эмансипироваться от буддийского влияния, приступило к разработке собственных доктрин.²⁶ Эту попытку предприняли Ватараи Цунэси (ум. 1339) и Ватараи Иэюки (ум. ок. 1355) из жреческой семьи Внешнего храма Исэ, поэтому эта школа мысли и получила название «исэ-синто».²⁷ Несмотря на серьезность усилий, исэ-синто так и не избавилось от китайских и буддийских концепций. Однако оно оказало значительное влияние на Китабатакэ Тикафуса (1293—1354), который был одним из идеологов «императорского правления» при Го-Дайго. В 1339 г. он написал «Записи о правомерной преемственности божественных владык» (*Дзинно-сётоки*), в которых настаивал на уни-

²⁶ Первая попытка в этом направлении была предпринята неизвестным автором в работе *Синто гобусё*, которую Като назвал «пятикнижием синтоизма». Эта книга, вероятно, была написана примерно в середине XIII столетия. Согласно Хирай, в основу *Синто гобусё* положено пять главных концепций. Первая: *ками*, *мити* («путь», кит. *дао*) и человек, по сути, триедины. Вторая: высшей реальностью, согласно синто, является «хаос», поэтому *ками* не могут быть манифестациями природы Будды. Третья: *ками* Внешнего храма Исэ и *ками* Внутреннего храма Исэ имеют единую природу, которая соответствует тому, что в древних японских рукописях называется «хаосом». Четвертая: уникальной особенностью синто является чистота, поэтому так важны ритуалы очищения. Пятая: путем для последователя синто является культивирование такой добродетели, как искренность. См.: Hiraï N. The Concept of Man in Shinto. P. 33—34.

²⁷ Ватараи Иэюки написал работу в пятнадцати томах *Рюдзю дзинги хонгэн* (Происхождение культов синто). *Исэ-синто* известно также как *ватараи-синто*, или *дэгути-синто*, по фамилии этих жрецов, которые раньше назывались Дэгути, а затем взяли имя Ватараи. Об исэ-синто см.: Hiraïta K. Shintō no hongî to sono tenkai. P. 37—70.

кальности Японии как божественной нации. Подчеркивая, что символами японских национальных добродетелей — истины, милосердия и справедливости — являются священные регалии харизмы императорской власти — зеркало, яшма и меч, Китабатакэ признал, что буддизм обеспечил метафизическую основу для вдохновенного синтоизмом своеобразия японской жизни, тогда как конфуцианство тоже внесло свой вклад, снабдив ее этическими принципами.²⁸ Похожая апологетика синтоизма исходила также от Итидзэ Канэра (1402—1481) — аристократа, которого Анэсаки охарактеризовал как «идеалистического мониста», и от Ёсида Канэтомо (1435—1511), основателя традиции, известной как *ёсида, урабэ*, или *юйцу-синто*.²⁹

Не менее важным было превращение членов синтоистской общины из *удзубито* (члены клан) в *удзико* (дети ками). Хотя традиционная структура общины основывалась на неразрывной связи членов клана и его ками (*удзигами*), во многих случаях *удзигами* считался также ками данной местности, поэтому принадлежность к синтоистской общине в

²⁸ Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition. P. 273—282.

²⁹ В своей книге *Юйцу синто мёхо ёсю* (Учение единого и единственного синто) Ёсида Канэтомо указывает на три тенденции в синто: 1) передача древних синтоистских учений и практики, принятая во многих храмах (*хондзяку энги синто*); 2) буддийское синто (*рёбу-синто*); 3) уникальное синто, передаваемое в его роду (*гэмпон согэн синто*, или «фундаментальное синто»). Последнее имеет эзотерический и экзотерический разделы, и Ёсида подчеркивает важность эзотерической стороны (см.: Hirai N. The Concept of Man in Shinto. P. 42—45; Hirata K. Shintō no hongī to sono tenkai. P. 71—85).

равной мере определялась и региональной, и родственной идентичностью. Следует также вспомнить, что в средние века роль основной единицы общественной солидарности постепенно перешла от клана к дому. Отчасти это было связано с тем, что в некоторых случаях более крупная социальная группа, *итимон*, или *итидзоку* (буквально — «живущие за одними воротами», или «группа одного племени»), по необходимости должна была объединять семьи, принадлежащие к разным кланам. Такое положение вещей могло в принципе объясняться практическими потребностями жителей одной местности, прежде всего самообороной в период политических беспорядков. Однако более правдоподобно выглядит объяснение, основанное на уникальном японском обычае «усыновления», который вошел в практику еще в древности.³⁰ Кроме того, среди воинов было принято, чтобы взрослый мужчина, во время инициации перед ками даривший мальчику шапку (*эбоси*), становился его *эбосиоя* (шапочный отец). Инициацию проходил мальчик, которому исполнялось пятнадцать лет, и с этого дня он считался *эбосиго* (шапочный сын) и *de facto* становился сыном *эбосиоя*. Аналогичный обычай «псевдоусыновления» был принят в невоинских кругах, и в этом случае дети назывались *юси*, или *ясинайго* (ребенок, о котором следует заботиться).³¹

³⁰ В средние века усыновление поощрялось не столько для того, чтобы у дома был наследник, сколько для поддержания силы *итидзоку*. Усыновлялись не обязательно дети кровных родственников, хотя последний вариант встречался чаще (*Fukuo T. Nihon kazoku-seido-shi*. P. 105; см. также: *Tsugaru F. Die Lehre von der Japanischen Adoption*).

³¹ В свою очередь, легально усыновленный ребенок назывался *ёси*.

На самом деле понятие *удзико* как раз и выводилось из представления о таком же «псевдоусыновлении», то есть считалось, что ками (*удзигами*) вступал в псевдородственные отношения с теми, кто присоединился к литургической общине, и они становились *удзико* (дети ками).³² По такому же принципу происходило образование *дза*, или *миядза*, — уже упоминавшихся профессиональных цехов, связанных со святилищами синто, в которых «члены *дза*» (*дзанин*) проводили собрания для решения практических и культовых вопросов. Лидеры *дза* отвечали как за литургическую деятельность храма, так и за благополучие своих членов.³³ Со временем в синто сложилась также организационная структура под названием *ко*, состоящая из верующих в ками определенных храмов, которая не обязательно ограничивалась кругом данного *удзико*.³⁴ Такие дальнейшие преобразования в эпоху средневековья испытало синто, отчасти уже изменившееся в период Хэйан.

Приход к власти феодального режима в результате упадка аристократии и коллапса надельной системы поставил серьезные проблемы перед старыми школами буддизма — теми, которые были основаны в период Нара, особенно хоссо (йогачара), кэгон (аватамсака) и рицу (виная), и двумя хэйанскими школами, а именно тэндай и сингон. Многие из возникших перед ними трудностей — коррупция духовенства, озабоченного своими капиталовложениями, громоздкость ритуалов и замысловатость

³² *Wakamori T.* Chūsei kyōdōtai no kenkyū. P. 5—105; см. также: *Minzokugaku jiten* / Ed. K. Yanagita. P. 55—58.

³³ *Yanagita K.* *Minzokugaku jiten*. P. 189—191.

³⁴ *Ibid.*

доктринальных формулировок — были, несомненно, их собственным порождением. Привыкшие к щедрой поддержке аристократии и прибылям от своих земельных владений, старые школы самоустраились от заботы о мирянах, которые в результате обратились к простым учениям и обрядам амидаизма. В сущности, лидеры старых школ не смогли понять природы нового общества, которое возникало у них на глазах. Как указывает Анэсаки, «буддийская иерархия в большой степени потеряла свой престиж вместе со своими придворными покровителями; церемонии и мистерии были сильно дискредитированы, в то время как отчетливее стали проявляться беспокойство и неясные желания».³⁵

Религиозная политика режима Камакура, несмотря на жесткость, была в основном открытой, поэтому для погрязших в самодовольстве религиозных учреждений социально-политическая революция стала очищающим и стимулирующим испытанием. Другими факторами, которые помогли снова пробудить к жизни старые школы, были новая волна влияния со стороны китайского буддизма, распространившаяся «эсхатологическая» вера в близкий конец текущего мирового цикла и конкуренция со стороны новых буддийских школ, о которых мы расскажем позже. Историки склонны преувеличивать значение новых школ периода Камакура по сравнению со старыми, но не следует забывать о таких выдающихся представителях старых традиций, как Дзэкэй (1155—1213) из школы хоссо, Кобэн, более известный как Мёэ-сёнин (1173—1232), Сосё (1202—1292) и Гёнэн (1230—1321) из школы кэгон, а также Эйdzон (1201—1290) и Нинсё (1217—

³⁵ *Anesaki M. History of Japanese Religion. P. 167.*

1303) из школы сингон-рицу. Среди нововведений эпохи Камакура, сделанных старыми школами, можно назвать: 1) *сяка-нэмбуцу* (призывание имени Шакьямуни), вошедшее в практику как попытка нейтрализовать популярность *амида-нэмбуцу* (призывание имени Амида); 2) культ Майтреи — грядущего Будды — тоже альтернативный культу Амида; 3) упрощение доктрин, характерное для учения Кобэна; 4) возобновление внимания к монашескому уставу, которое было ослаблено в старых школах, и 5) акцент на благотворительности, свойственный деятельности Эйдзона и Нинсё.³⁶ Не следует также забывать, что из реформированной традиции старых школ, особенно тэндай, вышли многие лидеры новых.

К сожалению, самоотверженные усилия нескольких духовных лиц не могли всколыхнуть атмосферу старых монастырских центров, в частности Хиэй, Коя и Нара, которые кроме бесконечной борьбы за свое влияние погрязли еще и в политике.³⁷ Монгольские вторжения дали старым школам, особенно сингон и тэндай, возможность предложить свои услуги в виде религиозно-магических служб, что позволило им восстановить свое богатство и светское могущество. Поэтому если режим Камакура испытал влияние дзэн, то двор в Киото по-прежнему оставался под чарами эзотерического буддизма. Например, император Го-Уда (пр. 1274—1287; в отставке 1287—1324)

³⁶ О Дзёкэе см.: *Iyemaga S. Nihon Bukkyo shisō no tenkai.* P. 95—116. О ситуации в старых школах буддизма в эпоху Камакура см.: *ZNBT. VI. Kamakura jidai.* P. 186—197; *Tsuji. Nihon Bukkyō-shi: Chūsei-hen. I.* P. 194—287.

³⁷ Следует заметить, что в основном экс-императора Го-Тоба в его «мятеже» против Камакура в 1221 г. поддерживали монахи-воины Кумано и Хиэй.

посвятил себя реставрации школы сингон и в 1276 г. принял сингонское посвящение.³⁸ Сын Го-Уда — Го-Дайго, — о котором уже говорилось, в своем военном походе на Камакура опирался на поддержку горных храмов Хиэй, Дайсэн, Ёсино и Коя. Фактически первым актом «императорской власти» было достойное награждение религиозных учреждений за службу на благо двора.³⁹

Режим Муромати при сёгуне Асикага занял осторожную позицию по отношению к религиозным учреждениям. Один из его руководящих принципов заключался в том, что «требования и прошения храмов и монастырей следует тщательно изучать, поскольку провозглашаемые мотивы не всегда являются подлинными».⁴⁰ Впрочем, третий сёгун Асикага, Ёсимицу, сделал своим политическим советником Мансяя, или Мандзэя (1378—1435), настоятеля киотского сингонского монастыря Дайгодзи; этот факт указывает на постепенное усиление влияния духовенства в эпоху Муромати.⁴¹ Однако самой

³⁸ *Tsuji Z. Nihon Bukkyō-shi: Chūsei-hen. II. P. 395—428.*

³⁹ *Kobata A. and Wakamori T. Nihonshi kenkyū. P. 153.* — Значительная часть земельной собственности режима Камакура была распределена между крупными религиозными учреждениями. Был случай, когда крестьяне провинции Вакаса, переданной во владение киотского сингонского храма Тодзи, горько жаловались на непомерные налоги, взимаемые церковными администраторами. Они утверждали, что при камакурской администрации им было значительно легче (см.: *Kuwata K. Kizoku bunka kara Buke bunka ye. P. 72.*)

⁴⁰ Цит. по: *Sansom G. B. A History of Japan 1334—1615. P. 57.*

⁴¹ Мансай, или Мандзэй, был сыном высокопоставленного придворного чиновника и в 1425 г. удостоился высшего церковного сана. «Он стал чрезвычайно богатым, получив по-

выдающейся школой этой эпохи была риндзай-дзэн, *de facto* считавшаяся государственной религией. Могушественные монастыри, расположенные в Нара (храм Кофукудзи школы хоссо), на горах Хиэй (тэндай), Коя (сингон) и Нэгоро (синги-сингон), держались на плаву благодаря своему богатству и военной силе, но в плане создания организованных групп верующих среди населения эти старые школы не могли соперничать с новыми. С народом они соприкасались только косвенно через сюгэндо (орден горных аскетов), который сохранял свои связи со школами тэндай и сингон и с простыми людьми.

Ранее мы проследили происхождение сюгэндо из традиции шаманов-буддистов периода Нара. Недогматичность, практицизм и «цепкость» сюгэндо были одновременно и его достоинствами, и недостатками. Не считаясь официальной сектой или вероисповеданием, орден горных аскетов (*ямабуси*) и их братья по духу в сельской глубинке, известные как *хидзири*, или *сёнин* (святые старцы), в период Хэйан завоевали влияние и престиж как в верхних, так и в нижних слоях общества. В поздний Хэйан горные аскеты Кумано наладили отношения со школой тэндай и получили имя хондзан.⁴² В свою очередь, горные аскеты Кимпу сотрудничали со школой сингон и стали называться тодзан.⁴³ Первая традиция находилась

местья в двадцати провинциях. С этим, как его называли, премьер-министром в черной рясе постоянно советовался Ёсимицу, его дядя, и иногда Ёсимоти» (*Sansom G. B. A History of Japan 1334—1615*. P. 160).

⁴² Гора Кумано считалась «главной горой» (*хондзан*) этой традиции.

⁴³ Гора Кимпу (Кимпу-сэн) была «первостепенной горой» (*тодзан*) этой традиции.

под юрисдикцией *Сёгоин мондзэки* (верховный настоятель храма Сёго), а вторая — под юрисдикцией *Самбоин мондзэки* (верховный настоятель Самбоин в Дайго).

С приходом к власти феодального правительства горные аскеты лишились своих аристократических покровителей и поэтому обратили внимание в первую очередь на массы.⁴⁴ Кроме того, не отрекаясь полностью от своих непрочных связей со школами тэндай и сингон, а также синто, они стали создавать самостоятельные организации сначала в виде неформальных братств, но затем все более обособляясь.⁴⁵ В таком виде орден горных аскетов получил известность как сюгэндо (путь овладения магической силой с помощью суровой подготовки). В отличие от школ тэндай и сингон, которые опирались на величественные философские доктрины, сюгэндо подчеркивало важность строгой горной закалки и пропагандировало в народе магическую силу мистических слов (*дхарани*).⁴⁶ Две главные традиции горных аскетов, хондзан и тодзан, стали «сектами» сюгэндо,

⁴⁴ Под конец эпохи Хэйан многие экс-императоры и придворные совершали паломничества на гору Кумано и в другие святые места. В эпоху Камакура только экс-императоры Го-Сага (дважды) и Камэяма (однажды) могли позволить себе столь дорогое мероприятие. Соответственно и придворные больше не могли тратить деньги на паломничество.

⁴⁵ Например, многие горные аскеты ввели обычай собираться в киотском синтоистском храме Има-кумано, который был филиалом храмов Кумано. Формально они находились в ведении верховного настоятеля храма Сёго (тэндай). — См.: *Wakamori T. Shugen-dō-shi kenkyū*. P. 188.

⁴⁶ О популярности *дхарани* в средние века см.: *Tatamuro M. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu*. P. 154—156.

считавшими Эн-но Сёкаку, аскета-шамана периода Нара, своим легендарным основателем. Кроме того, секта тодзан почитала Сёбо (ум. 909) как своего систематизатора. Между двумя сектами существуют и другие незначительные различия. Например, в хондзан аскеты не бреют своих волос, тогда как в тодзан они бреют головы. Кроме того, маршруты их горного паломничества направлены в противоположные стороны, то есть если секта хондзан следует из Кумано через Оминэ в Ёсино, то секта тодзан начинает путь в Ёсино и заканчивает в Кумано.⁴⁷ Важнейшие святые горы сюгэндо — это Кацураги, Кимпу (Коганэ-но минэ), Оминэ, три горы Кумано, Фудзи, Хаку и Татэ в области Хокурику, Хагура в районе Тохоку, Дай (Дайсэн) в районе Санин и Хико на Кюсю. Впоследствии центром аскетической подготовки стала также гора Онтакэ в районе Синано.⁴⁸

В эпоху Муромати продолжилось организационное оформление сюгэндо, которое превратилось в независимую религиозную систему сюгэнсю, или дзацусю — эклектическую школу, связанную и с синто, и с буддизмом. Хотя от горных аскетов требовалось прохождение обряда инициации, они не являлись «рукоположенными монахами» в отличие от синтоистского и буддийского духовенства. Извест-

⁴⁷ О других различиях двух сект сюгэндо см.: *Wakamotō T. Shugen-dō-shi kenkyū*. P. 183—203.

⁴⁸ *Tamaturo M. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu*. P. 161—165. — Кроме хондзан и тодзан двумя другими выдающимися сектами сюгэндо были хикосан (она отделилась от хондзан в период Токугава) и секта хагуро, преобладавшая в северной части Японии (см.: *Togawa A. Haguro yama-bushi to minkan shinkō*).

ные как *ямабуси*, *хоин* и *гёнин*, эти аскеты были постоянно востребованы и в народе, и в некоторых влиятельных семьях. Многие из них служили профессиональными гидами благочестивых паломников к святым местам и установили своего рода «пастырские отношения» с некоторыми семействами и сельскими общинами. Они обзаводились землей и собственностью и выступали даже в роли представителей (*дайкан*) провинциальных чиновников. Во многих районах *ямабуси* создавали для совместного чтения мистических строф (*дхарани*) братства верующих (*кося*), члены которых впоследствии стали считаться «прихожанами» (*данка*). Вместе с тем некоторые аскеты служили полупрофессиональными курьерами или коммивояжерами. Поскольку *ямабуси* разрешалось носить мечи, в военное время они становились наемниками. Трудно вполне оценить роль, которую сыграли в обществе эти таинственные аскеты, но нет сомнения, что в областях, куда не смогли проникнуть другие религиозные организации, они сохранили шаманистскую традицию японской религии.⁴⁹ В этом смысле сюгэндо, или сюгэнсю, являлось самым достойным соперником буддийских школ, которые возникли в эпоху Камакура.

⁴⁹ Таро Вакамори полагает, что легенда о Сёбо, который убил на горе змею, показывает, что в соответствии с народным поверьем змей боялись и почитали как горных kami (*Shugen-dō-shi kenkyū*. P. 201). Он также полагает, что *сайто* — ритуал возжигания огня — восходит к *сайтояки*, аналогичной церемонии, совершавшейся в святилище подорожного kami. Под влиянием сюгэндо этот древний ритуал трансформировался в *сайтогома* («гома» — возжигание жертвенного огня), принятый в сингонском эзотеризме (*Ibid.* P. 241—242).

Новый социальный порядок, установленный в средние века под руководством воинов, способствовал возникновению буддийских школ нового типа. «Буддийская религия новой эры, — говорит Анэсаки, — была не религией церемоний и таинств, но религией простого благочестия или духовного упражнения. Догма уступила место индивидуальному опыту, а ритуал и священничество — благочестию и интуиции».⁵⁰ У истоков новых течений буддизма стояли пять человек, которые сильно отличались друг от друга своими взглядами и нравом. Это были Хонэн (1133—1212) (школа Чистой земли), Синран (1173—1262) (школа Истинной Чистой земли), Нитирэн (1222—1282) (школа нитирэн), Эйсай (1141—1215) (школа риндзай-дзэн) и Догэн (1200—1253) (школа сото-дзэн). Благодаря этим людям, независимо от того, признавали они свою роль в этом процессе или нет, «буддизм в Японии» превратился в «японский буддизм».

Большинство школ буддизма в Японии до эпохи Камакура принимали как должное сотериологический дуализм, из-за которого пути духовенства и мирян разошлись в разные стороны. Правоверность учений определялась в те времена скорее законностью передачи харизмы церковного сана, чем доктринальными формулировками.⁵¹ Тот факт, что все эти буддийские школы охотно обслуживали интересы светских властей, объяснялся, несомненно, тем, что

⁵⁰ *Anesaki M. History of Japanese Religion. P. 168.*

⁵¹ Даже школа тэндай, которой изначально самой пришлось просить у двора благословения, чтобы учредить свой особый «зал для рукоположения», позже заняла по вопросу рукоположения формалистическую позицию.

буддизм пришел в Японию как религия аристократии и двора. Более того, буддизм в Японии всегда отождествлял свою собственную сферу деятельности с государственной, за пределами которой он, в принципе, не имел реальной социальной опоры. Поэтому, несмотря на существование монастырских общин и последователей-мирян, независимое сообщество верующих, которое прививало бы нормативные буддийские принципы, касающиеся социального, политического и культурного измерений жизни человека и общества, образоваться не могло. Другими словами, в Японии буддизм, несмотря на свою веру в мир иной, процветал как религия мира сего, а именно — японского государства.⁵²

В отличие от старых буддийских школ новые, возникшие в эпоху Камакура, пытались организовать свои собственные «особые религиозные общества», объединявшие в себе как духовенство, так и мирян. Функциональное различие между духовенством и мирянами признавалось, но не считалось решающим в вопросе спасения. Отправной точкой развития каждого из этих обществ был религиозный опыт его основателя, то есть духовный авторитет определялся качеством личной харизмы, а не харизмой церковного сана. Главным мотивом этих религиозных

⁵² Nakamura H. *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. P. 337—355. — Я согласен с Накамура, считающим одной из характерных черт мышления японцев ультра национализм, в связи с чем японский буддизм оказался исторически обусловлен. Он говорит: «Подобно тому как базисом этической мысли индийцев была религия, базисом практической морали китайцев — семья, так базисом всего, что осмыслялось японцами, было государство» (Ibid. P. 352). В этом плане можно пойти еще дальше и сказать, что это не буддизм обратил японцев, а японцы преобразовали его в японскую религию.

направлений стало не достижение благодати Будды посредством духовной дисциплины или чудодейственной силы божества, но переживание несомненности спасения.

Хонэн и движение Чистой земли. Подобно другим новым буддийским лидерам эпохи Камакура, Хонэн прошел подготовку на горе Хиэй в качестве тэндайского монаха.⁵³ В поздний Хэйан этот монастырский центр внешне процветал, но внутренне страдал от борьбы за власть между верховными настоятелями. Поэтому пока многие из высших церковных сановников благоденствовали в своих персональных резиденциях в Киото, часть искренне настроенного молодого духовенства попала под влияние культа Амида. В рамках тэндай сформировалось также несколько школ «устной передачи» мистической истины, благодаря чему в традицию вошли тесные взаимоотношения мастера и ученика.⁵⁴ Среди наставников Хонэна был Хиго Адзэри — тэндайский монах-шаман, который, согласно легендам, «утопил сам себя», чтобы ускорить приход будущего Будды Майтреи.⁵⁵ Хонэн обучался также в Нара, но не удовлетворился традиционными буддийскими практиками и доктринами и стал учеником харизма-

⁵³ О жизни Хонэна написано много хороших работ. Одна из лучших — это *Tamura E. Hōnen shōnin den no kenkyū*. Единственная серьезная работа о жизни Хонэна на английском — это: *Coates H. H. and Ishizuka R. Hōnen the Buddhist Saint*. Когда Хонэн был маленьким мальчиком, его отца-воина убили бандиты. Перед смертью отец просил Хонэна не посвящать свою жизнь отщепеню, но уйти в монахи.

⁵⁴ *Inoue M. Nihon Jōdo-kyō seiritsu-shi no kenkyū*. P. 288—291.

⁵⁵ *Tamura E. Hōnen shōnin den no kenkyū*. P. 273—275.

тического святого (сёнин) — приверженца культа Амида по имени Эйку, который обитал в Куродани.⁵⁶ Со временем Хонэн понял, что посредством соблюдения заповедей, медитации и учения святость и просветление можно обрести лишь теоретически, но не практически.⁵⁷ Читая «Сущность спасения» (*Одзёсю*) Гэнсина, он пришел к осознанию того, что следует искать не «просветления», а «спасения в Чистой земле».⁵⁸ Принципы своей веры Хонэн изложил в *Сэнтяку хонган нэмбуцзю* («Собрание изречений об изначальном обете Амида, который указывает на нэмбуцу как вернейший путь достижения возрождения»)⁵⁹.

⁵⁶ Coates H. H. and Ishizuka R. Hōnen the Buddhist Saint. P. 85. — Мастером Эйку был Рёнин (1073—1132), который отстаивал юдзу-нэмбуцу — культ коллективного призывания святого имени Амида.

⁵⁷ Путь к просветлению поставил три вопроса перед Хонэном. Первый: как приходит истинное знание? Второй: не обладая истинным знанием, как можно освободиться от цепей греховной страсти, которая служит причиной греховного поведения? Третий: если не избавиться от греховного поведения и греховных страстей, как можно освободиться из круга рождения и смерти? (см.: Coates and Ishizuka. Hōnen. P. 186).

⁵⁸ Следует отметить, что благодаря книге Гэнсина Хонэн пришел к китайской литературе о Чистой земле. В «Комментарии к Сутре медитации» Дзэндо (Шань-дао) говорится: «Идя или стоя, сидя или лежа повторяй всем своим сердцем имя Амида. Никогда не останавливайся в этом ни на мгновение. Именно такая работа безошибочно приведет к спасению, поскольку она соответствует Изначальному обету (*хонган*) этого Будды» (см.: Coates and Ishizuka. Hōnen. P. 187).

⁵⁹ Термин *сэнтяку* (делать выбор) нельзя истолковывать как просто «поиск наилучшего товара». Он подразумевает готовность человека отважиться на веру. Именно этот мотив человеческого «выбора» сделал движение Чистой земли Хонэна

Убедившись в достоверности спасения по милости Амида, Хонэн обосновался в гуще светского общества Киото и собрал вокруг себя учеников, среди которых оказался и Синран. Хонэн и его последователи чувствовали, что в преддверии конца мирового цикла самый надежный путь спасения заключается в том, чтобы всем сердцем довериться Амида и призывать его святое имя, в котором непостижимым образом воплощена его спасительная сила.⁶⁰ Популярность Хонэна, как и следовало ожидать, возбудила такую зависть и ненависть со стороны старых школ буддизма, что их усилиями в 1207 г. он был изгнан из Киото и лишен духовного сана. Однако число последователей Хонэна, теперь мирянина по имени Фудзии Мотохико, продолжало расти. В 1211 г. его вернули из ссылки, но в следующем году он умер в возрасте восьмидесяти лет.

Нет никаких оснований говорить о том, что Хонэн пытался организовать новую секту или школу. Он не построил храма и не пытался формировать из своих последователей церковные группы. Однако его ученики, которые сначала объединились в неформальное товарищество или содружество, постепенно образовали религиозное общество. В условиях крушения старого социального порядка его последова-

качественно отличным от ранних культов Чистой земли. Разница между прежней верой в Чистую землю и основной идеей Хонэна отчетливо проявилась в иконографическом изображении (см.: *Ishida J. Jōdo-kyō bijutsu*).

⁶⁰ *Anesaki M. History of Japanese Religion. P. 173: «Формула, предназначенная для обращения к этому имени, — Наму Амида Буцу, то есть „Поклон Будде Вечной Жизни и Света“. Разумеется, главным требованием к спасающемуся посредством повторения святого имени является наличие веры».*

тели нашли объединяющее начало для групповой сплоченности в вере, которая преодолевает границы, накладываемые родством, классовой принадлежностью и любыми другими естественными факторами, обычно разделяющими людей.⁶¹ В этом смысле, сделав организационным принципом независимого религиозного сообщества веру, Хонэн заложил прочные основы для последующего развития японского буддизма.

После смерти Хонэна преследование сектантов Чистой земли продолжалось. В 1227 г. из столицы снова выслали учеников Хонэна и была осквернена его могила. Однако, несмотря на гонения или вследствие таковых, движение Чистой земли охватило области Хокурики, Токайдо и Кюсю. Верующие в Чистую землю собрали деньги, на которые в 1238 г. возвели в Камакура огромную статую Амида. Тем временем лидеры монастырей Хиэй школы тэндай и Кофукудзи нарской школы хоссо развязали травлю последователей Чистой Земли, продолжавшуюся до войны Онин (1467—1477). Но это только способствовало укреплению у верующих в Чистую землю чувства солидарности. Среди всех ответвлений этого движения наибольшее влияние приобрела община с острова Кюсю. Ее традиция, известная как *тиндзэйха* (традиция Кюсю) постепенно проникла в Камакура и Киото. Именно тиндзэйха примерно в середине XIV в. обосновалась в Киото как *дзёдосю* (секта Чистой земли) и к концу XV столетия приобрела достаточную силу, чтобы бросить вызов школе тэндай.⁶²

⁶¹ *Inouye M. Nihon Jōdo-kyō seiritsu-shi no kenkyū. P. 319—333.*

⁶² *Tamura E. Hōnen shōnin den no kenkyū. P. 222.*

Синран и школа истинной Чистой земли. Из всех способных учеников Хонэна самым выдающимся был Синран.⁶³ Восьмилетним мальчиком его послали в тэндайский монастырь горы Хиэй, где он провел двадцать лет, будучи, насколько известно, обычным монахом в храме Дзэгё Дзаммайдо.⁶⁴ В возрасте двадцати девяти лет, став учеником Хонэна, Синран отважился верить все свое существо спасительной силе Амида. Синран утверждал, что он не знал и не задумывался о том, является нэмбуцу (повторение имени Амида) путем возрождения в Чистой Земле или дорогой в ад. «Даже если бы, поверив Хонэн-сёнину, я попал из-за нэмбуцу в ад, то не сожалел бы об этом».⁶⁵ Столь всепоглощающая вера овладела Синраном в результате духовных

⁶³ О жизни и творчестве Синрана написано много работ. Самое полное биографическое исследование о нем: *Matsuno J. Shinran — Sono shōgai to shisō no tenkai katei*. Среди работ на английском выделяются: *Lloyd A. Shinran and His Work: Studies in Shinshu Theology*; *Sasaki G. A Study of Shin Buddhism*; *Takahashi T. and Izumida J. Shinranism in Mahayana Buddhism and the Modern World*; *Yamamoto K. The Private Letters of Shinran Shōnin*; *Nakai G. Shinran and His Religion of Pure Faith*; *Suzuki D. T. A Miscellany on the Shin Teachings of Buddhism*. Хочу выразить особую признательность Yoshi-nori Takeuchi за его «Shinran's Religious Philosophy» (потайные тексты лекций). См. также: *Fujiwara R. The Tanni shō*. Социологическое исследование о школе Истинной Чистой земли см. в: *Morioka. Shinshū kyōdan to Iye-seido*.

⁶⁴ Это была часовня в стиле *дзэгёдзаммай* (метод *самадхи*, или созерцания посредством непрерывного хождения вокруг статуи Амида с повторением его имени).

⁶⁵ *Takeuchi Y. Kyōgyō shinshō no tetsugaku*. P. 110—111. — *Kēgō синсё* буквально означает «свидетельство (сё) об истинном учении (кё), истинной практике (гё) и истинной вере (син)» Чистой земли.

исканий, которые позволили ему осознать абсолютную беспомощность человеческого существа. Люди надевают на себя маску правдивости, но их сердца переполнены жадностью, злобой и обманом, и Синран, как ни пытался, не мог побороть в себе ощущение человеческого грехопадения. Поэтому, испытав все другие пути и практики, он не нашел другого выхода, кроме как положиться на милость Амида. Соответственно он уверовал в то, что не человек «выбирает» Амида, но скорее «изначальный обет Амида» (*хонган*) «выбирает» тех, кого нужно спасти.⁶⁶ Поэтому, считал он, даже наша вера на самом деле есть дар Амида: «Бесстыден я и не имею истины в душе, однако благость святого имени, светлый дар его, распространяется по всему свету вместе с моими словами, хотя сам я остаюсь тем, кто я есть».⁶⁷ Острее Синрана никто не осознавал ту тонкую лесть, из-за которой вера человека вырождается в его «веру в собственную веру». С его точки зрения, вера в «иную силу» (Амида) являлась самым тернистым путем.⁶⁸

Ни один из верующих в Чистую землю не был столь «охвачен» милостью Амида, как Синран, и совершенно неудивительно, что он отбросил все тради-

⁶⁶ *Furuta Sh. Nihon Bukkyō shisō-shi. P. 91.*

⁶⁷ *Shinran. Buddhist Psalms / Tr. S. Yamabe and L. A. Beck. P. 86.*

⁶⁸ Хонэн учил, что «даже грешник спасется, так что же говорить о праведнике!» Синран же, наоборот, говорил, что «даже хороший человек спасется, так что же говорить о плохом!», считая, что смысл имеет не добро и не зло, но сам спасающий акт Амида. Поэтому, согласно Синрану, *нэмбуцу* следует практиковать не «ради спасения», но как выражение благодарности тому, кто решил нас искупить, кем бы мы ни были.

ционные культы и методы духовных упражнений и, разрушив границу между духовенством и мирянами, женился и имел в браке детей. Кроме того, в 1207 г. он был выслан из Киото, поскольку в отличие от ранних буддистов Японии, которые безропотно подчинялись светским властям, Синран осмелился пророчествовать против императора и чиновников, наложивших наказание на Хонэн-сёнина и его учеников и погрешив при этом против Дхармы — вечного Закона Будды.⁶⁹ Сам же Синран, оказавшись в изгнании по земному закону, следовал Закону Будды и проповедовал благую весть Чистой земли угнетенным и отверженным простым людям, а также воинам. Пробыв в восточных провинциях около двух десятилетий, он вернулся в Киото и продолжал проповедовать и писать до самой смерти в 1262 г., когда ему было девяносто лет.

Синран не намеревался создать новую секту. Он даже отказывался называть кого-либо своим учеником, считая своих последователей *догё* (братьями по вере). Но его ученики организовали неформальные местные товарищества, именовавшиеся *монто* (верующие Дзёдомон). За пламенную преданность *нэмбуцу* их называли *иккосу* (секта «однонаправленных», или «прямолинейных»). В 1274 г. дочь Синрана Какусин-ни (1222—1281) возвела в Отани — районе Киото — мавзолей своего отца с той мыслью, чтобы ее потомки становились его наследственными хранителями. С этого началась институционализация группы Истинной Чистой земли. При Какунё (ум. 1351) — внуке Какусин-ни — мавзолей Синрана получил название Хонгандзи (Храм изна-

⁶⁹ Этот пассаж из *Kéigé синсё* объясняется в: *Takeuchi Y. Shinran's Religious Philosophy*. P. 26—27.

чального обета Амида). Хонгандзи формально подчинялся тэндайскому монастырскому центру горы Хиэй, пока Рэннэ (1415—1499) — восьмой патриарх храма — с редкой отвагой не уничтожил всю утварь и надписи, имевшие тэндайские коннотации, заявив тем самым о полной независимости секты Истинной Чистой земли. Отряды Хиэй отомстили за дерзость в 1465 г. поджогом Хонгандзи.⁷⁰ Во время войны Онин, когда передрались феодальные владыки (даймё) и пришли в упадок официальные старые школы, секта Истинной Чистой земли под руководством Рэннэ сплотилась в монолитное религиозно-политическое общество. Его члены преисполнились решимости сражаться с оружием в руках против любых врагов — религиозных, военных или гражданских. Восстания последователей секты, происходившие в районе Хокуруку в 1473, 1474, 1487 и 1488 гг., назывались *икко икки* (восстания верующих *икко*). В XVI столетии произошло около двадцати крупных восстаний *икко*, в ходе которых им приходилось сражаться с обученными солдатами феодальных господ. Даже могущественный Ода Нобунага (1534—1582) не смог одолеть последователей *икко*, защищавших свой храм в Осака с лозунгом: «Милосердие Будды надлежит возмещать, даже измельчая плоть. Долг перед Учителем должен быть оплачен даже дроблением костей!»⁷¹ По иронии, последователи Синрана, отрицавшего религиозные учреждения, священничество и светскую власть, создали крайне воинственное религиозно-политическое общество с наследственной иерархией. К кон-

⁷⁰ Tamamuro T. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu. P. 149—150.

⁷¹ Цит. по: Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition. P. 211. — О восстании *икко* см.: Kasahara K. Ikkō-ikki.

цу эпохи Муромати эта секта накопила такую силу, что могла поспорить с любым феодальным владыкой.

Может быть, стоит напомнить, что традиция Синрана была одной из четырех главных разновидностей культа Амида, которые получили развитие в Японии. Первой была вера в Амида по учению нарских школ, согласно которым Амида является одним из пяти будд мудрости (*дхьяни-будд*). Второй была традиция шамана-амидаиста Куя (903—972), который учил совместному нэмбуцу (призыванию имени Амида). Его угасшую традицию возродил другой шаман-амидаист, Иппэн-сёнин (1239—1289), который взял за правило чтение гимна Шань-дао шесть раз в день. Поэтому направление Иппэна получило известность как секта дзи («раз»). Иппэн исповедовал систему старцев-шаманов (*хидзири*) и вел жизнь странствующего мудреца (*югё-сёнин*), путешествуя по всей Японии. Он утверждал, что обрел свою благодать в Кумано — древнем синтоистском центре и одной из святынь сюгэндо (орден горных аскетов). Его последователи примирительно относились к синто. Со временем они образовали неформальное братство (*кэсса*), которое в итоге превратилось в полноценную организацию.⁷² Третьей традицией амидаизма в Японии была школа Чистой земли Хонэна, четвертой — школа Истинной Чистой земли Синрана. Согласно Такакусу, значение двух последних школ заключается в том, что «как в дзёдо, так и в син Будда Амида, хотя его земли лежат в западной стороне, — это не просто один

⁷² Hori I. *Waga-kuni minkan-shinkō-shi no kenkyū*. II. P. 337—352; Inaba K. *Ippen Shōnin no shisō ni tsuite* // *Nihon Bukkyō shigaku*. II (N 2. April, 1943). P. 60—75.

из пяти будд; наоборот, это самый главный будда».⁷³ Не менее важным было и то, что на основе веры в Чистую землю стали учреждаться независимые «религиозные общества» как новая форма социальной солидарности в Японии.

Нитирэн и его школа. В религиозной истории Японии самой сильной харизмой обладал, пожалуй, Нитирэн — основатель уникальной буддийской школы, носящей его имя.⁷⁴ Было справедливо замечено, что «нитирэннизм» — это наполовину культ человека, наполовину культ *Лотосовой сутры*.⁷⁵ Жизнь Нитирэна, сына скромного рыбака из нынешней префектуры Тиба, была, возможно, самой

⁷³ *Takakusu J.* The Essentials of Buddhist Philosophy. P. 175: — Основное различие между ними заключается в том, что если Хонэн учил вере в Три обета Амида в соответствии с тремя текстами *Сукхавати* школы Чистой земли, то Синран основал свое учение на Одном обете, а именно восемнадцатом обете Амида, как он описан в большом тексте *Сукхавати*. О новой интерпретации Синраном учений Шань-дао, несомненно проистекавшей из его интенсивного и уникального религиозного опыта, см.: *Nakamura H.* The Ways of Thinking of Eastern Peoples. P. 419—420.

⁷⁴ Яркая жизнь Нитирэна и его пылкая проповедь описывались во многих книгах. По моему мнению, важнее всего: *Anesaki M.* Hokke-kyō Gyōja Nichiren; *Masutani F.* Shinran, Dōgen, Nichiren; *Yamakawa Ch.* Hokke shisō-shi-jō no Nichiren Shōnin; *Miyazaki E.* Nichiren-shū-shi kenkyū. Vol. I; *Ōno T.* Nichiren. Английские публикации о Нитирэне: *Anesaki M.* Nichiren, the Buddhist Prophet; *Sansom G. B.* Nichiren // *Eliot Ch.* Japanese Buddhism. P. 416—431; *Satomi K.* Japanese Civilization: Its Significance and Realization, Nichirenism and the Japanese National Principles.

⁷⁵ *Лотосовая (Саддхарма-пундарика) сутра*, по-японски называемая *Мёхо-рэнгэкё*, была впервые переведена на китайский Дхармаракшей при династии Западная Цзинь

яркой по сравнению с другими лидерами новых буддийских движений эпохи Камакура. С юных лет Нитирэна мучили два вопроса, один из которых был личным: как можно испытать несомненный факт спасения? Второй имел отношение к истории: почему в 1221 г. императорские войска потерпели поражение от режима Камакура, несмотря на службы и молебны, совершавшиеся священниками тэндай и сингон за дело императора? Эти две проблемы — спасение человека и религиозный смысл эмпирической истории — занимали его на протяжении всей жизни. В 1242 г., когда Нитирэну был двадцать один год, он пошел в монастырь Хиэй и, пробыв там до 1253 г., удостоверился, что ключ к этим фундаментальным проблемам находится в *Лотосовой сутре*.

В 1253 г. Нитирэн начал свою пророческую миссию с того, что призвал нацию вернуться к истине *Лотосовой сутры*. Природные катастрофы, обрушившиеся в то время на страну, он считал несомненным свидетельством наступления периода *маппо* (упадок Закона Будды). В 1260 г. он представил властям свой злободневный трактат на тему «установления справедливости и безопасности в государстве» (*Риссё анкоку рон*), в котором предсказывал, что стране предстоит пережить не только природные бедствия, но и вторжение извне. Недруги попытались убить Нитирэна, но он скрылся, а когда в 1261 г. возвратился в Камакура, то сразу же был сослан в безлюдный район полуострова Идзу. Через два года, после отмены наказания, Нитирэн возоб-

(265—316) и позже — Кумарадживой в 407 г. Нитирэн предпочитал второй перевод и читал его с тэндайскими толкованиями.

новил свои нападки на школы Чистой земли и сингон и в 1264 г. снова едва избежал покушения на свою жизнь. Когда в 1268 г. прибыл посланник монгольского хана требовать с Японии дань, Нитирэн напомнил властям о своем старом предупреждении. За беспрестанную критику лидеров режима и буддийского истеблишмента в 1271 г. его опять сослали — на отдаленный остров Садо.⁷⁶ В 1274 г. Нитирэну вернули свободу, и он вновь стал предупреждать власти о готовящемся вторжении, но, убедившись, что к его советам не прислушиваются, оставил Камакура и удалился в монастырь Минобу. Той осенью произошло первое монгольское вторжение. В Минобу Нитирэн занимался подготовкой учеников и писал трактаты и книги, в которых продолжал призывать государство и народ обратиться к истине буддизма. Однако в 1281 г. Японии пришлось пережить второе монгольское вторжение, и Нитирэн решил больше не возвращаться к этому вопросу. В следующем году он умер.

Все говорит о том, что Нитирэн хотел возродить и реформировать школу тэндай. Он *in toto* принимал тэндайскую доктрину *итинэн сандзэн*, утверждающую, что все три тысячи сфер живых существ охватываются одной мыслью.⁷⁷ Поэтому в некотором

⁷⁶ Жизнь Нитирэна была полна чудесных событий. В 1271 г. его обвинили в государственной измене. Как рассказывал сам Нитирэн, по дороге к месту казни в Тацу-но кути он обратился к каму Хатиману — покровителю клана Миномото, чтобы тот спас его, и когда сел на соломенный коврик, ожидая удара палача, яркий свет с небес ослепил солдат, и они в панике убежали прочь. Это еще сильнее убедило Нитирэна в своей божественной миссии.

⁷⁷ Об интерпретации Нитирэном *хонкаку* (изначального просветления), которую он унаследовал от школы тэндай, см.:

смысле движение Нитирэна было направлено только на реформирование школы тэндай. Однако благодаря новому подходу к религиозным и светским вопросам оно сближается с другими новыми школами буддизма. Например, Нитирэн не придавал значения харизме церковного сана. В его глазах истина *Лотосовой сутры* передавалась благодаря «духовной преемственности» харизматических личностей, которые не обязательно могли жить в одно и то же время. Сам Нитирэн, с одной стороны, считал себя духовным преемником линии «Шакьямуни—Чжи-и (основатель китайской школы тяньтай)—Дэнгё», а с другой — воплощением бодхисаттвы Вишистакаритры (по-японски Дзэгё), которому Шакьямуни, как считается, поведал *Лотосовую сутру*. Он стремился уничтожить школы Чистой земли, сингон, рицу (виная) и дзэн. Его знаменитая максима звучала так: «Тот, кто призывает имя Амитабхи, подлежит вечным мукам в аду; секта дзэн — это демоны; секта сингон — разрушители государства; секта рицу — враги народа».⁷⁸ При этом, однако, Нитирэн был согласен со школой сингон относительно значения *мандалы* и верил в *сокусин дзёбуцу* (прижизненное становление буддой в данном теле). С последователями Чистой земли он разделял положения о возможности искупления грехов и о превосходстве веры над знанием. Отвергнув *нэмбуцу* (призывание имени Амиды), он в итоге заменил его повторением названия *Лотосовой сутры* в форме *Наму Мёхо*

Tamura Y. Nihon Tendai honkaku-shisō no keisei-katei // Journal of Indian and Buddhist Studies. X (N 2. March, 1962). P. 661—672.

⁷⁸ Цит. по: Nakamura H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples. P. 398.

рэнгэкё («Славься, Сутра Лотоса Благого Закона»). Несомненно, по примеру Дэнгё-дайси, а также традиции школы рицу (виная) Нитирэн учредил *кайдан* (зал для посвящения). Кроме того, он соглашался с лидерами других новых буддийских школ относительно возможности спасения женщин.⁷⁹

Нитирэн был, кроме всего прочего, патриотом и считал себя поводырем, великой надеждой и опорой Японии.⁸⁰ С верностью истине буддизма он связывал процветание страны, однако его национализм не доходил до крайностей. Он уважал монархию, но полагал, что трон должен подчиняться религиозному авторитету и осмелился утверждать, что экс-императоры Го-Тоба и Дзюнтoku умерли в ссылке «из-за плохой кармы, потому что они презирали Будду Шакьямуни и пренебрегали *Лotosовой сутрой*».⁸¹ Нитирэн мечтал о Японии как о великой буддийской державе. Благодаря своей харизме он собрал вокруг себя множество преданных учеников, которые были готовы делить со своим мастером невзгоды и претерпевать гонения.⁸² После смерти Нитирэна в 1282 г. шестеро его ближайших учеников продолжали пропагандировать веру Лотоса, управляя делами мест-

⁷⁹ Это был один из самых существенных и новаторских мотивов новых буддийских школ эпохи Камакура (см.: *Matsuno J. Kamakura Bukkyo to josei // Journal of Indian and Buddhist Studies*. X (N 2. March, 1962). P. 648—660).

⁸⁰ В своем комментарии к отрывку из *Лotosовой сутры*, в котором говорится, что «Будда пришел в мир», Нитирэн утверждает: «Под „миром” понимается Япония» (см.: *Nakamura H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. P. 346).

⁸¹ Цит. из «Ответа сестре Мёхо» (*Ibid.* P. 395. Footnote 28).

⁸² Нитирэн платил своим последователям столь же теплой дружбой. В письме к своему ученику Кинго он вспомнил, как

ных конгрегаций (сю), разбросанных в основном по восточным провинциям.

В 1294 г. секта нитирэн начала завоевывать позиции в Киото. На протяжении XIV столетия она продолжала расти, несмотря на преследования со стороны отрядов монастыря Хиэй. Злоба тэндайских иерархов, несомненно, объяснялась тем, что многие священники этой школы обратились к учению Лотоса. В XV столетии из-за нарастания социальных беспорядков последователи секты нитирэн стали вооружаться. Их восстание, получившее название хоккэ икки (восстание хоккэ, или последователей Лотоса), было столь же результативным и разрушительным, как и икко икки (восстание иккосо, или адептов школы Истинной Чистой земли). Одержав военную победу над иккосо в 1532 г., секта нитирэн сделалась сильнейшей религиозной группой Киото. Но роли снова поменялись в 1536 г., когда 21 нитирэнский храм был разрушен вооруженными отрядами монастыря Хиэй; утверждается, что в этой акции было убито 58 тысяч последователей нитирэн.⁸³ Однако простое учение и воинственная вера, присущие этой школе, продолжали привлекать в нее воинов и обычных людей в провинциях. По иронии истории, эта школа, основанная на *Лотосовой сут-*

тот сопровождал его к месту чудом предотвращенной казни: «Я не перестану вспоминать, что ты шел за мной, когда меня вели, чтобы отрубить голову, и что ты горько рыдал, держа за повод мою лошадь. Как я могу забыть это, пока живу? Если ты провалишься в ад... я не последую призыву моего господина Шакьи, как бы он ни звал меня к благодати Будды, но непременно пойду в ад вместе с тобой» (цит. по: *Anesaki M. Nichiren, the Buddhist Prophet*. P. 58).

⁸³ *Nihon no Bukkyō / Ed. Yūki et al. // Kōza Bukkyō Series*. N V. P. 221.

ре, которая проповедует универсальность спасения, превратилась в самую нетерпимую с религиозной и социально-политической точек зрения организацию Японии.

Эйсай и школа риндзай-дзэн. Хотя медитация (*дхьяна*, или «сосредоточение ума») практиковалась в буддизме с самого начала, «медитационная школа» с ее особыми формами практики и передачи учения была специфическим продуктом именно китайского буддизма. Однако в Китае чань (яп. *дзэн*) дополнял другие буддийские практики и в таком статусе попал в Японию благодаря японскому священнику хоссо Досё и китайскому мастеру виная (яп. *рицу*) Дао-сюаню (яп. *Досэн*) в период Нара. Вначале Хэйан Сайтё (Дэнгё-дайси) включил дзэн как один из важных ингредиентов в свою систему тэндай. Независимые буддийские школы на основе дзэн развились только в средние века. В Японии периода Камакура набрали силу три из них: 1) секта риндзай, привезенная из Китая Эйсаем в 1191 г.; 2) секта сото, также привезенная из Китая Догэном в 1227 г., и 3) секта фукэ, созданная в 1255 г. Какусином.⁸⁴ Четвертая дзэнская традиция, известная как обаку, была основана китайским монахом Ингэном в 1654 г.⁸⁵ Дзэнские школы эпохи Камакура были

⁸⁴ Какусин, который учился в Китае у Фу-яня, стал родоначальником нищенствующего направления дзэн-буддизма, обычно называемого *комусо* (община небытия). «В итоге школа стала общиной *ронин*ов (воины без господина). {...} Она была упразднена после Великой Реставрации в 1868 г.» (*Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy*. P. 161).

⁸⁵ Из многочисленных книг о дзэн я бы рекомендовал такие: *Sasaki R. F. A Bibliography of Translations of Zen (Ch'an) Works // Philosophy East and West*. X (N 3, 4. Oct. 1960—

заимствованы в Китае, поэтому отличались от местных новых сект тем, что в целом следовали традиции старых буддийских школ, обслуживая верхушку общества и до поры до времени не создавая независимых и самостоятельных религиозных общин.

Позиция Эйсай (1141—1215) по отношению к религии и обществу соединяла в себе черты, свойственные буддистам и Хэйан, и Камакура. Будучи юным тэндайским монахом, он сокрушался по поводу нарушения традиционных буддийских заповедей и монашеского устава в монастыре Хиэй, но в отличие от Хонэна, Синрана и Нитирэна его волновала не «достоверность спасения», а очищение и восстановление традиционной славы буддизма в Японии. Современное ему высшее духовенство стяжало мирскую власть и богатство, а досужие аристократы развлекались тем, что приглашали важных и сладкоголосых священников распевать перед ними сутры. Поэтому, чтобы изучить подлинную традицию тэндай, Эйсай в 1168 г. посетил Китай, где и заинтересовался дзэн (чань). Впоследствии он снова отправился туда и с 1187 по 1191 г. совершенствовался в чань, тяньтай и винае. По возвращении он обучал дзэн других и практиковал его сам, но только в качестве одного из важных элементов всеобъемлющей системы тэндай. Даже если Эйсай и хотел на са-

Jan. 1961), P. 149—166; работы Д. Т. Судзуки, из которых особенно важны следующие: *Essays in Zen-Buddhism. Series I, II and III*; *Studies in Zen Buddhism*; *Zen and Japanese Buddhism*; *Zen and Japanese Culture. The Blue Cliff Records: The Hekigan Roku / Tr. and ed. with commentary by R. D. M. Shaw*. Если говорить о какой-либо одной книге о дзэн, то, возможно, целесообразней всего обратиться к: *Dumoulin H. Zen: Geschichte und Gestalt* (английский перевод: *A History of Zen Buddhism*).

мом деле учредить школу дзэн, независимую от тэндайской структуры, то из практических соображений шел именно таким путем.⁸⁶ Стараясь не терять связи с киотским двором, он был при этом в почете у феодального режима Камакура. Делу дзэн сильно помогла его примирительная позиция по отношению к воинам, занявшим в те времена господствующее положение в японском обществе. Вместе с тем политическая обстановка в Китае, попавшем под власть монгольской династии, привела в Японию некоторых способных мастеров чань, которых режим Камакура тепло принял.⁸⁷

Однако в Японии традиция риндзай-дзэн приобрела иной характер по сравнению с ее китайским аналогом — линь-цзи. В Китае чань был известен как учение, «независимое от слов и знаков, передаваемое особым способом, вне обычных учений, прямо указывающее на человеческий ум и заключающееся в прозрении собственной природы».⁸⁸ Китайские мастера чань не оказывали почтения даже царям и принцам, но в Японии Эйсай изучал религиозный

⁸⁶ Несмотря на его аргумент, что дзэн — это интегральный элемент системы тэндай, он часто подвергался критике со стороны своих коллег из Хиэй. Его ученик Гёю стал капелланом сёгуната Камакура в качестве мастера тэндайского эзотеризма (*таймицу*). Основы независимой школы риндзай заложил Бэннэн (1202—1280). — См.: *Nihon no Bukkyo / Kōza Bukkyo V*. P. 125—130.

⁸⁷ Среди них были Дао-лун (яп. *Дорю*, основатель храма Кэнтё), Цзу-юань (яп. Согэн, основатель храма Энгаку) и И-нин (яп. Итинэй). Как Ходзё Токиёри, так и Ходзё Токи-мунэ, *сиккэны* режима Камакура, интересовались дзэн и пригласили в Японию нескольких китайских мастеров. Соответственно для изучения чань многие японские священники ездили в Китай (см.: *Kamakura Jidai (ZNBT. VI)*. P. 178—183).

⁸⁸ Цит. по: *The Path of Buddha / Ed. K. Morgan*. P. 340.

закон и соблюдал церемониальные правила, в равной мере практиковал тэндай, сингон и дзэн, а также рекомендовал всем ученикам занятия *нэмбуцу*.⁸⁹ Он даже заложил основы «эзотерического дзэн» (*дзэнмицу*, названного так по контрасту с *томицу*, или сингонским эзотеризмом, и *таймицу*, или тэндайским эзотеризмом), чем способствовал введению в дзэнскую практику молитв и заклинаний. Центрами дзэнской, а также тэндайской эзотерической подготовки стали два храма, основанные Эйсаем, — Кэнниндзи в Киото и Дзюфукудзи в Камакура. Кэнниндзи был сделан филиалом храма Энрякудзи монастырского комплекса Хиэй. Эйсай опирался на священные тексты и твердо верил в доктрину *маппо* (период упадка Закона Будды). Он не сомневался в том, что одной из главных задач буддизма является содействие защите государства, чему и учил в своем трактате «Распространение дзэн для защиты государства» (*Кодзэн гороку рон*).

Несмотря на то что Эйсай не обращал своей проповеди к обычным людям, он и его последователи внесли тем не менее большой вклад в культурную жизнь нации в целом. Например, Эйсаю приписывают введение чайной церемонии,⁹⁰ но гораздо более

⁸⁹ Взято из *Сясэкисю*, цитируемой в: *Nakatani H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. P. 406, прим. 16.

⁹⁰ Это спорный вопрос. Говорят, еще в период Нара император Сёму пригласил к себе во дворец на чай сто буддийских священников, а Элиот считает, что практику чаепития в Японии ввел Кобо-дайси. Чаепитие не получало признания до эпохи Камакура, и «Эйсай по крайней мере может претендовать на то, что сделал его модным и изобрел чайную церемонию» (*Eliot Ch. Japanese Buddhism*. P. 283). О трактате Эйсаю «Пить чай и продлевать жизнь» (*Кисса ёдзёки*), см.: *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition*. P. 243—246.

важно, что Эйсай и его ученики способствовали распространению в Японии неоконфуцианской традиции Чжу Си,⁹¹ и дзэнские храмы вскоре стали функционировать как школы неоконфуцианства.⁹² Со временем тенденция последователей риндзай-дзэн к отделению от школы тэндай послужила причиной их преследования отрядами монастыря Хиэй в XIII и XIV вв. Но риндзай-дзэн нашел покровителей среди военных лидеров, так что в период Муромати он стал в полном смысле государственной религией, о чем свидетельствует учреждение режимом Асикага дзэнского храма в каждой провинции. О торговле риндзайского храма Тэнрюдзи с Китаем уже говорилось. Кроме того, дзэнские священники поддерживали культурную жизнь в Японии даже в период политической нестабильности в XVI в. «Владея земельной собственностью, монастырскими библиотеками и собраниями произведений искусства и будучи людьми, лучше других разбирающимися в культуре, дзэнские монахи не только сами были способны поддерживать ее на должном уровне, но и занимались просвещением других».⁹³

⁹¹ О том, как в Японии появились неоконфуцианские сочинения, см.: *Srae J. J. Itō Jinsai*. P. 31—39. — Согласно Спэ, Эйсай встречался с учеником Чжу Си Доу Цзун-чжоу и, скорее всего, вернулся в Японию в 1191 г. с копией одной из работ Чжу Си. Но первым японским монахом, который ввел в обиход «Новые комментарии» школы Сун, обычно считается Сюдзэ (1166—1227).

⁹² В знаменитой академии Асикага в Симодзукэ в конце XIV в. обучалось несколько тысяч студентов. Все учителя и ученики этой школы были дзэнскими монахами, причем студенты съезжались со всех концов Японии (см.: *Tatamuro T. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu*. P. 99).

⁹³ *Anesaki M. History of Japanese Religion*. P. 234.

Их вдохновение, например, дало новый толчок развитию искусства, литературы, чайной церемонии и театра *но*.⁹⁴ Строгая аскетика и медитация над парадоксальными высказываниями (*коаны*), на которой основан риндзай-дзэн, привлекала немногих серьезных искателей истины, однако своим духовным строем и художественной чистотой вся японская культура многим обязана дзэн-буддизму.⁹⁵

Догэн и школа сото-дзэн. Догэн (1200—1253) заметно отличался от Эйсаю. Он родился в благородной семье и в раннем возрасте пережил смерть отца и матери. Осознав преходящий характер (*мудзэ*) жизни, в тринадцать лет Догэн поступил в тэндайский монастырь Хиэй. В стремлении к «достоверному» обретению благодати Будды он из Хиэй отправился сначала к учителю Чистой земли, а затем к Мёдзэну — ученику Эйсаю. В 1223 г., не теряя надежды найти поистине просветленного человека, Догэн отправился в Китай и там, в монастыре Тяньтун, случайно повстречался с мастером чань Жу-цзином, под руководством которого испытал «просветление». Вернувшись в 1227 г. в Японию, он пытался передавать обретенное прозрение другим людям, не организовывая новой секты, однако его традиция в итоге развилась в независимую школу сото (кит. *цаодун*).

Религиозные искания Догэна отличались большой искренностью и интенсивностью. Семь лет он занимался наставничеством в Киото, а в 1235 г. организовал *собо* (общезитие для монахов, посвятивших себя совместной дзэнской подготовке) в пригороде

⁹⁴ *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition. P. 261—266, 283—303.*

⁹⁵ *Warner L. The Enduring Art of Japan. P. 53—60.*

Киото — Удзи. Чтобы получить разрешение двора на свое начинание, Догэн написал трактат, в котором обосновывал истинность своего подхода к буддизму. Его труд подвергся «цензуре» священнослужителей монастыря Хиэй, отряды которого напали на новую монашескую обитель и разрушили ее.⁹⁶ В 1243 г. Догэн переселился в отдаленную местность провинции Этидзэн и там заново организовал монастырь, позже получивший название Эйхэйдзи (Храм вечного мира). Там он ввел в практику строжайшую дзэнскую дисциплину, уже не пытаясь добиться признания, поддержки или милости со стороны мирских властей. Даже когда экс-император Го-Сага, который был глубоко впечатлен духовностью Догэна, прислал ему пурпурную мантию, он отказался от такой чести, и только когда в 1250 г. посланник двора пришел в третий раз, согласился принять одеяние, но так и не надел его.⁹⁷ Догэн умер в 1253 г.

Разумеется, столь прямой подход Догэна к религии и жизни не нашел широкого отклика в обществе, и если одно время он придерживался той точки зрения, что просветления можно достичь даже в миру, то в дальнейшем стал подчеркивать необходимость совместной монашеской жизни, для которой разработал соответствующие правила. При этом он продолжал стоять на том, что истина буддизма «приме-

⁹⁶ Nihon no Bukkyō // Kōza Bukkyō V. P. 193—199.

⁹⁷ По этому случаю Догэн сочинил следующее стихотворение:

Хотя долина под Эйхэйдзи не глубока,
Я удостоился высокой чести подчиниться воле императора.
Но старого монаха засмеют обезьяны и журавли,
Если он вырядится в пурпурную мантию

(цит. по: Nakamura H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples. P. 461).

нима ко всем» (*фукан*), независимо от умственных способностей или социального происхождения.⁹⁸ Считая, что женщины могут обрести просветление наравне с мужчинами, Догэн воспитал нескольких способных учениц.⁹⁹ Главным принципом его религиозной медитации, в отличие от риндзайского сосредоточения на *коане*, стала физическая практика «сидения в выпрямленной позе» без всякой мысли о просветлении. Не подлежит сомнению, что Догэн был одним из наиболее глубоких буддийских мыслителей эпохи Камакура. Отрицая слепое следование китайской традиции *цаодун* (*сото*), Догэн шел своим путем, осмысливая в основном собственный религиозный опыт. Он не соглашался с китайскими мастерами *чань*, которые игнорировали буддийские тексты, и, наоборот, считал необходимым опираться на религиозный авторитет. С его точки зрения, «подлинные намерения Будды могут быть найдены только в *сутрах*».¹⁰⁰

⁹⁸ Следует сказать, что многие работы Догэна были написаны слоговой азбукой *кана*. Впоследствии эти тексты, являвшиеся на самом деле просто заметками для проповедей, ученики сильно «подправили». В оригинале они, наверняка, были проще для понимания, чем версии, дошедшие до нашего времени (см.: *Furuta Sh. Nihon Bukkyō shisō-shi. P. 100—111*).

⁹⁹ *Matsuno J. Kamakura Bukkyō to Josei. P. 654—655*.

¹⁰⁰ *Nakamura H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples. P. 370*. — Однако Догэн по-своему истолковывал некоторые отрывки из текстов. Например, место из *Нирвана-сутры* о том, что «все живые существа обладают природой Будды», обычно интерпретируется в том смысле, что «все живые существа способны стать Буддой в будущей жизни». Догэн, однако, утверждает, что «все сущее есть природа Будды». Здесь он берет выражение «все обладают» как имя существительное, означающее «абсолютное». См.: *Watsuji T. Nihon seishin-shi kenkyū. P. 348—349*. Цит. также в: *Nakamura. The Ways of Thinking of Eastern Peoples. P. 303*, прим. 11.

С другой стороны, он критически относился к новым буддийским течениям своего времени из-за признания ими теории трех мировых циклов — сёбо (период Совершенного Закона), дзохо (период Писаного Закона) и маппо (период Упадка Закона). В отличие от Хонэна, Синрана и Нитирэна, учения которых выводились из понятия о маппо, Догэн был убежден, что истинно верующему всегда открыт доступ к «Совершенному Закону» Будды.¹⁰¹

Однако по большому счету Догэн был сыном своего времени, поскольку разделял взгляды Хонэна, Синрана и Нитирэна на особое значение «веры». Хотя дзэн традиционно учил самореализации, Догэн пришел к выводу, что в конечном итоге человек должен обладать абсолютной верой в «Будду как идеальную личность и быть им спасенным».¹⁰² Эти два акцента — на письменном авторитете и вере в Будду — невольно привели Догэна к признанию роли священничества и духовной авторитарности. В практических терминах это означает, что человек должен беспрекословно верить в своего учителя. Догэн говорил: «Чтобы постичь буддизм, надлежит отбросить свои собственные суждения о добре и зле. Скорее, требуется следовать слову и примеру наших буддийских предшественников, невзирая на добро и зло».¹⁰³ Несомненно, что Догэн осуществил творческий синтез, основанный на собственном духовном поиске, долгих годах учения и «опыте просветления», и в этом смысле школа

¹⁰¹ *Iyemaga S. Nihon Bukkyō shisō no tenkai. P. 176—177.*

¹⁰² *Nakamura H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples. P. 364.*

¹⁰³ Цит по: *Ibid. P. 358.*

сото-дзэн в Японии является его уникальной креатурой.¹⁰⁴

Замечательная система Догэна, которая неизбежно содержала в себе много противоречий, сразу после его смерти подверглась искажению и формализации. Его ученик и преемник в качестве настоятеля Эйхэйдзи — Эдзэ (ум. 1280) — побуждал Гикая (ум. 1309) соблюдать и изучать монашеские уставы других дзэнских храмов Киото и Камакура, а также Китая. После многих лет учебы Гикай добавил в устав Догэна много пустяковых правил и регламентаций, что вроде бы его усовершенствовало, но обернулось утратой подлинного духа основоположника. Еще сильнее усугубили дело дальнейшие «улучшения», сделанные в эпоху Муромати, поскольку священники сото занялись изучением неоконфуцианства. Храмы-филиалы Эйхэйдзи по всей стране включились в состязание с другими буддийскими обществами, такими как сингон, Чистая земля, Истинная Чистая земля и нитирэн по их правилам, предлагая верующим молитвы и заклинания.¹⁰⁵

Как бы то ни было, школа сото-дзэн, основанная Догэном, внесла необходимые коррективы в пути развития новых буддийских школ периода средневековья. Все эти школы возникли отчасти в ответ на духовные потребности времени, а отчасти благодаря интенсивному религиозному поиску и опыту их лидеров, большинство из которых были харизматическими личностями. По иронии истории этим новым буддийским школам вскоре после смерти основателей суждено было превратиться в религиозные, социаль-

¹⁰⁴ *Eto S. Shūso to shitenō Dōgen zenji. P. 322.*

¹⁰⁵ *Tamamuro T. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu. P. 110—112; Nihon no Bukkyō // Kōza Bukkyō V. P. 205—206.*

ные и политические организации. Их институционализация объяснялась практической необходимостью, и многие перемены, несомненно, были внесены из благих побуждений. Но в итоге эти новые якобы религиозные общества оказались столь же агрессивными в мирских делах, как и признанные старые школы. Под конец XVI в. Япония оказалась поделена не только между владельческими полунезависимыми феодальными господами (даймё), но и столь же могущественными и фанатичными последователями религиозных обществ. Вот почему задача объединения нации, которая будет обсуждаться в следующей главе, подразумевала наравне с политическими также религиозные меры.

КИРИСИТАН,
НЕОКОНФУЦИАНСТВО И СЁГУНАТРЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ
В ПЕРИОД ТОКУГАВА
(XVII—середина XVIII в.)

Значение объединения Японии феодальным режимом (*бакуфу*) Токугава в начале XVII столетия можно оценить лучше всего, если вспомнить о периоде политической и социальной дезинтеграции, который продолжался более века вслед за десятилетней междоусобной войной эпохи Онин (1467—1477). За это время не только пришел в упадок императорский двор, но также потерял свое могущество и престиж сёгуната Асикага. Надель (сёэн), которые некогда составляли социальную и экономическую основу феодальной системы, постепенно превратились в вотчины непрестанно воевавших друг с другом честолюбивых даймё (феодалы-владыки). В сельской местности увеличилось количество самоуправляемых деревень. Мелкие чиновники, назначенные на места центральной властью, превратились в провинциальных аристократов, связав свои судьбы с судьбами местных жителей. Кроме того, по всей стране выросли торговые и другие города с собственными системами обороны и управления. Некоторые из них, например, Ямасина Хонгандзи возле Киото и Исияма Хонгандзи в районе Осака, были основаны религиозными обществами, в частности сектой

Истинной Чистой земли (*дзэдо-синсю*).¹ Кроме того, каждый даймё построил так называемый замковый город (*дзёкамати*), игравший роль политического и экономического центра подчиненной ему территории. «Когда в XVI столетии европейцы впервые попали в Японию, они обнаружили политические и социальные условия, которые были им вполне знакомы на примере Европы».²

В течение второй половины XVI в. у власти попеременно побывали три сильных лидера, пытавшихся политически объединить нацию и тем самым положить конец состоянию непрерывной войны, вошедшей в обычай среди драчливых даймё. Первым из объединителей был Ода Нобунага (1534—1582), который примерно в 1560 г. подчинил себе нынешний район Нагоя, а затем в 1568 г. овладел Киото. После этого, в 1573 г., он низложил последнего сёгуна Асикага и провозгласил себя правителем государства, хотя многие даймё из отдаленных провинций отказались признать его авторитет. Несмотря на постоянные столкновения с мятежными даймё и столь же несговорчивыми религиозными группами, за свою жизнь Нобунага успел многое сделать для объединения нации. Например, он ввел систему *тигё*, уполномочившую даймё управлять своими поместьями с помощью налогов, а для противодействия местным торговым монополиям учредил *ракусси* (свободный рынок) и *ракудза* (открытый цех), упразднил *сэкисё* (заставы) и таможенные пошлины и установил контроль над денежным обращением. Нобунага заинтересовался также применением европейского

¹ Nishida N. Nihon bunkashi josetsu. P. 499—500; Yasaki T. Nihon toshi no hatten katei. P. 98—103.

² Reischauer E. and Fairbank J. K. East Asia. P. 578.

огнестрельного оружия и затеял сооружение замка нового типа в Адзуги (нынешняя префектура Сига). При этом он старался восстановить престиж императорского двора, хотя рассчитывал таким способом поднять собственный авторитет.³ Его импульсивный характер, безжалостность и жесткость по отношению и к врагам, и к подчиненным в конце концов привели к его безвременной смерти в 1582 г. во время мятежа одного из генералов.

Смерть Ода Нобунага вывела на передний край японской истории Тоётоми Хидэёси (1537—1598). Сын бедного крестьянина, Хидэёси стремился стать воином и поступил на службу к Ода Нобунага. Верность господину в сочетании с необычайной проныцательностью позволила Хидэёси быстро возвыситься, и в 1577 г. Нобунага назначил его главнокомандующим войсками западных провинций. После смерти Нобунага Хидэёси спешно вернулся с запада и объявил себя преемником своего покойного господина. Разгромив или подкупив мятежных даймё Кюсю и районов Канто и Тохоку, к 1590 г. он сде-

³ Ода Нобунага учился у нескольких мастеров дзэн, таких как Такугэн Сюон, Нангэ Гэнко и Сакугэн Сюрё, однако неясно, насколько праведным он был в своей личной жизни. Он интересовался также неоконфуцианской школой Чжу Си (яп. Сюси) и имел представления о социальной гармонии. Его уважение к авторитету императора не мотивировалось только политической необходимостью. Устанавливая свой феодальный режим (*бакуфу*), Нобунага не следовал примеру Минамото Ёритомо и Асикага Такаудзи, а, скорее, шел по стопам Тайра-но Кiemори — в том смысле, что стремился получить придворный титул и пытался объединить под своим началом придворных и воинов. Примечательно, что сначала он называл себя Фудзивара Нобунага, а позже — Тайра-но Нобунага (см.: *Kiwata T. Hōken bunka no keisei (ZNR. V). P. 28—30).*

лался деспотом, не имеющим себе равных. Осознавая свое скромное происхождение, Хидэёси ухитрился стать юси (своего рода приемным сыном) Коноэ Сакихиса и обеспечил себе статус кампаку (диктатора) и дадзё-дайdzина (канцлера), а также убедил двор пожаловать ему фамилию Тоётоми. Хидэёси построил великолепный замок в Осака — городе, который в свое время основала секта Истинной Чистой земли. Занявшись объединением государства, он не пытался установить феодальный режим, но опирался на престиж трона. Хидэёси ловко манипулировал даймё и провел такие мероприятия, как национальный обмер земель, позволивший определить их урожайность, *катанагари* (охоту за мечами), в ходе которой были конфискованы все мечи у крестьян и горожан, наладил чеканку монет и стал поощрять развитие горнодобывающего и других промыслов, а также торговлю с Индией, Филиппинами и Формозой. Кроме того, Хидэёси упразднил *дза* (цехи), напрямую подчинив ремесленников и купцов даймё, и прикрепил крестьян к земле. В целях консолидации государства он жестко закрепил классовые различия между воинами, крестьянами и горожанами. Обладая некоторой манией величия, он был намерен покорить не только всю Японию, но и другие страны Азии, поэтому в 1592 и 1598 гг. снаряжал экспедиции в Корею. Эти кампании не увенчались особым успехом, разве что удалось переселить из Кореи в Японию гончаров и других ремесленников.⁴ В отличие от Ода Нобунага, Хидэёси любил роскошную жизнь и построил себе великолепный дворец в Киото. Под его экстравагантным

⁴ О корейских кампаниях Хидэёси см.: Sansom G. B. A History of Japan, 1334—1615. P. 63.

покровительством процветали многие художники. «Даже чайная церемония, которую прежде было принято проводить в соломенной хижине в кругу пяти закадычных друзей, теперь происходила одновременно по всему городу в полудюжине дворцов, с использованием роскошной золотой и серебряной посуды».⁵ Несмотря на свою необычайную удачливость, в личной жизни Хидэёси не был счастлив. Родственникам он не доверял, а его патологическая любовь к Хидэёри, сыну от возлюбленной Ёдогими, продолжалась до самой смерти Хидэёси в 1598 г., когда сыну было шесть лет.

После смерти Хидэёси его окружение разделилось на два лагеря, которые вступили в борьбу за власть в государстве. В 1600 г. состоялась битва в Сэкигахара, в которой войско Токугава Иэясу (1542—1616) одержало победу над сторонниками малолетнего Хидэёри. В 1603 г. двор назначил Иэясу на пост *сэйи-тайсёгуна* (военного диктатора). Иэясу — сын мелкопоместного даймё из-под нынешнего города Нагоя — поднялся на вершину власти благодаря своей проницательности и решительности. Поначалу он присоединился к Ода Нобунага, а позже подчинился авторитету Тоётоми Хидэёси и, придерживаясь этой линии, утвердился в качестве крупного даймё восточной провинции. Ему и было суждено завершить объединение страны, начатое Нобунага и Хидэёси. Феодалный режим (*бакуфу*), который Иэясу торжественно учредил в Эдо (теперь Токио) в 1603 г., продержался до 1867 г., когда прямое правление страной взял на себя император Мэйдзи. Поэтому эпоха между 1600 и 1867 гг. часто называется периодом Токугава,

⁵ Warner L. The Enduring Art of Japan. P. 63.

или Эдо. Поскольку нам нет необходимости детально обсуждать сложную бюрократическую структуру режима Токугава, укажем только его главные особенности.

Дж. Сэнсом, несомненно, прав, полагая, что Иэясу не пытался выработать стройной системы правления. «Он твердо был намерен добиваться подчинения и делал это, отдавая прямые приказы без каких-либо ссылок на законодательство».⁶ Таким образом, Иэясу пытался поддерживать своего рода постоянное военное положение. При режиме Токугава территория Японии была поделена на 250 княжеств, разных по величине и значимости. Правитель Токугава являлся одновременно и сёгуном, и самым главным даймё, в качестве которого непосредственно контролировал около четверти Японии.⁷ Остальная территория страны была поделена на поместья двух основных типов — внутренней и внешней зоны. Внутренняя зона в основном была отдана во власть *фудай-даймё*, или наследных ленников, семьи Токугава, которые занимали в правительстве ответственные посты, но имели сравнительно небольшие доходы. Княжествами внешней зоны правили *тодзама-даймё* (буквально — «внешние даймё», признавшие власть Токугава только после 1600 г.), которые получали весьма внушительные доходы, но не допуска-

⁶ Sansom C. B. 1) A History of Japan, 1334—1615. P. 401; 2) A History of Japan, 1615—1867 (о политическом развитии в период Токугава).

⁷ «Сначала владения сёгуна составляли 2 млн 500 тыс. коку, но постепенно увеличивались и в 1700 г. достигли 7 млн 300 тыс коку. (...) Из них около 4 млн коку находились в прямом ведении сёгуна, а остаток был поделен между *хатамото* и *гокэнин* — его непосредственными вассалами» (UNESCO, Japan. P. 58).

лись к влиятельным постам.⁸ В дополнение, на ключевых позициях были расставлены так называемые *симпан* (родственники семьи Токугава), которые пользовались доверием как естественные союзники сёгуната.⁹ Своей территорией сёгун управлял напрямую, опираясь на совещательные органы, состоявшие из старейшин (*тосиёри*, или *родзю*), младших старейшин (*вакадосиёри*), знаменосцев (*хатамото*) и управляющих (*собасю*), а другими регионами — косвенно, посредством даймё. Существовало также много административных постов, таких как комиссары храмов и святилищ (*дзисябугё*), финансов (*кандзёбугё*) и городов (*матибугё*), а также цензоры (*мэцукэ*). Каждое владение даймё (*хан*), на первый взгляд автономное, но находившееся под строгим контролем центрального правительства, обладало собственным административным аппаратом, в малом масштабе повторявшим структуру эдоского сёгуната. Режим Токугава применял к даймё систему заложников и смены резиденции, при которой их семьи удерживались в Эдо, пока самим владыкам надлежало попеременно проживать то в поместьях, то в Эдо. Такие меры многим доставляли неудобства, но зато не только помогали держать даймё под контролем, но также облегчали в национальном масштабе коммерцию,

⁸ Подробные списки «поместий и доходов» при Тоётоми Хидэёси и Токугава Иэясу см.: *Sansom G. B. A History of Japan, 1334—1615. P. 413—416.* Карту «главных владений даймё около 1664 г.» см.: *Reischauer E. O. and Fairbank J. K. East Asia. P. 592—593.*

⁹ Например, такие города, как Нагоя, Вакаяма, Фукуи, Айдзу и Мито контролировались либо Токугава, либо Мацудайра — и те и другие были кровными родственниками семьи сёгуна.

передвижение транспорта и налаживание коммуникаций.

С течением времени в административную систему сёгуната вносились небольшие изменения, но, как ни удивительно, политическая структура, созданная Токугава в начале XVII столетия, оставалась в общем неизменной до середины XIX столетия.

Киришитан

Одной из труднейших проблем для объединителей Японии — Ода Нобунага, Тоётоми Хидэёси и Токугава Иэясу — была религия. С одной стороны, они встретили сопротивление признанных религиозных центров и сплоченных религиозных обществ, а с другой — столкнулись с энергичным миссионерским натиском римского католичества, известного тогда под названием киришитан.¹⁰ Следует заметить, что

¹⁰ Среди многих книг и статей на западных языках о движении киришитан важнейшими являются такие: *Anesaki M. A Concordance to the History of Kirishitan Missions*; *Boxer C. R. 1) Hosokawa Tadaoki and the Jesuits, 1587—1645 // Transactions of the Japan Society. XXXII (London, 1935). P. 79—119; 2) The Christian Century in Japan, 1549—1650; Delplace L. Le Catholicisme au Japon. 2 vols.; Frois L. Die Geschichte Japans, 1549—1578 / Немецкий перевод G. Schurhammer и E. A. Voretzsch; China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583—1610 / Tr. L. Gallagher; Haas H. Geschichte des Christentums in Japan. 2 vols.; Jennes J. History of the Catholic Church in Japan; Voss G. and Cieslik H. Kirishi-toki and Sayo-yoroku: Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jahrhunderts; Laures J. 1) Nobunaga und das Christentum; 2) The Catholic Church in Japan; 3) Two Japanese Christian Heroes; Murdoch J. and Yamagata I. A History of Japan during the Century of Early Foreign Inter-*

в связи со своей экспансией на Дальнем Востоке в XVI столетии японцы были обречены на то, чтобы столкнуться с европейцами, которые тогда разворачивали торговую и миссионерскую деятельность в этой части света. Первыми европейцами, ступившими на японскую землю, были португальцы.¹¹ Они высадились в 1543 г. на маленьком острове Танэгасима у южной оконечности Кюсю. За ними в 1549 г. последовал иезуитский миссионер Франциск Ксавье (1506—1552) с компаньонами, которые немедленно начали проповедовать свою веру в западных частях Японии. Купцы и разбиравшиеся в коммерции даймё заинтересовались торговыми контактами с европейцами, тогда как на воинов произвела впечатление эффективность европейского огнестрельного оружия, не шедшего ни в какое сравнение с тради-

course, 1542—1651; *Nagayama T.* Collection of Historical Materials Connected with the Roman Catholic Religion in Japan (Kirishitan Shiryō-shū); *Natori J.* Historical Stories of Christianity in Japan; *Paske-Smith M.* Japanese Traditions of Christianity; *Schurhammer G.* Shin-To: The Way of the Gods in Japan According to the Printed and Unprinted Reports of the Jesuit Missionaries in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Среди изданий на японском самые важные: *Anesaki M.* 1) Kirishitan shūmon no hakugai to sempuku; 2) Kirishitan dendō no kōhai; *Ebisawa A.* 1) Kirishitan-shi no kenkyū; 2) Kirishitan tenseki sōkō; 3) Kirishitan no shakai-katsudō oyobi namban igaku; *Furuno K.* Kakure Kirishitan; *Matsuda K.* Kirishitan kenkyū; *Shimamura T.* Nihon Kirishitan bunka-shi; *Sukeno K.* Kirishitan no shinkō seikatsu. См. также: *Hiraga G.* The Trend of Studies of 'Kirishitan' Literature // *Acta Asiatica* (Bulletin of the Institute of Eastern Culture. N 4. Tokyo, 1963). P. 97—113.

¹¹ На самом деле, трое португальцев, прибывших в Танэгасима, отстали от своего корабля. На маленькой джонке они хотели попасть в Южный Китай, но тайфун занес их в Японию.

ционными японскими луками и мечами. Что касается римского католичества, то в основном японцы считали его не только религией, но и символом всего европейского. Несомненно, некоторые из ранних криститан приняли католичество из любопытства или практических соображений, но многие люди из самых разных слоев общества перешли в новую веру по религиозным причинам.

Следует немного сказать об иезуитах — Обществе Иисуса, основанном в 1540 г. Игнатием Лойолой (1491—1556). В этом высокородном испанце соединялись культурная утонченность, мистические озарения, воинствующая вера и организаторские способности. Он вырос в стране, которая лишь недавно изгнала последних мусульманских правителей и включилась в борьбу за дело папского престола против поднявшейся в Европе волны протестантской Реформации. В такой атмосфере Лойола со товарищи организовали свою Компанию — миссионерский орден, основанный на военной дисциплине и солдатских добродетелях лояльности, верности и послушания своему Мастеру, или Капитану, — Господу Иисусу. Одним из компаньонов Лойолы был Франциск Ксавье Наваррский, который в 1541 г. отплыл из Лиссабона в Индию. В Малакке Ксавье случайно встретил трех японцев и заинтересовался их страной.¹² В 1549 г. Ксавье прибыл в Японию и начал миссионерскую работу. С помощью богатых португальских купцов иезуиты добились благосклонности

¹² Одним из трех японцев был Ядзиро — воин из Кагосима. В Гоа он был крещен христианским именем Павел. В 1549 г. Ксавье в сопровождении отца Торреса, брата Фернандеса, трех японцев и двух слуг прибыл к Ядзиро домой — в Кагосима. Ядзиро доверили переводить Евангелие от Матфея, Катехизис и другую религиозную литературу.

даймё западных провинций. В одном из своих писем Ксавье с большим воодушевлением сообщал о честности, учтивости, разумности и чувстве собственного достоинства японцев. «Мне кажется, — писал он, — среди язычников трудно найти расу, равную этой».¹³ С намерением заручиться поддержкой своей деятельности у высшего авторитета страны Ксавье отправился в Киото, но ему не удалось повидаться ни с сёгуном, ни с императором. В 1551 г. он вернулся в Гоа,* оставив после себя общину из восьмисот кириситан.¹⁴

После отплытия Ксавье влияние кириситан стало постепенно возрастать. К 1570 г. их количество достигло 30 тысяч. Замечательные успехи иезуитов отчасти были связаны с тем, что для объяснения католических доктрин они охотно пользовались местной терминологией. Например, главный переводчик Ксавье, бывший буддист школы сингон, убедил его, чтобы тот именовал Бога словом *Дайнити* (Махавайрочана, или сингонский Великий Солнечный Будда). Другими распространенными среди кириситан буддийскими терминами были *Хотокэ* («Будда» как синоним Бога), *Дзёдо* («Чистая земля» в смысле небес), *Буппо* («Закон Будды» в смысле Закона Божьего или религии в целом) и *со* («буддий-

¹³ Из письма Ксавье, датированного 5 ноября 1549 г. (цит. по: *Boxer S. R. The Christian Century in Japan. P. 37—38, 401—405*).

* Португальская колония в Индии. — *Прим. пер.*

¹⁴ Находясь в Японии, Ксавье понял, что японцы доверяют авторитету китайцев, и «решил, что как можно скорее должен посетить Китай и отвратить его население от суеверий. Сделав это, он мог бы легче завоевать японцев с помощью Благой вести, принесенной им из Китая» (см.: *Gallagher L. China in the Seventeenth Century. P. 118*).

ский монах» как обозначение католического священника).¹⁵ В общем же, рвение иезуитов увенчалось успехом благодаря их непоколебимой вере в то, что необходимо «не только спасение и совершенствование милостью Божьей своей души, но упорная работа с ее же помощью по спасению и совершенствованию своего ближнего».¹⁶

Кроме того, не следует забывать, что вдохновленные иезуитами группы кириситан организовывались по модели тесно сплоченных японских религиозных обществ средневекового периода, таких как секты Чистой земли или нитирэн. Люди, жившие в обстановке социально-политической нестабильности, нуждались в чувстве общности и солидарности, а многие, кроме того, искали достоверного опыта спасения. Иезуиты предложили и конкретную форму религиозной организации, и сакраментальное заверение о возможности спасения души. Неофитов, среди которых были представители различных профессий и социальных классов, учили доктрине равенства всех людей перед Богом, а вера в существование рая помогала им переносить тяготы земной жизни. По воскресеньям и праздникам верующие собирались в церкви или дома у собрата для евхаристии, совместной молитвы или проповеди. Важными событиями в общине становились большие праздники, бракосочетания и похороны. Из-за недостатка духовенства особую роль в церковной жизни играли помощники-миряне (*додзюку*). Иезуиты поощряли благо-

¹⁵ Цит. по: *Jennes J. History of the Catholic Church in Japan*. P. 33.

¹⁶ Вступительная декларация к общему экзамену общества Иисуса цит. по: *Jesus, Society of // Encyclopaedia Britannica*. XIII (1962). P. 10.

творительность, которая распространялась не только на кириситан,¹⁷ и предъявляли высокие нравственные требования к личной, семейной и социальной жизни.¹⁸ «Члены церкви собирали и распределяли пожертвования, навещали больных и бедняков, нуждавшихся в духовной или материальной поддержке. Они информировали священников о похоронах и заботились о христианах, прибывших из других мест».¹⁹

Делу кириситан весьма способствовала религиозная политика Ода Нобунага, который, очевидно, хотел использовать эту новую группу для нейтрализации буддийских сообществ, не признававших его авторитет. Например, тэндайский монастырский центр горы Хиэй, располагавший огромными финансовыми ресурсами и вооруженными силами, своим могуществом значительно превосходил мелких даймё и представлял для Нобунага серьезную угрозу. В 1571 г. отборные войска Нобунага напали на Хиэй, сожгли 3000 построек и убили более 1600 его обитателей. «Треск огромного пылающего монастыря, усиленный криками и старых, и малых, разнесся по всем уголкам неба и земли», — писал биограф Нобунага.²⁰ Так закончилось политическое могущество Хиэй, который веками пользовался прерогативами и привилегиями *de facto* «церковной державы» и ни в религиозных, ни в светских вопросах никогда полностью не подчинялся ни двору, ни феодальному режиму.

¹⁷ *Ebisawa A.* Kirishitan no shakai katsudō oyobi namban igaku. P. 51—219.

¹⁸ *Ibid.* P. 279—379.

¹⁹ *Jennes J.* History of the Catholic Church in Japan. P. 31.

²⁰ Отрывок из *Хоан Нобунага-ки* цит. по: *Tsunoda R. et al.* Sources of Japanese Tradition. P. 316.

Однако в лице приверженцев Истинной Чистой земли, известных в то время как секта *икко* (однонаправленные, или прямолинейные), Нобунага столкнулся с гораздо более упрямым противником. Основал эту школу великодушный Синран (ум. 1262), а Рэннэ (ум. 1499) превратил в дисциплинированную и воинственную религиозную организацию, основанную на строгих принципах феодальной верности. Сначала Рэннэ построил филиал храма Хонгандзи (Храм Изначального Обета) в Исияма (центр нынешней Осака), который в 1532 г. превратился в штаб-квартиру секты Истинной Чистой земли, а затем вокруг него вырос полноценный «храмовый город» с жилыми кварталами, окруженный рвом и оборонительными стенами. В 1570 г. силы Нобунага атаковали Исияма, но на защиту своей святыни со всех концов Японии собрались *монто* (последователи секты), и армия Нобунага была наголову разбита. В 1571, 1573 и 1574 гг. Нобунага вновь предпринимал попытки покончить с этой сектой, нападая на ее оплот в районе Овари, возле Нагоя, но терпел поражение. Отчаявшись, Нобунага решил действовать обманом и, усыпив бдительность *икко* мирным предложением, вырезал в Овари около 40 тысяч верующих. В 1575 г. он перебросил свои силы в район Хокуруку и уничтожил еще 40 тысяч сектантов. В 1576 г. Нобунага снова атаковал Исияма, однако его армия опять была разбита, и сам он получил ранение. В следующем году Нобунага повел войско на район Вакаяма, откуда в Исияма прибывали люди и средства. В 1577 г. настоятель Исияма Кэннэ, известный также как Коса, распространил среди верующих *икко* по всей стране приказ о присылке помощи и подкрепления в его штаб-квартиру, чтобы, как он выразился, «восстановить Закон

Будды».²¹ Но в 1580 г. храмовый город Исияма все же сдался, и Кэннэ со своими последователями бежал в Сагиномори (в нынешней префектуре Вакаяма). В 1582 г. Нобунага решил уничтожить остатки верующих икко в Сагиномори, но смерть помешала ему завершить эту акцию. Всю свою жизнь Нобунага всячески пытался лишить влияния и другие буддийские школы; с этой целью в 1579 г. он хитростью вынудил лидеров нитирэн публично отречься от критики и нападков на другие религиозные учения, а также силой оружия утихомирил мятежных монахов сингонского центра горы Коя.²²

Желанием Нобунага покончить с феодальным господством буддийских школ во многом объясняется его благосклонность к кириситан как их соперникам. В 1560 г. иезуиты добились от марионеточного сёгуна Асикага Ёситэру разрешения на свою деятельность в Киото, но через пять лет Ёситэру был убит, и буддисты убедили императорский двор выслать иезуитов из столицы. В 1569 г. Нобунага все вернул на место, и, пока он был жив, иезуиты пользовались свободой действий. Нобунага, несомненно, сознавал, что кириситан особенно популярны в западных частях Японии, именно там пустили корни Истинная Чистая земля и другие враждебные ему буддийские школы. При активном содействии Нобунага вера кириситан распространилась не только среди бедняков и других обездоленных слоев общества, но также в образованных и зажиточных кругах, включая выс-

²¹ Письмо Кэннэ, адресованное верующим в Сагами и Мусаси, цит. по: Sansom G. B. A History of Japan, 1334—1615. P. 289.

²² Ibid. P. 295—297; Tamamuro T. Nihon Bukkyō-shi ga-setsu. P. 177—180. В 1581 г. были обезглавлены 1383 священника и хидзири (нерукоположенные аскеты) с горы Коя.

ших военачальников и их жен. Когда умер Нобунага, в стране уже насчитывалось 150 тысяч кириситан и двести церквей, были учреждены коллегии, семинарии, бесплатные диспансеры и другие заведения, а в Мадрид, ко двору Филиппа II, и в Ватикан была отправлена миссия доброй воли в составе трех даймё-кириситан Кюсю (Бунго, Арима и Омура). В 1579 г. в Японию прибыл иезуитский посланник Алессандро Валиньяно — сторонник культурной адаптации, который начал реорганизацию персонала миссии по образцу церковной структуры японских дзен-буддистских школ.²³

После смерти Нобунага его антибуддистскую политику продолжил Тоётоми Хидэёси. В 1585 г. он подавил мятежных монахов-солдат Нэгоро и добился подчинения от других религиозно-политических центров, таких как Кумано, Коя и Тономинэ.²⁴ Вме-

²³ *Jennes J. History of the Catholic Church in Japan. P. 47—53.* Франсиско Кабрал, тогдашний глава иезуитов в Японии, который не принимал японской культуры и обычаев и заставлял японских кириситан усваивать европейские манеры, естественно, оспаривал политику Валиньяно. Кабрал был освобожден от должности и заменен Гаспаром Коэльо. Последний был назначен вице-провинциалом Японии, что делало его главой фактически независимого вице-провинциата, «который в то время по-прежнему должен был опираться на архиепископат Индии в вопросах материального обеспечения и пополнения кадров» (см.: *Laures J. The Catholic Church in Japan. P. 107*). В 1588 г. Папа Сикст V учредил епархию Фунаи и назначил первым епископом Японии Себастьяна де Моралеса. Кстати, миссия доброй воли в Ватикан сослужила большую службу делу иезуитов, поскольку их обществу была предоставлена монополия на работу в Японии.

²⁴ *Sansom G. B. A History of Japan, 1334—1615. P. 343:* «Метод Нэгоро был простым и эффективным, поскольку, конфисковав в ходе своей охоты за мечами оружие просто

сте с тем он предусмотрительно разрешил восстано-
вить тэндайский монастырский комплекс горы Хиэй,
позволил секте нитирэн снова проповедовать и выде-
лил участок земли в Киото для штаб-квартиры шко-
лы Истинной Чистой земли, в то же время запретив
им вмешиваться в свои политические программы.²⁵
Он тепло принимал иезуитов и ценил находившихся
у него на службе даймё-кириситан и генералов.²⁶ Та-
ким образом, указ о высылке миссионеров, который

под угрозой силы и реквизируя доходы Коясан при обме-
ре земель, он подчинил монахов, взяв их на испуг, а потом
заслужил их уважение, вернув им собственность».

²⁵ Тамамура, однако, утверждает, что Хидэёси крайне
мало сделал для религиозных учреждений. Но «жест» был ве-
сомым как для него, так и для адресатов. При возведении
храма Хоко в Киото он потребовал, чтобы даймё обеспечили
материалы, а крестьяне — труд, поэтому сам денег не потра-
тил. Более того, он использовал этот проект в качестве оправ-
дания своей «охоты за мечами» — дескать, оружие конфи-
сковалось для переплавки на гвозди и другие материалы,
нужные при строительстве храма. Это было натянутое, но тем
не менее приемлемое для благочестивых крестьян обоснование
меры, с помощью которой он хотел предотвратить крестьян-
ские восстания (см.: *Tamamuro T. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu.*
Р. 182—184).

²⁶ Согласно Боксеру, Хидэёси однажды нанес иезуи-
там визит и в разговоре с ними оценил католическое учение
выше, чем буддизм. Хидэёси сказал падре, что только моно-
гамный принцип католицизма не позволил ему присоеди-
ниться к церкви, «и если бы вы решили этот вопрос, я бы
соответственно обратился в веру» (см.: *Boxer C. R. The Chris-
tian Century in Japan.* Р. 139—140). Однако этот эпизод
нельзя принимать всерьез при оценке религиозных убежде-
ний Хидэёси. Будучи крайне суеверным и окружив себя
буддийскими священниками и экс-священниками, Хидэё-
си, кажется, не интересовался религиозными вопросами
всерьез.

был издан в 1587 г., реально не вступал в силу еще десять лет. Антикириситанская политика Хидэёси объяснялась многими факторами, включая борьбу за власть со стороны даймё-кириситан, наличием среди его советников антикириситанских фракций, давлением со стороны буддийских лидеров, которые теряли паству, и отсутствием внутреннего единства в группах самих кириситан. Когда Хидэёси во время своей корейской кампании находился на Кюсю, его встревожило фактическое засилье в некоторых областях португальцев и миссионеров.²⁷ К сожалению, Гаспар Коэльо, иезуитский вице-провинциал Японии, уверил Хидэёси в его политическом влиянии на даймё-кириситан и даже обещал снарядить два португальских корабля для корейской экспедиции Хидэёси.²⁸

Указ от 1587 г. о высылке миссионеров гласил, что «отныне не только купцы, но любой, кто прибывает из Индии и не посягает на законы синтоистских и буддийских божеств, может свободно въезжать в Японию», что свидетельствовало о готовности Хидэёси продолжать внешнюю торговлю, лишив под-

²⁷ Ibid. P. 348. — Например, город Нагасаки, который находился на территории княжества Омура, реально «до 1590 г. управлялся иезуитами, после чего перешел под прямое управление Хидэёси».

²⁸ И все-таки, когда Хидэёси потребовал объяснений, почему миссионеры позволяют кириситан заниматься принудительным обращением, разрушать буддийские и синтоистские постройки, поедать лошадей и коров, а также допускают португальскую работоторговлю, в которой были замешаны и японцы, Коэльо был вынужден заявить, что миссионерам не достаёт политического авторитета, чтобы влиять на действия кириситан или португальцев (см.: *Jennes J. History of the Catholic Church in Japan.* P. 53—64).

держки только миссию кириситан.²⁹ Фактически, несмотря на указ, Японию покинули только несколько миссионеров, а остальные продолжали свою работу без препятствий со стороны властей. Более того, в качестве послов испанского губернатора Манилы с острова Лусон в Японию прибыли францисканцы и тоже основали свои церкви. Результатом стали острое соперничество и разногласия между иезуитами и францисканцами, которые не шли на пользу кириситан в целом.³⁰ Дело осложнилось еще и тем, что капитан испанского судна «Сан-Фелипе», потерпевшего крушение у берегов Японии в 1596 г., как говорили, хвастал, что испанский монарх намеревается с помощью кириситан подчинить Японию.³¹ Как бы то ни было, в начале 1597 г. Хидэёси велел распять в Нагасаки 26 францисканцев, среди которых были и европейцы, и японцы, и приказал всем иезуитам покинуть страну.³² Однако после смерти Хидэёси в 1598 г. преследования кириситан прекратились.

²⁹ Ibid. P. 64—65.

³⁰ Ibid. P. 80—81.

³¹ Однако эти сведения не вполне надежны (см.: *Sansom C. B. A History of Japan, 1334—1615.* P. 374).

³² В письме испанскому губернатору Манилы Хидэёси рассказал, почему были казнены францисканцы, имевшие статус дипломатов. Он разъяснил, что они пользовались своим дипломатическим статусом как прикрытием для миссионерской деятельности, что противоречило японским законам. Хидэёси сказал, что, если бы роли поменялись и японцы приехали на территорию Испании и проповедовали синто, «смущая и нарушая мир и спокойствие в обществе, разве понравилось бы это вам как хозяину страны? Разумеется, нет, поэтому вы можете понять, почему я так поступил» (см.: *Boxer C. R. The Christian Century in Japan.* P. 169).

Пришедший к власти Токугава Иэясу не был последователен в политике по отношению к кириситан, что объяснялось многими причинами. Поскольку основной заботой Иэясу стало создание прочной политической и экономической основы феодального режима, он возлагал большие надежды на международную торговлю и предоставил иезуитам концессию, а также поддерживал дружбу с францисканцами, чтобы вести торговлю с Новой Испанией (Мексикой). Кроме того, он сделал англичанина Уилла Адамса — лоцмана голландского судна «Любовь» — своим советником по вопросам коммерции и поощрял торговлю с голландцами и англичанами.³³ Иэясу никогда не скрывал своей неприязни к кириситан, и его советники, среди которых были буддийские священники и неоконфуцианские ученые, разделяли его религиозные предрассудки. Открытый антагонизм между находившимися в Японии португальцами и испанцами, европейскими католиками и протестантами не шел на пользу кириситан,³⁴ однако до 1613 г. Иэясу разрешал иезуи-

³³ *Veith I. Englishman or Samurai: The Story of Will Adams // The Far Eastern Quarterly. V (N 1. November, 1945). P. 5—27.*

³⁴ Другим печальным инцидентом было «дело „Богоматери“». Японский корабль пришел в Макао в 1608 г., и его моряки спровоцировали столкновение с португальцами. На моряков напал португальский отряд действующего губернатора города Андреса Пессоа. В следующем году Пессоа прибыл в Нагасаки в качестве капитана «Богоматери», и сёгунат приказал его схватить. В итоге Пессоа взорвал корабль, чтобы избежать унижения (см.: *Boxer C. R. The Affair of the Madre de Deus. A Chapter in the History of the Portuguese in Japan // Transactions of the Japan Society (London). XXVI (1929). P. 4—94.* Фактически это свидетельство-

там, францисканцам, доминиканцам и августинцам заниматься миссионерской, образовательной и общественной деятельностью. Тем не менее в начале 1614 г. за подписью второго сёгуна Токугава Хидэтада и с санкции вышедшего в отставку, но оставшегося реальным правителем Иэясу был выпущен указ о запрете религии кириситан на том основании, что она пагубно сказывается на благополучии страны и противоречит учениям синто, буддизма и конфуцианства.³⁵ В указе также подчеркивалось, что надзор за религиозным поведением людей должны осуществлять буддийские священники, в результате чего буддизм превратился в часть правительственной структуры. Церкви кириситан были сразу же разрушены, миссионеры депортированы, а верующих-японцев хватали и вынуждали отречься от веры или выслали в Манилу, Сиам и Макао.³⁶ Однако в 1614—1615 гг. сёгунату Токугава пришлось в последний раз продемонстрировать силу

вало о росте напряженности между японскими и европейскими торговцами, которая возникла в результате японской торговой экспансии в Юго-Восточной Азии. Между 1604 и 1635 гг. сёгунат выдал более 350 «Красных ярлыков» (паспорта для дальнего плавания) японским торговцам и некоторым иностранным резидентам в Японии. Кроме того, в то время было основано много японских колоний в различных частях Юго-Восточной Азии (см.: ZNBT. IX. Edo-jidai. Part I. P. 90—119).

³⁵ Текст этого указа см.: *Jennes J. History of the Catholic Church in Japan.* P. 126—128.

³⁶ 7 и 8 ноября высокопоставленные японские христиане и миссионеры отплыли из Нагасаки. Но по меньшей мере восемнадцати иезуитам, семи доминиканцам, семи францисканцам, одному августинянцу и пяти епархиальным священникам удалось остаться в Японии.

перед недобитыми сторонниками Тоётоми, и преследование христиан на время прекратилось.³⁷

В 1616 г. был объявлен еще более строгий указ, запрещавший кириситан под угрозой смертной казни. Преследование миссионеров и японских христиан продолжилось при сёгуне Хидэтада, самой жестокой акцией которого стало «Великое мученичество в Нагасаки» 1622 г. В кампании против кириситан с правительственными чиновниками сотрудничали два вероотступника — Фабиан Фукан, бывший брат-иезуит, и Томас Араки, бывший иезуитский священник. Лишившись большинства духовенства, кириситан стали искать опоры и единства в ко (братствах) — Братстве Пресвятой Девы (учрежденном иезуитами), Братстве Сердца, или *Оби-но гуми* (учрежденном францисканцами) и Братстве четок, или *Родзарио-но гуми* (учрежденном доминиканцами).³⁸

В 1623 г. третьим сёгуном стал Иэмицу, который предпринял самые бесчеловечные и жестокие меры, чтобы уничтожить секты кириситан во всех уголках Японии. В ответ на преследование по религиозным мотивам, террор и невыносимые налоги в 1637 г. кириситан (крестьяне, рыбаки и воины вместе с жена-

³⁷ Хотя последователи кириситан были и на стороне Токугава, значительно больше их поддерживало Тоётоми. Отряды кириситан сражались под знаменами с изображением Креста, Святого Искупителя и Сантьяго. Понятно, что кириситан — сторонники Тоётоми — надеялись, что их победа положит конец преследованиям. Отряды кириситан на стороне Тоётоми сопровождали семеро священников: два иезуита, два францисканца, один августинианец и два японца (см.: *Jennes J. History of the Catholic Church in Japan. P. 141*).

³⁸ *Ibid. P. 144—145.* — О том, как мученичество усиливало веру кириситан, хорошо описано в: *Anesaki M. Kirishitan dendō no kōhai. P. 656—694.*

ми и детьми — всего числом около 40 тысяч) подняли восстание в Симабара — одном из оплотов этой религии на Кюсю (хотя о роли религиозного фактора в этом восстании мнения расходятся). Первые карательные отряды, направленные туда по приказу сёгуна, были разгромлены, и до тех пор пока 15 апреля 1638 г. не иссякли пища и арсенал, мужчины и женщины кириситан под началом харизматического юноши — семнадцатилетнего Масуда (Амакуса) Сиро — отражали атаки отборного стотысячного войска, которое использовало, кроме всего прочего, огнестрельное оружие с голландского корабля *De Ruy*.³⁹

³⁹ В те дни было много заговоров против сёгуната Токугава, особенно со стороны воинов — слуг даймё, поддерживавших Тоётоми. Многие из этих воинов без господина (*ронин*) присоединились к повстанцам. Одним из них был Масуда Дзимбэй, кириситан, который состоял на службе у даймё Кониси Юкинага. Многие верили, что сын Масуда, Сиро (Токисада), обладает сверхъестественными качествами. В 1637 г. сёгун Иэмицу заболел, и ходили слухи, что он умирает. В это время у него не было наследника. По японским рассказам, осенью 1637 г. наблюдалось странное красное свечение неба и не по сезону расцвели цветы. Масуда Дзимбэй и его соотечественники расценили эти странные явления как божественные знамения, зовущие к оружию. В это время правительственный сборщик налогов схватил красивую дочь одного крестьянина, который не мог заплатить непомерный налог, раздел ее и стал жечь факелами. Отец с друзьями убили сборщика налогов (по другой версии, чиновники из Симабара ворвались в один из домов деревни Арима, где два человека по имени Какудзо и Сакити молились перед святым образом; завязалась борьба, и в ходе нее чиновники были убиты). В любом случае, мятежники восстали или в двадцать пятый день десятой луны по японскому календарю, или 11 декабря по христианскому (хотя католическая хроника датирует событие шестью днями позже, чем японский рассказ), и затем к восстанию присоединились соседние деревни. Следует отметить,

В некотором смысле группы кириситан были подобны другим религиозным обществам, таким как секты Истинной Чистой земли и нитирэн, даже в отношении своих восстаний, которым была свойственна специфическая смесь религиозных и нерелигиозных мотивов и этоса. Поэтому кириситан, несмотря на их сотериологический универсализм и европейские черты, следует считать последним из японских «религиозных обществ», возникших в средневековый период. Подобно тому как Ода Нобунага и другие диктаторы чувствовали необходимость лишить власти буддийские секты, Токугава Иэясу стремился уничтожить кириситанские группы, которые могли оспорить претензию феодального режима на роль единственной силы, направляющей мысли и поведение людей.

После восстания кириситан в Симабара сёгунат предпринял все возможное, чтобы закрыть Японию для любой внешней торговли, сохранив только ограниченные контакты с голландцами через Нагасаки. Оставшиеся католические миссионеры и кириситан подвергались травле и пыткам, но некоторым из них удалось уйти в подполье и упрямо хранить свою веру, пока Япония вновь не открылась для внешнего мира в XIX столетии.⁴⁰ Однако, в сущности, с началом в 1639 г. самоизоляции Японии, яркая история кириситанского движения закончилась.

что в борьбу включились не только кириситан (см.: *Anesaki M. Kirishitan dendō no kōhai. P. 698—717; Boxer C. R. The Christian Century in Japan. P. 375—383; Laures J. The Catholic Church in Japan. P. 172—174; Jennes J. History of the Catholic Church in Japan. P. 156—159).*

⁴⁰ *Furuno K. Kakure Kirishitan; Laures J. The Catholic Church in Japan. P. 181—199; Jennes J. History of the Catholic Church in Japan. P. 165—223; Anesaki M. Kirishitan dendō no kōhai. P. 717—820.*

Феодальный режим Токугава со времен Иэясу настойчиво стремился обрести и поддерживать политическую и социальную стабильность. В этом деле идеологи режима уверенно полагались на китайские политические нормы, поскольку им «казалось, что конфуцианская концепция общественного порядка, установленного в согласии с неизменными естественными принципами, оправдывала жесткое социальное расслоение и политический абсолютизм системы Токугава». ⁴¹ Иэясу, по примеру Тоётоми Хидэёси, сохранил границы между четырьмя главными социальными классами, а именно воинами (*си*), крестьянами (*но*), ремесленниками (*ко*) и торговцами (*сё*), и ограничил возвышение по сословной лестнице. В дополнение к вышеуказанным четырем сословиям система Токугава признавала особый статус императорской семьи и придворных домов, а также церковнослужителей. Сёгунат взял под строгий контроль действия двора и знати и в 1615 г. издал Декреты об императорской семье и семьях придворных (*Кинтёу нарабини кугэсю сёхатто*). ⁴² Посредством Декре-

⁴¹ Reischauer E. O. and Fairbank J. K. East Asia. P. 616; Sansom G. B. A History of Japan, 1615—1867. P. 69—95.

⁴² Эти декреты являлись ревизиями ранних (1613) Декретов о придворных (*Кугэсю сёхатто*). Режим Токугава оказывал двору формальное почтение, но не разрешал ему вмешиваться в практическую политику. В 1612 г. Иэясу предложил устроить брак между семьей Токугава и семьей императора. В 1620 г. его внучка Кадзуко стала супругой императора Го-Мидзуноо. При этом Кадзуко сопровождали слуги сёгуна, якобы с целью обеспечения ее безопасности, но фактически — чтобы наблюдать и шпионить за деятельностью двора в интересах сёгуната. Когда Го-Мидзуноо вышел в 1629 г. в отставку из-за несогласия с сёгунатом в отношении импера-

тов о храмах (*Дзиин хатто*)⁴³ регламентировалась также деятельность религиозных групп и учреждений. Становым хребтом общества при режиме Токугава считался, безусловно, класс воинов.

Можно вспомнить, что в период средневековья воины жили в сельской местности и прямо или косвенно были включены в сельскохозяйственную деятельность, кроме тех случаев, когда требовалось послужить своим господам с оружием в руках. Частые военные стычки, происходившие в течение XVI в., способствовали также развитию прослойки профессиональных воинов, проживавших в так называемых замковых городах, построенных даймё. Во второй половине XVI в. воинское сословие было повсеместно обособлено от основного населения и поделено на группы под руководством командиров, в порядке вертикальной субординации подчинявшихся даймё. «По сути, это была организация армейского типа, в которой семью практически ничто не привязывало к определенному месту жительства, а лояльность не определялась семейными узами».⁴⁴ При режиме То-

торских прерогатив, на трон была посажена дочь Кадзуко. Эта императрица, известная как Мэйсэй, была первой женщиной, взошедшей на трон после периода Нара.

⁴³ *Дзиин хатто* были пересмотрены в 1665 г. и переименованы в Декреты о храмах всех сект (*Сёсю дзиин хатто*), в соответствии с которыми буддийское священство и учреждения еще сильнее интегрировались в административную систему режима Токугава, который не собирался предоставлять их самим себе как потенциальных соперников режима.

⁴⁴ *Hall J. W. Foundations of the Modern Japanese Daimyō // The Journal of Asian Studies. XX (N 3. May, 1961). P. 325.* — Холл также замечает, что и воины, и простолюдины стали считаться функциональными группами, или классами. Вместо традиционных, основанных на семейных отношениях вассальных категорий, например кадетов (*камон*) или вассалов

кугава воины уже не имели никакого отношения к сельскому хозяйству или торговле, поскольку им следовало посвящать все свое время военной или гражданской службе. Теперь они считались офицерами даймё, им были присвоены иерархические звания, в соответствии с которыми назначалось жалованье. В связи с этим следует отметить, что если в традиционном Китае воспроизводством культуры занимался класс образованных аристократов, или *жу*, то в Японии при Токугава эта функция возлагалась на воинское сословие. Еще в 1615 г. сёгунат издал свои Декреты о военных домах (*Букэ сёхатто*) — тринадцать общих принципов, регламентировавших жизнь и деятельность даймё и воинского сословия.⁴⁵

В период Токугава кроме воинов определенным престижем пользовались крестьяне, поскольку сельское хозяйство считалось основой национальной экономики и крестьяне являлись арендаторами и налогоплательщиками даймё. С улучшением водоснабжения, осуществлением ирригационных проектов, а также совершенствованием методов ведения сельского хозяйства его производительность в первой половине периода Токугава заметно выросла. Этим объясняется расширение в XVIII в. сельскохозяйственной торговли и промышленности и значительное увеличение числа образованных и зажиточных фермеров. Несомненно, среди земледельцев было много бедняков, но «верхний слой крестьянства был во многих отношениях не последним по жизненному уровню, резко вы-

(фудай), среди воинов были приоритетными такие звания, как генералы (*каро*), полковники (*бангасира*), командиры отрядов (*кумигасира*), офицеры (*хэйси*), младшие офицеры (*кати*) или пехотинцы (*асигару*). — См. *Ibid.* P. 326.

⁴⁵ Подробнее об этом см.: *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition.* P. 335—338.

деляясь из основной массы и приближаясь к средним представителям класса воинов».⁴⁶ Мир и безопасность, поддерживавшиеся режимом Токугава, способствовали росту промышленности и торговли в сельской местности и городах. Соответственно улучшился жизненный уровень ремесленников и купцов. Развитие денежной экономики — использование денег и кредита — несло воинам, благосостояние которых зависело от феодальных сельскохозяйственных доходов, серьезные затруднения в отличие от торговцев, считавшихся низшими в общественной иерархии. Фактически удачливые купцы приобрели в обществе большой вес, и некоторые из них учредили большие торговые дома.⁴⁷ На самой нижней ступени социальной лестницы находились *сэнмин* (парики). Они делились на *хинин*, или «тех, кто ниже четырех социальных классов» (к ним относились актеры, палачи, нищие и содержатели публичных домов), и *эта* — японский аналог отверженных, проживавших в деревнях-гетто и занимавшихся производством и продажей кожаных изделий, сандалий и ламповых фитилей. При этом если по вертикали общество было сильно стратифицировано, то внутри классов сложились развитые горизонтальные межличностные отношения.

Уже говорилось, что в отличие от прежнего феодального устройства, основанного на клановой системе, при режиме Токугава общество держалось на системе дворов, или домов. Благодаря широкому распространению обычаев реального усыновления,

⁴⁶ *Smith T. C. The Land Tax in the Tokugawa Period // The Journal of Asian Studies. XVIII (N 1. November, 1958). P. 14.*

⁴⁷ Об экономической структуре и развитии периода Токугава см.: *Takekoshi Y. The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan. I. P. 542—555; II. P. 30—65, 199—566; III. P. 1—273.*

фиктивного усыновления и использования фиктивных родословных, начиная примерно со второй половины средневекового периода, «дворы под одинаковыми именами» в основном уже не отождествлялись с родственными группами. В эту эпоху закон и обычай признавали родственными только три группы — *синруй* (близкие родственники), *энруй* (дальние родственники) и *эндзя* (буквально — связанные родством).⁴⁸ Такие термины, как *камэй* (имя дома, которое присваивал даймё) и *какэн* (правила управления домом), относились к дому в узком смысле. Простолюдинам и не-воинам обычно не разрешалось носить фамилии; и среди них, особенно среди ремесленников и купцов, широко практиковался обычай «разделения двора» (*бэккэ*).⁴⁹

⁴⁸ К категории *синруй* относились представители прямой линии каждого двора — родители родителей, родители, дети и внуки, а также кровные родственники третьего поколения. Сюда же попадали приемные дети, мачехи и дети наложниц. Члены *синруй* обычно принимали участие в финансовых делах двора. Термин *энруй* относится к братьям и сестрам бабок и дедов с обеих сторон, внукам братьев и сестер и детям кузенов. Категория *эндзя* — весьма неопределенная, как правило, подразумевавшая родителей двора, куда были приняты сыновья или дочери человека.

⁴⁹ Мальчиков семи-восемью лет посылали в дом купца, как правило, но не всегда связанного с этой семьей родством, в качестве учеников (*дэйти*) примерно на десять лет, после чего они становились новичками (*тэдай*). Старшему *тэдай* присваивалось звание старшего приказчика (*банто*), а после нескольких лет добросовестной службы на хозяина давалась торговая марка и предоставлялся капитал для открытия филиала магазина. Отношения между *сюкэ* (дом хозяина) и *бэккэ* (дом-филиал) в течение нескольких поколений поддерживались на основе патерналистского принципа. Во многих отношениях *бэккэ* были для *сюкэ* ближе, чем родственники.

Режим Токугава признал также, по крайней мере в принципе, обоюдное право собственности мужа и жены.⁵⁰ Кроме того, была введена система соседских единиц, называвшихся *гонингуми* («пятидворка»), семьи которой несли взаимную ответственность за благополучие и поведение всех своих членов.

Можно сделать вывод, что японское общество при Токугава имело два центра притяжения, а именно — государство (общество) и семью (двор), которые считались поистине священными. Как таковое, государство требовало абсолютной лояльности, а семья — абсолютной сыновней почитательности. Естественно, что воплощением государства была фигура сёгуна, а воплощением семьи — родители, но если долг перед отцом вступал в противоречие с долгом перед сёгуном, дети должны были проявлять лояльность, оставляя своего отца. Поэтому, как указал Р. Белла, «религия сыновней почитательности» не конфликтовала с «религией лояльности»: первая подкрепляла вторую.⁵¹ Однако формально считалось, что государство и семья находятся в состоянии гармонии — отношение двух этих социальных полюсов определялось в терминах неоконфу-

⁵⁰ При разводе полагалось вернуть жене, если она не совершила измену, ее долю. Чтобы заключить брачный договор, обе стороны должны были заручиться посредничеством, в противном случае брак считался *яго* (буквально — «дикий союз»). Семья мужчины через посредника должна была представить *юино* (символ уз) семье женщины. Воины и мужчины высокого ранга не могли вступать в брак без официального разрешения. От простолюдинов ожидалось письменное уведомление на имя должностного лица, которое регистрировало брак.

⁵¹ *Bellah R. N. Tokugawa Religion. P. 81—82.*

цианства, ставшего официальной «теологией» режима Токугава.⁵²

Рассказывают, что Иэясу сам с удовольствием слушал лекции по конфуцианскому «Четверокнижью», «Запискам» историка Сыма Цяня и «Истории ранней Хань», и на него произвел большое впечатление пример Тай-цзуна (пр. 627—649), основателя китайской династии Тан. «Он не подходил к любому заинтересовавшему его месту с точки зрения оборота речи или литературных достоинств, но прежде всего искал в нем ключ к искусству управления — самим собой, людьми и страной».⁵³ В основном Иэясу интересовала модель общественного устройства, и в отличие от древних японцев, опиравшихся на «небесный образец», он обратился к «китайской модели», в которой политическая и общественная гармония достигалась за счет социальной иерархии. При этом Иэясу взял из конфуцианской традиции не социальную модель как таковую, но религиозное обоснование «имманентной теократии», смысл которой заключается в том, что «небесный порядок не является трансцендентной сущностью, а кроется в специфике человеческого бытия. Этот руководящий принцип надлежит осознать и реализовать».⁵⁴ Следует учесть, что этот принцип не являлся законом в европейском понимании. В системе имманентной теократии «существовали только долг и взаимный компромисс, регулируемые идеями порядка, ответственности, иерархии и гармонии».⁵⁵

⁵² Nishida N. Nihon bunka-shi josetsu. P. 544.

⁵³ Tōshō-gū go-jikki цит. по: Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition. P. 341.

⁵⁴ Haas W. S. The Destiny of the Mind — East and West. P. 140.

⁵⁵ Escarra J. Le Droit Chinois. P. 17.

Именно такие откровения были положены режимом Токугава в качестве принципов социального строительства.

Нет нужды говорить, что конфуцианская ученость в Японии вошла в традицию давно, поскольку ее влияние ощущалось еще до периода Нара. Я уже отмечал, что так называемое неоконфуцианство, которое распространилось в Китае в период Сун, попало в Японию в средние века благодаря дзэн-буддистам. Фактически многие мастера дзэн XV и XVI вв. были также и неоконфуцианцами.⁵⁶ Можно процитировать ряд характерных особенностей этой школы, на которые указывает де Бари: фундаментализм, реставрационизм, историцизм, рационализм и гуманизм.⁵⁷ Немаловажно и то, что на рубеже XVI—XVII вв. в Японии начался процесс постепенного отхода конфуцианских ученых (*дзюся*) от буддизма,⁵⁸ и вполне закономерно, что японские неоконфуцианцы XVII в. эмоционально критиковали эту религию, в частности за ее пассивный квиетизм. Многие из них идеализировали китайский «путь древних царей-мудрецов». По словам Огю Сорая (1666—1718), «путь древних царей-мудрецов есть высшее благо.

⁵⁶ О неоконфуцианстве см.: *Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. II. P. 407—672; de Bary W. T. et al. Sources of Chinese Tradition. P. 510—581; Wing-tsit Chan. Neo-Confucianism // MacNair, China. P. 254—265.*

⁵⁷ Расшифровку этих определений см. в: *Bary Wm. T. de. Common Tendencies in Neo-Confucianism // Confucianism in Action / Eds Nivison and Wright. P. 25—49.*

⁵⁸ *Hall J. W. The Confucian Teacher in Tokugawa Japan // Confucianism in Action / Eds Nivison and Wright. P. 271.* — Несмотря на это, Хаяси Радзан, лектор сёгуна, «чтобы угодить Токугава Иэясу, был обязан носить буддийскую тонзуру и получить буддийский сан» (*Ibid. P. 270*).

Под солнцем нет принципа более превосходного. Поэтому „Высшее благо” — лучшее слово для восхваления пути древних царей-мудрецов». ⁵⁹ Японские дзюся той эпохи были последователями неоконфуцианской школы Чжу Си (1130—1200), который проанализировал и увязал такие концепции, как Великий Предел, *ли* (причина, или принцип), *ци* (материальная сила), человеческая природа и ум. Позицию многих японских дзюся школы Чжу Си четко выразил Ямадзаки Ансай (1618—1682), который писал: «Если я впаду в ошибку, изучая Чжу Си, — я ошибусь вместе с Чжу Си, и мне не о чем будет сожалеть». ⁶⁰

Не подлежит сомнению, что конфуцианские ученые, в услугах которых нуждались тогда и сёгунат Токугава, и даймё, вырабатывавшие практическую политику, прилагали все силы, чтобы Япония пошла по «пути древних царей-мудрецов». Например, Хаяси Радзан (1583—1657) пользовался беспрецедентным почётом как советник трех сёгунов и основатель официальной академии китайской культуры. ⁶¹

⁵⁹ Цит. по: *Nakamura H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples. P. 373.*

⁶⁰ Накамура говорит, что «эти слова Ансай напоминают нам искреннюю преданность Синрана Хонэну» (*Ibid.*).

⁶¹ Он был студентом Фудзивара Сэйка (1561—1619), неофициального советника Токугава Иэясу. Отрицая буддизм, Радзан сблизился с синто и подчеркивал важность общинного культа синто как основы социального порядка. По этой причине он написал *Хонтё дзиндзяко* («Изучение дзиндзя в нашем государстве»). Влияние Радзана на синто было незначительным по сравнению с тем, которое оказал его уже упоминавшийся младший современник Ямадзаки Ансай. Радзан написал также *Хонтё цуган* («Исторический обзор нашего государства») по образцу *Тун цзянь ган му Чжу Си*.

Сын Радзана — Хаяси Гахо (1618—1680) был назван первым доктором литературы, и его внук Хаяси Хоко (1644—1732) получил титул *Дайгакуно ками* (ректор университета), который, кстати, стал передаваться в семье Хаяси по наследству.⁶² Несомненно, однако, что между «путем древних китайских царей-мудрецов» и социально-политической структурой Японии, сложившейся в период правления Токугава, существовало фундаментальное противоречие. Поэтому скорее неоконфуцианство подверглось перетолкованию и модификации, чтобы его можно было приспособить к социальной структуре и политическим институтам Японии, чем наоборот. Так, Хаяси Радзан переосмыслил *ли* (причина, или принцип) Чжу Си и отождествил его с синто. Он писал: «Путь Богов есть не что иное, как Причина (*ли*). Ничто не существует без Причины».⁶³ Если конфуцианские ученые изобретательно переосмыслили неоконфуцианство и вырабатывали философские идеалы, то воины-администраторы переводили философские идеалы на язык практических мер по управлению страной. В результате основные политические институты режима Токугава, как справедливо указывает Холл, на самом деле оказались «практически ничем не обязаны китайским моделям».⁶⁴

Это не означает, что конфуцианская ученость игнорировалась как таковая. Напротив, под па-

⁶² Список глав семьи Хаяси см.: *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition*. P. 354.

⁶³ *Nakamura H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. P. 581.

⁶⁴ *Hall J. W. The Confucian Teacher in Tokugawa Japan*. P. 292.

тронажем сёгуната и некоторых даймё конфуцианская наука в период Токугава поистине процветала. Существовали три основные традиции конфуцианских исследований — школа Чжу си (*сюсигаку*, по-японски), школа Ван Ян-мина (*оёмэйгаку*) и школа, которая стремилась возродить идеи самих Конфуция и Мэн-цзы (*Когаку*, или *Фуккогаку*).⁶⁵

«Официальной» сёгунат считал школу Чжу Си, которую особенно активно поддерживал пятый сёгун Цунаёси (пр. 1680—1709), построивший государственный конфуцианский храм. Некоторые из родственников Токугава, такие как даймё княжества Овари Токугава Ёсинао (ум. 1650), сын второго сёгуна и даймё княжества Аидзу Хосина Масаюки (ум. 1672) и внук Иэясу и даймё княжества Мито Токугава Мицукуни (ум. 1701), также были верными покровителями школы Чжу Си. Мицукуни собрал вместе талантливых ученых, включая Чжу Шунь-шуя (1600—1682), китайского роялиста династии Мин, который находился в Японии в изгнании. Так сложилась традиция, обычно называемая школой мито.⁶⁶ Именно ученые мито создали *Дай Нихонси* (История Великой Японии), ставшую в итоге теоретическим базисом для роялистского движения.⁶⁷ Из знаменитых ученых школы Чжу Си можно назвать Киносита Дзюнана (ум. 1698), Ямадзаки Анся (ум. 1682), Арая Хакусэки (ум. 1725), Муро Кюсо (ум. 1734) и Кай-

⁶⁵ *Armstrong R. C. Light from the East: Studies in Japanese Confucianism.*

⁶⁶ *Hammitzsch H. Die Mito-Schule.*

⁶⁷ *Webb H. What is the Dai Nihon Shi? // The Journal of Asian Studies. XIX (N 2. February, 1960). P. 135—149.*

бара Эккэна (ум. 1714).⁶⁸ О популярности школы Чжу Си свидетельствует тот факт, что только Ямадзаки Ансай подготовил шесть тысяч учеников.

Школа оёмэйгаку была, как уже говорилось, основана на учениях Ван Ян-мина (1472—1529) — выдающегося государственного и военного деятеля, который, в отличие от Чжу Си, отождествил ли (причина, или принцип) с умом и интерпретировал индивидуальное сознание как проявление универсального Разума. Этой традиции придерживались Накаэ Тодзю (ум. 1648), Кумадзава Бандзан (ум. 1691), Мива Сюсай (ум. 1744), Сато Иссай (ум. 1850) и Осиро Хэйхатио (ум. 1837).⁶⁹ Моральное совершенствование на основе концепции «изначальной совести» Ван Ян-мина было до такой степени привлекательно для многих японцев, что среди воинов, а также верхних слоев крестьянства и купечества оёмэйгаку превратилась в псевдорелигиозную систему. Сёгунат не приветствовал развитие этой школы, чувствуя, что ее идеи содержат этический стимул для социальных реформ.⁷⁰ Не случайно из традиции

⁶⁸ ZNBT. IX. Edo Jidai. Part I. P. 205—208; *Spae J. J.* Itō Jinsai. P. 66—70; *Tsunoda R. et al.* Sources of Japanese Tradition. P. 345—377, 470—479; *Hoshino.* The Way of Contentment, Translations of Selections from Kaibara Ekken; *Lloyd A.* Historical Development of the Shushi (Chu Hsi) Philosophy in Japan // TASJ. XXXIV (1906). P. 5—80; *Anesaki M.* History of Japanese Religion. P. 270—275; *Graf O.* Kaibara Ekken.

⁶⁹ *Spae J. J.* Itō Jinsai. P. 70—72; *Tsunoda R. et al.* Sources of Japanese Tradition. P. 378—392; *Fisher G. M.* The Life and Teaching Nakae Tōju, The Sage of Ōmi // TASJ. XXXVI (1908); *Fisher G. M.* Kumazawa Banzan, His Life and Ideas // TASJ. Second Series. XVI (1938); ZNBT. X. Edo Jidai. Part II. P. 200—202.

⁷⁰ Традиция Накаэ Тодзю называлась *сингаку* («школа ума»). Позже Исида Байган основал другую «школу ума»,

японской школы Ван Ян-мина в дальнейшем вышли некоторые из реформаторов конца эпохи Токугава, такие как Сакума Дзодзан, Ёсида Сёин, Хасимото Санай, Ямада Хококу и Сайго Нансю.

Когаку (буквально — «наука о древности») была представлена такими достаточно разными людьми, как систематизатор Кодекса воинов (*бусидо*) Ямага Соко (ум. 1685), моралисты и просветители Ито Дзинсай (ум. 1705) и его сын Ито Тогай (ум. 1736), политический философ Огю Сорай (ум. 1728), а также китаевед и экономист Дадзай Сундай (ум. 1747).⁷¹ Хорошо известен вышеупомянутый Ямага Соко, близким учеником кото-

которая отличалась от школы Накаэ Тодзю (о движении Исида Байгана см.: *Bellah R. N. Tokugawa Religion*). Следует отметить, что ученые оёмэйгаку из Аидзю и Кумамото были сосланы по приказу сёгуната соответственно в 1683 и 1669 гг. Кумадзава Бандзан, бывший воин, ставший адептом оёмэйгаку, одно время служил главным управляющим поместья Окаяма при даймё Икэда Мицумаса. Сегунат заставил даймё избавиться от Кумадзава, который в итоге был брошен в тюрьму, несмотря на то что его влияние продолжало ощущаться. Сато Иссай, ученый школы Ван Ян-мина, был вынужден учить системе Чжу Си. Сато подготовил нескольких выдающихся учеников, которые были готовы отдать свои жизни за дело социальной и политической справедливости. Своей честностью прославился Осно Хэйхатино, известный также как Тюсай, — офицер полиции (*ёрики*) Осака. Из сочувствия к беднякам и негодования против коррумпированности властей Осно в 1817 г. поднял восстание, чтобы взять город под контроль. Однако его попытка провалилась, и он покончил с собой (об «Указе о запрещении еретических учений» см.: *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition*. P. 502—505).

⁷¹ *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition*. P. 393—433; *Spae J. J. Itō Jinsai*. P. 72—206; *Anesaki M. History of Japanese Religion*. P. 278—283.

рого был Оиси Кураносукэ — лидер знаменитых сорока семи *ронинов* (воины, лишившиеся поместий), посвятивших жизни отмщению за своего даймё. Самым замечательным мыслителем этой школы, однако, был Ито Дзинсай, заслуживший неоспоримый авторитет благодаря своей уникальной интерпретации китайской классики.⁷²

Подлинное значение трех главных школ конфуцианской науки периода Токугава заключается в их деятельном характере, благодаря которому *дзюся* (конфуцианские ученые) обратились к политике, экономике, праву и другим практическим аспектам человеческой жизни. И сёгунат, и провинциальные даймё полагались на *дзюся* как учителей морали, служащих, просветителей и деятелей культуры.⁷³ Во многих отношениях японские конфуцианские ученые пожертвовали собственной традицией, отказавшись от конфуцианского дуализма между разумом и материей,⁷⁴ и сблизилась с син-

⁷² Например, в Канонах есть такой отрывок: «У реки мастер сказал: „Вот так проходит то, что проходит. Оно не останавливается ни днем, ни ночью”». Он обычно понимается в том смысле, что ушедшего не вернешь. Однако согласно Ито Дзинсаю, река олицетворяет «добродетель мудреца, которая каждый день обновляется и никогда не застаивается». Такой интерпретацией Дзинсай утверждал позитивный смысл человеческой жизни и деятельности (см.: *Nakamura H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. P. 431—432).

⁷³ Подробнее об этом см.: *Hall J. W. The Confucian Teacher in Tokugawa Japan // Confucianism in Action / Eds Nivison and Wright*; см. также список *дзюся*, работавших у разных даймё, в: *ZNBT. X. Edo jidai. Part II*. P. 208; *Abe Y. Edo-jidai Jusha no shushin to shakaiteki-chii ni tsuite // The Nippon-Chūgoku-gakkai-hō*, N 13 (1961). P. 161—175.

⁷⁴ Хадзимэ Накамура указывает, что японские конфуцианцы, по сути, отстаивали материалистический монизм:

то.⁷⁵ Вместе с тем, благодаря своему эклектическому духу и заботе о практической морали, японское конфуцианство внесло большой вклад в разработку Кодекса воинов (*бусидо*),⁷⁶ «Великого учения для женщин» (*Онна дайгаку*)⁷⁷ и таких полурелигиозных движений, как *Сингаку* (Учение ума), основанного Исида Байганом (ум. 1744),⁷⁸ и *Хотоку* (Выплата долга), основанного Ниномия Сонтoku (ум. 1856).⁷⁹ Японские конфуцианские учителя полагали, что манеры и этикет, изложенные в конфуцианских книгах, должны быть адаптированы «к обычаям определенной страны и определенного места»,⁸⁰ и они добились на этом поприще выдающихся успехов. Сёгунат был убежден, что конфуцианская традиция обеспечивает этическую систему и модели поведения, способст-

«Ямага Соко, Ито Дзинсай и Кайбара Эккэн — все монахи, считающие материю первичным принципом существования» (*The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. P. 432).

⁷⁵ *Ibid.* P. 581—583.

⁷⁶ *Sadler A. L.* *The Beginner's Book of Bushidō by Daidōji Yusan (Budō Shishinshū)*.

⁷⁷ *Sakai A.* *Kaibara Ekken and «Onna Daigaku» // Cultural Nippon*. VII (N 4. 1939). P. 43—56. — «Онна дайгаку», обычно приписываемое Кайбара Эккэну, подчеркивало важность для женщины послушания: как дочери — отцу, как жены — мужу и его родителям и как вдовы — своему старшему сыну. От женщин ожидалась кротость и целомудрие, они не должны были давать волю страстям и ставить под сомнение авторитет старших (см.: *Kaibara E.* *Women and Wisdom of Japan*).

⁷⁸ Лучшая работа о *Сингаку* на английском — *Belah R. N.* *Tokugawa Religion*.

⁷⁹ *Armstrong R. C.* *Just Before the Dawn: The Life and Works of Ninomiya Sontoku*.

⁸⁰ *Nakamura H.* *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. P. 582.

вующие политической стабильности и социальной гармонии среди населения. По иронии судьбы именно влияние конфуцианских работ способствовало развитию у людей исторического сознания и стимулировало возрождение интереса к синто и японской классике, что и подточило в конечном итоге корни феодального режима.

Буддизм и синто при Токугава

Историков часто изумляет тот факт, что режиму Токугава удалось поддерживать мир и порядок в государстве с 1600 по 1867 г. Разумеется, это — впечатляющее достижение, однако, присмотревшись к истории внимательнее, мы обнаружим, что период Токугава был вовсе не столь спокойным, как кажется на первый взгляд. Я уже охарактеризовал режим Токугава как «имманентную теократию», установленную Иэясу — воплощением «восточного солнечного бога» (Тосё).⁸¹ Но его преемникам приходилось сталкиваться с множеством неурядиц, время от времени потрясавших основания режима. При третьем сёгуне — Иэмицу — произошло уже упоминавшееся восстание кириситан, правление четвертого сёгуна — Иэцуна (1651—1679) — сопровождалось беспорядками, связанными с увеличением количества ронинов, восстанием айну на Хоккайдо, большими пожарами в Киото и Эдо и извержениями

⁸¹ Этот титул был пожалован Иэясу тэндайским настоятелем Тэнкаем, и мавзолей Иэясу в Никко был назван Тосёгу (Храм восточного солнечного бога). Хвалу Огю Сорая «Великому восточному солнечному богу» см. в: *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition*. P. 342—343.

вулканов Фудзи и Асама; все это было испытанием и для режима, и для японского народа. Наследники Иэцуна — Цунаёси (1680—1709), Иэнобу (1709—1713) и Иэцугу (1713—1716) оказались слабыми лидерами, демонстрировавшими административную неэффективность и несостоятельность в управлении налоговой системой. Ученый-политик Арай Хакусэки, служивший советником сёгуната (1709—1715), пытался ужесточить фискальный режим и повысить эффективность управления, но был уволен восьмым сёгуном Ёсимунэ (1716—1745), чья собственная реформа тоже потерпела неудачу, несмотря на благие намерения.⁸² При десятом сёгуне Иэхару (1760—1786) талантливый старейшина (родзю) Танума Окицугу некоторое время проводил политику основательных административных реформ, но при следующем сёгуне Иэнари (1787—1837) его усилия были сведены на нет консервативными старейшинами Мацудайра Саданобу и Мидзуно Тадакуни. В начале XIX в., когда в японских водах появились европейские и американские корабли, на Японию обрушились крупные пожары, землетрясения, наводнения и голод.⁸³ В конце концов визит

⁸² В японской исторической традиции часто превозносятся Ёсимунэ, который пытался восстановить стабильность денежной системы и реформировать различные аспекты социального порядка, но его начинания провалились фактически еще до его отставки. «Нравы и финансовое положение воинского сословия все ухудшались, а эффективность правления была подорвана коррупцией и экономическими трудностями» (см.: *Reischauer E. O. and Fairbank J. K. East Asia. P. 623*).

⁸³ В такой обстановке уже упоминавшийся Осю Хэйхати-ро — полицейский офицер, испытывавший влияние идей Ван Янмина, — в 1837 г. предпринял неудачную попытку государственного переворота.

коммодора Мэтью Перри в 1853 г. заставил сёгунат вплотную соприкоснуться с реалиями мира, и в японской истории открылась новая страница.

Религиозная жизнь в период Токугава с неизбежностью отражала социальное и политическое развитие нации. Поначалу активной поддержкой сёгуната пользовался буддизм. Токугава Иэясу был воспитан в традиции школы Чистой земли (*дзёдо*), которой он отдал должное тем, что выстроил великолепное здание Дзодзёдзи и другие храмы в Эдо и его окрестностях.⁸⁴ Кроме этого, Иэясу возвел Тоэйдзан (Восточный монастырь Хиэй) на холме Уэно в Эдо и его настоятелем назначил тэндайского священника Тэнкая (ум. 1643), который заведовал также храмами в Никко и руководил переизданием *Трипитаки*. Иэясу предусмотрительно разделил школу Истинной Чистой земли на две секты.⁸⁵ В указе от 1614 г. о запрещении кириситан есть место, в котором говорится: «Япония называется страной Будды, и не случайно... Бог [ками] и Будда различаются именами, но их смысл один».⁸⁶ Другими словами, режим Токугава не находил религиозных и

⁸⁴ Говорят, что Иэясу стремился стать богом, чтобы защищать страну. Последние годы своей жизни он повторял ради этого *нэмбуцу*. После смерти Иэясу получил титул *Тосё дай гонгэн* (великое воплощение восточного солнечного бога). — См.: *Eliot Ch. Japanese Buddhism*. P. 306.

⁸⁵ Но в реальности Отани Кодзю, настоятель Хигаси Хонгандзи (Восточный храм изначального обета), штаб-квартиры восточной секты, и Отани Котё, настоятель Ниси Хонгандзи (Западный храм изначального обета), штаб-квартиры западной секты, были братьями, сыновьями знаменитого настоятеля Кэннё.

⁸⁶ *Eliot Ch. Japanese Buddhism*. P. 309; *Jennes J. J. History of the Catholic Church in Japan*. P. 127.

философских различий между буддизмом и синто.⁸⁷ Сёгунат заботился о том, как держать религиозные учреждения в политической узде, и правительство принимало соответствующие меры.

Чтобы не терять действенного контроля над религиозными делами, режим назначил комиссаров по храмам и святилищам (*дзисябугё*), как со стороны сёгуната, так и на территории каждого даймё.⁸⁸ Храмы каждой секты были классифицированы в виде пирамиды с *хондзан* (центральным храмом) на вершине, за которым по нисходящей шли *хондзи* (главный храм), *тюхондзи* (главный храм второго порядка), *дзикимацудзи* (прямой храм-филиал) и *сонмацудзи* («двоюродный» филиал). Таким образом,

⁸⁷ Даже сегодня в Никко, святилище семьи Токугава, посетители с трудом различают синтоистские и буддийские элементы, настолько тесно они переплетены.

⁸⁸ И Ода Нобунага, и Тоётоми Хидэёси ввели должности смотрителей религиозных учреждений. Вначале Иэясу назначил смотрителями священников Сётая и Гэнкицу и собственного слугу Итакура Кацусигэ. После смерти Гэнкицу его заменил активный антихристианин, дзэнский священник Судэн. Однако после 1635 г. *дзисябугё* (сначала три, потом пять) назначались только даймё. Сёгунат также ввел должность *фурэгасира* (буквально — «ответственный за передачу сообщений») для ведущих церковников каждой секты. Обычно это были настоятели главных храмов Эдо или округа, в качестве официальных посредников передававшие приказы сёгуната всем храмам своей секты. Они были также представителями своих сект при решении вопросов с *дзисябугё*. Строго говоря, должность *фурэгасира* была не церковной, но весьма влиятельной. Ее рудимент, известный в дзэнской традиции как *сороку* и в традиции Истинной Чистой земли как *ринбан*, в настоящее время утратил изначальную функцию (см.: *Tatamuro. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu // Gendai Bukkyō meicho zen-shū / Eds Nakamura, Masutani and Kitagawa. III, P. 186.*

каждый храм находился в подчинении у храма более высокого ранга, и на соответствующей секте лежала коллективная ответственность за его политику и деятельность.⁸⁹ Более того, каждому двору надлежало приписаться к определенному буддийскому храму, в результате чего сложилась система «приходов», неизвестная прежде в истории буддизма. Несомненно, в средние века новые буддийские школы создавали собственные религиозные организации, в которых верующие объединяли свои средства для содержания храмов и священников. Однако режим Токугава поверх всего этого наложил свою «приходскую систему» (*данкасэйдо*) с той целью, чтобы ни одному японскому двору не оставалось другого выбора, кроме как номинально присоединиться к буддизму. Кроме того, связь прихожанина с определенным приходским храмом (*даннадэра*) была закреплена практически. После запрещения кириситан каждому японцу надлежало получить храмовое удостоверение (*тэраукэ*), доказывающее, что он или она не принадлежит к недозволенной секте.⁹⁰ Вслед-

⁸⁹ В 1632 и снова в 1692 г. сёгунат приказал всем храмам подать *хонмацутё* (заявление о церковной принадлежности). Те храмы, которые не установили отношения с другими храмами, были разрушены.

⁹⁰ Изначально *тэраукэ* вводился только для кириситан, которые отказались от своей прежней веры. После восстания кириситан в 1637—1638 гг. зарегистрироваться в религиозной переписи (*сюсининбэццутё*) и получить храмовое удостоверение должны были все. Соответственно каждый храм подавал *укэбан* (записка об удостоверении) от имени своего *данка* (двор, который относился к приходу). Следует также заметить, что *кириситанбугё* (комиссары по делам кириситан) в 1640 г. учредили инквизицию (*кириситан сюмон аратамэяку*); за отказ отречься от веры или подвергали

ствие такой политики возникла необходимость построить храм в каждом городке и деревне, поэтому если в эпоху Камакура было только 13 037 храмов, то в период Токугава их стало уже 469 934.⁹¹ При этом увеличилась численность таких сект, как Чистая земля, Истинная Чистая земля, нитирэн и сото-дзэн.

Буддийские школы как представители официальной религии охотно сотрудничали с режимом и организовывали академии (*данрин*), привлекавшие множество учеников.⁹² Религиозная жизнь пропиталась формализмом, и основной упор в ней делался на хинаянскую *винаю* (устав) в ущерб махаянской вере и практикам. Казалось, что творцы и харизматические лидеры совсем перевелись и наступила пора церковных сановников, систематизаторов и популяризаторов. Единственной новой сектой, возникшей в период Токугава, была секта обаку-дзэн, которую в 1654 г. основал китайский монах Ингэн. Один из его

пыткам, или бросали в тюрьму. Страх перед кириситан был таким, что в 1687 г., когда их уже фактически не осталось, сёгунат ввел *кириситан-руйдзоку-аратамэ* (изучение родственников кириситан), в соответствии с которым родственники бывших кириситан «брались под постоянное наблюдение, а потомки — до седьмого колена мужчины и до четвертого женщины — под постоянный контроль правительства» (см.: *Jennes J. J. History of the Catholic Church in Japan*. P. 173).

⁹¹ *Tamamuro T. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu* P. 185. — Указанная цифра, однако, не совсем достоверна.

⁹² Одна только школа *дзёдо* учредила восемнадцать академий. Свои академии содержали также нитирэн, тэндай, сингон, Истинная Чистая земля и дзэн. Например, в одной из них — Академии Такакура восточной секты (*Хигаси хонгандзи*) Истинной Чистой земли — в 1828 г. обучалось 1714 студентов, а в 1838 г. — 1847 студентов. (*Ibid.* P. 191).

последователей, Тэцугэн, в 1681 г. подготовил издание *Трипитаки* эпохи Мин. Еще один известный дзэнский священник, Хакуин (1685—1768) из секты риндзай, соединял в себе глубокую духовность с популярным проповедническим стилем.⁹³

В целом материальное благополучие досталось буддизму дорогой ценой. Задачи перед религией ставил сёгунат, который толерантно относился к доктринальным отклонениям, но требовал подчинения светским властям. Например, нитирэнскому священнику Нитио (1565—1630) религиозные убеждения позволяли принимать благотворительные взносы и поддержку только от последователей нитирэн. В соответствии с этим принципом — *фудзю-фусэ* (не принимать от посторонних) — Нитио отказался от предложения сотрудничества, сделанного первым сёгуном, и был сразу же сослан на остров Цусима. В 1665 г. был наказан и его ученик Нитико (1626—1698).⁹⁴

С религиозной точки зрения значительно более пагубно, чем подобные репрессии, на буддизме отразилось падение нравов среди духовенства. Если одни церковники, жившие в богатых храмах, направляли свою энергию на учение, то другие использовали

⁹³ «Песнь медитации» Хакуина см. в: *Suzuki D. T. Manual of Zen Buddhism*. P. 183—184 (рус. пер.: Судзюки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме (первая часть) СПб., 2002. С. 404—405. — Прим. пер.). О его остроумном и в некотором смысле весьма несложном методе проповеди см.: *Nakamura H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. P. 592—593; см. также: *Shaw R. D. M. and Schiffer W. Yasen Kanna // Monumenta Nipponica*. XIII (N. 1, 2. 1957). P. 101—127.

⁹⁴ *Tamamuro T. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu*. P. 192—193, 201.

свои полуофициальные прерогативы для обирания беззащитных прихожан.⁹⁵ В некоторых случаях предприимчивые храмы включались в такую предосудительную, но доходную деятельность, как *кайтё* (показ священных статуй, обычно сокрытых от глаз публики) и *томицуки* (лотерея), чем вызывали негодование благочестивых мирян. Моральное и духовное банкротство официального буддизма неизбежно порождало критику и противодействие как внутри, так и извне. Например, в школе Истинной Чистой земли вера превратилась в *хидзихомон* (секретная передача истинной дхармы) — культ, практиковавшийся благочестивыми мирянами в больших складских помещениях частных домов, обычно в полночь, без священников. Убежденные в том, что истина Синрана была передана мирянам, а не духовенству, которое могло воспользоваться им для мирской выгоды, эти верующие наставляли друг друга и проводили посвящение и другие ритуалы. Согласно их доктрине, священники передавали только оболочку истины, тогда как мирянам был открыт ее внутренний смысл. Такого рода верования широко рас-

⁹⁵ Например, если кто-то умирал, священник должен был осмотреть тело и присвоить почившему посмертное имя, прочитав напутственную молитву для перехода в мир иной. В некоторых случаях священники отказывались совершать такой погребальный ритуал, не получив от семьи покойного щедрого вознаграждения. Это было особенно невыносимо для бедняков, но, являясь прихожанами определенного храма, они не имели другого выхода, кроме как приспособливаться к непомерным запросам священников. Что касается разложения духовенства, Сяку Рюгё горько сетовал уже в 1866 г. о священниках, которые содержали любовниц, имели детей от монахинь, ели мясо, пьянствовали и пр. (см.: ZNBT. X. Edo Jidai, Part II. P. 172—173).

пространились по стране в период Токугава одновременно с огосударствлением буддизма.⁹⁶

Разумеется, это не означает, что народ презирал всех буддийских священников или что буддизм полностью утратил свое влияние на умы. Скорее всего, праведных священников было больше, чем порочных, но это недостойное меньшинство сослужило плохую службу буддизму в целом. Однако нельзя не отметить, что некоторые священники и буддисты-миряне оказали на общество огромное положительное влияние. Взять, например, поэта Мацуо Басё (1644—1694), бывшего воина, сделавшего величайший вклад в искусство *хайку* (короткие стихотворения), мотивами которых была крайняя простота и то, что Элиот назвал «взаимопониманием с природой».⁹⁷ Живший в яркую эпоху Гэнроку (1688—1703), когда расцвело множество талантов в области искусства и культуры среди представителей невоинского сословия, Басё отразил эклектический дух своего времени.⁹⁸ Горожане, отдававшие предпочтение *дзёрури* (драматические баллады), *кабуки* (класси-

⁹⁶ *Tamamuro T. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu. P. 193—195.* — Во многих отношениях верования и ритуалы «подпольных» буддистов-мирян напоминают верования и ритуалы «подпольных» кириситан.

⁹⁷ *Eliot Ch. Japanese Buddhism. P. 311; см. также раздел “The Haiku and the Democracy of Poetry in Japan” в: Tsunoda et al. Sources of Japanese Tradition. (P. 450—467) и главу “Oku no Hosomichi” (Путешествие в Оку) в: Kokusai Bunka Shinkōkai. Introduction to Classic Japanese Literature (p. 241—250).*

⁹⁸ Интересно отметить, что Басё был современником священника Кэйтю, первого исследователя японской классики, Ихара Сайкаку, автора *Укиё дзёси* («Заметки о быстротечном мире») и Тикамацу Мондзаэмона, которого часто называют японским Шекспиром.

ческий театр), кукольному театру, новым стилям живописи, таким как *укиёэ* (буквально — «картины быстротечного мира»), и романам, невысоко ценили ортодоксальные буддийские учения. Тем не менее эти настроенные гуманистически и утвердительно в отношении жизни и мира люди продолжали находиться под глубоким влиянием буддизма, а также конфуцианства, о чем свидетельствуют принятые в их среде понятия *гири* (взаимные обязанности) и *ниндзё* (человечность), а также их безоговорочная вера в космический закон воздаяния. Однако к официальному буддизму они относились практически безразлично.

В свою очередь японские конфуцианцы — Фудзивара Сэйка, Хаяси Радзан, Кумадзава Бандзан, Ямадзаки Ансай, Ямага Соко, Ито Дзинсай, Огю Сорай и Муро Кюсо, если назвать самых известных, — проявляли явно антибуддийские настроения. Некоторые из них получили буддийское воспитание, поэтому относились к этой религии, скорее, эмоционально. В свою очередь такие конфуцианцы, как Хаяси Радзан, пытались теоретически увязать неоконфуцианское *ли* (причина, или принцип) и синто. Среди них были также рационалисты, позиция которых не обязательно объяснялась симпатиями к конфуцианству или синтоизму. Такой линии придерживался, например, яростный критик продажности и иррациональности буддизма Томинага Накамото (ум. 1746).⁹⁹ Как и следовало ожидать, одним из важных побочных результатов антибуддийских тенденций стало повышение интереса к синто.

⁹⁹ Nakamura H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples. P. 583—584; Tamamuro T. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu. P. 202—210.

В период Токугава существовало много условий для так называемого обновления синто. Среди них можно назвать исконное народное благочестие, пробуждение самосознания синтоистского жречества, влияние конфуцианских ученых и расширение познаний в истории и древней японской классике. Лучшим примером неиссякаемого влияния синто в народе, возможно, является популярность Великого храма Исэ. Изначально Исэ было клановым святилищем императорской семьи. В средние века, отчасти чтобы помешать росту популярности новых буддийских школ, жрецы храма Исэ курсировали по стране, организуя *исэко* (религиозные объединения верующих Исэ). Члены такой ассоциации ставили перед собой цель по крайней мере один раз в жизни посетить Исэ. В период Токугава Исэ снова вошло в моду благодаря *окагэмайри* (паломничество в благодарность за божественную милость) и *нукэмайри* (незванные визиты): например, в 1705 г. в течение пятидесяти дней (с 9 апреля по 29 мая) на поклонение в Исэ пришло более 3 миллионов 620 тысяч пилигримов.¹⁰⁰ В дополнение к этим религиозным движениям и практикам возникла также специфическая форма популярной синтоистской проповеди (*синто косяку*). Укреплению синто помогло и движение *Сингаку* («Учение ума»), которое основал Исида Бай-

¹⁰⁰ ZNBT. X. Edo Jidai. Part II P. 175—176. — Термин *окагэ* просто означает «благодарность», но в данном случае он указывает на благословение, подаваемое kami храма Исэ. Когда снижались цены или был хороший урожай, людей призывали благодарить kami храма Исэ. Термином *нукэмайри* называется паломничество в Исэ молодежи. *Исэко* (ассоциация верующих Исэ) состояла только из глав семейств. *Нукэмайри* с течением времени стало формой инициации для групп молодых людей.

ган. Несмотря на эклектичность *сингаку*, его адепты тем не менее прививали населению сознание долга перед государством и ками.¹⁰¹

Пробуждение синтоистского жречества произошло в двух аспектах — практическом и теоретическом. Практически приказ режима Токугава каждому японцу обзавестись храмовым удостоверением (*тэраукэ*) шокировал синтоистских жрецов, которым, чтобы не противоречить закону, тоже надлежало номинально стать буддистами. Поэтому синтоистские идеологи неоднократно подавали прошения в сёгунат и местным даймё в надежде, что синто будет признано законным вероисповеданием.¹⁰² Если точнее, то они просили разрешения хоронить синтоистских жрецов по их обряду на том основании, что семью Хаяси и даймё Мито было позволено хоронить не по-буддийски, а по-конфуциански. Невосприимчивость буддийской верхушки к подобным аргументам заставила синтоистов сформулировать теоретическое обоснование своей религиозной независимости. Двумя ведущими синтоистскими теоретиками XVII столетия были Дэгути (Ватаран) Нобуёси (ум. 1690) и Ёсикава Корэтару (ум. 1694), идеи которых вдохновили Ямадзаки Анся (ум. 1682), ученого неоконфуцианской школы Чжу Си, выдвинуть теорию конфуцианского синто, известную как суйга-синто. По собственному заявлению Ямадзаки, «он разъяснил доктрину, которая исповедовалась Солнечной богиней Аматэрасу Омиками и была передана через других ками ее человеческим потомкам».¹⁰³ Основы конфу-

¹⁰¹ О движении *сингаку* см.: Ibid. P. 244—248.

¹⁰² Nishida N. Nihon shūkyō shisō-shi no kenkyū. P. 544—618.

¹⁰³ Holtom D. C. The National Faith of Japan. P. 43; см. также: Sansom G. B. A History of Japan, 1615—1867. P. 85—87.

цианско-синтоистской морали, во второй половине XVII в. изложенные Ямадзаки научным языком, более популярно были представлены в форме божественных откровений в *Ва ронго* (буквально — японские изречения).¹⁰⁴

Вскоре синтоизм нашел себе могущественного идеологического союзника в лице школы национальной учености, которая подчеркивала важность филологического, исторического и герменевтического изучения японской классики. Пионерами этого движения были буддийский священник Кэйтю (ум. 1701) и Када Адзумамамаро (ум. 1736), монах-мирянин киотоского храма Инари, а одним из самых выдающихся представителей этой традиции стал Камо Мабути (ум. 1769), который предпринял научное исследование *Манъёсю* («Собрание мириад листьев») — сборника поэзии VIII в. Ученик Мабути — Мотоори Норианага (1730—1801) — многие годы посвятил философской и теоретической интерпретации *Кодзики* («Записи о делах древности») и внес свой вклад в синтоистское движение *фукко* (возврат к древности). Мотоори считал, что «японцы и синто, если их избавить от всех иностранных наслоений и влияний, представляют собой чистейшее и поэтому наилучшее достояние человечества с божественных времен». ¹⁰⁵ Последней заметной фигурой этой традиции был Хирата Ацутанэ (1776—1843), который основательно изучил китайскую философию, а через голландцев познакомился с западной наукой. Согласно Анэсаки, он был «человеком великого талан-

¹⁰⁴ *Katō C.* A Study of Some of the Oracles and Sayings in the Warongo of Japanese Analects // *TASJ*. XLV (N 11. 1918).

¹⁰⁵ *Anesaki M.* History of Japanese Religion. P. 308.

та, но фанатиком с сомнительной репутацией», и его наследие оказало в XIX в. большое влияние на антизападное движение.¹⁰⁶ Интересно, что в своей попытке сконструировать синтоистскую теологию Хирата опирался преимущественно на китайские трактаты иезуитов, особенно на *Тянь чжу ши* («Истинная доктрина небесного владыки», 1556 и 1601) Маттео Риччи и на *Чжи го да цюань* («Семь книг о семи победах», 1614) Дидакуса де Пантойи. Фактически в работе Хирата *Хонгё гайхэн* («Дополнительная компиляция синто», 1806) весьма отчетливо прослеживаются заимствования из этих трех иезуитских книг. Как бы то ни было, Хирата ввел в систему синтоистской теологии понятия творения и эсхатологии, хотя впоследствии несколько их модифицировал.¹⁰⁷

Возрождение синтоизма, интерес к национальной учености и роялистские настроения, характерные для конфуцианской школы *мито*, обеспечили идеологический арсенал для тех, кого по разным причинам не устраивало положение дел в Японии при Токугава. Сам же сёгунат начал быстро терять свою силу и престиж в связи с «угрозой» со стороны западных наций, потребовавших от Японии открытия дверей для внешней торговли. К тому времени основные противоречия феодального режима стали весьма очевидны. Если сёгунат все еще верил в принцип «имманентной теократии», то политическая реальность шла с ним в разрез. Например, некоторые из могущественных даймё действовали без оглядки на сёгуна, которого считали не более чем декоративным

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ О христианском влиянии на теологию Хирата см.: *Muraoka T. Zoku Nihon shisō-shi kenkyū*. P. 321—336.

символом устаревшей и неэффективной политической системы. Еще в 1829 г. даймё Мито — Токугава Нариаки — начал в собственном княжестве решительную политико-административную реформу без консультации с сёгуном. Столь же независимо действовали в своих владениях и другие даймё — Мори Ёситика (ум. 1873), даймё Тёсю (нынешняя префектура Ямагути); Симадзу Сигэхидэ (ум. 1835), даймё Сацума (нынешняя префектура Кагосима) и Набэсима Кансо (ум. 1871), даймё Сага (нынешняя префектура Сага). Мероприятия этих владык также противоречили традиционной политике сёгуна в области религии. В этом плане самые решительные перемены произошли в Мито, где в 1843 г. были упразднены 190 буддийских храмов, возвращено в мир множество священников, запрещены буддийские обычаи кремации и присвоения посмертных имен усопшим, и, наоборот, стали поощряться погребальные ритуалы синто. Кроме того, были конфискованы и переплавлены на пушки храмовые колокола, закрепилось отделение синто от буддизма, а «ненастоящие» синтоистские священники, например сясо (буддисты, служившие в синтоистских храмах) и горные аскеты, были изгнаны из синтоистских святилищ.¹⁰⁸

И все же примечательно, что на самом деле никто реально не планировал низвергать всю структуру феодального строя. Многие люди в Японии первой половины XIX в. просто осознали, что новые социальные, экономические и политические реалии более не укладываются в тотальную феодальную систему, установленную в XVII столетии. Закрепившееся тогда деление общества на сословия — вои-

¹⁰⁸ *Tatamuro T. Nihon Bukkyō-shi gaisetsu. P. 216—218.*

нов, крестьян, ремесленников и торговцев — официально продолжало сохраняться, но за счет увеличения числа торговцев равновесие нарушилось. Даже внутри одного и того же класса статус и власть не обязательно соответствовали друг другу, что видно на примере низших воинских чинов, которые при невысоком социальном статусе пользовались огромным влиянием при решении практических вопросов во владениях даймё. Именно эти оборотистые воины невысоких рангов, получившие хорошее образование и практическую подготовку, сыграли основную роль в установлении монархического правления в эпоху Мэйдзи. Что же касается крестьян, то, если богатые фермеры продолжали процветать, бедняки становились еще беднее из-за высоких налогов, залогов, эксплуатации и голодовок.¹⁰⁹ Не следует забывать, что в отличие от своих давних предшественников крестьяне в период Токугава не имели оружия (его отобрали у них в XVI столетии), и им не хватало

¹⁰⁹ В период Токугава было 154 случая голода, в том числе 21 случай серьезного и долгого голода. Самыми значительными были десять, которые произошли в 1619, 1642, 1675, 1680, 1732, 1783, 1784, 1787, 1836 и 1837 гг. После каждого такого случая многие крестьяне были вынуждены оставлять свои деревни и перебираться в города, где они едва сводили концы с концами, будучи пауперами, занятыми самым некачественным трудом. Их жены работали посудомойками, сиделками или разнорабочими. Среди бедняков распространилась практика абортов (*мабики*, буквально — «прореживание») и оставления детей. Подсчитано, что от голода 1732 г. пострадали 1 млн 600 тыс. человек и по крайней мере 17 тыс. умерли от истощения. После голода 1784 г. Мацудайра Саданобу подсчитал, что в течение одного года — с 1785 по 1786 — свои деревни покинули около 1 млн 400 тыс. крестьян (см.: *Kobata A. and Wakamori T. Nihonshi kenkyū*. P. 312—313).

групповой солидарности, чтобы результативно бороться с несправедливостью чиновников или восставать против даймё. И все же между серединой XVIII и серединой XIX в. произошло около 1200 крестьянских восстаний, а в больших городах отчаявшаяся беднота неоднократно громила магазины богатых торговцев.¹¹⁰

К сожалению, сёгунат не осознавал основных причин этой социально-экономической напряженности и оставлял без внимания участвовавшие кризисы, реагируя на них сиюминутными мерами или моралистическими увещеваниями, в которых превозносились достоинства бережливости и добросовестной работы. Более того, сёгун Иэнари, который пятьдесят один год возглавлял режим в решающий период 1787—1837 г., был печально известен своей беспомощностью, экстравагантностью и тщеславием. Его главным достижением было то, что он содержал сорок наложниц и произвел на свет пятьдесят пять детей. С течением времени люди неизбежно потеряли ориентиры, и государственные устои зашатались. Интеллигенция разделилась на два лагеря: один состоял из сторонников сохранения остатков славного режима Токугава, а другой — из тех, кто отстаивал «почтение к трону» (*сонно*). Посередине были сторонники «объединения императорской власти и сёгуната» (*кобугаттай*). Все они находились под влиянием неоконфуцианства, национальной учености (*кокугаку*), синтоизма и голландской науки (*ранга-*

¹¹⁰ В 1764 г. около 80 тыс. крестьян районов Кодзукэ и Мусаси собирались захватить город Эдо. В 1733 г. многие магазины Эдо — рисовые, винные и зерновые — были разгромлены беднотой. Инфляция 1787 г. привела к таким же погромам магазинов в десяти крупных городах (см.: Ibid. p. 314).

ку) — в разной степени и пропорциях.¹¹¹ Другой вопрос, по которому разошлись мнения интеллигенции конца периода Токугава, — это взаимоотношения с западными нациями, требовавшими от Японии открытия портов для торговли. Одна сторона приветствовала «открытие страны» (*кайкоку*), тогда как другая отстаивала политику изоляционизма и «отпора иностранцам» (*дзэи*).¹¹²

Народ в целом не волновали такие вопросы, как изоляция или реставрация, монархия или сёгунат. Люди как всегда стремились к земным благам и боролись за будущее счастье. Несмотря на то что каж-

¹¹¹ Фактически это сёгун Ёсимунэ в 1720 г. разрешил ввоз голландских и китайских книг, кроме тех, которые имели отношение к христианству. Два человека, Аоки Конё и Норо Гэндзё, получили приказ сёгуната изучать голландский язык. Ученик Аоки Маэно Рётаку (ум. 1803) изучал в Нагасаки анатомию на голландском. Маэно вместе со своими друзьями Сугита Гэнпаку (ум. 1817), Накагава Дзюнан (ум. 1886) и Кацурагава Хосю (ум. 1809) посвятил четыре года (1771—1774) переводу голландской книги *Tavel Anatomia* и опубликовал ее под японским названием *Кайтай синсё* («Новая анатомия»). Сугита Гэнпаку обучил «голландской науке» нескольких способных японских ученых. Тем временем в 1823 г. П. Ф. фон Зибольд, немецкий врач, состоявший на голландской службе, прибыл в Японию и шесть лет преподавал медицину и этнографию японским студентам, среди которых были такие талантливые молодые люди, как Ито Гэнбоку (ум. 1871) и Такано Тэй (ум. 1851). В 1838 г. Огата Коан (ум. 1863) учредил Академию голландской учености в Осака и пригласил туда около тысячи студентов. Среди них были Хасимото Санаи (ум. 1859), Фукудзава Юкити (ум. 1901) и многие лидеры эпохи Мэйдзи (см.: *Ibid.* P. 318—320; см. также: *Sansom G. B. A History of Japan, 1615—1867.* P. 188—192.

¹¹² *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition.* P. 591—637.

дый двор был зарегистрирован как часть прихода (данка) определенного буддийского храма, многие испытывали необходимость в более тесном общении с источником жизни. Поэтому неудивительно, что в народе сильным влиянием пользовались религиозно-магические практики *сюэндо* (ордена горных аскетов).¹¹³ Многие из *ямабуси* (горные аскеты) поселялись в городах и деревнях и, как правило, женились на *мико* (шаманках-прорицательницах).¹¹⁴ Подсчитано, что в начале эпохи Мэйдзи одних только *сэндацу* (старшие проводники к святым горам) было 170 000, из чего следует, что в разных частях Японии в период Токугава должно было действовать значительно большее число младших функционеров *сюэндо*.¹¹⁵ Они занимались колдовством (*мадзинай*) и предлагали людям заклинания и амулеты на все случаи жизни. Например, широко распространилось поверье, что можно избежать укуса собаки, если начертить на ладони символ тигра. Суеверные люди боялись всевозможных духов и верили в харизматических людей. Любопытным в этом смысле был случай с Акияма Дзюином — купцом, последователем секты нитирэн. Находясь при смерти после семилетних страданий от геморроя, он объявил о том, что решил стать богом и спасти тех, кто страдает тем же недугом. Вскоре после смерти ему стали поклоняться как Дзюину Рэйдзину, то есть он стал малым божеством, весьма почитаемым в Эдо и Осака.

¹¹³ Режим Токугава издал «Директивы для горных аскетов» (*Сюэндо хатто*), но не мог контролировать внутренние дела этого скрытного ордена.

¹¹⁴ *Hori I. Waga-kuni minkan shinkō-shi no kenkyū. II. P. 703—707.*

¹¹⁵ *Togawa A. Naguro Yama-bushi to minkan shinkō. P. 11.*

Подобные культы, сосредоточенные на харизматических личностях, процветали во всех уголках Японии.¹¹⁶

Основатель режима Токугава заботился о создании религиозного и идеологического фундамента феодального общества. Иэясу пытался установить «имманентную теократию» во главе с самим собой как новым спасителем, но в обеспечении этико-религиозных оснований для укрепления политического и социального порядка сильно полагался также на синто, конфуцианство и буддизм. Вспоминают, что он говорил: «Синто есть путь внутренней истины и внутренней чистоты. Конфуцианство — путь искренности, любви и благожелательности. Буддизм подчеркивает самоотречение и отсутствие желаний, учит сдержанности и состраданию».¹¹⁷ Ближе к концу эпохи Токугава по мере падения престижа сёгуната и саморазрушения социального и политического порядка буддизм стал не более чем департаментом феодального режима, потеряв при этом свою духовность. Неоконфуцианство было источником многих интеллектуальных интуиций, фундаментом образования, главной этической и философской системой Японии Токугава, но с течением времени видоизменилось и смешалось с синтоизмом. Массы, несмотря на свое безразличие к политическим процессам, чувствовали недостаток того порядка и той системы, которые характеризовали жизнь в эпоху Токугава. В такой ситуации древний шаманский религиозный этос, долгое время вытеснявшийся, но продолжав-

¹¹⁶ ZNBT. X. Edo jidai. Part II. P. 179—81.

¹¹⁷ Это высказывание, приписываемое Иэясу Икэда Мидзумаса, цит. по: *Hall J. W. The Confucian Teacher in Tokugawa Japan*. P. 291.

ший жить в народных культурах Дзидзо (бодхисаттва Кшитигарбха), досодзин (придорожные Kami), Биндзуру (Пиндола), Компира (Кумбхира), Кисимодзин (изначально — индийская богиня Харити), Бэнтэн (Сарасвати, индийское божество изобилия) и других божеств,¹¹⁸ вырвался на волю в форме мессианских и целительских движений, таких как *Куродзумикё*, *Конкокё*, *Тэнрикё* и *Конотаби*.¹¹⁹ Некоторые из этих популярных культов позже были объединены правительством Мэйдзи в категорию *кёхасинто* (сектантское синто) и как таковые будут рассмотрены в следующей главе.

Несомненно, самым значительным религиозным событием второй половины периода Токугава стало возрождение синто. Следует отметить, что синтоизм уже не был простым поклонением клановым и местным Kami, как в древности. С течением столетий он подпитывался идеями и практиками буддизма, конфуцианства, даосизма, а также *кокугаку* (национальная ученость). Его индифферентность к доктринальным формулировкам позволяла сохранять связь с народом и его культурами (которые не обязательно имели органическую связь с синто), а местное происхождение и неразрывная связь с императорским кланом представляла собой готовую альтернативу для тех, кто был недоволен духом режима Токугава. Тем не менее именно режим Токугава сообщил этос и форму «имманентной теократии» синтоизму, которому предстояло сыграть решающую роль в истории Японии на протяжении эпох Мэйдзи, Тайсё и Сёва до конца второй мировой войны. Последний

¹¹⁸ Об этих народных божествах см.: *Eliot Ch. Japanese Buddhism*. P. 117—141.

¹¹⁹ *Anesaki M. History of Japanese Religion*. P. 309—316.

сёгун Токугава официально отменил феодальный режим в 1867, после чего было восстановлено монархическое правление. К этому времени Япония открыла свои двери западным нациям и почувствовала вкус модерна. Однако под видимостью модернизации Япония сохранила и даже укрепила принцип «имманентной теократии» — теперь уже не сёгуна, но императора, легитимного наследника харизмы императорского титула.

МОДЕРН, КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭТОС ЯПОНИИ В ПЕРИОД МОДЕРНА (середина XIX в.—вторая мировая война)

Период модерна в японской истории начался в середине XIX столетия под давлением замысловато переплетенных внутренних и внешних факторов. Упадок силы и авторитета сёгуната Токугава, борьба за власть между влиятельными даймё, противоречия феодальной социально-экономической системы, общая апатия населения, проникновение западной науки, эмоциональный призыв так называемой школы национальной учености (*кокугаку*) и экспансия на Дальнем Востоке западных держав — вот самые очевидные причины, благодаря которым в истории Японии открылась новая страница. Для нее настал момент, когда стало невозможно или нецелесообразно продолжать политику национальной самоизоляции и возникла необходимость проложить новый курс в бурных морях современного мира. И словно знамение, возвестившее начало новой эры, летом 1853 г. у берегов Урага появились четыре американских «черных корабля» под командой коммодора Мэтью Перри.

О международных и внутренних событиях, побудивших Японию открыться для остального мира, написано много.¹ Что же касается роли, которую в этом сыграл Перри, следует заметить, что наладить отношения с Японией пытались и другие посланники Запада, но он стал первым, кому удалась эта трудная миссия. В соответствии с договором 1854 г. Япония согласилась открыть для американских судов два порта. Это событие означало конец японской добровольной изоляции, которая продолжалась более двухсот лет. Однако подлинным архитектором устойчи-

¹ Хотя перечислить все крупные работы о последних днях периода Токугава не представляется возможным, нельзя не упомянуть такие как: *Norman E. H. Japan's Emergence as a Modern State* и *Sansom G. B. The Western World and Japan*. Среди прочих, в разной степени информативных, можно назвать: *Akagi R. H. Japan's Foreign Relations, 1542—1936*; *Beasley W. G. Great Britain and the Opening of Japan, 1834—1858*; *With Perry in Japan: The Diary of Edward Yorke McCauley* / Ed. A. B. Cole; *Craig A. M. Chōshū in the Meiji Restoration*; *Eckel P. E. The Far East since 1500; Outline of Japanese History in the Meiji Era* / Comp. and ed. Fujii, tr. and adapted by H. K. Colton and K. E. Colton; *Hackett R. F. Nishi Amane — A Tokugawa-Meiji Bureaucrat* // JAS. XVIII (N 2, February, 1959). P. 213—225; *Hani G. Meiji-ishin-shi kenkyū*; *Jansen M. B. Takeuchi Zuizan and the Tosa Loyalist Party* // JAS. XVIII (N 2, February, 1959), P. 199—212; *Jansen M. B. Sakamoto Ryōma and the Meiji Restoration*; *Kimura K. Meiji Tennō; Ōye, Meiji kokka no seiritsu*; *Sakata Y. Meiji ish-in-shi*; *Meiji ish-in-shi no mondai-ten* / Ed. Y. Sakata; *Straelen H. van. Yoshida Shōin, Forerunner of the Meiji Restoration*; *Takekoshi Y. The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan. Vol. III; Narrative of the Expedition of an American Squadron to the China Seas and Japan* / Ed. Wallach; *Yanaga Ch. Japan Since Perry*.

вых отношений между Японией и Соединенными Штатами был Таунсенд Харрис (1804—1878), первый американский посланник в Японии.² Вслед за Соединенными Штатами договоры с ней заключили также другие державы — Великобритания, Россия, Нидерланды и Франция.

Из всех политических и социальных перемен, произошедших после этого в Японии, для нашего исследования более всего важны те, которые объяснялись конфронтацией Японии с западными нациями. Когда в 1853 г. на сцене появился Перри, в стране по-прежнему господствовал феодальный режим Токугава, с начала XVII столетия установивший военное положение под руководством класса самураев. Однако именно успешные меры, принятые правительством для поддержания внутреннего мира, стали постепенно подтачивать основы самого феодального режима, и правители Токугава не смогли совладать

² Дж. Сэнсом правильно указывает, что успех миссии Перри в значительной мере объяснялся финансовыми факторами, а именно опустевшей казной сёгуната: «То, что в 1853 г. он уступил давлению Перри, объяснялось его неплатежеспособностью, хотя этот факт не был известен стране в целом, и тем более самому Перри, который, естественно, уверовал в свои дипломатические способности» (*The Western World and Japan*. P. 288). О Харрисе см.: *Griffs W. E. Townsend Harris; The Complete Journal of Townsend Harris, First American Consul and Minister to Japan* / Ed. M. E. Cosenza. Харрис прибыл в Японию в 1856 г. и провел трудные переговоры с чиновниками сёгуната при непреодолимых, на первый взгляд, обстоятельствах. Согласно Янага, «если при ведении дел с Японией и другими державами Харрис умело представлял свою страну, то он всегда поддерживал японцев в их делах с европейцами, особенно когда чиновникам сёгуната противостояли проницательные и опытные дипломаты европейских стран» (см.: *Yanaga Ch. Japan Since Perry*. P. 24—25).

с необратимо развивавшимися социальными и экономическими сдвигами. К середине XIX столетия некогда могущественный сёгунат ослабил свою хватку, и многие даймё осознали необходимость реформировать политическую структуру государства. Некоторые из них пытались усилить сёгунат Токугава в Эдо, тогда как другие в поисках лидерства обратились к императорскому двору в Киото. Были и такие, кто планировал объединение сёгуната и императорского двора.³ Одной из наиболее трудных проблем для Японии в те дни, несомненно, были ее отношения с западными странами.

В споре между сторонниками «открытия страны» (*кайкоку*) и «изгнания иностранцев» (*дзёи*) была затронута волнующая тема, которая стала использоваться различными фракциями также и в других целях. По вопросу о том, какой линии следует придерживаться в отношениях с западными странами, мнения разделились даже среди ближайших советников сёгуна. Так случилось, что тринадцатый сёгун — Иэсада (1824—1858, на должности сёгуна — 1853—1858) — был слаб физически и умственно, поэтому делами государства от его имени пришлось управлять главному министру Абэ Исэ-но kami Масахиросу. Он занял примирительную позицию в отношении императорского дома и, чтобы сохранить политическое единство нации, пытался найти общий язык с такими своенравными даймё, как отставной владыка Мито (Токугава Нариаки) и владыка Сацума (Симадзу Нариакира). В свою очередь, преемник Абэ — Хотта Битю-но kami Масаёси, уверенный в необходимости открытия Японии для остального мира,

³ Sansom G. B. The Western World and Japan. P. 281—297.

активно пытался убедить императорский дом одобрить договор с Соединенными Штатами. Но император, на которого оказывали сильное влияние антииностранные фракции, неодобрительно относился к политике сёгуната.⁴ Тем временем те *фудайдаймё* (наследные ленники семьи Токугава), которые по традиции решительно поддерживали авторитет сёгуна, сплотились вокруг своего представителя Ии Камон-но ками Наосукэ, только что занявшего пост *тайро*, или регента. В 1858 г. Ии, недолго думая, приступил к заключению договоров с пятью западными державами и спустя два года послал японскую миссию в Вашингтон, чтобы от имени сёгуна ратифицировать договор с Америкой. Решительные действия Ии, естественно, вызвали острую критику с разных сторон, но настойчивый регент безжалостно отстранял своих оппонентов и даже осаживал монарха. Следует отметить, что дружелюбная внешняя политика проводилась человеком, который в остальном отстаивал самые консервативные ценности традиционного феодального общества. Этот яркий и отважный регент сёгуната встретил свою смерть от рук наемных убийц в 1860 г.⁵

⁴ Одним из острых вопросов того времени был выбор наследника тринадцатого сёгуна, у которого не было сыновей. Претенденты из семьи Токугава нашлись и в ветви Мито, и в ветви Вакаяма (Кири). Императорский двор, отчасти из-за роялистских настроений лидеров Мито, отдавал предпочтение Кэйки — сыну отставного правителя этого княжества, тогда как Ии Камон-но ками Наосукэ с союзниками предпочли его соперника, который и стал четырнадцатым сёгуном. Однако Кэйки, как мы дальше увидим, все-таки стал пятнадцатым.

⁵ О сложности его натуры ярко свидетельствуют его письма (см.: *Tokyo-daigaku shiryō-hensanjo. Dai-Nihon ishin shiryō. Vol. I: Ii-ke shiryō*).

Потеряв такого сильного сторонника, как Ии Камон-но ками Наосукэ, сёгунат заметно утратил боевой дух. Устройство брака между младшей сестрой императора Комэй (пр. 1846—1866) принцессой Тикако и четырнадцатым сёгуном Иэмоти (1858—1866 г.) не добавило сёгунату престижа.⁶ Под давлением враждебных сёгунату и иностранцам элементов, особенно из могущественных княжеств Сацума, Тёсю и Тоса, а также некоторых хитроумных придворных, политика императорского дома становилась все более жесткой.⁷ Сёгунат, зажатый между требованиями зарубежных посланников и антисёгунскими настроениями, которые вспыхивали в разных частях страны, был вынужден смягчить некоторые традиционные законы и практики, в частности систему *санкин котай* (смена резиденции: все даймё должны были жить попеременно то в Эдо, то в своих поместьях), а также назначил регентом юного сёгуна Хитодубаси Кэйки, сына Токугава Нариаки из Мито. Но этими мерами сёгунат не смог помешать антииностранной активности некоторых могущественных княжеств, хотя на нем по-прежнему лежала ответственность за выплату иностранным державам контрибуции. Осознавая шаткость положения, в 1863 г. Кэйки от имени сёгуна поехал в Киото в попытке предотвратить принятие крайних антииностранных

⁶ Разумеется, со стороны сёгуната это была последняя отчаянная попытка, и есть все основания полагать, что император Комэй поддерживал идею сотрудничества между двором и сёгунатом. Двор согласился на этот брак при условии, что сёгунат изменит свою внешнюю политику.

⁷ Сацума — современная префектура Кагосима, Тёсю — префектура Ямагути, Тоса — префектура Коти. Несомненно, после смерти Токугава Нариаки (1800—1860) лидерство среди роялистских группировок перешло от Мито к Сацума.

мер, задуманных окружением монарха. Но он был вынужден, несомненно, вопреки своим побуждениям, согласиться с политикой двора. Вскоре после этого Кэйки информировал двор, что иностранные посланники, находившиеся в Японии, были готовы для защиты своих интересов применить оружие. Обдумав ситуацию, двор изменил свою политику и удалил из Киото лидеров крайних антииностранных фракций.

Напряженная политическая атмосфера в Японии середины XIX в. усугублялась еще и экономическими трудностями. Чтобы компенсировать свою постоянную финансовую задолженность и непредвиденные расходы, такие как сооружение фортов и закупка иностранного военного снаряжения, сёгунату приходилось увеличивать налоги (от этого в первую очередь страдали крестьяне) и обращаться за новыми займами к ростовщикам. Внешняя торговля, которая сначала казалась выгодной для Японии, вскоре обернулась финансовой утечкой. Малоземельное крестьянство, столкнувшееся с ростом налогов и цен на товары, стало поднимать бунты.⁸ Кроме того, как лаконично замечает Е. Г. Норман, «бедственное, по сути, нищенское экономическое положение низших самураев, связанное с катастрофическим ростом цен,

⁸ Один из ведущих писателей современной Японии — Симадзаки Тосон (1872—1943) написал большой роман *Ёакэмаэ* («Перед рассветом»), в котором изобразил социальную, экономическую и политическую обстановку в Японии в грозные 1853—1886 годы. Главным героем этого романа является Аояма Хандзо — староста деревни, лежащей у дороги из Киото в Эдо. В первой части романа Симадзаки ярко описал восприятие простыми крестьянами той бури, которая потрясла основы феодального социального порядка. См.: *Shimazaki T. Shimazaki Tōson-shū. III* (Gendai Nihon bungaku zenshū. Vol. LXI).

обострило их ненависть к *бакуфу* и его внешней политике и заставило связать свои беды с иностранными варварами и их торговыми операциями». ⁹ Неудивительно, что многие вооруженные восстания, произошедшие в 1860-х годах и считавшиеся выступлениями роялистов, скорее, были направлены против сёгуната и иностранцев и объяснялись в основном экономическими причинами. ¹⁰

Неспособность четырнадцатого сёгуна Иэмоти контролировать непокорных даймё, особенно владыку Тёсю, свидетельствовала о том, что от авторитета феодального режима осталась одна видимость. После смерти Иэмоти в 1866 г. пост сёгуна занял его верный сторонник Кэйки. В этот критический момент поддержку сёгунату предложил Леон Роше, французский посланник в Японии, тогда как сэр Гарри С. Паркс, британский посланник, занял сторону Сацума и Тёсю. ¹¹ Дело осложнилось еще и тем, что меньше чем через двадцать дней после того, как Кэйки стал сёгуном, в возрасте тридцати шести лет умер император Комэй, благосклонно относившийся к идее *кобугаттай* (сотрудничество императорского двора и сёгуната). В 1867 г. шаткий трон занял Му-

⁹ Norman E. H. Japan's Emergence as a Modern State. P. 42.

¹⁰ Одно из самых ранних восстаний против сёгуната получило название «Тэнтюгуми» (буквально — «Группа, осуществляющая Божью кару») и началось в Ямато (нынешняя префектура Нара) в 1863 г.

¹¹ В связи с этим следует заметить, что Соединенные Штаты Америки, вначале лидировавшие в отношениях с Японией, после 1861 г. занялись своими внутренними проблемами, а их роль перешла к Великобритании. Например, уже в 1864 г. на Великобританию приходилось около 90 % японской торговли с западными нациями.

цухито (1852—1912), впоследствии известный как император Мэйдзи. Придворные господа и дамы пытались держать пятнадцатилетнего императора подальше от политики, и важные решения принимались группой советников. Главным из них был Ивакура Томоми — высокородный дворянин и наперсник Накаяма Тадаёси (1809—1888), деда нового императора по материнской линии.¹² Ивакура проявил себя активным противником сёгуната и сторонником самураев княжеств Сацума и Тёсю. Тогда Кэйки понял, что выход из сложного внутреннего и внешнего положения нельзя найти при существующих общественных структурах, и в 1867 г. передал свои полномочия монарху, на чем и закончился феодальный режим. Монархия была восстановлена 25 января 1868 г., и императорское правительство разместилось в городе Эдо, получившем новое имя — Токио (Восточная столица).

Эпоха Мэйдзи

Реставрировав прямое императорское правление, по крайней мере в принципе, новые власти произвели крутые перемены. Подлинных архитекторов режима Мэйдзи насчитывалось меньше сотни: это были сравнительно молодые люди, в основном низшие самураи и немногочисленные представители придворных кругов, которые приобрели опыт практической политики в бурные десятилетия перед Реставрацией.

¹² Семья Накаяма была страстно предана делу монархии. Фактически Накаяма Тадамицу, сын Тадаёси и брат матери императора Мэйдзи, был главным исполнителем и лидером уже упоминавшегося вооруженного мятежа «Тэнтюгуми» (см.: *Kimura K. Meiji Tennō. P. 76—78*).

«В соответствии с парадоксами того времени, — говорит Сэнсом, — антииностранный движением Сацума и Тёсю породило новое правительство, целиком и полностью посвятившее себя внешним сношениям».¹³ Хотя новые лидеры руководствовались разными мотивами, все они сознавали необходимость построения современного национального государства с сильной системой обороны и индустриальной экономикой. В отличие от феодального режима Токугава, железными принципами которого были: 1) всевозможные правила, регламентировавшие деятельность людей всех профессий, 2) предпочтение традиционных ценностей и практик нововведениям, 3) негативистская экономическая политика, делавшая ставку на бережливость вместо того, чтобы поощрять финансовое развитие страны, и 4) неоконфуцианская мораль, для которой не существовало вопроса о развитии отдельной личности,¹⁴ режим Мэйдзи в качестве нового руководства к действию принял так называемую Клятву. Весной 1868 г. от имени императора были провозглашены следующие пять пунктов:

1) нужно повсеместно учредить совещательные собрания и все вопросы решать в ходе публичных дискуссий;

2) все классы, высшие и низшие, должны объединить свои энергичные усилия для участия в управлении государственными делами;

3) простым людям, дабы они не испытывали недовольства, не в меньшей степени, чем гражданским и военным чинам, дозволяется следовать собственному призванию;

¹³ Sansom G. B. *The Western World and Japan*. P. 302.

¹⁴ Nishida N. *Nihon bunka-shi josetsu*. P. 536—544.

4) дурные (или абсурдные) обычаи прошлого следует отбросить, и правосудие должно опираться на справедливые законы неба и земли;

5) для укрепления императорской власти необходимо по всему миру искать знания.

И действительно, на протяжении всех сорока четырех лет эпохи Мэйдзи (1868—1912) Япония активно впитывала достижения мировой цивилизации.¹⁵ Уже в 1870 г. правительство начало проводить в жизнь «Постановление об отправке студентов за границу», в соответствии с которым способные молодые японцы посылались в Европу и Северную Америку для приобретения современных знаний по медицине, науке, праву, бизнесу и национальной обороне. «Для них мир стал одной огромной школой, и они пришли в нее, полные решимости изучать все самое лучшее в каждой области».¹⁶ У себя дома правительство занялось организацией или введением образовательных учреждений западного образца (1869), почтовой системы (1871), переписи населения, воинской повинности, телеграфной службы и железных дорог (1872), банков (1873), судов (1875), патентного бюро, пароходного сообщения и кабинетной системы (1885), подоходного налога, электрификации и Красного креста (1887), конституции (1889) и парламента (1890). Новый режим прежде всего постарался покончить с абсурдными практиками прошлого, в частности системой застав, дискриминацией *эта* (неприкасаемые), ношением меча и узла волос на макушке, а также одобрением акта мести. Стало

¹⁵ Полезную «Избранную библиографию Японии Мэйдзи» см. в: *Norman E. G. Japan's Emergence as a Modern State*. P. 211—222.

¹⁶ *Reischauer E. O. Japan: Past and Present*. P. 123.

поощряться женское образование, вошло в обычай употребление в пищу говядины, мороженого и хлеба, получили распространение танцевальные вечеринки и западная музыка. Начала проявляться терпимость даже к христианству — религии, запрещенной в период Токугава.

Однако, несмотря на все эти нововведения или западные заимствования и новую административную систему, правительство Мэйдзи унаследовало одну важную черту феодального режима Токугава, а именно его «имманентную теократию». Этому не помешал тот факт, что архитекторы режима по своим принципам и мировоззрению были страстными противниками сёгуната. В сущности, они не сознавали своих внутренних противоречий, когда, запланировав строительство современного национального государства, инстинктивно продолжали тосковать по полубожественной нации, патриархальному и авторитарному государству, которое, однако, могло бы пользоваться плодами западной цивилизации.

Парадоксальность режима Мэйдзи проявилась, например, в отношении воинской повинности и обязательного образования. Когда в 1868 г. политическая власть перешла к монарху, императорская гвардия насчитывала всего около 400 солдат, то есть император в основном полагался на военную силу преданных ему даймё. В 1871 г. на службу в императорскую гвардию было призвано 10 тысяч солдат из Сацума, Тёсю и Тоса. В следующем году был издан Декрет о всеобщей воинской повинности, и в 1873 г. он вступил в силу.¹⁷ Следует заметить, что воинская повинность преподносилась как «дар» монарха, приглашавшего всех дееспособных мужчин,

¹⁷ *Yanaga Ch. Japan Since Perry. P. 112—115.*

достигших двадцатилетнего возраста, — не только детей самураев, но и крестьян, ремесленников и торговцев, — вступать в армию и флот, которые теперь были одеты в униформы и оснащены оружием западного образца. Военная служба, поначалу крайне непопулярная,¹⁸ с течением времени стала важным способом перемещения вверх по социальной лестнице. Неудивительно, что до второй мировой войны во время кризисов крестьянство поддерживало в основном военных, а не гражданских лидеров.

Обязательное образование сделало Японию первой страной Азии с грамотным населением. До эпохи Мэйдзи учеба, как правило, была доступна только детям самураев и элите несамурайских классов. В 1871 г. правительство Мэйдзи учредило департамент образования и в 1872 г. ввело обязательное образование.¹⁹ Были организованы также средние и высшие училища, в которых и мужчины, и женщины получили возможность изучать коммерцию, искусства, военное дело, педагогику, музыку и другие спе-

¹⁸ Детей бывших самураев возмущал тот факт, что им приходится служить в вооруженных силах бок о бок с детьми крестьян, ремесленников и торговцев. Крестьяне испытывали недовольство из-за того, что их сыновья проводили три года на военной службе вдали от своих полей. Освобождались от службы только главы дворов, наследники, единственные сыновья, единственные внуки, правительственные чиновники, студенты, обучающиеся за границей, и любой, кто мог заплатить 270 иен. Понятно, что многие вторые, третьи и четвертые сыновья пытались стать наследниками других дворов. Некоторые из них покидали страну, по крайней мере формально, как ёкосюгёся (студенты, обучающиеся за границей). См.: *Kublin H. The 'Modern' Army of the Early Meiji Japan // FEQ. IX (N 1. November, 1949). P. 20—41.*

¹⁹ *Murakami T. and Sakata Y. Meiji bungaku-shi: Kyōku-dōtoku-hen.*

циальности. В целом система образования была ориентирована на удовлетворение потребностей растущей нации, то есть подготовку некоторого количества правительственных чиновников и большого числа специалистов, а также решала задачу обучения минимальным навыкам чтения и письма всего населения. С точки зрения государства, основным назначением образования было воспитание верноподданных императора, а не развитие личности или подготовка человека к участию в полноценной жизни. Соответственно главной целью образования считалось наставление учащихся на «императорский путь» (*кодо*).²⁰ Это означало, что нация, в сущности, понималась как патриархальная семья во главе с императором, при этом принималось как должное, что индивиды существуют для государства, а не наоборот. Равным образом предполагалось, что некоторые люди рождены, чтобы править, тогда как другие — для того чтобы ими управляли, поскольку люди от природы не равны. В конечном итоге образование сделалось орудием правительства, которое учило своих подданных тому, что именно следует думать, а не тому, как надо думать.

Тем не менее на протяжении первых двух десятилетий эпохи Мэйдзи Япония была открыта для влияний западной мысли и цивилизации, особенно в государственных и частных университетах и в образовательных учреждениях, организованных различ-

²⁰ Когда в 1869 г. был основан первый *дайгаку* (университет), как профессура, так и студенты должны были участвовать в полурелигиозных празднествах в честь некоторых синтоистских kami, связывавшихся с ученостью, в отличие от практики периода Токугава, когда «божеством-покровителем учености» (*закусин*) почитался Конфуций. (Ibid. P. 25—26).

ными христианскими миссионерскими обществами.²¹ В связи с этим Арнольд Тойнби однажды заметил, что в XVI в. европейская цивилизация была отвергнута Японией, поскольку она была представлена в первую очередь в виде «чужой религии», тогда как в XIX в. западный образ жизни приветствовался, поскольку был представлен «чужой технологией».²² Хотя в этом наблюдении есть доля правды, кажется, Тойнби слишком упростил проблему. Несомненно, архитекторы режима Мэйдзи интересовались в основном технологическими и материальными аспектами западной цивилизации, однако новая элита, состоявшая из молодых городских интеллектуалов, не могла не впитать сам дух «модерна», который был движущей силой западного общества. Особенно выделялись Фукудзава Юкити, Мори Аринори, Ниси Аманэ, Като Хироюки и другие модернисты, входившие в *Мэйрокуся* (буквально — Группа Мэйдзи шесть, названная так потому, что она была организована в шестой год эпохи Мэйдзи, то есть в 1873-м), которые внесли заметный вклад в социальное и интеллектуальное развитие нации.²³ В те дни была популярна такая песенка:

Дзангири атама о татайтэ мирэба
Буммэй кайка-но ото га суру

²¹ Согласно Анэсаки, «в японской истории еще не было периода, когда иностранная помощь так принималась и применялась, как в восьмом десятилетии XIX в.». Он добавляет: «Об этих иностранных советниках стали забывать, отчасти умышленно, во время консервативной реакции девяностых» (см.: *Anesaki M. History of Japanese Religion. P. 350*).

²² *Toynbee A. The World and the West. P. 54*.

²³ *Nakamura M. Chishiki kaikyū and Shimomura F. Meiji no Shakai // Shinchō-sha. Nihon bunka kenkyū. Vol. XVI; Iyena-*

Если постучать по стриженной голове,
Она отзовется: «Цивилизация и просвещение».

Под «цивилизацией и просвещением» новая японская элита подразумевала европейскую модернистскую концепцию цивилизации как светского пути спасения, означающего «освобождение от оков варварства, подобно тому как религия нацелена на освобождение от сил зла».²⁴ Поэтому практически так же, как европейцы эпохи модерна отрицали средневековую концепцию государства, подчиненного церкви, японские интеллигенты начала эпохи Мэйдзи отвергали традиционные ценности и идеологию собственного народа. Они с ликованием встретили эмансипацию от «имманентной теократии» феодализма Токугава и предвкушали установление нового социального и политического порядка по западной модели. Им хотелось верить, что в новой Японии любой человек, независимо от социального статуса и классовой принадлежности, сможет достичь высот единственно благодаря своим способностям и заслугам. Поистине, мотив *риссинсюсэ* (успех и прогресс в жизни) был настоящим евангелием для молодежи

ga S. Kindai Nihon no shisōka. P. 59—84; Anesaki M. History of Japanese Religion. P. 350—353; Fujii J. Outline of Japanese History in the Meiji Era. P. 39—43; Japanese Thought in the Meiji Era / Ed. M. Kosaka. P. 49—133. — Мэйрокуся издавала Мэйроку дзасси (Журнал группы Мэйроку). В первый год средний тираж каждого выпуска составлял 3200 экземпляров, что говорит о популярности журнала. Фукудзава был основателем Кэйю Гидзюки, частного университета; Мори стал министром образования; Ниси перевел «Утилитаризм» Милля; Като стал президентом Токийского императорского университета.

²⁴ *Haas W. S. The Destiny of the Mind. P. 296.*

Японии, где при феодальном режиме так долго оставалась непреодолимой социально-классовая обусловленность.

Правительство Мэйдзи тоже руководствовалось мотивом *риссин сюссэ*, однако понимало его как «прогресс Японии в семье наций» и поэтому стремилось добиться прогресса и успехов в государственном строительстве и обороне (*фукоку кэхэй*): «больше фактов, больше богатства, больше силы, больше предприятий, больше людей, кораблей и пушек».²⁵ Сознвая, насколько Япония отстала в глобальном состязании от западных наций, ее лидеры делали лихорадочные попытки догнать их в мастерстве международной силовой политики, и вскоре Япония вступила в спор с западными державами за свою долю от эксплуатации Китая. Уже в 1874 г. Япония отправила свои экспедиционные силы на Формозу (Тайвань), а спустя несколько лет установила суверенитет над Окинава.²⁶ На французскую оккупацию Аннама (1884) Япония ответила захватом Тайваня во время китайско-японской войны 1894—1895 гг. Японское продвижение на Дальнем Востоке было приостановлено в 1895 г. интервенцией трех держав (России, Франции и Германии). Но в 1900 г. Япония присоединилась к западным державам в подавлении боксерского восстания и спустя два года заключила союз с Великобританией. Выиграв русско-японскую войну 1904—1905 гг.,

²⁵ Sansom G. B. *The Western World and Japan*. P. 313.

²⁶ В 1880 г. Япония и Китай договорились поделить острова Окинава (Рюкю), но этот раздел так и не состоялся. При этом *de facto* власть над островами принадлежала Японии. После китайско-японской войны вопрос решился сам собой в связи с поражением Китая (см.: *Yanaga Ch. Japan Since Perry*. P. 183).

Япония стала великой державой Азии и в 1910 г. осуществила аннексию Кореи.

Для совершения такого «рывка» в международной политической гонке потребовались большие жертвы со стороны японского народа. Режим Мэйдзи решительно противился соблазну попасть в зависимость от внешних займов, которые могли поставить под угрозу экономическую самостоятельность Японии. Вместо этого правительство взяло на себя инициативу в развитии многоотраслевой промышленности за счет эксплуатации низкооплачиваемой рабочей силы. Промышленность была передана в руки финансовой клики (*дзайбацу*), которая благодаря своим тесным связям с политическими и военными лидерами и бюрократией получила фактическую монополию на сферы финансов, производства и торговли. Неизбежными следствиями политики режима Мэйдзи стало то, что Норман справедливо подчеркнул как свойства японского капитализма, — «господствующее положение государственного предприятия, опирающегося на финансовую олигархию, замедленные темпы индустриализации и тяжелое налоговое бремя, лежащее на населении, особенно на сельскохозяйственном обществе».²⁷

Правительственная верхушка мечтала любой ценой и как можно скорее сделать из Японии перwokлассное современное национальное государство. Будучи, как известно, забывчивым в отношении социальной, экономической и политической несправедливости у себя дома, в особенности если речь шла о нижних слоях общества, режим проявлял крайнюю чувствительность к унижительным статьям догово-

²⁷ Norman E. G. Japan's Emergence as a Modern State. P. 117.

ров с западными державами. В частности, речь шла о том, что некоторые части Японии были переданы в исключительное пользование иностранцам, на которых при этом не распространялось японское правосудие. Сознавая, что эти неравные договоры нельзя будет пересмотреть, если не привести японские законы в соответствие с законами большинства «цивилизованных» наций Запада, японское правительство решило модернизировать правовые и политические учреждения страны. Например, уяснив, что серьезным препятствием для успешного пересмотра договоров является традиционная антихристианская политика, правительство, не питавшее к христианству особой любви, тем не менее в 1873 г. отменило указ о его запрете. Отчасти по той же причине в 1889 г. была принята конституция и в 1890-м созван первый парламент. Правительство пошло даже на открытие общественного клуба Рокумэйкан, где джентльмены и леди в западных одеждах могли танцевать и развлекать высокопоставленных иностранцев.

В последнее двадцатилетие эпохи Мэйдзи произошло усиление консерватизма и национализма. Крайне бюрократившееся правительство стало контролировать прессу, вмешиваться в деятельность политических партий и подавлять социалистические и рабочие движения.²⁸ Однако политическая верхушка

²⁸ Следует заметить, что многие из первых лидеров японского социалистического движения, такие как Абэ Исоо, Киносита Наоэ, Каваками Хадзимэ и Катаяма Хирому (Сэн), начинали как христианские социалисты (заметным исключением был Котоку Дэндзиро Сюсуй (1871—1911)). Впоследствии Котоку объявил себя анархистом и был казнен вместе с одиннадцатью соратниками в 1911 г. по обвинению в предполагаемом покушении на жизнь императора. Поскольку трудно

поздравила себя с победой над Китаем и Россией и аннексией Кореи. Очевидный успех Японии на международной политической арене способствовал упрочению режимом Мэйдзи принципа «имманентной теократии», в соответствии с которым создавался новый миф о божественной миссии Японии — ее предназначении проложить «императорский путь» за свои пределы.

*От смерти императора Мэйдзи
до второй мировой войны*

Умершего в 1912 г. императора Мэйдзи, при жизни которого отсталая феодальная Япония феноменальным образом превратилась в могучую империю, сменил его сын Ёсихито (1879—1926), ставший позже известным как император Тайсё. Соответственно этим же именем названа эпоха его правления (1912—1926).²⁹ Однако из-за слабого здоровья

восстановить *тайгяку дзикэн* («событие великой измены») Котоку и других, ясно, что жестокий приговор объяснялся стремлением правительства искоренить «опасные» идеологии. (о Котоку см.: *Ike N. Kōtoku: Advocate of Direct Action // FEQ. III (N 3, May, 1944). P. 222—236; Tanaka S. Kōtoku Shūsui: Ichi kakumeika no shisō to shōgai; Nishio Y. Kōtoku Shūsui*). Не менее яркой была жизнь Катаяма, который в итоге оставил христианство и стал коммунистом. Свои последние годы он провел в Москве, где умер в 1933 г. (см.: *Kublin H. A bibliography of the Writings of Sen Katayama in Western Languages // FEQ. XI (N 1. November, 1951). P. 71—77*).

²⁹ Монографий об эпохе Тайсё мало даже на японском языке, хотя во всех книгах о Японии эпохи модерна упоминаются события этого интересного периода современной японской истории. Примечательными исключениями являются ра-

Ёсихито государственные дела в качестве принца-регента принял в 1921 г. его сын Хирохито (1901—1989), который официально взошел на трон в 1926 г., и началась эпоха Сёва.

В истории Японии, как и в истории всего мира, поворотным стал 1912 год. На противоположном конце Тихого океана президентом Соединенных Штатов Америки, которые, обогнав многие из старых европейских наций, превратились в мировую державу, был избран Вудро Вильсон. В том же году народная революция в Китае сбросила иго Маньчжурской династии. По иронии судьбы, японские лидеры не смогли осознать глубину националистических устремлений китайского народа в XX в. и продолжали в Азии экспансионистскую политику. Внутри страны военные лидеры в 1912 г. сделали все возможное, чтобы заменить кабинет Сайондзи на кабинет Кацура, который представлял интересы военных и бюрократии клана Тёсю. Разгневанное произволом армии, общественное мнение поддержало Федерацию по защите конституционного правительства, организованную Одзаки Юкио и Инукаем Цуёси. Падение под давлением публики кабинета Кацура всего через два месяца после его прихода к власти вдохновило политические партии. Результатом их активности стало установление в стране политической атмосферы, которая часто называется «демократией Тайсё».³⁰

боты Shinobu, особенно его *Taishō seiji-shi* (4 vols.). См. также обзорную статью: *Jansen M. B. From Hatoyama to Hatoyama // FEQ. XVI (N 1. November, 1954). P. 65—79.* Об экономических аспектах этой эпохи см.: *Lockwood W. W. The Economic Development of Japan: Growth and Structural Change. 1868—1938.*

³⁰ Не следует забывать, что в основном на протяжении эпохи Мэйдзи политическая стабильность поддерживалась за

Однако в ретроспективе становится ясно, что партийные политики были в основном озабочены интересами финансовых группировок, а не благополучием

счет вынужденного компромисса между бюрократией, финансовыми кругами и военной кликой. Соперничество между двумя влиятельными группами — выходцами из кланов Сацума и Тёсю — продолжалось в среде бюрократии. Кроме того, в армии доминировал клан Тёсю, а на флоте — клан Сацума. Создание в 1875 г. сената (*гэнроин*) помогло лишь увековечить влияние клановой олигархии. Партийная политика тогда еще только зарождалась, несмотря на ее пропаганду со стороны небольшой группы защитников народных прав. Между тем после китайско-японской (1894—1895) и русско-японской (1904—1905) войн приобрела большое могущество военная клика, особенно армейская. К началу XX в. влияние сената усилилось, поскольку среди его членов были такие значительные фигуры, как Ито Хиробуми, в 1885 г. назначенный первым премьер-министром, и Ямагита Аритомо, «отец» японской армии. И Ито, и Ямагита, кстати, были выходцами из клана Тёсю. Когда в 1912 г. умер император Мэйдзи, кабинет, возглавляемый Сайондзи Киммоти — просвещенным дворянином, получившим образование во Франции, — пытался привести в порядок государственный бюджет. Кабинет отверг армейский запрос об увеличении регулярной армии на две дивизии, после чего Уэхара Юсаки, военный министр, подал прошение об отставке непосредственно монарху в обход премьер-министра. Такие действия квалифицировались как незаконное использование прерогатив армии, которая наряду с флотом по военным вопросам имела прямой доступ к императору как главнокомандующему морскими и сухопутными силами во время национальных кризисов. Более того, армия отказалась рекомендовать преемника Уэхара на пост военного министра. Поэтому кабинет Сайондзи вынужден был подать в отставку. Яркой жизни Сайондзи (1849—1940) посвящено много книг на японском языке. Последняя работа — *Kimura K. Saionji Kimmoshi* — исключительно информативная небольшая книга, несмотря на свой публици-

всего населения.³¹ Тем временем был организован новый кабинет, который возглавил Ямамото Гомбэй — влиятельный адмирал флота и член клана Сацума. Затем пресловутый скандал вокруг флотских финансов привел к падению кабинета Ямамото, на смену которому в 1914 г. пришел кабинет Окума.³² Когда в 1914 г. началась первая мировая война, Япония, связанная договором с Великобританией, не раздумывая, присоединилась к союзникам и

стический стиль. См. также: *Bailey J. H. Prince Saionji and the Popular Rights Movement // JAS. XXI (N 1. November, 1961). P. 49—63.*

Следует также отметить, что когда Кацура Таро, ставленник Тёсю, после падения Сайондзи пытался сформировать свой кабинет, то флот, где доминировали люди Сацума, отказался предложить кандидатуру министра. Кацура, занимавшему должность лорда-хранителя малой государственной печати, удалось вооружиться императорским рескриптом, приказывающим Сайто Макото, министру флота при Сайондзи, оставаться в этой должности. Эти слишком очевидные махинации со стороны Кацура остро критиковались публикой. Об Одзакэ см.: *Mendel D. H. Ozaki Yukio: Political Conscience of Modern Japan // FEQ. XV (N 3. May, 1956). P. 343—356.*

³¹ Было хорошо известно, что финансовые клики, особенно *дзайбачу* Миццуи, предлагали финансовую поддержку партийным политикам в их борьбе против армейских лидеров.

³² Несомненно, профлотская политика Ямамото сильно возмущала армейскую верхушку. Но непосредственной причиной падения его кабинета стала информация о взятках, полученных некоторыми чиновниками флота от немецкой компании «Сименс Шукерт». Эта информация была обнародована в слушаниях по делу бывшего служащего компании «Шукерт». Следует сказать, что Окума Сигэнобу, закаленный политик и основатель университета Васэда, пользовался финансовой поддержкой *дзайбачу* Мицубиси.

быстро захватила германскую сферу влияния в Китае и Тихом океане. Более того, пока европейские державы воевали друг с другом дома, кабинет Окума в 1915 г. предъявил Китаю печально известное «двадцать одно требование».³³ Хотя во многих частях Китая стихийно начались мощные антияпонские выступления, правительство Юань Ши-кая было слишком слабым, чтобы воспротивиться японскому ультиматуму. По иронии судьбы Япония, которая в эпоху Мэйдзи была крайне недовольна неравными договорами с западными державами, превратилась в матерую империалистическую державу, пытавшуюся господствовать в Китае экономически и политически. В 1918 г., как одна из стран-победительниц, Япония участвовала в Версальской конференции и добилась удовлетворения почти всех своих требований. Она также оказалась втянутой в злополучную Сибирскую экспедицию, вначале с союзными державами, а впоследствии, по настоянию военной клики, самостоятельно. Однако огромные расходы на содержание армии в Сибири между 1918 и 1922 гг. оказались напрасными.

Во время первой мировой войны *дзайбацу* вероятно обогатилось, и соответственно возросло его

³³ О неубедительных обоснованиях «двадцати одного требования» см.: *Saitō H. Japan's Policies and Purposes*. P. 130—152. — Несмотря на то что так называемое соглашение Лэнсинга-Исии, заключенное между представителями Соединенных Штатов и Японии в 1917 г., несколько сдержало ее амбиции, оно в то же время усилило японские позиции в Азии, поскольку Соединенные Штаты признали, что «Япония имеет особые интересы в Китае, особенно в регионах, с которыми соседствуют японские владения».

политическое влияние.³⁴ Что касается простых людей, то медленный рост их зарплат не мог угнаться за стремительно растущими ценами. В 1918 г. острый экономический дисбаланс спровоцировал во многих городах «рисовые бунты» и в 1919—1920 гг. — серьезные рабочие забастовки. Фактически падение военного кабинета Тэраути в 1918 г. объяснялось сочетанием финансовых проблем и социальных волнений. После этого по инициативе Хара Кэй (Такаси), члена ведущей политической партии Сэйюкай, власть перешла к ответственному партийному правительству.

Партийному правительству пришлось решать трудные проблемы, связанные, в частности, с финансовой паникой 1920 г., обвалом рынка акций в 1922 г., последствиями сильного землетрясения 1923 г., практически уничтожившего национальную экономику, и монетарным кризисом, в результате которого в 1927 г. пришлось ввести трехнедельный банковский мораторий. Несмотря на эти трудности, в первой половине 20-х годов основная масса населения успела подышать воздухом либеральной демократии.³⁵ Япония дала согласие на Военно-мор-

³⁴ Например, приобрели огромную политическую власть — прямую и косвенную — так называемая «большая пятерка» хлопкопрядильной промышленности — Канэгабути (Канэбо), Дай Ниппон, Тоё, Одзи и Фудзи — и «большая пятерка» банковского дела — Мицуи, Мицубиси, Дайити, Ясуда и Сумитомо. После 1917 г. ни одна политическая партия не могла игнорировать влияние Нихон Когё Курабу (Японский промышленный клуб), который был объединением крупных капиталистов.

³⁵ О либеральных и демократических взглядах, выражавшихся некоторыми мыслителями того периода, см.: *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition. P. 718—758.*

ской договор пяти держав (1921) и расформировала четыре армейские дивизии (1925). Было вполне естественно, что молодые идеалисты возлагали большие надежды на Лигу Наций. Промышленные рабочие объединялись в профсоюзы, студенты пользовались академической свободой, и вся нация с энтузиазмом окунулась в кино и бейсбол.

Вместе с тем события 1920-х дали толчок этноцентристскому национализму и шовинизму.³⁶ В 1922 г. была создана лига по предотвращению коммунизма (*Сэка босидан*), предвосхитившая формирование в том же году коммунистической партии. Не удовлетворившись массовой травлей и арестами коммунистов, предпринятыми в 1923 г. правительством, так называемые патриоты развернули свою собственную оголтелую кампанию против коммунизма и всех остальных «опасных иностранных идеологий».³⁷

³⁶ Существовали разного рода патриотические организации, ставившие различные цели. Некоторые содействовали «императорскому пути» у себя дома, другие защищали японскую агрессию в Маньчжурии, Монголии и Китае (см.: *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition. P. 759—805*). Возможно, наиболее известным на Западе является Амурское общество (*Кокурюкай*, буквально — «Общество Черного дракона»). Другая организация — Японское националистическое общество (*Дай Нихон кокусуйкай*), основанное в 1919 г., — в 1920-х насчитывала в своих рядах более миллиона человек. Отчасти росту этой группы способствовала ее оппозиция по отношению к неприкасаемым (*эта*), которые требовали себе законных прав. Глубоко укоренившийся в широких кругах общества предрассудок против неприкасаемых был умело использован Японской националистической партией.

³⁷ В разгар смуты после землетрясения ультра националисты распространяли слухи против коммунистов, корейцев и др. В такой обстановке теоретик левых Осуги Сакаэ был задушен армейским капитаном Амакасу Масахико.

Кроме того, в 1924 г. конгресс Соединенных Штатов провел билль, исключавший дальнейшую иммиграцию из Японии. Японская реакция на это событие была незамедлительной и бурной. В знак протеста против билля два человека покончили с собой и американский посол в Японии оставил свой пост. Многие японцы, отстаивавшие международное сотрудничество и демократические принципы, были разочарованы. Один писатель сказал: «В разгар постигшего нас горя [имеется в виду сильное землетрясение 1923 г. и его последствия] нация, которая буквально вломилась к нам в дверь, отмахнулась от давнишней договоренности и захлопнула свои ворота прямо перед нашим носом».³⁸ По сути, если бы Соединенные Штаты решили просто ограничить иммиграцию из Японии, то проблем бы не возникло. Но исключение японских иммигрантов по расовому признаку воспринималось как откровенная демонстрация антияпонских настроений со стороны Соединенных Штатов, и националисты не преминули воспользоваться этим в своих целях. С образованием в 1924 г. по инициативе вице-президента тайного совета Хиранума Киитиро Общества государственных основ (*Кокухонся*) престиж националистов сильно вырос в глазах тех, кто начал сомневаться в целесообразности международного сотрудничества.

Во второй половине 20-х годов XX в., в начале эпохи Сёва, финансовая ситуация в Японии еще более обострилась. В связи с постепенной консолидацией Китая под руководством Гоминьдана японские

³⁸ Цит. по: *McWilliams C. Prejudice. Japanese-Americans: Symbol of Racial Intolerance. P. 67—68.* Об Указе об исключении см.: *Konvitz M. R. The Alien and the Asiatic in American Law. P. 22—25.*

дзайбацу стали терять китайский рынок. В 1927 г. кабинет Вакацуки, проводивший примирительную политику в отношении Китая, был отстранен совместными усилиями дзайбацу, бюрократов и партии Сэйюкай, президент которой, армейский генерал Танака Гиити, сформировал новый кабинет. В результате японская политика невмешательства в дела Китая сменилась интервенцией, что сразу же было продемонстрировано «делом Цзинань» и ликвидацией Чжань Цзо-линя, *de facto* правителя Маньчжурии: оба события произошли в 1928 г.³⁹ После поражения кабинета Танака на всеобщих выборах 1929 г. кабинет Хамагути попытался вернуться на прежние позиции, пообещав международное сотрудничество, примирение с Китаем, выход из хронической депрессии и реструктуризацию промышленности на более рациональных основаниях. К сожалению, из-за мирового кризиса усилия, направленные на оживление внешней торговли с помощью введения эмбарго на золото, возымели обратный эффект. Кроме того, кабинет Хамагути подписал Лондонское военно-морское соглашение (1930), за что премьер-министра застрелил правый фанатик. К этому времени национализм приобрел фашистскую и шовинистическую окраску и такие черты, как «авторитаризм, антипарламентаризм, недемократичность, противодействие

³⁹ «Дело Цзинань» стало закономерным результатом «северного похода» сил Гоминьдана, в результате которого создавалась угроза японской сфере влияния вдоль железной дороги Циндао-Цзинань. Провокационная позиция японской армии вызвала сильные антияпонские настроения в разных частях Китая. Смерть Чжань Цзо-линя до второй мировой войны считалась загадочной. Кстати, одним из заговорщиков в этом деле был тот самый Амакасу Масахико, который ранее задушил Осуги Сакаэ.

разоружению и недоверчивое отношение к Лиге Наций. Он превратился в паназиатское движение, бесстрашное и готовое к применению силы».⁴⁰

События 30-х и начала 40-х годов хорошо известны. Хотя сами милитаристы сознавали серьезность войны в Маньчжурии, которую они развязали и упорно называли не войной, а «Маньчжурским инцидентом», широкая публика не подозревала, что это было только начало цепи зловещих событий. Далее последовало массовое убийство парламентариев и финансистов (1932), уход Японии из Лиги Наций (1933), попытка путча, предпринятая группой фанатичных молодых армейских офицеров (1936), инцидент «моста Марко Поло» (1937), ускоривший развязывание полномасштабной войны с Китаем, советско-японские пограничные столкновения (1938—1939) и участие Японии в Тройственном пакте (1940). В 1941 г. страна совершила роковой шаг, вступив во вторую мировую войну.

С середины 30-х годов все либеральные идеи и их выражение — в религии, философии, искусстве или культуре — были взяты под подозрение как угроза японскому образу жизни. Стали попирааться свобода мысли, печати и собраний, а также свобода совести и вероисповедания. Постепенно людьми овладел страх, и они уже не осмеливались открыто высказывать свои мысли даже ближайшим друзьям. Газеты, журналы и радио повторяли одни и те же националистические лозунги. Образ мысли, ценности, стандарты поведения и даже смысл жизни предписывались и интерпретировались милитаристами и шовинистами, с точки зрения которых люди являлись не более чем зубчиками огромной госу-

⁴⁰ Yanaga Ch. Japan Since Perry. P. 495.

дарственной машины. Япония превратилась в гигантскую крепость, из которой до 1945 г. непрерывно исходила война.⁴¹

Культура и религия

Приступая к обсуждению культурного и религиозного развития Японии в эпоху модерна, следует вспомнить, что переход власти от сёгуната к императорскому правительству не был слишком крутым, как может показаться стороннему наблюдателю. На-

⁴¹ Существует большое количество исследований о социальном, экономическом и политическом развитии Японии после окончания эпохи Тайсё до второй мировой войны. Будет полезным следующий список работ, хотя их информативность неодинакова: *Allen G. C. Japanese Industry: Its Recent Development and Present Condition*; *Bisson Th. A. Japan's War Economy*; *Borton H. Japan Since 1931*; *Butow R. J. Tōjō and the Coming of the War*; *Byas H. Government by Assassination*; *Crowley J. B. Japanese Army Factionalism in the 1930's // JAS. XXI (N 3. May, 1962). P. 309—326*; *Elbree W. H. Japan's Role in Southeast Asian Nationalist Movements, 1940—1945*; *Feis H. The Road to Pearl Harbor*; *Grew J. C. 1) Ten Years in Japan*; 2) *Turbulent Era: A Diplomatic Record of Forty Years, 1904—1945 (2 vols.)*; *Hata I. Nitchū sensō-shi*; *Iklé F. W. Germany-Japan Relations, 1936—1940: A Study of Totalitarian Diplomacy*; *Lu D. J. From the Marco Polo Bridge to Pearl Harbor: A Study of Japan's Entry into World War II*; *Maxon Y. C. Control of Japanese Foreign Policy: A Study of Civil-Military Rivalry 1930—1945*; *Moore F. With Japan's Leaders*; *Orchard J. E. Japan's Economic Position: The Progress of Industrialization*; *Presseisen E. L. Germany and Japan: A Study of Totalitarian Diplomacy, 1933—1941*; *Shiomi S. Japan's Finance and Taxation, 1940—1956*; *Storry R. The Double Patriots: A Study of Japanese Nationalism*; *Young A. M. 1) Japan in Recent Times, 1912—1926*; 2) *Imperial Japan, 1926—1938*.

пример, многие особенности экономики и политики ранней эпохи Мэйдзи проявились уже в 1840-х годах, когда сёгунат и некоторые даймё были вынуждены принимать меры по преодолению финансовых и административных трудностей.⁴² В этом отношении можно было бы утверждать, что архитекторы режима Мэйдзи пытались только «заменить старую и пришедшую в упадок систему управления страной более эффективной».⁴³ Однако характер новой системы был обусловлен самим способом изменения формы власти: введение режима Мэйдзи стало не только «обновлением» (*исин*), которое подразумевало отказ от прошлого, но также и «реставрацией монархического правления» (*осэйфукко*), подразумевавшей возврат к государственному устройству образца VIII столетия. Стремление правительства Мэйдзи совместить две эти противоположные цели привело к разрушительным последствиям в сферах культуры и религии, не говоря уже о политике.

Первая цель режима Мэйдзи, «обновление», подразумевала децентрализацию власти, или обеспечение «прав народа» (*минкэн*). Эта цель была заявлена в Хартии 1868 г., которая гласила: «Следует повсеместно учредить совещательные собрания и все

⁴² Очень глубокая и лаконичная книга по этому вопросу — *Toyama Sh. Meiji ishin*. Особого внимания заслуживают критические заметки о различных подходах к изучению Реставрации Мэйдзи (Р. 1—20) и кратко аннотированная библиография по этой теме (Р. 343—361). Тояма убедительно показывает, почему реформы, введенные некоторыми даймё, были успешными, а реформы сёгуната потерпели неудачу. Из его рассказа становится ясно, почему в эпоху Мэйдзи такую важную роль на политической сцене могла играть клановая олигархия, особенно Сацума и Тёсю.

⁴³ *Sansom G. B. The Western World and Japan*. P. 339.

вопросы решать в ходе публичных дискуссий». Вторая цель — «реставрация монархического правления» — подразумевала централизацию власти, или обеспечение «прав нации» (коккэн).⁴⁴ Эти две идеи, «права народа» и «права нации», не следует, однако, отождествлять соответственно с демократическим либерализмом и абсолютистским национализмом. На протяжении по крайней мере первой декады эпохи Мэйдзи эти концепции, как и две цели — «обновление» и «реставрация монархического правления», — не считались взаимоисключающими.⁴⁵

⁴⁴ *Maruyama M. Meiji kokka no shisō // Nihon shakai no shiteki kyūmei / Ed. Rekishigaku kenkyū-kai.* — Маруяма указывает, что противоречивый характер режима Мэйдзи восходит еще к тем временам, когда Абэ Исэ-но kami Масахиро, главный министр при тринадцатом сёгуне (1853—1858), занял позицию примирения с императорским домом, а также попытался учесть взгляды влиятельных даймё. Абэ наверняка не создавал этого, но его политика олицетворяла как идеал «уважения к трону» (*сонно*), так и идеал «уважения к общественному мнению» (*когиёрон*). Концепция «прав нации» была разработана на основании идеала «уважения к трону», тогда как концепция «прав народа» — на основании «уважения к общественному мнению» (Р. 183—185). Маруяма полагает также, что незадолго до Реставрации Мэйдзи низшие самураи и дальновидные дворяне отстаивали интересы народа, который притеснялся феодальным режимом, так что эти люди выражали общественное мнение. Кроме того, сам факт, что открытость была навязана Японии внешними факторами, заставил разные японские фракции искать в фигуре императора символ национального единства (Р. 187—188).

⁴⁵ Согласно Маруяма, спор о целесообразности завоевания Кореи в 1873 г. не был связан с принципиальными разногласиями, поскольку речь шла о выборе времени. Противники этой авантюры были такими же националистами, как и ее сторонники. Фактически именно первые способствовали отправке экспедиционных сил на Формозу (Тайвань) в 1874 г.

Новый режим был уверен, что можно заимствовать современные знания на Западе и при этом вернуться в японское «исконное» прошлое. Не удивительно, что император клялся в верности Хартии — самому прогрессивному документу, когда-либо провозглашавшемуся монархом, — перед всеми ками синтоистского пантеона.

В соответствии с древним японским принципом «единства религии и правления» (*сайсэй-итти*) режим Мэйдзи в 1868 г. учредил Департамент синто и издал указ о разделении буддизма и синтоизма (*синбуцу хандзэнрэй*) — на том основании, что симбиоз этих религий, который существовал около тысячелетия, противоречит исконному японскому пути. В 1869 г. статус Департамента синто был поднят на такой уровень, что это учреждение затмило даже Великий государственный совет. В 1870 г. правительство опубликовало прокламацию Великой Доктрины, целью которой было восстановление в качестве руководящей национальной идеологии «пути ками» (*каннагара*). Соответственно переориентировав систему Токугава, требовавшую приписки каждого двора к буддийскому храму, правительство Мэйдзи ввело обязательную синтоистскую регистрацию (*удзико сирабэ*), смысл которой был в том, что каждому японскому подданному было приказано встать на учет в святилище ками по месту жительства. Кроме того, отвергнув традиционный погребаль-

Они просто чувствовали, что аннексия Тайваня была менее рискованной, чем такое же мероприятие в отношении Кореи. Маруяма напоминает также, что Гэнсё, правое движение, организованное в 1881 г., развилось на основе движения за «права народа». (Р. 192—197). О завоевании Кореи, которая в итоге все же была аннексирована Японией, см.: Солрой Н. *The Japanese Seizure of Korea. 1868—1910.*

ный ритуал, проводившийся по буддийскому обряду, правительство активно способствовало внедрению синтоистских погребальных ритуалов. В 1871 г. Департамент синто был заменен Министерством синто. Одной из функций нового органа власти стала реализация общенациональной образовательной программы, сосредоточенной на трех вопросах: 1) почитание kami, 2) знание Закона Неба и Пути Человека, 3) верность монарху и послушание властям. С этой целью департамент ввел институт учителей морали (*кёдоси*),⁴⁶ которыми назначались не только синтоистские жрецы, но и конфуцианские ученые, буддийские священники, актеры и профессиональные чтецы (*коданси*, *ракугока* и др.) и в некоторых случаях даже предсказатели судьбы. Столь активное внедрение правительством синтоизма встретило, однако, сопротивление и критику в различных кругах, поэтому в 1873 г. обязательная синтоистская регистрация была отменена и религиозная политика стала более сдержанной.⁴⁷

Мы уже отметили, что предпринятое режимом Мэйдзи «оздоровление» религиозной атмосферы за счет провозглашения синтоизма национальной религией требовало его отделения от буддизма. Поэтому всех буддийских священников, служивших в храмах синто, если они отказывались становиться синтоистскими жрецами, возвращали к светской жизни. В 1871 г. по приказу правительства были конфискованы все храмовые земли и отменены все буддийские

⁴⁶ Сообщалось, что в 1874 г. насчитывалось 7247 учителей морали (*кёдоси*).

⁴⁷ Самая всеобъемлющая работа о религиозной обстановке в эпоху Мэйдзи — *Meiji bunka-shi: Shūkyō-hen* / Ed. H. Kishimoto (Английский перевод: *Japanese Religion in the Meiji Era*).

церемонии, которые совершались в императорском дворце. В следующем году были аннулированы ранги и привилегии, ранее пожалованные буддийской иерархии, и упразднен орден горных аскетов.⁴⁸ Ситуация подогревалась также народным антибуддийским движением (*хайбуцу кисяку*). Ярким примером правительственных крайностей при проведении кампании по отделению буддизма от синто стали события в районе Тояма, где за одну ночь от 1730 буддийских храмов, которые существовали до 1870 г., осталось семь.⁴⁹ Хотя большинство храмов было разрушено, некоторые из уцелевших, наоборот, укрепили свои позиции. У правительства не было явного намерения искоренить буддизм, но некоторые чиновники и синтоистские жрецы, опираясь на поддержку лидеров конфуцианских групп и сторонников национальной учености, возбуждали в народе антибуддийские настроения. Несомненно, буддизм, так долго поощрявшийся режимом Токугава, постепенно потерял свой духовный потенциал, и в народе широко распространилось недовольство распущенностью

⁴⁸ В 1872 г. правительство приняло радикальные меры по реформированию буддизма. Название секты Истинной Чистой земли было изменено с *иккосо* («секта прямолинейных») на *син* (буквально — «истина»). Были смягчены иконные запреты на вступление буддийских священников в брак, употребление в пищу мяса, отращивание волос и т. п. Традиционная для буддийских монахов практика прощения милостыни была запрещена, а монахам и монахиням разрешили носить фамилии. Каждой секте или вероисповеданию надлежало назначить патриарха, который должен был следить за деятельностью своей группы (см.: *Meiji bunka-shi: Shūkyō-hen*. P. 542—543).

⁴⁹ Примеры антибуддийской деятельности см. в: *Meiji bunka-shi: Shūkyō-hen*. P. 165—180.

нравов священства и произволом буддийских церковных организаций.⁵⁰

Все перечисленные события однозначно свидетельствуют о том, что режим Мэйдзи, несмотря на свои усилия по модернизации Японии в одном направлении, сознательно или бессознательно унаследовал от режима Токугава принцип «имманентной теократии». Этот принцип воплотился в политике правительства по насаждению культа императора как важнейшей составной части синтоизма. Например, отказавшись от практики проведения мемориальных служб в честь императорских предков по буддийским обрядам, как это делалось во времена Токугава, правительство Мэйдзи соорудило во дворце синтоистский храм для поклонения Аматэрасу Омиками — покровительнице императорского клана. Был также построен особый храм в Токио для упокоения душ погибших за дело монархии во время Реставрации Мэйдзи. Этот храм, названный сначала (в 1869 г.) Сёконся (буквально — «храм призывания духов»), через десять лет был переименован в Ясукуни дзиндзя («храм для умиротворения нации»). В 1872 г. в ранг святого был возведен роялист XIV столетия Кусуноки Масасигэ, и в Кобэ был построен его храм, названный *Минатогава дзиндзя*. В том же году правительство объявило всех синтоистских, равно как и некоторых буддийских, функционеров «государственными священниками», поделенными на четырнадцать рангов. Был введен культ императора Дзимму — мифического основателя государства, — и как полурелигиозный национальный праздник стало принято отмечать день рождения правящего императо-

⁵⁰ *Tamamuro T. Meiji ishin haibutsu kishaku.*

ра (*тэнтёсэцу*). Император более не считался человеческим носителем харизмы императорского титула. Ему был присвоен высочайший статус «живого ками» — вершины, на которую не возносились, несмотря на все претензии, монархи древней Японии.⁵¹

Движение «назад в исконное прошлое» способствовало развитию синтоизма, но не построению современного национального государства — второй цели режима Мэйдзи. Неистовые попытки синтоистских лидеров повернуть стрелки часов назад натолкнулись на сопротивление модернистов, поскольку духу времени не совсем соответствовал возврат в прошлое, каким бы величественным оно ни было. При этом если синтоистская верхушка полагалась в своем деле только на политические меры и поддержку правительства, то светские интеллектуалы и некоторые лидеры христианства и буддизма отнеслись к проблеме «модернизма» со всей серьезностью. Даже в правительстве было много влиятельных людей, которые поощряли западное знание и научное образование, намереваясь создать в Японии новое общество. Только в таком случае, по их мнению, Япония могла бы состязаться с западными державами.

Сложности в развитии образования, права, культуры и религии в эпоху Мэйдзи объяснялись противоречием и вынужденным компромиссом, который, наконец, начал выработываться между «имма-

⁵¹ Титул, на который претендовал трон в VII в., — это *Акицу микамито Амэносита сиросимэсу Ямато-но Сумэрамикото* (буквально — «живой ками, правитель мира и император царства Ямато»). — См.: *Aston W. G. Nihongi*. II. P. 197—198.

нентной теократией» и «модернизмом». Стоит ли говорить, что эти два принципа были не вполне совместимыми. Адвокатами исконной японской традиции руководило желание внедрить древнюю социально-культурную модель — путь ками (*каннагара*). Они кричали: «Назад к императору Дзимму!» Со своей стороны, сторонники модернизма уверовали в настоящее и будущее, в новое и неизведанное. Для них эпоха Мэйдзи стала началом непрерывных революционных преобразований на пути просвещения и цивилизации (*буммэй кайка*). Тем не менее два качества были присущи и тем и другим — патриотизм и утилитаризм, поэтому между ними стал возможен компромисс на основе прагматических националистических принципов. Чтобы понять, как это произошло, следует рассмотреть развитие образования в начале эпохи Мэйдзи.

Одной из самых насущных задач нового режима был выбор философии и системы образования. До эпохи Мэйдзи разумелось само собой, что образование должно опираться на конфуцианскую систему. Это положение было взято под сомнение в 1868 г. теми роялистами, которые намеревались внедрять в умы молодежи «императорский путь», поэтому между конфуцианскими учителями (*кангакуся*) и национальными учеными (*кокугакуся*) разыгрался конфликт. Однако около 1870 г. в деле образования стали брать верх сторонники западной системы (*ёгакуся*), чему способствовал дух *буммэй кайка*. Самым влиятельным среди них был Фукудзава Юкити (1834—1901), открывший частную школу, основанную на демократических и утилитаристских принципах, и в 1872—1876 гг. опубликовавший серию памфлетов, в которых провозглашал свои иконоборческие просветительские

идеи.⁵² По инициативе сторонников западной системы в 1872 г. правительство ввело всеобщее образование, организованное частично по французскому и частично по американскому образцу.⁵³ Принцип, положенный в основу всеобщего образования, был четко определен в декларации Административного совета (*Дадзёкан*) в таких выражениях: «Каждый индивид рожден для того, чтобы прожить счастливую жизнь, занимаясь своей работой. (...) Этого можно достичь только самоподготовкой, приобретением знаний и развитием способностей, и все это окажется невозможным, если не учиться и не получать образование. Для этого и создается данная школа».⁵⁴ Правительство также пригласило в Японию множество иностранных учителей и направило японских студентов в Европу и Америку.

Откат в деле западного образования произошел после 1881 г. вследствие борьбы за власть в государстве. Консервативная клановая олигархия осознала угрозу, исходящую от народного стремления к своим «правам», и предприняла меры, чтобы вытеснить из правительства Окума Сигэнобу — кабинет-

⁵² Ссылки на *Fukuzawa. Gakumon no susume* («В защиту учености») см. в: *Anesaki M. History of Japanese Religion*. P. 35 и в: *Sansom G. B. The Western World and Japan*. P. 454. См. также: *The Autobiography of Yukichi Fukuzawa* (revised trans., 1960; American ed., 1966); выдержки см. в: *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition*. P. 625—637.

⁵³ Японское правительство пригласило американца Дэвида Мюррея (ум. 1905) — профессора Ратджерс-колледжа (Нью-Брунсвик, Нью-Джерси) — быть главным советником по вопросам образования с 1873 по 1878 г.

⁵⁴ Цит. по: *Anesaki M. History of Japanese Religion*. P. 349. — Более полную цитату из того же документа см. в: *Nitobe I. et al. Western Influence in Modern Japan*. P. 34—35.

ного советника, который приветствовал это стремление.⁵⁵ Это позволило режиму приступить к внедрению в систему образования конфуцианских и националистических принципов. Учебники западного образца подверглись цензуре, было введено обязательное изучение конфуцианской классики, и правительство взяло под жесткий контроль программы обучения. Более того, самым важным предме-

⁵⁵ Немаловажно, что Сайондзи Киммоти, известный дворянин, который только что вернулся из Франции, стал президентом либеральной газеты *Тоё дзю* («Азиатская свобода»), которая защищала народные права. Кабинет пришел от этого в негодование и обратился к монарху с просьбой издать указ об отставке Сайондзи. Последний написал знаменитое письмо императору, настаивая на важности прессы для парламентской демократии. Ответа он не получил и в результате был вынужден отказаться от журналистики. Его письмо цитируется в: *Kimura K. Saionji Kimmochi*. P. 49—51. Этот инцидент ясно показывает, как властная олигархия манипулировала тронем. Об устранении Окума см.: *Fujii J. Outline of Japanese History in the Meiji Era*. P. 116—125. Окума был сторонником партийного правительства, подобного британской парламентской системе, а также немедленного созыва национального собрания. Ито Хиробуми и другим, которым нравилась прусская система, в 1881 г. удалось устранить Окума. Следствием этого стал также триумф клановой олигархии, порочный альянс между элементами Сацума и Тёсю. Окума, теперь отстраненный от власти, приступил к организации *Риккэн кайсинто* (Конституционная прогрессивная партия), которая стала соперницей *Риккэн тэйсэйто* (Конституционная партия императорской власти) — крайне правой партии, организованной Ито Хиробуми, Иноуэ Каору и др. Еще одной важной политической партией была *Дзюто* (Либеральная партия), возглавленная Итагаки Тайсукэ. Единственным конструктивным побочным продуктом устранения Окума было то, что правительство запланировало созыв национального собрания в 1890 г.

том начального образования стало моральное учение (сюсин).⁵⁶

Дело осложнилось еще и тем, что клановая олигархия, теперь прочно обосновавшаяся в правительственных структурах, в период около 1884—1887 гг. изменила свою политику. Японское правительство, испытывавшее необходимость в пересмотре неравноправных договоров с западными державами, решило произвести на них впечатление и попыталось придать нации новый облик, занявшись вестернизацией. Новая политика объяснялась не тем, что верхушка прониклась ценностями западной культуры: просто это было единственно доступное средство самозащиты, для того чтобы, по словам Арнольда Тойнби, можно было «держать незваных гостей с Запада на расстоянии вытянутой руки, изучая при этом „ноу-хау” их [цивилизации] XIX столетия».⁵⁷ Стали поощряться танцевальные вечера, у государственной музыкальной школы (*Онгаку торисирабэ докоро*) появился свой оркестр, входили в моду европейские женские прически.⁵⁸ Однако во внутренних делах правительство Мэйдзи вернулось к прежнему принципу социальной стратификации.

⁵⁶ Hall R. K. Shūshin: The Ethics of a Defeated Nation; Murakami T. and Sakata Y. Meiji bunka-shi: Kyōku-dōtokuhen. P. 103—108.

⁵⁷ Toynbee A. The World and the West. P. 52—53.

⁵⁸ Для японок с иностранными прическами была даже организована ассоциация (*Фудзин сокухацукай*). Среди замужних женщин пользовались популярностью *игирисумаки* (английские прически), тогда как среди девушек был обычным стиль «маргарет». Кроме того, не поощрялся традиционный обычай замужних женщин в знак своего супружества красить зубы в черный цвет. Хотя императрица, чтобы подать пример, отказалась от этого обычая в 1875 г., консервативные женщины еще некоторое время сопротивлялись его отмене.

Результатом было учреждение в 1884 г. пяти дворянских званий. В основном они давались семьям придворной знати и даймё. Из двадцати шести титулов, присвоенных просто за добросовестную службу во время Реставрации Мэйдзи, двенадцати удостоились люди из Сацума и восьми — из Тёсю. Другими словами, дворянское сословие было образовано из представителей прежней элиты, сформировавшейся до Мэйдзи, и новой элиты, то есть клановой олигархии.⁵⁹ Правительство пыталось также ужесточить контроль над системой образования, выпустив в 1886 г. декреты о начальной школе, о средней школе, об императорском университете и о Нормальной школе (Normal school). Эти декреты были направлены на утверждение приоритета нации, поскольку в них приветствовались только те элементы западного знания и техники, которые были полезны для японского государства. Следовательно, целью образования, по замыслу националиста-западника Мори Аринори, ставшего в 1885 г. министром образования, было не благо учащихся, а благо страны. Дж. Сэнсом справедливо замечает, что реформа образования, осуществленная по плану Мори, «если и следовала в вопросах организации западному образцу, то по духу была реакционной».⁶⁰ Закономерным резуль-

⁵⁹ Shimomura F. Meiji no shakai. P. 46—51.

⁶⁰ Sansom G. B. The Western World and Japan. P. 460. — Важно также отметить, что по декрету 1887 г. выпускники правовых колледжей императорских университетов получали право поступать на государственную службу без обычных экзаменов для гражданских служащих. В результате между правительственной бюрократией и императорскими университетами образовался прочный союз. Маруяма также замечает, что в Нормальных школах была введена полувоенная дисциплина (см.: Meiji kokka no shisō. P. 201—203).

татом компромисса, названного *вакон ёсай* (японский дух и западное знание), но в реальности подразумевавшего верховенство прав нации над правами народа, стало провозглашение в 1890 г. Императорского рескрипта о народном воспитании. В этом знаменитом документе, который мы еще обсудим, в качестве фундамента образования превозносились традиционные конфуцианские и японские добродетели. «При необходимости, — гласил рескрипт, — отважно предоставляйте себя государству и тем самым защищайте и поддерживайте процветание нашего императорского трона, ровесника неба и земли».

В отношении правовой обстановки в эпоху Мэйдзи можно ограничиться лишь замечанием, что в законотворчестве воплотился тот же компромисс между «имманентной теократией» и «модернизмом», или традиционным понятием «обязанности» и западной правовой системой. Сознывая, что западные державы не станут пересматривать неравные договоры, если Япония не примет новых кодексов, правительство Мэйдзи незамедлительно приступило к введению различных элементов западной юриспруденции. Поэтому неудивительно, что Это Симпэй, ведущий сотрудник Бюро по изучению учреждений, поначалу высказывал такие соображения: «Следует не только перевести на японский язык французский кодекс, но *in toto* принять его как наш собственный, просто заменив слово „французский“ словом „японский“». ⁶¹ Другие юристы с таким же энтузиазмом отстаивали преимущества немецкого или английского законодательства. В 1890 г. после нескольких лет изучения

⁶¹ Nitobe I. et al. *Western Influences in Modern Japan*. P. 74.

и обсуждения был принят кодекс французского образца, которому предстояло вступить в силу три года спустя, а в 1890 г. был принят коммерческий кодекс, составленный на основе немецкого, и его предполагалось ввести в действие в следующем году. Тем временем некоторые японские юристы, отдававшие предпочтение английскому праву, потребовали пересмотра этих кодексов, прежде чем вводить их в действие. В конце концов партия «немедленного проведения в жизнь» потерпела в парламенте поражение от партии «отсрочки». После устранения разногласий в 1896 г. были опубликованы первые три книги гражданского кодекса, за которыми через два года последовали еще две. Коммерческий кодекс вышел в 1899 г. В конце 1897 г., после принятия современного законодательства, между Японией и другими державами были заключены равноправные договоры.⁶²

При внимательном изучении японской правовой системы, введенной в 1890-х годах, нельзя не увидеть свойственных ей юридических двусмысленностей. Например, в гражданском кодексе, отмененном после второй мировой войны, предпринималась попытка одновременно узаконить и традиционную «систему дворов», и «семейную систему» западного образца. Сэнсом указывает, что традиционному японскому правовому мышлению была чужда концепция прав личности, и юристам пришлось изобрести сложный термин «*кэнри*, состоящий из слов *кэн* («власть» или «влияние») и *ри* («интерес»)».⁶³ Новое понятие вводилось в гражданский кодекс для того, чтобы

⁶² Ibid. P. 79. — О правовом развитии Японии в новом столетии см. P. 80—84.

⁶³ Sansom G. B. The Western World and Japan. P. 446.

индивид мог владеть, наследовать или завещать собственность именно как индивид, отчасти потому, что долговые обязательства, акции, банковские вклады и документы, подтверждающие правовой титул, должны были регистрироваться под индивидуальным именем. Это означало отмену традиционного правового положения, подразумевавшего, что отдельные члены дома не обладали личным правом собственности. Вместе с тем новый гражданский кодекс по-прежнему признавал в качестве юридической единицы дом, так что каждый японец был зарегистрирован либо как глава, либо как подчиненное лицо дома.⁶⁴ Глава дома имел право определять местожительство его членов и был обязан отвечать за их благополучие и за получение детьми образования. Наказанием за нарушение гражданского кодекса могло быть изгнание из дома. Мезальянс традиционной системы «домов» и западной системы «семей» в кодексе Мэйдзи, решая одни проблемы, с неизбежностью порождал еще большие.

Даже такой краткий обзор развития систем образования и права в ранний период Мэйдзи дает представление о том, как на основе националистических и утилитаристских принципов постепенно разрешалось противоречие между двумя противоположными целями нового режима — «обновлением», то есть

⁶⁴ В соответствии с новым гражданским кодексом генеалогические записи дома должны были вестись его главой (Кодекс, гл. 987), и глава дома не имел права отречься от главенства (гл. 1020). Предполагаемый наследник не имел права оставлять дом (гл. 744), а лицо, унаследовавшее главенство, не могло уйти в отставку до тех пор, пока не вступал в права наследования следующий глава дома (гл. 752 и гл. 762).

отбрасыванием прошлого, и «реставрацией», то есть его сохранением и даже возвратом к нему. Между тем примерно к 1881 г. вместе с консолидацией клановой олигархии, которая контролировала правительственную бюрократию, равновесие между правами нации и правами народа сместилось в сторону первых. Если защитники прав народа подняли вопрос о конституционном правлении и вынудили режим созвать в 1890 г. первый парламент, то саму конституцию, которая была провозглашена в 1889 г., писала клановая олигархия — страж национальных интересов. Хотя конституция на словах утверждала права народа, она была основана на прусской модели монархической автократии и не взяла практически ничего из французской и английской традиций политической философии. Заглавным понятием японской конституции была доктрина личной власти императора, которая означала, что в принципе император не только царствует, но и управляет империей. В помощь монарху конституция предоставила два органа, а именно государственные тайный совет и совет министров.⁶⁵ В ней оговаривалось также, что для

⁶⁵ Примечательной чертой японской конституции было то, что тайный совет и кабинет получили равные права, так что первый имел значительно больше влияния на политические решения, чем можно было предполагать. Доктрина личной власти императора использовалась для оправдания деспотических тенденций бюрократии, которая манипулировала тронем. Доктрина гласила: «Император и народ являются соперничающими политическими силами, и утверждение одного связано с отрицанием другого. Слишком определенно признавать права народа на участие в управлении — значит игнорировать прерогативы императора» (*Nitobe I. et al. Western Influences in Modern Japan. P. 261*).

осуществления законодательной власти требуется согласие парламента.⁶⁶

Провозглашение конституции 1889 г. стало безусловной победой бюрократов, борющихся за приоритет прав нации. Тем временем их «прозападная» политика, решавшая тактическую задачу — произвести впечатление на западные державы, — попала под перекрестный огонь двух группировок. Первая, для которой был характерен идеалистический национализм (*нихонсюги*), была представлена такими влиятельными фигурами, как Куга Кацунан, Миякэ Юдзиро и Сига Дзюко, в которых либеральный национализм соединялся с сильным стремлением к социальной справедливости. Представителем второй группы, стоявшей на позициях демократического либерализма (*хэйминсюги*, буквально — «народничество»), был мыслитель Токутоми Сохо. По иронии китайско-японская война 1894—1895 гг. превратила бывших борцов за народные права в национал-империалистов, поэтому знамя свободы (*дзюю*), которая была лозунгом движения народников, было

⁶⁶ Ibid. P. 264. — «Парламент в первую очередь понимался как учреждение, на которое император мог бы опираться в практической законодательной политике, а не как орган для отражения общественного мнения». Закон о парламенте предусматривал наличие в его составе палаты лордов и палаты представителей. Следует заметить, что члены палаты лордов назначались императором или избирались из своей среды каждой титульной категорией: 1) членами императорской семьи, 2) герцогами и маркизами, 3) графами, виконтами и баронами, 4) людьми выдающихся заслуг и глубоких знаний, определяемых по выбору императора, и 5) крупными непосредственными налогоплательщиками, связанными с землей или бизнесом (*тагаку нодзэйся*). — См.: Fujii J. Outline of Japanese History in the Meiji Era. P. 244.

подхвачено небольшой группой социалистов, бросивших вызов бюрократическому правительству во имя социальной справедливости и миролюбия. Другой формой протеста против официального национал-империализма, правда, негативистской и пассивной по своему мировоззрению, стало натуралистическое направление в литературе, поэзии и изобразительном искусстве.⁶⁷

Что касается таких консервативных течений, как школа национальной учености, синтоистская верхушка и конфуцианские учителя, то растущее влияние западной цивилизации и быстрое развитие торговли и промышленности заставили их задуматься не только о будущем нации, но также и о собственном благополучии. Поэтому неудивительно, что они из всех сил старались сплотиться за спиной бюрократии, в свою очередь, стремившейся любым способом объединить нацию вокруг монарха. Фактически, как однажды заметил Сэнсом, «в то время на Дальнем Востоке было бы трудно найти больших прагматиков и утилитаристов, чем правящая элита Японии».⁶⁸ Разумеется, эти прагматичные и хитрые бюрократы охотно воспользовались услугами консервативных лидеров, которые поддержали претензию режима на главенство в религиозной, культурной и политической миссии Японии. Таким образом, религиозная политика режима Мэйдзи была сформирована совместными усилиями консервативных общественных лидеров и бюрократической клановой олигархии, которые пытались легитимизировать принцип «имманентной теократии», сделав синтоизм государственной религией. Еще в 1872 г. режим разде-

⁶⁷ *Maruyama M.* Meiji kokka no shisō. P. 204—221.

⁶⁸ *Sansom G. B.* The Western World and Japan. P. 466.

лил культовые и религиозные аспекты синто, поручив первые Совету по церемониям, а вторые — Департаменту религии и образования. В 1877 г. религиозные вопросы были переданы в ведение Министерства внутренних дел. В 1900 г. оно организовало в своем составе бюро по храмам и бюро религий. Через три года бюро религий было передано Департаменту образования, тогда как бюро по храмам осталось в составе Министерства внутренних дел.⁶⁹

Религиозная политика режима Мэйдзи, направленная на придание синтоизму статуса государственной религии, привела в негодование лидеров других конфессий, а также светских интеллектуалов, выступавших за свободу вероисповедания. Кроме того, миссия Ивакура, которая в 1871 г. была отправлена за границу с целью пересмотра договоров с западными державами, передала рекомендацию правительству Мэйдзи ввести свободу вероисповедания, чтобы снискать благосклонность иностранных держав. Поэтому власти пошли на уступки, но, изменив религиозную политику терминологически, сохранили ее дух: синтоизм, особенно культ императора, стал считаться не религией, а патриотической идеологией. Статья 28 конституции, провозглашенной в 1889 г., ясно давала понять, что «японским подданным предоставляется свобода религиозных верований в пределах, не наносящих ущерб миру и порядку и не противоречащих их долгу как подданных». Одновременно правительство изъяло из школ, публичных и частных, религиозные наставления любого рода, хотя, в соответствии с Декретом 12, «было разреше-

⁶⁹ Эти учреждения были упразднены после второй мировой войны.

но преподавание морального учения, если оно уместно для всех религий».

Таким образом, намерения правительства Мэйдзи были явно двойственными. С одной стороны, оно пыталось удовлетворить потребность народа в религиозной свободе, предоставив ее формальную гарантию в конституции, тем более что это было необходимо для ревизии договоров с иностранными державами. С другой стороны, правительство снова поставило синтоизм в привилегированное положение, сотворив искусственную концепцию «государственного синто» и назвав его культом национальной морали и патриотизма, «уместного для всех религий». Сущностью этой парадоксальной религиозной политики было не что иное, как искусная (и опасная) подмена конституционных гарантий свободы вероисповедания «имманентной теократией». Часто забывается тот простой факт, что, несмотря на «ортодоксальную» интерпретацию «государственного синто» синтоистскими и правительственными апологетами, оно, по сути, являлось новоиспеченным культом этноцентристского национализма. Несомненно, основой этого культа послужила историческая синтоистская традиция и схема, но новым усовершенствованием — или искажением — синто отрицалась его религиозная автономия. Политику и деятельность государственного синто определяла не религиозная элита, а политическая верхушка. В резком контрасте с историческим синто, которое так и не выработало доктринальной ортодоксии и поэтому сохраняло толерантность к различным типам верований и практик, государственное синто не допускало отклонений от своей нормы. В 1892 г. образованнейший историк Кумэ Кунитакэ был изгнан из Токийского императорского университета за публикацию статьи, в кото-

рой утверждалось, что синтоизм является пережитком примитивного культа.⁷⁰ Правительство твердо намерилось распространять евангелие этноцентристского национализма по всем доступным каналам, включая армию, флот и образовательные учреждения. С течением времени, ловко манипулируя культом императора, бюрократия при горячей поддержке национал-экстремистов возвысила монарха в глазах людей, тогда как в реальности он не обладал политической властью и был всего лишь удобным прикрытием для деспотической олигархии.

Теперь давайте выясним, как боролись за выживание в социальных, экономических и политических условиях периода модерна разные японские религии.

Сектантское синто и другие религиозные группы

Архитекторам режима Мэйдзи, навязавшим стране «имманентную теократию» в форме государственного синто, приходилось, однако, принимать во внимание религиозные стремления масс, а также отсутствие внутреннего единства в самой синтоистской

⁷⁰ По иронии судьбы Мори Аринори, националист-западник, сыгравший решающую роль в создании системы образования, был убит националистическим фанатиком за то, что осквернил Великий храм Исэ. То, что этот случай получил широкую огласку и некоторые верили, что он соответствует действительности, показывает, что консерваторов не устраивал «западнический» образ, предложенный Мори. Дж. Сэнсом пишет: «Либеральный журнал *People's Companion* представил дело об убийстве Мори в таком духе, что он пал жертвой реакционной мысли, которую сам же и возбудил» (см.: *Sansom G. B. The Western World and Japan. P. 480*).

традиции. Результатом стало решение правительства в 1882 г. разделить синто на «государственное», храмам которого присваивался титул *дзиндзя*, и «сектантское», которому было приказано именовать свои учреждения *кёкай* (церковь) или *кёха* (секта).

Следует вспомнить, что до Мэйдзи все религиозные функционеры находились под строгим контролем феодального режима Токугава и каждый дом был обязан приписаться к определенному буддийскому храму. Это давало возможность религиозной верхушке, обеспеченной статусом и экономической безопасностью, игнорировать духовные потребности нижних слоев общества. Недовольные массы в свою очередь объединялись в ассоциации верующих (*ко*), которые, кроме всего прочего, организовывали *окагэмайри* (паломничество в благодарность за милость богов) к выдающимся синтоистским храмам. В поисках утешения и наставления массы обратились также к религиозно-магическим верованиям и практикам, полагаясь при этом на горных аскетов, целителей и других харизматических лиц.

Стихийные религиозные движения, зародившиеся в народе во времена позднего Токугава и в начале Мэйдзи, в некотором смысле имели те же истоки, что и крестьянские восстания (*икки*).⁷¹ В основе обоих феноменов лежало осознание того, что с обществом что-то неладно. Поэтому, например, когда крестьяне сталкивались с несправедливостью или непомерными налогами, они в отчаянии брались за оружие, но, почувствовав, что восстания им не помогут, искали избавление от несчастий в трансовых религиозных действиях, таких как *ёнаоци одори* (танцы для изменения течения жизни), в которых

⁷¹ *Tōyama Sh. Meiji ishin. P. 198.*

противоречивым образом сочетались буйство и пассивность. В последний год режима Токугава (1866) по всей стране прокатилось крестьянское восстание, и было вполне естественно, что вслед за этим в 1867 г. распространились танцы *ээдзя найка* (буквально — «можно делать что угодно»).⁷² Несомненно, угнетенные крестьяне не разбирались в политических мотивах перехода власти от сёгуната к трону, но они надеялись на освобождение от феодальных оков и мечтали о новом строе и обществе, которые принесли бы им определенное материальное облегчение. Однако, почувствовав, что политические перемены не означают ничего, кроме замены феодального абсолютизма его императорским вариантом, массы включились в стихийные религиозные движения, которые обещали изменить их жизнь. В XIX в. появилось несколько таких новых религий, нашедших в народе множество последователей,⁷³ и перед режимом Мэйдзи встала щекотливая проблема: как с ними поступить.

Новому правительству пришлось также разбираться с извечной фракционностью в традиции син-

⁷² Прошел слух, что в августе 1867 г. в районе Нагоя с неба сыпались счастливые амулеты Великого храма Исэ. Переполненные восторгом мужчины и женщины бросились неистово танцевать, позабыв о насущных жизненных проблемах. Как правило, мужчины переодевались в женские кимоно, а женщины — в мужскую одежду, вваливались в богатые дома и требовали пищу, питье, одежду и деньги, говоря: «*Корэ курэтэмо ээ дзя найка* (почему бы не дать нам то или это?)». — См.: *Tōyama Sh. Meiji ishin*. P. 187—190.

⁷³ *Kishimoto H. Japanese Religion in the Meiji Era*. P. 326: «Подоплекой почти всех новых религий, развившихся после Реставрации и до настоящего времени, было стремление к „социальной реформе“; и число верующих сразу увеличилось, когда путь реформам преградил политический абсолютизм».

то. Еще в 1880 г. между адептами Великого храма Исэ (Исэха) и храма Идзумо (Идзумоха) возникли горячие споры по поводу того, каким ками следует поклоняться в храмах государственного синто. Они пришли к согласию относительно четырех ками синтоистского пантеона, упомянутых в *Кодзики*, а именно: Амэ-но Минакануси, Такамимусуби, Каммусуби и Аматэрасу. Но последователи традиции Идзумо настаивали, что к ним следует добавить Окунинуси, ками храма Идзумо. В этом споре школа Идзумо проиграла школе Исэ, после чего последователи Идзумо в 1882 г. заручились разрешением правительства обособиться в качестве сектантской синтоистской деноминации под названием Идзумо Тайсякё.⁷⁴ В дополнение к Идзумо Тайсякё правительство признало такой же статус перечисленных далее тринадцати групп, три из которых сформировались в рамках синтоизма в эпоху Мэйдзи.

(1) *Синто тайкё*, или *синто хонкёку*, — свободная ассоциация подсект, разделяющих веру в Великое учение (*дайкё*) ками, обычно называемое *каннагара* (путь ками). Эта группа никого не признает своим основателем.⁷⁵

⁷⁴ Mombu-shō chōsa-kyoku shūmu-ka. Shintō gyōsei enka-ku-shi. P. 85. — Описание секты Тайся см. в: *Holtom D. C. The National Faith of Japan*. P. 199—204; *Bunce W. K. Religions in Japan*. P. 134—135.

⁷⁵ Одна из важнейших подсект этой группы — *маруямакё*, основанная Ито Рокуробэем (1829—1894). Он был усыновлен семьей потомственных *сэндацу* (старших проводников по святым горам), связанной с Фудзико (Ассоциация верующих горы Фудзи), которая позже была переименована в Маруямако. После сорокалетней аскетической подготовки Ито Рокуробэй стал целителем и собрал вокруг себя множество последователей (см.: *Yuri J. Maruyama kyōso-den*. — О *синто хонкёку* см.: *Holtom D. C. The National Faith of Japan*. P. 190—195).

(2) *Синрикё* (буквально — «религия божественной истины») — называет своим легендарным основателем героя японской мифологии Ниги-хая-хи-но микото, а современным реорганизатором — Сано Цунэхико. Эта секта верит в неограниченное могущество всех ками, «сущих на небесах», учит почитать ками и хранить верность нации.⁷⁶

(3) *Идзумо тайсякё*, о которой уже шла речь, считает род Сэнгэ прямыми потомками божественного предка людей, населяющих область Идзумо. Руководят этой деноминацией потомки рода Сэнгэ. Эта секта подчеркивает доскональное соблюдение церемоний и практику пророчеств.

Следующие две секты обычно считаются по своей направленности «конфуцианскими».

(4) *Синто сюсэйха* (буквально — «улучшающая и консолидирующая» религия) была основана Нитта Кунитэру (1829—1902), который попытался синтезировать синтоизм и конфуцианство. Последователи этой секты полагают, что человек получает свое тело от родителей, но духом его наделяют три ками синтоистского пантеона — Амэ-но Минакануси, Такамимусуби и Каммусуби. Следует заметить, что эти три ками были отождествлены с Шан-ди конфуцианской традиции.⁷⁷

(5) *Тайсэйкё* (буквально — религия «великого достижения») — была основана известным самураем Хираяма Сэйсай (1815—1890). Наряду с простотой доктрин, основанных на конфуцианской этике и традиционных синтоистских верованиях, этой секте свойственно положительное отношение к науке, искусству и бизнесу. Ее синкретический характер

⁷⁶ *Holtom D. C. The National Faith of Japan. P. 195—199.*

⁷⁷ *Ibid. P. 205—210.*

подкрепляется тем, что верующие «принимают участие в обрядах очищения, занимаются астрологией, прорицаниями, гаданием, медитационными ритуалами и практикуют контроль над дыханием».⁷⁸

В отношении следующих трех групп, формально относящихся к категории сектантского синто, следует заметить, что они только отдаленно связаны с классическим синтоизмом и, скорее, могут считаться наследниками сюгэндо, или ордена горных аскетов, в котором соединились народная религия и элементы буддизма.

(6) *Дзиккокё* (буквально — религия «целесообразного поведения»), систематизированная Сибата Ханамори (1809—1890) и (7) *Фусокё* (религия «Фусо», что является поэтической формой имени Фудзи), систематизированная Сисино Накаба (ум. 1884), развились из ассоциаций верующих (ко) в ками, обитающих на вершине горы Фудзи.⁷⁹

(8) *Онтакэкё*, известная также как митакэкё и систематизированная купцом по имени Симояма Осу-

⁷⁸ *Bunce W. K. Religions in Japan. P. 136.*

⁷⁹ Фусокё является объединением нескольких ко, поклоняющихся горе Фудзи. Изначально члены этих ко в качестве религиозной практики совершали восхождение на вершину Фудзи в сопровождении *сэндацу*. Постепенно в различных районах Эдо (Токио) были установлены макеты горы Фудзи для тех, кто по каким-либо причинам не мог предпринять паломничество на настоящую Фудзи. Культ, связанный с паломничеством на Фудзи, нашел приверженцев в различных частях Японии, и особенно среди ремесленников Эдо. Сисино объединил несколько таких ассоциаций и учредил *Фудзи иссан кося* (Ассоциация горы Фудзи), позже переименованную в *Фудзи кёкай* («Церковь Фудзи»), *синто фусоха* и *фусокё*. *Дзиккокё* имеет много общего с Фусокё; своим главным религиозным актом она считает восхождение 3 августа на Фудзи.

кэ в 1873 г., поклоняется Онтакэ — священной горе сюгэндо, расположенной в южной части префектуры Нагано. На этой горе есть три святилища: *омиа* (святилище великого ками), *вакаяма* (святилище младшего ками) и *ямамия* (святилище горного ками). Доктрины этой группы достаточно просты, чего не скажешь о ритуалах, таких как покорение огня (*тинка сики*), испытание огнем (*кугатати сики*), священные танцы (*симбу сики*) и различные формы одержимости ками.⁸⁰

Существуют также две так называемые «секты очищения».

(9) *Синсукё* (буквально — религия «божественного учения») была основана Ёсимура Масамоти (р. 1839), представителем древнего жреческого рода Накатоми. Отличительной особенностью этой группы является тщательное соблюдение ритуалов древнего синто, еще не попавшего под влияние буддизма. Особое значение при этом придается ритуалам очищения и одержимости ками.

(10) *Мисогикё* (буквально — религия «очищения», или «искупления») была основана Иноуэ Масаканэ (1790—1849). Для нее характерны синкретические доктрины и вера в религиозную и терапевтическую ценность глубокого дыхания и громкой декламации магических фраз, которые очищают человека от духовной и физической скверны.

Последние три разновидности сектантского синто представляются более «монотеистическими», чем предыдущие. Они стали также прототипами «новых религий», возникших после второй мировой войны. Например, (11) *куродзумикё*, названная так по имени ее основателя Куродзуми Мунэтада (1780—1850),

⁸⁰ *Holtom D. C. The National Faith of Japan. P. 227—231.*

официально признают восемь миллионов синтоистских kami, в то же время настаивая, что абсолютным божеством и творцом вселенной является только Аматаэрасу Омиками. Как учит эта секта, «один kami воплощен в миллионе kami, и миллион kami пребывают в одном kami». По примеру своего основателя последователи куроэдзумикё молятся солнечной богине Аматаэрасу, на рассвете обращая лицо к солнцу. Они верят, что с помощью дыхательных упражнений человек заряжается космической энергией. Учение Куроэдзуми привлекло немало самураев низшего ранга из Окаяма — района, где он жил. После его смерти эта группа, тогда известная как *Куроэдзуми кося* (Ассоциация верующих Куроэдзуми), стала постепенно разрастаться. Позже она переименовала имя на *Синто куроэдзумиха* и, наконец, на Куроэдзумикё.⁸¹

(12) *Конкокё* (религия Конко — kami этой группы) была основана Каватэ Бундзиро (1814—1883) — крестьянином из района Окаяма. Утверждается, что Конко, или Кондзин, известный также как Тэнти-канэ-но kami, традиционно считавшийся злым, назначил Каватэ посредником между kami и человечеством.⁸² Эта функция стала передаваться его потомкам по мужской линии.

⁸¹ Ibid. P. 245—256; Hepner Ch. W. The Kurozumi Sect of Shinto; Thomsen H. The New Religions of Japan. P. 61—67.

⁸² Согласно Тосио Оно, поначалу основатель конкокё поклонялся различным kami и буддийским божествам. В дальнейшем он сосредоточился на Кондзине, который был переименован в Канэ-но kami, а затем — в Тэнти-но kami. Наконец, в 1873 г. этот kami получил имя Тэнти-канэ-но kami (Оно Т. Kyōgishi ni kansuru ichikanken // Konkō-kyō gaku. N 1. 1958. P. 61). Чтобы сохранить свой статус деноминации сектантского синто, конкокё признало трех kami синто-

(13) Тэнрикё («религия божественного ума») была основана харизматической женщиной — Накаяма Мики (1798—1887) из Ямато (нынешняя префектура Нара). Выросшая с верой в Будду Амиды, она вышла замуж и жила как обычная домохозяйка. Когда ей исполнился сорок один год, под влиянием последователя сюэндо в нее вселился kami и стали приходиться откровения от божества, называемого Тэнри-О-но микото. Простые утопические учения Мики, основанные на пророчествах, шаманские практики и экстатические танцы привлекали крестьян, которые стремились к духовному и материальному благополучию. Мики разделяла также антиправительственные и антииностранные чувства угнетенного крестьянства своего времени, поэтому она и ее последователи регулярно подвергались преследованиям со стороны властей. Сначала признанная в качестве ветви синтоистской секты Ёсида, в 1880 г. эта группа сменила свою конфессиональную принадлежность, став буддийской, и наконец в 1908 г. была зарегистрирована как независимая синтоистская секта тэнрикё.⁸³

истского пантеона, «однако когда в 1946 г. секта регистрировалась в соответствии с Декретом о религиозных объединениях, они не были упомянуты, и единственным божеством, которому они поклонялись, был назван Тэнти-канэ-но kami». (см.: *Bunce W. K. Religions in Japan. P. 144*). — Подробное описание конкокё см. в: *Schneider D. B. Konkōkyū: A Japanese Religion; Thomsen H. The New Religions of Japan. P. 69—78*.

⁸³ О Тэнрикё существует много книг и статей как на японском, так и на европейских языках. Библиографию см.: *Straelen H. van. The Religion of Divine Wisdom. P. 231—235; Thomsen H. The New Religions of Japan. P. 264; Offner C. B. and Straelen H. van. Modern Japanese Religions. P. 283—290*.

В дополнение к тринадцати упомянутым деноминациям сектантского синто в народной среде существовало также множество других раскольнических сект и ассоциаций верующих. Некоторые из них были намеренно зарегистрированы властями как подсекты признанных синтоистских сект, тогда как остальные считались *руидзисюкё*, или *сюкё руидзи дантай* (псевдорелигии, или квазирелигиозные ассоциации). Несмотря на усилия правительства по внедрению государственного синто в качестве объединяющей национальной идеологии, массы по-прежнему искали духовного пристанища в этих сектантско-синтоистских деноминациях и квазирелигиозных обществах. Своим этосом и организационной структурой эти группы напоминали буддийские, синтоистские и христианские «религиозные объединения», которые получили развитие в средневековой Японии. Многие из них возглавлялись харизматическими лидерами, интенсивный религиозный опыт которых служил отправной точкой для их последователей. Их простые учения, обещавшие людям *ёнаоси*, а также исцеление, процветание и счастье, были привлекательны для обездоленных и суеверных масс. Кроме того, эти религиозные группы обеспечивали авторитет и чувство идентичности, которых всегда не хватало народу в периоды радикальных социально-политических перемен.

Власти ставили под сомнение сами качества этих религиозных групп, столь привлекательных для простых людей. Поэтому правительство проводило четкую границу между государственным и сектантским синто, из-за чего первое получало от государства различные привилегии и финансовые субсидии, тогда как последнее в организации, пропаганде и финансировании должно было полагаться на собственные

усилия. Кроме того, учреждениям сектантского синто не позволялось устанавливать *тории* — особой формы ворота перед входом в храм.⁸⁴ Правительство волновали возможные политические последствия деятельности этих религиозных и квазирелигиозных движений. Например, основательница тэнрикё Накаяма Мики жестоко преследовалась властями за ее откровенную критику правительства и господствующих классов, которые, по ее мнению, «объединились с иностранным капиталом и стали безвольными марионетками иностранных держав».⁸⁵ Но вскоре неотступное преследование и строгий контроль со стороны властей вынудили тэнрикё примирить своих бо-

⁸⁴ В соответствии с декретом, вышедшим в 1888 г., проводилась четкая граница между *Кёкай кося* (Ассоциации верующих, связанные с деноминациями сектантского синто) и *Дзиндзя фудзоку кося* (Ассоциации верующих, связанные с храмами государственного синто). Учителям и священникам сектантского синто с 1898 г. было запрещено проповедовать в храмах государственного синто, а с 1904 г. — участвовать в проведении его ритуалов (см.: Mombu-shō chōsa-kyoku shū-tu-ka. Shinto gyōsei enkaku-shi. P. 72, 115).

⁸⁵ *Kishimoto H. Japanese Religion in the Meiji Era. P. 331—332.* Следует, однако, заметить, что поначалу Накаяма Мики надеялась наладить сотрудничество между своей сектой и новым правительством. Но из-за реформы налоговой системы у крестьян возникли огромные трудности, и, чтобы облегчить их участь, она предложила создать финансовые кооперативы. В 1873 г. она пыталась даже заклинаниями вызвать дождь на поля бедняков. Когда правительство разрушило их дом для собраний и в 1874 г. начало преследовать Мики и ее последователей, она заняла весьма критическую позицию по отношению к властям. Понятно, что «те, кто надеялся получить пользу от неистовых танцев [ээ дзя найка] в конце эпохи Токугава, стали теперь забываться с помощью танцев тэнрикё, суливших не только практическое облегчение, но и религиозное вдохновение» (*Ibid. P. 334*).

гов с синтоистскими ками, собственный культ «живого бога» с культом императора и различные особенности, происходящие из народной религиозной традиции, с национализмом.⁸⁶

Мы уже отметили, что феноменальный прогресс Японии в начале нового столетия не принес народу ничего хорошего. Отчаявшиеся крестьяне и рабочие в 1918 г. прибегли к «рисовым бунтам», а в 1919—1920 гг. — к забастовкам, но их усилия были напрасны. Чувствуя, что ни современная цивилизация, ни промышленная экономика не облегчат их страданий, многие люди обратились к мессианским или целительским религиозным культам. Если в 1924 г. сообщалось о существовании 98 *руидзисюкё* (квазирелигий), то в 1930 г. их число выросло до 414, а в 1935 г. было уже более тысячи культов, практиковавших заклинания, прорицания, предсказания и целительство.⁸⁷ Самыми значительными среди них были *Омотокё*, *Хито-но мити*, *Сэйтё-но из* и *Рэйюкай*.

Омотокё (буквально — религия «великих первооснов», или «великого источника») возникла на основе «божественных пророчеств», открывавшихся шаманке крестьянского происхождения Дэгути Нао (1836—1918) на протяжении более двадцати лет ее одержимости ками. Систематизировал учение омотокё и создал организационную структуру секты ее зять, Дэгути Онисабуро (1871—1948). В юности

⁸⁶ Одно из тайных сочинений тэнрикё — *Дороуми коки* — содержит собственную версию космогонических мифов, отличную от «официальной», принятой японским правительством. В 1938 г. эта версия была изъята из доктринальной системы тэнрикё. Некоторые из теологов секты состряпали вместо нее националистические доктрины.

⁸⁷ Taishō chōwa jidai // ZNBT. XII. P. 189.

на Дэгуги Нао оказали влияние конкокё и тэнрикё. Поначалу ее целительская сила не привлекла большого числа последователей. Убежденная в том, что из-за невежества и эгоизма привилегированных классов от людей сокрыта божественная тайна, она смело объявила, что миру предстоит пройти полное очищение, после чего «весь белый свет превратится в Царствие Небесное, где будет царить вечный мир».⁸⁸ Онисабуро высказывался более конкретно: «Гонка вооружений и война — это средства, с помощью которых помещики и капиталисты наживаются, а бедняки вынуждены страдать. Нет ничего вреднее войны и глупее вооружений».⁸⁹ Верующие считали Онисабуро *Мироку* (Майтрея), или мессией, который установит на земле новый порядок. К концу первой мировой войны этот культ быстро распространился не только среди крестьян и жителей небольших городов, но также среди правительственных чиновников и военных.⁹⁰ В 1912 г. правительство, опасаясь, что секта может замыслить восстание против монарха, арестовало Онисабуро и разрушило его «дворец» в Аябэ, недалеко от Киото.

⁸⁸ Это «пророчество» было дано ей в 1892 г. (*Deguchi N. Scripture of Oomoto. P. 4*). В «Пророчестве» 1899 г. мы читаем: «Этот мир вот-вот превратится в грязное месиво, и человечество окажется на грани полного уничтожения. (...) Этого нельзя допустить. Люди всего мира, покайтесь! Потому что наступят в мире перемены, которые возвестят новую эру. Готовьтесь же к работе по спасению человечества» (*Ibid. P. 6*).

⁸⁹ Цит. по: *Murakami Sh. Kindai minshū shūkyō-shi no kenkyū. P. 152*.

⁹⁰ Среди влиятельных последователей были Акияма Маюки, вице-адмирал флота, Исии Ясиро, полковник армии, Киси Кадзута, доктор медицины, и Таниуги Масахару, который позже основал культ Сэйтё-но изэ.

В 1920-х годах *Омотокё* обратило внимание на Китай, Маньчжурию и Монголию. Отстаивая братство человечества и межконфессиональное сотрудничество, особенно с даосскими и ламаистскими группами в Китае и бахаистами на Западе, движение заручилось также неофициальной поддержкой японских милитаристов, которые вынашивали планы установить на азиатском континенте японскую гегемонию. В 1930-х годах *Омотокё* встало на позиции национал-шовинизма и поддерживало полувоенные организации молодежи и взрослых, намереваясь «ре-ставрировать» «Царство Божье» в Аябэ.⁹¹ К середине 1930-х годов секта стала, с точки зрения националистических лидеров, слишком сильной, поэтому власти арестовали Онисабуро и 60 активистов и разрушили принадлежавшие секте здания. Выпущенный под залог в 1942 г. Онисабуро тихо ждал окончания второй мировой войны, пока его последователи тайно продолжали свою деятельность.

Тем временем один из его бывших учеников — Танигути Масахару (1893—?) — отделился и организовал *комё сисо фукёкай* (Ассоциация по распространению озаренной идеологии), впоследствии получившую известность как синкретическая квазирелигия *Сэйтё-но изэ* (буквально — «двор развития»). Книга Танигути *Сэймэй-но дзиссо* («Реаль-

⁹¹ Хотя ради связного изложения я называю здесь эту группу *Омотокё*, она несколько раз меняла свое название (например, *Киммэйкай*, *Киммэй рэйгакукай*, *Дайнихон сюсайкай*, *Айдзэнэн*). В 1930-х годах она называла себя *Кодо Омото* («Великие первоосновы императорского пути»). В сотрудничестве с такими выдающимися ультра националистами, как Тояма Мицуро, Утида Рёхэй и Кикиути Такэо, Онисабуро поддерживал также популярную националистическую организацию *Сёва синсэйкай*.

ный взгляд на жизнь») завоевала широкую популярность, и к 1935 г. было продано целых три четверти миллиона ее экземпляров.⁹² Во время второй мировой войны Танигути охотно сотрудничал с военными лидерами. Другой ученик Онисабуро — Окада Мокити (1882—1955) — отделился от Омотокё в 1934 г. и организовал *Каннонкё* (религия Каннон, или Авалокитешвары). Несмотря на свое буддийское название, Каннонкё унаследовала многие черты Омотокё. После второй мировой войны она была переименована в Сэкай кюсэёкё (Церковь всемирного мессианства).⁹³

Умножение числа квазирелигий не приветствовалось правительством, которое приняло решительные меры, чтобы воспрепятствовать их влиянию. Например, основанная Мики Токухару (1871—1938) организация *Хито-но мити* (буквально — «путь человека»), чтобы выжить, была вынуждена присоединиться к одной из деноминаций сектантского синто — Фусокё. Вскоре Хито-но мити переросла Фусокё и в 1934 г. могла похвастать уже 600 тысячами приверженцев. Три года спустя правительство арестовало Мики Токухару и его сына Мики Токутика (1900—?) и приказало расформировать секту на том основании, что Хито-но мити учила вредной доктрине, смысл которой состоит в том, что Аматаэрасу — не что иное, как просто солнце. И это несмотря на тот факт, что Хито-но мити, по словам ее адептов, руководствовалась принципами «Импера-

⁹² Танигути умело преобразовал *тинкон кисинхо* — коллективный ритуал ками-одержимости в усовершенствованный *синсокан* — ритуал медитации. Однако сэйтё-но из привлекал людей как культ исцеления верой.

⁹³ О деятельности этой и других «новых религий» после второй мировой войны см. главу 6 данной книги.

торского рескрипта о воспитании». ⁹⁴ Все эти факты свидетельствуют о строгом идеологическом контроле, под который японское правительство с начала Мэйдзи и до конца второй мировой войны ставило население. При этом никаким религиозным и квазирелигиозным группам, даже если они явно или неявно отождествляли себя с традицией синто, не позволялось отклоняться от «ортодоксии», определенной и охраняемой правительственной бюрократией.

Буддизм

Сложное развитие японского буддизма в период модерна невозможно понять в отрыве от ряда событий и проблем, которые, с одной стороны, поставили под угрозу, а с другой — стимулировали буддийскую традицию. Разные уровни и категории буд-

⁹⁴ У Хито-но мити, как и многих других квазирелигиозных культов, было яркое прошлое. Его основатель Мики Токухару, в свое время монах *обаку-дзэн*, поначалу был адептом другой квазирелигии, называвшейся *Токумицукё* и основанной Канада Токумицу (1863—1919) — купцом из Осака, который был учителем онтакэкё. Канада проповедовал культ *офурикаэ*, заявляя, что страдания людей можно переложить при божественном посредничестве на личность *осиэоя* (буквально — «родитель-наставник», фактический титул основателя культа). Доктрину группы, которая номинально относилась к онтакэкё, он сформулировал на основе «Императорского рескрипта о воспитании». Его ученик Мики Токухару именовал себя подлинным духовным наследником Канада Токумицу и свой собственный культ, учрежденный после смерти Канада, назвал *Дзиндо* (или *Хито-но мити*) *Токумицукё*. В 1931 г. секта была переименована в *Хито-но мити*, а после второй мировой войны — в *СС Кёдан* («Религия совершенной свободы»).

дийского сообщества в зависимости от конкретной ситуации по-своему реагировали на внешние и внутренние факторы, поэтому упрощенное описание не даст полной картины. Однако вполне можно утверждать, что первая фаза эпохи Мэйдзи принесла трудные испытания всему японскому буддизму, в особенности его институциональным аспектам. Исторически буддизм в Японии, как правило, пользовался благорасположением и поддержкой правящего класса. До эпохи Мэйдзи он *de facto* обладал прерогативами государственной религии, тесно сотрудничая с феодальным режимом Токугава в его светской политике и идеологическом контроле. Однако все поменялось, когда архитекторы режима Мэйдзи отказались от буддизма в пользу синто. Более того, как уже говорилось, правительственный приказ об отделении буддизма от синто (*синбуцу хандзэн*) спровоцировал в народе антибуддийское движение (*хайбуцу кисяку*), которое достигло пика в 1871 г. В результате было разрушено великое множество храмов и монастырей, большое число монахов и монахинь возвращено в мир, проданы или уничтожены драгоценные сокровища и упразднена система приходов.⁹⁵ Столкнувшись с доселе неизвестными трудностями, буддийская верхушка и простые верующие реагировали на них по-разному.

Понятно, что многие восприняли ситуацию эмоционально. С одной стороны, некоторые буддисты, как духовенство, так и миряне, испытали чувство освобождения от религиозных догм и полностью расстались с буддизмом. Другие же встали в оппози-

⁹⁵ Примеры антибуддийских движений см. в: Tamaturo T. Meiji ishin haibutsu kishaku; Kishimoto K. Japanese Religion in the Meiji Era. P. 114—121.

цию к антибуддийскому движению, синтоизму, западной цивилизации, христианству и даже новому режиму, в некоторых случаях поднимая восстания и бунты. Например, в 1873 г. буддисты трех округов Этидзэн (теперь префектура Фукуи) вооружились бамбуковыми копьями и со знаменем «Наму Амида Буцц» организовали марш к офису префектуры, потребовав от властей: 1) не допускать на территорию префектуры христианство, 2) разрешить буддийские службы и 3) не вводить в школах *ёгаку* (западная наука). Этот буддийский бунт перерос в широкомасштабное крестьянское восстание, которое было подавлено правительственными войсками.⁹⁶

Следует заметить, что если одни сетовали по поводу того, что буддийские структуры лишились своей власти, безопасности и авторитета, то другие, например Сяку Унсё (1827—1909) и Фукуда Гёкай (1806—1888), были обеспокоены утратой внутреннего духа буддизма. Такие люди, боровшиеся против иррациональных антибуддийских движений, стали не только деятельными защитниками японского буддизма, но и предтечами его духовного пробуждения и реформации. Фукуда Гёкай говорил: «Буддисты сожалеют о *хайбуцу кисяку*, но не потому, что были разрушены храмы. (...) Не потому, что мы лишились государственных пособий. Мы скорбим перед небом и человеком о том, что сбились с Пути Высшей Добродетели. Чтобы вновь обрести потерянный Путь, и только ради этого, священники должны молиться за распространение *Дхармы* (Закон Будды) и прекращение *хайбуцу*».⁹⁷

⁹⁶ Kishimoto K. Japanese Religion in the Meiji Era. P. 123.

⁹⁷ Цит. по: Ibid. P. 126.

Примечательно, что некоторые просвещенные буддийские лидеры выступали за отделение религии от государства и принцип свободы вероисповедания. Современный японский буддизм своей религиозной жизненностью во многом обязан духовному пробуждению, которое произошло в раннюю эпоху Мэйдзи. Кроме всего прочего, часть буддийских лидеров почувствовала тогда необходимость предпринять новые ученые изыскания как в философской, так и в филологической сфере, которые отчасти были стимулированы прямым и косвенным контактом с западной цивилизацией. Еще в 1873 г. Симадзи Мокурай (ум. 1911) — священник секты Западного Хонгандзи — побывал на Западе и в Индии, а Нандзё Бунъю (ум. 1927) из секты Восточного Хонгандзи в 1876 г. поехал в Оксфорд, чтобы изучать санскрит у Макса Мюллера. Именно Нандзё в 1883 г. опубликовал «Каталог китайских переводов буддийской Трипитаки».⁹⁸ По примеру этих первопроходцев ученую традицию японского буддизма продолжила целая армия способных буддийских теологов.⁹⁹ Одним из наиболее грандиозных проектов стала публикация «Трипитака Тайсё» (издание буддийской *Трипитаки* на китайском языке в эпоху Тайсё), 100 томов которой вышли в 1932 г. под редакцией Такакусю Дзюндзиро (ум. 1945).¹⁰⁰ Контакты с европейским сообществом буддологов и зна-

⁹⁸ О жизни Нандзё см.: *Iyemaga S. Nihon Bukkyō shisō no tenkai*. P. 294—315.

⁹⁹ *Miyamoto S. Meiji Bukkyō kyōgaku-shi // Gendai Bukkyō*. No. 105. *Meiji Bukkyō no kenkyū*. June, 1933 (Tokyo). P. 18—30.

¹⁰⁰ О других публикациях японских буддистов см.: *Kitagawa J. Buddhist Translation in Japan // Babel: Revue Internationale de la Traduction*. IX (N. 1, 2. 1963). P. 53—59.

комство с западной философской мыслью сопровождалось расширением связей с другими буддийскими традициями азиатских стран, что открыло перед японскими буддистами новые горизонты. Избавившись от заикленности на собственном историческом прошлом, японские буддийские ученые занялись не только историческим, филологическим и доктринальным изучением тхеравады, махаяны и тибетских ветвей своей религии, но также критическим и конструктивным пересмотром самого японского буддизма, который своим пробуждением премного обязан этим напряженным богословским и философским исследованиям. Например, философскому омоложению буддизма посвятил всю свою жизнь один из выдающихся мыслителей 1890-х годов Киёдзава Манси (ум. 1903), в котором соединялось гегельянство и благочестивая вера в милость Амида. Он «вдохновлял своих учеников религиозным пылом, сочетавшимся со смиренным самоотречением, и жил с ними в монашеской простоте посреди токийской суматохи».¹⁰¹

Духовное и академическое развитие японского буддизма не могло, однако, не затронуть его институциональной стороны. Как уже говорилось, в 1870 г. правительство выпустило прокламацию Великой доктрины (*Дайкё*), целью которой было навязывание нации синтоизма в качестве руководящего принципа. Хотя «государственными священниками» наряду с синтоистскими правительство назначило и буддийских, первые оттеснили вторых. Более того, Дзодзёдзи, знаменитый храм Чистой земли в Токио,

¹⁰¹ *Anesaki M. History of Japanese Religion. P. 381. — О жизни Киёсава см.: Iyemaga S. Nihon Bukkyō shisō no tenkai. P. 316—337.*

был отведен под учебный центр Великой доктрины (*Дайкёин*). Статую Амида заменили алтарем четырех синтоистских ками — Амэ-но Минакануси, Такамимусуби, Каммусуби и Аматаэрасу, — а у входа в храм были установлены синтоистские врата (тории). От буддийских духовных лиц, признанных «государственными священниками», требовалось ношение синтоистских ритуальных шляп и поклонение синтоистским ками. Между буддийскими и синтоистскими священниками неизбежно возникли трения, и, поскольку антибуддийское движение пошло на убыль, буддийские лидеры захотели эмансипироваться от господства синто. В 1872 г. буддийский лидер Симадзи Мокурай, путешествовавший тогда по Европе, выдвинул идею отделения «культа» от «правления». Его поддержал Мори Аринори, поверенный в делах в Вашингтоне, и позже — Ито Хиробуми, советник кабинета. В результате четырех ветвям школы син (Истинная Чистая земля) было позволено покинуть движение Великой доктрины, а вскоре был упразднен и сам этот институт.¹⁰²

Интересно, что принцип религиозной свободы, который отстаивали буддийские лидеры, чтобы сохранить независимость своей собственной веры, полагалось применить и к христианству — «запрещенной религии» периода Токугава. Политическая нестабильность Японии в 1870-х годах заставила правительство занять примирительную позицию в отношении буддизма, который еще пользовался влиянием среди населения. Что же касается христианства, то считалось, что оно отвращает людей от традици-

¹⁰² *Kishimoto H. Japanese Religion in the Meiji Era. P. 132—135.* — Злополучный институт «национального священства» в 1884 г. был распущен.

онных ценностей японского общества и внушает им такие «западнические» идеи, как принцип «прав народа» (*минкэн*), не устраивавший клановую олигархию, пустившую корни в правительстве. В 1873 г. вслед за вынужденной отменой указа о запрещении христианства многие буддисты примкнули к синтоистам, конфуцианцам и националистам во всеобщей антихристианской кампании, которую буддисты называли *хадзя кэнсэй* (опровержение вредной религии и возвышение праведной).¹⁰³ Короткий (1884—1887) период организованной правительством искусственной вестернизации сменился сильной националистической реакцией, горячо поддержанной буддийскими лидерами. Возможно, самым яростным обвинителем христианства с позиций буддизма в 1880-е годы был Иноуэ Энрё (ум. 1919), священник секты Истинной Чистой земли. Опираясь якобы на объективную философию, под которой, следует заметить, он понимал западную, Иноуэ критиковал «иррациональность» христианства и превозносил «рациональность» буддизма. Его аргументы основывались на простом сравнении теизма христианства с не-теизмом буддизма, который, согласно Иноуэ, согласуется с западной философией и наукой. Однако его так называемое объективное срав-

¹⁰³ Пионером этого движения был Угай Тэцудзэ (ум. 1891), монах секты Чистой земли, который написал множество книг в защиту буддизма от антибуддийского движения (*хайбуцу кисяку*) и с критикой христианства. Его самым известным трудом был *Сёярон* («Трактат о нелепости христианства»), опубликованный в 1869 г. Даже Симадзи Мокурай, отстаивавший принцип религиозной свободы, боролся с христианством, о чем свидетельствует его книга *Фуккацу синрон* («Новые мысли о воскресении») 1875 г. (об этих книгах см.: *Kishimoto H. Japanese Religion in the Meiji Era. P. 148*).

нение двух религий мотивировалось изначальным неприятием христианства — религии сильных западных наций, неотделимой от их политической структуры.¹⁰⁴

С провозглашением в 1890 г. Императорского рескрипта о народном воспитании националисты получили в свое распоряжение новый аргумент против христианства как учения, противного духу рескрипта, о котором я расскажу несколько позже. К этому времени правительственная бюрократия для защиты государства от опасных «модернистских» элементов обратилась к конфуцианским, синтоистским и другим идеологическим системам, с помощью которых можно было бы обосновать принцип «имманентной теократии». В этой ситуации буддисты «попытались оживить свою веру на волне национализма. Они воспользовались своей с трудом завоеванной религиозной свободой... для нападок на христианство».¹⁰⁵ Заключив себя в узкие националистические рамки, буддисты невольно отсрочили модернизацию своей

¹⁰⁴ «Введение» к: *Inouye M. Shinri-kinshin* (Руководящий принцип истины). Vol. I (1886). — Еще одной его важной антихристианской работой была *Bukkyō-katsu-ron* («Оживление буддизма») в двух томах, опубликованная в 1887 и 1890 гг. Об этих книгах Иноуэ см.: *Iyemaga S. Chūsei Bukkyō shisō-shi kenkyū*. P. 147—180. Иэнага исследует философское содержание аргументов Иноуэ и заключает, что если указания Иноуэ на непримиримость науки и некоторых элементов христианского учения и заслуживают внимания, то он мог бы применить те же аргументы к некоторым элементам буддийских доктрин. Фактически Иноуэ не обсуждал две эти религии в метафизической плоскости. Буддийская апологетика Иноуэ отразила националистические устремления народа в 1880-х годах (см.: *Iyemaga S. Chūsei Bukkyō shisō-shi kenkyū*. P. 156—158).

¹⁰⁵ *Kishimoto H. Japanese Religion in the Meiji Era*. P. 146.

религии.¹⁰⁶ Некоторые из них дошли до того, что оспаривали моногамный принцип, защищавшийся группой христианских лидеров, на том основании, что он «антияпонский».¹⁰⁷ Начиная с китайско-японской войны (1894—1895) лидеры официальных буддийских школ наладили с этноцентристскими националистами тесное сотрудничество. Даже Иноуэ Энрё, который ранее занимался защитой буддизма с позиций западной философии, превратился в апологета «императорского пути». В 1893 г. он утверждал, что императорская семья важнее народа, поэтому сыновнее почтение в этической иерархии стоит на ступеньку ниже верности трону, и применил тот же принцип к отношениям между крестьянами и землевладельцами. В следующем году Иноуэ опубликовал явно милитаристскую статью о «философии войны».¹⁰⁸ Подобные военные радения буддийских лидеров приветствовались правительством, о чем свидетельствовал случай с Отани Кодзуюем, главным настоятелем Ниси-Хонгандзи (одна из сект Истинной Чистой земли), который удостоился похвалы императора за большой вклад в укрепление боевого духа во время русско-японской войны (1904—1905).¹⁰⁹

В японском буддизме эпохи модерна впечатляет появление активных светских лидеров. Некоторые из них выступали за учреждение новой национальной религии, основанной на комбинации синто, конфуцианства и буддизма. В частности, в 1888 г. влиятельный буддист-мирянин Ямаока Тэссю (1838—1888)

¹⁰⁶ Ibid. P. 44. — «Это стало одной из главных причин неудачи буддийской реформации».

¹⁰⁷ *Iyemaga S. Nihon no kindai-ka to Bukkyō // Kōza kindai Bukkyō*. II. P. 16.

¹⁰⁸ Ibid. P. 19—20.

¹⁰⁹ Ibid. P. 17.

и другие решительные борцы с христианством и западной идеологией организовали *Дайнихон коккё дайдося* (Общество за учреждение великого пути как национальной религии Великой Японии). В 1902 г. это общество насчитывало уже 35 тысяч человек. Другая группа буддистов-мирян в 1889 г. организовала недолговечное *Сонно хобуцу дайдо дан* (Объединенное движение почитателей императора и Будды). Из традиции этого движения впоследствии вышло множество общественных, просветительских и филантропических групп.¹¹⁰ Вместе с тем некоторые миряне пытались повернуться лицом к «современности». Например, в 1899 г., в основном молодыми буддистами-мирянами, было организовано *Син Буккё досикай* (Братство новых буддистов). Эта антиклерикальная группа ставила такие цели, как искоренение предрассудков, борьба за невмешательство государства в дела религии и содействие просвещению и моральному совершенствованию. Были даже буддисты, принимавшие участие в социалистических и анархистских движениях или, по крайней мере, тесно сотрудничавшие с участниками таких движений. Некоторые выдающиеся буддисты-миряне во время русско-японской войны открыто критиковали правительственную политику,¹¹¹ но основная

¹¹⁰ Об этих двух группах см.: *Kishimoto H. Japanese Religion in the Meiji Era. P. 151—152.*

¹¹¹ В организации Братства новых буддистов принимали участие такие известные миряне, как Сакаино Коё, Такаси-ма Бэйхо, Кикүти Кэндзэ и Сугимура Содзинкан, и состояли также некоторые духовные лица, например Ватанабэ Кайкёку. Часть буддийского духовенства тоже включилась в деятельность, считавшуюся радикальной. Например, в 1910 г. трое монахов были приговорены к смерти по обвинению в попытке свержения правительства.

масса буддистов в то время приветствовала культ императора как свой религиозный и патриотический долг.

Вслед за тяжелой депрессией 1908 г. и угрозой со стороны анархистов свергнуть правительство в 1910 г. режим в 1912 г. организовал с представителями синто, буддизма и христианства «Конференцию трех религий», чтобы заручиться их поддержкой в деле предотвращения недовольства и беспорядков среди населения. К этому времени сильные антихристианские настроения среди буддистов утихли. Когда началась первая мировая война, они организовали «Буддийское общество защиты нации» (*Буккё гококу дан*) и содействовали реализации военных программ правительства. В 1920—1930-х годах, когда марксизм и коммунизм выступали с критикой социальной несправедливости, буддизм склонен был поддерживать статус-кво, вознося хвалу таким добродетелям, как спокойствие, согласие и верность трону. Замечательным исключением была Лига молодежи за оживление буддизма (*Синко буккё сэйэн домэй*), которая активно включилась в общественную деятельность. В 1937 г. эта организация была распущена властями,¹¹² поскольку шовинисты и ультранационалисты вознамерились «очистить» все религии, в том числе и буддизм. Например, секту Истинной Чистой земли, для которой высшим объектом поклонения традиционно был Амида, обвиняли в том, что ее члены непочтительно относятся к синтоистским kami. Это заставило некоторых буддийских лидеров выдвинуть лозунг так называемого буддизма «импера-

¹¹² *Totten G. D. Buddhism and Socialism in Japan and Burma // Comparative Studies in Society and History. II (N 3. April 1960). P. 303.*

торского пути» (*Кодо буккё*) и сотрудничать с режимом в деле укрепления императорского авторитета и дома, и за границей.¹¹³ Буддизм использовался также милитаристами в годы второй мировой войны, особенно в связи с японской оккупацией традиционно буддийских стран Юго-Восточной Азии.

Объем данной книги не позволяет рассказать о просветительской, социальной и филантропической деятельности, которой занимались буддисты,¹¹⁴ а также о миссионерских усилиях, предпринимавшихся ими на Хоккайдо, Тайване, в Корее, Китае, Маньчжурии и некоторых частях Северной и Южной Америки.¹¹⁵ Однако стоит упомянуть еретические группы, возникшие в рамках буддийской традиции в период модерна: после второй мировой войны некоторые из них стали независимыми «новыми религиями». Одной из самых первых таких групп стала (1) *Буцурюко* (буквально — «Ассоциация прославления Будды»), основанная в 1857 г. бывшим монахом Одзи Ниссэнном (1817—1890). В сущности, это был культ исцеления верой, который привлекал больных и обездоленных. В 1930-х годах группа насчитывала около полумиллиона членов. Официально она входила в состав одной из сект нитирэн, но по сути была светской организацией со всеми призна-

¹¹³ О взаимоотношениях буддизма и воинствующего национализма в стране см.: *Tokoro Sh. Nichiren no Shūkyō to Tennō-sei Nashionarizumu // Kōza kindai Bukkyō. Vol. V. P. 100—118.*

¹¹⁴ *Fujitani T. Bukkyō to Buraku-kaihō // Kōza kindai Bukkyō. Vol. V. P. 133—150; Hasegawa R. Bukkyō shakai-jigyō ni kansuru kanken // Ibid. P. 151—159; Pratt. The Pilgrimage of Buddhism. P. 567—595.*

¹¹⁵ *Michibata R. Nihon-Bukkyō no kaigai-fukyō // Kōza kindai Bukkyō. Vol. V. P. 177—189.*

ками независимой квазирелигии, не имевшей священников и собственных храмов. Буцурюко оказала влияние на Рэйюкай (Ассоциация друзей духа), о которой будет рассказано ниже.

(2) *Кокутюкай* (буквально — «Общество — оплот государства») было создано Танака Тигаку (р. 1861). Одно время он был священником школы нитирэн, но оставил монашество, чтобы организовать светское движение, основанное на учении буддийского пророка XIII в. Нитирэна. Его группа несколько раз меняла свое имя, но в конце концов остановилась на названии Кокутюкай. Она быстро набрала силу на волне национализма в 1890-х и первом десятилетии XX в. и резко пришла в упадок после первой мировой войны. Но благодаря личной притягательности Танака множество людей, включая знаменитого писателя Такаяма Тёгю, прозванного «японским Ницше», заново открыли важность для современной Японии учения Нитирэна.¹¹⁶

(3) *Рэммонкё* (буквально — религия «Лotosовых врат») была основана Симамура Мицу (1831—1914?) — купеческой женой с Кюсю. Она была одновременно верующей школы нитирэн и шаманкой-прорицательницей и в начале эпохи Мэйдзи организовала культовую группу, объединив традицию нитирэн с синтоистскими ритуалами и практикой исцеления верой. В целях самосохранения эта группа, период расцвета которой пришелся на 1880—1890-е годы, искала связи с упоминавшейся уже Тайсэйкё. После смерти основательницы Рэм-

¹¹⁶ О духовных исканиях Такаяма см.: *Anesaki M. History of Japanese Religion* P. 375—379. — Анэсаки был близким другом Такаяма. Кстати, Анэсаки, воспитанный в традиции Истинной Чистой земли (синсю), впоследствии стал последователем нитирэн (см.: *Anesaki M. Waga shōgai*. P. 1—2, 102).

монкё раскололась на две фракции, которые вскоре сошли со сцены.

(4) *Рэйюкай* (Ассоциация друзей духа) примечательна тем, что после второй мировой войны в ее лоне зародилось несколько мощных «новых религий». Сама *Рэйюкай* была основана в 1925 г. совместными усилиями Кубо Какутаро (1890—1944) и Котани Кими (1900—?). Кубо, поначалу работавший плотником, взобрался по социальной лестнице благодаря своим контактам с чиновниками Императорского министерства дворов и одновременно стал горячим сторонником учения нитирэн. Необразованная крестьянка Котани Кими — жена его брата — оказалась шаманкой-прорицательницей. Вместе они уговорили высокородную даму Кудзё Нитидзё, которая была когда-то настоятельницей храма нитирэн в Киото, стать президентом *Рэйюкай*, зарегистрированной как независимое светское буддийское движение. Перед второй мировой войной их националистическая идеология в сочетании с акцентом на культе предков и гадательными практиками привлекла множество сторонников. Однако в 30-е годы от *Рэйюкай* откололись несколько групп, включая *Риссё Коэсайкай*, о которой будет рассказано ниже.¹¹⁷

В отличие от четырех групп, вышедших из традиции нитирэн, (5) секта *муга-но ай* (буквально — «бескорыстная любовь») искала вдохновение в учениях основателя буддийской школы Истинной Чистой земли Синрана и Льва Толстого (1828—1910) — известного русского писателя и миротворца. Это движение основал в 1905 г. Ито Сёсин (р. 1876),

¹¹⁷ О *Рэйюкай* см.: *Thomsen H. The New Religions of Japan. P. 109—116; Offner C. B. and Straelen H. van. Modern Japanese Religions. P. 91—95.*

который оставил монашество и организовал небольшое братство единомышленников Мугаэн («Сад бескорыстия»). Ито оказал большое влияние на пацифистов, а также социалистов, делу которых он симпатизировал, однако в 1930-х годах стал одобрять японский национализм, и хотя его Мугаэн до сих пор существует в префектуре Айти, она уже не имеет того влияния и престижа, которым некогда пользовалось движение Ито.

Группу (6) *Иттоэн* («Сад одного фонаря») можно охарактеризовать как братство примитивного коммунизма, которое свой первоначальный идейный импульс получило от Синрана и Толстого. Членам этой группы не разрешалось иметь частную собственность, работать ради прибыли или эксплуатировать чужой труд. Иттоэн основал в 1905 г. Нисида Тэнко (1872—?), который для многих стал примером нестяжания и служения ближнему. Веруя, что благодаря «Универсальному Свету» — Одному и Единственному Свету, который является сущностью жизни, — все придут к гармоничным отношениям, основанным на взаимном доверии и бескорыстном служении, Иттоэн тихо вела общинную жизнь в Ямасина, пригороде Киото. К сожалению, в 30-х и начале 40-х годов эту группу использовали в своих интересах милитаристы в Маньчжурии.¹¹⁸ Иттоэн никогда не заявляла о себе как о буддийском движении, несмотря на буддийское влияние, которое в ней все-таки чувствуется.

Возникали также многие другие течения, которые оставались в пределах буддийской паствы, например Буддийская ассоциация юношей, Буддий-

¹¹⁸ О Нисида и Иттоэн см.: *Anesaki M. History of Japanese Religion*. P. 221—234.

ская ассоциация девушек и различные конфессиональные общества для мужчин и женщин, а также буддийские ассоциации представителей различных профессий. К счастью, японский буддизм в период модерна дал много талантливых и преданных лидеров, ученых и реформаторов, которые сознавали важность проблем, «поставленных современностью». Однако дистанция между буддийской интеллигенцией и традиционной буддийской глубиной практически не уменьшилась.

Христианство

Сложные международные и внутренние события середины XIX столетия привели к возвращению христианства на современную японскую сцену. Два столетиями ранее сёгунат Токугава закрыл Японию для общения с миром под предлогом искоренения кириситан. На протяжении периода Токугава только голландцам и китайцам позволялось вести с Японией ограниченную торговлю, поскольку они считались врагами римского католичества. В первой половине XIX столетия католические миссионеры предприняли несколько попыток проникнуть в Японию, но не добились успеха. Однако Société des Missions Étrangères de Paris,* курировавшее регион, в состав которого входила Япония, с нетерпением ожидало момента, чтобы восстановить католичество в «запретном» островном королевстве.¹¹⁹ В свою оче-

* Парижское общество иностранных миссий (фр.) — Прим. пер.

¹¹⁹ Jennes J. J. History of the Catholic Church in Japan. P. 206—209; Laures J. The Catholic Church in Japan. P. 201—206.

редь Русская православная церковь и разные протестантские церкви Европы и Северной Америки также были готовы отправить миссионеров в Японию, как только ее двери откроются для иностранцев.

Интересно отметить, что президент Филмор, зная про японскую ненависть к католичеству, поручил коммодору Перри подчеркнуть, что «Соединенные Штаты отличаются от других христианских стран тем, что не вмешиваются в религию ни у себя дома, ни тем более за границей».¹²⁰ Поэтому в договоре 1854 г. о религии речь не шла. Вскоре японские власти признали наличие религиозных потребностей у иностранного персонала, расквартированного в Японии, поэтому в договоре 1858 г. были сделаны уступки в отношении свободы вероисповедания и строительства часовен и кладбищ для иностранных концессий. В 1859 г. в качестве переводчика французского генерального консула и первого католического капеллана иностранной общины в Эдо прибыл Пруданс-Серафим-Бартеlemi Жирар. За ним последовали другие католики, и в том же году в договорных портах сошли на берег протестантские миссионеры. Среди них были Дж. Лиггинс и Ченнинг М. Уильямс из протестантской епископальной церкви, Дж. К. Хепберн с супругой из пресвитерианской церкви и С. Р. Браун, Д. Б. Симмонс и Г. Ф. Вербек из реформатской церкви (голландской), к которым вскоре добавились представители других протестантских организаций Северной Америки и Европы.¹²¹ В 1861 г. в российское консульство в Хакодате на

¹²⁰ *Sansom C. B. The Western World and Japan. P. 488.*

¹²¹ *Thomas W. T. Protestant Beginnings in Japan. P. 76—79.* — Согласно Томасу, в 1872 г. в Японии работали семь протестантских миссионерских обществ, к которым на протяжении следующего десятилетия добавились еще тринадцать.

Хоккайдо приехал священник Иван Касаткин, рукоположенный как Николай. Если официально религиозная деятельность этих миссионеров заключалась в проведении служб для иностранных резидентов, то на самом деле многие из них намеревались распространять христианскую веру в Японии и посвятили себя изучению японского языка. Некоторые из них переводили на японский язык отрывки из Библии и религиозной литературы. Постепенно миссионеры наладили отношения с честолюбивыми молодыми японцами, которые хотели изучать иностранные языки, и в результате некоторые из них стали тайно переходить в христианскую веру, несмотря на то что указ сёгуната на японцев по-прежнему распространялся.

Важным событием в истории японского католицизма стало открытие в 1856 г. церкви в портовом городе Нагасаки. В XVI—XVII столетиях область Нагасаки была оплотом кириситан, и, как и следовало ожидать, в городе и его окрестностях осталось много общин *какурэ кириситан* (тайные японские римо-католики), которые два столетия хранили свою веру.¹²² Для них это было волнующее событие — увидеть новую церковь, посвященную двадцати шести японским мученикам XVII столетия, и вскоре они стали приходить и открываться священникам. К концу 1865 г. число открывшихся кириситан достигло, по некоторым оценкам, примерно 20 тысяч.¹²³ Нараставшее в течение долгого времени напряжение вылилось в конфликт в 1867 г., когда власти арестовали лидеров кириситанских общин, однако это был последний год сёгуната Токугава, которому уже не

¹²² *Furuno K. Kakure Kirishitan. P. 45—100.*

¹²³ *Jennes J. J. History of the Catholic Church in Japan. P. 215.*

доставало ни решимости, ни силы, чтобы покончить с влиянием кириситан.

Вслед за падением сёгуната новое правительство Мэйдзи, вознамерившееся возвысить синтоизм, заняло жесткую антикириситанскую позицию. В течение первых трех лет эпохи Мэйдзи (1868—1870), несмотря на протесты иностранных дипломатов, на Кюсю было арестовано более трех тысяч кириситан и многие высланы в другие части Японии.¹²⁴ Власти арестовали также Итикава Эйносукэ, учившего японскому языку американского миссионера в Нагасаки, на том основании, что у него нашли японские переводы некоторых частей Библии: он умер в тюрьме в ожидании суда. Возмущенные этими событиями, иностранные посланники настоятельно рекомендовали режиму Мэйдзи, который тогда собирался пересмотреть договоры, отказаться от своей антихристианской политики.¹²⁵ В это время, как уже го-

¹²⁴ Когда иностранные посланники попросили о встрече с японскими властями, делегат режима Мэйдзи подчеркнул принцип «единства правления и религии» (*сайсэй итти*), в соответствии с которым все лица японской национальности должны исповедовать синто. Следовательно, «христиане преследовались не по той причине, что христианство — вредная религия, но только потому, что это иностранная религия». Иностранные посланники нехотя согласились, что преследование христиан было вызвано «политической необходимостью» (*Ibid.* P. 227).

¹²⁵ О деле Итикава см.: *Sansom G. B. The Western World and Japan.* P. 468—469. — Ивакура Томоми, тогда самый влиятельный государственный деятель, был предупрежден американским посланником, что «враждебное отношение к христианам повлияет на дружественные отношения Соединенных Штатов к Японии, и, когда Ивакура вскоре поехал с миссией в Америку и Европу, он обнаружил, что случай с Итикава был хорошо известен в официальных кругах. Через некоторое время запрет на христианское учение был снят».

ворилось, некоторые буддийские лидеры также выступали за религиозную свободу — в основном с целью защиты буддизма от засилья синто. Под давлением изнутри и извне режим Мэйдзи в 1873 г. отменил указы против христианства,¹²⁶ однако в строго юридическом смысле его официальное признание состоялось, только когда в конституции 1889 г. была закреплена свобода вероисповедания. Тем не менее, с молчаливого согласия правительства, в 1870-х и 80-х годах различные ветви христианства включились в активную миссионерскую деятельность.

Что же касается римско-католической церкви, то в 1873 г. преследование кириситан прекратилось. Из них, живших в то время на Кюсю, около 14 тысяч восстановили отношения со священниками, тогда как немалая часть продолжала следовать традиции *ханарэ кириситан* (независимые кириситан).¹²⁷ В 1873 г. энергичную католическую деятельность развернул также епископ Бернар-Таде Петижан. Пополнились миссии, началась подготовка японских вероучителей и священников, и были созданы всевозможные учреждения.¹²⁸

¹²⁶ Дж. Сэнсом справедливо указывает: «Внешне приказ не отменял эдикта о запрещении христианства, но внутренне это был удобный, дипломатичный и в чем-то даже хитрый способ дозволения вести христианскую миссионерскую деятельность» (Ibid. P. 442).

¹²⁷ Из десяти тысяч жителей острова Икицуки возле Хирадо «только около 300 католиков, а остальные, кроме горсти язычников, — *ханарэ*» (см.: *Laures J. The Catholic Church in Japan. P. 228.* — О *ханарэ-кириситан* в наше время см.: *Tagita. Shōwa jidai no sempuku Kirishitan.*

¹²⁸ О разнообразной деятельности римско-католической церкви в тот период см.: *Laures J. The Catholic Church in Japan. P. 229—240.* — В целом влияние католицизма было

В 1872 г. русский православный священник Николай перенес свою резиденцию из Хакодатэ, портового города на Хоккайдо, в Токио. С самого начала убежденный, что православная церковь должна опираться на японских лидеров, Николай собрал вокруг себя способных новообращенных, включая Савабэ Такумаро, бывшего синтоистского жреца, и Сакая Токурэя, бывшего врача.¹²⁹ В 1872 г. к Николаю присоединился другой русский священник, Анатолий, и при поддержке нескольких японцев они развернули евангелистские и просветительские программы в Токио, Сэндае и Хакодатэ. В 1875 г. Савабэ стал первым японским православным священником, а Николай через пять лет был назначен епископом.

Тем временем лидеры различных протестантских групп не сидели сложа руки. Поначалу небольшая протестантская община в Японии отвергала «зло сектантства», как сказано в резолюции первой миссионерской конференции 1872 г. Тот же несектантский дух был присущ так называемой церкви Йокогама — первой японской протестантской церкви, основанной в 1872 г.¹³⁰ Вслед за отменой в 1873 г. запрета на христианство началось межконфессиональное соперничество, хотя некоторые проекты, такие как перевод Нового Завета, завершённый в

сильнее в Южной Японии. «В 1884 г. в Южной Японии насчитывалось 24 656 католиков» (Ibid. P. 231).

¹²⁹ В 1871 г. в Японии насчитывалось немногим более ста членов православной церкви. Стоит отметить, что лидерами православной церкви были «в основном интеллектуалы из самураев, которые поддерживали сёгунат» (см.: *Kishimoto H. Japanese Religion in the Meiji Era.* P. 183).

¹³⁰ Ibid. P. 175—183.

1880 г., и Ветхого Завета (1888 г.), по-прежнему осуществлялись в рамках межконфессионального сотрудничества. Кроме евангелизации населения протестантские группы с самого начала занялись просветительской работой. Пылкими протестантами были также некоторые западники, взятые на работу правительственными школами, например Л. Л. Джейнз и Вильям С. Кларк.¹³¹ Делу протестантизма сильно помог Ниидзима Дзё, который в 1864 г. с риском для жизни тайно покинул Японию и выучился в Эндове́ре. При поддержке американского Совета иностранных миссий Ниидзима, первый рукоположенный японский священник, в 1874 г. вернулся в Японию и организовал в Киото школу *досися*.¹³²

¹³¹ Джейнз, отставной армейский капитан, был приглашен учителем в школу западной науки в Кумамото, где обучались самурайские юноши. В 1875 г. под влиянием Джейнза более тридцати из них стали христианами и сформировали так называемый «Отряд Кумамото». В следующем году эти христианские студенты из Кумамото поступили в школу Досися в Киото. Среди них было несколько человек, которые стали лидерами японского протестантского движения. Примечательно, что их конфуцианская подготовка в рамках традиции Ван Ян-мина (яп. — *ёмэйгаку*) послужила толчком для религиозных исканий, которые привели их в христианство (см.: *Kishimoto H. Japanese Religion in the Meiji Era. P. 204—209*). Кларк, тогда президент Массачусетского сельскохозяйственного колледжа, не провел и года в сельскохозяйственном колледже в Саппоро на Хоккайдо, как под его влиянием уже сформировался так называемый «Отряд Саппоро» — группа христианских студентов. Из нее вышли такие выдающиеся лидеры, как Утимура Кандзё, основатель «Нецерковного движения», и Нитобэ Инадзё — квакер, который впоследствии работал в Лиге Наций.

¹³² *Hardy A. S. Life and Letters of Joseph Hardy Neesima; Watanabe M. Niijima Jo.*

Два года спустя из Америки возвратился еще один японский пастор — Саваяма Пауро (Павел), — который начал свою проповедническую службу в Осака.¹³³

Понятно, что проблемы и противоречия, с которыми столкнулась Япония в эпоху модерна, затронули и христианское движение. Западные миссионеры в основном не делали различия между «западными» и «христианскими» ценностями. Кроме того, многие из них не осознавали, что взялись за одну из наиболее далеко идущих социокультурных революций, ускоренную, несомненно, под воздействием Запада. Они наивно надеялись, что благодаря проповеди христианского евангелия и просвещения западная «христианская» культура заменит традиционную «языческую» культуру Японии. «В их убежденности в том, что они могут распоряжаться судьбами мира, скрывалась не только христианская вера, но и цивилизованность Запада».¹³⁴ В свою очередь, многие из японских христианских лидеров первого поколения, являвшиеся бывшими самураями или представителями городской знати, тоже надеялись «реформировать Японию с помощью христианства», которое они считали духовным содержанием Реставрации Мэйдзи. Руководствуясь этим убеждением, одни пошли в просвещение, а другие — в политику. Например, Катаока Кэнкити, который впоследствии стал спикером палаты, и Хонда Ёити, будущий епископ методистской церкви, участвовали и в христианском движении, и в движении за «права на-

¹³³ О Саваяма см.: *Anesaki M. History of Japanese Religion. P. 343—346.*

¹³⁴ *Kraemer H. The Christian Message in a Non-Christian World. P. 36.*

рода».¹³⁵ Они были решительными ниспровергателями кумиров, оставаясь при этом патриотами, а их христианская вера характеризовалась нетеологической и этической направленностью и упрощенным пониманием Библии. Эти лидеры японского христианства вместе с западными миссионерами смело утверждали свою веру, совершая почти невозможное, но человеческие души нелегко было очистить от двухвековой ненависти и подозрительности к этой религии. Правительственная верхушка твердо намерилась навязать народу свой собственный вариант синто, а остальные, в том числе и буддисты, включились в антихристианскую кампанию. Кстати, в XIX в. в отличие от XVI христианство и на Западе уже перестало быть мировоззренческой системой, не имевшей равноценных соперников, поскольку его престиж серьезно подорвали «новая теология», агностицизм, унитаризм и наука.¹³⁶ Христианский ответ на различные формы критики был не вполне эффективным. В 1880-х годах акцент был сделан на возрожденческие течения, целью которых стало быстрое обращение в новую веру, однако то, что в 80-е годы церкви быстро умножались

¹³⁵ Согласно Бесту, «Беспрецедентные успехи... были достигнуты в сельской местности, поскольку крестьяне видели в христианском акценте на личной свободе основание для своей борьбы за права народа против непомерных налогов. (...) В тот период в сельской местности было основано гораздо больше церквей, чем когда-либо в дальнейшем» (см.: *Best E. E. Christian Faith and Cultural Crisis: The Japanese Case // The Journal of Religion. XLI (N 1. January, 1961). P. 21).*

¹³⁶ *Schwantes R. S. Christianity versus Science: a Conflict of Ideas in Meiji Japan // FEQ. XII (N 2. February, 1953). P. 123—132.*

числом, в конечном счете оказалось сомнительным благом.¹³⁷

С провозглашением конституции (1889) и Императорского рескрипта о народном воспитании (1890) основательно укрепилась «имманентная теократия» режима Мэйдзи и христианство подверглось нападкам как непатриотичная религия. В 1891 г. Утимура Кандзо — преподаватель Первого юношеского колледжа — отказался кланяться перед императорским рескриптом, и под давлением националистов ему пришлось уйти с работы.¹³⁸ Глашатаем антихристианского лагеря был Иноуэ Тэцудзиро, профессор философии Токийского императорского университета, который выпустил книгу *Кёку то сюкё-но сётоцу* («Противоречие между религией и образованием»), где подчеркнул, что христианская доктрина вселенской любви несовместима с национальными добродетелями лояльности и сыновней почтительности, которых однозначно требует Императорский рескрипт о народном воспитании. Вскоре националисты всех мастей присоединились к неистовой антихристианской кампании Иноуэ, что побудило некоторых христианских лидеров ввязаться в полемику, чтобы доказать свою лояльность и па-

¹³⁷ О возрожденческих движениях 1880-х годов см.: *Kishimoto H. Japanese Religion in the Meiji Era. P. 234—240.*

¹³⁸ Согласно Айглхарту, Утимура не собирался выражать протест по поводу рескрипта, но просто не успел сориентироваться относительно того, как поступать в такой ситуации, поскольку «поклон» считался религиозным актом. «Потом он согласился уступить, но было поздно. Он подал в отставку с учительского поста, и сложилось впечатление о нелояльности христиан» (см.: *Iglehart Ch. W. A Century of Protestant Christianity in Japan. P. 100).*

триотизм.¹³⁹ Их неуверенные протесты быстро утихли во время китайско-японской войны (1894—1895). Когда началась война, многие христиане, так и не выработав того, что можно было бы назвать «христианской политической философией», просто встали на сторону правительства и поддержали его военные усилия как в китайско-японской, так и в русско-японской войне. Существовала, однако, небольшая группа явных христианских социалистов и пацифистов. Фактически пятеро из шести основателей первой социал-демократической партии Японии, которая появилась в 1901 г., были христианами, а Союзное торговое движение Японии в свою очередь восходило к *Юайкай* (Общество братской любви), организованному в 1912 г. протестантом Судзюки Бундзи.¹⁴⁰ Но в основном лидеры японского хри-

¹³⁹ Согласно Анэсаки, антихристианское движение «не только было шовинистической пропагандой, но преследовало и высокую цель — напомнить нации о драгоценном наследии, выпестованном тремя религиями Японии» (см.: *Anesaki M. History of Japanese Religion. P. 361*). Независимо от конечной цели, полемика приобрела достаточно иррациональный характер. Единственным философом, который придерживался в споре существа дела, был Ониси Хадзимэ (ум. 1900). См.: *Iyenaga S. Kindai Nihon no shisōka. P. 113—126*. Среди христианских апологетов, отстаивавших совместимость христианства и патриотизма, были Хонда Ёити, Ёкой Токио, Уэмура Масахиса, Кодзаки Хиромити и ученый-католик Ф. А. Д. Лигнуэл.

¹⁴⁰ *Ebisawa A. Gendai Nihon-shūkyō no shi-teki seikaku. P. 66—80*. — Интересно отметить, что во время русско-японской войны «тогда еще христианин Катаяма Сэн пожал руку русскому социал-демократу Плеханову на амстердамской встрече Социалистического интернационала, выразив этим по-прежнему нерушимую солидарность» (см.: *Totten G. O. Buddhism and Socialism in Japan and Burma. P. 298*). О пере-

стианства пассивно подстраивались под авторитарный режим, сосредоточившись на расширении своих церквей.¹⁴¹ Христианство было признано одной из трех крупных религий, и вместе с синтоистами и буддистами его представители участвовали в «Конференции трех религий», организованной правительством в 1912 г.¹⁴²

В ходе первой мировой войны и ликвидации ее последствий в экономическом равновесии японского общества произошел тревожный сдвиг. Как лаконично указывает Эрнст Бест, два процента населения страны, элита общества, получали десять процентов национального дохода, тогда как на долю семидесяти восьми процентов, включая фермеров и рабочий класс, приходилась только его половина. Промежуточное положение занимала небольшая прослойка среднего класса, состоявшая из технического и управленческого персонала.¹⁴³ Именно эти рядовые чиновники, специалисты и интеллигенты западной ориентации стали ядром христианской общины, особенно протестантской, и, как указывает Рейшауэр, «благодаря им этика и идеалы христианства оказали гораздо более глубокое влияние на японскую мысль и жизнь, чем можно было бы заключить на основании того факта, что эту религию приняло

ходе Катаяма из христианства в коммунизм см.: *Sumiya M. Katayama Sen.*

¹⁴¹ Карту, на которой показана экспансия «Церкви Христа в Японии» (1901—1911), см.: *Kishimoto H. Japanese Religion in the Meiji Era.* P. 288.

¹⁴² *Ibid.* P. 299—300. — Эта конференция «добилась официального признания христианства как одной из трех основных религий. Но в ответ на свое признание христиане смягчили критику правительства».

¹⁴³ *Best E. E. Christian Faith and Cultural Crisis.* P. 24.

менее 1 % населения».¹⁴⁴ Несомненно, были некоторые примечательные исключения, такие как Кагава Тоёхико, Судзуки Бундзи и Сугияма Мотодзиро, которые стояли у истоков различных движений за аграрную реформу и активно участвовали в рабочем движении, а также Ёсино Сакудзо, Катаяма Тэцу, Морито Тацуо и Акамацу Кацумаро, выступавшие против авторитаризма правительства.¹⁴⁵ Однако в целом образ существования христианских церквей в Японии оставался в основном «урбанистическим» и «буржуазным». В 1920-х годах японским христианам было нетрудно приспособиться к социальному и политическому климату нации, несмотря на то что их вера полностью так и не избавилась от своей «заграничности» — и внешне, и внутренне. Время от времени, когда так называемые христианские нации Запада предпринимали что-либо противоречащее интересам Японии, как например принятие американским конгрессом акта, запрещающего иммиграцию с Востока, антихристианские настроения разгорались, однако в основном ситуация была вполне благоприятной для нормальной деятельности христианских церквей.

¹⁴⁴ *Reischauer E. O. Japan: Past and Present. P. 143.* — Анэсаки отмечает также, что появление у современных японцев уважения к правам отдельной личности и перемены во взаимоотношениях полов связаны с христианским влиянием. Эти перемены произошли благодаря законодательным реформам, «хотя без христианского влияния законодательная реформа не произвела бы такого эффекта, если бы вообще стала возможна» (см.: *Anesaki M. Religious Life of the Japanese People. P. 90*).

¹⁴⁵ *Ebisawa A. Gendai Nihon-shūkyō no shi-teki seikaku. P. 84—95.*

С началом «маньчжурского инцидента» в 1931 г. было введено чрезвычайное положение (*хидзёдзи*), которое продолжалось до конца второй мировой войны. Милитаристы и национал-революционеры, пришедшие к власти в 1930-х годах, убивали и запугивали тех парламентариев, финансистов и чиновников, которые противились их политике. Они были готовы на все, чтобы возвести в закон «национальные убеждения, в которых не было бы тени разногласий, создав великий союз японского народа», как говорилось в *Нихон кайдзо хоан тайко* (Генеральный план реконструкции Японии) Кита Икки.¹⁴⁶ Их план заключался также в том, чтобы, «пропагандируя императорский путь, заставить жителей Востока Азии преклониться перед императорским авторитетом... и уверовать в то, что только объединение под его началом является единственно верным способом обеспечения роста и развития Восточной Азии».¹⁴⁷ Такие цели требовали «приручения» и «перестройки» всех домашних религий, которые следовало подчинить принципу «имманентной теократии», внедрявшемуся ультра националистическим режимом. Среди всех религий, практиковавшихся в Японии, христианство из-за своей трансцендентальной направленности, претензии на универсальность своих доктрин и тесных связей с церквями Запада создавало правительству наибольшие проблемы. В 1931 г. несколько студентов Университета св. Софии отказались совершить поклонение храму Ясукуни в Токио, после чего совместными усилиями милитаристских и синтоист-

¹⁴⁶ *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition. P. 775—784.* Процитированный пассаж приведен на с. 776.

¹⁴⁷ *Ibid. P. 804—805.* — Это пассаж из «Наброска общего плана создания сферы совместного процветания Великой Восточной Азии».

ских лидеров на первый план был снова выдвинут пиетет к храмам государственного синто как выражение нерелигиозного и патриотического долга всех японцев. Милитаристы также включились в открытые антикатолические кампании на некоторых островах Рюкю и в префектуре Кагосима.¹⁴⁸ В 1936 г. *Congregatio de Propaganda Fide** инструктировала папского легата в Токио по поводу того, что пиетет к храму государственного синто не должен считаться религиозным актом и участие в нем японских католиков вполне допустимо.¹⁴⁹ В том же году правительственную интерпретацию государственного синто как «не религии» публично признал также Национальный христианский совет протестантских церквей. В 1937 г. группа известных христиан вознесла «христианское *норито*» в Великом храме Исэ, попросив синтоистского kami «сделать так, чтобы подданные империи оживили и возвысили японский дух, как в Эру Богов... чтобы они помогли священной власти императора воссиять еще сильнее».¹⁵⁰

В 1936 г. Япония присоединилась к Германии, заключив так называемый антикоммунистический пакт, а в 1940 г. она заключила Тройственный пакт. В 1937 г. Министерство образования опубликовало *Кокутай но хонги* («Основы нашего национального

¹⁴⁸ *Ebisawa A. Gendai Nihon-shūkyō no shi-teki seikaku.* P. 98—99.

* Конгрегация распространения веры (лат.). — Прим. пер.

¹⁴⁹ *Kraemer H. The Christian Message in a Non-Christian World.* P. 403—404.

¹⁵⁰ Цит. по: *Holtom D. C. Modern Japan and Shinto Nationalism.* P. 100—101. — На с. 95—123 приводятся другие абсурдные примеры христианского приспособленчества в 1930-е годы.

устройства»), в которых подчеркивалась уникальная миссия Японии, управляемой божественным императором.¹⁵¹ В соответствии с программой «Движение духовной мобилизации» было выпущено более двух миллионов копий этого документа. В том же году представителей основных конфессий призвали также образовать Лигу великого единения религий. Римские католики «для просвещения католиков других стран в отношении истинных целей и мотивов нации» учредили «Национальный католический комитет по зарубежной пропаганде», а Исполнительный комитет национального совета христиан, выражая «высочайшее почтение к императорской воле», подтвердил «высшую степень своей лояльности императорским целям и достижению единства и мира на Дальнем Востоке».¹⁵² Неизбежно ускорилась консолидация и протестантских церквей. В 1939 г. был введен в силу печально знаменитый Закон о религиозных организациях, который поставил всю религиозную жизнь под прямой контроль государства.¹⁵³ В 1940 г. тридцать четыре протестантские церкви были вынужде-

¹⁵¹ Japan. Ministry of Education // Kokutai no Hongi: Cardinal Principles of the National Entity of Japan.

¹⁵² Iglehart Ch. W. A Century of Protestant Christianity in Japan. P. 218, 221.

¹⁵³ В преамбуле документа правительство заявило: «Чрезвычайно важно, чтобы религии, преобладающие в Японии, вынашивали идею нашей национальной политики и Императорского Пути. (...) С этой целью представляется необходимым их контролировать». Фактически первый такой законопроект был предложен парламенту в 1899 г., но не получил поддержки «из-за сильной оппозиции буддистов, которые считали, что приравнивать христианство к буддизму и синто несправедливо». Подобные документы предлагались в парламентах 1927 и 1929 гг., но тоже безуспешно (см.: International Institute for the Study of Religions // Religion and State in Japan. P. 70—71).

ны объединиться в одну «Церковь Христа в Японии» (Нихон Кирисуто Кёдан, или просто «Кёдан»), чтобы согласно закону их признали религиозной организацией наряду с Римской католической церковью.¹⁵⁴ Во время войны христианские церкви и другие религиозные группы использовались правительством как идеологическое оружие. Священников, пасторов и мирян, которые не соответствовали целям организованного правительством «Движения духовной мобилизации», бросали в тюрьмы, запугивали или пытали.¹⁵⁵ Власти требовали, чтобы все религиозные организации посылали представителей на

¹⁵⁴ Не были признаны Русская православная церковь и некоторые мелкие протестантские церкви, такие как Церковь Святости и адвентисты седьмого дня. Одна часть англиканской (епископальной) церкви присоединилась к Кёдан, а другая не была признана. Эти непризнанные церкви считались «религиозными объединениями», подлежащими надзору со стороны местной полиции. Признанные религиозные организации, к которым относились буддийские и синтоистские секты, строго контролировались правительством в отношении финансов, квалификации священников и даже правоверности отдельных членов. В дальнейшем от религиозных организаций требовалось соблюдение во время служб «народной церемонии» — минуты молчания со склоненной головой в память о павших на войне — и использование в ритуалах Императорского рескрипта о народном воспитании (см.: *Iglehart Ch. W. A Century of Protestant Christianity in Japan. P. 248*).

¹⁵⁵ *Ebisawa A. Gendai Nihon-shūkyō no shi-teki seikaku. P. 106—107.* — Согласно Айглхарту, «Бюро по контролю над умонастроениями», подчинявшееся Министерству образования, обладало «особым правом наказывать за „подрывные мысли“ параллельно тайной полиции по борьбе с подрывной деятельностью, относившейся к Министерству внутренних дел. С 1940 по 1945 г. около 16 тысяч человек были брошены в тюрьмы по подозрению в нелояльных настроениях» (*A Century of Protestant Christianity in Japan. P. 253*).

фронт для попечения о войнах и молились за победу Японии. Министерство Великой Восточной Азии, в котором заправляли военные, рекрутировало католических и протестантских лидеров для разъяснения целей Японии населению стран, относившихся к «Сфере совместного процветания». В 1944 г. и католическая церковь, и Церковь Христа вместе с синтоистскими и буддийскими группами присоединились к Японской религиозной патриотической ассоциации военного времени (Дай Нихон сэндзи сюкё хококукай). На протяжении 1944—1945 гг. правительство определяло даже ежемесячную тему проповедей, обязательную для всех священников. В те роковые годы было очевидно, что японские христиане, за исключением немногих мучеников и пророков, не нашли другого выхода, кроме как преклониться перед принципом «имманентной теократии», олицетворявшимся монархом, в котором и Бог и Кесарь слились воедино. Эта прискорбная ситуация продолжалась до конца второй мировой войны.

Конфуцианство

Не следует упускать из виду важную роль, которую в религиозном развитии современной Японии сыграло конфуцианство, а точнее неоконфуцианство, несмотря на то что оно никогда не претендовало на роль религиозной системы. Конфуцианство послужило интеллектуальным мостом между периодами феодализма и модерна, а также обеспечило этическую базу для «имманентной теократии» нового императорского режима. Ранее мы отмечали, что сёгунат Токугава признал неоконфуцианство «официальной теологией» своего государственного строи-

тельства, хотя и не стал перекраивать общество по китайским меркам. Влияние неоконфуцианских идей, в частности нормативных принципов индивидуальной и общественной морали, сильно чувствовалось в правовых институтах и системе образования. Благодаря своей эклектичности, японское неоконфуцианство без труда ладило с синтоизмом, а также с «Кодексом воинов» (*Бусидо*). В конфуцианской традиции сёгунат в первую очередь интересовали не спекулятивные аспекты, а учение о практической морали. Несомненно, «опасные» черты конфуцианства, например доктрины об отречении от престола и о правомерном восстании, не устраивали режим. Поэтому в первую очередь конфуцианские учителя в период Токугава занимались выработкой прагматической герменевтики для интерпретации тех элементов конфуцианской традиции, которые безоговорочно поддерживали бы существующий общественный строй, и прививали их населению в качестве моральных добродетелей.

Верный принципу общественной иерархии, сёгунат поначалу был склонен давать образование только элите, то есть детям даймё и самураев, которые считались носителями культуры. Но во второй половине периода Токугава режим санкционировал и поощрял развитие частных школ, называемых *тэракоя* (храмовые школы), которые организовывались зажиточными фермерами и купцами для своих детей: «в конце периода Токугава сообщалось о функционировании 15 862 таких учреждений».¹⁵⁶ В основном

¹⁵⁶ Supreme Commander for the Allied Powers. Civil Information and Education Section. Education Division // Education in the New Japan. I. P. 21. — Учителями в этих храмовых школах не обязательно были буддийские священники, а зачастую вра-

«храмовые школы» обеспечивали только минимум практических знаний, а также инструктировали в отношении простых моральных заповедей. Однако, благодаря этим школам и таким полурелигиозным движениям, как *Сингаку* («Учение ума») и *Хотоку* («Выплата долга»), о которых уже говорилось, большая часть населения прямо или косвенно попадала под влияние конфуцианской традиции, как бы та при этом ни искажалась.

Когда патологический страх перед христианством пошел на убыль, сёгунат в 1716 г. ослабил действие указов против иностранной (голландской) науки, чтобы приобрести самые современные знания по медицине и другим областям науки и техники. С официального благословения во второй половине XVIII в. стала развиваться голландская наука (*рангаку*).¹⁵⁷ Пионером в ее освоении была интеллигенция, кото-

чи, ронины, крестьяне и купцы, которые получили квалификацию, дававшую право учить трем искусствам — чтению, письму и пользованию абаком (см.: *Meiji ishin-shi no mondaiten* / Ed. Y. Sakata. P. 224—225; о конфуцианском образовании высокого уровня, дававшегося детям в XIX в., см.: *Iddittie J. The Life of Marquis Shigenobu Ōkuma*. P. 35—36). Кёкутэй Бакин за двадцать семь лет (1814—1841) написал чрезвычайно длинный роман под названием *Нансо Сатоми хаккэндэн* (что обычно переводится как «Восемь слуг Сатоми») в девяти томах. Лейтмотив этого сложного романа — переплетение «Кодекса воина» и конфуцианской морали и подчеркивание торжества высшей справедливости (см.: *Introduction to Classic Japanese Literature* / Ed. Kokusai Bunka Shinnkōkai. P. 331—341, а также: *Anthology of Japanese Literature* / Comp. and ed. D. Keene. P. 423—428). Популярность этого произведения свидетельствует о широком признании японцами конфуцианской морали.

¹⁵⁷ *Sansom G. B. The Western World and Japan*. P. 204—205.

рая получила основательную конфуцианскую подготовку и не сомневалась в том, что «знание» делится на две категории — сущностное и практическое. В соответствии с этим тезисом конфуцианские учения считались необходимыми для морального развития человека, а то, что узнавалось из голландских книг, посвященных таким предметам, как ботаника и медицина, понималось просто как «практическое, или реальное, знание» (*дзицугаку*). Некоторые консервативные элементы общества негодовали по поводу распространения голландской науки, но большинство конфуцианцев приветствовало ее из практических соображений. Эта позиция была лаконично выражена Сакума Дзодзаном (1811—1864), который выдвинул знаменитый девиз: *тоё-но дотокү, сэё-но гакугэй* («Восточная этика и западная наука»). Его сторонники были убеждены, что *ли* (причина, или принцип), о котором толковало неоконфуцианство, и принципы западной науки тождественны. Именно это разумное объяснение, вдохновленное конфуцианством, позволило лидерам позднего Токугава пересмотреть свою политику национальной изоляции. По той же причине приступили к освоению заграничной «мудрости и знаний» лидеры ранней Мэйдзи.

В связи с этим не следует забывать о том, что голландская наука, воспринимавшаяся только в качестве «практического знания», произвела значительно больший эффект, чем ожидалось. Освоение западной географии и экономики побудило некоторых представителей японской интеллигенции проголосовать за открытие Японии для остального мира, чтобы облегчить экономическое положение нации,¹⁵⁸

¹⁵⁸ *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition. P. 552—561.*

и, что еще важнее, благодаря голландской науке дух «современности» впитали даже антизападники. Критический подход и научный метод исследования, которые прежде не были известны японской ученой традиции, начали усваиваться не только сторонниками голландской науки, но также адептами конфуцианской и национальной учености. На самом деле внезапный всплеск энергии и жизненности неоконфуцианской школы *Мито* и неосинтоистской школы *Хирата* ближе к концу периода Токугава вполне может быть объяснен «духом современности». ¹⁵⁹ Не то, чтобы эти школы в значительной мере изменили свое интеллектуальное содержание, но их представители перестали воспринимать свою ученость как исключительно умственную деятельность; теперь они вознамерились приложить свои знания к решению практических задач по реформированию общества и государства. Эти две школы, несмотря на некоторые фундаментальные различия в мировоззрении и мотивации, определенно согласились в отношении практической цели, а именно реставрации монархии. Объединенные усилия их лидеров обеспечили моральный и интеллектуальный прорыв, в который устремилась жизнь общества в критический момент перехода из феодализма в модерн.

Тем временем западные державы, приступившие к созданию заморских колониальных империй в различных частях Азии, добрались до Дальнего Восто-

¹⁵⁹ Ibid. P. 546—547. — Здесь приводится многозначительное высказывание самого Хирата Ацутанэ. Хирата превозносит голландцев за их научный метод: в отличие от Китая Голландия не полагается на «поверхностные догадки». Он продолжает, что «с их находками, которые являются результатом работы сотен людей над научными проблемами... можно познакомиться в книгах, презентованных Японии».

ка, так что с начала XIX столетия в японские воды стали заходить иностранные корабли. Осознав неадекватность традиционного оружия для защиты японских берегов от возможного иностранного вторжения, феодальные власти обратились за практической помощью к адептам голландской науки, и те переключили свое внимание с медицины, экономики и ботаники на военное дело.¹⁶⁰ После позорной англо-китайской войны, известной как «опиумная война» (1839—1842), о которой в Японии случайно стало известно из китайских и голландских источников, в дополнение к голландскому языку сёгунат разрешил изучение английского, французского и немецкого. Освоение не только голландской науки

¹⁶⁰ Согласно Дж. Сэнсому, Такасима Сюхан (1798—1866), пионер вестернизированной военной науки в Японии, приобрел в Голландии современное оружие, перевел несколько книг по военной тематике и «примерно к 1840 г. достиг такого прогресса, что обучил по западной методике две команды пехоты и артиллерийскую батарею и накопил обширные знания по технологии производства артиллерии» (см.: Sansom G. B. *The Western World and Japan*. P. 249). Ученик Такасима — Эгава Тародзаэмон (1800—1855) — открыл школу, в которой преподавалась западная военная наука. Именно ученик Эгава — Сакума Дзодзан, убежденный конфуцианец, который неустанно пропагандировал внедрение западных военных методов, оказал влияние на таких известных людей, как Кацу Ава (1823—1900), первый министр флота режима Мэйдзи, и Ёсида Сёин (1830—1859). Последний, почувствовав свое предназначение в том, чтобы заставить западные державы уйти из страны, пытался проникнуть на один из американских кораблей под командованием Перри, чтобы выучиться в Америке, и хотя ему не удалась его попытка, он вдохновил Кидо Коина, Ито Хиробуми, Ямагата Аритомо и других молодых людей на лидерство во время Реставрации Мэйдзи.

(рангаку), но и других западных наук (ёгаку) еще более нарушило нарушило интеллектуальную изоляцию Японии. Этому же способствовала первая экспедиция Перри в 1853 г., после чего в 1855 г. сёгунат учредил Академию флота западного образца и два года спустя — Бансё сирабэсё (Бюро по изучению западных книг).¹⁶¹ Некоторые даймё, например правители Сацума, Тёсю, Сага и Этидзэн, также поощряли западную ученость, в первую очередь для улучшения своего экономического положения и обороноспособности. Поэтому они поручили молодой самурайской интеллигенции изучать западную науку, в которой видели единственно эффективное оружие для сдерживания посягательств западных держав. Многие из этих молодых людей, преуспевших в изучении ёгаку, стали лидерами новой Японии. При этом они оставались националистами, воспитанными в конфуцианской традиции, и стремились объединить на благо своей страны «восточную этику и западную науку».

С приходом к власти режима Мэйдзи (1868 г.) коалиция школы национальной учености (кокугаку, которая была тождественна неосинтоистскому движению), конфуцианской учености (дзюгаку, также называемой кангаку, или «китайской ученостью») и западной науки (ёгаку) распалась. Синто явно оказалось «на коне», так как только в его арсенале имелось все необходимое для превознесения монарха как легитимного наследника императорской харизмы — дара солнечной богини Аматаэрасу, — и архитекторы нового режима умело воспользовались синтоист-

¹⁶¹ В 1863 г. Бансё сирабэсё была переименована в Кайсайдзё; в начале эпохи Мэйдзи эта школа стала ядром Токийского императорского университета.

ским обоснованием императорской власти в деле объединения нации. Они поощряли также западную ученость, поскольку собранные по всему миру знания могли обеспечить процветание и обороноспособность нации (*фукоку кёхэй*). Конфуцианская ученость была оттеснена и забыта — во всяком случае, как показалось ее адептам. Но в действительности их традиция была далеко не мертва. Конфуцианская этика продолжала оставаться неоспоримой нормой в семейных и других межчеловеческих взаимоотношениях, а новые идеи, занесенные с Запада, были облечены в словесные формы китайского происхождения, имевшие конфуцианские коннотации.¹⁶² Однако само конфуцианство лишилось почета и прерогатив, которыми в качестве самой влиятельной интеллектуальной традиции пользовалось при режиме Токугава, поскольку многие лидеры раннего Мэйдзи, вопреки своему долгу перед конфуцианским воспитанием, полученным в детстве, за интеллектуальной и технической помощью для определения курса нации в современном мире обратились к западной цивилизации.

Если бы западное влияние ограничилось только технологической и академической сферами, как рассчитывал режим Мэйдзи, стремившийся превратить Японию в иерархическое централизованное государство, оснащенное эффективной «современной» технологией, оно не доставило бы такого беспокойства правительственным лидерам. Однако модернизация страны привела к возникновению новой интеллигенции, которая потребовала свободы, равенства и уважения человеческого достоинства. В глазах ин-

¹⁶² *Nitobe I. et al. Western Influences in Modern Japan.* P. 175.

теллигентов-западников Япония не должна стать технологической державой, в которой цивилизация служит интересам горстки людей, окружавших трон, она должна «способствовать благополучию человека и его высокому достоинству, которых человек достигает благодаря знаниям и добродетели», если процитировать Фукудзава Юкити, идеолога модернистского движения.¹⁶³ Следует заметить, что Фукудзава понимал под «добродетелью» не традиционные конфуцианские этические нормы, основанные на иерархических взаимоотношениях и требовавшие от человека знания своего места и исполнения долга с усердием, смирением и послушанием. Убежденные в том, что все мужчины и женщины созданы равными и без исключения наделены одинаковыми достоинствами, Фукудзава и его единомышленники прививали молодежи, которую начали раздражать традиционные ценности, дух «модернизма». Несмотря на свое конфуцианское воспитание, Фукудзава критически относился к конфуцианским учениям, основанным на безоговорочном доверии к словам китайских мудрецов. Он был против поиска моделей нового общества в прошлом — золотых временах Яо и Шуня — и даже говорил: «То, чего достигли древние, принадлежит их времени, то, к чему стремимся мы, принадлежит нашему времени. Зачем изучать прошлое, если нужно действовать в настоящем?»¹⁶⁴ Влияние модернистов, которые из практических соображений даже приветствовали принятие христианства, довольно сильно ощущалось в философии образования ранней эпохи Мэйдзи.

¹⁶³ Цит. по: *Kosaka M. Japanese Thought in the Meiji Era.* P. 73.

¹⁶⁴ *Ibid.* P. 74.

Явная популярность модернистского движения, особенно среди городской молодежи, вызвала страх и негодование в консервативных правительственных кругах. Однако правящая верхушка сознавала, что синтоизму, как бы важен он ни был для фундамента новой Японии, не хватает интеллектуального и морального содержания, необходимого для национального роста, поэтому они смягчили антибуддийские меры и стали искать альянса с конфуцианскими учеными. Со своей стороны, и буддийские, и конфуцианские лидеры, встревоженные усилением «иностранным» влиянием, поддержали усилия синтоистов и политического авангарда по сохранению в новой Японии принципа «имманентной теократии». Однако, как мы уже отмечали, попытки правительства учредить новый национальный культ под названием «великое учение, или доктрина» (*дайкё*), в которой на основе синто слились бы буддизм и конфуцианство, были обречены на неудачу.¹⁶⁵ Поэтому правительство прибегло к хитроумной мере — созданию государственного синто как нерелигиозного культа, стоящего над всеми остальными религиями, которым была позволена формальная автономия.

В такой ситуации ведущие японские конфуцианцы тоже попытались восстановить свой прежний авторитет. К их сожалению, конфуцианский колледж под названием Сёхэйдзакэ Гакумондзё, который поддерживался режимом Токугава, в 1868 г. был преобразован в государственный университет. В том же году группа конфуцианцев организовала *Сисэйкай* (Ассоциация равенства идей), но скоро

¹⁶⁵ Одним из базовых учений *дайкё* была конфуцианская мораль пяти отношений.

она пришла в упадок.¹⁶⁶ Не отчаявшись, конфуцианцы учредили другое общество — *Сибун гаккай* (Общество за дело истины), — которое, по мнению современного исследователя японского конфуцианства эпохи модерна, было «самой важной конфуцианской организацией Японии с 1880 по 1918 г.». ¹⁶⁷ Возникли и другие конфуцианские и полуконфуцианские организации — *Токио Сюсин гакуся* (Токийское общество моральной подготовки, 1876 г.), *Ниппон кодокай* (Японская ассоциация обучения Пути, 1884 г.) и *Ниппон коккё дайдося* (Великая ассоциация по учреждению японских национальных учений, 1888 г.).¹⁶⁸ Эти организации поддерживались некоторыми императорскими принцами, бывшим придворным нобилитетом, консервативными политиками и бизнесменами. Не имея возможности подробно рассказать об их деятельности, по крайней мере отметим, что в первую очередь они поддерживали конфуцианскую этику как моральный фундамент нации. Их первоначальным попыткам повлиять на политику Министерства образования воспрепятствовали сторонники западной системы, и конфуцианцы нашли способ влиять на монарха через Министерство императорского двора, о чем свидетельствует конфуцианское содержание Императорского рескрипта о народном воспитании. Поэтому в итоге

¹⁶⁶ Более подробное объяснение названия этого общества см.: *Smith W. W., jr. Confucianism in Modern Japan. P. 56, n. 53.*

¹⁶⁷ *Ibid. P. 57.* — О деятельности общества Сибун гаккай см. с. 57—63.

¹⁶⁸ *Ibid. P. 64—68.* — Из менее значительных можно назвать *Ронгокай* (Общество изучения «Изречений» Конфуция) и *Косикёкай* (Общество конфуцианских учений). Оба существовали в 1880-х годах.

им удалось сказать решающее слово при определении просвещенческой философии Министерства образования.¹⁶⁹

Провозглашение конституции (1889) и Императорского рескрипта о народном воспитании (1890) являются, как считает Хью Бортон, двумя сторонами одной медали. «Этой медалью было упечение в социально-экономической жизни Японии крайне авторитарной формы социальной организации, основанной на почтении к императору и конфуцианской концепции сыновнего долга. (...) „Стержнем нового порядка” стал скорее Императорский рескрипт о народном воспитании, чем новая конституция».¹⁷⁰ В рескрипте мы читаем:

«Императорские предки построили нашу империю на широкой и вечной основе, в которой глубоко и прочно укоренили добродетель; наши подданные, искони объединенные верностью и сыновней почитательностью, из поколения в поколение являли миру красоту ее. Она есть непреходящая слава нашей империи, и в ней же источник нашего воспитания. О наши подданные, почитайте же своих родителей, любите своих братьев и сестер, живите в гармонии как мужья и жены, будьте правдивы с друзьями, содержите себя в скромности и умеренности, простирайте вашу благожелательность на всех, стремитесь к учению, культивируйте искусства и с их помощью развивайте свои умственные способности и совершенствуйте моральную силу».¹⁷¹

¹⁶⁹ О роли в подготовке императорского рескрипта Мотода Эйфу см.: *Shively D. H. Motoda Eifu: Confucian Lecturer to the Meiji Emperor // Confucianism in Action / Eds Nivison and Wright. P. 302—333.*

¹⁷⁰ *Borton H. Japan's Modern Century. P. 180.*

¹⁷¹ Официальный английский перевод.

Рескрипт многозначительно умалчивает о китайских мудрецах, и конфуцианские добродетели преподносятся, скорее, как основные моральные принципы Японии, дарованные ее народу императорскими предками. Из этого, однако, вытекало, что конфуцианские этические принципы следовало полностью подчинить требованиям «имманентной теократии» режима Мэйдзи. Благодаря превращению конфуцианства из полурелигиозной этической системы, основанной на учениях китайских мудрецов, в «туземную» патриотическую мораль, японские конфуцианцы периода модерна получили возможность благовествовать по образовательным и политическим вопросам. Например, известный конфуцианец Иноуэ Тэцудзиро взялся за антихристианскую пропаганду на том основании, что христианство, будучи «иностранной» религией, несовместимо с духом императорского рескрипта о народном воспитании.¹⁷² Наиболее заметное влияние конфуцианская традиция оказала на «моральное учение» (*сюсин*) — обязательный предмет начальной и средней школы до конца второй мировой войны. «Моральное учение», предназначавшееся для того, чтобы на основе Императорского рескрипта о народном воспитании прививать населению «японизированные» конфуцианские добродетели и усиливать веру в национальные государственные устои, считалось базисом образования, так что от мальчиков и девочек прежде всего требовалось быть верноподданными императора в мирное и военное время.¹⁷³ Однако после такой

¹⁷² Антихристианская кампания Иноуэ уже упоминалась в связи с буддизмом и христианством.

¹⁷³ О милитаристском духе, который насаждался через образование, см.: *Fukuchi Ch. Gunkoku-Nippon no keisei*. P. 212—248.

трансформации японское конфуцианство неизбежно лишилось прерогатив независимой полурелигиозной системы, сопоставимой с синто и буддизмом. Даже конфуцианский праздник, который проводился в конфуцианском храме (Сэйдо) в Юсима, Токио, в 1907 г., теперь сопровождался ритуалом в синтоистском стиле,¹⁷⁴ а на «конференцию трех религий», организованную японским правительством в 1912 г., пригласили представителей синто, буддизма и христианства, но никого не пригласили от собственно конфуцианства. Это обосновывалось тем, что оно является нерелигиозным этическим учением, которое должно практиковаться всеми японскими гражданами независимо от их религиозной принадлежности. Такая ситуация способствовала образованию новой коалиции «нерелигиозной» конфуцианской этики и государственного синто, которое пропагандировалось правительственными лидерами как «нерелигиозный» патриотический культ.

Согласившись с тем, что их этическое учение является неотъемлемой частью исконного японского наследия, конфуцианцы без особых колебаний стали поддерживать государственную этноцентристскую псевдорелигию, основанную на лояльности и сыновнем долге, и оправдывать авторитаризм у себя дома и экспансионизм за рубежом. Несмотря на возвышенные этические принципы китайских мудрецов, передававшиеся в традиции японского конфуцианства, его наивысшим одобрением пользовался теперь трон и уникальные национально-государственные устои Японии. Традиционная доктрина конфуцианства — *ван-дао* (или, по-японски, *одо* — «путь справедливого правления») — была перетолкована

¹⁷⁴ *Hiyane Y. Nihon shūkyō-shi. P. 1052.*

в терминах *кодо* («императорского пути»), а конфуцианский этический универсализм превратился в *нихонсюги* (японизм).¹⁷⁵ Примечательно, что конфуцианских ученых не взволновали новые этические проблемы, с которыми столкнулась Япония в эпоху модерна; они были больше заняты сохранением статус-кво от посягательств западного влияния, христианства и самого духа «современности». Даже моногамия, сторонниками которой были христиане, критиковалась известным конфуцианцем Оцуки Нёдэном (1845—1931) как противоречащая целям увековечения императорской линии преемственности, поскольку ее введение могло бы привести к вымиранию императорского дома.¹⁷⁶ В публичном образовании конфуцианцы защищали примат китайской науки (*кангаку*) как основы морального учения и считали следование моральному примеру высших и старших панацеей от всех социальных, экономических и политических бед. Некоторые из лидеров бизнеса, поддерживавшие дело конфуцианства, полагали, что культивирование согласия поможет устранить конфликт между капиталом и трудом. Бюрократы цитировали конфуцианскую классику для опровержения политической демократии в угоду авторитарному патернализму — единственной, с их точки зрения, системе, санкционированной Небом. Кроме того, социализм, коммунизм, капитализм и материализм клеймились как вредные продукты западной цивилизации, которая, согласно японским конфу-

¹⁷⁵ *Murakami T. and Sakata Y. Meiji bunkashi: Kyōku-dōtoku-hen.* P. 486—498.

¹⁷⁶ *Smith W. W., jr. Confucianism in Modern Japan.* P. 95. — Согласно Смиту, «Оцуки заключил, что тех, кто исповедует и пропагандирует христианскую веру, можно приравнять к государственным изменникам».

цианцам, была обречена на упадок. Антизападная тема стала еще сильнее акцентироваться ими в 1930-х, особенно после учреждения в 1934 г. *Нихон дзюкё сэнёкай* (Японское общество по распространению конфуцианства). Япония, по их словам, напротив, является уникальной нацией, сохранившей в чистоте исконные моральные добродетели, и ее миссией является распространение своего духовного влияния на остальной мир.¹⁷⁷

Впрочем, моралистическое обоснование агрессивных действий Японии в терминах конфуцианства, не было новой идеей. Например, еще в 1895 г., когда Япония завладела Тайванем, власти изображали из себя благожелательных и просвещенных хозяев, которые выполняют божественное поручение, спасая жителей острова от хаоса, невежества и нищеты, и в доказательство своей искренности поддерживали на Тайване конфуцианские храмы. После аннексии Кореи в 1910 г. официальные японские лица опекали конфуцианские учреждения и там.¹⁷⁸ Однако не совсем ясно, насколько эта политика действительно способствовала смягчению естественного негодования тайваньцев и корейцев по отношению к Японии. При создании в 1931 г. Маньчжоуго японские милитаристы настойчиво утверждали, что Япония помогает реставрации в новом государстве *ван-дао* (Путь справедливого царствования) во главе с Пу И, свергнутым императором Маньчжурской династии.¹⁷⁹ После вторжения в 1937 г. в Китай и на протяжении второй мировой войны японские пропагандисты упря-

¹⁷⁷ Ibid. P. 147—166.

¹⁷⁸ Ibid. P. 166—184, о японской политике в отношении конфуцианства в Корее.

¹⁷⁹ Ibid. P. 184—199.

мо доказывали, что Япония сражается за сохранение восточной культуры от вредоносного западного и коммунистического влияния, олицетворявшегося соответственно Гоминьданом и коммунистами. Однако применение такого идеологического и культурного оружия, как конфуцианское наследие, не помогло Японии добиться поддержки своих планов большинством китайского народа.¹⁸⁰

В некотором смысле судьба японского конфуцианства в эпоху модерна олицетворяла все перспективы и проблемы развития самой Японии, гладкий переход которой из феодального прошлого в разряд современных государств был бы невозможен без руководящей роли самурайской интеллигенции, воспитанной в конфуцианской традиции. Именно конфуцианская идея о том, что *ли*, или принцип, является универсальным, тогда как знание делится на «сущностное» и «практическое», позволила новой Японии обратиться к опыту мировой цивилизации, не потревожив при этом моральных устоев японского общества. В то же самое время этот выдвинутый конфуцианством рациональный тезис способствовал усилению специфики и уникальности японского наследия. Поэтому Японии эпохи модерна было предназначено устремляться к двум диаметрально противоположным целям, поставленным архитекторами режима Мэйдзи. Одна из них, восстановление или реставрация (*фукко*), древней системы единства религии и правления (*сайсэй итти*), привела Японию к утверждению главенства государственного

¹⁸⁰ Ibid. P. 199—223. — Важно отметить, что усилия Гоминьдана возродить после второй мировой войны истерзанной войной Китай с помощью модифицированной конфуцианской идеологии также не увенчались успехом.

синто как новой сверхрелигии, по иронии объявленной «не-религией», над всеми другими религиозными и культурными традициями. Однако, двигаясь к осуществлению второй цели, а именно обновлению (*исин*), страна открылась не только для введения технологических и научных достижений, что предполагалось режимом Мэйдзи, но и для проникновения философско-религиозных, а также политических влияний современного Запада.

Поставленные перед необходимостью выбрать между этими двумя альтернативами ученые-конфуцианцы, подобно лидерам синтоизма и буддизма, заняли сторону консервативной реакции на западные влияния, новации и «современности». Своим моральным и религиозным пылом они усилили голоса из прошлого, которые звали к сохранению своеобразного исторического опыта японцев без какой-либо ссылки на универсальный исторический опыт человечества. Японское конфуцианство, например, подчеркивало только те конфуцианские добродетели, которые были близки по духу социальному и политическому устройству Японии, в ущерб этическому универсализму, пронизывающему учение китайских мудрецов. Поэтому японские конфуцианцы воспользовались упрощенной формулой, сводившей сущность этого учения к японскому духовному и моральному наследию, по сути, антизападному и антимодернистскому. Однако под влиянием революционного национализма и милитаризма эта формула была истолкована так, что японские конфуцианцы, как и многие лидеры других верований, приняли тезис: что хорошо для Японии, то хорошо и для Тайваня, Кореи, Маньчжурии, Китая и всех остальных наций Юго-Восточной Азии и всего мира. Религии и полурелигии были использованы для того, чтобы санк-

ционировать и укрепить принцип *хакко итиу* — «весь мир под одной крышей», то есть под управлением императора, который считался живым ками.¹⁸¹

В XIX и XX вв. японским лидерам не приходило в голову усомниться в своей этноцентристской вере в сверхличность, которой являлась сама японская нация, и утверждение «имманентной теократии» в качестве ее основополагающей религии направило Японию по ужасной и трагической тропе, которая вела в пропасть второй мировой войны.

¹⁸¹ *Holtom D. C. Modern Japan and Shinto Nationalism.* P. 21—23.

Глава 6

СТАРЫЕ МЕЧТЫ ИЛИ НОВОЕ ВИДЕНИЕ?

НЕКОТОРЫЕ СООБРАЖЕНИЯ О РЕЛИГИОЗНОЙ ОБСТАНОВКЕ В ПОСЛЕВОЕННОЙ ЯПОНИИ

Капитуляция Японии перед союзными державами летом 1945 г., несомненно, стала величайшим поворотным пунктом в ее недавней истории.¹ Безумные планы милитаристов и ультранационалистов по установлению в Азии так называемой сферы совместного процветания во главе с Японией рухнули, и сама она оказалась во власти союзников. В принципе, характер оккупационного режима должна была определить Дальневосточная комиссия, учрежденная нациями, участвовавшими в сражениях на Тихоокеанском фронте, и ожидалось, что главнокомандующий силами союзников (SCAP) будет консультировать представителей Соединенных Штатов, Советского Союза, Британского содружества и Китая — стран, входивших в Союзный совет. Однако на самом деле в оккупации Японии участвовали практически только американцы, а Дуглас Макартур, первый главнокомандующий Союзных сил, единолично руководил деятельностью оккупационной армии, персоналом штабов, отвечавших за различные секторы, и командами военной администрации, назначенными в

¹ *Butow R. J. C. Japan's Decision to Surrender.*

отдельные префектуры. Поэтому послевоенная судьба Японии зависела в основном от политики, которую проводили по отношению к ней Соединенные Штаты.

По американскому плану на первом этапе оккупации следовало осуществить полную демилитаризацию Японии, чтобы она не создавала больше угрозы для мира во всем мире, и установить в ней подлинную демократию. С этой целью оккупационные власти расформировали японский Императорский генеральный штаб, восстановили политические партии, провозгласили своего рода «билль о правах», снявший ограничения с политических, гражданских и религиозных свобод и отменивший дискриминацию на основе расы, национальности, вероисповедания или политических взглядов, и приказали освободить политзаключенных. Одновременно были упразднены все недемократические институты, такие как тайная полиция и другие органы, признанные виновными в подавлении свободы мысли, слова или религии и в цензуре печати. С государственных должностей были изгнаны лица, объявленные «нежелательным персоналом»,² и учрежден международный Дальневосточный военный трибунал для суда над «военными преступниками». В 1946 г. прошли первые послевоенные выборы, и в следующем году вступила в силу новая конституция американского образца. В то же

² U. S. Department of State // Occupation of Japan: Policy and Progress. P. 20: «Во исполнение директив от 4 января 1946 г. девять из каждых десяти высших чиновников японского правительства были объявлены нежелательными на своих постах и начался процесс роспуска 120 политических организаций. По данным японской печати, под действие директив попали 150 тысяч лиц» (см. также: *Baerwald H. H. The Purge of Japanese Leaders under the Occupation*).

время оккупационные власти поощряли организацию профсоюзов и проводили ликвидацию монополистических объединений, децентрализацию экономического управления и земельную реформу, а также крутые перемены в системе образования. Эдвин Рейшауэр был прав, когда сказал: «Соединенные Штаты, которые во всем мире зарекомендовали себя защитниками статус-кво, в Японии явно действовали в роли революционной силы».³

В связи с этим следует заметить, что политика оккупационных властей заключалась в максимальной опоре на монарха и бюрократические правительственные структуры Японии, так чтобы оккупация могла проходить с наименьшими затратами человеческих и материальных ресурсов Союзных держав. Однако при этом имперским институтам и правительственным структурам следовало придать другой смысл, не противоречащий демократическим принципам. Поэтому в новой конституции провозглашалось, что «император является символом государства и единства народа; он наследует свой пост на основании суверенной воли народа» и должен выполнять только те государственные функции, которые предусмотрены конституцией. Столь же однозначно конституция заявляет, что «война как суверенное право нации и угроза применения силы навсегда исключаются из арсенала способов решения споров с другими странами. Содержание сухопутных, морских и воздушных сил, равно как и других средств ведения войны, впредь не допускается». Конституция также разъясняет, что «высшим органом государственной власти и единственным законодательным органом государства является Парламент» и что «Кабинет в

³ Reischauer E. O. Japan: Past and Present. P. 210.

качестве исполнительной власти несет коллективную ответственность перед Парламентом», а «всей полнотой судебной власти облачается Верховный Суд и те подчиненные ему судебные органы, которые учреждены в соответствии с законом». Высокие идеалы и демократические принципы, воплощенные в новой конституции, лаконично обобщены в статье ХСIII, которая гласит: «Основные права, гарантированные этой конституцией народу Японии, являются результатом вековой борьбы человека за свое освобождение. Они выдержали суровую проверку на прочность в горниле времени и испытаний и даруются нынешнему и будущим поколениям в священной уверенности, что будут вовеки нерушимы».⁴

По иронии, еще до вступления в силу новой конституции (в 1947 г.) акцент американской политики стал переноситься с демократизации и демилитаризации Японии на ее превращение в мощный островной антикоммунистический форпост на Тихом океане. В самой Японии консервативные политические лидеры, в основной своей массе оставшиеся у власти с довоенных времен, как правило, приветствовали антикоммунистическую политику оккупационных властей, тогда как профсоюзы, студенчество, мирные организации и интеллигенция были встревожены возможностью того, что их права и привилегии, гарантированные демократической конституцией, могут быть снова нарушены во имя антикоммунизма. Возмущение части населения японским правительством, которое тем не менее не имело другого выхода, кроме как следовать указаниям оккупационных вла-

⁴ Подробнее о конституции см.: U. S. Department of State // Occupation of Japan: Policy and Progress. P. 117—132.

стей, усиливалось напряженной экономической ситуацией, которая с неизбежностью сложилась после окончания войны. Понятно, что этой взрывоопасной ситуацией воспользовались коммунисты, которые, кстати, благодаря новой конституции находились под защитой закона. Напуганный таким неожиданным поворотом событий, Макартур стал прибегать к авторитарным мерам: в начале 1947 г. запретил общую забастовку правительственных служащих, в середине 1948 г. — стачку железнодорожников, а летом 1950 г. возглавил антикоммунистическую чистку.

По сути, смещение акцента в американской политике в отношении Японии объяснялось переменами в международной обстановке, в частности, началом холодной войны между двумя великими державами. Кроме того, политическая ситуация в Азии сильно изменилась после предоставления независимости Индии и Пакистану (1947), образования северокорейского и южнокорейского государств (1948), возникновения коммунистического государства в континентальной части Китая и получения независимости Индонезией (1949). С началом корейской войны в 1950 г. Макартур в дополнение к своим обязанностям в Японии принял командование силами ООН в Корее.⁵ Размах боевых действий там был таким, что внимание Соединенных Штатов сосредоточилось «прежде всего, на военных событиях в Корее, а не на гражданской реформе в Японии», хотя японской

⁵ В 1951 г. Макартур был заменен Мэтью Б. Риджуэем, который оставался в Японии, пока не был подписан мирный договор. В 1952 г. пост командующего войсками Объединенных Наций и Соединенных Штатов на Дальнем Востоке занял Марк У. Кларк.

экономике пошло на пользу участие в обеспечении американских военных нужд.⁶ В этой ситуации, как для защиты Японии от радикального коммунистического влияния, так и для сохранения ее в качестве союзника Запада в холодной войне, оккупационные власти убедили японское правительство создать резерв национальной полиции в количестве 75 тысяч человек, численность которого в дальнейшем возросла до 200 тысяч, и он был переименован в Силы самообороны.⁷ Кроме того, в 1950 г. возобновилась японская торговля с Америкой и другими странами, а в 1951 г. в целях повышения боевого духа нации были отменены приказы о чистке в отношении так называемого нежелательного персонала.⁸ 8 сентября 1951 г. в Сан-Франциско Япония заключила мирный договор с 48 государствами, а также пакт безопасности с Соединенными Штатами. В 1952 г. было подписано административное соглашение об условиях размещения американских баз в Японии, а в 1960 г. — новый договор о взаимной безопасности между Соединенными Штатами

⁶ *Reischauer E. O. Japan: Past and Present. P. 217.*

⁷ Многие люди в Японии любят подчеркивать, что именно американцы ввели в 1945 г. полную демилитаризацию, с тем чтобы Япония могла стать «азиатской Швейцарией». До тех пор пока не будет принята поправка к вдохновленной Америкой конституции, вопрос перевооружения будет оставаться острым, особенно в связи с тем, что перевооружение — это дорогостоящее мероприятие. Военный бюджет всегда был любимой мишенью профсоюзов, студентов, интеллектуалов, пацифистов и религиозных групп.

⁸ В июне 1951 г. 69 тысяч человек были восстановлены, а в следующем месяце были отменены еще 14 тысяч постановлений о чистке. В результате многие консервативные политики и финансисты снова получили доступ к государственной службе.

и Японией.⁹ После 11-й сессии (1956—1957) Генеральной ассамблеи Япония принимает также активное участие в делах ООН.

Сложность послевоенной ситуации в стране частично объясняется тем, что Япония испытывала давление со стороны не только Соединенных Штатов, но и остального мира. Не следует забывать, что если политически с 1945 г. она была однозначно идентифицирована со «свободным миром», то географически ей было суждено соседствовать с коммунистическим Китаем и Россией, а ее экономическое выживание решительным образом зависело от торговли с нейтральными странами Азии. При таких обстоятельствах сохранять со всеми равные отношения оказалось трудно. Например, в 1951 г. японские лидеры питали надежды на развитие экономического союза с Соединенными Штатами, предполагая укрепить с ними политическое и военное сотрудничество и по мере возможности сделать их своим главным поставщиком вместо развивающихся стран. Соединенные Штаты, однако, не предоставили Японии привилегированного статуса.¹⁰ Осознав, что стране придется самой пробивать себе дорогу на мировом

⁹ Подписание договора о взаимной безопасности вызвало столь сильные волнения и выступления в Японии, что кабинету Киси Нобусукэ пришлось пойти в отставку.

¹⁰ *Guillain R. Japan's New Phase: Future of Foreign Trade // The Manchester Guardian Weekly. October 18, 1951.* — Он указывает, что Великобритания резко отреагировала на идею японско-американского экономического союза. «Вашингтон энергично разубеждает британцев, что японцы не получают карт-бланш на то, чтобы делать все что захотят, и старается развеять британские опасения относительно полного и постоянного американского контроля над промышленностью Японии».

рынке, многие японские промышленники усомнились в целесообразности полной экономической зависимости от «свободного мира» и стали налаживать торговлю с Юго-Восточной Азией, Индией и отчасти с континентальным Китаем и Россией.¹¹ Как бы то ни было, но с расширением торговли и культурного обмена Япония будет все более и более открываться для влияния различных частей света. При этом следует учитывать глубоко укоренившиеся опасения азиатских наций относительно того, что Япония может снова стать для них угрозой. Только время покажет, удастся ли Японии с ее промышленным потенциалом, огромным резервом квалифицированных рабочих и передовой технологией стать настоящим партнером для развивающихся стран Азии, не потеряв при этом дружбы с Западом.

*«Имманентная теократия»
против религиозной свободы*

Ранее уже говорилось, что, устранив сёгунат, архитекторы режима Мэйдзи в то же время укрепили принцип «имманентной теократии», унаследованный от феодального режима Токугава. Их способ примирения монархического государственного устройства, характерного для Древней Японии, с со-

¹¹ Многие японские промышленники до сих пор помнят Китай как основной довоенный японский рынок и источник сырья. Все больше японских бизнесменов посещают Китай, чтобы организовать взаимовыгодную торговлю. Даже некоторые политически консервативные промышленники, по-видимому, руководствуются теми соображениями, что в отношении континентального Китая не следует примешивать политику к экономике.

временной западной технологической цивилизацией воплотился в терминах *сайсэй итти* («единство религии и правления»), в котором на формальные конституционные гарантии свободы вероисповедания было сверху наложено государственное синто — новоизобретенный культ национальной морали и патриотизма. Ключевым в этом грандиозном плане являлся сам институт императорской власти. Согласно конституции 1889 г., которая утверждала принцип прямого монархического правления, император был объявлен «священным и неприкосновенным». С одной стороны, это означало, что право народа на участие в управлении было сильно урезано в угоду абсолютным прерогативам монарха, а с другой стороны, император не нес ответственности за успехи или провалы в государственных делах. Получалось, что фактическая власть не принадлежала ни трону, ни народу, а находилась в руках бюрократических чиновников и могущественных политических, военных и финансовых клик.

Несмотря на юридически двусмысленное истолкование в конституции 1889 г. характера императорской власти, архитекторы режима Мэйдзи в деле объединения нации сильно полагались на трон. Монархические идеи укоренялись через императорские указы, образовательные учреждения и милитаристские настроения, причем не столько как «политический авторитет», сколько как «живой kami» — прямой потомок небесного kami японской мифологии, и поэтому многие считали, что он выше любых синтоистских и буддийских божеств.¹² Никому не дозволялось усомниться в мудрости или справедливости императора; ему следовало поклоняться, и его день

¹² *Fukuchi Sh.* Gunkoku-Nippon no keisei. P. 14.

рождения соблюдался как полурелигиозный национальный праздник. Даже если императору случалось заболеть или проявить некомпетентность, как таковой трон оставался «священным и неприкосновенным».¹³ В соответствии с императорским рескриптом от 3 февраля 1870 г. важно было то, что «Небесные боги и Великая Прародительница [Аматэрасу Омиками] учредили трон и обеспечили престолонаследие. Императоры восходили на трон и передавали его далее по непрерывной линии наследования. Религиозные церемонии и правление всегда были нераздельны (*сайсэй итти*)».¹⁴ Для государства имманентной теократии императивными являлись само существование и безопасность живого ками. Именно он правил бы миром, если бы военная сила империи обеспечила достижение идеала *хакко итиу* («весь мир под одной крышей»).

Все вышесказанное помогает понять, почему в конце второй мировой войны японские лидеры были полны решимости защищать трон. Во время войны не только личному составу вооруженных сил, но и всему населению надлежало готовиться к сражению за императора. Даже когда в начале 1945 г. поражение Японии было уже неминуемым, милитаристское

¹³ Например, у императора Тайсё в период его правления сильно ухудшилось здоровье. «У него повредились речь и память, и хотя его физиологические функции оставались в норме, нервная система отказала, так что он еле передвигал ноги. С этого времени Его Величество жил в основном на императорских виллах, и при нем постоянно присутствовала императрица» (см.: *Morgan A. Young. Japan in Recent Times 1912—1926. P. 176*). В 1921 г. сын Тайсё, нынешний император Хирохито, стал принцем-регентом.

¹⁴ Цит. по: *Holtom D. C. Modern Japan and Shinto Nationalism. P. 6*.

правительство выдвинуло фанатичный лозунг *итио-ку гёкусай* (сто миллионов подданных с честью терпят поражение). Японских лидеров больше волновала неприкосновенность трона и сохранение национальных государственных устоев (*кокутай*),¹⁵ чем страдания людей, так что в первоначальном предложении о капитуляции, сделанном в ответ на Потсдамскую декларацию, подчеркивалось «понимание того, что указанная декларация не содержит никакого требования, которое посягает на прерогативы Его Величества как суверенного правителя».¹⁶ Однако союзные державы в ответ дали понять, что «с момента капитуляции авторитет императора и японского правительства в отношении управления государством будет подчиняться верховному командующему союзных держав, а он будет предпринимать такие шаги, которые сочтет нужными для выполнения условий капитуляции».¹⁷ Хотя этот ответ стал причиной горячей дискуссии среди японских лидеров

¹⁵ Еще в феврале 1945 г. Коноэ Фумимаро (или Аямаро) высказал монарху мысль, что мудрее будет сдаться Союзникам именно в данный момент, потому что, насколько он мог судить, «общественное мнение в Соединенных Штатах и Великобритании еще не потребовало перемены [японского] государственного устройства. (...) С точки зрения сохранения наших национальных государственных устоев нам следует больше опасаться коммунистической революции, которая может произойти вслед за поражением, чем самого поражения» (цит. по: *Tōyama Sh. et al. Shōwa-shi*. P. 234. — Пер. мой. — Д. К.).

¹⁶ U. S. Department of State // *Occupation of Japan: Policy and Progress*. P. 56—57. — Далее документ утверждает: «Японское правительство искренне надеется, что будет гарантировано такое понимание и сильно желает, чтобы ясное указание на этот счет последовало незамедлительно».

¹⁷ *Ibid.* P. 58.

относительно того, капитулировать или нет, в итоге именно император решил капитулировать «безоговорочно».

Оккупация Японии — гордой, но потерпевшей поражение нации, которая прежде никогда не попадала под власть иностранцев, — ставила много проблем, среди которых самые важные касались государственного синто, императора и свободы вероисповедания. В «Первоначальной политике Соединенных Штатов в отношении капитулировавшей Японии» генералу Макартуру поручалось объявить «свободу вероисповедания» сразу же после введения режима оккупации. В этой инструкции также утверждалось: «В то же время японцам следует дать понять, что под маской религии не будет позволено прятать ультранационалистические и милитаристские организации и движения».¹⁸ Вместе с тем главнокомандующему было рекомендовано «применять свою власть посредством японской государственной машины и разных сил, включая императора», хотя внешней целью этой политики было «использование существующей формы правления в Японии без ее поддержки».¹⁹ Оккупационные власти действительно умело «воспользовались» институтом императора для гладкой реализации оккупационной программы и для поддержания национального единства и духа. Однако сохранение императора породило иллюзии у тех японских лидеров, которые надеялись, что в национальном государственном устройстве не произой-

¹⁸ Ibid. P. 77. — Первоначальная политика Соединенных Штатов в отношении Японии после капитуляции была разработана совместно Государственным департаментом, Военным департаментом и Морским департаментом и утверждена президентом 6 сентября 1945 г.

¹⁹ Ibid. P. 75.

дет существенных перемен. Поэтому, несмотря на то что кабинет, возглавлявшийся принцем-регентом Хигасикуни-но мия Нарухико, немедленно вслед за капитуляцией выдвинул лозунг *итиоку содзангэ* (сто миллионов подданных вместе каются), многим лидерам близки были чувства, выраженные Маццуи Иванэ, бывшим командующим экспедиционными войсками в Шанхае, который незадолго до своей казни как военного преступника сказал: «Оглядываясь назад, я не сожалею ни о чем перед лицом смерти, и мне нечего стыдиться перед всеми созданиями, богами, или Буддой. Я глубоко сожалею лишь о том, что мне не удалось добиться китайско-японского сотрудничества и обеспечить Азии новую жизнь».²⁰ Премьер-министр по-прежнему отчитывался перед императором «с благоговением и трепетом», и император в свою очередь продолжал сообщать о политических событиях Великому храму Исэ.²¹

Оккупационный режим с самого начала не оставил никаких иллюзий тем японским лидерам, которые полагали, что во внутренних делах нации не произойдет никаких существенных изменений. 4 октября 1945 г. Основная директива (статья I), выпущенная Макартуром, приказала японскому правительству снять все ограничения с политических, гражданских и религиозных свобод. Пресловутый закон «О религиозных организациях», введенный в 1939 г. и усиливший строгий правительственный контроль над всеми аспектами религиозной деятель-

²⁰ *Hanayama Sh.* The Way of Deliverance. P. 256.

²¹ 13 ноября 1945 г. император возвестил о «конце войны» Великому храму Исэ, мавзолею императора Дзимму в Унэби (префектура Нара) и мавзолею императора Мэйдзи в Момояма (префектура Киото).

ности, был отменен, и 28 декабря 1945 г., по крайней мере в принципе, была провозглашена «религиозная свобода». Вступило в силу временное законодательство, названное Декретом о религиозных объединениях и предназначенное для того, чтобы буддийские, сектантско-синтоистские и христианские группы могли сохранить свою правоспособность.²²

Однако принцип «свободы вероисповедания» не обеспечивал адекватного решения одной из главных религиозных проблем, а именно вопроса о государственном синто, официально считавшемся «нерелигиозным» культом патриотизма и национальной морали. Этому сложному вопросу оккупационные власти 15 декабря 1945 г. посвятили особую Директиву о синто, запретившую «японским национальным, префектурным и местным властям или государственным служащим спонсирование, поддержку, укрепление, регламентацию и распространение синтоизма». Кроме того, особо подчеркивалось, что запрещается любая финансовая поддержка учреждений государственного синто из общественных фондов и все официальные связи с ними. Директива аннулировала все формы «Приказа о функциях религии» в отношении государственного синто и Великого храма Исэ и приказала ликвидировать Совет по храмам (*Дзингиин*) Министерства внутренних дел. Она упразднила также «все публичные образовательные учреждения, первичная функция которых заключалась в изучении и распространении синто или в подготовке синтоистского жречества», и запретила «распространение синтоистских доктрин в любой форме и любыми средствами» в любом учреждении,

²² Этот декрет был отменен в 1951 г. после провозглашения «Закона о религиозных юридических лицах».

которое содержится на средства общественных фондов. Более того, директива запретила школам, финансируемым общественными фондами, организовывать посещения синтоистских храмов или синтоистских церемоний любого рода и приказала убрать миниатюрные синтоистские алтари (*камидана*) из всех офисов, школ, учреждений и организаций, содержащихся на государственные средства. Наконец, составители директивы взяли на себя труд перечислить милитаристские и ультрамилитаристские доктрины, которые больше не имеют права на существование, например: 1) «доктрину о том, что император Японии выше глав других государств»; 2) «доктрину о превосходстве японского народа над народами других стран благодаря предкам, родословной или особому происхождению»; 3) «доктрину о том, что Японские острова превосходят другие страны вследствие божественного или особого происхождения» и 4) «любую другую доктрину, которая предназначена для убеждения японского народа в необходимости военной агрессии или прославляет силу как средство решения споров с другими народами».²³

Немаловажно и то, что в первый день 1946 г., всего через две недели после выхода директивы оккупационных властей о синто, был провозглашен императорский рескрипт, подтвердивший Хартию императора Мэйдзи, в которой говорилось, что в строгом соответствии с желанием японского народа лидеры новой Японии намерены управлять страной совершенно мирным способом и официальные лица будут пользоваться своей культурой и улучшать

²³ Полный текст этой директивы см.: *Holtom D. C. Modern Japan and Shinto Nationalism*. 2nd ed. P. 215—218.

свой жизненный уровень вместе с народом. Затем, вторя Директиве о синто, императорский рескрипт утверждал: «Отношения между нами и нашим народом всегда основывались на взаимном доверии и любви. Они не зависели только от легенд и мифов. Они не связаны с ложной концепцией, согласно которой император является богом и что японский народ выше других рас и ему предназначено править миром».²⁴

Принцип религиозной свободы, упразднение государственного синто, отделение религии от государства и отречение императора от своей божественности были подробно разъяснены в новой конституции (провозглашенной 3 ноября 1946 г. и вступившей в силу 3 мая 1947 г.). В ней (статья 19) говорится: «Свобода мысли и совести не должна нарушаться» и далее (статья 20): «Всемирно гарантируется свобода вероисповедания. Ни одна религиозная организация не должна пользоваться какими-либо привилегиями со стороны государства или обладать политической властью в какой-либо форме. Ни одно лицо не должно по принуждению принимать участие ни в каком религиозном акте, празднестве, ритуале или практике. Государство и его органы должны воздерживаться от участия в религиозном образовании или любой другой религиозной деятельности». Статья 89 разъясняет другой аспект этой проблемы, она гласит: «Никакие государственные деньги или другая собственность не должны расходоваться или предназначаться к использованию ради выгоды или содержания каких-либо религиозных учреждений, объединений или каких-либо благотворитель-

²⁴ Текст этого рескрипта см.: U. S. Department of State // Occupation of Japan: Policy and Progress. P. 135—137.

ных и образовательных предприятий, не находящихся в ведении государственной власти». Свобода совести, веры, культа и свобода создания религиозных объединений, гарантируемая новой конституцией, распространялась на всех.²⁵ В связи с этим следует отметить, что если как таковое государственное синто было упразднено, то синтоизму как религии были предоставлены такие же привилегии, как и другим.²⁶ Новая конституция определила статус императора как символа государства и единства народа. В качестве частных лиц император и члены его семьи вправе исповедовать любую религию по выбору или не исповедовать никакую.

²⁵ В конституции 1899 г. свобода религиозных верований признавалась «в пределах, не наносящих ущерба миру и порядку и не противоречащих долгу подданных». В соответствии с той же конституцией (статья 9) император мог отдавать или поручать другим лицам отдавать приказы, необходимые для поддержания общественного мира и порядка. На этом основании религиозная вера и деятельность часто ограничивались. Такая оговорка отсутствует в статье о свободе религии в новой конституции.

²⁶ Это положение разъясняет Директива о синто, в которой говорится: «Частная финансовая поддержка всех синтоистских храмов, которые ранее обеспечивались полностью или частично за счет общественных фондов, разрешается при условии, что такая частная поддержка будет полностью добровольной и никоим образом не будет осуществляться посредством обязательных или принудительных взносов». Далее в Директиве говорится: «Храмовое синто, отделенное от государства и очищенное от милитаристских и ультра националистических элементов, будет признано в качестве религии, если того пожелают ее последователи, и ему будет предоставлена такая же защита, как и другим религиям, в той мере, в какой оно на самом деле может быть философией или религией японцев».

К счастью или нет, но ни в одной стране вопрос религии не может быть решен одним только законодательством или конституцией. В особенности это относилось к послевоенной Японии, где инициатива по демократизации государства исходила прежде всего от оккупационных властей, намерения которых не всегда были понятны некоторым японским лидерам, мыслившим в другой системе координат. Например, во время войны японское правительство учредило Религиозную патриотическую ассоциацию Великой Японии военного времени, состоявшую из буддийских, сектантско-синтоистских и христианских групп. Сразу по окончании войны эта ассоциация была преобразована в Религиозную лигу. Согласно Бансу, «всякое вмешательство со стороны правительственных чиновников прекратилось, но в том, что касается самих религий, их руководство с военного времени осталось в основном без изменений».²⁷ Поэтому неудивительно, что японские религиозные лидеры склонны были интерпретировать такие принципы, как свобода вероисповедания и отделение религии от государства, в соответствии со своими собственными предубеждениями. Кстати, в сложных проблемах не всегда можно было разобраться лишь на основании буквы закона. В частности, многие затруднения объяснялись двойственностью взаимоотношений между императорскими учреждениями и синтоизмом. Уже в ноябре 1945 г., когда император оповестил о конце второй мировой войны Великий храм Исэ, возник вопрос, считать этот визит императора «официальным» или «частным». В то время представитель оккупационных властей уклонился от ответа, сказав: «Это его личное

²⁷ Bunce W. K. Religions in Japan. P. 43.

дело».²⁸ Когда 2 июня 1952 г. император посетил Исэ, чтобы отрапортовать о подписании мирного договора, это преподносилось как «частный» поступок императора, но у многих было подозрение, что поездка финансировалась из официальных фондов императорского двора.²⁹ Похожая проблема возникла в связи с похоронами императрицы Довагэр Тэймэй (ум. 1951), проведенными по синтоистскому ритуалу официальными лицами императорского двора, хотя о них не говорили как о «государственной церемонии». Столь же противоречивой была состоявшаяся в ноябре 1952 г. церемония облечения полномочиями кронпринца, которая считалась «государственной» функцией. Но, согласно представителю правительства, «церемонии, до настоящего момента проводившиеся в традиционной синтоистской форме перед императорским святилищем (*касико докоро*), считаются частным делом Его Величества».³⁰

Можно привести и другой пример, не связанный с императорской семьей, который иллюстрирует

²⁸ *Gayn M. Japan Diary*. P. 29. — Рассказ Гейна о его разговоре с представителем оккупационных властей продолжается так: «Будет ли позволено государственным чиновникам его сопровождать?» «Да, если они поедут за свой счет». «Будут ли они сами определять, являются они официальными или частными лицами?» «Да».

²⁹ *International Institute for the Study of Religions // Religion and State in Japan. Bulletin N 7* (Токио. September, 1959). P. 55. — Согласно опросу общественного мнения, проведенному в 1953 г. в отношении визита премьер-министра в Исэ при вступлении в должность, «6.7 % считали этот визит его долгом; 50.3 % назвали визит благоразумным поступком; 5.9 % считали, что лучше бы он воздержался, и только 2.2 % — что он не должен был ехать. Около 12 % высказали другие мнения».

³⁰ Цит. по: *Ibid.* P. 84.

двойственное отношение к понятию «религиозная свобода» в послевоенной Японии. Несколько лет назад группа «солдат» Сил самообороны, расквартированных в префектуре Ниигата, с разрешения командира построила на территории своего лагеря небольшое синтоистское святилище. Вскоре после этого высшие чины Сил самообороны приказали убрать его на том основании, что подобная практика является неконституционной. Утверждая, что согласно статье 20 конституции право на совершение религиозных актов гарантировано всем, их решение опротестовала Храмовая ассоциация, которая заявила, что «солдаты имели полное право построить храм и отправлять культ», и «отказываться в этом Силам самообороны — значит посягать на их религиозную свободу».³¹ Точка зрения Храмовой ассоциации по этому вопросу имела как горячую поддержку,³² так и резкую критику.

Не имея возможности обсудить все вопросы, связанные с «религиозной свободой», мы должны признать тот факт, что этот принцип является ценнейшим наследием оккупации Японии союзниками. Однако следует заметить, что «религиозная свобода» являлась важным политическим средством, которое оккупационные власти использовали для демилитаризации и демократизации Японии, и именно в этом качестве она обеспечила идеологические основания для упразднения государственного синто и отречения императора от своей божественности. Когда же политический акцент переместился с демократизации Японии на ее превращение в антикоммунистическую цитадель, оккупационные власти, чтобы

³¹ Ibid. P. 57.

³² Ibid. P. 37—38.

улучшить в стране экономические условия и поднять национальный дух, стали проявлять снисходительность к таким особенностям Японии, которые в начальный период оккупации считались «антидемократическими». Поэтому на официальные посты снова были допущены лица, попавшие в свое время в категорию «нежелательного персонала», а также, несмотря на якобы антимонопольную политику оккупационных властей, были оставлены в неприкосновенности крупные составные части объединений *дзайбацу*. В то же время «профсоюзы, так активно создававшиеся оккупационными властями, стали предостерегаться от акций, которые могли бы нанести вред японскому производству».³³ Более того, в обход конституционного принципа, исключавшего какое-либо перевооружение, были созданы Силы самообороны, а монархическая система, некогда считавшаяся источником всех зол, связанных с государственным синто, снова стала превозноситься в облагороженной и конституционной форме.³⁴ Несомненно, государственное синто упразднено, и считается, что император, который теперь служит только символом государства и народного единства, «занимает свой пост на основании суверенной воли народа». Теперь, благодаря новой конституции, народу Японии гарантированы свободы вероисповедания и совести, и даже император в качестве частного лица может участвовать в любом религиозном культе. Однако в практи-

³³ Reischauer E. O. Japan: Past and Present. P. 214.

³⁴ Gayn M. Japan Diary. P. 261: «Прямая атака на императорскую систему может ослабить демократические элементы и, наоборот, усилить экстремистские, как коммунистические, так и милитаристские. Поэтому Верховному командующему приказано тайно содействовать популяризации и очеловечиванию образа (*humanization*) императора».

ческом применении закона заметна некоторая глубинная двойственность, особенно если говорить о «религиозной свободе» и «отделении религии от государства». Например, как уже упоминалось, члены императорской семьи и правительственные чиновники, как всегда, могут посещать Великий храм Исэ и при этом с полной уверенностью утверждать, что в данном случае пользуются конституционным правом свободы вероисповедания. Правда, простых людей, которые так долго приучались к мысли о государственной важности визитов правительственных чиновников и членов императорской семьи в Великий храм Исэ, трудно убедить в том, что в данном конкретном случае император «поклоняется не как император, а как частное лицо».³⁵

В более широком плане значение оккупации Японии союзниками в 1945 г. состояло в том, что это событие стало «вторым за последнее время открытием» страны для остального мира. Еще не прошло и столетия с момента, когда Япония неохотно отказалась от традиционной политики самоизоляции. Следует вспомнить, что в то время западные державы были озабочены прежде всего налаживанием торговли с Японией, а не ее внутренними делами, несмотря на то что под их давлением японское правительство решило снять запрет с христианства. В те годы, скорее, сами японские лидеры стремились усилить и обогатить нацию за счет усвоения различных черт западной цивилизации. Однако, опасаясь, что дух «современности» может подорвать социальные, культурные и политические устои Японии, архитекторы режима Мэйдзи приветствовали заимствование лишь тех аспектов западной цивилизации, которые

³⁵ Ibid. P. 29.

были выгодны для них, *de facto* сохраняя «национальную изоляцию» там, где шла речь о политических, этических и религиозных ценностях. Поэтому ускоренной модернизации подверглись только внешние стороны японской жизни, чтобы можно было сохранить и усилить «имманентную теократию», считавшуюся сущностью «уникального» национально-государственного устройства. Именно эта внутренняя, духовная «изоляция» Японии и была сломлена в конце второй мировой войны. Несомненно, этим власти разрушили государственное синто и культ императора из-за их политического, а не религиозного смысла, однако этим властям было суждено сыграть решающую роль в религиозной истории Японии.

Бум религиозной свободы

1 января 1946 г. Макартур в своем послании к японскому народу сказал: «Наступил Новый год. С ним для Японии начинается новый день. Будущее больше не зависит от горстки людей. Сброшены оковы милитаризма, феодализма, регламентации тела и души, покончено с контролем над мыслями и злоупотреблениями в системе образования. Теперь все пользуются религиозной свободой и свободой слова».³⁶ Однако скоро стало ясно, что оккупационным властям проще было убрать препятствия для свободы, посылая директивы японскому правительству, чем японскому народу воспользоваться этой свободой, полученной им в готовом виде, а не завоеванной

³⁶ Его полный текст см.: U. S. Department of State // Occupation of Japan: Policy and Progress. P. 135—136.

собственными усилиями. Это было особенно справедливо в отношении свободы вероисповедания.

Во время второй мировой войны японское правительство ввело в действие злополучный Закон о религиозных организациях (принятый в 1939 г. и вступивший в силу в 1940 г.). Несмотря на то что остались нетронутыми 13 деноминаций сектантского синто, насчитывавших 16 467 церквей, 126 017 религиозных функционеров и 10 407 207 зарегистрированных последователей, 56 довоенных буддийских сект под давлением правительства были сгруппированы в 28 с 77 703 храмами, 169 588 священниками и 45 397 053 верующими. Христианские деноминации, которых в предвоенное время насчитывалось 35, были объединены в две группы — римско-католическую и протестантскую — с 1 783 церквями, 4 293 священниками и 277 162 верующими. Иными словами, согласно Закону о религиозных организациях только 43 группы (13 сектантского синто, 28 буддийских и 2 христианских) были официально признаны религиозными организациями, и эти группы были отданы в ведение Министерства образования. Все другие религиозные группы, включая те, которые отказались присоединиться к объединенным буддийским и христианским, а также недавно возникшие полурелигиозные секты, не считались официально признанными религиозными организациями и попали под надзор префектурных властей. Таких непризнанных религиозных групп в 1938 г. было 322, но к концу второй мировой войны стало более 1000.³⁷

³⁷ Ministry of Education // Religions in Japan. P. 82. — О некоторых из «непризнанных» религиозных и полурелигиозных групп рассказывалось в главе 5 данной книги.

После отмены Закона о религиозных организациях в декабре 1945 г. вступил в силу Приказ о религиозных объединениях, давший религиозным группам возможность сохранить свою правоспособность. Одновременно, вслед за упразднением государственного синто, которое до сих пор считалось «нерелигиозным» национальным культом, синтоизм — теперь в качестве храмового синто (*дзиндзя синто*) — получил статус религии. В феврале 1946 г. была сформирована новая организация, названная Ассоциацией синтоистских храмов (*Дзиндзя хонте*, буквально — «Центральное храмовое бюро»; под названием подразумевается как сама ассоциация, так и ее офис), в которую вошло более 80 тысяч храмов из общего числа немногим более 100 тысяч.³⁸ Отныне Храмовая ассоциация стала подчиняться положениям Приказа о религиозных объединениях.

Совершенно очевидно, что этот приказ был издан на скорую руку как временный законодательный акт секцией по делам религии Министерства образо-

³⁸ Храмовая ассоциация была организована лидерами трех синтоистских бюро, впоследствии расформированных, — Ассоциации синтоистских жрецов (*Дай Ниппон Дзингикай*), Исследовательского института императорской классики (*Котэн кокюсё*) и Общества поклонения Великому храму Исэ (*Дзингу хосайкай*). Утверждается, что целью Храмовой ассоциации является следование божественным путем ками, содействие процветанию синтоистских храмов, привитие вечных этических принципов, благодарение за милость ками, соблюдение добродетелей ками в нашей повседневной жизни, поддержание хороших обычаев и нравов и содействие счастью всего человечества (цит. по: *Miyagawa M. The Status Quo of Shinto Shrines // The Shinto Bulletin. Vol. I. N 1 (March 1953. Токуо). Р. 6*). В дополнение к Храмовой ассоциации образовалось также пять малых ассоциаций синтоистских храмов.

вания, даже несмотря на то что он прошел проверку в Отделе религиозных и культурных ресурсов (RCR) оккупационных властей, который прежде всего заботился о соблюдении принципов религиозной свободы и отделения религии от государства. Послевоенный период отличался социальной, культурной, экономической, политической и религиозной неразберихой. С одной стороны, люди почувствовали некоторое воодушевление, расставшись с гнетущей атмосферой военного времени. С другой — испытывали замешательство от потери направления и смысла жизни, поскольку видели, что знакомая им Япония рушится на глазах. Такая ситуация способствовала возникновению множества новых религиозных и псевдорелигиозных культов и групп. Например, некая Нагаока Ёсико — жена моряка — заявила, что дух солнечной богини Аматэрасу покинул тело императора и вселился в нее и что она, Нагаока Ёсико, теперь именуемая Дзико-сон (Принцесса духовного света) уполномочена возвестить о наступлении рая на земле.³⁹ Подобные харизматические личности быстро собирали вокруг себя множество последователей и учреждали религиозные объединения. Своей религиозной свободой воспользовались также различные раскольнические группы, ранее вынужденные присоединиться к определенным буддийским или

³⁹ Дзико-сон поощряла поклонение богине Солнца и императору. Однако тот факт, что император отрекся от собственной божественности, позволил ей утверждать, что дух богини Солнца теперь вселился в нее. В состоянии ками-одержимости Дзико-сон предсказывала наступление конца света и установление нового мирового порядка. Одним из ее горячих поклонников был известный чемпион сумо (японская борьба) Футабаяма, который стал активным пропагандистом этой группы.

синтоистским сектам. Теперь они объявили себя независимыми религиозными объединениями, так что, например, в сектантском синто, которое до конца войны насчитывало тринадцать признанных деноминаций, к 1949 г. образовалось семьдесят пять.⁴⁰ В связи с тем что свобода вероисповедания интерпретировалась механически и буквально, в Приказ о религиозных объединениях были включены уже 742 группы.⁴¹ Среди них оказалось много сомнительных организаций, которые назвались «религиозными», чтобы получить налоговые льготы и другие привилегии. Чтобы разобраться в путанице и злоупотреблениях религиозной свободой, а также обеспечить ее должное соблюдение, в 1951 г. вместо недостаточно конкретного Приказа о религиозных объединениях был принят Закон о религиозных юридических лицах (*Сюкё ходзинхо*).

Вступление в силу этого закона стало важной вехой в религиозной жизни Японии. При всей своей неизбежной ограниченности он исправил самые очевидные пороки, которых не могла предусмотреть предыдущая директива, например, возможность извлечения прибыли под видом религиозных организаций. Через весь текст закона (который поделен на десять глав: 1) Общие положения, 2) Учреждение, 3) Администрация, 4) Изменения в правилах, 5) Слияние, 6) Роспуск, 7) Регистрация, 8) Совет религиозных юридических лиц, 9) Дополнительные положения, 10) Предусмотренные наказания и При-

⁴⁰ Синто Дайкё раскололась на 10, Фусокё на 21, Онтаккё на 13 и Синрикё на 7 групп.

⁴¹ Из 742 религиозных объединений 258 относились к традиции синто, 260 — к буддийской традиции и 46 — христианской. 178 групп были смешанными.

ложение)⁴² красной нитью проходят принципы религиозной свободы и отделения религии от государства. Кроме того, будучи плодом совместных усилий Министерства образования, оккупационных властей и лидеров различных конфессий, этот закон тщательно учитывает особенности всевозможных религиозных групп и реальную ситуацию в послевоенной Японии. Одним из важных результатов его принятия стало почти двукратное уменьшение числа религиозных объединений.⁴³

До сих пор мы касались только конституционных и правовых аспектов послевоенного развития японской религии. Гораздо труднее оценить религиозные течения того времени, а также их влияние на современную японскую культуру и общество с духовной стороны. В связи с этим следует вспомнить, что японские религии вместе со всей страной перенесли страдания и агонию поражения в войне. Об этом свидетельствует тот факт, что во время войны были разрушены или повреждены 1374 синтоистских святилища, 2540 синтоистских храмов, 4609 буддийских храмов и 446 христианских церквей,⁴⁴ было убито

⁴² Woodard W. P. *The Religious Juridical Persons Law // Contemporary Japan/ The Foreign Affairs Association of Japan.* (Токуо, 1960). P. 1—84. — В этом выпуске помещен также английский текст закона.

⁴³ Из 379 сект и деноминаций, которые удовлетворяли положениям Закона о религиозных юридических лицах, 142 группы были синтоистскими (80 741 храм, 35 039 церквей и 79 221 216 верующих); 169 — буддийскими (74 102 храма, 15 961 церковь и 39 720 884 верующих); 38 — христианскими (5006 церквей и 576 202 верующих) и 30 — разными (3476 церквей и 3 597 599 верующих). — Ministry of Education // *Religions in Japan.* P. 82.

⁴⁴ *Ibid.* P. 81.

или ранено множество молодых религиозных лидеров, как из духовенства, так и из мирян. На долю тех, кто выжил, даже если они непосредственно не принимали участия в боевых действиях, выпали суровые тяготы, и они едва сводили концы с концами из-за послевоенного финансового кризиса. Земельная реформа, инициированная оккупационными властями, лишила исторические буддийские храмы и синтоистские святилища большей части принадлежащих им обрабатываемых земель, которые традиционно обеспечивали их экономическое благополучие. Более того, крутые меры, предпринятые правительством для военной мобилизации страны во время «чрезвычайного положения» с 1931 по 1945 г. и во многих отношениях касавшиеся религиозных групп, практически лишили их возможности заниматься духовным попечением о своих приверженцах. Переход от чрезвычайного положения к послевоенной разрухе сопровождался дальнейшим ослаблением социальной ткани, которая скреплялась традиционной конфуцианской моралью. После войны религия как таковая испытывала недостаток в лидерах и ресурсах, нужных для того, чтобы справиться с апатией и разочарованием народа. Состояние религиозных групп, существовавших с довоенного периода, усугубилось также в связи с растущим влиянием коммунизма и возникновением так называемых «новых религий».

Выше я уже упоминал о том, что в 1922 г. была образована коммунистическая партия Японии. В то время японские коммунисты больше преуспели в социальной критике, чем в практической политике, хотя считали себя авангардом рабоче-крестьянского движения, которое должно «революционизировать» Японию. Им удалось организовать «ячейки» на не-

которых фабриках, в рабочих объединениях и профсоюзах, но реальным влиянием они пользовались среди студентов университетов и городских «белых воротничков». В 1925 г., после вступления в силу Закона о сохранении мира, активность коммунистов была подавлена, а их лидеры подверглись жестким репрессиям. Однако влияние коммунизма продолжало чувствоваться среди левых художников и писателей. В рамках пролетарского культурного движения некоторые из коммунистических лидеров в 1931 г. образовали японскую антирелигиозную лигу (*Нихон хан сьюкё домэй*). После 1934 г., когда антирелигиозная лига распалась, в том же направлении, правда, без особого успеха работали члены исследовательской группы диалектического материализма (*Юйбуцурон кэнкюкай*), но в 1938 г. эта организация тоже была распущена по приказу правительства.⁴⁵

Послевоенному оживлению коммунистического движения весьма способствовала первоначальная политика оккупационных властей, которые освободили политзаключенных, в том числе 150 закаленных лидеров довоенного коммунистического движения. Под защитой «билля о правах» коммунисты начали активную кампанию среди голодных и обездоленных людей, которые в отчаянии искали немедленного и радикального решения своих проблем. Если на первых послевоенных выборах в 1946 г. коммунисты завоевали в палате представителей только 5 из 466 мест, то в 1949 г. на общих выборах они получили уже 35 мест. Встревоженные внезапным усилением коммунистической партии и симпатий к ней,

⁴⁵ Об антирелигиозных движениях японских левых см.: *Saki A. et al. Gendai no shūkyō mondai*. P. 65—103.

оккупационные власти в 1950 г. репрессировали лидеров партии, запретили выход газеты *Акахата* («Красное знамя») и приняли другие меры, дабы воспрепятствовать усилению левого движения. С тех пор коммунистическая партия как таковая не добивалась заметных успехов на политической сцене, но влияние коммунистической идеологии продолжает ощущаться в торговых и трудовых союзах и студенческих группах, а также в различных движениях за мир и разоружение. Примечательно, что вопреки часто повторяемому тезису о том, что коммунистов рождает бедность, их идеи не вызывают симпатий у прозябающего в нищете сельского населения Японии. Они импонируют, скорее, городским «белым воротничкам», работникам просвещения, ученым, художникам и особенно университетским студентам, которые склонны «пессимистически смотреть на экономическое и политическое будущее Японии и от безысходности обращаются к утопическим, по общему мнению, рецептам коммунизма».⁴⁶ Эти люди являются духовными наследниками модернистов эпохи Мэйдзи, попавших под влияние духа «современности» и отбросивших традиционные религиозные и культурные ценности. Подобно тому как некоторые модернисты эпохи Мэйдзи находили новую опору в христианстве или науке, некоторые из их духовных наследников в послевоенной Японии обретают уверенность в коммунизме как своего рода «имманентной материалистической псевдорелигии». Этим объясняется их эмоциональная реакция на любого рода религии, как новые, так и старые.

⁴⁶ *Reischauer E. O. Japan: Past and Present. P. 265.*

Что же касается так называемых «новых религий», размножившихся после второй мировой войны, их мы обсудим ниже. Однако мимоходом следует заметить, что эти «новые религии» выросли из старых корней и большинство из них, несмотря на все разнообразие доктринальных формулировок и культовых практик, имеет одну общую черту, а именно заботу о спасении в этом мире. Не обладая столь же досконально разработанными доктринами, как признанные религии, они претендуют на то, чтобы обеспечить достойный смысл жизни в рамках своих религиозных общин и как таковые требуют от своих приверженцев полного участия в общинной организации. Поэтому, как мы увидим дальше, новые религии, подобно коммунизму, бросают серьезный вызов признанным.

Храмовое синто

После того как в 1945 г. оккупационные власти своей директивой упразднили государственное синто, в истории этой религии открылась новая страница. С одной стороны, прекратилось правительственное субсидирование синтоистских учреждений, и обрабатываемые земли, принадлежавшие храмам, были отчуждены по программе земельной реформы. С другой стороны, все местные храмы, зарегистрировавшись как «религиозные юридические лица», стали легальными владельцами построек и прилегающих к ним территорий. Кроме того, на них же легла ответственность за содержание жрецов, зданий и земли. К Храмовой ассоциации согласились присоединиться около 80 тысяч храмов, тогда как 1 тысяча сохранила независимость. Около 250 из них образовали малые объединения, в основном по гео-

графическому признаку.⁴⁷ Переход от государственного синто к храмовому не означает, однако, что сущностная природа синто подверглась значительным изменениям. В основном перемены коснулись правового и формального аспектов при относительной неизменности культовых элементов. Например, так называемое «синто императорского двора», то есть религиозные ритуалы, совершаемые в трех храмах на территории дворца, продолжает существовать в прежнем виде, хотя считается теперь частным делом императорской семьи. Более того, переход от государственного синто к храмовому не сказался на синтоистских ритуалах, практикуемых в частных домах. Благочестивые верующие по-прежнему совершают свои ежедневные омовения и поклоняются семейному алтарю, а по особым случаям посещают храмы своих kami-покровителей. Кроме того, в стране до сих пор существует множество священных камней, деревьев и других культовых объектов народной религии, которую с трудом можно отделить от суеверий и колдовства.

Однако храмовое синто как религия сталкивается с множеством серьезных проблем. Во-первых, в особенности в городской местности, разрушается традиционная система *удзико*, основанная на том представлении, что жители храмовых окрестностей являются детьми kami данного храма и поэтому обязаны его поддерживать.⁴⁸ Столкнувшись с незнако-

⁴⁷ *Ono S. Shinto: The Kami Way*. P. 17—19. — Следует заметить, что эти цифры относятся к коллективным «юридическим лицам», а не к количеству отдельных храмов. В некоторых случаях одним религиозным юридическим лицом считаются несколько храмов.

⁴⁸ Обычно объединение *удзико* было тождественно таким локальным сообществам, как соседская группа или квартал.

мыми ранее финансовыми трудностями, храмы стали полагаться теперь в основном на доходы от распространения бумажных амулетов, добровольные вознаграждения за экзорцизм и специальные молитвы, а также на пожертвования верующих, которые наводняют их по праздникам и торжественным случаям. Весьма популярными являются бумажные амулеты, ежегодно выпускаемые в количестве более шести миллионов Великим храмом Исэ (*дзингу тайма*) и расходящиеся по всей стране.⁴⁹ Что касается числа верующих, посещающих различные храмы во время торжеств, то сразу после войны оно заметно сократилось, однако в 1948 г. превзошло довоенную цифру и с тех пор постоянно возрастало.⁵⁰ Другая примечательная тенденция — популярность

Поэтому сбор фондов для храма, по сути, делался общественными организациями. Несмотря на то что Директива о синто формально запретила общественным объединениям собирать средства для синтоистских храмов, этот принцип в некоторых случаях нарушался по той простой причине, что объединения *удзико* и местные общественные объединения по-прежнему совпадают.

⁴⁹ Согласно *Тосин*, официальному органу Храмовой ассоциации префектуры Токио (выпуск за ноябрь, 1959), каждая *тайма* продается за 50 иен, и две пятых этой суммы возвращаются в специальный фонд содействия синто (*Синто коё сикин*). Осознав, что множество современных домов и квартир не оборудованы семейными алтарями (*камидана*), Храмовая ассоциация стала продавать также удобные портативные коробки для помещения туда *тайма*. Эту коробку (*хосайбако*), которая стоит 100 иен, можно повесить на стену, если нет семейного алтаря.

⁵⁰ Агентство новостей Кёдо 3 января 1948 г. сообщило, что за первые два дня этого года около 40 тысяч человек побывали только в святилище Мэйдзи. Это было в четыре раза больше, чем в предыдущем году.

синтоистских свадебных церемоний (*синдзэн кэк-кон*), которые оказались для храмов важным источником дохода. Однако все эти рекламные предприятия, как бы они ни были важны для содержания синтоистских учреждений, не способствовали духовному пробуждению синтоизма как религии.

Во-вторых, синто столкнулось с серьезными затруднениями в своем доктринальном развитии, распространении веры и подготовке священников. Принимая во внимание тот факт, что Реставрация Мэйдзи получила свой идейный запал в основном от «теологической» реконструкции синтоизма, особенно в традиции Хирата Ацутанэ, можно было бы удивляться отсутствию теологических усилий со стороны синтоистских лидеров современного периода. По этому поводу следует вспомнить о том, что режим Мэйдзи, закладывая основы будущего сверхрелигиозного государственного культа на основе синто, лишил его религиозной автономии. Фактически, с 1882 г. до конца второй мировой войны закон запрещал жрецам государственного синто включаться в какую-либо проповедническую деятельность, поскольку доктрины и догмы государственного синто формулировало государство. По словам одного синтоистского ученого, «запаздывание с разработкой теологии современного храмового синто отчасти связано с 64 годами бюрократического контроля».⁵¹ Это не означает, что в синтоизме вообще не предпринималось теологических изысканий. Еще в 1882 г. был учрежден Исследовательский институт императорской классики (*Котэн кэнкюсё*, или *Котэн кокюсё*)

⁵¹ Hirai N. Fundamental Problems of Present Shinto // Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions. P. 305.

и в 1890 г. — университет Кокугакуин (Университет для освоения *кокугаку*, или национальной учености). Существовали и другие институты и школы подготовки жрецов, например в Исэ. Однако сотрудники этих учреждений занимались в основном интерпретацией японской классики, особенно содержащейся в ней мифологии, или историей храмов, а не философским или теологическим исследованием природы религии, не критическим и конструктивным изучением синтоистских доктрин.⁵² Со дня окончания второй мировой войны синтоистские мыслители неоднократно предпринимали попытки создания систематических трактатов по теологии синто,⁵³ однако до сих пор по этому вопросу не сделано ничего существенного.

Не менее серьезной является проблема нехватки духовенства, о чем свидетельствует тот факт, что сегодня на 80 тысяч храмов приходится только около 21 тысяча жрецов. Во многих случаях жрецы в отправлении культа полагаются на помощников, таких как деревенские старейшины и другие добровольцы. Чтобы поправить ситуацию, синтоистские лидеры начали набирать способную молодежь в специально организованные подготовительные школы,⁵⁴ но заметных сдвигов не происходит. Многим деревенским жрецам, чтобы повысить свои скудные доходы, при-

⁵² *Toda Y.* Traditional Tendency of Shintoism and Its New Theoretical Developments // *Religious Studies in Japan* / Ed. Japanese Association for Religious Studies. P. 229—232.

⁵³ *Ariga I.* Contemporary Apologetics of Shinto // *Occasional Bulletin / Missionary Research Library*. Vol. V. N 5 (New York. April 22, 1954); *Ono S.* The Kami Way; *Anzu M.* The Concept of 'Kami' // *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions*. P. 218—222.

⁵⁴ Самое главное учреждение синтоистского высшего образования — это университет Кокугакуин в Токио.

ходится подрабатывать «в миру». Хотя синтоистские лидеры призывают к упрочению отношений между жрецами и их прихожанами (*удзико*) и к расширению под эгидой синтоистских храмов просветительской и филантропической деятельности, храмовому синто как религии все равно не хватает человеческих и финансовых ресурсов, чтобы достойно справляться с трудностями нынешней эпохи социальных перемен.

Наконец, наиболее существенная проблема, стоящая сегодня перед синто, — это его собственная раздвоенность. Если сказать вкратце, синтоистская паства кажется расколотой на два лагеря: одни считают синто просто одной из японских религий, а другие — настолько уникальной национальной верой, что она заслуживает специального признания со стороны правительства. Большинство сторонников других верований, атеисты, коммунисты, а также незначительная часть младшего поколения синтоистов склонны придерживаться первой точки зрения, тогда как основная часть приверженцев синто настаивает на его нерасторжимой связи с национальной жизнью на протяжении всей истории Японии и полагает, что его фундаментальным принципом всегда было и будет тождество религии и системы правления (*сайсэй итти*). Ведущий синтоистский ученый утверждает: «Я думаю, что этот дух [тождества религии и правления] получил конкретную организационную форму в системе государственного синто; и я уверен, что если эта тоска по государственному синто как системе оказалась неоправданной, то существует необходимость его духовного возрождения».⁵⁵ Примерно

⁵⁵ Оно S. The Contributions to Japan of Shrine Shinto // Proceedings of the IX International Congress for the History of Religions. P. 391.

такую же мысль высказывает известный юрист и авторитет по вопросам конституции, который считает, что синтоистские храмы должны быть «государственными органами, указывающими нации духовную цель», а не просто религиозными учреждениями. Он же утверждает, что император является духовным символом государства, связанным с национальной моралью.⁵⁶

Явная двойственность синтоизма породила в послевоенный период много острых проблем. На рассмотрение парламента был вынесен противоречивый законопроект о возобновлении празднования легендарной даты 11 февраля, когда, как считается, первый император — Дзимму — основал государство. Министерство образования, несмотря на оппозицию со стороны Союза японских учителей, Японской ассоциации образования и многих других групп и отдельных лиц, приветствует возвращение в программы публичных школ курса этики, идентичного довоенному моральному учению (*сюсин*). Ассоциация поддержки Великого храма Исэ (*Дзингу хосанкай*), в которой состоят многие лидеры правительства и бизнеса, собрала средства на сумму 700 миллионов иен на новые постройки Великого храма Исэ. Власти Токио поддержали создание фонда святилищ Мэйдзи и Ясукуни в размере 1270 миллионов иен. В 1957 г. сообщалось, что во время организованного одной начальной школой Кобэ визита в Исэ от учеников потребовали совершить акт поклонения Великому храму. Все эти попытки реставрировать некоторые черты государственного синто находят активных сторонников в консервативной среде японского

⁵⁶ International Institute for the Study of Religions // Religion and State in Japan. P. 32—35.

общества.⁵⁷ Иными словами, пользуясь такой же религиозной свободой, как и все остальные религии Японии, синто не избавилось от воспоминаний о своем статусе и традициях государственной идеологии.

Буддизм

Когда закончилась вторая мировая война, японский буддизм, оставленный в отличие от синто оккупационными властями в покое, столкнулся с не меньшими трудностями.

Во время войны многие молодые буддийские священники погибли или получили ранения, 4609 храмов были разрушены или сильно повреждены. Тяжелые экономические условия и политика религиозной свободы нанесли серьезный ущерб традиционной церковной структуре буддизма, восходящей к периоду Токугава и основанной на 1) иерархических отношениях между главным храмом (*хондзан*) и подчиненным храмом (*мацудзи*) и 2) фиксированных отношениях между отдельным храмом и его прихожанами (*данка*). Буддийским группам было чрезвы-

⁵⁷ Woodard W. P. The Religious World — Some Random Notes // The Japan Christian Quarterly. XXIV (N 2. April, 1958). P. 170—172. — Вудард сообщает также, что некоторые из этих мер объясняются стремлением повысить пенсии ветеранам войны и семьям погибших. В этом отношении важную роль играет Японская ассоциация осиротевших семей (*Нихон идзокукай*), к которой принадлежит 1 800 000 семей, поскольку она распространяет свое влияние примерно на 500 000 избирателей. Эта ассоциация активно поддерживает движение за признание 11 февраля Днем основания государства, а также оказывает давление на правительство с целью убедить его предоставить специальный статус храму Ясукуни.

чайно трудно собрать деньги на реконструкцию и ремонт зданий, поскольку земельная реформа лишила многие храмы важного источника доходов. Подчиненные храмы, расположенные в сельской местности, страдали от непосильных обложений со стороны главных храмов или штаб-квартир своих сект, не надеясь при этом на дополнительную помощь обнищавших прихожан. Поэтому многие священники были вынуждены искать дополнительные заработки, чтобы сводить концы с концами, и некоторые совсем покинули ряды духовенства. Например, в префектуре Фукусима 800 из 1700 храмов остались без настоятелей.⁵⁸ Многим храмам пришлось продать или сдать в аренду часть своих территорий и лесных участков. Некоторые организовали ясли или детские сады — как для того, чтобы обеспечить детям религиозное образование, так и ради получения дополнительных средств на содержание храмов и духовенства.⁵⁹

Серьезный удар по анахроничным структурам буддийских сектантских и конфессиональных организаций нанесла также политика религиозной свободы. Как мы уже говорили, по Закону о религиозных организациях 56 довоенных деноминаций буддизма в 1940 г. были объединены в 28. Приказ о религиозных объединениях, вышедший в 1945 г., не только восстановил самостоятельность некоторых из этих

⁵⁸ *Saki A. et al. Gendai no shūkyō mondai. P. 188.*

⁵⁹ Согласно обзору секты тисан (одной из сингонских деноминаций), в 1958 г. лишь 10 % духовенства существовало исключительно за счет поддержки прихожан; 40 % частично зависели от взносов прихожан, а частично от своих заработков при выполнении мирских работ; 50 % из них фактически не получали поддержки от прихожан (см.: *Ibid. P. 191*).

56 деноминаций, но также предоставил независимость многим раскольническим подсектам. К 1950 г. существовало уже 260 буддийских объединений, и только вышедший в 1951 г. Закон о юридических религиозных лицах с его положением об аутентификационной системе привел к уменьшению числа буддийских групп до 170. Сепаратистские тенденции с неизбежностью лишили главные храмы традиционного авторитета и сильно подорвали финансовую базу различных деноминаций. Например, историческая секта тэндай пострадала в результате отделения от нее всех подсект традиции сюгэндо (орден горных аскетов), в свое время присоединенных к ней произвольным решением режима Мэйдзи, а также некоторых богатых храмов, таких как Ситэннодзи в Осака и Сэнсодзи в Токио, которые порвали с ней и стали независимыми. Столь же тяжелый удар ощутила школа сингон, из которой выделилось сначала 10 групп, а в дальнейшем — 47.

Естественно, группы отделялись по разным причинам. Некоторые из них пошли на это из-за несогласия с политикой руководства деноминаций, тогда как других побуждали экономические мотивы. Например, в 1958 г. около 150 храмов острова Авадзи отделились от секты *Кёсан сингон*, потому что не хотели выплачивать штаб-квартире ее долю. Более существенную роль сыграло возникновение многочисленных независимых ассоциаций буддистов-мирян (*Дзайкэ кёдан*), недовольных излишним клерикализмом и бесполезной громоздкостью старых буддийских институтов. Одно из самых активных нынешних светских движений — это *Дзайкэ Буккё кёкай* (Общество буддистов-мирян), которое выступает с проповедями в разных частях Японии, ведет еженедельные радиопрограммы и выпускает ежеме-

сячный журнал.⁶⁰ В связи с этим следует заметить, что если многие светские группы работают над оживлением японского буддизма изнутри, то некоторые, возникшие недавно, особенно из традиции нитирэн, склонны соперничать с признанными буддийскими деноминациями и, как правило, настроены к ним антагонистически. Группы, отделившиеся от традиции нитирэн, обычно квалифицируются как «новые религии», и в этом качестве будут обсуждаться ниже.

Несмотря на социальные и экономические трудности, японский буддизм в послевоенный период предпринял серьезные усилия по своему обновлению, модернизируя структуру церковных организаций, поощряя межконфессиональное сотрудничество и содействуя ученым изысканиям. Демократизация и упрощение громоздкой административной системы различных школ и сект, разумеется, нелегкая задача. Однако многие деноминации уже ввели систему выборов патриарха или главного администратора. Ответственные посты в управлении делами деноминаций или местных храмов все чаще предоставляются мирянам — в соответствии с принципом «объединения духовенства и мирян» (*содзоку иттай*).⁶¹

⁶⁰ Важно, что большое количество ведущих буддийских ученых, как из духовенства, так и из мирян, включились в деятельность этой группы, которая, кстати, является достаточно «межконфессиональной» или «несектантской». Встречи этой группы обычно проходят в лекционных залах или других местах для собраний, а не в храмах.

⁶¹ Даже в сектах Восточного и Западного Хонгандзи, которые сохранили патриархальную систему, основанную на наследственном принципе, фактическая административная власть была передана *сюмусотё* (администратор по церковным делам), который должен выбираться церковным советом.

Кроме того, как бы неожиданно это ни звучало на фоне сепаратистских тенденций, проявляемых многими сектантскими группами, образовалось множество межконфессиональных бюро и комитетов по реализации совместных программ в областях проповедничества, социальной работы и религиозного просвещения. Например, ежегодно в токийском «Хибия паблик холл» под покровительством межконфессиональной Ассоциации верующих буддистов Японии (*Нихон буккё санкокай*)⁶² проводится широкомасштабный «Метрополитен фестиваль бон». «Исследовательская ассоциация буддийской культуры» (*Буккё бунка кэнкюкай*) каждую неделю устраивает семинар по буддизму. Тираж еженедельного издания *Буккё таймс* уже превысил 50 тысяч экземпляров. Кроме того, Японская буддийская федерация ежегодно организует Всеяпонскую буддийскую конференцию с целью взаимных консультаций и обмена идеями между лидерами различных деноминаций.⁶³ Осознавая, что во время войны буд-

⁶² В первый раз это большое торжество в Токио было проведено на межконфессиональной основе в 1941 г. и повторялось с тех пор каждый год. По сообщениям газет, на фестивале 1961 г. хоры из различных буддийских школ пели гимны, дети из буддийских детских садов возложили цветы и воскурили фимиам перед Буддой, а настоятель Дзодзэдзи провел мемориальную службу в память о всех жертвах китайской кампании и второй мировой войны. Среди гостей были послы Цейлона и Лаоса и руководитель Токийского метрополитена.

⁶³ В 1961 г. более 1000 делегатов собралось на конференции в Содзидзи, расположенном в Цуруми (префектура Канагава). На конференции обсуждалось два основных вопроса: «Как повысить популярность буддийских храмов» и «Дальнейшие задачи буддизма в Японии».

дизму не удалось сдержать всплеск национализма и милитаризма, некоторые буддисты принимают теперь активное участие в борьбе за мир. Буддийские лидеры питают большие надежды на Всеяпонскую буддийскую молодежную ассоциацию, которая имеет уже 1700 местных отделений, поскольку многие молодые люди видят в буддизме «универсальный принцип жизни... который преодолевает коммунизм и демократию — два главных противоборствующих идеологических течения современного мира».⁶⁴

Я уже упоминал о довоенном развитии буддийской науки в Японии, связанном с именами таких первопроходцев, как Нандзё Бунью, Анэсаки Мазахару, Такакусу Дзюндзиро, Кимура Тайкэн, Токива Дайдзё и Мураками Сэнсё. Довоенная Японская ассоциация буддийских исследований возобновила свою деятельность в 1949 г., и два года спустя под руководством Миямото Сёсона была создана новая организация — Японская ассоциация индийских и буддийских исследований (*Нихон индогаку буккёгакукай*), в задачи которой входит поддержка и координация изысканий в различных областях индологии и буддологии. Два раза в год ассоциация выпускает свой официальный орган — *Journal of Indian and Buddhist Studies*. Существует также много других научных журналов, посвященных буддийским исследованиям и публикуемых учреждениями разных деноминаций. Довоенные японские ученые занимались в основном филологическим анализом текстов, историческим изучением различных традиций буддизма и философским объ-

⁶⁴ *Mihara Sh. Buddhism in Japan // The Mainichi Overseas Edition. N 82 (December 20, 1957). P. 1.*

яснением основных буддийских доктрин. Были также философы, такие как Нисида Китаро (1870—1945) и Танабэ Хадзимэ (1885—1962), которые в попытках построить собственные философские системы полагались в основном на буддийские философские разработки. Все эти довоенные научные традиции продолжают послевоенными буддийскими учеными, которые, кстати, сегодня при исследовании различных аспектов буддизма применяют методы и идеи психологии, социологии, феноменологии, экономики, политологии и символической логики. Кроме того, впервые в японской истории многие буддисты обратились к социальным, экономическим и политическим вопросам, которые они трактуют с позиций своей веры.⁶⁵ Не менее значителен и тот факт, что все большее число японских буддийских ученых приглашается для преподавания или чтения специальных лекций в Европу, Северную Америку и азиатские страны.⁶⁶

⁶⁵ Например, на конференции «Будда Джаянти», проходившей в Японии в 1959 г., были представлены следующие доклады: «Буддизм как система социальной философии», «Буддизм: его отношение к индустриальной цивилизации», «Трагедия вестернизации», «Роль буддизма в современной цивилизации — основания социальной активности», «Буддийская концепция мира и способ ее реализации», «Буддизм и всеобщая история философии», «Буддизм и государство», «Современное значение буддизма в мировой мысли», «Экономическая мысль в буддизме», «Буддизм и эра науки» и «Буддизм и экзистенциализм».

⁶⁶ В Европе и Северной Америке хорошо известен Судзуки Дайсэцу (Д. Т. Судзуки) как интерпретатор дзэн-буддизма для Запада. Другие выдающиеся японские буддийские ученые, которых пригласили преподавать или прочитать курс лекций в западных университетах: Хисамацу Синити — дзэнский ученый и заслуженный профессор университета Киото;

Омоложению японского буддизма в послевоенный период весьма способствовало возрождение этой религии в других странах Азии и образование Всемирного братства буддистов (ВББ). В 1950 г. группа японских буддистов посетила первую конференцию ВББ на Цейлоне, а его вторая конференция проводилась в Японии в 1952 г. и собрала, кроме 450 японских, 180 делегатов из 18 зарубежных стран. Японские буддисты принимали активное участие в последующих конференциях ВББ, проведенных в Бирме (1954), Непале (1956), Таиланде (1958) и Камбодже (1961). Эти конференции дали возможность японским буддистам познакомиться с буддийской школой тхеравада, с ее строгой монашеской дисциплиной и миссионерским усердием. Кроме того, буддизм играет важную роль в отношениях Японии с другими азиатскими странами. Например, в 1954 г. группа буддийских лидеров устроила радушный прием бирманской миссии доброй воли. После визита в 1955 г. буддийских делегатов из континентального Китая некоторыми японскими буддистами было организовано общество содействия буддийскому обмену между континентальным Китаем и Японией (*Ниттю буккё корю конданкай*). В 1957 г. группа ведущих японских буддистов посетила континентальный Китай для

Миямото Сёсон — исследователь философии и мадхьямаки и заслуженный профессор Токийского университета; Масутани Фумио — лидер Движения буддистов-мирян и профессор Токийского университета зарубежных исследований; Исидзу Тэрудзи и Хори Итиро — профессора науки и религии университета Тохоку; Накамура Хадзимэ — профессор индийской и буддийской философии Токийского университета и Такэути Ёсинори — профессор науки и религии университета Киото.

улучшения взаимопонимания между двумя странами с помощью буддизма. В 1958 г. Японская буддийская федерация пожертвовала 810 тысяч иен в резервный фонд и около 10 тысяч предметов одежды жертвам наводнения на Цейлоне. В 1962 г. в ознаменование 70-летия введения буддизма махаяны в Северную Америку группа японских буддистов посетила некоторые важнейшие города Соединенных Штатов, провела религиозные симпозиумы и памятные церемонии.

Несмотря на некоторые обнадеживающие признаки модернизации, увеличение межконфессиональной активности, уважение к учености и расширяющееся сотрудничество с буддистами других стран, японский буддизм кажется сегодня зажатым между собственным прошлым и требованиями новой эпохи. В связи с этим ведущие буддийские мыслители указывают на следующие пять негативных особенностей, унаследованные современным буддизмом из прошлого Японии: 1) покорность политическому авторитету и духу национализма; 2) преобладание магических заклинаний и других суеверий и практик; 3) увлечение похоронными ритуалами и мемориальными службами в ущерб духовному попечению о живых; 4) недостаток доктринальной полноты, что способствует компромиссу с другими религиями и идеологиями и 5) акцент на формальностях в ущерб внутренней духовной дисциплине.⁶⁷ Статистически, согласно докладу министерства образования, в 1960 г. существовало 170 буддийских объединений с 75 тысячами храмов, в которых служили 130 тысяч священников, и общее число верующих составляло 40 миллионов. Кроме того, имеется 12 буддийских университетов,

⁶⁷ *Watanabe Sh. Nihon no Bukkyō. P. 69—139.*

более 300 детских садов и примерно такое же количество различного рода благотворительных учреждений.⁶⁸ Более 700 буддийских священников посвятили себя службе в качестве тюремных капелланов. Однако в целом для буддизма характерна тоска по минувшему. Поэтому по-прежнему ежегодно соблюдается древняя церемония благословения императорского одеяния в храме Тодзи в Киото,⁶⁹ и огромные толпы собираются каждый год в так называемых храмах молитвы.⁷⁰ Многих лидеров буддизма беспокоит его неготовность адекватно отве-

⁶⁸ *Mombu-shō. Shūkyō nenkan* (1961). — Прихожане в буддизме подсчитываются не индивидуально, а дворами. Поэтому цифра 40 000 000 означает количество семей. Согласно *Mombu-shō (Shūkyō nenkan, 1965)*, количество семей в деноминациях японского буддизма выражается следующими цифрами (в скобках — количество сект):

тэндай (20)	2 261 222
сингон (49)	11 567 243
дзёдо, дзёдосин, дзи и юдзу-нэмбуцу (27)	16 899 289
дзэн (23)	9 578 446
нитирэн (38)	25 917 097
рицу (7)	577 439
остальные (2)	167 395

⁶⁹ Считается, что этот ритуал берет начало в IX в. н. э. как молебен о защите трона, о ниспослании людям счастья и хорошего урожая. Для этого двор присылает в храм одеяние императора.

⁷⁰ *Kamimura Sh. Buddhist Worship of the Masses // Research Tour Papers. P. 15—20.* — Согласно Камимура, три «Храма молитвы» в Токио — Асакуса Каннон, Сибамата Тайсякутэн и Мэгуро Фудосан — каждый год собирают соответственно в среднем по 30 000 000, 1 500 000 и 300 000 верующих.

чать на вопросы, возникающие перед человеком в современном мире. Этим, вероятно, и объясняется феноменальный рост «новых религий» в ущерб традиционной силе буддизма.⁷¹

Христианство

Что касается японского христианства, то после второй мировой войны в нем начался период перестройки и экспансии. Во время войны пострадало 446 христианских церквей и погибло много молодых священников и мирян. Протестантские церкви, в основном работавшие в городской местности, сильно пострадали в 1945 г. во время бомбардировок союзниками главных городов. Римская католическая церковь также понесла большие потери, в частности в результате разрушения Нагасаки — оплота католицизма.⁷² Во время войны милитаристам хватило ума, чтобы не превращать христиан в мучеников за веру, хотя случалось и такое. Милитаристы и ультранационалисты стремились склонить христиан к тому, чтобы их конфессия тоже превратилась в патриоти-

⁷¹ International Institute for the Study of Religions // Religion and Modern Life. Bulletin N 5, Part II (November 1958). P. 29. — Как сказал один участник конференции круглого стола по вопросам религии, «полусмерть буддизма, если говорить о его влиянии в народе, может объясняться тем, что храмы не приносят людям пользы» (см. также: International Institute for the Study of Religions // *Living Buddhism in Japan*, — подготовленную Ёсио Тамура в сотрудничестве с Уильямом П. Вудардом).

⁷² Согласно Дж. Лауресу, в 1941 г. в Японии было 121 128 католиков. Около 10 000 из них стали жертвами войны (см.: *Laures J. The Catholic Church in Japan*. P. 246).

ческий институт с некоторыми признаками религии. Поэтому первостепенными задачами христианства после войны стали духовная реабилитация и физическое восстановление церквей и учреждений.

Сразу после войны часть населения проявила к христианству интерес, и некоторые христианские группы воспользовались этой благоприятной тенденцией для расширения своей работы. В этом им весьма помогла предоставленная конституцией религиозная свобода, но, по иронии, у многих японцев сложилось впечатление, верное или неверное, что христианство пользуется поддержкой оккупационных властей. Поэтому, как указал Уильям Вудард, «неблагоразумная попытка Макарура содействовать христианству сослужила плохую службу как самой этой вере, так и делу отделения „церкви” от „государства”». ⁷³ Тем временем под конец оккупационного периода народный энтузиазм в отношении христианства пошел на спад, отчасти из-за наивного отождествления христианства с антикоммунистическими демаршами некоторых христианских лидеров и оккупационных властей. Росту инициативы в народе не способствовал и тот факт, что японские церкви по части материальных и человеческих ресурсов сильно зависели от западных церквей. Какими бы благими мотивами не руководствовались западные церкви, оказывая помощь японским, само присутствие такого количества иностранных миссионеров в Японии, скорее, подчеркивало иностранное происхождение христианства — ярлык, который не шел на пользу японским церквям в период восстановления национального суверенитета после оккупации.

⁷³ Цит. по: *Hammer R. Japan's Religious Ferment. P. 115.*

В отношении численности в послевоенный период более существенных успехов, чем старые протестантские церкви, добились католические и фундаменталистские группы. Из всех христиан сильнее всего пострадала от войны Восточная (Русская) православная церковь, на которой из-за ее исторических связей с Московским патриархатом сказалась также холодная война.⁷⁴ Согласно официальному докладу,

⁷⁴ Внутренние раздоры в Православной церкви восходят к довоенному периоду. В 1940 г. Православная церковь Японии заявила о полной независимости от Московского патриархата. Поэтому Сергей, архиепископ Токио, был вынужден уйти в отставку и на его место был избран Ивасава Хэйкити, тогдашний профессор православной семинарии. Однако фракции, настроенные против Ивасава, были столь сильны, что Ивасава отозвал свою кандидатуру. Вместо себя он рекомендовал Оно Киити, главу административного офиса Православной церкви, и Такая Макио — протоиерея, управлявшего епархией Нагасаки, — как двух кандидатов в епископы. Оно отправился в Харбин (Маньчжурия), где был рукоположен в епископы. Однако лидерство Оно оспаривалось его противниками, и во время войны церковь страдала от внутренних раздоров. Это стало одной из причин, почему Православная церковь не была признана японским правительством по Закону о религиозных организациях, который вступил в силу в 1940 г. В 1946 г. сторонники восстановления исторических связей между Православной церковью Японии и Московским патриархатом попытались захватить церковь, возглавлявшуюся Оно. Однако большинством голосов было принято решение пригласить православного епископа из Соединенных Штатов, поэтому американский православный епископ Вениамин приехал в Японию и служил, пока в 1953 г. его не сменил другой американский православный епископ — Ириней. Тем временем Михаил Жерженов, архиепископ из Советского Союза, посетил Японию в связи со съездом против распространения атомно-водородного оружия в августе 1957 г. После его визита группа, которую не устраивала американская юрисдикция,

в 1964 г. в православной церкви насчитывалось 48 храмов, 56 священников (включая законоучителей) и 9194 прихожанина.

Римская католическая церковь более результативно, чем другие христианские группы, работала в сельской местности и столь же прочно обосновалась в городских центрах. Об устойчивом распространении католицизма в Японии свидетельствует тот факт, что если в 1941 г. сообщалось о 445 священниках (из них 136 японцев), 234 монахах (132 японца) и 1794 монахинях (большинство — японки), то в 1953 г. было уже 1048 священников (238 японцев), 334 монаха (191 японец) и 2954 монахини (2037 японки).⁷⁵ Согласно официальному докладу церкви, в 1964 г. насчитывалось 1748 католических учреждений (церквей и монастырей) и 318 941 верующий, принадлежащих к 15 епархиям и 218 религиозным орденам. То, что Римская католическая церковь по-прежнему опирается на иностранный персонал в количестве 2700 человек, создает некоторые проблемы,⁷⁶ но в основном ее проповедническая, просветительская и благотворительная деятельность хорошо

организовала «Японскую легитимную православную церковь» (*Нихон сэйто сэйкёкай*) под руководством бывшего протоперея Нагасаки.

⁷⁵ *Laures J.* The Catholic Church in Japan. P. 247.

⁷⁶ В 1953 г. Котани Кими, духовная мать Рэйюкай (Ассоциация друзей духа) обвинялась в нескольких финансовых нарушениях, в частности в несанкционированном приобретении американских долларов через католического священника (см.: ZNBT. XIII: Gendai (Contemporary period) (Tokyo, 1958). P. 220). В 1959 г. японская пресса подозревала, что некий католический священник имеет отношение к таинственной смерти стюардессы компании BOAC (см.: *Mombu-shō. Shūkyō Nenkan for 1959.* P. 13).

спланирована и эффективна.⁷⁷ Четырехсотая годовщина прибытия Франциска Ксавье, отмечавшаяся в 1949 г., была для японских католиков величайшим событием послевоенного периода.⁷⁸ В 1960 г. Дой Тацую (Питер Т. Дой) стал первым японским кардиналом. Церковь развернула новые экспериментальные программы по евангелизации, церковному строительству и использованию средств массовой коммуникации. В свою очередь, все более активное участие в делах церкви принимают миряне. «В целом, — говорит протестантский наблюдатель, — Римская католическая церковь реализует хорошо продуманную программу, показывая, насколько глубоко она заинтересована в христианизации этой земли».⁷⁹

⁷⁷ *Nielsen N. C. Religion and Philosophy in Contemporary Japan. P. 79:* «В католические университеты было приглашено множество превосходных европейских ученых — итальянских, французских, испанских и немецких. Протестантское богословие не настолько специализировано или привержено исследованиям».

⁷⁸ По этому случаю в Японию была привезена правая рука Ксавье, которая хранилась в Риме. 12 июня 1949 г. в Токио состоялась торжественная месса, на которой присутствовали 30 000 верующих.

⁷⁹ *Kerr W. C. Japan Begins Again. P. 145.* — Римская католическая церковь проникла также в богатые круги послевоенного японского общества. Например, согласно журналу «Тайм» (LXXIII [N 12. March 23, 1959]. P. 33), в токийской Школе Святого Сердца, где получала образование нынешняя принцесса, «имена девочек звучат как переключки богатейших фамилий Японии», в отличие от Школы аристократии, «которая зарезервирована в основном для потомков фамилий голубых кровей — кадзоку». Любопытно, что, несмотря на свой сильный акцент на учености, Римская церковь в Японии до сих пор не дала творческих мыслителей-богословов. Единственным исключением, возможно, был Ива-

Послевоенные проблемы развития протестантских церквей станут более понятны, если вспомнить, что во время войны милитаристское правительство произвольно заставило различные деноминации влиться в объединенную «Церковь Христа в Японии». С наступлением мира начался серьезный кризис единства Объединенной церкви — из-за внутренних трений и разногласий между различными секторами, а также из-за конфессиональных интересов западных миссионерских обществ, помощь которых потребовалась для реабилитации церквей, связанных с ними до войны. Разумеется, некоторые из примерно двадцати предвоенных деноминаций, включая так называемую большую тройку — пресвитерианскую, методистскую и конгрегациональную, — остались в составе Объединенной церкви. Кроме того, некоторые североамериканские церкви сформировали Межсоветный комитет по христианской работе в Японии, объединивший финансовые и человеческие ресурсы для поддержки и сотрудничества с японской Объединенной церковью.⁸⁰ Но Англиканская (епископальная), Евангелическо-лютеранская, Южная баптистская и Назарянская церкви, а также Армия спасения, Евангелический союз, Церковь святости, методисты Уэсли и некоторые из реформированных групп покинули Объединенную церковь и снова стали независи-

мита Соити (1889—1940), однако напряженное служебное расписание не позволило ему создать систематических работ в области теологии и философии (см.: *Iwashita S. Shinkō no isan*).

⁸⁰ В этой кооперации участвовали следующие церкви: Конгрегациональная христианская, Евангелическо-реформатская, Евангелическое объединенное братство, методистская, пресвитерианская США, Реформатская церковь Америки, Ученики Христа и Объединенная церковь Канады.

ми. Кроме них, самостоятельный довоенный статус вернули себе также нецерковные организации, такие как ХАЮ (Христианская ассоциация юношей), ХАД (Христианская ассоциация девушек), Общество христианской литературы и Библейское общество. Первая послевоенная Генеральная ассамблея Объединенной церкви, состоявшаяся в 1946 г., новым председателем назначила Кодзаки Митио. В том же году началась трехлетняя проповедническая кампания под лозунгом «Христос для всей Японии». Согласно официальному докладу, в 1964 г. в Объединенной церкви состояло 1602 церкви и миссии, 2644 церковных работника (пасторы и учителя, среди которых было 286 иностранцев) и 140 343 прихожанина.⁸¹

Статистические сведения о других крупных протестантских группах на 1964 г. таковы: англиканская (епископальная) церковь, официально называемая Святой католической церковью Японии (*Ниппон сэйкокай*) насчитывала 328 приходов и миссий, 425 церковных служащих (из них 54 иностранца) и 30 836 прихожан.⁸² Евангелическо-лютеранская церковь — 136 церквей и миссий, 165 церковных служащих (61 иностранец) и 13 411 прихожан. Цер-

⁸¹ Официальное теологическое учреждение Объединенной церкви — Токийский теологический колледж. Объединенной церковью также признаются (*нинка*) теологический факультет университета Досия, теологический факультет университета Кансайгакуин и Японская библейская семинария.

⁸² С англиканской церковью связаны такие учреждения, как международный медицинский центр св. Луки и университет св. Павла, оба в Токио, а также университет Момоямагакуин и госпиталь св. Варнавы, оба в Осака. Англиканская церковь имеет собственный теологический колледж в Токио.

ковь Духа Иисуса (*Иэсу-но митама кёкай*) — 252 церкви, 89 церковных служащих и 26 821 прихожанина.⁸³ Баптистский конвент (*Baptist Convention*) насчитывал 217 церквей, 277 церковных служащих (из них 107 иностранцев) и 15 822 прихожан. В состав Японской христианской церкви входило 104 церкви, 99 церковных работников и 11 863 прихожанина. Другие группы, такие как Японская христианская реформатская (голландская) церковь, адвентисты седьмого дня, Общество альянса (христианское и миссионерское), Миссия евангельского альянса, Назарянская церковь, Ассамблея Бога, Церковь святости, Армия спасения и свободная методистская церковь насчитывали менее чем по 10 000 членов. Некоторые из раскольнических сект, такие как Братство Христа, Святой Иисус, Живая вода (*Кассуй*) и группы Генеральной миссии Иммануила можно не принимать во внимание, во всяком случае с точки зрения численности.⁸⁴

⁸³ Нильс Нильсен называет эту группу отчасти националистической и антизападной организацией низших классов. С социологической точки зрения эта церковь «представляет собой японское движение, сродни „новым религиям“. Оно делает упор на исцеление верой и, очевидно, не совсем ортодоксально с точки зрения христологии» (см.: *Nielsen N. Religion and Philosophy in Contemporary Japan. P. 76*).

⁸⁴ Братство Христа (*Кирикуто кёдайдан*) и Генеральная миссия Иммануила откололись от Церкви святости. Христианская церковь живой воды (*Кассуй кирикуто кёдан*) была организована в 1941 г. группой учеников английского проповедника по имени Бакстон. С Христианской церковью живой воды тесно связано Общество Святого Иисуса (*Сэй Иэсукай*). Эти церкви вместе с другими малыми группами получили независимость согласно Приказу о религиозных объединениях, провозглашенному в декабре 1945 г.

Уникальным в протестантской традиции Японии является так называемое Нецерковное движение (*Мукёкай*), которое своим возникновением обязано Утимура Кандзо (1861—1930).⁸⁵ Он и его последователи попытались распространять благую весть христианства без церковной организации и финансовой поддержки западных миссионерских обществ. Согласно Эмилю Бруннеру, нецерковное движение является самым перспективным не только для Японии, но и для всего христианства. По его словам, «теперь, чтобы быть учеником Христа, жить с Христом и в содружестве с другими людьми делать что-либо во имя его, нет необходимости объединяться в „церковь”». ⁸⁶ Несмотря на то что многие не согласны со столь возвышенной оценкой этого движения, его влияние среди японских интеллектуалов весьма значительно, принимая во внимание тот факт, что большинство признанных церковных групп не добрались до академической публики. Участники Нецерковного движения, в котором нет оплачиваемых священников, в качестве светских учителей Библии распространяют проверенное временем толкование Библии с помощью публикаций и библейских классов. Если даже и прав Майкельсон, по мнению которого «Нецерковное движение исповедует незрелую форму христианства», ⁸⁷ оно внесло тем

⁸⁵ *Tsunoda R. et al. Sources of Japanese Tradition. P. 847—857.*

⁸⁶ *Brunner E. The Unique Christian Mission: The Mukyōkai ('Non-Church') Movement in Japan // Religion and Culture: Essays in Honour of Paul Tillich / Ed. W. Leibrecht. P. 290.*

⁸⁷ *Michalson Ch. Japanese Contributions to Christian Theology. P. 124.* — Кстати, Нецерковная группа насчитывает сотни тысяч членов.

не менее важные коррективы в шаблонный подход признанных японских церквей.

Одним из важных послевоенных событий стал приток в страну иностранных миссионеров, представляющих церкви, у которых до войны не было контактов с Японией. К ним относятся Лютеранский синод Миссури, Лютеранское братство, Завет (шведская организация), Баптистское библейское братство, христианские баптисты, Церковь Иисуса Христа святых последних дней, меннониты, Христианская наука и Свидетели Иеговы. Разумеется, как говорит Нильсен, «значительная доля ответственности за послевоенное разделение [в рядах японского протестантизма] лежит на американском христианстве, поскольку церковные программы до сих пор в значительной степени определяются заграничными миссионерскими фондами».⁸⁸ По некоторым сообщениям, к 1951 г. насчитывалось более 1500 иностранных миссионеров, представлявших 116 церквей и церковных советов.⁸⁹ Прибытие большого количества миссионеров, чьи теологические убеждения можно охарактеризовать как фундаменталистские, привело к возникновению множества консервативных церквей и объединений, включая Японскую евангельскую иностранную миссию (JEOM), Евангельскую миссионерскую ассоциацию Японии (EMAJ), Евангельскую миссию альянса (TEAM) и Лигу новой жизни. Эти фундаменталистские церкви с помощью своих материнских организаций в Северной Аме-

⁸⁸ *Nielsen N. Religion and Philosophy in Contemporary Japan. P. 73.*

⁸⁹ Данные из статьи: *Rossmann V. Churches Face Many Problems as 100 Year is Celebrated // The Japan Times. Nov. 2, 1959. P. 5.*

рике развернули агрессивную кампанию массового обращения. Уже в 1959 г. насчитывалось 1597 иностранных миссионеров, связанных с Евангельской миссионерской ассоциацией Японии, — в четыре раза больше, чем с Объединенной церковью. Кроме того, небольшая группа из сорока миссионеров связана с Японским библейским христианским советом. Фактически, согласно одному, возможно преувеличенному, отчету, «консервативная японская паства, собирающаяся в 1700 церквах, насчитывает 102 900 человек, и ее возглавляет 1971 лицензированный и рукоположенный священник. Общее число неучтенных последователей... составляет около 101 000».⁹⁰

Со своей стороны, старые протестантские церкви ассоциированы с Национальным христианским советом (НХС) и через него — с Всемирным советом церквей (ВСЦ).⁹¹ НХС является также членом Христианского совета Восточной Азии (ХСВА). В целом, старые протестантские церкви страдают тем, что по-прежнему пытаются сохранить в неприкосновенности свои довоенные традиции. Из-за немногочисленности перспективной молодежи они, как правило, возглавляются уставшими людьми, которые прожили всю свою жизнь в церквах, управле-

⁹⁰ *Joseph K. Mass Media Carry Message to Many // Asahi Evening News. May 2, 1959.*

⁹¹ Членами Национального совета церквей являются Объединенная церковь Христа, Англиканская церковь, Евангельская лютеранская церковь, Баптистский конвент, Корейская церковь в Японии, ХАЮ, ХАД, Женский христианский союз воздержания, Федерация христианских социальных работников, Лига христианских детских учреждений, Библейское общество и Образовательная ассоциация христианских школ.

мых и поддерживаемых западными миссионерами и миссионерскими обществами, и по-прежнему сохраняют более крепкую эмоциональную связь с христианами Запада, чем со своими соседями-нехристианами. Даже Чарльз Айгхарт, который превозносит японских христиан за уверенность в своих силах и развитое национальное самосознание, признает, что ассимиляция христианства японской культурой будет происходить очень долго. Отмечая, что христианство должно расширить свои основы, «добавив к историческим западным догматам прозрения, достигнутые великими японскими искателями истины и духовными гениями прошлого»,⁹² он склонен думать, что на это уйдет много десятилетий, если не веков.

В 1959 г. японские протестанты праздновали столетие прибытия в страну первых протестантских миссионеров. За минувшие сто лет протестантизм оказал большое влияние на японское общество и культуру, и в его рядах появились выдающиеся мыслители, теологи и проповедники. Однако на протяжении следующих ста лет протестантизму, по-видимому, предстоит решать гораздо более трудные задачи. «Конгрегации остаются немногочисленными, слабыми и изолированными. Они состоят в основном из представителей образованного среднего класса и затрудняются должным образом обеспечивать своих пасторов. (...) Церкви есть в 93 % больших японских городов, но только в 6 % малых городов и деревень».⁹³ Несмотря на наличие отличных христианских образовательных учреждений, включая недавно

⁹² *Iglehart Ch. A Century of Protestant Christianity in Japan.* P. 348.

⁹³ *Rossmann V. Churches Face Many Problems...*

открывшийся Международный христианский университет, и пасторов — хорошо образованных и преданных людей (хотя для них «теология временами становится заменителем жизни и работы и даже бегством от реальности»),⁹⁴ — протестанты, как, собственно говоря, и римские католики, серьезно не занимались такими проблемами, как политический строй, экономическая система, мир во всем мире, семейный уклад и отношения христианства с другими религиями.⁹⁵

Трудности христианства в послевоенный период лаконично подытожил один перешедший в эту веру коммунист, который пишет: «Японское христианство не знало языка, на котором следовало бы обратиться прямо к японским рабочим и народу, и осталось уделом немногих интеллигентов. Вполне возможно, что оно и не стремилось избавиться от этой *стигмы*. Более того, после второй мировой войны в борьбе за сердца университетских студентов и интеллигенции преуспел коммунизм, поэтому принципиальная основа для японского христианства оказалась частично разрушена. Христианство словно пребывает в свободном плавании по поверхности современного японского общества. Тот факт, что столь большому числу «новых сект» (*синко сюкё*) удалось достучаться до сердец народа, должен беспокоить тех японских христиан, кто сокрушается об уменьшении числа верующих».⁹⁶

⁹⁴ Nielsen N. Religion and Philosophy in Contemporary Japan. P. 74.

⁹⁵ Ariga T. The Christian Mission in Japan as a Theological Problem // Religion in Life. XXVII (N 3. Summer 1958). P. 372—380.

⁹⁶ Shiina R. The Japanese People and 'Indigenous Christianity' // Japanese Religions. I (N 2. 1959). P. 18—19.

Итак, мы убедились, что принцип свободы вероисповедания сильно изменил религиозную обстановку в послевоенной Японии. Государственное синто было преобразовано в храмовое, которое теперь зарегистрировано как религия. После снятия государственного контроля над религиозными организациями многие подсекты и раскольнические группы, отнесенные к главным деноминациям буддизма и христианства, отъединились от материнских объединений и заявили о своей независимости. Деноминации сектантского синто, которых к концу второй мировой войны насчитывалось тринадцать, также пострадали от сепаратизма. Кроме того, в послевоенный период возникло много новых религиозных культов и движений, не только буддийских и синтоистских, но и синкретических. Согласно официальному отчету, в 1963 г. эти «новые религии» составляли около половины общего числа 379 религиозных юридических лиц, и число их приверженцев оценивается по меньшей мере более чем в 10 миллионов.⁹⁷

Некоторые из этих новых религий приходят в упадок, едва зародившись, тогда как другие становятся, подобно многим старым религиозным организациям, весьма стратифицированными. Потрясающее разнообразие этих новых религий делает бессмысленным перечисление их названий, но классифицировать их по категориям тоже не просто, несмотря на то что многие из них вышли из одной традиции и демонстрируют определенное родство — например, Ананайкё, Сэйтё-но изэ и Сэкай кюсэйкё, которые получили первоначальный импульс от Омотокё. То же самое можно сказать о Сока гаккай, Рэйюкай

⁹⁷ Ministry of Education // Religions in Japan. P. 86.

и Риссё косэйкай, которые придерживаются, по крайней мере как они утверждают сами, учения буддийского пророка XIII столетия Нитирэна (об этом я расскажу ниже). Японский союз новых религиозных организаций (*Син Нихон сукё дантай рэнгокай*, обычно называемый *Син сюрэн*), образованный в 1951 г., теперь объединяет более ста религий.

Сложности религиозной обстановки послевоенного периода, особенно возникновение множества новых религий, неизбежно отразились на силе и активности деноминаций сектантского синто. Я уже рассказывал о двух этапах (до эры Мэйдзи и в ее начале) развития тринадцати деноминаций сектантского синто (*кёха синто*), к которым относятся: 1) Синто тайкё (Великое учение синто), 2) Синрикё (Религия божественной истины), 3) Идзумо Тайсякё (Религия Великого храма Идзумо), 4) Синто Сюсэйха (Улучшающая и консолидирующая школа синто), 5) Тайсэйкё (Религия великого достижения), 6) Дзиккокё (Религия целесообразного поведения), 7) Фусокё (Религия горы Фудзи), 8) Онтакэкё (Религия горы Онтакэ), 9) Синсюкё (Религия божественного учения), 10) Мисогикё (Религия очищения), 11) Куродзумикё (Религия Куродзуми, ее основателя), 12) Конкокё (Религия ками Конко) и 13) Тэнрикё (Религия божественной причины). Некоторые из этих групп стали в подлинном смысле прототипами религий, возникших после войны, поэтому некоторые авторы помещают их в категорию новых религий (*синко сукё*).⁹⁸ До 1945 г. Федера-

⁹⁸ С. В. Offner and H. van Straelen (*Modern Japanese Religions*) в свой список включают Тэнрикё. Н. Thomsen (*The New Religions of Japan*) рассматривает Тэнрикё, Куродзумикё и Конкокё как «старые» новые религии.

ция сектантского синто (*Кёха синто рэнгокай*) объединяла только вышеназванные тринадцать деноминаций. Однако после войны многие подсекты стали независимыми, так что число групп сектантского синто к 1949 г. возросло до семидесяти пяти.⁹⁹ При этом Синто Сюсэйха вышла, а Омото (раньше называвшаяся Омотокё, или Религией великих первооснов), которая до войны считалась квазирелигией, вступила в федерацию сектантского синто.

В основном сектантские синтоистские деноминации, за некоторыми примечательными исключениями, уже не выглядят столь же активными и жизнеспособными, какими были до войны. Несмотря на относительно стабильную численность,¹⁰⁰ престиж и влияние большинства из них были сильно подорваны агрессивной пропагандой новых религий. Отчасти чтобы противостоять конкуренции со стороны последних, деноминации сектантского синто пытались оживить и консолидировать свои ряды за счет интенсификации проповеднической, публицистической, пропагандистской и филантропической деятельности.¹⁰¹

⁹⁹ Как уже упоминалось, Синто Тайкё раскололась на десять, Фусокё на двадцать одну, Онтакэкё на тринадцать и Синрикё на семь групп.

¹⁰⁰ По официальной статистике 1964 г. их численность такова: 1) Синто Тайкё — 571 610, 2) Куродзумикё — 780 106, 3) Синто Сюсэйха — 51 980, 4) Идзумо Оясирокё (раньше называвшаяся Идзумо Тайсякё) — 2 254 275, 5) Фусокё — 198 891, 6) Дзиккокё — 189 868, 7) Синто Тайсэйкё — 311 810, 8) Синсюкё — 519 669, 9) Онтакэкё — 530 414, 10) Синрикё — 444 270, 11) Мисогикиё — 114 430, 12) Конкокё — 557 084, 13) Тэнрикё — 2 284 656 (*Mombu-shō. Shūkyō nenkan* (1965). P. 262—264).

¹⁰¹ *Iwamoto T. Present State of Sectarian Shinto // Research Tour Papers.* P. 21—25.

Некоторые из них, особенно те, чей культ связан с поклонением святым горам, к новой ситуации послевоенного периода приспосабливались медленно. Вместе с тем Идзумо Оясирокё (Тайсякё), которая заведомо не стала адаптироваться к требованиям новой эпохи, все еще пользуется популярностью в массах якобы из-за способности ками Идзумо устраивать удачные и счастливые браки. Куродзумикё и Конкокё, выросшие под сенью синто и обещавшие людям исцеление верой и другие блага, теперь пытаются стать современными, независимыми религиями, устраняя из своей практики колдовской жаргон и систематизируя свои доктрины.¹⁰²

Самая сильная и преуспевающая из деноминаций сектантского синто — это Тэнрикё. Как я уже говорил, она была основана женщиной-шаманкой, которая в конце эпохи Токугава и начале Мэйдзи обещала угнетенным крестьянам духовные и экономические блага. Поначалу Тэнрикё была «религией кризиса» с зарядом социальной критики, отвечавшей антиправительственным и антииностранным настроениям народа. Вскоре она ввела в свои ритуалы, молитвы и доктрины синтоистские элементы и в 1908 г. была признана деноминацией сектантского синто. В 1930-х и начале 1940-х годов доктрины и ритуалы Тэнрикё подверглись дальнейшим изменениям. В новом катехизисе, опубликованном в 1940 г. под названием «Подробное изложение доктрины Тэнрикё» (*Тэнрикё кётэн энги*), провозглашались следующие принципы и основы: 1) почтение к ками, 2) почтение к императору, 3) патриотизм, 4) долг повиновения закону вселенной, который является

¹⁰² *Schneider D. B. Konkōkyō: A Japanese Religion. P. 128—145.*

божественной мудростью (*тэнри*), 5) важность моральной дисциплины, 6) очищение, 7) учреждение Тэнрикё, 8) благожелательность ками, 9) священные танцы и 10) простота ума.¹⁰³ Тэнрикё посылала миссионеров в Корею, Тайвань, Маньчжурию, Китай и некоторые страны Запада.¹⁰⁴ После войны секта не только восстановила свои ранние учения,¹⁰⁵ но стала по-новому интерпретировать простое послание основательницы, намереваясь выработать содержательную теологическую систему, достойную современной религии мирового уровня.¹⁰⁶ При этом

¹⁰³ *Straelen H. van. The Religion of Divine Wisdom. P. 72—76.*

¹⁰⁴ *Ibid. P. 72:* «Согласно весьма известному исследователю Хасэгава Нёдзэкану, получается, что единственными людьми, которые поистине самоотверженно помогали людям в истерзанном войной Китае, были верующие Тэнрикё».

¹⁰⁵ Оригинальные учения Тэнрикё основаны на: 1) *Микагураута*, серии стихотворений, сочиненных основателями для сопровождения служб; 2) *Офудэсаки* (буквально — «кончик кисти для письма»); 3) *Дороуми коки*, или просто *Коки*, — народном мифе о сотворении и 4) *Осасидзэ* (буквально — «открытые пути господние»). До сих пор каноническими считались только первое, второе и четвертое произведения. *Коки* еще предстоит канонизировать, хотя Ван Штрелен дает краткий обзор этого документа (см.: *Straelen H. van. The Religion of Divine Wisdom. P. 79—86.*)

¹⁰⁶ Ван Штрелен отмечал, что ученые Тэнрикё интенсивно изучают католическую и протестантскую теологию, а также следят за последними философскими и теологическими публикациями на Западе. «Они любят Кьеркегора, особенно за его рассмотрение человека не в категории бытия, но в категории становления, и хорошо знакомы с работами К. Ясперса и Г. Марселя» (*Ibid. P. 21*). Смерть Морои Ёсинори (1915—1961) была тяжелым ударом для Тэнрикё. Морои был исследователем мистицизма, в частности исламского; он был также одним из немногих творческих теологов Тэнрикё.

Тэнрикё продолжает оставаться народной религией, сочетая простые и практичные догмы, исцеление верой, паломничество в священный город и физический труд с эффективными методами проповеди и крепко сбитой церковной организацией. Несмотря на снижение темпов экспансии, Тэнрикё продолжает быть одной из самых могущественных и влиятельных религиозных групп послевоенного времени. Ее последователи убеждены, что спасение распространяется по всему миру из священной точки, называемой *дзиба* (центр мира) и расположенной в городе Тэнри (префектура Нара). Для них *дзиба* была колыбелью человечества во время его создания, и городская община Тэнри считается моделью идеального общества, которое им поручено установить на земле.

Похожий утопический мотив является сердцевинной Омото (Религии великих первооснов, изначально известной как Омотокё). Об извилистом пути этой группы я рассказывал в предыдущей главе. Начатое крестьянкой-шаманкой, дело Омотокё было подхвачено и продвинуто харизматическим лидером Дэгути Онисабуро, который претендовал на установление нового мирового порядка. Несмотря на попытки Онисабуро сотрудничать с милитаристами в 1930-х годах, Омотокё была квалифицирована как квазирелигия (*руидзи сюкё*) и не получила статуса признанной деноминации сектантского синто. Более того, Онисабуро был осужден за государственную измену и приговорен к пожизненному заключению. В 1946 г. он оказался на свободе и объявил о восстановлении Омото под новым названием — Айдзэнэн (сад божественной любви). Со смертью Онисабуро в 1948 г. движение потеряло своего пророка, и лидерство в Омото, как снова стала называться

секта, перешло сначала к его жене, а потом к дочери.¹⁰⁷ Духовный центр Омото находится в Аябэ — городке неподалеку от Киото.¹⁰⁸ Согласно пророчеству, данному основательнице, «тот, кто хочет что-либо узнать о божественном плане, пусть придет в Аябэ, в Омото, где обретет божественную силу, благодаря которой весь мир охватывается одним взглядом и открывается все, что случится с ним дальше».¹⁰⁹

Что касается численности, Омото насчитывает немногим более 134 000 членов. Это гораздо меньше, чем у многих новых религиозных групп, возникших в послевоенный период, однако важно то, что Омото, как и Тэнрикё, является своего рода эталоном для других новых религий. Она демонстрирует все характерные черты, благодаря которым религия становится делом исключительной важности для огромного числа японцев, стремящихся обрести осмысленную жизнь и практическое руководство в неустойчивой послевоенной обстановке. Например, Омото придерживается главных принципов близкой народу туземной религиозной традиции, основываясь на харизматическом лидерстве, исцелении верой и практике ками-одежи-

¹⁰⁷ Жена Онисабуро — Дэгути Сумико — возглавляла движение до своей смерти в 1952 г., после чего, согласно семейной конституции, которая указывает, что духовным главой религии Омото должна быть женщина семьи Дэгути, лидером стала дочь Онисабуро и Сумико — Дэгути Наохи. Однако административным главой является Дэгути Исао, зять Онисабуро.

¹⁰⁸ Штаб-квартира Омото по контактам с общественностью расположена в Камэока, другом городке префектуры Киото.

¹⁰⁹ *Deguchi N. Scripture of Omoto. P. 5.*

мости.¹¹⁰ В то же время секта руководствуется также известным всем японским буддистам представлением о надвигающейся космической катастрофе и заверяет, что при новом порядке центром мира будет Аябэ — новый «небесный град».¹¹¹ В отличие от исторического буддийского понятия о *манпо* (периоде «конца закона»), которое в XIII столетии привело японских буддистов Чистой земли к осознанию глубины человеческой греховности, Омото придерживается оптимистической точки зрения на природу человека и не признает грех ее неизбежным элементом. Более того, Омото рекомендует себя как универсальную религию современного человека, защищая мир во всем мире и братство людей. Свой причудливый конгломерат астрономии и астрологии, науки и псевдонауки, медицины и магии, спасения и обретения мирских наград она излагает современным научным и психологическим языком.¹¹² Эти черты Омото

¹¹⁰ Практика ками-одержимости в Омото называется *тинкон кисин*. Изначально это был метод, «посредством которого, после того как пациент вводился в некоторое подобие гипнотического состояния, вселяющиеся духи идентифицировались и изгонялись посредником; достижение такого состояния ума считалось также средством общения с богами» (*Offner C. B. and Straelen H. van. Modern Japanese Religions. P. 203*).

¹¹¹ Примечательно, что Дэгути Онисабуро претендовал на то, что он — Мироку (Майтрея), или грядущий Будда, который будет хозяином нового мирового порядка.

¹¹² Например, Омото отстаивает следующие принципы «научного подхода к Богу»:

1) пойми истинные циклы природы, и ты познаешь субстанцию истинного Бога;

2) пойми точное назначение вселенной, и ты познаешь энергию истинного Бога;

3) проникни в сознание живого существа, и ты познаешь душу истинного Бога.

практически *in toto* были восприняты Сэйтё-но из («Дом развития»), Сэкай кюсэйкё (Церковь всемирного мессианства) и Ананайкё («Религия трех и пяти», что означает синтез трех измерений — неба, земли и человека — и пяти великих религий мира).

Среди нескольких новых религий, которые изначально вдохновились примером Омото, Сэйтё-но из («Дом развития») — самая изысканная и изощренная. В последней главе мы узнали, как Танигути Масахару (1893—?) вышел из Омотокё и перед войной организовал свою собственную квазирелигиозную группу. Танигути усовершенствовал спиритуалистический подход Омотокё на основе откровений буддизма и христианства, психологии Фрейда и «Христианской науки», а также философских взглядов Эйкена, Бергсона и Гегеля. Будучи талантливым и плодовитым писателем, Танигути публиковал множество книг и журналов, в основном с целью найти сторонников. Самая главная из его работ — *Сэймэй-но дзиссо* («Реалии жизни»), в сорока томах. Важна также работа «Божественное обучение и духовная подготовка человечества», которая содержит приукрашенную версию автобиографии Танигути.¹¹³ С одной стороны, Танигути полагает, что все рели-

Из этого Омото делает такие выводы:

1) первоисточком вселенной является жизненная сила, которая есть Бог;

2) вселенная есть манифестация жизненной силы или органов Бога;

3) человек является главным воплощением жизненной силы и министром в правительстве Неба и Земли (цит. по: *The Omoto Headquarters // The Omoto Movement, Its Origin, Aims and Objects*. P. 21).

¹¹³ Об «оппортунистической» жизни Танигути см.: *Saki A. et al. Kyōso*. P. 97—135.

гии мира схожи и поэтому заслуживают уважения: одно время он призывал христиан быть настоящими христианами, а буддистов — настоящими буддистами. С другой стороны, он утверждает, что только Сэйтё-но из открывает фундаментальную реальность (*дзиссо*), которая лежит в основе всех религиозных учений. По сути, согласно его утверждениям, Сэйтё-но из является внецерковным или сверхрелигиозным движением истины, адресованной как последователям разных религий, так и неверующим. К признанным религиям Танигути критически относится также на том основании, что их учения оказались неприменимы к практической жизни, потому что, по его мнению, они не поняли, что пришло время действовать. «Именно осознание того, что настало время действовать, превращает религию в практическую жизнь. Это Сэйтё-но из. Разница между завершённой религией и новым откровением Сэйтё-но из тонка, но имеет решающее значение».¹¹⁴ Тем не менее Сэйтё-но из обладает всеми отличительными признаками религии, такими как откровение, основоположник, святое писание и приверженцы, а также ритуалы. По сути это культ самогипноза посредством чтения священного текста («анестезирующих» сочинений Танигути), в котором утверждается превосходство духа над материей, грехом и болезнями. Он опирается также на коллективный ритуал медитации (*синсокан*), унаследованный от Омотокё. Понятно, что многие люди обращаются к таким харизматическим личностям, как Танигути, по большей части из-за его обещания исцеления всех болезней, избавления от несчастий и обретения здоровья,

¹¹⁴ *Taniguchi M. Divine Education and Spiritual Training of Mankind. P. 136.*

процветания, счастья и мира на земле. Несмотря на свободную организационную структуру или благодаря таковой, после второй мировой войны Сэйтё-но изэ развилась в одну из самых влиятельных новых религий.¹¹⁵

Сэкай кюсэйкё (Церковь всемирного мессианства) также унаследовала многие доктрины Омотокё. Ее основатель Окада Мокити (1882—1955) в юности страдал различными недугами и вдобавок лишился семейного бизнеса в результате великого землетрясения 1923 г. Случайно он познакомился со спиритуализмом и исцелением верой Омотокё и скоро стал в этом движении важной персоной. В 1934 г. Окада оставил Омотокё и основал свой собственный культ исцеления верой, который попал у властей в немилость. После войны группа Окада была зарегистрирована как религиозная организация и в 1950 г. стала называться Сэкай кюсэйкё.¹¹⁶ Согласно откро-

¹¹⁵ Она заявляет о численности более 1 400 000. Эта цифра, разумеется, определена на основании количества «подписчиков» литературы Сэйтё-но изэ. Много последователей Танигути среди интеллигенции, особенно женщин в возрасте от двадцати до пятидесяти. Понятно, что некоторых людей могут привлекать, в частности, националистические настроения Танигути. Как уже говорилось, во время войны он искренне сотрудничал с милитаристами, защищая лояльность к трону: «Теперь главное не император, а „отечество” и национальный флаг. И Сэйтё-но изэ является одной из японских религий — горячих сторонниц „религиозного политического движения”» (см.: *Thomsen H. The New Religions of Japan. P. 156*).

¹¹⁶ Выйдя из Омотокё, Окада организовал группу под названием *Дай нихон каннонкай* (Японская ассоциация Авалокитешвары). Власти были против его занятий врачеванием на том основании, что у него не было медицинской лицензии. В 1947 г. он восстановил свою религиозную группу и назвал ее *Нихон Каннон кёдан* (Японская религия Авалокитешвары),

вению, данному Окада, бог-творец (*содзо сюсин*) желает установить на земле рай, устранив три вида зла, а именно болезни, бедность и раздоры. Окада учил, что темные тучи этих трех зол могут быть рассеяны божественным светом и что учителя Сэкай кюсэйкё — не более чем средства передачи людям этого божественного света.¹¹⁷ Популярность этой религии, по-видимому, объясняется двумя особенностями: исцелением верой и утопизмом. Сэкай кюсэйкё считает, что болезнь можно вылечить духовным очищением и агитирует против медикаментов, которые, по ее мнению, приносят только вред.¹¹⁸ Она пропагандирует также естественный метод выращивания овощей и других растительных продуктов питания без удобрений. Некоторые верующие этой группы идут еще дальше и отвергают вакцинацию, не признавая существования бактерий. Окада утверждал также, что бедность, несчастья и раздоры можно преодолеть силой духа.¹¹⁹ Утопизм Окада был

которая была переименована в Мэсиякё (Учение мессии), а затем — в Сэкай кюсэйкё.

¹¹⁷ Рассказывают, что Окада Мокити освятил 600 000 листов бумаги с иероглифом «свет», начертанным собственной рукой, и продавал их по цене от 1000 до 1500 иен (см.: *Kuroda K. Domains of 'New Gods' // The Japan Times. November 15, 1958*).

¹¹⁸ Фудзиеда Масакадзу, муж нынешнего «матриарха» и административный глава этой религиозной группы, утверждает, что все болезни, по крайней мере со временем, станут излечимыми. Он говорит: «В настоящее время тяжелые случаи рака не излечиваются. Не исключено, что постепенно, по мере очищения души, мы перестанем нуждаться в докторах» (см.: *Fujieda M. The Church of World Messianity // Contemporary Religions in Japan. I (N 4. December 1960). P. 33*).

¹¹⁹ Следует заметить, что основоположник этой религии был убежден в том, что она может спасти Америку. По его

основан на вере, что переход из состояния тьмы в состояние рая, который уже произошел в духовном мире, скоро станет очевидным и в мире физическом. Полагая, что прекрасные формы, такие как сады и музеи, являются моделями небесного состояния, Сэкай кюсэйкё основала два миниатюрных «рая» — «летний рай» в Хаконэ и «зимний рай» в Атами, — оба с элегантными садами и изысканной архитектурой. Их музей в Атами обладает одной из лучших коллекций изобразительного искусства в Японии. После смерти основателя лидером группы была его вдова Окада Ёсико, которая умерла в 1962 г.,¹²⁰ после чего руководителем стала Фудзиеда Ицуки, его дочь. В 1964 г. Сэкай кюсэйкё насчитывала 591 133 члена.

Ананайкё («Религия трех и пяти», в том смысле, что она является синтезом основных религиозных учений мира, включая конфуцианство, даосизм, буд-

собственным словам: «Никакой другой нации, кроме Америки, сегодня не под силу поддержание мира на земле. Поэтому сегодня одна из самых актуальных задач — помочь Америке улучшить состояние здоровья ее населения. И поэтому я хочу остановить распространение болезней и искоренить их все» (цит. по: *Ariga T. The So-called 'Newly Arisen Sects' in Japan // Occasional Bulletin / Missionary Research Library. V (N 4. March 1954). P. 5).*

¹²⁰ Незадолго до своей смерти Окада Мокити был арестован по обвинению в неуплате налогов и взятках. Кстати, его называют Мэйсю-сама (Просветленный мастер) и верят, что он вознесся на небеса, откуда продолжает управлять делами мира. Его вдова, Окада Ёсико, именовалась Нидай-сама (Второй мастер). Она столкнулась с множеством проблем, включая несколько скандалов, связанных со смертью членов ее группы, предположительно из-за процедуры изгнания злых духов. Ее дочь, нынешний лидер, именуется Сандай-сама (Третий мастер).

дизм, ислам, христианство, бахаизм, «Китайское общество всемирной красной свастики» и спиритуалистическую традицию Японии) заслуживает краткого упоминания в связи с ее псевдонаучным подходом к спиритуализму. Основатель этой секты Накано Ёносукэ (1887—?) был учеником Нагасава Кацутатэ — синтоистского жреца, который передал ему духовную традицию Хонда Тиканори. Согласно собственному утверждению Накано, он непосредственно встречался с богом, и этот религиозный опыт привел его в ряды Омотокё.¹²¹ Однако в 1949 г. он оставил Омотокё и организовал Ананайкё. Подобно Омотокё, ее практика основана на особой медитации, называемой *тинкон кисин* (буквально — «успокоение души для становления ками») — культе ками-одержимости. Доктрины этой религии весьма противоречивы, хотя можно сказать, что Ананайкё по существу является формой простого спиритуализма, обычного для японской народной религии, к которому Накано добавил мотив приближающегося конца света и прихода спасителя. Уникальной чертой Ананайкё является представление о том, что воля ками познается по движению небесных тел, поэтому Ананайкё построила в разных частях Японии несколько обсерваторий, оснащенных современными астрономическими приборами. Вряд ли Накано и его соратникам удастся синтез астрономии и религии, но тот факт, что столь эксцентричная идея привлекла 215 000 после-

¹²¹ Следует заметить, что Накано изучал спиритуализм у Нагасава вместе с Дэгуги Онисабуро, соучредителем Омотокё, и Окада Мокити, основателем Сэкай кюсэйкё. Накано и Окада вступили в Омотокё и работали несколько лет под началом Дэгуги Онисабуро.

дователей, свидетельствует о чрезвычайно смутной религиозной атмосфере, царящей в Японии после войны.¹²²

Тэнсё котай дзингукё, называемая обычно «танцующей религией» (*одору сюкё*), также является типичным продуктом послевоенной социальной и религиозной неразберихи. Ее основательница Китамура Саё (1900—?) из префектуры Ямагути в молодости была обычной крестьянской женой. Но в 1943 г. у нее сгорел дом, и это несчастье послужило толчком к ее духовному пробуждению. В 1944 г. Саё испытала свое первое мистическое озарение, в результате которого пришла к убеждению, что в ее тело вселилось синтоистское божество — небесная богиня (*Тэнсё котай дзингу*), после чего Саё начала пророчествовать о наступлении нового социального порядка. Ее эксцентричное поведение и проповедь, сопровождавшаяся песнопениями и ритмичным танцем, привлекли внимание отчаявшихся людей, искавших встречи с авторитетным человеком, носителем божественного откровения. Последователи Саё называют ее Огами-сама (Великая богиня) и участвуют в ее безумной религиозной деятельности. Согласно Саё, богиня, которая обитает в ее физическом теле, имеет одну природу с Богом христиан и Буддой. В ее грубых и простых пророчествах утверждается, что она и только она может спасти мир. Никто, даже император и высшие правительственные чиновники, не избежал ее безжалостного клейма несчастных грешников, «жалких червей» и «подлых изменников». Саё не боится светских властей, отказывается платить налоги и игнорирует

¹²² *Thomsen H. The New Religions of Japan. P. 143—152.*

выборы,¹²³ а также заявляет, что в кладбищах и могильных камнях нет необходимости. «Я пришла не для того, чтобы спасти все человеческие души, — заявляет она, — я пришла, чтобы судить гибнущий мир и установить Царствие Небесное. Поэтому я установила порядок, по которому каждому человеческому существу придется выбирать одно из трех: подвергнуться публичному позору, понести смертную небесную кару или стать ангелом».¹²⁴ Саё особенно критикует официальные религии и медицину: «Теперь я создам мир, в котором не будет места церквам, храмам, идолам и могилам. Я намерена лишить врачей и духовенство средств к существованию».¹²⁵ Из-за эксцентричности Саё многие люди поначалу предсказывали, что ее религия не будет популярной, но уже более 223 000 человек присоединились к «танцующей религии» и не намерены от нее отказываться. Можно смело допустить, что харизматический магнетизм основательницы будет удерживать их, пока она жива.¹²⁶

¹²³ Когда ее арестовали за неуплату обязательной квоты урожая государству, говорят, она громко запела: «Попрошайки и подлые черви в аккуратных униформах разгуливают, задрав нос, на свободе, тогда как Истинный Спаситель взят под арест». В конце концов ее освободили. Районный адвокат, занимавшийся ее делом, обратился в ее веру и теперь возглавляет токийский филиал Тэнсё Котай Дзингукё (см.: *Thomson H. The New Religion of Japan. P. 203—204*).

¹²⁴ Tenshō-Kōtai-Jingū-kyō. Guidance to God's Kingdom. P. 7.

¹²⁵ Tenshō-Kōtai-Jingū-kyō. The Prophet of Tabuse. P. 123.

¹²⁶ *Kohler W. Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan. P. 98—117.*

По контрасту с Тэнсё котай дзингукё, которая отрицает мирские ценности, для СС Кёдан («СС» означает «совершенная свобода») характерно всепоглощающее жизнелюбие. Я уже упоминал о довоенном превращении этой религии, известной тогда как Хито-но мити (буквально — «путь человека»), в другую квазирелигию, Токумицукё, названную так по имени ее основателя Канада Токумицу.¹²⁷ Канада учил, что ему могут быть переданы человеческие страдания, которые он способен переносить вместо других. Основой Токумицукё была доктрина, называемая *фурикаэ* (божественное посредничество, благодаря которому страдания людей передаются «родителю-наставнику»), к которой Канада добавил религиозно-магические практики, взятые из сингонского эзотеризма, сюгэндо и народного синто. Его реформаторский и прагматический подход к религии оказался привлекателен для многих людей, особенно из класса торговцев. Эти черты Токумицукё унаследовала Хито-но мити, основан-

¹²⁷ В личности Канада Токумицу (1863—1919) противоречиво соединялись оборотистый торговец скобяным товаром и визионер. По примеру Кукая, систематизатора сингонского буддизма, Канада прошел аскетическую подготовку в горах Коя и Кацураги (центр подготовки горных аскетов), а также приобрел опыт в Онтакэкё и стал признанным учителем этой религии. С его точки зрения феноменальный мир представляет собой манифестацию Махавайрочаны, который в то же время является ками Великого храма Исэ и ками храмов Кумано, или просто солнцем. Он предусмотрительно сделал Императорский рескрипт о народном воспитании руководящим принципом Токумицукё, которая официально была основана в 1912 г. Канада почитается как один из *какурэоя* (тайные родители) СС Кёдан под посмертным именем Амахито-умирурихико-но микото.

ная Мики Токухару (1871—1938).¹²⁸ Он и его сын, Мики Токутика (1900—?) в 1930-х годах были арестованы и обвинены в государственной измене. В 1937 г. Хито-но мити, несмотря на желание со-

¹²⁸ Родной отец Мики Токухару был купцом с острова Сикоку. Когда Токухару исполнилось одиннадцать, его послали в дзэнский храм, где он провел пять лет и стал священником. Потом он женился, и от этого брака у него было трое детей; один из них — Мики Токутика — нынешний патриарх СС Кёдан. В возрасте сорока одного года Мики Токухару оставил священство и переехал в Осака, где встретил Канада Токумицу. В 1916 г. он стал учеником Канада, который через три года умер в Томагахата. На месте его смерти Мики Токухару посадил священный куст (*химороги*) и в течение пяти лет каждый день ему поклонялся. Тем временем его сын, Мики Токутика, принимал активное участие в кружке юных поэтов — сочинителей коротких стихов (*танка*). Члены этой группы — молодые люди из низшего среднего класса — надеялись познать счастье и красоту с помощью искусства поэзии. В 1924 г. Мики Токухару и его сын Токутика при участии поэтов — друзей Токутика — заявили об учреждении нового религиозного культа, основанного на «откровениях», якобы данных Мики Токухару. Чтобы отделить новый культ от учения Канада Токумицу, которое было известно как *синто Токумицукё* (Путь ками по учению Токумицу), Мики Токухару назвал свою религию дзиндо (или Хито-но мити) *Токумицукё* (Путь человека по учению Токумицу) и зарегистрировал ее как подсекту Фусокё, одной из тринадцати деноминаций сектантского синто. Новая религия, благодаря своему учению о практической морали, в котором подчеркивалась важность семьи, добродетельность женщины и лояльность к трону, привлекла много последователей. Членам были выданы золотые статуэтки основателя, которым они могли «передавать» все свои проблемы и болезни. Феноменальный успех Хито-но мити встревожил правительство, которое в 1937 г. издало приказ о ее роспуске. В следующем году Мики Токухару умер. Он почитается как основатель СС Кёдан под посмертным именем Амамидзу умихи аравару хико-но микото.

трудничать с милитаристами, была распущена правительственным указом. В октябре 1945 г. Мики Токутика вышел на свободу и в 1946 г. восстановил Хито-но мити под названием СС Кёдан.

В последние годы об учениях и практиках СС Кёдан писалось много.¹²⁹ Ее учения удивительно просты и основаны на теории, что «жизнь есть искусство». Следует отметить, что термин «искусство» используется здесь в широком смысле, поскольку СС считает, что, например, ведение домашнего хозяйства, воспитание детей, занятия бизнесом и работа на фабрике являются такими же формами творчества, как рисование картин, сочинение стихов или игра на музыкальном инструменте. В сердцеви-не учения СС лежит понятие об «эго-феноменах» (*гасё*), или «проявлениях эгоизма», с которыми связаны несчастья, беды и страдания, возникающие, когда человек забывает Бога.¹³⁰ Если у верующе-

¹²⁹ *Yashima J.* 1) An Essay on the Way of Life; PL Kyo-dan. Perfect Liberty — How to Lead a Happy Life; 2) *Shosei no shiori*; 3) PL Shoseikun kaisetsu; *Nielsen N.* Religion and Philosophy in Contemporary Japan. P. 93—99; *Thomsen H.* The New Religions of Japan. P. 183—198; *Offner C. B. and Straelen H. van.* Modern Japanese Religions. P. 82—88; *Kohler W.* Die Lotus-Lehre. P. 68—87. Возможно, лучшая работа о СС Кёдан — *Bairy M. A.* Japans Neue Religionen in der Nachkriegszeit. P. 70—111.

¹³⁰ Представитель СС Кёдан утверждает: «Наш Бог не является вездесущим или всемогущим. Напротив, можно сказать, что все сущее есть тело Бога. Вместе с тем все сущее есть тени или призраки Бога. Бог по учению СС не имеет признаков человеческого существа. Бог есть „Закон” (*Хо*). Бог СС подобен закону гравитации и не обладает свойствами, доступными восприятию» (см.: *Yuasa T.* PL (Perfect Liberty) // Contemporary Religions in Japan. I [N 3. September 1960]. P. 29).

го СС внезапно проявляются «эго-феномены», он может обратиться к Богу, чтобы тот перенес его беды на патриарха, который затем испытает «перенесенные страдания» (*тэнсё*) вместо верующего.¹³¹ «Перенесенные страдания», возможно, являются древнейшей и наиболее устойчивой чертой японской народной религии. Сделав этот давно знакомый, пусть даже выраженный в современных понятиях искусства, мотив центральной темой своей сотериологии, СС Кёдан стала привлекательной для широких слоев японского народа, особенно представителей нижнего среднего класса. Она обладает также эффективной, основанной на патерналистском принципе, организационной структурой, которая поддерживает все аспекты деятельности СС Кёдан, включая содержание огромного поля для гольфа, классов искусств и социальных танцев, подготовку новичков, контакты с общественностью и различного рода образовательные и филантропические мероприятия. Штаб-квартира СС Кёдан расположена в Хабикино, недалеко от Осака, и постоянно посещается ее последователями, которых теперь более 1 164 000.

Среди новых религий, сложившихся на основе буддизма, самыми преуспевающими являются три — Рэйюкай (Ассоциация друзей духа), Риссё Ко-сэйкай (буквально — Общество установления справедливости и дружеских отношений) и Сока гаккай

¹³¹ Ibid. P. 26: «Ежемесячно происходит встреча, во время которой верующие перекладывают свою ответственность на патриарха. Чтобы патриарх смог вынести ответственность за грехи прошедшего месяца, читаются молитвы. На этой церемонии Бог благословляет его и дает ему силы». Эта идея «викарных страданий» ранее была известна в Токумицукё и Хито-но мити как *офурикаэ*.

(Общество создания ценностей). Все три считают источником своих руководящих принципов *Лотосовую сутру* — главный текст буддийской школы нитирэн. Следует вспомнить, что Нитирэн (1222—1282) был одной из самых харизматических и противоречивых фигур в религиозной истории Японии. Школа буддизма, носящая его имя, развилась в воинственную, нетерпимую и националистическую веру. Ранее мы указывали, что, несмотря на свое враждебное отношение к школе сингон (эзотерический буддизм), Нитирэн разделял ее веру в мандалу и в искупление человека в этом феноменальном мире. Кроме того, отрицая *нэмбуцу* (повторение имени Амида) буддистов Чистой земли, он тем не менее возвел в культ повторение названия *Лотосовой сутры*. Живя в одну из самых беспокойных эпох японской истории, Нитирэн посвятил себя делу превращения Японии в великую страну Будды. Многие из этих особенностей Нитирэна и его школы были унаследованы современными ассоциациями буддистов-мирян, имеющих официальные и неофициальные связи с традицией нитирэн, — такими как Буцуюко (Ассоциация прославления Будды), Кокую кай (Общество столпов нации), Рэммонкё (Религия лотосовых врат) и Рэйюкай (Ассоциация друзей духа). Эти светские объединения характеризовались антиклерикальными настроениями и подчеркивали необходимость спасения в этом мире и обретения всяческих мирских благ.

В предыдущей главе я упоминал, что Рэйюкай была основана в 1925 г. совместными усилиями Кубо Какутаро (1890—1944) — мирянина, фанатично верившего в *Лотосовую сутру*, и Котани Кими (1900—?), необразованной домохозяйки, обладавшей даром шаманки-прорицательницы. Хотя

Рэйюкай заявляет о себе как о светской буддийской организации, а ритуалы этой секты заимствованы из школы нитирэн, ее этос выдает сильное влияние религиозно-магической народной традиции, о чем свидетельствует акцент на культе предков и обещание мирских благ, особенно исцеления верой. Соответственно Рэйюкай считает ареной спасения человека этот феноменальный мир. Верующих призывают верить не в будд и бодхисаттв, а в мандалу — графический символ благой вести Нитирэна, на которой начертано название *Лотосовой сутры* и имена буддийских божеств. Сам Нитирэн, несомненно, считал повторение названия *Лотосовой сутры* одним из условий спасения, и это положение было воспринято Рэйюкай. Но они пошли дальше и стали утверждать, что поклонения требует именно сама мандала, в которой сосредоточена спасительная сила будд и бодхисаттв. Иными словами, чудесной силой обладают мандала и название *Лотосовой сутры*. Поэтому верующий молится: «Наму мёхо рэнгэкё! [Приветствую тебя, Лотос Чудесного Закона]... Прости мне мой лживый ум и неверные мысли! <...> О, будды и боги, снизойдите и храните меня! Наму мёхо рэнгэкё!» Кроме того, верующего учат молиться за своих предков, поскольку, в соответствии с Рэйюкай, эффект от такого акта сыновнего почтения может передаваться духу умерших.¹³² Следует заметить,

¹³² В «A Guide to Reiyū-kai» (ed. Kotani. P. 3) цитируется следующая «молитва передачи добродетели»: «Прости всех духов моих предков... и всей моей семьи за их недостатки и непонимание и за все грехи и ошибки, которые они непреднамеренно совершили. Я с благоговением читаю эту святую сутру, не благодаря собственной способности, но благодаря заслугам будд и богов. Теперь, когда они слышат эту сутру, пусть их духи поклянутся посвятить себя бодхи».

что Рэйюкай, будучи светской организацией, не имеет духовенства как такового и опирается на добровольную деятельность наставников-мирян, которые с целью проповедничества, служения и взаимной поддержки собирают на местах неформальные групповые конференции (*ходза*). Кроме того, Рэйюкай занимается разнообразной филантропической деятельностью. Это согласуется с их учением о том, что буквально все люди являются «друзьями духа» (*рэйю*). В настоящее время президентом этой группы, насчитывающей 4 328 000 членов, является Котани Кими.¹³³

Акцент, который делается в Рэйюкай на личной харизме и простоте достижения мирского счастья, а также отсутствие жесткой организационной структуры делают ее подверженной частым ересям. Обвинения в финансовой коррупции и другие скандалы, связанные с авторитарной и темпераментной руководительницей Котани Кими, совсем не идут на пользу этой секте.¹³⁴ Во всяком случае к настояще-

¹³³ Хотя статистика относительно Рэйюкай не вполне надежна, эта новая религия, несомненно, стала одной из крупнейших в послевоенной Японии. Кстати, главная штаб-квартира Рэйюкай Кёдан расположена в Токио. Преемником Котани Кими назначен Кубо Цугинари, сын покойного Кубо Какутаро (подробнее о Рэйюкай см.: *Thomsen H. The New Religions of Japan. P. 109—116; Kohler W. Die Lotus-Lehre. P. 235—253*; несколько приукрашенную личную биографию соучредителя см.: *Kotani K. Watakushi no shugyō-seikatsu sanjū-gonen*).

¹³⁴ Ранее уже говорилось, что Котани Кими обвинялась в нелегальном приобретении американских долларов, однако это дело не было доведено до конца. В 1949 г. ее обвинили в неуплате подоходного налога. В 1953 г. Рэйюкай обвинили в нецелевом расходовании средств, собранных на благотворительность, но дело было закрыто за недоказанностью.

му времени о своей независимости от Рэйюкай объявили многие новые группы, такие как Хакуай до-сикай (Ассоциация вселенской любви), Мёхокё (Религия чудесного закона), Мётикай (Ассоциация чудесного знания), Хоссикай (Ассоциация учителей дхармы), Буссё гонэнкай (Ассоциация молитвы за покровительство Будды), Токугёкай (Ассоциация добродетельных поступков), Сэйгикай (Ассоциация справедливости), Мёдокай (Ассоциация чудесного пути) и Риссё косэйкай — самая значительная из них.

Риссё косэйкай (Общество по установлению справедливости и дружеских отношений)¹³⁵ было создано в 1938 г. Нивано Никкё (1906—?) и Наганума Мёко (1899—1957), бывшими активистами Рэйюкай. В молодости Нивано служил клерком в мелком бизнесе и в итоге стал молочным дилером в Токио. Он увлекался астрологией, ономантикой и гаданием и некоторое время был учеником одной шаманки.¹³⁶ В 1935 г. дочь Нивано излечилась от болезни с помощью заклинаний одного из лидеров Рэйюкай. После этого началась карьера Нивано как

¹³⁵ Изначально она называлась Дай Нихон риссё косэйкай (Риссё косэйкай Великой Японии). После второй мировой войны организация стала называться просто Риссё косэйкай.

¹³⁶ В астрологию Нивано посвятил один его работодатель, Исивара Ёситаро, который стал первым титульным главой Дай Нихон риссё косэйкай. Учителями Нивано по ономантике были Кобаяси Сэйко и Мураяма Кэйдзо; Мураяма служил вторым титульным главой организации после Исивара. Шаманкой, оказавшей большое влияние на Нивано, была Цунаки Сёэн, которая имела некоторое отношение к сингонсюэндо (ордену горных аскетов, связанному с буддизмом шингон).

добровольного наставника этой секты.¹³⁷ Так получилось, что этот благочестивый молочный дилер познакомился с Наганума Мёко, домохозяйкой, у которой не сложилась личная жизнь, и она сильно заболела. Нивано убедил ее, что, вступив в Рэйюкай, она сможет вылечиться. Поначалу Наганума Мёко была настроена скептически, но, избавившись от недуга,¹³⁸ уверовала и вскоре, благодаря своей способности к ками-одержимости, стала уважаемым членом Рэйюкай. К счастью или нет, сварливая Котани Кими, возглавлявшая Рэйюкай, не признавала способностей Нивано и Наганума. Котани возмущало увлечение Нивано гаданием и она открыто раскритиковала его на встрече лидеров Рэйюкай в начале 1938 г. Нивано немедленно вышел из Рэйюкай и

¹³⁷ Дочь Нивано вылечил Арай Сукэнобу, который присоединился к Рэйюкай раньше, когда в этой секте исцелилась его жена. Арай хорошо разбирался в конфуцианстве и, изучая *Лотосовую сутру*, попытался синтезировать эти учения на основе понятий о сыновней почтительности. В дальнейшем Арай ушел из Рэйюкай и основал Кёсинкай (Ассоциация учения и веры), однако его вдова впоследствии присоединилась к Риссё косэйкай.

¹³⁸ Наганума Мёко (прежде известная под именем Маса) была замужем за парикмахером в префектуре Сайтама, и у нее была дочь. Впоследствии она развелась, а дочь умерла. В то время Маса работала в макаронной лавке в Токио. Второй раз она вышла замуж за Осава Кунихэя, который был младше ее на пятнадцать лет, и они открыли небольшой собственный бизнес. В этом браке Мёко родила еще одного ребенка, который, однако, умер. Будучи членом Тэнрикё, она попросила учителя помолиться за ее исцеление от недуга, но молитвы не помогли. В отчаянии Мёко послушала Нивано, который объяснил ее недуг тем, что она игнорирует духов своих предков. После этого болезнь прошла, и в 1936 г. Мёко вступила в Рэйюкай. Через несколько лет она развелась с мужем.

за ним последовала Наганума. Собрав около тридцати последователей, они организовали Риссё Косэйкай.

Отделение Риссё Косэйкай от Рэйюкай не было связано с доктринальными разногласиями, поэтому у них много общего.¹³⁹ Небольшие различия, несомненно, существуют, однако касаются только расстановки акцентов. Например, Рэйюкай учит, что поклоняться следует самой мандале, тогда как Риссёкай, не отрицая значения мандалы, считает, что объектом культа должен быть Будда Шакьямуни, который реализовал благодать Будды в вечности (*куон дзицудзё но Сякамуни буцу*). Кроме того, если ритуалы Рэйюкай являются чисто буддийскими, то в ритуалах Риссё косэйкай соединяются буддийские и синтоистские элементы. Что касается целей, то Рэйюкай подчеркивает упокоение духов предков, тогда как Риссё косэйкай делает упор на реализацию человеком собственного потенциала, то есть достижение благодати Будды через путь бодхисаттвы. Иными словами, согласно Риссё косэйкай, если верующий предан пути бодхисаттвы, то успокаиваются и духи предков, а не наоборот. По этой причине секта придает значение покаянной и смиренной позиции ума (*сагару кокоро*), которая позволяет человеку преодолеть дурные привычки, страдания и неведение. Именно благодаря таким усилиям поддерживается счастливая семейная жизнь и в результате устанавливается справедливость и дружеские отношения.

¹³⁹ Отделение Риссё дзёсэйкай (Общество по установлению справедливости и чистого закона) от Риссё косэйкай в 1943 г. тоже не было связано с доктринальными разногласиями. Поэтому и эти группы похожи.

Феноменальный рост численности Риссё косэйкай — от тысячи членов в 1945 г. до более чем миллиона в 1959 г. — объяснялся многими факторами, такими как их обещание исцеления и других мирских благ, привлекательностью для женщин харизматической личности Наганума Мёко, организационным талантом Нивано Никкё, приверженностью ономантике и другим характерным методам традиционной японской народной религии и акцентом на семье.¹⁴⁰ Привлекательны для людей также групповые конференции (*ходза*), на которых директора местных отделений помогают их членам в решении религиозных и личных вопросов. Это происходит в залах для занятий Риссё косэйкай каждый день. По иронии, эта религия, зародившаяся как светское движение по возрождению учения Нитирэна, переросла традицию буддийской школы нитирэн и в 1949 г. порвала связи с другими ее группами. Однако к этому времени Риссё косэйкай стала хорошо организованной и преуспевающей новой религией, а также потенциальной политической силой, поскольку к ней присоединились многие известные граждане, например губернатор Токио. И все же Риссё косэйкай, как таковая, еще целое десятилетие не проявляла политической активности. Но с 1959 г., после открытого заявления Нивано Никкё о своем намерении внедрить буддийские принципы в политику, влияние Риссё косэйкай начало ощущаться как на местных, так и на всеобщих выборах. Стало очевидно, что ни один политик не может позволить себе

¹⁴⁰ *Thomsen H.* The New Religions of Japan. P. 124: «Имени заявителя не достаточно для его принятия — должны быть поданы также имена его родителей, родителей жены и перечень посмертных имен покойных членов семьи».

игнорировать религиозное и политическое влияние Риссё косэйкай с ее двумя миллионами членов, разбросанными по всей Японии.¹⁴¹

Среди всех новых религий, несомненно, самая противоречивая — Сока гаккай (буквально — Общество создания ценностей), которая заявляет о себе как о светской организации Нитирэн Сёсю (буквально — Легитимная школа нитирэн). Следует напомнить, что у Нитирэна было шесть ведущих учеников. Один из них, по имени Нико, стал настоятелем храма горы Минобу в нынешней префектуре Яманаси, которая была центром деятельности Нитирэна в конце его жизни. Разумеется, именно Минобу являлся самым священным храмом школы нитирэн после смерти основателя в 1282 г. и до настоящего времени. Однако другой его ученик, по имени Никко (1246—1333), которого не устраивало лидерство Нико, оставил Минобу и у подножия горы Фудзи основал собственный храм, известный как Тайсэкидзи (Великий каменный храм).¹⁴² Его последователи, убежденные, что Никко является подлинным духовным преемником Нитирэна, назвали его традицию Нитирэн сёсю и отказались сотрудничать с другими сектами нитирэн. Учение Нитирэн сёсю было систематизировано Никканом (1665—1726). В отличие от других сект этой школы Нитирэн сёсю игнорирует Будду Шакьямуни и только Нитирэна считает спасителем, которому следует покло-

¹⁴¹ Общую информацию о Риссё косэйкай см.: *Thomson H. The New Religions of Japan. P. 117—126; Offner C. B. and Straelen H. van. Modern Japanese Religions. P. 95—98; Kohler W. Die Lotus-Lehre. P. 253—264.*

¹⁴² Говорят, что в Тайсэкидзи был привезен и с тех пор сохраняется зуб Нитирэна. Официальное имя храма — Тахо Фудзи Рэнгэдзан Тайсэкидзи.

няться.¹⁴³ Нитирэн сёсю, кроме того, верит, что спасение человечества зависит исключительно от деревянной мандалы, якобы разрисованной самим Нитирэном и находящейся в Тайсэкидзи. Хотя подобные верования зиждутся на шатких письменных и/или исторических основаниях, члены секты хранили фанатичную веру в учения Нитирэн сёсю и молились о наступлении времен, когда в Тайсэкидзи будет учрежден национальный центр посвящения, который станет главным храмом государственной религии. Однако до конца второй мировой войны Нитирэн сёсю оставалась незаметной и малочисленной.

Новую силу Нитирэн сёсю обрела неожиданно, когда примерно в 1928 г. в ее веру обратились два несостоявшихся школьных учителя — Макигути Цунэсабуро (1871—1944) и Тода Дзэсэй (1900—1958). Макигути в свое время отстаивал систему образования, основанную на принципах создания цен-

¹⁴³ По словам представителя этой секты, «в Сока гаккай не поклоняются Будде Шакьямуни. Будда Шакьямуни не является Буддой нынешней эпохи. Будда Шакьямуни предсказывал, что в последние дни, по прошествии 2000 лет, его учения, даже *Лотосовая сутра*, потеряют свою силу, и когда это время придет, в стране к востоку от Индии появится бодхисаттва по имени Дзэгё. Этой восточной страной могла быть только Япония, и этим бодхисаттвой, предсказанным Буддой Шакьямуни, был не кто иной, как святой Нитирэн. Поэтому Сока гаккай и секта Нитирэн сё считают Будду Шакьямуни „следом” Будды (*сяку буцу*), а великого святого Нитирэна настоящим объектом поклонения. (...) Великий святой Нитирэн, который и есть Дзэгё босацу, — спаситель последних дней — считается в сущности „изначальным и истинным Буддой” (*хонбуцу*)» (см.: *Kudō T. The Faith of Sōkagakkai // Contemporary Religions in Japan. II* [N 2. June 1961]. P. 7—8).

ностей, и организовал Образовательный институт по созданию ценностей (Сока кёйку гаккай). Он настаивал на том, что для достижения счастья важны субъективные ценности и целями образования считал, наряду с красотой и добром, практические блага, а именно доход и прибыль.¹⁴⁴ Обращение в веру придало новый импульс горячему стремлению Макигути воплотить в жизнь свою философию образования. Однако убежденные в том, что поклоняться следует только Нитирэну, Макигути и Тода отказались почтить Великий Храм Исэ и оказались за решеткой по типичному обвинению в государственной измене. Макигути в тюрьме умер, а Тода, выйдя после второй мировой войны на свободу, восстановил движение под названием Сока гаккай. Он насаждал в организации воинственный дух и ввел в практику бесцеремонный и агрессивный метод насильственного обращения (*сякубуку*), в соответствии с которым молодежные отряды мужчин и женщин принуждали людей принимать веру Сока гаккай.¹⁴⁵ Понятно, что

¹⁴⁴ Согласно теории ценностей Макигути, цель жизни состоит в достижении счастья. И именно ценности, но не истина, составляют сущность, а также основу счастья. Подобно градации в отношении ценностей, существует много ступеней и порядков счастья. Жизнь, при которой создается и приобретает максимум ценностей, как раз и являющихся высшей целью жизни, называется жизнью Великого Добра (см.: *Mainichi Newspaper*. August 5, 1955. P. 7).

¹⁴⁵ *Sōka-gakkai and the Nichiren Shō Sect (I) // Contemporary Religions in Japan. I (N 1. March 1960):* «На японском этот метод называется *сякубуку*, что буквально означает „уничтожать и побеждать”. Впервые этот термин был употреблен в Сёмангё, Дайнитикё и других древних буддийских текстах в связи с параллельным термином *сёдзю*, который буквально означает „принятие”. Первый термин означает жесткую пропаганду в целях насильственного обращения; второй

деятельность Сока гаккай имела также прямое отношение к Нитирэн сёсю. О блестящем успехе этой секты свидетельствует резкий скачок численности ее членов примерно с 200 тысяч в 1953 г. до 4 миллионов в 1959-м. Согласно Сюкё нэнкан Момбусё (1965), члены Сока гаккай зарегистрированы как последователи Нитирэн сёсю, которая в целом насчитывает 14 458 855 членов.¹⁴⁶

Многих аналитиков тревожит милитаристский и авторитарный характер Сока гаккай, вся власть в которой принадлежит генеральному директору, вполне способному повлиять на будущее Японии. С натиском Сока гаккай столкнулся, например, Союз шахтеров: в 1957 г. было подсчитано, что примерно 10 тысяч из 75 тысяч его членов, связанных с региональной штаб-квартирой Федерации шахтеров

термин — толерантный подход посредством морального увещевания. В своих работах Нитирэн подчеркивал, что в отношении невежественных людей может быть использовано толерантное, моральное убеждение; но в отношении злых людей необходимо использовать нетолерантный метод». Макфарленд сообщает о нескольких случаях сякубуку и утверждает, что в одном городе «активисты часто затачивали людей в секту вымогательством и шантажом и врываются в дома, чтобы разрушить семейные алтари» (см.: *Neill McFarland H. The New Religions of Japan // The Perkins School of Theology Journal. XII [N 1. Fall 1958]. P. 15; см. также: Kohler W. Die Lotus-Lehre. P. 203—235; Saki and Oguchi. Sōka-gakkai; Sōka-gakkai no kentō / Ed. Jōdo-Shin-shū Fukkyō-kenkyū-sho; Nichiren shōshū Sōka-gakkai / Ed. Tokyo-daigaku Hokkekyō-kenkyū-kai).*

¹⁴⁶ О проникновении Сока гаккай в среду американских «джи-ай» см.: *Okamoto R. Japan: A Booming Economy Has Spawned a Militant New Religion with 10 Million Adherents Bent on Dominating the World // Look. XXVII (N 18. September 10, 1963). P. 24—26.*

угольной промышленности о. Хоккайдо, были последователями Сока гаккай; например, из 13 тысяч членов союза шахты Юбари 3 тысячи являлись сектантами. Поэтому неудивительно, что на ежегодном конгрессе Японской федерации шахтеров в 1957 г. было сделано следующее заявление: «Если ничего не предпринять против новых религий, они будут по-прежнему разрушать рабочее единство и играть на руку менеджерам».¹⁴⁷ Не меньшее внимание обращает на себя и значительный успех Сока гаккай на политической арене. В 1959 г. только в опекунские советы Токио были избраны семьдесят шесть кандидатов Сока гаккай и еще шесть — в Верхнюю палату. В 1962 г. девять кандидатов Сока гаккай прошли в Палату советников, собрав за трех членов из своего общенационального списка избирателей более 60 тысяч голосов. Кроме того, на равновесие сил в Верхней палате, установившееся между либерально-демократической партией и левыми группами, теперь влияет Комэйто (буквально — Общество честности), состоящее из депутатов от Сока гаккай.¹⁴⁸

Предпринималось много попыток проанализировать факторы, которые способствовали росту политической силы Сока гаккай, и, хотя по этому вопросу еще рано делать определенные выводы, следует отметить, что, согласно последнему обзору, кандидатов от Сока гаккай в основном поддерживали женщины в возрасте от двадцати до сорока, и только немногие старше пятидесяти. В целом их образовательный

¹⁴⁷ Japan's New Church Militant // Japan Quarterly. IV (N 4. October—December 1957). P. 415—419.

¹⁴⁸ Johnson Ch. A. 'Low Posture' Politics in Japan // Asian Survey. III (N 1. January 1963). P. 17—30; Moos F. Religion and Politics in Japan: The Case of the Sōka-gakkai // Asian Survey. III (N 3. March 1963). P. 136—142.

уровень соответствует старшим классам средней школы, и многие заняты ручным трудом.¹⁴⁹ Эта категория людей, как правило, игнорируется признанными религиями и существующими политическими партиями и, возможно, нуждается в религиозном и политическом покровительстве, которое весьма охотно предоставляют некоторые из новых религий.

Японская религия: куда она идет?

Одной из главных послевоенных проблем японцев является утрата ими своих корней. Правдами или неправдами, но до второй мировой войны они чувствовали себя защищенными в своей стране, в этом мире и во вселенной. Это чувство происходило не из какой-либо конкретной доктрины синтоизма, буддизма или конфуцианства, но из неопределенной, однако реальной космологической ориентации, на которой была основана народная картина мира, сложившаяся в японской предыстории и древности.¹⁵⁰ Несмотря на то что на протяжении веков эта космологическая ориентация постепенно скрылась под пластами заграничных религий и культур, она никуда не девалась из ядра духовной культуры Японии, преобразуя чужестранные влияния и ассимилируя их. По словам Дж. Б. Пратта, японцы «сделали с буддизмом то же самое, что и со всем остальным, попавшим к ним из-за рубежа. Они приняли его просто,

¹⁴⁹ *Ukai N.* The Japanese House of Councillors Election of July 1962 // *Asian Survey*. II (N 6. August 1962). P. 1—8.

¹⁵⁰ См. главу 1 данной книги о характеристике синто как «космической» религии.

смиренно, искренне и почти по-детски, после чего приложили к нему печать своего собственного преобразующего гения».¹⁵¹ Поэтому стоит еще раз подчеркнуть, что не официальные религии сообщили японскому народу чувство судьбы и безопасности в этом мире, но лишь единосущная ему космологическая ориентация, которая помогала усваивать чужие религиозные и культурные элементы и формы, не доходя при этом до шизофрении.

Итак, трагедия послевоенной Японии заключается в том, что народ утратил фундаментальные религиозные ориентиры. Несомненно, в прошлом японцы тоже испытывали серьезные политические кризисы и религиозно-культурные потрясения. Проникновение китайской цивилизации и буддизма в VI—VII вв., инаугурация феодального режима в конце XII в., монгольские вторжения в XIII в., появление римского католичества в XVI в., реставрация монархического правления и внедрение современной западной цивилизации, а также протестантизма в XIX в. являются только немногими примерами эпохальных событий, которые имели далеко идущие последствия. Множество кровавых войн между соперничавшими группировками, опустошавшими города и села, а также события не столь далекого прошлого, такие как китайско-японская (1894—1895), русско-японская (1904—1905) и первая мировая войны, ускорили социальные, экономические и культурные сдвиги. Но никогда в своей истории Япония не сталкивалась с таким травмирующим опытом, как в конце второй мировой войны.

Когда в 1945 г. Япония капитулировала перед Союзными державами, это был не просто конец сра-

¹⁵¹ Pratt J. B. The Pilgrimage of Buddhism. P. 457.

жения. Япония лишилась не только божественных прерогатив монарха или гигантского учреждения государственного синто — это были внешние символы чего-то более глубокого, а именно источника японского чувства судьбы и безопасности, основанного на космологической картине мира, сохранявшейся с незапамятных времен. Когда главнокомандующий войсками союзников приказал японскому правительству прекратить финансирование, поддержку, увековечение, управление и распространение государственного синто, многие люди за пределами Японии праздновали конец обскурантистской магической религии и хвалили за смелость императора, отрекшегося от «ложной концепции» своей божественности. И может быть, теперь храмовое синто, буддизм, христианство и другие религии получили реальную возможность расти и развиваться в атмосфере религиозной свободы, которую им предоставила новая конституция. Тем не менее факт остается фактом, что японский народ в целом потерял свое традиционное чувство ценностей и смысла истории. Эту радикальную переменную нельзя непременно считать нежелательной, однако следует признать, что японский народ потерял равновесие и не уверен, в каком направлении делать следующий шаг. Зажатые между свободным и коммунистическим мирами, между своим древним прошлым и неопределенным будущим, японцы щурятся и протирают глаза, пытаются присмотреться к миру, который изменяется значительно быстрее, чем они привыкли. Теперь, когда разрушилась их привычная картина мира, они не могут доверять даже собственным органам чувств, впервые за долгую историю ощутив себя временными жителями в своей стране, и поэтому в отчаянии ищут чего-либо несомненного, надежного и достойного веры. Именно это

обеспечивают, по их мнению, так называемые новые религии (*синко сюкё*) — и в некотором смысле успешно.

На самом деле эти новые религии не предлагают ничего нового, если говорить об их духовном содержании. В основном они выводят свои доктрины из синто, конфуцианства, буддизма или христианства. Их учения эклектичны и плохо систематизированы, но их простые, прямые и практичные верования и практики привлекательны для масс, которые не в ладу со сложными доктринами признанных религий. Однако немаловажно, что новые секты уверенно опираются на групповую психологию, используя в своей работе как неформальные собрания небольших групп, так и тщательно спланированные массовые мероприятия. Организационная структура большинства из них крайне централизована и основана на системе ячеек, а также поощрительных планах. В некоторых сектах принята полувоенная дисциплина. Все они пользуются современными средствами массовой коммуникации и обладают эффективными методами взимания десятины или ее эквивалента. Отличительные особенности каждой из этих новых религий связаны с личностью ее основателя или организатора. Многие из них гордятся своими необычайными духовными возможностями по части прорицаний, магии, заклинаний, предсказания будущего и исцеления, что выдает шаманистские корни их религиозной направленности. Они умеют также привлекать в свои ряды огромное количество последователей и сохранять с ними связь. В большинстве своем эти новые религии находят сторонников в рядах низшего среднего класса, особенно среди женщин — среднего возраста и пожилых, — хотя некоторые могут похвастать наличием в своих ря-

дах выходцев из верхнего среднего класса и молодежи.

О причинах появления в Японии после второй мировой войны такого множества новых религий мнения ученых расходятся. Как считает один известный историк, «буддизм не способен говорить с новым японским обществом; христианство просто не говорит с ним. Японии нужна новая религия, в которой соединились бы позитивные моменты буддизма, синтоизма, христианства и китайского этического учения».¹⁵² Другие пытаются объяснить возникновение новых религий социальными, культурными, экономическими, политическими и психологическими факторами, которые в послевоенный период породили духовный вакуум. Большинство аналитиков согласно, что подъем новых религий свидетельствует о пробуждении изначального этоса японских народных верований. Разумеется, зависимость от персональной харизмы, прорицаний и экзорцизма, упор на семейную и общинную солидарность, преобладание религиозно-магических культов, которые сулят исцеление верой и другие блага, и тоска по раю на земле свидетельствуют о прочности народной религиозной традиции. Исторически, массы в Японии, как и в других странах мира, никогда не интересовались доктринальными мелочами. С незапамятных времен они жили на лоне природы и научились справляться с капризными, неконтролируемыми случайностями жизни при поддержке шаманов, прорицателей, экзорцистов и целителей, которые умилоствивляют невидимых kami и духов и руководят остальными аспектами

¹⁵² Это мнение Накамура Наокацу, отставного профессора истории университета Киото, цит. по: *McFarland H. N. The New Religions of Japan. P. 19.*

человеческой деятельности. С течением времени в народную среду проникли некоторые черты буддизма, конфуцианства и других религиозных и полурелигиозных традиций, но фундаментальные представления о смысле жизни и мировоззрение людей остались практически неизменными. Только в последние сто или около того лет японский народ начал чувствовать, что теперь его традиционный образ жизни более не является надежным. При этом трагизм ситуации заключался в том, что если многие достижения, заимствованные у западной цивилизации, такие как современное образование, промышленность и коммерция, принесли выгоду элите, то они же сделали жизнь низших слоев японского общества труднее, чем прежде. Страдания угнетенных масс едва ли были компенсированы предвкушением нового мирового порядка в Азии, который правительство обещало установить под японским руководством. Поэтому понятно, что народ воспринял поражение своей страны со смешанными чувствами. Освободившись от многолетнего эмоционального напряжения и трудностей, люди в то же время утратили непосредственную жизненную цель. Энергии, уже накопленной в них для создания нового социального и политического порядка, понадобилась другая точка приложения. В некотором смысле именно ее могут предложить новые религии, и этим может объясняться присущий им динамизм.

«Как правило, новым религиям, — говорит один критик, — свойственно что-то, по сути, отталкивающее для образованного ума». Это чувство разделяет большинство интеллигенции и лидеры признанных конфессий. Однако новые пророки, кажется, не задумываются над их критикой. Интеллектуалов они презирают за то, что те превратились в специалистов

на службе политических властей и не смогли ответственно воспользоваться своим интеллектуальным лидерством на благо нации. По отношению к верхушке старых религий они настроены столь же критически потому, что она занята только содержанием своих храмов, земель и прочего, не предлагая позитивного идеала для будущего японского общества. Главная же забота новых религий заключается в защите своих приверженцев, особенно тех, кто принадлежит к быстрорастущему городскому низшему среднему классу, от таких зол западной цивилизации, как высокая преступность, правонарушения среди малолетних, увеличение количества разводов, отсутствие дисциплины дома и в школе, безответственное поведение молодежи, отдающей свой недавно обретенный досуг или моральному разложению, или экстремистской политической деятельности. Лидеры новых религий жалуется на упадок традиционных японских нравов и морали и, несмотря на то что используют демократические лозунги, в целом скептически относятся к итогам демократии. Поэтому они отстаивают добродетели традиционной семьи и групповой лояльности в ущерб достоинству отдельной личности. В сущности новые религии являются антиинтеллектуальными и антимодернистскими, а по своему политическому мировоззрению — правыми и антикоммунистическими. В качестве позитивной цели на будущее они предлагают странную смесь наивного утопизма, традиционализма, магии и сулят мирские удовольствия и блага. Но их «парадоксальная приверженность к утверждению старого и в то же время к его реформированию, отречению от нового и в то же время к его приятию», если воспользоваться характеристикой Макфарленда, обладает определенной привлекательностью для тех, кто страдает от по-

слевоенной социальной неопределенности.¹⁵³ По иронии в то время как среди последователей новых религий находились хваткие люди, там по сути не было серьезных философских и теологических умов, способных очистить массовый культ от неэстетичных и гипнотических качеств и обуздать его стихию. Этим может объясняться неумение многих новых религий разобраться в сложностях современного мира и их склонность рационализировать этноцентристский национализм, представив его как некоторого рода псевдотеологию.¹⁵⁴

Разобраться в переплетении сил и тенденций, действующих на японской религиозной сцене послевоенного периода — весьма трудное интеллектуальное испытание для историка религии. Разумеется, мы не ставили перед собой цель выносить какое-либо суждение о ценности и заслугах различных религиозных систем. Однако, если не вдаваться в подробности, представляется возможным выделить среди них три главных типа, каждому из которых свойственна особая позиция в отношении японской духовной традиции, складывавшейся на протяжении истории. Первый представлен конфуцианством и буддизмом. Исторически, конфуцианство обеспечило

¹⁵³ Ibid. P. 17. — Макфарленд продолжает так: «Такой парадокс невозможно непосредственно воплотить в государственном устройстве, но его можно разрешить в религиозном опыте, и так он может стать средством создания впечатления о внутригрупповой солидарности и стимулом для развития новых моделей группового поведения».

¹⁵⁴ Об активности японских групп правого крыла см.: *Morris J. Nationalism and the Right Wing in Japan: A Study of Post-War Trends*. — Некоторые наблюдатели глубоко убеждены в возможном альянсе, который может образоваться между националистами правого крыла и некоторыми из новых религий.

Японию наиболее стройными социальными и политическими теориями, а также индивидуальной и социальной этикой, буддизм же расширил и возвысил японскую религиозную жизнь, внося в нее культурные формы, метафизические системы и сотериологические пути. Однако и буддизм, и конфуцианство были настолько основательно ассимилированы, что уже не ставили вопрос о радикальном и фундаментальном перетолковании исконного космологического образа мира японцев. Поэтому появились японское конфуцианство и японский буддизм, но культурное ядро осталось в неприкосновенности. В этом отношении уместно следующее высказывание Рут Бенедикт: «Это не был буддизм, и это не было конфуцианство. Это было нечто японское, в чем воплотилась и сила, и слабость Японии».¹⁵⁵ Разумеется, следует признать, что хотя конфуцианская традиция как таковая испытала в последние годы упадок, ее влияние на различные измерения японской семейной и социальной жизни сохранится и в будущем. Так и японский буддизм, который омолодился после второй мировой войны, благодаря последним событиям японской истории, а также вследствие возрождения всемирного буддийского сообщества, будет по-прежнему играть важную роль в японском обществе. Одна из главных проблем современного буддизма — это, вероятно, его недостаточное осознание истории как «движения, творящего новизну, которая в свою очередь устремляется вперед к абсолютной новизне», если воспользоваться фразой Тиллиха. Если буддизм не сместит своего традиционного акцента, то «из принципа нирваны не удастся вывес-

¹⁵⁵ *Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture.* P. 19.

ти ни веру в исторически-новое, ни импульс для преобразования общества».¹⁵⁶

Вторая позиция представлена христианством (под ним здесь понимается римское католичество (*кириситан*) XVI—XVII столетия, а также католические, православные и протестантские формы христианства XX столетия). В резком контрасте с конфуцианством и буддизмом, оно было настроено более агрессивно по отношению к духовной традиции Японии, потому что его не удовлетворяла роль доведка к существующим религиозным системам. При этом, утверждая, что универсальная истина и путь к спасению для всего человечества открылись только благодаря Христу, христианство было склонно отвергать не только все конкурирующие с ним религиозные системы, но также ценности и смыслы культурного и исторического опыта японцев. Неизбежно, христианское настаивание на универсальной значимости и трансцендентальной отнесенности своей истины склонно приводить к отрыву японских христиан от их социальной, культурной и духовной традиции и среды, не делая их при этом подлинно свободными. Многие христиане жалуются на то, что сегодня Япония подвергается «коренной социальной и культурной революции, которая в целом лишена позитивных ценностей, свойственных высокой религии», и они ясно чувствуют, что христианский акцент на времени, истории и важности индивидуума императивен для революционной трансформации японской культуры и общества.¹⁵⁷ Но, как справедливо указы-

¹⁵⁶ *Tillich P.* Christianity and the Encounter of the World Religions. P. 72—73.

¹⁵⁷ *Nielsen N.* Religion and Philosophy in Contemporary Japan. P. 81.

вает Хаммер, «если христианской церкви поистине суждено обосноваться в Японии, а не только остаться „посетителем” у „гэнкан” (ворот), она должна вписаться в японское общество».¹⁵⁸ Одной из серьезнейших проблем современного христианства представляется его неспособность серьезно проанализировать человеческую экзистенцию и религиозные прозрения, обретенные в историко-культурном развитии Японии, как и его неготовность включиться в духовную борьбу японского народа.

Третий тип — это религии туземного происхождения, а именно разные деноминации синто, сектантского синто и так называемые новые религии, которые в той или иной степени сохранили некоторые черты натуралистических, этноцентрических и космологических религиозных представлений древних японцев. Все они утверждают, что человек является интегральной частью космоса, который наполнен ками, или божественной природой. Их оптимизм в отношении природы человека основан на отождествлении того, что они считают «естественным», с «изначальным». Соответственно для них религия несет не «освобождение», как в буддизме, не «спасение», как в христианстве, но реализацию и сохранение человеческого потенциала и энергий. Они также стоят на том, что «изначальная» модель человеческого общества, как она изображается в мифах, была реальностью в священном прошлом Японии.¹⁵⁹ Традиционно японцы связывали себя с золотыми времена-

¹⁵⁸ *Hammer R.* Japan's Religious Ferment. P. 118—119.

¹⁵⁹ Для недавно возникших религий характерны попытки «мифологизировать» жизнь основателя или организатора, так что он или она предстали в виде неисторичных, идеализированных личностей.

ми первобытного прошлого двояко: во-первых, — через историю или, точнее, летописи, которые давали им основание возводить свое происхождение к эре ками; во-вторых, что, возможно, более важно — посредством религиозных празднеств и общинных ритуалов, поскольку, участвуя в этих ритуалах и празднествах, паломничествах и святых праздниках, они заново воспроизводили в себе наиболее существенный опыт своих предков, тем самым оживляя его в подлиннике.

Исторически, такая тоска японского народа по реставрации идеализированного государства золотого века в сочетании с понятием о тождестве религии и политики (*сайсэй итти*) не раз возбуждала мессианский пыл, особенно в периоды политических кризисов. Этноцентристский, мессианский реставрационизм, присущий туземной религиозной традиции Японии, получал дальнейший импульс от апокалипсического буддийского понятия, известного как *мап-ло* (наступление эры «упадка Закона» Будды), а также «имманентно-теократического» мотива конфуцианства, что было продемонстрировано мессианским духом учения Нитирэна XIII в. и эмоциональным зарядом реставрационного движения XIX в., на которое повлияла синтоистско-конфуцианская идеология. Многие наблюдатели чувствуют похожий этноцентристско-мессианский мотив в Сока гаккай и других новых послевоенных религиях, которые преподносят «старые мечты» Японии в качестве «нового видения» грядущего социального и политического порядка.

Никто не в силах предсказать судьбу религии в Японии. Вполне понятно, что могут возникнуть новые ее формы, а старые прийти в упадок. Однако можно предположить, что упомянутые три типа ре-

лигиозных убеждений и подходов сохранятся на протяжении долгих лет. Они, несомненно, будут развиваться в соответствии со своей собственной динамикой, которая подразумевает определенного рода конфликты и напряженность между ними. Но вместе с тем они могут повлиять, трансформировать и даже очистить друг друга. Стоит ли говорить, что религия не является изолированным феноменом, независимым от всех других аспектов человеческого общества. Поэтому будущее религии в Японии будет определяться событиями в социальной, политической, экономической и культурной сферах, хотя и религия тоже будет влиять на развитие разных аспектов японского общества и культуры. И разумеется, происходящее в Японии прямо или косвенно отразится на будущем всего мира. Куда идет японская религия? Этот вопрос по-прежнему будет волновать историков, в частности историков религии во второй половине XX в.

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

В официальных хрониках Японии перечисляются 28 легендарных монархов. Цифры в скобках перед их именами, а также именами более поздних правителей соответствуют номеру, под которым традиционно идет каждый правитель. Имена правителей XIV в., не включенные в официальный перечень, обозначены звездочкой.

Доисторический период

Период Дзёмон (5-е или 4-е тысячелетие до н. э.—ок. 250 г. до н. э.). Период культуры охоты и рыболовства. Керамика, украшенная дзёмон («веревочный орнамент»).

Период Яёй (ок. 250 г. до н. э.—ок. 250 г. н. э.). Период постепенного смещения меланезийского, аустроазиатского, аустронезийского и северо-восточноазиатского культурного влияния. Введение культуры водяного риса и использования бронзы, меди и железа.

57 г. н. э. Царство Ну, расположенное где-то на Японских островах, присылает посольство ко двору Хань в Китай (самое раннее упоминание о Японии в китайском источнике).

200 г. — Падение китайской династии Хань.

238 или 239 г. — Пимико, царица государства Яматой (расположенного, вероятно, на японском острове Кюсю), присылает дань двору Вэй в Китай.

248 г. — Царица Пимико умирает, и ей на смену приходит ее родственница, Итиё.

*Переходный, или кофун (курган), период
(ок. 250 г. н. э.—ок. 500 г. н. э.)*

ок. 275—ок. 350 г. — Основание царства Ямато под управлением клана Тэнно («императорского»).

Легендарные монархи

(1) Дзимму. Известен как «Император, августейший основатель государства».

(2) Суйсэй.

(3) Аннэй.

(4) Итоку.

(5) Косё.

(6) Коан.

(7) Корэй.

(8) Когэн.

(9) Кайка.

(10) Судзин. Также известен как «Император, августейший основатель государства».

(11) Суйнин.

(12) Кэйка.

(13) Сэйму.

(14) Тюай и Дзинго (или Дзингу) — императрица, которая правила страной предположительно после смерти своего мужа.

(15) Одзин.

(16) Нинтоку. Возможно, то же самое лицо, которое упоминается в китайских источниках под именем Сан. Если это так, то Сан умер в 438 г.

(17) Ритю.

(18) Хансэй. Возможно, то же самое лицо, которое упоминается в китайских источниках под именем Тин.

Если это так, то он занял трон предположительно в 438 г.

(19) Ингё. Весьма вероятно, что в китайских источниках ему соответствует Сай, о котором сказано, что он умер в 462 г.

(20) Анко. Весьма вероятно, что в китайских источниках ему соответствует Ко, о котором сказано, что он правил Японией с 462 по 478 г.

(21) Юряку. Весьма вероятно, что в китайских источниках ему соответствует Бу, который правил Японией с 478 г. до начала VI в.

(22) Сэйнэй.

(23) Кэндзо.

(24) Нинкэн.

(25) Бурэцу.

(26) Кэйти.

(27) Анкан.

(28) Сэнка.

367 г. — В Японию прибыло первое посольство из Пэкчэ (корейское государство).

369 г. — Японское войско сражалось против армии Силлы (другое корейское государство).

391 г. — Японское войско сражалось против армии Когурё (еще одно корейское государство).

421 г. — Китайский двор династии Лю Сун присвоил Сану титул монарха Японии.

425 г. — Сан прислал дань Китаю.

438 г. — После смерти Сана трон унаследовал его брат Тин и прислал дань Китаю.

443 г. — Японский правитель Сай (император Ингё?) прислал дань Китаю.

462 г. — Сай умер. Его сын Ко (император Анко?) прислал дань Китаю.

478 г. — Ко умер. Его брат Бу (император Юряку?) прислал дань Китаю. Китайский двор присвоил Бу титул царя Японии, а также генералиссимуса, не только Японии, но и значительной части Корейского полуострова.

Период Асука (ок. 500—710)

(29) Киммэй (правил в 531—571).

538 (или 552) г. — Введение буддизма в Японию.

562 г. — Силла разрушает Миману, японский форпост на Корейском полуострове.

(30) Бидацу (правил в 571—585).

(31) Ёмэй (правил в 585—587?).

(32) Сусин (правил в 587?—592).

587 г. — Умако, вождь могущественного клана Сога, уничтожил своего соперника Монотобэ-но Мория.

589 г. — Династия Суй объединила Китай.

593 г. — Принц Сётоку (573—621) стал регентом. В Нанива (Осака) построен буддийский храм Ситэннодзи.

594 г. — Буддизм провозглашен государственной религией.

602 г. — Кваллук, буддийский священник из Пэкчэ, приехал в Японию с книгами по геомантике, гаданию и географии.

604 г. — Провозглашен «Свод законов из семнадцати статей».

607 г. — Японское посольство отправлено ко двору Суй в Китай. Началось строительство буддийского храма Хорюдзи.

618 г. — В Китае основана династия Тан.

623 г. — Провозглашен указ о регламентации деятельности монахов и монахинь (Сонирё).

625 г. — Хуэй-гуань (яп. Экан), корейский священник, посвятил японцев в учения буддийских школ дзёдзицу (сатьясиддхи) и санрон (мадхьямака).

(34) Дзёмэй (правил в 628—641).

630 г. — Первое японское посольство отправлено ко двору Тан в Китай.

(35) Когёку (императрица, правила в 642—645).

(36) Котоку (правил в 645—654).

645 г. — Могущественный клан Сога устранен в ходе переворота, который возглавил принц Накано-оэ (впо-

следствии — император Тэнти) и Накатоми (впоследствии — Фудзивара) Каматары.

(37) Саймэй (второе вступление на престол Когёку, правил в 655—661).

658 г. — Два японских священника, Тицу и Титацу, пройдя обучение у Сюань-цзана, передают японцам буддийскую школу *Куся* (абхидхармакоша). В северо-восточную Японию отправлены первые экспедиционные силы для покорения племен айну.

(38) Тэнти (правил в 662—671; официально получил титул только в 668 г.).

666 г. — Японский монах Досё ввел в Японии учение буддийской школы хоссо (йогачара).

668 г. — Силла стала в Корее главным царством.

(39) Кобун (правил в 671—672; не признается некоторыми историками).

(40) Тэмму (правил в 672—686).

(41) Дзито (императрица, правила в 686—697).

701 г. — В Японии проводился первый конфуцианский праздник.

701—702 гг. — Провозглашен кодекс реформы Тайсё.

Период Нара (710—781 гг.)

(43) Гэммё (императрица, правила в 708—715).

710 г. — Учреждена первая постоянная столица в Нара (Хэйдзёкё).

(44) Гэнсё (императрица, правила в 715—724).

712 г. — Составлены *Кодзики* («Записи о делах древности»).

713 г. — Начато *Фудоки* («Описание местности»).

717 г. — По приказу правительства арестован Гёги, лидер буддистов-шаманов.

720 г. — Завершены *Нихон сёки* («Анналы Японии»).

(45) Сёму (правил в 724—749).

731 г. — Правительство разрешило деятельность буддистов-шаманов.

736 г. — Японский священник Гэмбо вернулся из Китая, где обучался доктрине Куся (абхидхарма-коша).

Киби-но Макиби, японский ученый, который провел девятнадцать лет в Китае, ввел в Японии китайскую астрономию, математику, юриспруденцию, музыку и каллиграфию.

Китайский монах Дао-сюань (яп. Досэн) передал буддийскую школу рицу (виная).

В Японию прибыл индийский буддийский монах Бодхисена.

740 г. — Шэнь-сян (яп. Синсё) — священник из Симала — основал в Японии буддийскую школу кэгон (аватамсака).

741 г. — Учреждены официальные государственные храмы (Кокубундзи) и во всех провинциях распространена Конкомёкё («Сутра Золотого Света»).

745 г. — Гёги возведен в сан архиепископа.

(46) Кокэн (императрица, правила в 749—757).

749 г. — Умер Гёги.

Экс-император Сёму принял монашеские обеты.

752 г. — Торжественное открытие великой статуи Будды в Тодайдзи (Нара).

754 г. — Китайский мастер винаи Цзянь-цзянь (яп. Гандзин) прибывает в Японию и учреждает зал для рукоположения (кайдан) в Тодайдзи (Нара).

(47) Дзюннин (правил в 757—764).

(48) Сётоку (Кокэн вторично взошла на престол и правила в 764—770).

764 г. — Премьер-министром стал священник Докё.

Экс-император Дзюннин сослан на остров Авадзи и убит.

766 г.(?) — Составлен Манъёсю.

769 г. — Докё попытался узурпировать трон.

(49) Конин (правил в 770—780).

770 г. — Докё отправлен в ссылку (ум. 772).

Период Хэйан (781—1191)

(50) Камму (правил в 781—806).

784 г. — Столица перенесена в Нагаока.

788 г. — Сайтё (Дэнгё-дайси; 767—822) основал храм (Энрякудзи) на горе Хиэй.

791 г. — Сгорел Великий храм Исэ.

794 г. — Столицей становится Хэйанкё (Киото).

797 г. — Составлены *Сёку нихонги* («Продолжение Анналов Японии»).

800 г. — Двор посмертно присвоил императорский титул бывшему кронпринцу Савара.

805 г. — Сайтё основал буддийскую школу тэндай.

(51) Хэйдзэй, правил в 806—809).

806 г. — Кукай (Кобо-дайси; 774—835) основал буддийскую школу сингон.

(52) Сага (правил в 809—824).

810 г. — Неудачная попытка экс-императора Хэйдзэя при поддержке Фудзивара Наканари и Кусурико свергнуть императора Сага.

812 г. — Окончательное подчинение айну.

815 г. — Составлен *Синсэн сёдзироку* (Новый реестр фамилий).

816 г. — Кукай основал свой монастырь на горе Коя.

822 г. — На горе Хиэй учрежден зал для рукоположения (кайдан).

(53) Дзюнна (правил в 824—833).

(54) Ниммё (правил в 833—850).

847 г. — Эннин (794—864) учреждает тэндайский эзотеризм (*тай мицу*).

(55) Монтоку (правил в 850—857).

(56) Сэйва (правил в 857—876).

858 г. — Фудзивара Ёсифуса стал регентом; начало правления *de facto* олигархии Фудзивара.

Энтин (814—891) основал храм Миидэра — филиал тэндай.

(57) Ёдзэй (правил в 876—884).

(58) Коко (правил в 884—887).

(59) Уда (правил в 887—897).

889 г. — Потомкам императора Камму присвоена фамилия Тайра.

894 г. — Прекращение посольств в Китай.

(60) Дайго (правил в 897—930).

901 г. — Падение «правого министра» Сугавара Митидзанэ.

905 г. — Составлена антология стихотворений Кокинсю («Собрание древних и современных стихов»).

907 г. — Экс-император Уда отправился в паломничество на Кумано.

Конец династии Тан в Китае.

909 г. — Умер Сёбо, систематизатор школы горного монашества (*сюгэндо*).

927 г. — Составлен текст *Энгисики*.

(61) Судзаку (правил в 930—946).

930 г. — Фудзивара Тадахира стал регентом.

933 г. — Начало конфликта между филиалами тэндай Миидэра и Энрякудзи.

935 г. — Написан *Тоса никки* («Дневник» Ки-но Цураюки).

Восстание Тайра Масакадо, который называл себя новым императором.

(62) Мураками (правил в 946—957).

В Китае основана династия Сун.

961 г. — Потомкам императора Сэйва присвоена фамилия Минамото.

(63) Рэйдзэй (правил в 967—969).

(64) Энью (правил в 969—984).

970 г. — Первое письменное свидетельство праздника умиротворения духов мертвых (*горёэ*).

972 г. — Умер Куя (или Коя, 903—972), популяризатор культа Амида.

(65) Кадзан (правил в 984—986).

985 г. — Гэнсин (Эсин-содзу) пишет *Одзэ ёсю* («Сущность спасения»).

(66) Итидзё (правил в 986—1011).

995 г. — Фудзивара Митинага (966—1027) стал *найраном* (заместитель монарха).

1004 г.(?) — Начата «Повесть о Гэндзи» г-жи Мурасаки.

(67) Сандзё (правил в 1012—1016).

(68) Го-Итидзё (правил в 1016—1036).

1017 г. — Сын Митинага, Ёримити, стал *кампаку*.

1019 г. — Фудзивара Митинага принял монашеские обеты.

1028 г. — Восстание Тайра Тадацунэ в Восточной провинции.

(69) Го-Судзаку (правил в 1036—1045).

(70) Го-Рэйдзэй (правил в 1045—1068).

1050 г. — Восстание семьи Абэ в северной Японии.

1053 г. — Закончено строительство часовни Амида в Бёдоин (Удзи).

1062 г. — Семья Абэ потерпела поражение от генерала Минамото.

(71) Го-Сандзё (правил в 1068—1072).

1068 г. — Фудзивара Ёримити ушел в отставку с руководящего поста.

1069 г. — Император попытался ограничить власть Фудзивара.

(72) Сиракава (правил в 1072—1086).

(73) Хорикава (правил в 1086—1107).

1086 г. — Экс-император Сиракава ввел практику *индзэй* (правление отставного монарха); он правил до 1129 г.

1093 г. — Сиракава предпринял паломничество на гору Кимпу, святую гору горного монашества (*сюгэндо*).

1095 г. — В столице бесчинствуют вооруженные монахи г. Хиэй.

1096 г. — Становится популярным *дэнгаку*. Первый крестовый поход в Европе.

1098 г. — Великий пожар в Киото.

(74) Тоба (правил в 1107—1123).

1113 г. — Конфликт между Энрякудзи (г. Хиэй) и Кофукудзи (Нара).

(75) Сутоку (правил в 1124—1141).

1124 г. — Закончено строительство Золотой часовни Тюсондзи.

1129 г. — Умер экс-император Сиракава.

Началось *индзэй* экс-императора Тоба (продолжалось до 1156 г.).

1132 г. — Умер Рёнин (род. 1071), предтеча японских буддистов Чистой земли.

(76) Коноэ (правил в 1141—1155).

1142 г. — Пятнадцать священников Кофукудзи высланы в провинцию Муцу.

(77) Го-Сиракава (правил в 1155—1158).

1156 г. — Мятеж «Хогэн-но ран» под предводительством экс-императора Сутоку, Фудзивара Ёринага и Минамото Тамэси.

Тайра Киёмори заправляет правительственными делами.

Экс-император Сутоку выслан из столицы.

(78) Нидзё (правил в 1158—1165).

1158 г. — Началось *индзэй* экс-императора Го-Сиракава, продолжавшееся до 1192 г.

1159 г. — Мятеж «Хэйдзи-но ран».

Экс-император Го-Сиракава в Киото открыл храмы-филиалы в Кумано и Хиэ — Има-Кумано и Син-Хиэ.

(79) Рокудзё (правил в 1165—1168).

1167 г. — Тайра Киёмори стал *дайдзё дайдзином* (главный министр).

(80) Такакура (правил в 1169—1180).

1175 г. — Хонэн (1133—1212) основал буддийскую секту Чистой земли (Дзёдо).

(81) Антоку (правил в 1180—1184).

1181 г. — Умер Тайра Киёмори.

(82) Го-Тоба (правил в 1184—1198).

1185 г. — Победа Минамото над семьей Тайра.

Минамото Ёритомо становится верховным правителем.

1191 г. — Эйсай (1141—1215) привез из Китая школу риндзай-дзэн.

Период Камакура (1192—1333)

1192 г. — Минамото Ёритомо учредил сёгунат Камакура.

(83) Цутимикадо (правил в 1198—1209).

1198 г. — Начало индзэй Го-Тоба.

Публикация *Сэндзяку хонган нэмбуцую* («Сборник отрывков об Изначальном Обете Амида, в котором нэмбуцу выбрано из всех путей достижения возрождения») Хонэна (1133—1212), основателя школы Чистой земли.

Публикация *Кодзэн гококурон* («Распространение дзэн для защиты государства») Эйсаё (1141—1215), передавшего школу риндзай-дзэн.

1199 г. — Умер Минамото Ёритомо.

1205 г. — Регентом сёгуна стал Ходзё Ёситоки; начало регентства Ходзё режима Камакура.

1207 г. — Хонэн и другие буддисты Чистой земли высланы из столицы.

(84) Дзюнтоку (правил в 1210—1221).

1212 г. — Умер Хонэн.

1215 г. — Умер Эйсай.

(85) Тьюкё (известный как Кудзё Хайтэй; правил три месяца в 1221 г.).

1221 г. — Война Сёкю, начатая экс-императором Го-Тоба против режима Камакура.

(86) Го-Хорикава (правил в 1222—1233).

1222 г. — Режим Камакура выслал из столицы трех отставных монархов (Го-Тоба, Цутимикадо и Дзюнтоку).

1224 г. — Синран (1173—1262) основал буддийскую школу Истинной Чистой земли.

1227 г. — Догэн (1200—1253) привез в Японию традицию сото-дзэн.

1232 г. — Провозглашено *Дзёэй сикимоку* («Законодательство эпохи Дзёэй»).

(87) Сидзё (правил в 1233—1242).

1238 г. — Возведение в Камакура огромной скульптуры Будды Амида.

(88) Го-Сага (правил в 1242—1246).

(89) Го-Фуакауса (правил в 1247—1258).

1253 г. — Нитирэн (1222—1282) основал секту нитирэн (известную тогда как хоккэ, или «Лотос»).

Умер Догэн.

1255 г. — Какусин основал дзэн-буддийскую секту фукэ.

(90) Камэяма (правил в 1259—1274).

1259 г. — Голод и чума в Киото и многих провинциях.

1260 г. — Великий пожар в Камакура.

Публикация *Риссё анкокурон* (Установление справедливости и безопасности в государстве) Нитирэна.

1262 г. — Умер Синран.

1268 г. — Ходзэ Токимунэ (1251—1284) стал регентом (*сиккэн*) в Камакура.

В Японию прибыл посланец от Хубилай-хана.

(91) Го-Уда (правил в 1274—1287).

1274 г. — Первое монгольское вторжение.

1275 г. — Иппэн (1239—1289) распространяет культ Амида, основал секту *дзи*.

1281 г. — Второе монгольское вторжение.

1282 г. — Умер Нитирэн.

1286 г. — Начало спора о престолонаследии между северной (Дзимёин, потомки Го-Фуакауса) и южной (Дайкакудзи, потомки Камэяма) линиями императорской семьи.

(92) Фусими (правил в 1287—1297).

1287 г. — Начало *индзэй* Го-Уда.

(93) Го-Фусими (правил в 1298—1301).

(94) Го-Нидзю (правил в 1301—1307).

Режим Камакура запретил деятельность священников *икко* (Истинная Чистая земля).

(95) Ханадзоно (правил в 1308—1318) — Северная линия, или Дзимё.

(96) Го-Дайго (правил в 1318—1339) — Южная линия, или Дайкакудзи.

1321 г. — Конец *индзэй* Го-Уда.

1324 г. — Умер экс-император Го-Уда.

1325 г. — Го-Дайго по предложению мастера дзэн Мусо Сосэки (1275—1351) отправил первого со времен Тан посланника в Китай.

*Когон (правил в 1331—1333) — Северная линия.

1331 г. — Режим Камакура организовал восхождение на трон Когона (начало Северной династии).

1333 г. — Конец сёгуната Камакура.

1334 г. — Временная реставрация прямого императорского правления при Го-Дайго.

Первое использование бумажных денег в Японии.

*Комё (правил в 1336—1348) — Северная династия.

1336 г. — Коме занял трон с поддельными символами императорской власти, переданными ему императором Го-Дайго из Южной династии.

Период Муромати (Асикага) (1338—1573)

(97) Го-Мураками (правил в 1339—1368) — Южная династия.

*Го-Когон (правил в 1352—1371) — Северная династия.

*Суко (правил в 1348—1351) — Северная династия.

1338 г. — Асикага Такаудзи стал сёгуном. Начало сёгуната Асикага.

1339 г. — Публикация *Дзинно сётоки* («Записи о легитимном наследовании божественных суверенов») Китабатакэ Тикафуса (1293—1354).

Умер Ватараи Цунэси, идеолог школы Исэ синто.

Асикага Такаудзи построил в Киото дзэнский храм (Тэнрюдзи).

1341 г. — Тэнрюдзи снарядил корабль в Китай.

1346 г. — Мусо Сосэки получает титул «Национального учителя» (*кокуси*).

1355 г.(?) — Умер Ватараи Иэюки, лидер школы Исэ Синто.

1358 г. — Умер Асикага Такаудзи. Вторым сёгуном стал Асикага Ёсиакира.

Регентом сёгуна стал Хосокава Ёриюки.

Корай (Корея) жалуется на деятельность вако (японских мародеров).

(98) Тёкэй (правил в 1368—1383) — Южная династия.

*Го-Эню (правил в 1371—1383) — Северная династия.

1368 г. — Асикага Ёсимицу (1358—1408) стал третьим сёгуном (правил до 1394 г.).

Конец монгольской династии (Юань) и учреждение в Китае династии Мин.

1369 г. — Двор Мин прислал посланника в Японию.

1378 г. — Асикага Ёсимицу построил в Киото дворец Муромати.

(99) Го-Камэяма (правил в 1383—1392) — Южная династия.

1392 г. — Го-Камэяма уступил прерогативы императору Го-Комацу из Северной династии (конец Южной династии). Учреждение династии И в Корее.

(100) Го-Комацу (правил в 1383—1412) — Северная династия.

1394 г. — Асикага Ёсимоти в возрасте девяти лет стал четвертым сёгуном.

1397 г. — Отставной сёгун Ёсимицу построил в Киото Золотой павильон (*кинкакудзи*).

1401 г. — Сёгунат Асикага предложил установить с Китаем дипломатические отношения.

1404 г. — Началась торговля в кредит (*канго бозки*).

Крестьянское восстание (*доикки*) в провинции Оми (за которым последовали подобные икки в других местах).

1408 г. — Ёсимицу оказывает поддержку театру *но*.
Смерть Ёсимицу.

(101) Сёко (правил в 1412—1428).

1419 г. — Сёгунат прервал дипломатические отношения с Китаем.

(102) Го-Ханадзоно (правил в 1428—1464).

1435 г. — Умер Мансай (1378—1435), буддийский священник и советник сёгуна.

1457 г. — Ота Докан построил замок в Эдо (Токио).

(103) Го-Дзутимикадо (правил в 1464—1500).

1465 г. — Вооруженные отряды Хиэй напали на штаб-квартиру секты икко (Истинная Чистая земля).

1467 г. — Начало войны Онин.

1473 г. — Начало восстаний последователей икко (Истинная Чистая земля) (*икко икки*); повторялись в 1474, 1487 и 1488 гг.

1477 г. — Окончание войны Онин.

1479 г. — Рэннэ (1415—1499) строит Хонгандзи (главный храм секты икко) в Ямасина.

1481 г. — Умер Итидзэ Канэра, апологет синтоизма.

1484 г. — Ёсида Канэмото (1435—1511) отстаивает идеи Юицу синто.

1487—1488 гг. — Тогаси Масатика, правитель провинции Кага, потерпел поражение от последователей секты икко.

1489 г. — Великий пожар в Киото; закончен Серебряный павильон (Гинкаудзи).

(104) Го-Касивара (правил в 1501—1526).

(105) Го-Нара (правил в 1526—1557).

1532 г. — Вооруженные конфликты между последователями нитирэн и икко в Киото.

1541 г. — Ода Нобунага (1534—1582) выделил деньги для реконструкции Великого храма Исэ.

1543 г. — Португальцы прибыли на остров Танэ (Танэгасима) и привезли порох.

1549 г. — В Кагосима прибыл Франциск Ксавье; начало деятельности римо-католиков (кириситан).

1551 г. — Ксавье покинул Японию.

(106) Огимати (правил в 1558—1586).

1568 г. — Ода Нобунага взял под контроль столицу.

1571 г. — Ода Нобунага разрушил Энрякудзи на горе Хиэй.

1573 г. — Конец сёгуната Асикага (Муромати).

Период Адзути-момояма (1574—1600)

1576 г. — Ода Нобунага построил себе дворец в Адзути.

1579 г. — Прибыл иезуитский инспектор Алессандро Валиньяно.

1580 г. — Настоятель Кэннэ из секты икко сдал Нобунага Исияма Хонгандзи.

1581 г. — Ода Нобунага приказал уничтожить мятежных монахов горы Коя.

1582 г. — Ода Нобунага умер; к власти пришел Тоётоми Хидэёси (1536—1598).

1585 г. — Монастырь горы Коя сдался Хидэёси.

(107) Го-Ёдзэй (правил в 1587—1611).

1587 г. — Первые репрессии против кириситан (римокатоликов).

1590 г. — Миссия доброй воли трех даймё с острова Кюсю вернулась из Европы.

1592 г. — Первая корейская экспедиция.

1594 г. — Тоётоми Хидэёси построил замок в Фусими.

1596 г. — Инцидент с «Сан-Фелипе».

1597 г. — Двадцать шесть кириситан стали мучениками в Нагасаки.

Вторая корейская экспедиция.

1598 г. — Тоётоми Хидэёси умер; к власти пришел Токугава Иэясу (1542—1616).

Период Токугава (1600—1867)

1600 г. — Победа Токугава в битве при Сэкигахара.

В Японию прибыл Уилл Адамс, впоследствии — советник Токугава Иэясу.

1603 г. — Токугава Иэясу стал сёгуном. Учрежден сёгунат Токугава в Эдо.

1605 г. — Вторым сёгуном стал Токугава Хидэтада.

1608 г. — Конфуцианским учителем сёгуна стал Хаяси Радзан.

(108) Го-Мидзуноо (правил в 1611—1629).

1614 г. — Издан антикириситанский указ; Такаяма Укон и другие кириситан высланы на Лусон.

1615 г. — Изданы *Букэ сёхатто* («Приказы для военных домов»).

1616 г. — Умер Токугава Иэясу.

1617 г. — Возобновились преследования кириситан.

1619 г. — Умер Фудзивара Сэйка (1561—1619), известный конфуцианский ученый.

1620 г. — Умер Уилл Адамс.

Внучка Иэясу — Кадзуко стала супругой императора Го-Мидзуноо.

1622 г. — «Великое мученичество кириситан» в Нагасаки.

1623 г. — Третьим сёгуном стал Токугава Иэмицу.

1624 г. — Испанцы изгнаны из Японии.

(109) Мэйсэй, или Мёсё (императрица, правила в 1630—1643).

1630 г. — Умер Нитио, глава школы *нитирэн фудзюфусэ* («не принимать помощи от посторонних»).

1637—1638 гг. — Восстание кириситан в Симабара на острове Кюсю.

1639—1640 гг. — Португальцы и другие европейцы изгнаны из Японии.

1640 г. — Назначены кириситан-бугё (комиссары по делам кириситан).

1641 г. — Началась изоляция Японии. Только голландцам разрешено торговать в Нагасаки.

(110) Го-Комё (правил в 1643—1654).

1648 г. — Опубликовано издание *Тэнкай Трипитака*.

Умер неоконфуцианский учитель Накаэ Тодзю.

(111) Госай (правил в 1654—1663).

1651 г. — Токугава Иэццуна стал четвертым сёгуном.

1654 г. — Китайский мастер дзэн Ингэн (1592—1673) основал в Японии школу обаку-дзэн.

1657 г. — Начата *Дай Нихонси* («История Великой Японии»).

1661 г. — В Китае основана маньчжурская династия Цин.

(112) Рэйгэн (правил в 1663—1687).

1663 г. — В Овари казнены 207 кириситан.

1665 г. — В Мито поселился китайский эмигрант Чжу Шунь-суй (1600—1682).

Изданы *Дзиин хатто* («Директивы для храмов»).

1680 г. — Пятым сёгуном становится Токугава Цунаёси.

1682 г. — Умер Ямадзаки Ансай, ученый школы Чжу Си.

1685 г. — Умер Ямага Соко, идеолог бусидо.

(113) Хигасияма (правил в 1687—1709).

1688—1703 гг. — Период Гэнроку, известный необычайным изобилием романов, пьес, стихов и живописи.

1690 г. — В Нагасаки прибыл немец на голландской службе Энглеберт Кемпфер.

Умер теоретик синтоизма Дэгути (Ватараи) Нобуёси.

Конфуцианский храм перенесен в Юсима, район Эдо.

1691 г. — Хаяси Хоко (1644—1732) назначен наследственным главой государственного университета.

Умер Кумадзава Бандзан (род. 1619), конфуцианский реформатор.

1692 г. — Сёгун Цунаёси читает даймё конфуцианские лекции.

1693 г. — Население Эдо, исключая самураев, астрологов и других, оценивается в 353 588 чел.

1694 г. — Умерли Мацуо Басё (род. 1644), мастер хайку, и Ёсикава Корэтару, теоретик синтоизма.

1701 г. — Умер Кэйтю, буддийский священник и пионер «национальной учености» (кокугаку).

1702 г. — Инцидент с сорока семью *ронинами*.

1705 г. — Умер конфуцианский ученый Ито Дзинсай (род. 1627).

Становится популярным *окагэ майри* (поклонение ради возвращения божественной милости).

1708 г. — Прибыл итальянский священник Джованни Баттиста Сидотти (1668—1715).

(114) Накамикадо (правил в 1709—1735).

1709 г. — Шестым сёгуном стал Токугава Иэнобу.

Конфуцианским консультантом сёгуната назначен Арай Хакусэки (1657—1725).

1712 г. — Токугава Иэцугу стал седьмым сёгуном.

1714 г. — Умер конфуцианский ученый Кайбара Эккэн (род. 1630).

1716 г. — Токугава Ёсимунэ стал восьмым сёгуном. Конфуцианским консультантом назначен Муро Кюсо (1688—1734). Сёгунат ослабляет действие указов против западной науки.

1724 г. — Умер Тикамацу Мондзаэмон, известный драматург.

1728 г. — Умер конфуцианский ученый Огю Сорай (род. 1666).

1729 г. — Казнен Тэнъитибо, известный сюэнся.

1732 г. — В западных провинциях великий голод из-за саранчи.

(115) Сакурамати (правил в 1735—1747).

1736 г. — Умерли Када Адзумамамаро (род. 1669), апологет «национальной учености», и Ито Тогай (род. 1670), конфуцианский ученый.

1739 г. — В японских водах появились русские корабли.

1744 г. — Умер Исида Байган, основатель движения сингаку. По приказу сёгуната Аоки Конё (1698—1769) занялся голландской наукой.

1745 г. — Девятым сёгуном стал Токугава Иэсигэ.

1746 г. — Умер Томинага Накамото (род. 1715), философ-рационалист.

(116) Момодзono (правил в 1747—1763).

1757 г. — Сугита Гэмпаку (1733—1817) изучает голландскую хирургию.

- 1760 г. — Десятым сёгуном стал Токугава Иэхару.
(117) Го-Сакурамати (правил в 1763—1771).
- 1768 г. — Умер Хакуин (род. 1685), мастер риндзай-дзэн.
- 1769 г. — Умер Камо Мабути (род. 1697), неосинтоист.
(118) Го-Момодзоно (правил в 1771—1779).
- 1774 г. — На японский переведена голландская книга *Tavel Anatomia*.
- 1776 г. — Хирага Гэннай изготовил фрикционную электрическую машину.
(119) Кокаку (правил в 1779—1817).
- 1786 г. — Токугава Иэнари стал одиннадцатым сёгуном.
- 1787 г. — Мацудайра Саданобу (1758—1829), главный министр сёгуната, приступил к фискальным и социальным реформам. В большом пожаре в Киото сгорел императорский дворец.
- 1789 г. — Умер Миура Байэн (род. 1723), философ-рационалист.
- 1790 г. — Сёгунат выпустил эдикт, запретивший еретические учения. Официальным учением стала школа Чжу Си (*сюсигаку*).
- 1795 г. — Сёгунат запретил Фудзико (Ассоциация поклонников горы Фудзи) и секту *фудзюфусэ* школы нитирэн.
- 1796 г. — Опубликован первый голландско-японский словарь *Эдо Харума* (Халма).
- 1798 г. — Мотоори Норинага (1730—1801) завершил *Кодзикидэн* (Комментарий к *Кодзики*).
- 1802 г. — Назначен *эдзобугё* (комиссар по делам Эдзо).
- 1804 г. — В Нагасаки прибыл русский посол Н. П. Резанов.
- 1808 г. — Мамия Риндзо (1780—1844) исследует Сахалин (*Карафуго*).
- Английский корабль *H. M. S. Phaeton* прибыл в Нагасаки.

1815 г. — Сугита Гэмпаку написал *Рангаку кото-хадзимэ* («Начала голландской науки»).

(120) Нинко (правил в 1817—1846).

1817 г. — Умер Кайхо Сэйрё (род. 1755), экономист и мыслитель.

1818 г. — В Урага с целью налаживания торговли прибыл англичанин Гордон.

1823 г. — В Нагасаки прибыл немецкий врач на голландской службе П. Ф. фон Зибольд (1796—1866).

1825 г. — Сёгунат издал указ об уничтожении иностранных кораблей.

1829 г. — Казнен Фукуока Мицугу и другие христиане. Владыка Мито Токугава Нариаки (1800—1860) начинает реформы в своих владениях.

1837 г. — Двенадцатым сёгуном стал Токугава Иэёси. Из-за финансового кризиса сёгуната наступил сильный голод. Неудачное восстание под предводительством Осю Хэйхатино (1793—1837). Американский корабль «Моррисон» изгнан из залива Эдо.

1843 г. — Умер Хирата Ацутанэ (род. 1776), неосинтоист. В княжестве Мито усилились притеснения буддизма.

1844 г. — Голландский монарх рекомендует сёгунату открыть Японию для международной торговли.

(121) Комэй (правил в 1846—1867).

1847 г. — Нарахаси Сокэн сделана успешная прививка.

1849 г. — Умер Куродзуми Мунэтада, основатель секты *куродзуми*.

1853 г. — Тринадцатым сёгуном стал Токугава Иэсада. Первая экспедиция Перри.

1854 г. — Перри вернулся, заключен договор между Японией и Соединенными Штатами. Утвержден флаг Восходящего Солнца.

1855 г. — Сёгунат учредил Школу западной науки (*ёгакусё*), которая в следующем году переименована в *Бансё торисирабэ докоро*.

1856 г. — Прибыл первый американский генеральный консул Таунсенд Харрис (1804—1878). Умер Ниномия Сонтоку (род. 1787), религиозный реформатор.

1858 г. — Четырнадцатым сёгуном стал Токугава Иэмоти. Премьер-министром стал Ии Камон-но ками Наосукэ (1815—1860). Заключен американо-японский торговый договор. Разразилась холера. Умер Симадзу Нариакира (род. 1809), владыка Сацума. Для иностранной торговли открыты три порта — Канагава, Нагасаки и Хакодатэ. Казнен Ёсида Сёин и др.

1860 г. — Отправлена первая японская миссия в Соединенные Штаты. Убит Ии Наосукэ.

1861 г. — Фукудзава Юкити (1834—1901) сопровождает первую японскую миссию в Европу. Сестра императора Комэй — Кадзу — вышла замуж за сёгуна Иэмоти.

1862 г. — На учебу в Голландию отправлены Ниси Аманэ (1829—1897) и Цуда Мамити (1829—1903).

1863 г. — Британский артобстрел острова Кагосима в ответ на антииностранные выступления. В районе Ямато поднялось *тэнтюгуми* — первое антииностранное вооруженное восстание.

1864 г. — Артобстрел Симоносэки английскими, американскими, французскими и голландскими военными кораблями.

1865 г. — Фукудзава Юкити основал частную школу (позже названную Кэйю гидзюку).

1866 г. — Пятнадцатым сёгуном стал Токугава Кэйки. Сацума и Тёсю заключили тайное соглашение о восстановлении императорского правления.

1867 г. — Токугава Кэйки уступил прерогативы сёгуна трону; конец режима Токугава.

Период модерна

(122) Мэйдзи (правил в 1867—1912).

1868 г. — Реставрация Мэйдзи. Провозглашена Хартя. Столица перенесена в Токио.

1871 г. — Упразднены феодальные владения. В Европу отправлена миссия Ивакура.

1872 г. — Выпущен приказ о воинской повинности. Между Синбаси и Йокогама построена железная дорога.

1873 г. — Учреждено модернистское общество *Мэй-рокуся*. Отменен указ против христианства. Юридическим советником японского правительства стал французский правовед Гюстав Эмиль Буассона де Фонтабль (1825—1910).

1874 г. — Экспедиция на Формозу.

1875 г. — Учреждены Сенат (Гэнроин) и Верховный суд (Дайсинин). Ниидзима Дзё (1843—1890) открыл в Киото школу Досися.

1876 г. — Воскресенья объявлены выходными. Заключен договор с Кореей.

1877 г. — Восстание Сацума. Учрежден Токийский университет.

1878 г. — Эрнест Ф. Феноллоза (1853—1908) принят на работу учителем.

1879 г. — Учреждена префектура Окинава.

1882 г. — Основан университет Токио Сэммон Гакко (позже переименованный в университет Васэда).

1884 г. — Открыта керамика периода Яёй.

1889 г. — Принята конституция Мэйдзи.

1890 г. — Созван первый парламент. Провозглашен Императорский рескрипт о народном воспитании.

1894—1895 гг. — Китайско-японская война.

1899 г. — Ликвидирована экс-территориальность.

1902 г. — Заключен англо-японский альянс.

1904—1905 гг. — Русско-японская война.

1907 г. — Введено обязательное шестилетнее образование.

1910 г. — Аннексия Кореи. Котоку Сюсуй обвинен в покушении на жизнь императора.

(123) Тайсё (правил в 1912—1926).

1914—1918 гг. — Первая мировая война.

1915 г. — Япония предъявила «двадцать одно требование» Китаю.

1918 г. — Сибирская экспедиция. Рисовые бунты. Хара Такаси сформировал первый партийный кабинет.

1919 г. — Версальская мирная конференция.

1920 г. — Первое празднование «Первомая».

1921 г. — Вашингтонская конференция. В связи с болезнью Тайсё регентство принимает кронпринц Хирохито.

1923 г. — Великое землетрясение в Токио.

1924 г. — Акт о квотах остановил японскую иммиграцию в Соединенные Штаты.

1925 г. — Закон о всеобщем избирательном праве для мужчин.

(124) Хирохито (правил в 1926—1989).

1928 г. — Арестованы коммунистические лидеры. Дело Цзинань.

1930 г. — Лондонский договор о морском флоте.

1931 г. — Начало «Маньчжурского инцидента».

1932 г. — Образование Маньчжоу-го. Инцидент 15 мая. Убийство премьера Инукая и др.

1933 г. — Япония выходит из Лиги Наций.

1936 г. — Попытка путча, известная как «инцидент 2-26».

1937 г. — Начало «Китайского инцидента».

1940 г. — Образование оси Рим—Берлин—Токио.

1941—1945 гг. — Вторая мировая война.

Период после второй мировой войны

1945 г. — Дуглас Макартур назначен главнокомандующим.

1946 г. — Провозглашена новая конституция.

1947 г. — Новая конституция вступила в силу.

1950 г. — Начало корейской войны.

1951 г. — На посту главнокомандующего Макартура сменил Мэтью Риджуэй. Мирная конференция в Сан-Франциско.

1952 г. — Конец военной оккупации Японии союзниками. Административные соглашения между США и Японией.

СЛОВАРЬ

Аматэрасу омиками — ками-покровительница императорского (Тэнно) клана. Известна также под именем О-хирумэ-но ками, в мифологии изображается как центральная фигура небесного царства. Ее внук, Ниниги, был назначен правителем Японии, а правнук Ниниги, Дзимму, считается первым легендарным императором. Обителью Аматэрасу является Великий храм Исэ.

Амида — Амиабха (Будда Бесконечного Света), или Амитаюс (Будда Бесконечной Жизни), пребывающий в Чистой Земле (Сукхавати).

Бакуфу — феодальный режим; ставка сёгуна.

Босацу — бодхисаттва, существо, идущее к просветлению и давшее обет о спасении всех живых существ из сострадания к ним.

Буммэй кайка — цивилизация и просвещение.

Бунрэй — разделение духа ками. Первоначальное святилище определенного ками в качестве дополнительной обители его духа может учредить свои храмы-филиалы, которым передается его могущество.

Бусидо — кодекс воина (*буси*).

Вако — букв. «японские захватчики или мародеры», пираты, которые донимали корейские и китайские прибрежные города в XIV—XVI вв. Фактиче-

- ски, в этих набегах участвовали и китайцы с корейцами.
- Вакон ёсай* — букв. «японский дух в сочетании с западной наукой», популярный идеал японской интеллигенции в XIX в.
- Гонгэн* — временное воплощение Будды. Например, синтоистский ками войны, Хатиман, считается манифестацией Будды Амитабхи третьего солнца (сходящегося солнца). В свою очередь император Одзин считался манифестацией Ивасимидзу Хатимана. Впоследствии Токугава Иэясу также был обожествлен и именовался манифестацией великого солнечного бога (Тосё).
- Горё* — духи погибших насильственной смертью, считавшиеся проклятием живых, мучившими или приносившими им несчастье.
- Горёэ* — ритуал с целью умиротворения духов мщения (горё). Такие ритуалы появились в IX в. в Киото и постепенно распространились по провинциям. Следует заметить, что *горёэ* совершенно отличался формой и этосом от ритуалов раннего синто, направленных на кланового ками.
- Даймё* — феодальный владыка.
- Дайнити* — Великий Солнечный Будда (Махавайрочана), который в эзотерическом буддизме считается космической сущностью.
- Данка* — двор, поддерживающий буддийский храм; прихожанин.
- Данкасэйдо* — система буддийских приходов.
- Дза* — торговые гильдии, которые часто были связаны с синтоистскими и буддийскими учреждениями.
- Дзайбацу* — плутократия; финансовая олигархия, сложившаяся в современной Японии.
- Дзанин* — члены профессиональных гильдий.
- Дзёдзицу* — школа *сатъясиддхи*. Одна из шести буддийских школ, учрежденных в Японии в период Нара.
- Дзёдо* — Чистая земля (*Сукхавати*), рай Амида.

- Дзэдо синсю* — школа буддизма Истинной Чистой земли, основанная Синраном (1173—1262), известная также как икко-сю.
- Дзэдосю* — школа буддизма Чистой земли, основанная Хонэном (1133—1212).
- Дзэй* — букв. «изгнание иностранцев»; название антииностранный движения в конце периода Токугава.
- Дзёкамати* — «замковый город», то есть резиденция даймё.
- Дзёмон* — название самой ранней ступени доисторического периода Японии.
- Дзидзо* — бодхисаттва Кшитигарбха, по-китайски называемый Ди-цзаном. Считается, что он стоит между этим и тем миром и спасает грешников, направившихся в ад.
- Дзингудзи* — буддийская часовня, построенная на территории синтоистского святилища.
- Дзиндзя* — синтоистское святилище.
- Дзиндзя синто* — Храмовое синто — название отделенного от государства синто после второй мировой войны. Преемник храмов и организации, прежде известной как государственное (*кокка*) синто. Теперь признано одной из религий. Существует около 100 тысяч храмов, большинство из которых принадлежат к *Дзиндзя хонтё*.
- Дзиндзя хонтё* — Ассоциация храмового синто, организованная в 1945 г.
- Дзисю* — школа культа Амида, основанная Иппэном (1239—1289). Она называется секта дзи (букв. «раз»), потому что следует правилу пять гимны шесть раз в день.
- Дзися бугё* — комиссар по делам храмов и святилищ в период Токугава.
- Дзохо* — период «Писаного Закона» в буддийской космической истории. См. *маппо*.
- Дзэн* — буддийская школа *дхьяны*, или медитации, которая получила развитие в Китае, на китайском из-

- вестная как чань, а на японском — дзэн. См. *оба-кюсю*, *риндзайсю* и *сотосю*.
- Дзюнрэй* — религиозное паломничество.
- Дзюся* — конфуцианский ученый.
- Додзюку* — традиционная японская система родства, которая включает все ветви (*бункэ*) определенной главной семьи (*хонкэ*).
- Додзюку* — помощник-мирянин в японской римско-католической (кириситан) традиции.
- Доикки* — крестьянское восстание.
- Ёгаку* — западная наука.
- Ёси* — хороший, подходящий.
- Ивасака* — участок незагрязненной земли, окруженный священными камнями, предназначенный для поклонения ками.
- Икки* — восстание, мятеж или бунт, например *доикки*, *хоккэ икки* и *икко икки*.
- Икко икки* — восстание последователей *иккосою*.
- Иккосою* — букв. секта «прямолинейных, или однопавленных». Прозвище последователей Истинной Чистой земли (*дзёзо синсю*).
- Индзэй*, или *инсэй* — уединенное правление экс-императоров, которые обычно делегировали номинально правившим монархам только церемониальные функции.
- Исэ* — местоположение Котай дзингу, в котором пребывает Аматаэрасу, ками-покровительница императорского клана.
- Исин* — обновление, восстановление или реставрация; например, *Мэйдзи исин*.
- Исэко* — ассоциация верующих Исэ, первичной ячейкой которой обычно является деревня или деревушка, время от времени снаряжающая представителей для поклонения в Великий храм Исэ. Однако популярность Исэ была такова, что иногда даже те, кто не принадлежал к Исэко, участвовали в спонтанном массовом благодарственном паломничестве (*окагэ майри*).

- Кадзикито* — религиозно-магические ритуалы и молитвы.
- Кайдан* — буддийский зал для рукоположения.
- Кайкоку* — букв. «открытие страны» в противоположность дзэй (изгнание иностранцев).
- Какурэ кириситан* — тайные римо-католики, которые хранили свою веру в период Токугава.
- Ками* — несмотря на множество теорий в отношении этимологии этого термина, общепринятой нет, как нет и подходящего западного эквивалента. Ками часто переводится как бог, дух или что-либо внушающее человеку благоговение и являющееся предметом поклонения. Слово указывает как на «сакральную» природу в целом, так и на специфические объекты поклонения в синтоизме.
- Камигакари* — состояние одержимости ками.
- Камидана* — миниатюрные синтоистские алтари, обычно имеющиеся в домах.
- Кампаку* — хотя этот термин означает главного советника трона, исторически он означал *de facto* диктатора.
- Кангобокэки* — торговля в кредит.
- Каннагара* — наречие, указывающее на действие ками. Ортодоксальное синто утверждает, что оно есть *каннагара-но мити* («путь в согласии с волей ками»).
- Каннуси* — главный жрец синтоистского святилища.
- Кёдан* — сокращение от Нихон Кирисуто Кёдан (Церковь Христа в Японии).
- Кёкай* — церковь — термин, используемый христианами и сектантско-синтоистскими группами.
- Кёха синто* — деноминация сектантского синто.
- Кёха синто рэнгокай* — федерация деноминаций сектантского синто.
- Кикадзин* — натурализованное лицо.
- Ко; кося* — эти термины относятся как к ассоциации верующих, так и к их встречам с целью наставления в религии. Многие из них являются братствами мирян.

Коан — букв. «общественная тема» — парадоксальное высказывание, используемое мастерами дзэн для духовного просветления учеников. Парадоксы служат для того, чтобы развенчать обыденную логику.

Когаку — известна также как *фуккогаку*, ветвь японского конфуцианства, которая делала акцент на изучении древности, то есть учений Конфуция и Мэн-цзы.

Кодзики — японское классическое произведение, написанное в период Нара. В нем содержатся мифы, легенды и исторические рассказы, посвященные императорскому клану. Считается наполовину священным текстом синтоизма.

Кодо — «императорский путь», который отстаивался неосинтоистами как идеальный принцип государственного устройства Японии.

Кодо буккё — буддизм «императорского пути», националистическое течение в современном японском буддизме.

Кокубундзи — официальный государственный буддийский храм, построенный в период Нара.

Кокугаку — национальная японская ученость в отличие от *кангаку* (китайская, или конфуцианская, ученость) и *ёгаку* (западная наука).

Кокутай — национальные государственные устои.

Кофун — древний курган; переходный период между доисторической и раннеисторической фазами Японии, названный так потому, что в этот период сооружались огромные курганы.

Куся — школа абхидхармакоша. Одна из шести буддийских школ, учрежденных в Японии в период Нара.

Кэгонсю — школа аватамсака. Одна из шести буддийских сект, учрежденных в Японии в период Нара.

Мадзинай — заговор или заклинание.

Манъёсю, или *Манёсю* — сборник поэзии, составленный в конце VIII в. Обычно переводится как «Собрание мириад листьев».

Маппо — согласно буддийской точке зрения на космическую историю, в ней есть три периода. Первая тысяча лет называлась периодом «совершенного закона» (*саддхарма, сёбо*), вторая тысяча лет — периодом «писаного закона» (*пратирупадхарма, дзобо*), и третья тысяча лет — периодом «вырождения закона Будды» (*пашчимадхарма, маппо*). Многие лидеры японского буддизма в период Камакура серьезно относились к этим взглядам на космическую историю и верили, что наступает период *маппо*.

Марэбито — произносится также как *марахито, марабито* и *мародо*; этот термин обозначает «священного гостя», который приходит в наш мир из «мира иного» (мира ками) в назначенный час и время года. Поскольку *марэбито* не является ками клана или местности, ему отводится только небольшое пространство в не самом почетном углу синтоистского святилища.

Мацури — религиозные церемонии, ритуалы и обряды. Обычно этот термин означает также различные торжества, которые уже потеряли свою религиозную значимость.

Мацури гото — государственные дела; правление, или политическое администрирование. Происходит от слова *мацури*, поскольку в Древней Японии политическое и религиозное измерения считались взаимозависимыми и взаимопроникающими. См. также *сайсэй итти*.

Миккё — букв. «эзотерические доктрины»; термин относится к эзотерическим традициям буддизма, известным по-разному как мантраяна, тантраяна или ваджраяна. В Японии было две главные школы миккё. Первой является сингон, обычно называемая *томицу* (что означает эзотерическую традицию сингонского храма в Киото, известного как Тодзи). Вторая — эзотерическая традиция школы тэндай, называемая *таймицу*.

- Мико* — хотя в Древней Японии были разного рода мико, в основном так назывались женщины-шаманки, обладавшие харизматическими способностями. Подобные мико существуют во многих местах Японии даже сегодня. Этот термин означает также жрицу-помощницу в сегодняшних синтоистских храмах. Они танцуют священные танцы и помогают жрецам совершать синтоистские обряды.
- Микото* — 1) приказание ками, императора или знатного человека; 2) уважительный термин для ками, императора или знатного человека.
- Миуроку* — Майтрея, грядущий Будда.
- Мияхито* — хозяйки дворца.
- Моно* — духи животных и других «низших» существ.
- Моноцуки* — состояние человека, в которого вселяются духи животных или других существ.
- Мудзё* — мимолетность, преходящий характер, неопределенность, изменчивость.
- Мукёкай* — нецерковное движение, основанное Утимура Кандзо (1861—1930) — ведущим японским христианином.
- Нитирэнсю* — школа буддизма, основанная Нитирэнном (1222—1282); известна также как хоккэсю.
- Нихонсёки*, или *Нихонги* — «Анналы Японии», составленные в период Нара.
- Но* — одна из форм японской драмы с большим количеством символических элементов, которая процветает с XIV в.
- Норито* — слова, адресованные ками в синтоистских церемониях. Более конкретно — указывает на ритуальные пассажи, записанные в *Энгисики* (X в.).
- Нэмбуцу* — призывание святого имени Амида.
- Обакую* — секта дзэн-буддизма, привезенная в Японию из Китая в период Токугава.
- Оёмэйгаку* — ветвь неоконфуцианства, следовавшая традиции Ван Ян-мина (1471—1529; по-японски его имя произносится как Оёмэй).

- Окагэ майри* — спонтанное массовое паломничество к синтоистскому святилищу для благодарения kami за посланные ими блага.
- Онмёдо* — инь-янская и даосская магия.
- Офурикаэ* — вера в божественное посредничество, которое «передает» страдания от людей спасителю или его человеческому представителю.
- Рангаку* — голландская наука («Холланд» по-японски произносится как Оранда).
- Рёбу-синто* — как общий термин относится к схеме сосуществования синто и буддизма, сложившейся в Японии. Более определенно — название сингон синто, которое интерпретирует синто в соответствии с доктринами буддийской школы сингон. Аналогичная попытка буддийской школы тэндай называется *санно-итидзицу-синто*.
- Ри* — японское произношение китайского слова *ли*, которое означает причину или принцип.
- Риндзайсю* — одна из школ дзэн-буддизма, привезенная в Японию из Китая Эйсаем (1141—1215).
- Риссин сюссэ* — успех и прогресс в жизни.
- Рицуюсю* — школа виная. Одна из шести школ буддизма, учрежденных в Японии в период Нара.
- Ронин* — воин, лишившийся поместья.
- Рюдзи сюкё* — также *сюкё рюдзи дантай* — псевдо- или квазирелигия.
- Рэйгэн* — чудесная сила kami или Будды.
- Сайсэй итти* — древнеяпонская идея о взаимозависимости и взаимопроникновении религии (*сай*) и правления (*сэй*). См. *мацури гото*.
- Сакоку* — закрытие страны для внешнего общения и торговли.
- Самурай* — воин, называемый также *буси*.
- Санронсю* — школа мадхьямака, или сарвашуньявада. Одна из шести школ буддизма, учрежденных в Японии в период Нара.

Саэ (или *сай*)-но *ками* — известен также как *Досодзин* — придорожный *ками*, которому обычно поклонялись на окраинах деревень, горных перевалах или возле мостов, чтобы обеспечить безопасность путника или держать злых духов подальше. С течением времени функция этого *ками* перешла к буддийскому божеству по имени *Дзидзо*.

Сёбо — период «Совершенного Закона» в буддийской космической истории. См. *маппо*.

Сёгун — военный правитель, генералиссимус.

Сёнин — святой.

Сёэн — надел.

Сиккэн — регент сёгуна.

Синбуцу хандзэн — отделение синто от буддизма. Эта мера была принята режимом Мэйдзи для того, чтобы возвести синто в ранг *de facto* государственной религии.

Сингаку — букв. «учение ума» — полурелигиозное движение, основанное Исида Байганом (1685—1744).

Сингонсю. Слово сингон (японское произношение китайского термина *чжэнь-янь*) означает «истинное слово» (*мантра*). Это форма эзотерического буддизма (*миккё*), привезенного в Китай из Индии Субхакрасинхой (637—735), Ваджрабодхи (663—723) и Амогхаваджрой (705—774). Японский монах Кукай, больше известный как Кобо-дайси (774—935), в 806 г. привез эту эзотерическую доктрину из Китая в Японию и учредил сингонсю. В отличие от других школ буддизма учение эзотерического буддизма космоистично, в том смысле, что Дайнити (Махавайрочана) считается сущностью космоса. Хотя Дайнити отличен от Будды Шакьямуни, в мистическом смысле последний тождествен первому.

Синко сюкё — новые религии; название религий, возникших в Японии после второй мировой войны.

Синсю рэн — сокращение от *Син Нихон Сюкё дантай рэнгокай* (Ассоциация новых религий Японии).

- Сокусин дзёбуцу* — становление буддой в данном теле на протяжении жизни в этом мире. Цель последователя сингонского буддизма.
- Сонно* — почтение к трону; роялистский лозунг противников Токугава в середине XIX в.
- Сотосю* — ветвь дзэн-буддизма, основанная в Японии Догэном (1200—1253).
- Сохэй* — монах-воин, вооруженный монах.
- Сэммё* — императорские указы.
- Сэндацу* — проводник по святым горам. См. *ямабуси*.
- Сэссё* — регент императора.
- Сюгэн* — овладение магической силой.
- Сюгэндо* — путь обретения магической силы посредством аскетической подготовки в горах. Указывает на традицию горных аскетов — необычный гибрид народных верований, синто и буддизма с некоторыми элементами инь-янских и даосских учений.
- Сюсигаку* — ветвь неоконфуцианства, следующая традиции Чжу Си (по-японски произносится Сюси, 1130—1200). Режим Токугава сделал сюсигаку своей официальной доктриной.
- Сюсин* — мораль, или этика.
- Сякубуку* — форма насильственного обращения, практиковавшаяся некоторыми последователями школы нитирэнсю.
- Сями* — буддийский лидер, не рукоположенный официальной иерархией.
- Сясо* — буддийский священник, который служит в синтоистском храме; обычное явление в системе сосуществования синтоизма и буддизма.
- Таймицу* — тэндайский эзотеризм. См. *миккё*.
- Тама* — дух или душа kami и человека. *Арамитама* — неистовый дух, или дух, который силой принуждает человека, тогда как *нигимитама* — мягкий дух, который успокаивает человека. *Митамасиро* (изображение духа), или *синтай* (тело kami) — священный объект, посредством которого осуществляется поклонение определенному kami. *Тама сид-*

зумэ, или тинкон, — церемония, не позволяющая душе оставить тело. Тама ёрихимэ — женщина или девушка (химэ), в которой обитает тама ками. Кунитама — дух земли. Этот термин используется также в несколько ином смысле, как синоним «принципа», то есть яматодамаси (тамаси Ямато), что просто означает Ниппон сэйсин (японский дух).

Тиндзю-но ками — ками-покровитель определенной области или района; теоретически отличается от удзигами (ками клана) и убусуна-но ками (ками определенной местности, в которой человек родился). Эти три разновидности ками в реальной практике почти не различаются.

Томицу — эзотерическая традиция школы сингон. См. миккё.

Тори — священные врата, образованные двумя вертикальными опорами с двойной горизонтальной перекладиной и устанавливаемые перед синтоистским святилищем.

Тэндайсю — японское произношение китайского слова тяньтай — секта, основанная Чжи-и, или Чжи-каем (531—597), который отстаивал единство трех истин, а именно: 1) ни одна вещь не обладает природой «я», 2) все вещи существуют временно и 3) поэтому природа всех вещей (все дхармы) одновременно и пуста, и преходяща. Чжи-и развил свою систему, основанную на Лotosовой сутре, которая считается кульминацией всех буддийских доктрин. Эти доктрины привез в Японию Сайтё в 805 г., больше известный как Дэнгё-дайси (766—822). Сайтё попытался объединить и согласовать монашеский устав, эзотерические культы и практики дзэн (чань) с системой тэндай. Попытка школы тэндай синтезировать синто и буддизм называется санно-итидзичу-синто. Вскоре после смерти Сайтё в школе тэндай главной стала «эзотерическая традиция» (таймицу). См. миккё.

Тэнно — император.

Тэра — буддийский храм, в сложных словах произносится как *дзи*, например *Хорюдзи*, *Тодзи* и *Тодайдзи*.

Тэракоя — храмовая школа для детей.

Тэраукэ — храмовое удостоверение, которое требовалось режимом Токугава от каждой японской семьи в доказательство того, что ее члены являются буддистами, а не приверженцами римского католичества (кириситан).

Убасоку — японское произношение термина *упасака* (женский род — *упасика*); тот, кто следует закону Будды, не являясь *бхиккху* (членом монашеского ордена). Однако в Японии термин *убасоку* часто относится к харизматическому лидеру, который практикует наполовину буддийскую и наполовину шаманскую аскетику. Уже в период Нара было много аскетов *убасоку*, которые заявляли о приобретении магической силы благодаря суровой подготовке в определенных горах. Из их традиции развилось *сюгэндо* (см.). Позже многие *убасоку* стали странствующими проповедниками, целителями и магами, переходившими из деревни в деревню.

Удзи — клан.

Удзибито — член (члены) клана.

Удзигами — родовой *ками*, или покровитель определенного клана.

Удзико — букв. «дитя *ками*», но указывает на человека, который считается ребенком кланового *ками*; как таковой, термин означает прихожанина в синто.

*Удзи-но *ками** — вождь клана.

Фудзю фусэ — принцип «не принимать ничего от неверных и ничего им не давать», отстаивавшийся Нитио (1565—1630), одним из лидеров буддийской школы нитирэн.

Фудоки — «Записи о местных событиях», составленные в период Нара.

- Фукко синто** — неосинтоистское направление, пропагандировавшееся Мотоори Норианага (1730—1801), Хирата Ацутанэ (1776—1843) и другими и ставившее цель «возврата к древности».
- Фуко**, или *фуго*, — форма компенсации, дар или скидка, предоставлявшаяся заслуженным чиновникам или религиозным учреждениям в период Нара.
- Хадзя кэнсэй** — букв. «опровержение зла (то есть христианства) и превознесение праведности (то есть буддизма)». Так называлось буддийское движение конца XIX в.
- Хайбуцу кисяку** — букв. «изгнание Будды». Относится к антибуддийскому движению, которое возникло в начале эпохи Мэйдзи.
- Хакко итиу** — букв. «весь мир под одной крышей». Эта фраза использовалась японскими милитаристами в 1930—1940-х годах как лозунг экспансионистской программы.
- Хан** — область или поместье даймё.
- Ханарэ кириситан** — букв. «отдельные кириситан», обозначение японских римо-католиков, которые отказались признать юрисдикцию Ватикана. Они являются наследниками тех, кто сохранил свою веру в отсутствие духовенства в период Токугава.
- Хараэ**, или *хараи*, — синтоистские очистительные церемонии.
- Хатто** — закон, распоряжение или запрет.
- Хидзири** — букв. «старец», в смысле религиозного человека с определенными харизматическими качествами в отличие от лидеров официальной религии.
- Химороги** — древняя форма синтоистского святилища в виде участка незагрязненной земли, окруженного вечнозелеными растениями. В центре расположено священное дерево.
- Хиракана**, или *хирагана*, — рукописные буквы; разновидность японской азбуки.

- Ходза** — букв. «учебный кружок» — форма дискуссионной группы, организуемой некоторыми новыми религиями с целью религиозного наставления.
- Хоккэ икки** — вооруженные восстания последователей школы нитирэн.
- Хоккэсю** — школа буддизма, основанная Нитирэном (1222—1282) на учении Лотосовой (Саддхарма пундарика) сутры; известна также как нитирэнсю.
- Хонган** — букв. «изначальный обет», то есть восемнадцатый (из сорока восьми) обет Амида, записанный в Сукхавативьюхе (Сутра Чистой земли), согласно которой верующему, положившемуся на Будду Амида и повторяющему его имя, обеспечено возрождение в Чистой земле.
- Хонгандзи** — Храм Изначального обета; название главного храма дзэдо синсю (школа Истинной Чистой земли). Вслед за разделением этой школы в XVII столетии на две ветви они обе приняли это название для своих главных храмов — Хигаси (Восточный) и Ниси (Западный) Хонгандзи.
- Хондзи** — изначальная, или метафизическая, природа Будды. Согласно теории хондзи суйдзяку, синтоистские Kami были проявлениями (или воплощениями, суйдзяку) изначальной природы Будды. Эта теория была выдвинута для оправдания схемы синтоистско-буддийского симбиоза, известного как *рёбу-синто*, или *санно-итидзицу-синто*.
- Хоссосю** — буддийская школа виджняптиматрата, или йогачара. Это одна из шести школ, учрежденных в Японии в период Нара.
- Хотоку** — букв. «выплата долга», название полурелигиозного движения, основанного Ниномия Сонтоку (1787—1856).
- Цуми** — обычно переводится как «грех», но означает духовные и физические загрязнения, а также болезнь, ошибку и бедствие. Согласно синто, цуми устраняется церемониальным очищением (*хараэ*).

Эта — японские пари. Законодательное различие между ними и остальными людьми было упразднено в XIX столетии. При переписи населения 1871 г. было зарегистрировано 287 111 *эта*.

Югё сёнин — странствующий святой — имя, данное Иппэну (1239—1289) и другим, которые, переходя из деревни в деревню, проповедовали простое евангелие Будды Амида.

Юйицу синто — монистическая школа синтоизма, известная также как *Ёсида*, или *урабэ синто*, передаваемая с периода Хэйан в жреческом роду Ёсида. Оно было систематизировано Ёсида Канэ-томо (1435—1511), который задался целью интеграции синто, буддизма и конфуцианства на синтоистской основе. Поэтому оно также называется *гэмпон согэн синто* («фундаментальное и изначальное синто»).

Яёй — название района Токио, где была раскопана доисторическая керамика. Поэтому период ок. 250 г. до н. э.—250 г. н. э. археологи назвали Яёй.

Ямабуси — букв. «тот, кто спит в горах» — название горного аскета традиции сюгэндо.

Яматай — иногда произносится как Ябатай. Одно из древнеяпонских княжеств.

Ямато — старое название Японии, а также района, соответствующего нынешней префектуре Нара.

Яматоз — род живописи на свитках.

ЛИТЕРАТУРА

РАБОТЫ НА ЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ

- Abegg, Lily. *The Mind of East Asia*, tr. A. J. Crick and E. E. Thomas. London and New York, 1952.
- Abegglen, James G. *The Japanese Factory: Aspects of Its Social Organization*. Glencoe, Illinois, 1958.
- Ackerman, Edward A. *Japan's Natural Resources and Their Relation to Japan's Economic Future*. Chicago, 1953.
- Adams, Charles J. ed. *A Reader's Guide to the Great Religions*. New York, 1965.
- Aduard, Baron E. J. Lewe. *Japan: From Surrender to Peace*. New York, 1953.
- Aida, Hikoichi. *Kōdōkan Jūdō*, tr. and ed. E. J. Harrison. New York, 1956.
- Akagi, Roy Hidemichi. *Japan's Foreign Relations, 1542-1936*. Tokyo, 1936.
- Akita, George. "The Meiji Constitution in Practice: The First Diet," *JAS*, XXII (No. 1, November, 1962), 31-46.
- Akiyama, Kenzō. *The History of Nippon*. Tokyo, 1941.
- Allen, George Cyril. *Japanese Industry: Its Recent Development and Present Condition*. New York, 1939.
- *A Short Economic History of Modern Japan, 1867-1937*. London, 1946.
- *Japan's Economic Recovery*. New York, 1956.
- Amadei, Emma. "A XVII Century Japanese Embassy Recorded in the Roman Basilica of S. Maria Maggiore," *East and West* (No. 3, January, 1953), 236-38.
- Anesaki, Masaharu. *Buddhist Art*. Boston and New York, 1915.

- Anesaki, Masaharu. *Nichiren, the Buddhist Saint*. Cambridge, Mass., 1916.
- *Japanese Mythology* (Vol. VIII of *The Mythology of All Races*, ed. C. J. A. MacCulloch). Boston, 1928.
- *History of Japanese Religion*. London, 1930.
- *A Concordance to the History of Kirishitan Missions*. Tokyo, 1930.
- *Art, Life, and Nature in Japan*. Boston, 1933.
- *Katam Karaniyam*. Tokyo, 1934.
- *Religious Life of the Japanese People*, rev. Hideo Kishimoto. Tokyo, 1961.
- Anzu, Motohiko. *Shinto as Seen by Foreign Scholars*. Tokyo, 1938.
- "The Concept of 'Kami,'" *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions* (Tokyo, 1962), pp. 218–22.
- Ariga, Tetsutarō. "The So-called 'Newly-Arisen Sects' in Japan," *Missionary Research Library, Occasional Bulletin*, Vol. V (No. 4, March, 1954).
- "Contemporary Apologetics of Shintō," *Missionary Research Library, Occasional Bulletin*, Vol. V (No. 5, April, 1954).
- "Christian Mission in Japan as a Theological Problem," *Religion in Life*, XXVII (No. 3, Summer, 1958), 372–80.
- Armstrong, Robert C. *Just Before the Dawn: The Life and Work of Ninomiya Sontoku*. New York, 1912.
- *Light from the East: Studies in Japanese Confucianism*. Toronto, 1914.
- *Buddhism and Buddhists in Japan*. New York, 1927.
- Asakawa, Kanichi. *The Early Institutional Life of Japan*. Tokyo, 1903.
- *The Documents of Iriki: Illustrative of the Development of the Feudal Institutions of Japan*. New Haven, 1929.
- Aschoff, Angelus. *Catholicism and Shintō in Japan*. (Missionary Academia Studies, Vol. IV, No. 3.) New York, 1946.
- Ashida, K. "Japan," in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, VII (1914), 481–89.
- Aston, William George, tr. *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*. 2 vols., London, 1896; 2 vols. in 1, London, 1956.
- *Shintō: The Way of the Gods*. London, 1905.
- *A History of Japanese Literature*. New York, 1908.

- "A Comparative Study of the Japanese and Korean Language," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Vol. III, Part XI (1879).
- Baerwald, Hans H. *The Purge of Japanese Leaders under the Occupation*. (University of California Publications in Political Science, VIII.) Berkeley and Los Angeles, 1959.
- "Tensions in Japanese Politics: Coal and Korea," *Asian Survey*, III (No. 4, April, 1963), 182-88.
- Bailey, Jackson H. "Prince Saionji and the Popular Rights Movement," *JAS*, XXI (No. 1, November, 1961), 49-63.
- Bairy, Maurice A. *Japans Neue Religionen in der Nachkriegszeit*. Bonn, 1959.
- Baker, Richard T. *Darkness of the Sun*. Nashville, 1947.
- Ball, W. MacMahon. *Japan: Enemy or Ally?* New York, 1949.
- Ballou, Robert O. *Shintō, the Unconquered Enemy*. New York, 1945.
- Batchelor, John. *The Ainu and Their Folklore*. London, 1901.
- "On the Ainu Term 'Kamui,'" *TASJ*, XVI (1899), 17-32.
- Battistini, Lawrence H. *The Postwar Student Struggle in Japan*. Tokyo, 1956.
- Beardsley, Richard K. "Japan Before History: A Survey of the Archaeological Record," *FEQ*, XIX (No. 3, May, 1955), 317-46.
- "Shinto Religion and Japanese Cultural Evolution," in *The Science of Culture*, ed. Gertrude E. Dole and Robert L. Carneiro (New York, 1960), pp. 63-78.
- Beardsley, Richard K., John W. Hall, and Robert E. Ward. *Village Japan*. Chicago, 1959.
- Beasley, W. G. *Great Britain and the Opening of Japan, 1834-1858*. London, 1951.
- , tr. and ed. *Select Documents on Japanese Foreign Policy, 1853-1868*. London, 1955.
- *The Modern History of Japan*. New York, 1963.
- , and E. G. Pulleyblank, eds. *Historians of China and Japan*. London, 1961.
- Beck, L. Adams. *The Story of Oriental Philosophy*. New York, 1931.
- Beckmann, George M. *The Making of the Meiji Constitution: The Oligarchs and the Constitutional Development of Japan, 1868-1891*. Lawrence, Kansas, 1957.
- Beers, Burton F. *Vain Endeavor: Robert Lansing's Attempts to End the American-Japanese Rivalry*. Durham, N.C., 1962.

- Befu, Harumi, with Edward Norbeck. "Japanese Usages of Terms of Relationship," *SJA*, XIV (No. 1, Spring, 1958), 66-86.
- Bellah, Robert N. *Tokugawa Religion*. Glencoe, Illinois, 1957.
- , ed. *Religion and Progress in Modern Asia*. New York, 1965.
- Benedict, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston, 1947.
- Benl, Oscar. *Die Entwicklung der japanischen Poetik bis zum 16. Jahrhundert*. Hamburg, 1951.
- Best, Ernest E. "Christian Faith and Cultural Crisis: The Japanese Case," *The Journal of Religion*, XLI (No. 1, January, 1961), 17-27.
- Binyon, Laurence. *Painting in the Far East: An Introduction to the History of Pictorial Art in Asia, Especially China and Japan*. 3d ed. New York, 1960.
- Bisson, Thomas A. *Japan in China*. New York, 1938.
- *Japan's War Economy*. New York, 1945.
- *Prospects for Democracy in Japan*. New York, 1949.
- *Zaibatsu Dissolution in Japan*. Berkeley, 1954.
- Blacker, Carmen. *The Japanese Enlightenment; A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi*. Cambridge, 1964.
- Blakemore, Thomas L. *The Criminal Code of Japan*. Tokyo, 1954.
- Blue Cliff Records*, see Shaw, R. D. M.
- Blyth, R. H. *Zen in English Literature and Oriental Classics*. Tokyo, 1948.
- Bohner, Herman, tr. *Jinnō Shōtōki, Buch von der Wahren Gott-Kaiser-Herrschafts-Linie*. Tokyo, 1935.
- Borton, Hugh. *Japan Since 1931*. New York, 1940.
- , ed. *Japan*. Ithaca, N.Y., 1951.
- *Japan's Modern Century*. New York, 1955.
- Bowers, Faubion. *Japanese Theater*. New York, 1952.
- Bowie, Henry P. *On the Laws of Japanese Painting*. New York, 1951.
- Bownas, G. *Japanese Rainmaking*. London, 1963.
- Boxer, C. R. *Jan Campagnie in Japan, 1600-1850*. 2d ed. rev. The Hague, 1950.
- *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Berkeley, Los Angeles, and London, 1951.
- "The Affairs of the *Madre de Deus*, A Chapter in the History of the Portuguese in Japan," *Transactions of the Japan Society* (London), XXVI (1929), 4-94.

- "Hosokawa Tadaoki and the Jesuits, 1587-1645," *Transactions of the Japan Society* (London), XXXII (1935), 79-119.
- Boyer, Samuel P. *Naval Surgeon: Revolt in Japan 1868-1869*, ed. Elinor and James A. Barnes. Bloomington, Ind., 1963.
- Braden, Charles S. *War, Communism and World Religions*. New York, 1953.
- Braibanti, Ralph J. D. "Neighborhood Associations in Japan and Their Democratic Potentialities," *FEQ*, VII (No. 2, February, 1948), 136-64.
- Briggs, Everett F. *New Dawn in Japan*. New York, 1948.
- Brockhaus, Albert. *Netsukes*, tr. M. F. Watty. New York, 1924.
- Brower, Robert H. "Formative Elements in the Japanese Poetic Tradition," *FEQ*, XVI (No. 4, August, 1957), 503-27.
- and Earl R. Milner. *Japanese Court Poetry*. Stanford, 1961.
- Brown, Delmer M. *Money Economy in Medieval Japan*. (Far Eastern Association Monograph No. 1.) New Haven, 1951.
- *Nationalism in Japan*. Berkeley, 1955.
- Brumbaugh, T. T. *Religious Values in Japanese Culture*. Tokyo, 1934.
- Brunner, Emil. "The Unique Christian Mission: The Mukyōkai ('Non-Church') Movement in Japan," in *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*, ed. Walter Leibrecht (New York, 1959), pp. 287-90.
- Buchanan, Daniel C. "Inari, Its Origin, Development, and Nature," *TASJ*, Second Series, XII (1935), 1-191.
- Buckley, Edmund. *Phallicism in Japan*. Chicago, 1895.
- Bunce, William K. *Religions in Japan: Buddhism, Shinto, Christianity*. Rutland, Vt., and Tokyo, 1955.
- Burks, Ardath W. *The Government of Japan*. New York, 1961.
- Butow, Robert J. C. *Japan's Decision to Surrender*. Stanford, 1954.
- *Tōjō and the Coming of the War*. Princeton, 1961.
- Byas, Hugh. *Government by Assassination*. New York, 1942.
- Callaway, Tucker N. *Japanese Buddhism and Christianity*. Tokyo, 1957.
- Cameron, Meribeth E., Thomas H. D. Mahoney, and George E. McReynolds. *China, Japan and the Powers*. New York, 1952.
- Cary, Otis. *A History of Christianity in Japan*. 2 vols. New York and Chicago, 1909.
- Casal, U. A. "The Goblin, Fox and Badger and Other Witch Animals of Japan," *Folklore Studies*, XVIII (1959), 1-94.

- Casal, U. A. "The Saintly Kōbō Daishi in Popular Lore," *Folklore Studies*, XVIII (1959), 95-144.
- Chamberlain, Basil Hall, tr. *Ko-ji-ki*: "Records of Ancient Matters," *Supplement to TASJ*, Vol. X (1882).
- "The Language, Mythology and Geographical Nomenclature of Japan Viewed in the Light of Aino Studies," *Memoirs of the Literature College*, No. 1 (Tokyo Imperial University). Tokyo, 1887.
- "Reply to Mr. Batchelor on the Words 'Kamui' and 'Aino,'" *TASJ*, XVI (1888), 33-38.
- "Essay in Aid of a Grammar and Dictionary of the Luchan Language," *Supplement to TASJ*, Vol. XXIII (1895).
- *Things Japanese*. London, 1905.
- Chan, Wing-tsit. "Neo-Confucianism," in *China*, ed. Harley F. MacNair (Berkeley and Los Angeles, 1946), pp. 254-65.
- Chisolm, Lawrence W. *Fenollosa: The Far East and American Culture*. New Haven, 1963.
- Clark, Edward M. *The Other Half of Japan*. Harrisburg, Pa., 1934.
- Clement, E. W. *A Short History of Japan*. Chicago, 1915.
- Clifton, Allan S. *Time of Fallen Blossoms*. New York, 1951.
- Coates, Harper H., and Ryūgaku Ishizuka. *Hōnen the Buddhist Saint*. Kyoto, 1925.
- Cohen, Jeromé B. *Japan's Economy in War and Reconstruction*. Minneapolis, 1949.
- *Japan's Postwar Economy*. Bloomington, Ind., 1958.
- Colbert, Evelyn S. *The Left Wing in Japanese Politics*. New York, 1952.
- Cole, Allan B., ed. *With Perry in Japan: The Diary of Edward Yorke McCauley*. Princeton, 1942.
- *Japanese Society and Politics: The Impact of Social Stratification and Mobility on Politics*. Boston, 1956.
- *Political Tendencies of Japanese in Small Enterprises*. New York, 1959.
- Commission on Christian Education in Japan. *Christian Education in Japan*. New York, 1932.
- Conroy, Hillary. *The Japanese Frontier in Hawaii, 1868-1898*. Berkeley, 1953.
- *The Japanese Seizure of Korea: 1868-1910*. Philadelphia, 1960.
- Cornell, John B., and Robert J. Smith. *Two Japanese Villages: Matsunagi, A Japanese Mountain Community; Kurusu, A Japanese*

- Agricultural Community*. (Center for Japanese Studies, Occasional Papers, No. 5.) Ann Arbor, 1956.
- Cosenza, Mario E., ed. *The Complete Journal of Townsend Harris, First American Consul and Minister to Japan*. 2d ed. Rutland, Vt., and Tokyo, 1959.
- Craig, Albert M. *Chōshū in the Meiji Restoration*. (Harvard Historical Monographs XLVII.) Cambridge, 1961.
- Crawcour, Sydney. "Documentary Sources of Tokugawa Economic and Social History," *JAS*, XX (No. 3, May, 1961), 343-51.
- Crowley, James B. "Japanese Army Factionalism in the 1930's," *JAS*, XXI, No. 3 (May, 1962), 309-26.
- de Bary, Wm. Theodore. "Common Tendencies in Neo-Confucianism," in *Confucianism in Action*, ed. David S. Nivison and Arthur F. Wright (Stanford, 1959), pp. 25-49.
- , et al., comps. *Sources of Chinese Tradition*. New York, 1960.
- Deguchi, Nao. *Scripture of Oomoto*. Kameoka-shi, Kyoto-fu, 1957.
- Delplace, L. *Le Catholicisme au Japon*. 2 vols. Malines-Brussels, 1909-10.
- Dennett, Tyler. *Roosevelt and the Russo-Japanese War*. Garden City, N.Y., 1925.
- des-Longrais, F. Joun. *Age de Kamakura: Sources 1150-1333. Archives Chartes Japonaises (Monjo)*. Tokyo, 1950.
- *L'Est et L'Ouest—Institutions du Japon et de l'Occident comparées*. Tokyo and Paris, 1958.
- Dettmer, Hans Adalbert. *Die Steuergesetzgebung der Nara-Zeit*. Wiesbaden, 1959.
- Dore, R. P. *City Life in Japan: A Study of a Tokyo Ward*. Berkeley, 1958.
- *Land Reform in Japan*. London, 1959.
- "The Meiji Landlord: Good or Bad?", *JAS*, XVIII (No. 3 May, 1959), 343-55.
- Dorson, Richard M. *Folk Legends of Japan*. Tokyo, 1962.
- , ed. *Studies in Japanese Folklore*. Bloomington, Ind., 1963.
- Dumoulin, Heinrich. *Kamo Mabuchi (1697-1769): Ein Betrag zur japanischen Religions- und Geistesgeschichte*. Tokyo, 1943.
- *Zen: Geschichte und Gestalt*. Berne, 1959.
- *A History of Zen Buddhism*, tr. Paul Peachey. New York, 1963.
- Dürckheim-Montmartin, Karlfried Graf von. *Japan und die Kultur der Stille*. Munich, 1954.

- Earl, David. *Emperor and Nation in Japan: Political Thinkers of the Tokugawa Period*. Seattle, 1964.
- Eckel, Paul Edward. *The Far East Since 1500*. New York, 1947.
- Eder, Matthias. "Figürliche Darstellungen in der japanischen Volksreligion," *FS*, X (1951), 197-280.
- "Die 'Reisesele' in Japan und Korea," *Folklore Studies*, XIV (1955), 215-44.
- "Familie, Sippe, Clan und Ahnenverehrung in Japan," *Anthropos*, LII (1957), 813-40.
- "Shamanismus in Japan," *Paideuma*, VII, Bk. 7 (1958), pp. 367-80.
- Elbree, Willard H. *Japan's Role in Southeast Asian Nationalist Movement, 1940-45*. Cambridge, 1953.
- Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return*, tr. W. R. Trask. New York, 1954.
- *Patterns in Comparative Religion*, tr. Rosemary Sheed. London and New York, 1958.
- , and Joseph M. Kitagawa. *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago, 1959.
- Eliot, Sir Charles. *Japanese Buddhism*. London, 1935; New York, 1959.
- Elisséeff, Serge, and Takaaki Matsushita. *Japan: Ancient Buddhist Paintings*. Greenwich, Conn., 1959.
- Embree, John F. *Suye Mura*. Chicago, 1939.
- "Some Social Functions of Religion in Rural Japan," *American Journal of Sociology*, No. 47 (1941), pp. 284-89.
- *Japanese Peasant Songs*. (Smithsonian Institution War Background Studies, No. 7.) Philadelphia, 1943.
- *The Japanese Nation: A Social Survey*. New York, 1945.
- Egami, Namio. "Light on Japanese Cultural Origins from Historical Archeology and Legend," in *Japanese Culture: Its Development and Characteristics*, ed. Robert J. Smith and Richard K. Beardsley (Chicago, 1962), pp. 11-16.
- Ennin, see Reischauer, Edwin O.
- Ernst, Earle, ed. *Three Japanese Plays from the Traditional Theatre*. New York, 1959.
- Erskine, William H. *Japanese Customs: Their Origin and Value*. Tokyo, 1925.
- *Japanese Festival and Calendar*. Tokyo, 1933.
- Escarra, Jean. *Le Droit Chinois*. Paris and Peking, 1936.

- Fairchild, William P. "Shamanism in Japan," *Folklore Studies*, XXI (1962), 1-122.
- Feaney, Robert A. *The Occupation of Japan. Second Phase: 1948-50*. New York, 1950.
- Feis, Herbert. *The Road to Pearl Harbor*. Princeton, 1950.
- *Japan Subdued: The Atomic Bomb and the End of the War in the Pacific*. Princeton, 1961.
- Fenollosa, Ernest F. *Epochs of Chinese and Japanese Art*. 2 vols. New York and London, 1912.
- Fisher, Galen M. "The Life and Teaching of Nakae Tōju, The Sage of Ōmi," *TASJ*, Vol. XXXVI (1908).
- "Kumazawa Banzan, His Life and Ideas," *TASJ*, Second Series, Vol. XVI (1938).
- Florenz, Karl. *Japanische Mythologie, Nihongi, Zeitalter der Götter*. Tokyo, 1901.
- *Die Historischen Quellen der Shinto-Religionen aus dem Altjapanischen und Chinesischen Übersetzt und Erklärt*. Göttingen, 1919.
- "Ancient Japanese Rituals," *TASJ*, XXVII, Part I (1899), pp. 1-112.
- "Der Shintoismus," in *Die Orientalischen Religionen*. (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung III, 1; Berlin and Leipzig, 1906), pp. 194-220.
- "Die Japaner," in *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, ed. Chantepie de la Saussaye (Tübingen, 1925), pp. 262-422.
- Frank, Bernard. *Kata-imi et kata-tagae: Étude sur les interdits de direction à l'époque Heian*. (Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, Nouvelle Série, Tome V, Nos. 2-4.) Paris, 1958.
- Frois, Luis. *Die Geschichte Japans, 1549-1578*, tr. from the Portuguese into German by G. Schurhammer and E. A. Voretzsch. Leipzig, 1926.
- Fujieda, Masakazu. "The Church of World Messianity," *Contemporary Religions in Japan*, I (No. 4, December, 1960), 24-34.
- Fujii, Jintarō, comp. and ed. *Outline of Japanese History in the Meiji Era*, tr. and adapted by Hattie K. Colton and Kenneth E. Colton. Tokyo, 1958.
- Fujisawa, Ryōsetsu, tr. and annot. *The Tanni Shō: Notes Lamenting Differences*. Kyoto, 1962.
- Fukuzawa, Yukichi. *Autobiography*, tr. Eiichi Kiyooka. Rev. Trans. Tokyo, 1960; New York, 1966.

- Fung, Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy*, tr. Derk Bodde. 2 vols. Princeton, 1952-53.
- Gallagher, Louis J., tr. *China in the Sixteenth Century: The Journal of Matthew Ricci, 1583-1610*. New York, 1953.
- Garfias, Robert. *Gagaku: The Music and Dances of the Japanese Imperial Household*. New York, 1959.
- Garrott, Dorothy C. *Japanese Youth Faces Life*. Nashville, 1940.
- Gayn, Mark. *Japan Diary*. New York, 1948.
- Getty, Alice. *The Gods of Northern Buddhism*. Oxford, 1914; Rutland, Vt., and Tokyo, 1962.
- Gibney, Frank. *Five Gentlemen of Japan: The Portrait of a Nation's Character*. New York, 1953.
- Glacken, Clarence J. *The Great Loochoo: A Study of Okinawan Village Life*. Berkeley, 1955.
- Gordon, Marquis Lafayette. *Thirty Eventful Years: The Story of the American Board's Mission in Japan, 1869-1899*. Boston, 1901.
- Graf, Olaf. *Kaibara Ekken*. Leiden, 1942.
- Grew, Joseph Clark. *Report from Tokyo*. New York, 1942.
- *Ten Years in Japan*. New York, 1944.
- *Turbulent Era: A Diplomatic Record of Forty Years, 1904-1945*, ed. Walter Johnson. 2 vols. Boston, 1952.
- Grieve, A. J. "Charismata," *ERE*, III, 368-72.
- Griffis, William Elliot. *Townsend Harris*. Boston, 1895.
- *The Religions of Japan: From the Dawn of History to the Era of Meiji*. New York, 1901.
- *The Mikado: Institution and Person*. Princeton, 1915.
- Groot, Gerard J. *The Prehistory of Japan*, ed. Bertram S. Kraus. New York, 1951.
- "Archaeological Activities in Japan Since August 15, 1945," *American Anthropologist*, L (January/March, 1948), 166-71.
- Gropius, Walter, and Kenzō Tange. *Katsura: Tradition and Creation in Japanese Architecture*. New Haven, 1960.
- Guillain, Robert. "Japan's New Phase: Future of Foreign Trade," *The Manchester Guardian Weekly*, October 18, 1951.
- Gundert, Wilhelm. *Der Schintoismus im Japanischen No-Drama*. Tokyo, 1926.
- *Japanische Religionsgeschichte: Die Religionen der Japaner und Koreaner in geschichtlichen Abriss darstellt*. Stuttgart, 1943.
- Gunsaulus, Helen C. *Japan as Represented in Field Museum of Natural History*. Chicago, 1924.

- Gusinde, Martin and Chiye Sano. *An Annotated Bibliography of Ainu Studies by Japanese Scholars*. Tokyo, 1962.
- Haas, Hans. *Geschichte des Christentums in Japan*. 2 vols. Tokyo, 1902-4.
- "Shintoismus," RGG, V, 466-70.
- Haas, William S. *The Destiny of the Mind—East and West*. London, 1956.
- Hachiya, Michihiko. *Hiroshima Diary*. Chapel Hill, 1955.
- Hackett, Roger F. "Nishi Amane—A Tokugawa-Meiji Bureaucrat," JAS, XVIII (No. 2, February, 1959), 213-25.
- Hackin, J., et al. *Asiatic Mythology; A Detailed Description and Explanation of the Mythologies of All the Great Nations of Asia*, tr. F. M. Atkinson. New York, 1963.
- Haguenaer, Charles M. *Origines de la civilisation japonaise: Introduction à l'étude de la préhistoire du Japon*. Part I. Paris, 1956.
- Hakuin Zenji, see Shaw, R. D. M.
- Hall, John Whitney. *Tanuma Okitsugu (1719-1788): Forerunner of Modern Japan*. Cambridge, 1955.
- "The Confucian Teacher in Tokugawa Japan," in *Confucianism in Action*, ed. David S. Nivison and Arthur F. Wright (Stanford, 1959), pp. 268-301.
- "Foundations of the Modern Japanese Daimyō," JAS, XI (No. 3, May, 1961), 317-29.
- Hall, Robert K. *Education for a New Japan*. New Haven, 1949.
- *Shūshin: The Ethics of a Defeated Nation*. New York, 1949.
- Hambly, Wilfrid D. *Source-Book for African Anthropology*. (Field Museum of Natural History Publications, "Anthropological Series," Vol. XXVI.) Chicago, 1937.
- Hamilton, Clarence H. *Buddhism in India, Ceylon, China and Japan: A Reading Guide*. Chicago, 1931.
- Hammer, Raymond. *Japan's Religious Ferment*. New York, 1962.
- Hammitzsch, Horst. *Die Mito-Schule*. Tokyo, 1939.
- Hanayama, Shinshō. *The Way of Deliverance*, tr. Hid'ō Suzuki, Eiichi Noda, and James K. Sasaki. London, 1955.
- *Bibliography on Buddhism*. Tokyo, 1961.
- Harada, Jirō. *Glimpse of Japanese Ideals*. Tokyo, 1937.
- *Japanese Gardens*. Boston, 1956.
- Harada, Tasuku. *The Faith of Japan*. New York, 1914.
- Harada, Toshiaki. "The Origin of Community Worship," in *Religious Studies in Japan*, ed. Japanese Association for Religious Studies (Tokyo, 1959), pp. 213-18.

- Harada, Toshiaki. "The Development of Matsuri," *Philosophical Studies of Japan*, Vol. II, comp. Japanese National Commission for UNESCO (Tokyo, 1961), pp. 99-117.
- Hardy, Arthur S. *Life and Letters of Joseph Hardy Neesima*. Boston, 1900.
- Haring, Douglas, ed. *Japan's Prospect*. Cambridge, 1946.
- "Japan and the Japanese, 1868-1945," in *Most of the World*, ed. Ralph Linton (New York, 1949), pp. 814-75.
- Harootunian, Harry D. "The Economic Rehabilitation of the Samurai in the Early Meiji Period," *JAS*, XIX (No. 4, August, 1960), 433-44.
- Harris, Townsend, see Cosenza, Mario E.
- Harrison, John A. *Japan's Northern Frontier: A Preliminary Study in Colonization and Expansion with Special Reference to the Relations of Japan and Russia*. Gainesville, Fla., 1953.
- *New Light on Early and Medieval Japanese Historiography*. (University of Florida Monographs—Social Sciences No. 4.) Gainesville, Fla., 1959.
- Hattori, Shirō. "The Affinity of Japanese," *Acta Asiatica* (Bulletin of the Institute of Eastern Culture, No. 2; Tokyo, 1961), pp. 1-29.
- Hawks, Francis L., see Wallach, Sidney.
- Haydon, A. Eustace. *Biography of the Gods*. New York, 1945.
- Hearn, Lafcadio. *Japan: An Attempt at Interpretation*. New York, 1904.
- *In Ghostly Japan*. Boston, 1907.
- *Kokoro: Hints and Echoes of Japanese Inner Life*. Boston, 1927.
- *Tales and Essays from Old Japan*. Chicago, 1956.
- Heaslett, Samuel. *The Mind of Japan and the Religions of the Japanese*. (Religions of the East Series, No. 1.) London, 1947.
- Heine-Geldern, R. "Urheimat und früheste Wanderungen der Australonesier," *Anthropos*, XXVII (1932), 561-66.
- Hekigan Roku, see Shaw, R. D. M.
- Hepner, Charles William. *The Kurozumi Sect of Shinto*. Tokyo, 1935.
- Herbert, Zachert. *Semmyō, die Kaiserlichen Erlasse des Shoku-Nihongi*. Berlin, 1950.
- Herrigel, Eugen. *Zen in the Art of Archery*, tr. R. F. C. Hull. New York, 1953.
- Herrigel, Gustie L. *Zen in the Art of Flower Arrangement*, tr. R. F. C. Hull. Newton Center, Mass., 1958.

- Hersey, John R. *Hiroshima*. New York, 1946.
- Hewes, Laurence I., Jr. *Japan—Land and Men. An Account of the Japanese Land Reform Program, 1945–51*. Ames, Iowa, 1955.
- Hibino, Yutaka. *Nippon Shindo Ron or the National Ideals of the Japanese People*, tr. A. P. McKenzie. Cambridge, 1928.
- Hincks, M. A. *The Japanese Dance*. London, 1910.
- Hiraga, Gen'ichi. "The Trend of Studies of 'Kirishitan' Literature," *Acta Asiatica* (Bulletin of the Institute of Eastern Culture, No. 4; Tokyo, 1963), pp. 97–113.
- Hirai, Naofusa. *The Concept of Man in Shintō*. Unpublished Master's dissertation, University of Chicago, 1954.
- "Fundamental Problems of Present Shintō," *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions* (Tokyo, 1960), pp. 303–6.
- Hitchcock, Romyn. "The Ainos of Yezo, Japan," *Report of the U.S. National Museum, 1889–1890* (Washington, D.C., 1891), pp. 429–502.
- Holtom, Daniel C. *The Japanese Enthronement Ceremonies*. Tokyo, 1928.
- *The National Faith of Japan*. New York, 1938.
- *Modern Japan and Shintō Nationalism*. Chicago, 1943; 2d ed., 1947.
- "Some Notes on Japanese Tree Worship," *TASJ*, Second Series, VIII (December, 1931), 1–19.
- "The Meaning of Kami," *Monumeta Nipponica*, III, No. 1 (1940), 1–27; III, No. 2, 32–53; IV, No. 2 (1941), 25–68.
- "Shintō in the Postwar World," *Far Eastern Survey*, No. 14 (February 14, 1945), pp. 29–33.
- "Shintoism," in *The Great Religions of the Modern World*, ed. Edward J. Jurji (Princeton, 1946), pp. 141–77.
- Honda, H. H., tr. *A Hundred Poems from a Hundred Poets* (Ogura-Hyakunin-isshū). Tokyo, 1948.
- Honjō, Eijirō. *Social and Economic History of Japan*. Kyoto, 1935.
- Hori, Ichirō. "On the Concept of Hijiri (Holy-Man)," *Numen*, V (No. 2, April, 1958), 128–60; (No. 3, September, 1958), 199–232.
- "Japanese Folk-Beliefs," *American Anthropologist*, LXI (No. 3, June, 1959), 405–24.
- "Buddhism in the Life of Japanese People," in *Japan and Buddhism*, ed. The Association of the Buddha Jayanti (Tokyo, 1959), pp. 19–67.

- Hori, Ichirō. "Self-Mummified Buddhas in Japan," *History of Religions*, I (No. 2, Winter, 1962), 222-42.
- Horioka, Yasuko. *The Life of Kakuzō: Author of the Book of Tea*. Tokyo, 1963.
- Hornbeck, Stanley K. *The United States and the Far East: Certain Fundamentals of Policy*. Boston, 1942.
- Howell, Richard W. "The Classification and Description of Ainu Folklore," *Journal of American Folklore*, No. 64 (1951), pp. 361-69.
- "The Kamui Oina: A Sacred Charter of the Ainu," *Journal of American Folklore*, No. 65 (1952), pp. 379-417.
- Hozumi, Nobushige. *Ancestor Worship and Japanese Law*. Tokyo, 1913.
- Hsu, Immanuel C. Y. "Allied Council for Japan," *FEQ*, X (No. 2, February, 1951), 173-78.
- Hubbard, G. E. *Eastern Industrialization and Its Effect on the West*. London, 1935.
- Hulse, Frederick S. "A Sketch of Japanese Society," *JAOS*, LXVI (No. 3, July-September, 1946), 219-29.
- "Convention and Reality in Japanese Culture," *SJA*, IV (Winter, 1948), 345-55.
- Iddittie, Junesay (Ijichi, Junsei). *The Life of Marquis Shigenobu Ōkuma*. Tokyo, 1956.
- Iglehart, Charles W. *A Century of Protestant Christianity in Japan*. Rutland, Vt., and Tokyo, 1959.
- Iino, Norimoto. "Dōgen's Zen View of Independence," *Philosophy East and West*, XII (No. 1, April, 1962), 51-57.
- Ike, Nobutake. *The Beginnings of Political Democracy in Japan*. Baltimore, 1950.
- "Kōtoku: Advocate of Direct Action," *FEQ*, III (No. 3, May, 1944), 222-36.
- Iklé, Frank William. *German-Japanese Relations, 1936-40: A Study of Totalitarian Diplomacy*. New York, 1956.
- International Institute for the Study of Religions. *Religion and Modern Life* (Bulletin No. 5, Part II). Tokyo, 1958.
- *Religion and State in Japan* (Bulletin No. 7). Tokyo, 1959.
- *Living Buddhism in Japan*, prepared by Yoshio Tamura, in collaboration with William P. Woodard. Tokyo, 1960.
- "Sōka Gakkai and the Nichiren Shō Sect (I)," *Contemporary Religions in Japan*, II (No. 2, March, 1960), 55-70.

Ise-monogatari, see Vos, Fritz.

Ishida, Eiichiro. "The Kappa Legend," *Folklore Studies*, IX (1950), 1-152.

——— "Mother-Son Deities," *History of Religions*, IV (No. 1, Summer, 1964), 30-52.

Ishida, Ichirō. "Zen Buddhism and Muromachi Art," tr. Delmer M. Brown, *JAS*, XXII (No. 4, August, 1963), 417-32.

——— "Tokugawa Feudal Society and Neo-Confucian Thought," *Philosophical Studies of Japan*, ed. Japanese National Commission for UNESCO, V (Tokyo, 1964), 1-37.

Ishida, Takeshi. "Popular Attitudes toward the Japanese Emperor," *Asian Survey*, II (No. 2, April, 1962), 29-39.

Ishimoto, Shidzue. *Facing Two Ways*. New York, 1935.

Iwamoto, Tokuichi. "Present State of Sectarian Shinto," *Research Papers* (Mimeographed for the IXth International Congress for the History of Religions; Tokyo, 1958), pp. 21-25.

Iwasaki, Takeo. "Contemporary Japanese Moral Philosophy," *Philosophy East and West*, VI (No. 1, April, 1956), 69-75.

Jansen, Marius B. *Sakamoto Ryōma and the Meiji Restoration*. Princeton, 1961.

——— "From Hatoyama to Hatoyama" (review article), *FEQ*, XIV (No. 1, November, 1954), 65-79.

——— "Takeuchi Zuisan and the Tosa Loyalist Party," *JAS*, XVIII (No. 2, February, 1959), 199-212.

Japan. Ministry of Education. *Imperial Rescript on Education in Japan* (both original and translation). Tokyo, 1907.

——— *Kokutai no Hongi: Cardinal Principles of the National Entity of Japan*, tr. John Owen Gauntlett. Cambridge, 1949.

——— *Religions in Japan*. 2d ed. Tokyo, 1963.

Japanese Association for Religious Studies (and Japanese Organizing Committee of the Ninth International Congress for the History of Religions), eds. *Religious Studies in Japan*. Tokyo, 1959.

Japanese Classics Translation Committee. *The Manyōshū: One Thousand Poems Selected from the Japanese*. Tokyo, 1940; Chicago, 1941; New York, 1965.

Japanese Joint Organizing Committee of the Ninth International Conference of Social Work. *Social Welfare Services in Japan*. Tokyo, 1958.

"Japanese Music," *Encyclopaedia Britannica* (1962 ed.), XII, 962-63.

- Japanese National Commission for UNESCO. *Japan: Its Land, People and Culture*. Tokyo, 1958.
- , ed. *International Symposium on History of Eastern and Western Cultural Contacts*. Tokyo, 1959.
- , comp. *Philosophical Studies of Japan*. 5 vols. Tokyo, 1959–64.
- "Japan's New Church Militant," *Japan Quarterly*, IV (No. 4, October-December, 1957), 413–19.
- Jennes, Joseph. *History of the Catholic Church in Japan*. Tokyo, 1959.
- "Jesus, Society of." *Encyclopaedia Britannica* (1962 ed.), XIII, 9–13.
- Jinja Honchō. *Basic Terms of Shintō*. Tokyo, 1958.
- Johnson, Chalmers A. "Low Posture Politics in Japan," *Asian Survey*, III (No. 1, January, 1963), 17–30.
- Jones, Francis Clifford. *Extraterritoriality in Japan*. London, 1931.
- *Japan's New Order in East Asia, Its Rise and Fall, 1936–45*. London, 1954.
- Jones, S. W., tr. *Ages Ago: Thirty-Seven Tales from the Konjaku Monogatari Collection*. Cambridge, 1959.
- Joseph, Kenny. "Mass Media Carry Message to Many," *Asahi Evening News*, May 2, 1959.
- Kagawa, Toyohiko. *Christ and Japan*. New York, 1934.
- *Songs from the Land of Dawn*. New York, 1949.
- Kaibara, Ekken. *The Way of Contentment*, tr. Ken Hoshino. London, 1913.
- *Women and Wisdom of Japan*, tr. S. Takaishi. London, 1914.
- Kamimura, Shinjō. "Buddhist Worship of the Masses," *Research Papers* (Mimeographed for the IXth International Congress for the History of Religions; Tokyo, 1958, pp. 15–20.
- Kase, Toshikazu. *Journey to the "Missouri"*. New Haven, 1950.
- Katō, Genchi. *A Study of Shintō: The Religion of the Japanese Nation*. Tokyo, 1926.
- *What is Shintō?* Tokyo, 1935.
- "A Study of the Oracles and Sayings in the Warongo or Japanese Analects," *TASJ*, XLV (Part II, 1917), 1–117.
- "Warongo or Japanese Analects," *TASJ*, XLVI (Part II, 1918), 1–117.
- "Japanese Phallicism," *TASJ*, I (Supplement), Second Series, 1924.

- "The Three Stages of the Shinto Religion," *The Japan Christian Quarterly*, III (No. 2, April, 1928), 116–25.
- "The Naoe Matsuri," *TASJ*, Second Series, VIII (December, 1931), 113–36.
- Katō, Genchi, and Hikoshirō Hoshino, tr. and annot. *The Kogoshūi: Gleanings from Ancient Stories*. Tokyo, 1926.
- Katō, Genchi, Karl Reitz, and Wilhelm Schiffer, comps. *A Bibliography of Shinto in Western Languages from the Oldest Times till 1952*. Tokyo, 1953.
- Kawai, Kazuo. *Japan's American Interlude*. Chicago, 1960.
- Kawai, Michi. *My Lantern*. 3d ed. Tokyo, 1949.
- Kawamoto, Toshio, and Joseph Y. Kurihara. *Bonsai-Saikei: The Art of Japanese Miniature Trees, Gardens and Landscapes*. Tokyo, 1963.
- Kawazoe, Noboru. "The Ise Shrine," *Japan Quarterly*, IX (No. 3, July-September, 1962), 285–92.
- Keene, Donald. *The Battle of Coxinga: Chikamatsu's Puppet Play, Its Background and Importance*. (Cambridge Oriental Series, No. 4.) London, 1951.
- *Japanese Literature: An Interpretation for Western Readers*. London, 1953.
- *The Japanese Discovery of Europe: Honda Toshiaki and Other Discoverers, 1720–1798*. New York, 1954.
- , compiler and editor. *Anthology of Japanese Literature: From the Earliest Era to the Mid-Nineteenth Century*. New York, 1955.
- , comp. and ed. *Modern Japanese Literature: An Anthology from 1868 to the Present Day*. New York, 1956.
- , tr. *The Old Woman, The Wife, and The Archer: Three Modern Japanese Short Novels*. New York, 1961.
- Kerr, George H. *Okinawa: The History of an Island People*. Rutland, Vt., and Toyko, 1958.
- Kerr, William C. *Japan Begins Again*. New York, 1949.
- Kidder, J. Edward, Jr. *The Jōmon Pottery of Japan*. (*Artibus Asiae* Supplement, Vol. XVII.) Ascona, 1957.
- *Japan Before Buddhism*. London, 1959.
- "A Jōmon Pottery Vessel in the Buffalo Museum of Science," *Artibus Asiae*, XV (1952), 11–16.
- "The Kamegaoka Vessels in the City Art Museum, St. Louis," *Artibus Asiae*, XVI (1953), 198–208.

- Kidder, J. Edward, Jr. "Reconstruction of the 'Pre-Pottery' Culture of Japan," *Artibus Asiae*, XVII (1954), 135-43.
- Kim, Ha Tai. "Nishida and Royce," *Philosophy East and West*, I (January, 1952), 18-29.
- Kindaichi (Kindaiti), Kyōsuke. *Ainu Life and Legends*. Tokyo, 1941.
- "The Concept Behind the Ainu Bear Festival (Kumamatsuri)," tr. M. Yoshida, *SJA*, V (Winter, 1949), 345-50.
- Kirkwood, Kenneth P. *Renaissance in Japan*. Tokyo, 1938.
- Kishimoto, Hideo, comp. and ed. *Japanese Religion in the Meiji Era*, tr. John F. Howes. Tokyo, 1956.
- "Mahayana Buddhism and Japanese Thought," *Philosophy East and West*, IV (No. 3, October, 1954), 215-23.
- Kishinami, Tsunezō. *The Development of Philosophy in Japan*. Princeton, 1915.
- Kitagawa, Joseph M. "Kaiser und Shamane in Japan," *Antaios*, II (No. 6, March, 1961), 552-66.
- "The Contemporary Religious Situation in Japan," *Japanese Religions* (Kyoto), II (Nos. 2-3, May, 1961), 24-42.
- "Ainu Bear Festival (Iyomante)," *History of Religions*, I (No. 1, Summer, 1961), 95-151.
- "Nuevas Interpretaciones de la Filosofía Budista," *Philosophia* (Mendoza, Argentina), No. 24 (1961), 1-14.
- "Japan: Religion," *Encyclopaedia Britannica* (1962 ed.), XII, 899-904.
- "Shinto," *Encyclopaedia Britannica* (1962 ed.), XX, 517-21.
- "Buddhism and Asian Politics," *Asian Survey*, II, (No. 5, July, 1962), 1-11.
- "Buddhist Translation in Japan," *Babel*, IX (Nos. 1-2, 1963), 53-59.
- "Religious and Cultural Ethos of Modern Japan," *Asian Studies*, II (No. 3, December, 1964), 334-52.
- "The Buddhist Transformation in Japan," *History of Religions*, IV (No. 2, Winter, 1965), 319-36.
- "Japanese Religion," in Charles J. Adams, ed., *A Reader's Guide to the Great Religions*, New York, 1965.
- "Japanese Philosophy (Historical)," *Encyclopaedia Britannica*, 1966 ed. (in press).
- Knox, George William. *The Development of Religion in Japan*. New York, 1907.

- Kohler, Werner. *Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan*. Zurich, 1962.
- Ko-ji-ki, see Chamberlain, Basil Hall.
- Kokusai Bunka Shinkōkai, ed. *Introduction to Contemporary Japanese Literature*. Tokyo, 1939.
- *Introduction to Classic Japanese Literature*. Tokyo, 1948.
- K. B. S. *Bibliography of Standard Reference Books for Japanese Studies with Descriptive Notes*, Vol. IV (Religion). Tokyo, 1963.
- Komai, S. "The Okhotsk Culture and the Scythian Culture," *International Symposium on History of Eastern and Western Cultural Contacts*, ed. Japanese National Commission for UNESCO (Tokyo, 1959), pp. 77-79.
- Komatsu, Isao. *The Japanese People: Origins of the People and the Language*, Vol. I. Tokyo, 1962.
- Konjaku, see Tsukakoshi, Satoshi.
- Konvitz, Milton R. *The Alien and the Asiatic in American Law*. Ithaca, 1946.
- Kosaka, Masaki, ed. *Japanese Thought in the Meiji Era*, tr. David Abosch. Tokyo, 1958.
- Kotani, Kimi, ed. *A Guide to Reiyū-kai*. Tokyo, 1958.
- Kozaki, Hiromichi. *Reminiscences of Seventy Years: The Autobiography of a Japanese Pastor*, tr. Nariaki Kozaki. Tokyo, 1933.
- Kraemer, Hendrik. *The Christian Message in a Non-Christian World*. London, 1938.
- Kublin, Hyman. "The 'Modern' Army of Early Meiji Japan," *FEQ*, IX (No. 1, November, 1949), 20-41.
- "A Bibliography of the Writings of Sen Katayama in Western Languages," *FEQ*, XI (No. 1, November, 1951), 71-77.
- Kudō, Takuya. "The Faith of Sōka Gakkai," *Contemporary Religions in Japan*, II (No. 2, June, 1961), 1-12.
- Kuroda, Kazuo. "Domains of 'New Gods,'" *The Japan Times*, November 15, 1958.
- Kurzman, Dan. *Kishi and Japan: The Search for the Sun*. New York, 1960.
- Labberton, D. van Hinloopen. "The Oceanic Languages and the Nipponese as Branches of the Nippon-Malay-Polynesian Family of Speech," *TASJ*, Second Series, Vol. II (1925).
- Lancaster, Clay. *The Japanese Influence in America*. New York, 1963.

- Lange, R. "Die Japaner, II. Der Shintoismus," *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (3d ed. rev., ed. Chantepie de la Saussaye; Tübingen, 1905), I, 141-71.
- Langer, Paul F., and S. Roger Swearingen. *Japanese Communism: An Annotated Bibliography of Works in the Japanese Language with a Chronology, 1921-52*. New York, 1953.
- Latourette, Kenneth Scott. *The History of Japan*. Rev. ed. New York, 1957.
- Laures, Johannes. *Nobunaga und des Christentum*. (Monumenta Nipponica Monographs, No. 10.) Tokyo, 1950.
- *The Catholic Church in Japan*. Rutland, Vt., and Tokyo, 1954.
- *Two Japanese Christian Heroes*. Tokyo, 1959.
- Lay, Arthur Hyde. "Japanese Funeral Rites," *TASJ*, XIX, Part III (1891), 507-44.
- Lea, Leonora E. *Window on Japan*. Greenwich, Conn., 1956.
- Lebra, Joyce C. "Ōkuma Shigenobu and the 1881 Political Crisis," *JAS*, XVIII (No. 4, August, 1959), 475-87.
- Lensen, George Alexander. *Russia's Japan Expedition of 1852-1855*. Gainesville, Fla., 1955.
- *Russia's Push Toward Japan*. Princeton, 1959.
- "The Orthodox Church in Occupied Japan," *Florida State University Studies*, No. 8 (1952), pp. 93-95.
- Lewin, Bruno. *Abriss der Japanischen Grammatik: auf der Grundlage der klassischen Schriftsprache*. Wiesbaden, 1959.
- Lloyd, Arthur. *The Wheat Among the Tares: Studies of Buddhism in Japan*. London, 1908.
- *Shinran and His Work: Studies in Shinshū Theology*. Tokyo, 1910.
- *The Creed of Half Japan*. London, 1911.
- "Historical Development of the Shushi (Chu Hsi) Philosophy in Japan," *TASJ*, XXXIV (1906), 5-80.
- Lockwood, William W. *The Economic Development of Japan: Growth and Structural Change, 1868-1938*. Princeton, 1954.
- Lombard, P. A. *An Outline History of Japanese Drama*. London, 1928.
- Longford, Joseph H. "Note on Ninomiya Sontoku," *TASJ*, XXII, Part I (1894), 103-8.
- Lowell, Percival. *Occult Japan or the Way of the Gods*. New York, 1895.

- Löwith, Karl. "Japan's Westernization and Moral Foundation," *Religion in Life*, XII (1942-43), 114-27.
- Lu, David J. *From the Marco Polo Bridge to Pearl Harbor. A Study of Japan's Entry into World War II*. Washington, D.C., 1961.
- Luth, Paul E. *Die japanische Philosophie*. Tübingen, 1944.
- McCauley, Edward Yorke, see Cole, Allan B.
- McCullough, Helen Craig. *The Taiheiki: A Chronicle of Medieval Japan*. New York, 1959.
- McEwan, J. R. *The Political Writings of Ogyū Sorai*. (University of Cambridge Oriental Publications, No. 7.) Cambridge, England, 1962.
- McFarland, H. Neill. "The New Religions of Japan," *The Perkins School of Theology Journal*, XII (No. 1, Fall, 1958), 3-21.
- McGovern, William M. *Introduction to Mahayana Buddhism*. London, 1922.
- McNalley, Theodore. *Contemporary Government of Japan*. Boston, 1963.
- McWilliams, Carey. *Prejudice. Japanese-Americans: Symbol of Racial Intolerance*. Boston, 1944.
- Maki, John M. *Japanese Militarism*. New York, 1945.
- *Government and Politics in Japan: The Road to Democracy*. New York, 1962.
- Malm, William P. *Japanese Music*. Tokyo, 1959.
- *Nagauta: The Heart of Kabuki Music*. Rutland, Vt., and Tokyo, 1963.
- Maringer, J. "A Core and Flake Industry of Palaeolithic Type from Central Japan," *Artibus Asiae*, XIX (No. 2, 1956), 111-25.
- "Einige faustkeilartige Geräte von Gongenyama [Japan] und die Frage des japanischen Paläolithikums," *Anthropos*, LI (1956).
- Marriott, McKim. "Little Communities in an Indigenous Civilization," in *Village India*, ed. McKim Marriott (Chicago, 1955), pp. 171-222.
- Martin, Edwin M. *The Allied Occupation of Japan*. Stanford, 1948.
- Maruyama, Masao. *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, ed. Ivan Morris. New York, 1963.
- Mason, J. W. T. *The Meaning of Shinto: The Primaevial Foundation of Creative Spirit in Modern Japan*. New York, 1935.
- *The Spirit of Shinto Mythology*. Tokyo, 1939.

- Masunaga, Reihō. *The Sōtō Approach to Zen*. Tokyo, 1958.
- Matsumoto, Hikoshichirō. "Notes on the Stone Age People of Japan," *American Anthropologist*, XXIII (No. 1, 1921), 50-76.
- Matsumoto, Nobuhiro. *Le Japonais et les langues austroasiatiques*. Paris, 1928.
- *Essai sur la mythologie japonaise*. Paris, 1928.
- "Notes on the Deity Festival of Yawatano, Japan," *SJA*, V (Spring, 1949), 62-77.
- Matsumoto, Yoshiharu Scott. *Contemporary Japan: The Individual and the Group*. (Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Vol. L, Part I.) Philadelphia, 1960.
- Maxon, Yale Candee. *Control of Japanese Foreign Policy: A Study of Civil-Military Rivalry, 1930-1945*. Berkeley, 1957.
- Mendel, Douglas H., Jr. "Ozaki Yukio: Political Conscience of Modern Japan," *FEQ*, XV (No. 3, May, 1956), 343-56.
- Michalson, Carl. *Japanese Contributions to Christian Theology*. Philadelphia, 1960.
- Michener, James A. *Japanese Prints: From the Early Masters to the Modern*, with notes on the prints by Richard Lane. Rutland, Vt., and Tokyo, 1959.
- Mihara, Shinichi. "Buddhism in Japan," *The Mainichi Overseas Edition*, No. 82 (December 20, 1957), pp. 1-8.
- Miki, Fumio. *Haniwa: The Clay Sculpture of Protohistoric Japan*, tr. Roy Andrew Miller. Rutland, Vt., 1960.
- Milne, J. "The Stone Age in Japan," *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, X (1881), 389-423.
- Miyagawa, Munenori. "The Status Quo of Shintō Shrines," *The Shintō Bulletin*, I (No. 1, March, 1953), 4-6.
- Moore, Frederick. *With Japan's Leaders*. New York, 1942.
- Moos, Felix. "Religion and Politics in Japan: The Case of the Sōka Gakkai," *Asian Survey*, III (No. 3, March, 1963), 136-42.
- Morgan, Kenneth W., ed. *The Path of the Buddha*. New York, 1956.
- Morley, James William. *The Japanese Thrust into Siberia*. New York, 1957.
- Morris, Ivan. *Nationalism and the Right Wing in Japan: A Study of Post-War Trends*. London and New York, 1960.
- *The World of the Shining Prince: Court Life in Ancient Japan*. New York, 1964.
- , ed. *Modern Japanese Stories: An Anthology*. Rutland, Vt. and Tokyo, 1962.

- Morris, J. "A Pilgrimage to Ise," *Transactions and Proceedings of the Japan Society of London*, VII (1905-7), 248-62.
- Morse, Edward S. "Shell Mounds of Ōmori," *Memoirs of the Science Department* (Tokyo Imperial University), Vol. I, Part I. Tokyo, 1879.
- "Traces of an Early Race in Japan," *Popular Science Monthly*, XIX (1879), 257-66.
- Munro, N. G. *Prehistoric Japan*. Yokohama, 1908.
- Murao, Shōichi, and W. H. Murray Walton. *Japan and Christ*. London, 1928.
- Muraoka, Tsunetsugu. *Studies in Shinto Thought*, tr. Delmer M. Brown and James T. Araki. Tokyo, 1964.
- Murdoch, James, and Isoh Yamagata. *A History of Japan during the Century of Early Foreign Intercourse, 1542-1651*. Kobe, 1903; London, 1949.
- Nagai, Michio. "Herbert Spencer in Early Meiji Japan," *FEQ*, XIV No. 1, November, 1954), 55-64.
- Nagayama, Toshihide. *Collection of Historical Materials Connected with the Roman Catholic Religion in Japan* (*Kirishitan Shiryō-shū*). Nagasaki, 1924.
- Nakai, Gendō. *Shinran and His Religion of Pure Faith*. Kyoto, 1946.
- Nakamura, Hajime. *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. Tokyo, 1960.
- "Basic Features of the Legal, Political and Economic Thought of Japan," *Philosophy East and West: East-West Philosophy in Practical Perspective*, ed. Charles A. Moore (Honolulu, 1962), pp. 631-47.
- Nanjō (Nanjiō) Bunyū (Bunyiū), comp. *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka*. Oxford, 1883.
- *A Short History of the Twelve Japanese Buddhist Sects*. Tokyo, 1886.
- Natori, Jun-ichi. *Historical Stories of Christianity in Japan*. Tokyo, 1957.
- Neumann, Nelly. "Yama no Kami—die japanische Berggottheit," *Folklore Studies*, XXII (1963), 133-366.
- Neumann, William L. *America Encounters Japan. From Perry to MacArthur*. Baltimore, 1963.
- Nielsen, Niels C., Jr. *Religion and Philosophy in Contemporary*

- Japan. (Rice Institute Pamphlets, Vol. XLIII, No. 4.) Houston, 1957.
- Nihongi, see Aston, William George.
- Nishida, Nagao. "Yosashi"—A Fundamental Concept of Japanese Religion," tr. Donald L. Philippi. Tokyo, n.d. (Private circulation.)
- Nishida, Kitarō. *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, tr. and ed. Robert Schinzinger. Tokyo, 1958.
- *A Study of Good*, tr. V. H. Viglielmo. Tokyo, 1960.
- Nishitsunoi, Masayoshi. "Social and Religious Groups in Shintō," in *Religious Studies in Japan*, ed. Japanese Association for Religious Studies (Tokyo, 1959), pp. 219-28.
- Nitobe, Inazō. *Bushidō: The Soul of Japan*. New York, 1905.
- , et al. *Western Influences in Modern Japan*. Chicago, 1931.
- Nivison, David S., and Arthur Wright, eds. *Confucianism in Action*. Stanford, 1959.
- Noma, Seiroku. "Introduction," *Haniwa* (A Catalogue of the Haniwa Exhibition in Four American Museums). New York, 1960.
- Norbeck, Edward. *Takashima: A Japanese Fishing Community*. Salt Lake City, 1954.
- "Pollution and Taboo in Contemporary Japan," *SJA*, VIII (No. 3, Autumn, 1952), 269-85.
- "Yakudoshi: A Japanese Complex of Supernaturalistic Beliefs," *SJA*, XI (No. 2, Summer, 1955), 105-20.
- Norito, see Philippi, Donald L.
- Norman, E. Herbert. *Japan's Emergence as a Modern State*. New York, 1940.
- "Andō Shōeki and the Anatomy of Japanese Feudalism," *TASJ*, Third Series, Vol. II (1949).
- Nukariya, Kaiten. *The Religion of the Samurai*. London, 1913.
- Numazawa, Franz Kiichi. "Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie," *Internationale Schriftenreihe für soziale und politische Wissenschaften, Ethnologische Reihe*, Vol. II. Paris and Lucerne, 1946.
- "The Fertility Festival at Toyota Shinto Shrine, Aichi Prefecture, Japan," *Acta Tropica*, Supplement, XVI (No. 3, 1959), 197-217.
- Obata, Kyūgorō. *An Interpretation of the Life of Viscount Shibusawa*. Tokyo, 1937.
- Ōbayashi, Taryō. "Die Amaterasu-Mythe im alten Japan und die

- Sonnenfinsternismythe in Sudostasien," *Ethnos*, XXV (1960), 20-43.
- Offner, Clark B., and Henry van Straelen. *Modern Japanese Religions*. Tokyo, 1963.
- Okakura, Kakuzō. *The Book of Tea*. Edinburgh, 1919; Rutland, Vt., 1956.
- Okamoto, Richard. "Japan," *Look*, XXVII (No. 18, September 10, 1963), 15-28.
- Okladnikov, Aleksei P. "The Role of the Ancient Baikal Region in the Cultural Relations Between East and West," in *International Symposium on History of Eastern and Western Cultural Contacts*, Japanese National Commission for UNESCO (Tokyo, 1959), pp. 141-43.
- Ōkubo, Genji. *The Problems of the Emperor System in Postwar Japan*. Tokyo, 1948.
- Ōkuma, Count S. *Fifty Years of New Japan*. 2 vols. London, 1909-10.
- Olson, Lawrence. *Dimension of Japan*. New York, 1963.
- Ōmura, Bunji. *Japan's "Grand Old Man" Prince Saionji, the Last Genrō*. London and New York, 1938.
- O'Neill, P. G. *Early Nō Drama, Its Background, Character and Development, 1300-1450*. London, 1959.
- Ono, Sokyō. *The Kami Way*. (International Institute for the Study of Religions Bulletin No. 8.) Tokyo, 1959.
- "The Contribution to Japan of Shrine Shintō," in *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions* (Tokyo, 1960), pp. 387-92.
- Ono, Susumu. "The Japanese Language: Its Origins and Its Sources," in *Japanese Culture: Its Development and Characteristics*, ed. Robert J. Smith and Richard K. Beardsley (Chicago, 1962), pp. 17-21.
- The Oomoto [Ōmoto] Headquarters. *The Oomoto Movement, Its Origin, Aims and Objects*. Kameoka, 1950.
- Opler, Marvin K. "Two Japanese Religious Sects," *SAJ*, VI (Spring, 1950), 69-78.
- Opler, Morris E. "Japanese Folk Beliefs concerning the Snake," *SJA*, I (1945), 249-59.
- "Japanese Folk Beliefs concerning the Cat," *Washington Academy of Science Journal*, XXXIX (1945), 269-76.

- Orchard, John E. *Japan's Economic Position: The Progress of Industrialization*. New York, 1930.
- Paine, Robert T., and Alexander Soper. *The Art and Architecture of Japan*. Baltimore, 1955.
- Parker, C. K. *A Dictionary of Japanese Compound Verbs*. Tokyo, 1937.
- Parker, E. H. "Ma Twan-lin's Account of Japan up to A.D. 1200," *TASJ*, XXII (1894), 35-68.
- Paske-Smith, Montague. *Japanese Tradition of Christianity*. Kobe, 1929.
- Pettee, James H., ed. *A Chapter of Missionary History in Modern Japan*. Tokyo, 1895.
- Philippi, Donald L., tr. *Norito (A New Translation of the Ancient Japanese Ritual Prayers)*. Tokyo, 1959.
- "Songs on the Buddha's Foot-Prints," *Nihonbunka-Kenkyūsho-Kiyō*, No. 2 (1958), pp. 145-84.
- Piovesana, Gino K. *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1962*. Tokyo, 1963.
- "Men and Social Ideas of the Early Taishō Period," *Monumenta Nipponica*, XIX (Nos. 1-2, 1964), 111-29.
- PL Kyōdan. *Perfect Liberty—How to Lead a Happy Life*. Tondabayashi, 1958.
- Ponsonby-Fane, Richard A. B. *Studies in Shintō and Shrines*. Kyoto, 1942; rev. ed., 1953.
- *Kyoto, the Old Capital of Japan*. Kyoto, 1956.
- *History of the Imperial House of Japan*. Kyoto, 1959.
- *Sovereign and Subject*. Kyoto, 1960.
- *Vicissitudes of Shinto*. Kyoto, 1963.
- Pratt, James B. *The Pilgrimage of Buddhism*. New York, 1928.
- Preseisen, Ernest L. *Germany and Japan: A Study in Totalitarian Diplomacy, 1933-1941*. The Hague, 1958.
- Priori, Antonio. "Spiritual Aspects and Values of Namban Art (1549-1639)," *East and West*, New Series, XII (No. 4, December, 1961), 241-53.
- Rahder, Johannes. *Etymological Vocabulary of Japanese, Korean, and Ainu*. (Monumenta Nipponica Monographs, No. 16). Tokyo, 1956.
- "The Comparative Treatment of the Japanese Language," *Monumenta Nipponica*, VII (1951), 198-208; VIII (1952), 239-88; IX (1953), 199-257; X (1954), 127-68.

- "Linguistic Study of the Root 'kon,'" in S. Yamaguchi, ed., *Buddhism and Culture* (Kyoto, 1960), pp. 226-46.
- Ramstedt, C. J. "A Comparison of the Altaic Languages with Japanese," *TASJ*, Second Series, Vol. I (1924).
- Reichelt, Karl Ludvig. *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, tr. K. V. W. Bugge. Shanghai, 1934.
- *Religion in Chinese Garments*, tr. Joseph Tetlie. London, 1951.
- Reischauer, August Karl. *Studies in Japanese Buddhism*. New York, 1917.
- *The Task in Japan*. New York and Chicago, 1926.
- Reischauer, Edwin O. *Japan: Past and Present*. New York, 1946.
- *The United States and Japan*. Cambridge, 1950.
- *Ennin's Travels in T'ang China*. New York, 1955.
- , tr. *Ennin. Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*. New York, 1955.
- , and Joseph K. Yamagiwa, tr. *Translations from Early Japanese Literature*. Cambridge, 1951.
- , and John K. Fairbank. *East Asia: The Great Tradition*. (Volume I of *A History of East Asian Civilization*.) Boston, 1958.
- Reischauer, Robert Karl. *Early Japanese History*. 2 vols. Princeton, 1937.
- Revon, Michel. *Le Shintoïsme*. Paris, 1907.
- "Ancestor-Worship and Cult of the Dead (Japanese)," *ERE*, I, 455-57.
- Ricci, Matthew, see Gallagher, Louis J.
- Rogers, Philip G. *The First Englishman in Japan: The Story of Will Adams*. London, 1956.
- Roggendorf, Joseph. *Studies in Japanese Culture*. Tokyo, 1963.
- Ross, Floyd H. *Shinto: The Way of Japan*. Boston, 1965.
- Rossmann, Vern. "Churches Face Many Problems as 100th Year is Celebrated," *The Japan Times*, November 2, 1959, p. 5.
- Sadler, Arthur L. *The Maker of Modern Japan: The Life of Tokugawa Ieyasu*. London, 1937.
- *The Beginner's Book of Bushidō by Daidōji Yuzan (Budō Shoshinshū)*. Tokyo, 1941.
- Saitō, Hiroshi. *Japan's Policies and Purposes*. Boston, 1935.
- Sakai, Atsuharu. "Kaibara Ekken and 'Onna Daigaku,'" *Cultural Nippon*, VII (No. 4, 1939), 45-56.

- Saniel, Josefa M. *Japan and the Philippines, 1868-1898*. Quezon City, 1963.
- "The Mobilization of Traditional Values in the Modernization of Japan," in R. N. Bellah, ed., *Religion and Progress in Modern Asia* (New York, 1965), pp. 124-49.
- Sansom, Sir George B. *Japan: A Short Cultural History*. New York, 1931; rev. ed., 1962.
- *The Western World and Japan*. New York, 1950; rev. ed., 1962.
- *A History of Japan to 1334*. Stanford, 1958.
- *A History of Japan, 1334-1615*. Stanford, 1961.
- *A History of Japan, 1615-1867*. Stanford, 1963.
- "The Imperial Edicts in the Shoku Nihongi (700-790 A.D.)," *TASJ*, Second Series, I (1924), 5-39.
- "Nichiren," in *Japanese Buddhism*, by Sir Charles Eliot (London, 1935), pp. 416-31.
- Sasaki, Gesshō. *A Study of Shin Buddhism*. Kyoto, 1925.
- Sasaki, Ruth Fuller. "A Bibliography of Translations of Zen (Ch'an) Works," *Philosophy East and West*, X (Nos. 3-4, October, 1960-January, 1961), 149-66.
- Satomi, K. *Japanese Civilization: Its Significance and Realization, Nichirenism and the Japanese National Principles*. London, 1923.
- Satow, E. M. "The Shinto Shrines of Ise," *TASJ*, I (1874), 99-121.
- "The Revival of Pure Shin-tau," *TASJ*, III, Part I (Supplement, 1875; rev., 1882), 1-87.
- "The Mythology and Religious Worship of the Ancient Japanese," *The Westminster and Foreign Quarterly Review*, New Series, LIV (1878), 27-57.
- "Ancient Japanese Rituals," *TASJ*, VII, Part I (1879), 97-132; IX (1881), 182-211.
- Saunders, E. Dale. *Mudrā: A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*. New York, 1960.
- *Buddhism in Japan*. Philadelphia, 1964.
- "Japanese Mythology," in *Mythologies of the Ancient World*, ed. Samuel Noah Kramer (Garden City, 1961), pp. 409-42.
- Scalapino, Robert A. *Democracy and the Party Movement in Pre-War Japan: The Failure of the First Attempt*. Berkeley, 1953.
- Schiffer, Wilhelm. "New Religions in Postwar Japan," *Monumenta Nipponica*, XI (No. 1, April, 1955), 1-14.

- Schneider, Delwin B. *Konkōkyō: A Japanese Religion*. Tokyo, 1962.
- Schull, William J. "The Effect of Christianity on Consanguinity in Nagasaki," *American Anthropologist*, LV (January-March, 1959), 74-88.
- Schurhammer, Georg. *Shin-To, the Way of the Gods in Japan (According to the Printed and Unprinted Reports of the Jesuit Missionaries in the Sixteenth and Seventeenth Centuries)*. Leipzig, 1923.
- Schwantes, Robert S. "Christianity versus Science: A Conflict of Ideas in Meiji Japan" (Religion and Modernization in the Far East: A Symposium, I), *FEQ*, XII (No. 2, February, 1957), 123-32.
- Schwartz, W. L. "The Great Shrine of Idzumo," *TASJ*, XLI (Part 4, October, 1913), 493-681.
- Seidensticker, Edward. "Japan: Divisions in Socialism," in *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas*, ed. Leopold Labedz (New York, 1962), pp. 363-73.
- Seki, Keigo. *Folktales of Japan*. Chicago, 1963.
- Shaw, R. D. M., tr. *The Blue Cliff Records: The Hekigan Roku*. London, 1961.
- . *The Embossed Tea Kettle: Orate Gama and Other Works of Hakuin Zenji*. London, 1963.
- Shaw, R. D. M., and Wilhelm Schiffer, tr. Hakuin, "Yasen Kanna, 'A Chat on a Boat in the Evening,'" Preface and Part I, *Monumenta Nipponica*, XIII (Nos. 1-2, 1957), 101-27.
- Shiina, Rinzō. "The Japanese People and 'Indigenous Christianity,'" tr. Sakaye Kobayashi, *Japanese Religions* (Kyoto), I (No. 2, 1959), 18-21.
- Shinoda, Minoru. *The Founding of the Kamakura Shogunate, 1180-1185, with Selected Translations from the Azuma Kagami*. New York, 1960.
- Shiomi, Saburō. *Japan's Finance and Taxation, 1940-1956*, tr. Shōtaro Hasegawa. New York, 1957.
- Shively, Donald H. "Motoda Eifu: Confucian Lecturer to the Meiji Emperor," in *Confucianism in Action*, ed. David S. Nivison and Arthur F. Wright (Stanford, 1959), pp. 302-33.
- Shoku Nihongi*, see Snellen, J. B.
- Shorrock, Hallam C., Jr. "The Church of Christ in Japan (Nippon Kirisuto Kyōdan)," *International Review of Missions*, XLI (April, 1952), 193-201.

- Silberman, Bernard S. *Japan and Korea: A Critical Bibliography*. Tucson, 1962.
- , ed. *Japanese Character and Culture*. Tucson, 1962.
- *Ministers of Modernization: Elite Mobility in the Meiji Restoration, 1868–1873*. Tucson, 1964.
- Slawick, Alexander. "Kultische Geheimbunde der Japaner und Germanen," *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* (Salzburg-Leipzig), IV (1936), 675–764.
- "Zur Etymologie des japanischen Terminus *marehito* 'Sakraler Besucher,'" *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, Second Yearbook, No. 1 (1954), pp. 44–58.
- Smith, Munroe. *A General View of European Legal History and Other Papers*. New York, 1927.
- Smith, Robert J., and Richard K. Beardsley, eds. *Japanese Culture: Its Development and Characteristics*. Chicago, 1962.
- Smith, Thomas C. "The Land Tax in the Tokugawa Period," *JAS*, XVIII (No. 1, November, 1958), 3–19.
- Smith, Warren W., Jr. *Confucianism in Modern Japan: A Study of Conservatism in Japanese Intellectual History*. Tokyo, 1959.
- Snellen, J. B., tr. "Shoku Nihongi: Chronicles of Japan Continued, from 697–791 A.D.," *TASJ*, Second Series, XI (1934), 151–239; XIV (1937), 209–79.
- Spae, Joseph John. *Itō Jinsai*. (Monumenta Serica Monograph, Vol. XII.) Peiping, 1948.
- "The Catholic Church in Japan," *Contemporary Religions in Japan*, IV (No. 1, March, 1963), 3–78.
- Steiner, Kurt. "The Revision of the Civil Code of Japan: Provisions Affecting the Family," *FEQ*, IX (No. 2, February, 1950), 169–84.
- Stoetzel, Jean. *Without the Chrysanthemum and the Sword: A Study of the Attitudes of Youth in Post-War Japan*. New York, 1955.
- Storry, Richard. *The Double Patriots: A Study of Japanese Nationalism*. London, 1957.
- Supreme Commander for the Allied Powers (SCAP). Civil Information and Education Section. Religion and Cultural Resources Division. *Religions in Japan*. Washington, D.C., 1948.
- Civil Information and Education Section. Education Division. *Education in the New Japan*. 2 vols. Washington, D.C., 1948.
- Suzuki, Daisetz Teitarō. *Manual of Zen Buddhism*. Kyoto, 1935; New York, 1960.

- *A Miscellany of the Shin Teaching of Buddhism*. Kyoto, 1949.
- *Essays in Zen Buddhism*. Series I–III. London, 1950–53.
- *Studies in Zen Buddhism*. London, 1955.
- *Zen and Japanese Culture*. New York, 1959.
- *Zen and Japanese Buddhism*. Tokyo and Rutland, Vt., 1958.
- Swan, Peter C. *An Introduction to the Arts of Japan*. New York, 1958.
- Swearinger, Rodger, and Paul Langer. *Bibliography of Japanese Communism*. New York, 1950.
- *Red Flag in Japan*. Cambridge, 1952.
- Taeuber, Irene B. *The Population of Japan*. Princeton, 1958.
- Taiheiki, see McCullough, Helen Craig.
- Tajima, Ryūjun. *Étude sur le Mahāvairocana-Sūtra*. Paris, 1936.
- *Les Deux grands mandalas et le doctrine de l'éсотérisme Shin-gon*. Tokyo, 1959.
- Takahashi, Takeichi, and Junjō Izumida. *Shinranism in Mahayana Buddhism and the Modern World*. Los Angeles, 1932.
- Takakura, Shinichirō. *The Ainu of Northern Japan: A Study in Conquest and Acculturation*, tr. and annot. John A. Harrison. (Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Vol. LI, Part IV.) Philadelphia, 1960.
- Takakusu, Junjirō, tr. *I-Tsing: A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago*. Oxford, 1896.
- *The Essentials of Buddhist Philosophy*. Honolulu, 1947.
- Takekoshi, Yosoburō. *The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan*. 3 vols. New York, 1930.
- Takeuchi, Yoshinori, "Shinran's Religious Philosophy." (Mimeographed lecture notes, Columbia University, 1962.)
- Taniguchi, Masaharu. *Divine Education and Spiritual Training of Mankind*. Tokyo, 1956.
- Tanni Shō, see Fujisawa, Ryōsetsu.
- Tatsui, Matsunosuke. *Japanese Gardens*. Tokyo, 1934.
- Taut, Bruno. *Houses and Peoples of Japan*. Tokyo, 1937.
- Tenrikyō, The Headquarters of. *A Short History of Tenrikyō*. Tenri, Nara-ken, 1956.
- Tenshō-Kōtai-Jingū-kyō. *The Prophets of Tabuse*. Tabuse, 1954.
- *Guidance to God's Kingdom*. Tabuse, 1956.
- Thomas, Winburn T. *Protestant Beginnings in Japan*. Tokyo and Rutland, Vt., 1959.

- Thomsen, Harry. *The New Religions of Japan*. Tokyo and Rutland, Vt., 1963.
- Tillich, Paul. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York, 1961.
- Toda, Yoshio. "Traditional Tendency of Shintoism and Its New Theoretical Developments," in *Religious Studies in Japan*, ed. Japanese Association for Religious Studies (Tokyo, 1959), pp. 229-32.
- Torii, Ryūzō. "Études archéologiques de la Mandchourie meridionale," *Journal of the College of Science* (Tokyo Imperial University), Vol. XXXVI (1915).
- . "Études archéologiques des Ainu des Iles Kouriles," *Journal of the College of Science* (Tokyo Imperial University), Vol. XLII
- Totten, George O. "Buddhism and Socialism in Japan and Burma," (1919).
Comparative Studies in Society and History, II (No. 3 April, 1960), 293-304.
- Toynbee, Arnold. *The World and the West*. New York and London, 1953.
- Trewartha, Glenn Thomas. *Japan: A Physical, Cultural and Regional Geography*. Madison, 1945.
- Tsuchiya, Kyōson. *Contemporary Thought of Japan and China*. London, 1927.
- Tsugaru, Fusamaro. *Die Lehre von der japanischen Adoption*. Berlin, 1903.
- Tsukakoshi, Satoshi, tr. *Konjaku: Altjapanische Geschichten aus dem Volk zur Heian-Zeit*. Zurich, 1956.
- Tsunoda, Ryūsaku, tr. *Japan in the Chinese Dynastic Histories*, ed. L. Carrington Goodrich. South Pasadena, 1951.
- , Wm. Theodore de Bary, and Donald Keene. *Sources of Japanese Tradition*. New York, 1958.
- Tucker, Henry St. George. *The History of the Episcopal Church in Japan*. New York, 1938.
- Uchimura, Kanzō. *How I Became a Christian*. Tokyo, 1913.
- Ui, Hakuju. "A Study of Japanese Tendai Buddhism," *Philosophical Studies of Japan*, Vol. I, ed. Japanese National Commission for UNESCO (Tokyo, 1959), pp. 33-74.
- Ukai, Nobushige. "The Japanese House of Councillors Election of July 1962," *Asian Survey*, II (No. 6, August, 1962), 1-8.
- Umehara, Suyuji. "Ancient Mirrors and Their Relationship to Early

- Japanese Culture," *Acta Asiatica* (Bulletin of The Institute of Eastern Culture, Tokyo), No. 4 (1963), pp. 70-79.
- Underwood, A. C. *Shintoism: The Indigenous Religion of Japan*. London, 1934.
- U.S. State Department. *Occupation of Japan: Policy and Progress*. (Publication No. 2671, Far Eastern Series 17.) Washington, D.C., n.d.
- Uyehara, Cecil H. *Leftwing Social Movements in Japan: An Annotated Bibliography*. Tokyo and Rutland, Vt., 1959.
- Van Straelen, Henry. *Yoshida Shōin: Forerunner of the Meiji Restoration*. Leiden, 1952.
- . *The Religion of Divine Wisdom*. Kyoto, 1957.
- Veith, Ilza. "Englishman or Samurai: The Story of Will Adams," *FEQ*, V (No. 1, November, 1945), 5-27.
- Visser, Marinus Willem de. *The Bodhisattva Ti-Tsang (Jizō) in China and Japan*. Berlin, 1914.
- . *Ancient Buddhism in Japan*. 2 vols. Paris, 1928-35.
- . *The Bodhisattva Akasagarbha (Kokuzō) in China and Japan*. Amsterdam, 1931.
- Vogel, Ezra. *Japan's New Middle Class: The Salary Man and His Family in a Tokyo Suburb*. Berkeley and Los Angeles, 1963.
- Von Mehren, A. T., ed. *Law in Japan: The Legal Order in a Changing Society*. Cambridge, Mass., 1963.
- Vories, William Merrell. *Ōmi Brotherhood in Nippon*. Kobe, 1934.
- Vos, Frits. *A Study of the Ise-monogatari with the Text according to the Den-Teika-hippon and an annotated translation*. 2 vols. The Hague, 1957.
- Voss, Gustav, and Hubert Cieslik, tr. *Kirishito-ki und Sayo-Yoroku: Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jahrhunderts*. Tokyo, 1940.
- Wach, Joachim. *Sociology of Religion*. Chicago, 1944.
- Waley, Arthur, tr. *The Tale of Genji*. 2 vols. Boston, 1935.
- . *The Real Tripitaka*. New York, 1952.
- Wallach, Sidney, ed. *Narrative of the Expedition of an American Squadron to the China Seas and Japan, under the Command of Commodore M. C. Perry, Compiled at His Request and under His Supervision by Francis L. Hawks*. New York, 1952.
- Ward, Robert E. "The Commission on the Constitution and Prospects for Constitutional Change in Japan," *JAS*, XXIV (No. 3, May, 1965), 401-29.

- Warner, Langdon. *The Enduring Art of Japan*. Cambridge, 1952.
- Watanabe, Shōzaburō. *The Common Origin of the Japanese and Korean Languages*. Tokyo, 1910.
- Watsuji, Tetsurō. *A Climate: A Philosophical Study*, tr. Geoffrey Bownas. Tokyo, 1961.
- Webb, Herschel. "What is the Dai Nihon Shi?" *JAS*, XIX (No. 2, February, 1960), 135-49.
- *Research in Japanese Sources: A Guide*. New York, 1965.
- Weber, Max. *The Sociology of Religion*, tr. Ephraim Fischhoff. Boston, 1963.
- Wedemeyer, A. *Japanische Frühgeschichte*. Tokyo, 1930.
- Wheeler, Post. *The Sacred Scriptures of the Japanese*. New York, 1952.
- Whyment, A. Neville J. "The Oceanic Theory of the Japanese Language and People, *TASJ*, Second Series, Vol. III (1926).
- Williams, Harold S. *Tales of the Foreign Settlements in Japan*. Tokyo and Rutland, Vt., 1958.
- Wilson, Robert A. *Genesis of the Meiji Government in Japan 1868-1871*. (University of California Publications in History, Vol. LVI.) Berkeley and Los Angeles, 1957.
- Woodard, William P. "The Religious World—Some Random Notes," *The Japan Christian Quarterly*, XXIV (No. 2, April, 1958), 170-75.
- "The Religious Juridical Persons Law," in *Contemporary Japan*, ed. The Foreign Affairs Association of Japan (Tokyo, 1960), pp. 1-84.
- Wright, Arthur F. "The Formation of Sui Ideology, 581-604," in *Chinese Thought and Institutions*, ed. John F. Fairbank. (Chicago, 1957), pp. 71-104.
- Yajima, Suketoshi. "Dutch Books on Science and Technology brought to Japan in XVII and XIX Centuries," *Archives internationales d'histoire des sciences*, VI (January-March, 1953), 76-79.
- Yamabe, S., and L. Adams Beck, tr. *Buddhist Psalms* [of Shinran Shōnin]. London, 1921.
- Yamagiwa, Joseph K., tr. "Ō-Kagami" ("The Great Mirror"), in *Translations from Early Japanese Literature*, by Edwin O. Reischauer and Joseph K. Yamagiwa (Cambridge, 1951), pp. 271-374.
- and Edwin O. Reischauer, tr. "Tatsumi Chūnagon Monogatari" ("The Tales of Tatsumi Chūnagon"), in *Translations from*

- Early Japanese Literature* (Cambridge, 1951), pp. 139–267.
- Yamakami, Sōgen. *Systems of Buddhist Thought*. Calcutta, 1912.
- Yamamoto, Kōshō. *The Private Letters of Shinran Shōnin*. Tokyo, 1956.
- Yanaga, Chitoshi. *Japan Since Perry*. New York, 1949.
- Yanaihara, Tadao. *Religion and Democracy in Modern Japan*. Tokyo, 1948.
- Yashima, Jirō. *An Essay on the Way of Life*. Tondabayashi, 1950.
- Yawata, Ichirō. "Prehistoric Evidence for Japanese Cultural Origins," in *Japanese Culture: Its Development and Characteristics*, ed. Robert J. Smith and Richard K. Beardsley (Chicago, 1962), pp. 7–10.
- Yazaki, Takeo. *The Japanese City: A Sociological Analysis*, tr. David L. Swain. Rutland, Vt., and Tokyo, 1963.
- Young, A. Morgan. *Imperial Japan 1926–1938*. New York, 1938.
- . *Japan in Recent Times 1912–1926*. New York, 1940.
- Young, John. *The Location of Yamatai: A Case Study in Japanese Historiography, 720–1945*. (The Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science Series, Vol. LXXV, No. 2.) Baltimore, 1957.
- Yuasa, Tatsuki. "PL (Perfect Liberty)," *Contemporary Religions in Japan*, I (No. 3, September, 1960), 20–29.
- Zürcher, E. *The Buddhist Conquest of China*. 2 vols. Leiden, 1959.

РАБОТЫ НА ЯПОНСКОМ ЯЗЫКЕ

Abe Yoshio. "Edo-jidai jusha no shusshin to shakai-teki-chii ni tsuite" (Social status of Confucian scholars in the Edo period), *Nippon-Chūgoku-Gakkai-hō*, No. 13 (1961), 161–75.

阿部正雄 「江戸時代儒者の出身と社会的地位について」
(日本中国学会報 第十三集)

Aiba Shin. *Fuju-fuse-teki shisō no tenkai* (Development of the ideology of non-receiving and non-giving). Tokyo, 1961.

相葉伸 不受不施的思想の史的展開

Akamatsu Toshihide. *Kamakura Bukkyō no kenkyū* (A study of Buddhism during the Kamakura period). Kyoto, 1932.

赤松俊秀 鎌倉仏教の研究

——— *Shinran*. Tokyo, 1962.

親鸞

Akiyama Hanji. *Zenke no shisō to shūkyō* (Thought and religion of the Zen Buddhists). Tokyo, 1962.

秋山範二 禪家の思想と宗教

Anesaki Masaharu. *Kirishitan shūmon no hakugai to sempuku* (Persecution and underground movement of the Kirishitan sect). Tokyo, 1925.

姉崎正治 切支丹宗門の迫害と潜伏

——— *Kirishitan kinsei no shūmatsu* (The end of the prohibition of the Kirishitan). Tokyo, 1926.

切支丹禁制の終末

——— *Kirishitan dendō no kōhai* (The rise and decline of Kirishitan missionary work). Tokyo, 1930.

切支丹伝道の興廢

——— *Kirishitan hakugaishi-chū no jinbutsu jiseki* (Personages and episodes in the persecution of the Kirishitan). Tokyo, 1930.

切支丹迫害史中の人物事蹟

——— *Kirishitan shūkyō bungaku* (The religious literature of the Kirishitan sect). Tokyo, 1932.

切支丹宗教文学

——— *Hokke-kyō gyōja Nichiren* (Nichiren, the practitioner of the Lotus Sutra). Tokyo, 1933.

法華經の行者日蓮

—— *Shōtoku Taishi no taishi risō* (Prince Shōtoku's ideal of the great man). Tokyo, 1944.

聖徳太子の大土理想

—— *Waga shōgai* (My life). Tambaichi, Nara-ken, 1951.

わが生涯

Anzu Motohiko. *Shintō to saiki* (Shinto and its rituals). Tokyo, 1940.

安津素彦 神道と祭祀

—— *Shintō gairon* (An outline of Shinto), Vol. I. Tokyo, 1954.

神道概論 上篇

Aoyama Michio. *Nihon-kazoku-seido no kenkyū* (A study of the Japanese family system). Tokyo, 1947.

青山道夫 日本家族制度の研究

Aruga (or Ariga) Kizayemon. *Nihon kazoku-seido to kosaku-seido* (The family and tenancy system in Japan). Tokyo, 1943.

有賀喜左衛門 日本家族制度と小作制度

—— "Nihon no iye" (The family in Japan), in Nihon Jinruigakukai, ed., *Nihon minzoku* (The Japanese people) (Tokyo, 1952), pp. 154-84.

「日本の家」

(日本人類学会編 日本民族)

Asano Kenshin. *Shakai shūkyō to shite no Bukkyō* (Buddhism as a social religion). Tokyo, 1934.

浅野研真 社会宗教としての仏教

—— *Nihon Bukkyō shakai jigyo-shi* (A history of Buddhist social work in Japan). Tokyo, 1935.

日本仏教社会事業史

Ashikaga Enjutsu. *Kamakura Muromachi jidai no Jukyō* (Japanese Confucianism during the Kamakura and Muromachi periods). Tokyo, 1932.

足利衍述 鎌倉室町時代之儒教

Bamba Masatomo. *Nihon Jukyō-ron* (On Japanese Confucianism). Tokyo, 1939.

万羽正朋 日本儒教論

Bukkyō Daigaku. *Hōnen shōnin kenkyū* (A study of Saint Hōnen). Kyoto, 1961.

仏教大学 法然上人研究

Bukkyō Gakkai, ed. *Hasshū-kōyō kōgi* (Lectures on the main tenets of the eight Buddhist schools). Kyoto, 1954.

仏教学会 八宗綱要講義

Bukkyō Shakai-gakuin, ed. *Shinkō ruiji shūkyō hihan* (A critical study of the new pseudo religions). Tokyo, 1936.

仏教社会学院 新興類似宗教批判

Bukkyō shigaku (The journal of Buddhist history). Tokyo, 1949–

仏教史学

Bukkyō-shi-gakkai, ed. *Nihon Bukkyō no chiiki-hatten* (A study of the geographical development of Japanese Buddhism). Kyoto, 1961.

仏教史学会編 日本仏教の地域発展

Bussho Kankōkai. *Dai Nihon Bukkyō zensho* (Complete collection of Japanese Buddhism). 151 vols., Supplement, 10 vols. Tokyo, 1913–22.

仏書刊行会 大日本仏教全書

Chiba Sakaye. *Yoshikawa Shintō no kenkyū* (Studies in Yoshikawa Shinto). Tokyo, 1939.

千葉栄 吉川神道の研究

Chikuma Shobō. *Bukkyō-bungaku-shū* (A collection of Buddhist literature). Tokyo, 1962.

筑摩書房 仏教文学集

Chūgai Nippō Henshū-kyoku, ed. *Jinja to shūkyō hihan* (A critique of shrines and religion). Kyoto, 1930.

中外日報編輯局 神社と宗教批判

Dai Nihon Keishin-kai. *Dai Nihon jinja-shi* (Studies on shrines in Japan). 4 vols. Tokyo, 1933.

大日本敬神会 大日本神社志

Daitō Shuppansha. *Kokuyaku issai-kyō wakan senjutsu-bu* (Complete collection of Buddhist scriptures translated into Japanese). Tokyo, 1962.

大東出版社 国訳一切経和漢選述部

Date Mitsuyoshi. *Nihon shūkyō-seido shiryō ruiju-kō* (Collection of historical source materials on Japanese religious institutions). Tokyo, 1930.

伊達光美 日本宗教制度資料類従考

Doi Chūsei, et al. *Nihongo no rekishi* (A history of the Japanese language). Tokyo, 1957.

土井忠生 日本語の歴史

Ebina Danjō. *Kokumin-dōtoku to Kirisuto-kyō* (National morality and Christianity). Tokyo, 1912.

海老名弾正 国民道徳と基督教

Ebisawa Arimichi. *Kirishitan-shi no kenkyū* (A historical study of Kirishitan). Tokyo, 1942.

海老沢 有道 切支丹史の研究

—— *Kirishitan tenseki sōkō* (The Kirishitan literature). Tokyo, 1943.

切支丹典籍叢考

—— *Kirishitan no shakai-katsudō oyobi Namban igaku* (The social works of Kirishitan and the European medicine). Tokyo, 1944.

切支丹の社会活動及南蛮医学

—— *Gendai Nihon-shūkyō no shi-teki seikaku* (Historical characteristics of contemporary Japanese religions). Tokyo, 1952.

現代日本宗教の史的性格

Egami Namio. "Nihon Minzoku: Bunka no genryū to Nihon kokka no keisei" (The Japanese people: Development of Japanese culture and formation of the Japanese nation), *Minzokugaku kenkyū* (Journal of ethnology), XIII (No. 3, 1949).

江上波夫 日本民族文化の源流と日本国家の形成
(民族研究)

——, *et al.*, "Nihon kodai kokka no keisei" (Formation of the early Japanese nation), *Tōyō bunka* (Oriental civilization), No. 6 (September, 1951).

日本古代国家の形成 (東洋文化)

Enoki Kazuo. *Yamatai-koku* (The Yamatai nation). Tokyo, 1960.

榎 一 雄 邪馬台国

Etō Sokuō. *Shūso to shiteno Dōgen zenji* (Dōgen as the founder of a sect). Tokyo, 1938.

衛藤 即 応 宗祖としての道元禪師

Fujiki Kunihiko. *Heian jidai no kizoku no seikatsu* (The life of the aristocracy during the Heian period). Tokyo, 1960.

藤木邦彦 平安時代の貴族の生活

Fujisawa Morihiko. *Shinwa densetsu-hen* (Myths and legends). (Vol. I of *Nihon Minzokugaku Zenshū*.) Tokyo, 1961.

藤沢衛彦 神話伝説篇 (図説日本民俗学全集)

Fujitani Toshio. "Bukkyō to Buraku-kaihō" (Buddhism and the liberation of social outcastes' villages), in *Kōza kindai Bukkyō* (Essays on modern Buddhism), V (Kyoto, 1961), 133-50.

藤谷俊雄 「仏教と部落解放」
(講座近代仏教 第5巻)

Fujiwara Ryōsetsu. *Nembutsu shisō no kenkyū* (A study of the nembutsu ideology). Kyoto, 1957.

藤原凌雪 念仏思想の研究

Fukihara Shōshin. *Nihon yuishiki-shisō-shi* (A history of the ideation-only theory in Japan). Kyoto, 1944.

富貴原章信 日本唯識思想史

Fukuchi Shigetaka. *Gunkoku-Nippon no keisei* (Formation of the militaristic Japanese nation). Tokyo, 1959.

福地重孝 軍国日本の形成

Fukuda Gyōyei. *Tendai-gaku gairon* (An introduction to the study of Tendai Buddhism). Tokyo, 1954.

福田堯穎 天台学概論

Fukui Kōjun. "Shōtoku taishi no denki ni tsuite no Shinagaku-teki kōsatsu" (A sinological study of the biography of Prince Shōtoku), *Nippon-Chūgoku-Gakkai-hō*, No. 2 (1950), pp. 105-17.

福井康順 「聖徳太子の伝記についてのシナ学的考察」
(日本中国学会報)

Fukuo Takeichirō. *Nihon kazoku-seido-shi* (A history of the Japanese family system). Tokyo, 1948.

福尾猛市郎 日本家族制度史

Funagasaki Masataka. *Nihon shomin shūkyō-shi no kenkyū* (A study of the history of folk religion in Japan). Kyoto, 1962.

舟ヶ崎正孝 日本庶民宗教史の研究

Furukawa Tetsushi. *Kinsei Nihon shisō no kenkyū* (Studies in modern Japanese thought). Tokyo, 1948.

古川哲史 近世日本思想の研究

——, ed. *Nihon shisō-shi* (History of Japanese thought). Tokyo, 1954.

日本思想史

Furuno Kiyoto. *Kakure Kirishitan* (The hidden Kirishitan). Tokyo, 1959.

古野清人 隠れキリシタン

Furuta Shōkin. *Nihon Bukkyō shisō-shi* (History of Japanese Buddhist thought). Tokyo, 1960.

古田紹欽 日本仏教思想史

—— *Hakuin*, Tokyo, 1962.

白隠

Futaba Kenkō. *Kodai Bukkyō shisō-shi kenkyū* (A study of early Japanese Buddhism: Ritsuryō and Anti-Ritsuryō Buddhism in early Japan). Kyoto, 1962.

二葉憲香 古代仏教思想史研究

Haga Hideo. *Ta no Kami* (Agricultural deities: The rituals of rice production in Japan). Tokyo, 1959.

芳賀日出男 田の神

Hanayama Shinshō. *Shōtoku Taishi gyosei Hokke giso* (Prince Shōtoku's commentary on the *Lotus Sutra*). 2 vols. Tokyo, 1931-33.

花山信勝 聖徳太子御製法華義疏

Hani Gorō. *Meiji-ishin-shi kenkyū* (A historical study of the Meiji restoration). Tokyo, 1956.

羽仁五郎 明治維新史研究

Harada Toshiaki. *Kodai Nihon no shūkyō to shakai* (Ancient Japanese beliefs and society). Tokyo, 1948.

原田敏明 古代日本の信仰と社会

——— *Jinja* (Shrines). Tokyo, 1961.

神社

Hasebe Kotondo. "Akashi-shi-fukin Nishiyagi saishinsei—zenki suisekishutsudo jinrui yōkotsu no genshisei ni tsuite" (On the dating of the human bones discovered in the prehistoric site at Nishiyagi near the city of Akashi), *Jinruigaku zasshi*, Vol. LX, No. 1 (July, 1948).

長谷部言人 「明石市附近西八木最新世前期堆積出土人類腰骨の
原始性に就いて」(人類学雑誌)

——— "Ezo," in *Nihon Jinruigaku-kai*, ed., *Nihon minzoku* (The Japanese people) (Tokyo, 1952), pp. 130-45.

「蝦夷」(日本人類学編 日本民族)

Hasegawa Ryōshin. "Bukkyō shakai-jigyō ni kansuru kanken" (One view regarding Buddhist social work), *Kōza kindai Bukkyō*, V (Kyoto, 1961), 151-59.

長谷川良信 「仏教社会事業に関する管見」
(講座近代仏教5)

Hasegawa Yūjirō. *Konkō-kyō gaikan* (An outline of the Konkō-kyō). Tokyo, 1931.

長谷川雄次郎 金光教概観

Hashikawa Tadashi. *Gaisetsu Nihon Bukkyō-shi* (An outline history of Japanese Buddhism). Kyoto, 1958.

橋川正 概説 日本仏教史

Hashimoto Minoru. *Nihon Bushidō-shi* (A history of Japanese Bushidō). Tokyo, 1940.

橋本実 日本武士道史

Hata Ikuhiko. *Nitchū sensō-shi* (A history of war between Japan and China). Tokyo, 1961.

秦郁彦 日中戦争史

Hattori Shirō. *Nihongo no keitō* (Lineage of the Japanese language). Tokyo, 1959.

服部四郎 日本語の系統

Hayashi Rokurō. *Kōmyō kōgō* (The empress Kōmyō). Tokyo, 1961.

林陸郎 光明皇后

Hazama Jikō. *Nihon Bukkyō no tenkai to sono kichō* (The development of Japanese Buddhism and its main tenets). 2 vols. Tokyo, 1953.

裕慈弘 日本仏教の展開とその基調

Higo Kazuo. *Nihon shinwa kenkyū* (A study of Japanese mythology). Tokyo, 1938.

肥後和男 日本神話研究

——— "Nihon kodaishi e no kanken" (A view of the prehistory of Japan), *Minzokugaku kenkyū* (Journal of ethnology), Vol. XIV (No. 2, December, 1949).

「日本古代史への管見」(民族学研究)

—— *Nihon shinwa no rekishi-teki keisei* (Historical development of Japanese myths). Tokyo, 1958.

日本神話の歴史的形成

Hiraizumi Chō. *Chūsei ni okeru sha-ji to shakai tonō kankei* (The relations between society and religious institutions during the medieval period of Japan). Tokyo, 1926.

平 泉 澄 中世に於ける社寺と社会との関係

Hiraoka Jōkai. *Tōdai-ji no rekishi* (A history of Tōdai-ji). Tokyo, 1961.

平 岡 定 海 東大寺の歴史

Hirata Kanichi. *Shintō no hongī to sono tenkai* (The fundamental doctrine of Shinto and its development). Kyoto, 1959.

平 田 貫 一 神道の本義とその展開

Hirata Toshiharu. *Yoshino-jidai no kenkyū* (A study of the Yoshino period). Tokyo, 1943.

平 田 俊 春 吉野時代の研究

Hiyane Yasusada. *Nihon shūkyō-shi* (A history of religion in Japan). Tokyo, 1925.

比 屋 根 安 定 日本宗教史

—— *Nihon Kirisuto-kyō-shi* (A history of Christianity in Japan). 5 vols. Tokyo, 1938–40.

日本基督教史

—— *Shūkyō-shi* (History of religion). (Vol. XVI of *Gendai Nihon Bummei-shi* [History of modern Japanese civilization].) Tokyo, 1941.

宗教史 (現代日本文明史)

Hori Ichirō. *Nihon Bukkyō-shi-ron* (Essays on the history of Japanese Buddhism). Tokyo, 1940.

堀 一 郎 日本仏教史論

—— *Yugyō shisō: Kokumin-shinkō no honshitsu* (Yugyō: An essay on the fundamental characteristics of national beliefs). Tokyo, 1944.

遊行思想 国民信仰の本質論

—— *Minkan shinkō* (Folk beliefs). Tokyo, 1951.

民間信仰

—— *Waga-kuni minkan-shinkō-shi no kenkyū* (A study of the historical development of Japanese folk beliefs). 2 vols. Tokyo, 1953–55.

我が国民間信仰史の研究

—— *Nihon shūkyō no shakai-teki-yakuwari* (The social role of Japanese religion). Tokyo, 1962.

日本宗教の社会的役割

—— *Shūkyō-shūzoku no seikatsu-kisei* (Conditioning factors for religion and custom). Tokyo, 1963.

宗教習俗の生活規制

Hosokawa Kameichi. *Nihon jōdai Bukkyō no shakai-keizai* (The social economy of ancient Japanese Buddhism). Tokyo, 1931.

細 川 亀 市 日本上代仏教の社会経済

—— *Jiryō shōen no kenkyū* (A study of manors owned by Buddhist temples). Tokyo, 1934.

寺領莊園の研究

Hōzōkan. *Kōza kindai Bukkyō* (Essays on modern Buddhism). 6 vols. Kyoto, 1961–63.

法 蔵 館 講座近代仏教

Iba Takashi. "Bukkyō ongaku" (Buddhist music), in Tsuji Sōichi, *et al.*, *Shūkyō ongaku* (Religious music) (Tokyo, 1933), pp. 169-211.

伊庭孝 「仏教音楽」(辻莊一 その他 宗教音楽)

Ichimura Kisaburō. "Nihon kenkoku-irai no nensū ni tsuite" (A study of the dating of the foundation of Japan), in *Takigawa hakase kanreki kinen ronbun-shū* (Collection of essays in honor of the 60th birthday of Dr. Takigawa), Vol. II: *Nihon-hen* (Volume on Japan) (Uyeda, Nagano-ken, 1957), pp. 367-89.

市村其三郎 「日本建国以来の年数」
(滝川博士還暦記念論文集 日本史篇)

Igarashi Chikara. *Heian-chō bungaku-shi* (A history of the literature of the Heian period). 2 vols. Tokyo, 1937-39.

五十嵐力 平安朝文学史

Ikawa Jōkei. *Hōnen-shōnin-den zenshū* (The complete collection of the biographies of Saint Hōnen). Osaka, 1952.

井川定慶 法然上人伝全集

Imai Takuji. *Heian-jidai nikki bungaku no kenkyū* (A study of diaries of the Heian period). Tokyo, 1957.

今井卓爾 平安時代日記文学の研究

Imayeda Aishin. *Zen-shū no rekishi* (History of Zen Buddhism). Tokyo, 1962.

今枝愛真 禪宗の歴史

Inaba Keishin. "Ippen Shōnin no shisō ni tsuite" (A study of Ippen Shōnin's thought), *Nihon Bukkyō shigaku* (Historical study of Japanese Buddhism), II (No. 2, April, 1943), 60-75.

稲葉慶信 「一遍上人の思想について」
(日本仏教史学 第二卷 第二号)

Inaba Shūken. *Kyōgyōshinshō no shomondai* (Various problems of the *Kyōgyōshinshō*). Kyoto, 1962.

稲葉秀賢 教行信証の諸問題

Inouye Kaoru. *Nihon kodai no seiji to shūkyō* (Politics and religion in ancient Japan). Tokyo, 1961.

井上薫 日本古代の政治と宗教

—— Gyōgi (Saint Gyōgi). Tokyo, 1962.

行基

Inouye Mitsusada. *Nihon Jōdo-kyō seiritsu-shi no kenkyū* (A historical study of the development of Pure Land Buddhism in Japan). Tokyo, 1956.

井上光貞 日本浄土教成立史の研究

—— *Kizoku bunka no keisei* (Formation of aristocratic culture). Tokyo, 1960. (*Zusetsu Nihon rekishi*, 2.)

貴族文化の形成 (図説日本歴史2)

—— *Nihon kokka no kigen* (Origin of the Japanese nation). Tokyo, 1960.

日本国家の起原

Inouye Tetsujirō. *Nihon Shushigaku-ha no tetsugaku* (The philosophy of the Chu Hsi school in Japan). Tokyo, 1905.

井上哲次郎 日本朱子学派之哲学

—— *Waga kokutai to kokumin-dōtoku* (Our national polity and national morality). Tokyo, 1925.

我が国体と国民道德

Ishida Eiichirō. *Momotarō no haha* (Mother of Momotarō). Tokyo, 1956.

石田英一郎 桃太郎の母

Ishida Ichirō. *Jōdo-kyō bijutsu* (The art of the Pure Land school).
Kyoto, 1956.

石田一良 浄土教美術

—— *Chōnin bunka* (Culture of the townsman). Tokyo, 1961.
町人文化

Ishida Jūshi. *Jōdo-kyō kyōri-shi* (History of the doctrines of Pure
Land Buddhism). Kyoto, 1962.

石田充之 浄土教教理史

Ishida Mosaku. *Shakyō yori mitaru Nara-chō Bukkyō no kenkyū* (A
study of Buddhism of the Nara period based on the copied scrip-
tures). Tokyo, 1930.

石田茂作 写経より見たる奈良朝仏教の研究

—— *Tōdai-ji to kokubun-ji* (Tōdai-ji and provincial state temples).
Tokyo, 1959.

東大寺と国分寺

Ishii Kyōdō. *Jōdo no kyōgi to sono kyōdan* (Doctrines and ecclesi-
astical organizations of the Pure Land school). Tokyo, 1931.

石井教道 浄土の教義と其の教団

Ishikawa Ken. *Sekimon Shingaku-shi no kenkyū* (Studies in the his-
tory of the Shingaku movement). Tokyo, 1938.

石川謙 石門心学史の研究

Ishimoda Tadashi. *Chūsei-teki sekai no keisei* (The formation of the
medieval world). Tokyo, 1946; 4th ed., 1950.

石母田正 中世的世界の形成

Ishizu Teruji. *Tendai jissō-ron no kenkyū* (A study of the Tendai
doctrine of reality). Tokyo, 1947.

石津照璽 天台実相論の研究

Itō Mikiharu. *Inasaku-girei no ruikeiteki kenkyū* (A typological study of rice rituals). Tokyo, 1963.

伊藤幹治 稲作儀礼の類型的研究

Iwashita Sōichi. *Shinkō no isan* (The legacy of faith). Tokyo, 1941.

岩下莊一 信仰の遺産

Iyenaga Saburō. *Chūsei Bukkyō shisō-shi kenkyū* (Studies in the intellectual history of medieval Buddhism). Kyoto, 1947.

家永三郎 中世仏教思想史研究

——— *Jōdai Bukkyō shisō-shi kenkyū* (A historical study of early Buddhist thought in Japan). Tokyo, 1950.

上代仏教思想史研究

——— *Nihon dōtoku-shisō-shi* (A history of ethical thought in Japan). Tokyo, 1954.

日本道德思想史

———, ed. *Nihon-Bukkyō shisō no tenkai* (Development of Buddhist thought in Japan). Tokyo, 1956.

日本仏教思想の展開

——— *Nihon bunka-shi* (A history of Japanese civilization). Tokyo, 1959.

日本文化史

——— “Nihon no kindai-ka to Bukkyō” (Modernization of Japan and Buddhism), *Kōza kindai Bukkyō* (Essays on modern Buddhism), II (Kyoto, 1961), 7–35.

「日本の近代化と仏教」

(講座近代仏教 第2巻 歴史編)

—— *Kindai Nihon no shisōka* (Some modern thinkers in Japan). Tokyo, 1962.

近代日本の思想家

—— *Nihonjin no shisō no ayumi* (The intellectual development of the Japanese people). Tokyo, 1962.

日本人の思想の歩み

Iyanaga Teizō. *Nara-jidai no kizoku to nōmin* (Aristocracy and peasantry during the Nara period). Tokyo, 1956.

弥永貞三 奈良時代の貴族と農民

Izui Hisanosuke. "Jōdai Nihongo ni okeru boin-soshiki to boin-keitai" (The vocal system and vocal interchanges of eighth-century Japanese), in *Miscellanea Kiotiensia* (Kyoto, 1956), pp. 989–1020.

泉井久之助 「上代日本語における母音組織と母音交替」
(京都大学文学部五十周年記念論集)

Jōdo-shin-shū fukyō-kenkyū-sho, ed. *Sōka-gakkai no kentō* (An analysis of *Sōka-gakkai*). Kyoto, 1961.

浄土真宗布教研究所 創価学会の検討

Kakogami Eryū. *Shin-shū-gaku no kompon mondai* (Fundamental problems of the study of Shin Buddhism). Kyoto, 1962.

神子上恵竜 真宗学の根本問題

Kambayashi Ryūjō. *Kōbō Daishi no shisō to shūkyō* (The thought and religion of Kōbō Daishi). Tokyo, 1934.

神林隆浄 弘法大師の思想と宗教

Kanda Hideo. *Kojiki no kōzō* (Structure of the *Kojiki*). Tokyo, 1959.

神田秀夫 古事記の構造

Kaneharu Isamu. *Shōtoku Taishi kyōgaku no kenkyū* (A study of the doctrine of Prince Shōtoku). Kyoto, 1962.

金治勇 聖徳太子教学の研究

Kaneko Daiyei. *Nihon Bukkyō-shikan* (An interpretation of Buddhist history in Japan). Tokyo, 1940.

金子大栄 日本仏教史観

Kasahara Kazuo. *Ikkō-ikki* (The uprising of the Ikkō sect). Tokyo, 1959.

笠原一男 一向一揆

—— *Shin-shū ni okeru itan no keifu* (Genealogy of heresies in Shin Buddhism). Tokyo, 1962.

真宗における異端の系譜

Katayose Masayoshi. *Konjaku monogatari-shū-ron* (Essays on the *Konjaku monogatari*). Tokyo, 1944.

片寄正義 今昔物語集論

Katō Genchi, comp. and ed. *Shintō shoseki mokuroku* (A bibliography of Shinto). 2d ed. Tokyo, 1943.

加藤玄智 神道書籍目録

Katō Totsudō. *Minkan shinkō-shi* (A history of Japanese folk beliefs). Tokyo, 1925.

加藤吐堂 民間信仰史

Katsuno Takanobu. *Sōhei* (Warrior priests). Tokyo, 1959.

勝野隆信 僧兵

—— *Hiei-san to Kōya-san* (Mt. Hiei and Mt. Kōya). Tokyo, 1959.

比叡山と高野山

Kawasaki Yasuyuki. *Kizoku bunka no seijuku* (The growth of the aristocratic culture). Tokyo, 1960. (*Zusetsu Nihon rekishi*, 3.)

川崎庸之 貴族文化の生熟 (図説日本歴史3)

Kazuye Kyōichi. *Nihon no mappō-shisō* (The ideology of the latter law in Japan). Tokyo, 1961.

数江教一 日本の末法思想

Kimura Ki. *Meiji Tennō* (Emperor Meiji). Tokyo, 1956.

木村毅 明治天皇

——— *Saionji Kimmochi*. Tokyo, 1959.

西園寺公望

Kindaichi Haruhiko. *Nihongo* (The Japanese language). Tokyo, 1957.

金田一春彦 日本語

Kindaichi Kyōsuke. *Kokugoshi keitō-hen* (Historical lineage of the Japanese language). Tokyo, 1938.

金田一京助 国語史系統編

———, *et al.* "Nihongo no keitō ni tsuite" (On the lineage of the Japanese language), *Kokugogaku* (Studies in the Japanese language), No. 5 (February, 1951).

金田一京助 「日本語の系統について」

その他 (国語学 第五輯)

——— "Ainu bunka to Nihon bunka tonō kōshō" (Cultural contacts between the Ainu and the Japanese), *Nihonbunka-Kenkūjo-Kiyō* (Transactions of the Institute for Japanese Culture and Classics [Tokyo]), No. 2 (March, 1958), pp. 16–39.

金田一京助 「アイヌ文化と日本文化との交渉」

(日本文化研究所紀要 第二輯)

Kishimoto Hideo, ed. *Meiji bunka-shi: Shūkyō-hen* (Meiji cultural history: Section on religion [Vol. VI]). Tokyo, 1954.

岸本英夫 明治文化史 6 宗教編

Kitao Nichidai. *Nichiren monka jūippa kōyō* (An outline of the eleven branches among the adherents of Nichiren). Kyoto, 1935.

北尾日大 日蓮門下十一派綱要

Kiyohara Sadao. *Shintō-shi* (A history of Shinto). 8th ed. Tokyo, 1942.

清原貞雄 神道史

Kiyono Kenji. "Nihon sekki-jidai jinrui" (Stone age peoples of Japan), in *Seibutsugaku kōza* (Studies in biology). Tokyo, 1930.

清野謙次 「日本石器時代人類」(生物学講座)

—— *Nihon minzoku seisei-ron* (Development of the Japanese people). Tokyo, 1937.

日本民族生成論

—— *Kodai jinkotsu no kenkyū ni motozuku Nihon jinshuron* (A theory about the Japanese race based on the study of archaic human bones). Tokyo, 1949.

古代人骨の研究に基く日本人種論

Kobata Atsushi, and Tarō Wakamori. *Nihonshi kenkyū* (A study of Japanese history). Tokyo, 1958.

小葉田淳 和歌森太郎 日本史研究

Kobayashi Kenzō. *Gendai Shintō no kenkyū* (A study of contemporary Shinto). Tokyo, 1956.

小林健三 現代神道の研究

Kobayashi Yukio. "Yayoishiki doki no yōshiki kōzō" (Styles of the Yayoi period wares), *Kōkogaku hyōron* (Review of archeology), Vol. I, No. 2 (1935).

小林行雄 「弥生式土器の様式構造」
(考古学評論)

—— “Jōdai Nihon ni okeru jōba no fūshū” (The custom of horse-back riding in the early period of Japan), *Shirin* (Historical studies), Vol. XXXIV, No. 3 (July, 1951).

「上代日本における乗馬の風習」

(史林)

—— “Kofun-jidai bunka no seiin ni tsuite” (Some factors that contributed to the formation of the tumulus period culture), in *Nihon Jinruigaku-kai*, ed., *Nihon Minzoku* (Japanese race) (Tokyo, 1952 and 1961), pp. 113–29.

「古墳時代文化の成因について」

(日本人類学会編 日本民族)

—— *Nihon kōkogaku gaisetsu* (An outline of Japanese archeology). Tokyo, 1961.

日本考古学概説

Kokugakuin Daigaku Nihon Bunka kenkyū-sho, ed. *Shintō rombun sō-mokuroku* (A comprehensive catalogue of articles on Shinto). Tokyo, 1963.

国学院大学日本文化研究所編 神道論文総目録

Kondō Yoshihiro. *Kodai shinkō kenkyū* (A study of ancient beliefs). Tokyo, 1963.

近藤喜博 古代信仰研究

Kotani Kimi. *Watakushi no shugyō-seikatsu sanjū-gonen* (The thirty-five years of my spiritual training). Tokyo, 1958.

小谷キミ 私の修業生活三十五年

Kōyasan Daigaku Mikkyō-kenkyūkai, ed. *Kōbō Daishi no risō to geijutsu* (The ideal of Kōbō Daishi and the arts). Kōya-san, 1948.

高野山大学密教研究会 弘法大師の理想と芸術

Kozaki Hiromichi. *Kokka to shūkyō* (State and religion). Tokyo, 1913.

小崎弘道 国家と宗教

Kubo Tokutada. *Kōshin-shinkō no kenkyū* (A study in the Kōshin belief). Tokyo, 1961.

窪徳忠 庚申信仰の研究

Kubota Shōbun. *Bukkyō shakai-gaku* (Buddhist sociology). Tokyo, 1962.

久保田正文 仏教社会学

Kudō Eiichi. *Nihon-shakai to Purotesutanto dendō* (Japanese society and Protestant missions). Tokyo, 1959.

工藤英一 日本社会とプロテスタント伝道

Kurabayashi Shōji. "Kyūtei-girei no kōzō" (The structure of the imperial palace rituals), *Nihonbunka-kenkyūsho-kiyō* (Transactions of the Institute for Japanese Culture and Classics), No. 8 (March, 1961), pp. 156-302.

倉林正次 「宮廷儀礼の構造」
(日本文化研究所紀要 第八輯)

Kurita Hiroshi. *Jingi shiryō* (Historical materials on Shinto). 4 vols. Tokyo, 1926-27.

栗田寛 神祇資料

Kuwata Tadachika. *Kizoku bunka kara Buke bunka ye* (From the aristocratic culture to the warrior culture). Tokyo, 1960. (*Zusetsu Nihon rekishi*, 4.)

桑田忠親 貴族文化から武家文化へ
(図説日本歴史 4)

—— *Hōken bunka no keisei* (Formation of the feudal culture).
Tokyo, 1960. (*Zusetsu Nihon rekishi*, 5.)

封建文化の形成

(図説日本歴史 5)

Manabe Kōsai. *Jizō bosatsu no kenkyū* (A study of Bodhisattva Ksitigarbha). Kyoto, 1960.

真鍋広済 地藏菩薩の研究

Maruyama Masao. *Nihon seiji shisō-shi kenkyū* (A study in the history of Japanese political thought). Tokyo, 1952.

丸山真男 日本政治思想史研究

—— *Nihon no shisō* (Japanese thought). Tokyo, 1961.

日本の思想

Masutani Fumio. *Shinran Dōgen Nichiren*. Tokyo, 1956.

増谷文雄 親鸞 道元 日蓮

—— *Nihonjin no Bukkyō* (Buddhism of the Japanese people).
Tokyo, 1960.

日本人の仏教

Matsuda Kiichi. *Kirishitan no kenkyū* (A study of Kirishitan). Osaka, 1953.

松田毅一 キリシタンの研究

Matsumaye Takeshi. *Nihon shinwa no shin-kenkyū* (A new study of Japanese mythology). Tokyo, 1960.

松前健 日本神話の新研究

Matsumoto Hikohachirō. "Nihon senshi jinrui-ron" (A view of the prehistoric peoples of Japan), *Rekishi to Chiri* (History and geography), Vol. III, No. 5 (1919).

松本彦七郎 「日本先史人類論」
(歴史と地理)

Matsumoto Nobuhiro. *Nihon shinwa no kenkyū* (A study of Japanese mythology). Tokyo, 1946.

松本信広 日本神話の研究

——— *Nihon no shinwa* (Myths of Japan). Tokyo, 1956.
日本の神話

——— "Shinwa no seikaku" (The nature of Japanese myths), in *Jōmon Yayoi Kofun jidai* (The Jomon, Yayoi, and Kofun periods) (Tokyo, 1956), pp. 304–10. (*Zusetsu Sekai bunkashi taikai*, 1.)

「神話の性格」

(図説日本文化史大系 I 縄文 弥生 古墳時代)

Matsumoto Rōyei. *Kōbō Shinran Nichiren*. Tokyo, 1919.

松本露影 弘法親鸞 日蓮

Matsumura Takco. *Nihon shinwa no kenkyū* (A study of Japanese mythology). 4 vols. Tokyo, 1955–58.

松村武雄 日本神話の研究

Matsuno Junkō. *Shinran—Sono shōgai to shisō no tenkai katei* (Shinran: his life and the developmental process of his thought). Tokyo, 1959.

松野純孝 親鸞

——— "Kamakura Bukkyō to josei" (Kamakura Buddhism and women), *Journal of Indian and Buddhist Studies*, X (No. 2, March, 1962), 648–60.

「鎌倉仏教と女性」

(印度学仏教学研究 第十卷 第二号)

Michibata Ryōshū. "Nihon-Bukkyō no kaigai-fukyō" (Overseas evangelical works of Japanese Buddhism), in *Kōza kindai Bukkyō*, V (Kyoto, 1961), 177-89.

道端良秀 (日本仏教の海外布教) (講座近代仏教)

Mikami Tsugio. "Nihon kokka bunka no kigen ni kansuru futatsu no tachiba—Tennō-zoku wa Kiba-zoku ka" (An essay on two views of the origin of Japanese culture—with reference to the question as to whether or not the imperial clan was the "horseback riding tribe"), *Rekishi hyōron* (Studies in history), Vol. IV, No. 6 (June, 1950).

三上次男 「日本国家 文化の起原に関する二つの立場」
(天皇族は騎兵族か)
(歴史評論 第四卷 第六号)

Mikasa no Miya Takahito (H.I.H. Prince Takahito Mikasa), ed. *Nihon no akebono* (The dawn of Japan). Tokyo, 1959.

三笠宮崇仁 日本のあけぼの

Mishina Shōyei. *Kenkoku shinwa ronkō* (Essays on the myths of the founding of the nation). Tokyo, 1937.

三品彰英 建国神話論考

Miyaji Harukuni. "Inari-shinkō no ichi-kiban" (Background of Inari worship), *Nihonbunka-kenkyūsho-kiyō* (Transactions of the Institute for Japanese Culture and Classics), No. 9 (October, 1961), pp. 58-84.

宮地治邦 「稻荷信仰の一基盤」
(日本文化研究所紀要 第九輯)

Miyaji Naokazu. *Jingi-shi taikei* (An outline history of Shinto cults). Tokyo, 1941.

宮地直一 神祇史大系

Miyamoto Hiroto. "Tsugumo kaizuka-jin no basshi fūshū ni tsuite"
(Some notes on the custom of pulling teeth in reference to the
human body unearthed at the shell mound of Tsugumo), *Jinrui-
gaku zasshi* (Journal of anthropology), Vol. XL, No. 5 (1925).

宮本博人 「津雲貝塚人の抜歯風習に就て」
(人類学雑誌)

Miyamoto Shōson. "Meiji Bukkyō kyōgaku-shi" (A history of Bud-
dhist doctrinal studies during the Meiji era), *Gendai Bukkyō* (The
contemporary Buddhism [Tokyo]), No. 105: *Meiji Bukkyō no ken-
kyū* (A special issue for the study of Meiji Buddhism) (June,
1933), pp. 18-30.

宮本正尊 「明治仏教教学史」
(現代仏教：明治仏教の研究)

——, ed. *Bukkyō no kompon shinri* (The fundamental truth of
Buddhism). Tokyo, 1956.

仏教の根本真理

——, et al. *Indo-tetsugaku to Bukkyō no shomondai* (Collected
studies on Indian philosophy and Buddhism [In honor of Professor
Ui Hakuju upon his 60th birthday]). Tokyo, 1953.

宮本正尊 その他 印度哲学と仏教の諸問題

Miyata Toshihiko. *Kibi-no-Makibi*. Tokyo, 1961.

宮田俊彦 吉備真備

Miyazaki Eishū. *Nichiren-shū-shi kenkyū* (A study of the history of
the Nichiren school), Vol. I. Tokyo, 1950.

宮崎英修 日蓮宗史研究

Mochizuki Shinkyō. *Bukkyō daijiten* (Buddhist dictionary). 5 vols.
and appendix. Tokyo, 1931-36.

望月信享 仏教大辞典

Mombu-shō. *Shūkyō nenkan* (Yearbook of religion). Tokyo, 1961 and 1965.

文 部 省 宗 教 年 鑑

Mombu-shō Chōsa-kyoku Shūmu-ka. *Shintō gyōsei enkaku-shi* (A history of the administration of Shinto). Ge-no-Jō, n.d. (Mimeographed.)

文 部 省 調 査 局 宗 務 課 神 道 行 政 沿 革 史 (下 の 上)

Mori Kanshō. *Sangōshiiki kōgi* (An interpretation of the *Sangōshiiki*). Kōya-san, 1941.

森 寛 紹 三 教 指 歸 講 義

Mori Katsumi. *Kentō-shi* (Envoys to China). Tokyo, 1959.

森 克 己 遺 唐 使

Morimoto Rokuji. "Yayoishiki doki ni okeru nisha" (Two kinds of Yayoi period wares), *Kōkogaku* (Archeology), Vol. V, No. 1 (1934).

森 本 六 爾 「 弥 生 式 土 器 に 於 ける 二 者 」 (考 古 学)

Morioka Kiyomi. *Shinshū kyōdan to Iye-seido* (The True Pure Land sectarian community and the family system). Tokyo, 1962.

森 岡 清 美 真 宗 教 団 と 「 家 」 制 度

Moroto Sojun. *Hōnen-shōnin no gendaiteki-rikai* (A modern interpretation of Saint Hōnen). Kyoto, 1964.

諸 戸 素 純 ・ 法 然 上 人 の 現 代 的 理 解

Munakata jinja fukkō kisei kai, ed. *Munakata jinja-shi* (History of Munakata shrine), Vol. I. Tokyo, 1961.

宗 像 神 社 復 興 期 成 会 宗 像 神 社 史 (上 卷)

Murakami Shigeyoshi. *Kindai minshū shūkyō-shi no kenkyū* (A study of the recent historical development of folk religion). Tokyo, 1958.

村上重良 近代民衆宗教史の研究

Murakami Toshio. *Shugen-dō no hattatsu* (The development of the order of mountain ascetics). Tokyo, 1943.

村上俊雄 修験道の発達

Murakami Toshisuke, and Sakata Yoshio. *Kyōiku-dōtoku-hen* (Section on education and morality). (*Meiji bunkashi* [Meiji cultural history], Vol. III.) Tokyo, 1955.

村上俊亮

明治文化史 教育道徳編

坂田吉雄

Muraoka Tsunetsugu. *Nihon bunka-shi gaisetsu* (An outline history of Japanese culture). Tokyo, 1939.

村岡典嗣 日本文化史概説

—— *Nihon-shisōshijō no shomondai*. (Important problems in the history of Japanese thought). Tokyo, 1957. (*Nihon Shisōshi kenkyū*, Vol. II.)

日本思想史上の諸問題 (日本思想史研究 Ⅱ)

—— *Norinaga to Atsutane* (Norinaga and Atsutane). Tokyo, 1957. (*Nihon Shisōshi kenkyū*, Vol. III.)

宣長と篤胤 (日本思想史研究 Ⅲ)

—— *Shintō-shi* (A history of Shinto). (*Nihon Shisōshi kenkyū*, Vol. I.) Tokyo, 1956.

神道史 (日本思想史研究 Ⅰ)

—— *Zoku-Nihon-shisōshi-kenkyū* (A study of the history of Japanese thought [continued]). Tokyo, 1939.

続日本思想史研究

—— *Zōtei-Nihon-shisōshi-kenkyū* (A study of the history of Japanese thought). Rev. ed. Tokyo, 1940.

増訂日本思想史研究

Murata Masashi. *Nambokuchō-ron* (Essays on the southern and northern dynasties). Tokyo, 1959.

村田正志 南北朝論

Naganuma Kenkai. *Nihon shūkyō-shi no kenkyū* (Studies in the history of Japanese religion). Tokyo, 1928..

長沼賢海 日本宗教史の研究

Nakamura Hajime. *Tōyō-jin no shii-hōhō* (The ways of thinking of eastern peoples). 2 vols. Tokyo, 1948.

中村元 東洋人の思惟方法

Nakamura Kokyō. *Tenrikyō no kaibō* (A critical diagnosis of the Tenrikyō). Tokyo, 1937.

中村古峽 天理教の解剖

Nakamura Mitsuo. "Chishiki kaikyū" (Intellectual class), in *Shinchōsha, Nihon bunka kenkyū* (Studies in Japanese culture), Vol. VI. Tokyo, 1959.

中村光夫 「知識階級」

(新潮社 日本文化研究 6)

——, et al. *Kindaika to dentō* (Modernization and tradition), in *Kindai Nihon shisō-shi kōza* (Studies on the development of modern Japanese thought), Vol. VII. Tokyo, 1959.

中村光夫 その他 近代化と伝統

(近代日本思想史講座 7)

Naoki Kōjiro. *Nihon kodai kokka no kōzō* (The structure of the early Japanese state). Tokyo, 1958.

直木孝次郎 日本古代国家の構造

—— *Jitō Tennō* (The Empress Jitō). Tokyo, 1960.

持統天皇

Naora Nobuo, "Harima no kuni Nishiyagi kaigan kōsekisō-chū hakken no jinrui ihin" (On human remains discovered in the prehistoric site along the seaside of Nishiyagi in the province of Harima), Parts I and II, *Jinruigaku zasshi* (Journal of anthropology), Vol. XLVI, Nos. 5 and 6 (1931).

直良信夫 「播磨国西八木海岸洪積層中発見の人類遺品」
(人類学雑誌)

Nihon Jinruigaku-kai, ed. *Nihon minzoku* (The Japanese people). Tokyo, 1952.

日本人類学会 日本民族

Nishida Nagao. *Nihon shūkyō-shisō-shi no kenkyū* (A study of the history of religious thought in Japan). Tokyo, 1956.

西田長男 日本宗教思想史の研究

Nishida Naojirō. *Nihon bunkashi josetsu* (Introduction to the cultural history of Japan). Tokyo, 1942.

西田直二郎 日本文化史序説

Nishio Yōtaro. *Kōtoku Shūsui*. Tokyo, 1959.

西尾陽太郎 幸徳秋水

Nishitani Keiji. *Sekai-kan to kokka-kan* (A world view and a view of the nation). Tokyo, 1941.

西谷啓治 世界観と国家観

—— *Nihirizumu* (Nihilism). Tokyo, 1949.

ニヒリズム

Nishitsunoi Masayoshi. *Nenjū gyōji jiten* (A dictionary of annual festivals). Tokyo, 1961.

西角井正慶 年中行事辞典

Numazawa Kiichi (Franz K. Numazawa). "Tenchi wakaruru shinwa no bunkashi-teki haikai" (Cultural background of the myth concerning the separation of heaven and earth), *Academia*, I (1952), 4-20.

沼沢喜一 「天地分るる神話の文化史的背景」(アカデミア)

Ōba Iwao, "Jōdai saigishi to sono iseki ni tsuite" (Prehistoric places of worship and their remains), *Kōkōgaku zasshi* (Journal of archaeology), Vol. XX, No. 8 (1930).

大場磐雄 「上代祭祀址と其の遺蹟に就いて」

(考古学雑誌 第二〇巻 第八号)

—— "Nihon ni okeru ishi-shinkō no kōkōgaku-teki kōsatsu" (An archeological study of stone-worship in Japan), *Nihonbunka-kenkyūsho-kiyō* (Transactions of the Institute for Japanese Culture and Classics), No. 8 (March, 1961), pp. 1-26.

日本における石信仰の考古学的考察」

(日本文化研究所紀要 第八輯)

Ōbayashi Taryō *Nihon shinwa no kigen* (Origins of Japanese myths). Tokyo, 1961.

大林太良 日本神話の起原

Ogasawara Haruo. "Chūsei Ise-Shintō no shisō" The theory of medieval Ise-Shinto), *Nihonbunka-kenkyūsho-kiyō* (Transactions of the Institute for Japanese Culture and Classics), No. 2 (March, 1958), pp. 80-143.

小笠原春夫 「中世伊勢神道の思想」

(日本文化研究所紀要 第二輯)

Oguchi Iichi. *Nihon shūkyō no shakai-teki seikaku* (Social characteristics of Japanese religion). Tokyo, 1953.

小 口 偉 一 日本宗教の社会的性格

Oka Masao, et al. *Nihon minzoku no kigen* (The origin of the Japanese people). Tokyo, 1958.

岡正雄 石田英一郎 江上波夫 八幡一郎 日本民族の起原

Okamoto Kenji. *Jingō Kōgo* (The Empress Jingō [or Jingū]). Tokyo, 1959.

岡 本 堅 次 神功皇后

Ōkubo Toshiaki. *Nihon bunka no kindaiika* (Modernization of Japanese culture). Tokyo, 1961. (*Zusetsu Nihon rekishi*, 7.)

大 久 保 利 謙 日本文化の近代化

(図説日本歴史 7)

Ono Seiichiro, and Shinshō Hanayama, eds. *Nihon Bukkyō no rekishi to rinen* (The history and ideology of Japanese Buddhism). Tokyo, 1940.

小 野 清 一 郎

日本仏教の歴史と理念

花 山 信 勝

Ōno Susumu. *Nihongo no kigen* (Origin of the Japanese language). Tokyo, 1957.

大 野 晋 日本語の起原

Ōno Tatsunosuke. *Nichiren*. Tokyo, 1958.

大野達之助 日蓮

Ono Toshio. "Kyōgishi ni kansuru ichi-kanken" (One view regarding the history of [Konkō] doctrine), *Konkō-kyō gaku* (The journal of the Konkō-kyō [Konkō, Okayama]), No. 1 (1958) pp. 60-77.

小 野 敏 夫 「教義史に関する一管見」

(金光教学 I)

Origuchi Shinobu. "Tokoyo oyobi Marebito" (The world of eternity and the sacred visitor), *Minzoku* (Folklore [Tokyo]), IV (No. 2), 1-62.

折口信夫 「常世及びまれびと」(民俗)

Ōta Ryō. *Nihon jōdai ni okeru shakai-soshiki no kenkyū* (The Japanese social system in the early period). Tokyo, 1929.

太田亮 日本上代に於ける社会組織の研究

Ōyama Kōjun. *Shin-Butsu kōshō-shi* (A history of the interaction between Shinto and Buddhism). Kōya-san, 1944.

大山公淳 神仏交渉史

Ōye Shinobu. *Meiji kokka no seiritsu* (Formation of the state in the Meiji era). Tokyo, 1959.

太江志乃夫 明治国家の成立

Rekishi-gaku kenkyūkai, ed. *Nihon shakai no shiteki kyūmei* (An Historical analysis of Japanese society). Tokyo, 1949.

歴史学研究会(編) 日本社会の史的究明

Saiki Ariyoshi, ed. *Jingi zensho* (Complete works on Shinto). 5 vols. Tokyo, 1906-8.

佐伯有義(編) 神祇全書

——— *Dai Nihon jingi-shi* (A history of Shinto in Japan). Tokyo, 1914.

大日本神祇史

Saitō Yuishin. *Jōdo-kyō-shi* (A history of Pure Land Buddhism). Tokyo, 1927.

斎藤唯信 浄土教史

Sakata Yoshio. *Meiji ishin-shi* (A history of the Meiji restoration). Tokyo, 1960.

坂田吉雄 明治維新史

Sakata Yoshio, ed. *Meiji ishin-shi no mondaiten* (Problems in the history of the Meiji restoration). Tokyo, 1962.

坂田吉雄(編) 明治維新史の問題点

Sakazume Nakao. "Hennenjō yori mitaru kaizuka (Gaisetsu)" (Shell mounds viewed from the study of chronology), in *Nihon jinruigaku-kai*, ed., *Nihon minzoku* (The Japanese people) (1952), pp. 58-82.

坂詰 仲男 「編年上より見た貝塚」
(日本人類学会編 日本民族)

Saki Akio, Takashi Inui, Iichi Oguchi, and Eiichi Matsushima. *Kyōso* (Founders of [new] religions). Tokyo, 1955.

佐木秋夫 等 教祖

———, and Iichi Oguchi. *Sōka Gakkai*. Tokyo, 1957.

佐木秋夫 小口偉一 創価学会

———, Yuiichi Homma, Gembō Hoshino, Shūken Suzuki, and Kyōtoku Nakano. *Gendai no shūkyō mondai* (Religious problems of today). Tokyo, 1959. (*Nihon shūkyō-shi kōza* [Studies in Japanese history], 4.)

佐木秋夫 等 現代の宗教問題
(日本宗教史講座 第四卷)

Sakisaka Itsuo, ed. *Nihon shakaishugi-undō-shi* (A history of the Japanese socialist movement). Tokyo, 1955.

向坂逸郎(編) 日本社会主義運動史

Sakurai Tokutarō. *Nihon minkan-shinkō-ron* (A study of folk beliefs in Japan). Tokyo, 1958.

桜井徳太郎 日本民間信仰論

Sano Yasutarō. *Tsurezure-gusa shinkō* (New lectures on the *Tsurezure-gusa*). Tokyo, 1947.

佐野保太郎 徒然草新講

Sasaki Nobutsuna. *Jōdai bungakushi* (A history of ancient literature).
2 vols. Tokyo, 1935–36.

佐々木信綱 上代文学史

Satō Tokuji. *Bukkyō no Nihonteki tenkai* (The Japanese development of Buddhism). Tokyo, 1936.

佐藤得二 仏教の日本的展開

Sekai kōkogaku taikei (SKT) (Encyclopedia of world archeology).
16 vols. Tokyo, 1959–62.

世界考古学大系 (平凡社)

Seki Akira. *Kika-jin* (The naturalized peoples). Tokyo, 1956.

関 晃 帰化人

Seki Giichirō, ed. *Nihon jurin sōsho* (Series of Japanese Confucian writings). 6 vols. Tokyo, 1927–29. Second series, 4 vols. 1930–33.

関儀一郎(編) 日本儒林叢書

Sekiguchi Shindai. "Tendai shikan no seiritsu to sono tenkai" (The formation of *T'ien t'ai shih-kuan* [*Samatha Vipasyana*] and its development), in Miyamoto Shōson, ed., *Bukkyō no kompon shinri* (The fundamental truth of Buddhism) (Tokyo, 1956), pp. 841–70.

関口真大 「天台止観の成立とその展開」
(宮本正尊編 仏教の根本真理)

Sekiyama Naotarō. *Kinsei Nihon jinkō no kenkyū* (Studies in the demography of recent periods in Japan). Tokyo, 1948.

関山直太郎 近世日本人口の研究

Sekki-jidai-bunka kenkyukai, ed. *Nihon sekki-jidai sōgō bunken mokuroku* (A comprehensive bibliography on Japan's prehistoric period). Tokyo, 1958.

石器時代文化研究会 日本石器時代綜合文献目録

Shimaji Daitō. *Tendai kyōgaku-shi* (The development of the Tendai doctrine). Tokyo, 1929.

島地大等 天台教学史

Shimazaki Tōson. *Shimazaki Tōson-shū* (Collected works of Shimazaki Tōson), Vol. III. Tokyo, 1957. (*Gendai Nihon bungaku zenshū* [Collected works of contemporary Japanese literature] 41.)

島崎藤村 島崎藤村集 (現代日本文学全集)

Shimizudani Kyōjun. *Tendai no Mikkyō* (Esotericism of the Tendai tradition). Tokyo, 1929.

清水谷恭順 天台の密教

Shimmi Kiichi. *Kakyū-shizoku no kenkyū* (A study of lower-class warriors). Tokyo, 1954.

新見吉次 下級士族の研究

Shimmura Izuru. *Nihon Kirishitan bunka-shi* (A history of Kirishitan culture in Japan). Tokyo, 1942.

新村出 日本吉利支丹文化史

Shimomura Fujio. "Meiji no shakai" (Society during the Meiji era), in *Shinchō-sha, Nihon bunka kenkyū* (Studies in Japanese culture), Vol. VI. Tokyo, 1959.

下村富士男 「明治の社会」

(新潮社 日本文化研究 第六卷)

Shinobu Seisaburō. *Taishō seiji-shi* (Political history of the Taishō era). 4 vols. Tokyo, 1951-52.

信夫清三郎 大正政治史

Sugihara Sōsuke. "Iwajuku no kyūseki" (Stone implements discovered in Iwajuku), *Kagaku Asahi* (Asahi science), Vol. X, No. 7 (July, 1960).

杉原莊介 「岩宿の旧石器」 (科学朝日)

Sukeno Kentarō. *Kirishitan no shinkō seikatsu* (The religious life of the Kirishitan). Tokyo, 1957.

助野健太郎 キリシタンの信仰生活

Sumiya Mikio. *Katayama Sen*. Tokyo, 1960.

隅谷三喜男 片山潜

Suzuki Hiromichi. *Heian-makki monogatari no kenkyū* (A study of novels of the late Heian period). Tokyo, 1960.

鈴木弘道 平安末期物語の研究

Suzuki Hisashi. "Sagami Hirasaka Kaizuka (sōki-Jōmon-shiki iseki) no jinkotsu ni tsuite" (Notes on the human bones unearthed at the shell mound at Hirasaka in the Sagami district—considered as remains of the early Jōmon period), *Jinruigaku zasshi* (Journal of anthropology), Vol. LXI, No. 3 (1950).

鈴木尚 「相模平坂貝塚(早期縄文式遺跡)の人骨について」
(人類学雑誌)

Tagita Kōya. *Shōwa jidai no sempuku Kirishitan* (Hidden Kirishitan in the Shōwa era). Tokyo, 1954.

田北耕也 昭和時代の潜伏キリシタン

Takagami Kakushō. *Mikkyō gairon* (An outline of esoteric Buddhism). Tokyo, 1938.

高神覚昇 密教概論

Takagi Hiroo. *Shinkō shūkyō* (New religions). Tokyo, 1958.

高木宏夫 新興宗教

——— *Nihon no shinkō shūkyō* (New religions in Japan). Tokyo, 1959.

日本の新興宗教

Takagi Hiroo. *Sōka-gakkai to Risshō-kōsei-kai*. Tokyo, 1960.

創価学会と立正校成会

Takahashi Kenji. *Dōho dōken no kenkyū* (Study of bronze spears and swords). Tokyo, 1925.

高橋建自 銅鉞銅劍の研究

Takahashi Takashi. *Sakanouye-no-Tamuramaro*, Tokyo, 1959.

高橋崇 坂上田村麻呂

Takahashi Tomio. *Ō-shū Fujiwara-shi yon-dai* (The four generations of the Fujiwara family in the northwest). Tokyo, 1958.

高橋富雄 奥州藤原氏四代

Takamine Hiroshi. *Kokugo ga sesshushitaru Bukkyō bunka* (Buddhist culture adopted into the Japanese language). Osaka, 1944.

高峰博 国語が摂取したる仏教文化

Takarada R. *Sangōshiiki kanchū* (A brief commentary on the *Sangōshiiki*). 2 vols. Kyoto, 1885.

宝田蘭若 三教指帰簡註

Takeda Chōshū. *Sosen sūhai* (Ancestor worship). Tokyo, 1957.

竹田聴洲 祖先崇拜

Takeda Yūkichi. *Kojiki setsuwa-gun no kenkyū* (A study of classification of the Kojiki myths). Tokyo, 1954.

武田祐吉 古事記説話群の研究

Takeoka Katsuya. *Nihon shisō no kenkyū* (A study of Japanese thought). Tokyo, 1940.

竹岡勝也 日本思想の研究

Takeuchi Yoshinori. *Kyōgyō shinshō no tetsugaku* (Philosophy of [Shinran's] *Kyōgyō shinshō*). Tokyo, 1941.

武内義範 教行信証の哲学

Tamaki Hajime. *Nihon kazoku-seido hihan* (A critical study of the Japanese family system). Tokyo, 1935.

玉城肇 日本家族制度批判

—— *Nihon kazoku-seido-ron* (An essay on the Japanese family system). Kyoto, 1953.

日本家族制度論

Tamamuro Taijō. *Meiji ishin haibutsu kishaku* (The anti-Buddhist movement at the time of the Meiji restoration). Tokyo, 1939.

圭室諦成 明治維新廢仏毀釈

—— “*Nihon Bukkyō-shi gaisetsu*” (A brief history of Japanese Buddhism), in Hajime Nakamura, Fumio Masutani, and J. M. Kitagawa, eds., *Gendai Bukkyō meicho zenshū* (Modern Buddhist classics), III (Tokyo, 1960), 3-237.

「日本仏教史概説」

(中村元 増公文雄 J.M.北川編)

現代仏教名著全集 第八卷 日本の仏教)

Tamura Enchō. *Hōnen shōnin den no kenkyū* (A study of the biography of Hōnen). Kyoto, 1956.

田村円澄 法然上人伝の研究

—— *Nihon Bukkyō shisō-shi kenkyū: Jōdo-kyō-hen* (A study of the history of Buddhist thought in Japan: The Pure Land sect). Kyoto, 1959.

日本仏教思想史研究 浄土教篇

Tamura Yoshio. "Nihon Tendai honkaku-shisō no keisei-katei" (The process of development of the concept of original enlightenment in Japanese Tendai Buddhism), *Journal of Indian and Buddhist Studies*, X (No. 2, March, 1962), 661-72.

田村芳朗 「日本天台本覚思想の形成過程」
(印度学仏教学研究 第十卷 第二号)

Tanaka Takeo. *Wakō to kangō bōyeki* (Japanese marauders and the tally trade). Tokyo, 1961.

田中健夫 倭寇と勘合貿易

Tanaka Yukio. "Chikuzen Okitsugū no sekisei mozōhin" (Stone models [of boats, etc.] unearthed at Okitsu shrine in Chikuzen), *Kōkogaku zasshi* (Journal of archeology), Vol. XXV, No. 2 (1935).

田中幸夫 「筑前沖津宮の石製模造品」
(考古学雑誌)

Taniguchi Masaharu. *Seimei no jissō* (Realities of life). 40 vols. Tokyo, 1937.

谷口雅春 生命の実相

Toganoō Shōun. *Mandara no kenkyū* (A study of mandala). (*Toganoō zenshū* [Collected works of Toganoō], Vol. IV.) Kōya-san, 1958.

梅尾祥雲 曼荼羅の研究

Toda Jōsei. *Shakubuku kyōten* (A canon of winning converts). Tokyo, 1951.

戸田城聖 折伏教典

Togawa Anshō. *Haguro Yama-bushi to minkan shinkō* (The mountain ascetics of the Haguro sect and folk beliefs). Tsuruoka-shi, Yamagata-ken, 1950.

戸川安章 羽黒山伏と民間信仰

Tokoro Shigemoto. "Nichiren no shūkyō to Tennō-sei nashionarizumu" (Nichiren's religion and the imperialistic nationalism), in *Kōza kindai Bukkyō* (Essays on modern Buddhism), Vol. V (Kyoto, 1961), pp. 100-18.

戸 頃 重 基 「日蓮の宗教と天皇制ナショナルリズム」
(講座近代仏教 第五卷 生活編)

Tokyo-daigaku Hokkekyō-kenkyū-kai, ed. *Nichiren-shōshū Sōkagakkai* (Nichiren-sho sect and Sōkagakkai). Tokyo, 1962.

東京大学法華経研究会編 日蓮正宗創価学会

Tokyo-daigaku shiryō-hensanjo. *Dai-Nihon ishin shiryō* (Restoration documents of Japan): *like shiryō* (Documents of the Ii family), Vol. I. Tokyo, 1959.

東京大学史料編纂所 大日本維新史料 井伊家史料

Tōma Seita. *Nihon minzoku no keisei* (Formation of the Japanese race). Tokyo, 1951.

藤 間 生 大 日本民族の形成

Torii Ryūzō. "Kita Chishima ni sonzai suru sekki-jidai iseki-ibutsu wa somo-somo nani-shuzoku no nokoseshi-monoka" (Which ethnic group left the stone age remains now found in the Northern Kuriles?), *Tokyō Jinruigaku zasshi* (Tokyo journal of anthropology), Vol. XVII, No. 187 (1901).

鳥 居 竜 蔵 「北千島に存在する石器時代遺跡遺物は抑も何種族の残せしものか」
(東京人類学会雑誌 第十七卷 第一八七号)

—— "Nihon sekki jidai minshū no joshin shinkō" (Prehistoric Japanese belief in female deities), *Jinruigaku zasshi* (Journal of anthropology), Vol. XXXVII, No. 11 (1922).

「日本石器時代民衆の女神信仰」

(人類学雑誌 第三十七卷 第十一号)

Torii Ryūzō. "Gojin sosen yūshi-izen no dankon sonhai" (Our pre-historic ancestors' phallic cult), *inruigaku zasshi* (Journal of anthropology), Vol. XXXVIII, No. 3 (1923).

「吾人祖先有史以前の男根尊拝」

(人類学雑誌 第三十八卷 第三号)

—— *Yūshi izen no Nihon* (Japan before history). Tokyo, 1925.
有史以前の日本

Tōyama Shigeki. *Meiji ishin* (The Meiji restoration). Tokyo, 1951.
遠山茂樹 明治維新

——, Seiichi Imai, and Akira Fujiwara. *Shōwa-shi* (A history of the Shōwa era). Tokyo, 1959.

遠山茂樹 今井清一 藤原彰 昭和史

Tsuda Sōkichi. *Jindai-shi no kenkyū* (A study of the divine age). Tokyo, 1924.

津田左右吉 神代史の研究

—— *Kojiki oyobi Nihonshoki no kenkyū* (A study of *The Ancient Matters* and *The Chronicle of Japan*). Tokyo, 1930.

古事記及日本書紀の研究

—— *Jōdai Nihon no shakai oyobi shisō* (Society and thought of early Japan). Tokyo, 1933.

上代日本の社会及び思想

—— *Nihon no Shintō* (Shinto of Japan). Tokyo, 1949.

日本の神道

Tsuji Zennosuke. *Nihon Bukkyō-shi* (A history of Japanese Buddhism). 11 vols. Tokyo, 1944–53.

辻善之助 日本仏教史

—— *Nihon bunka-shi* (A history of Japanese culture). 11 vols. Tokyo, 1949–53.

日本文化史

Uda Toshihiko. *Norito jiten* (A dictionary of Shinto liturgical prayers). Tokyo, 1963.

菟田俊彦 祝詞辞典

Ui Hakuju. *Zenshū-shi kenkyū* (A study of the history of Zen Buddhism). 3 vols. Tokyo, 1939–43.

宇井伯寿 禪宗史研究

—— *Nihon Bukkyō gaishi* (An outline history of Japanese Buddhism). Tokyo, 1951.

日本仏教概史

—— *Bukkyō kyōten-shi* (A history of Buddhist scriptures). Tokyo, 1957.

仏教經典史

Umeda Yoshihiko. *Jingi-seidoshi no kisoteki kenkyū* (A basic inquiry into the history of Shinto institutions). Tokyo, 1964.

梅田義彦 神祇制度史の基礎的研究

—— *Nihon shūkyō seido-shi* (A history of religious institutions in Japan). Kyoto, 1962.

日本宗教制度史

Umehara Suyeji. "Jōdai no koshiki-fun ni tsuite" (Notes on tumuli of the early historic period), in *Nihon jinruigaku-kai*, ed., *Nihon minzoku* (The Japanese people). Tokyo, 1952, pp. 100–12.

梅原末治 「上代の古式墳に就いて」

(日本人類学会編 日本民族)

Umezawa Isezō. *Ki-gi hihan* (A critical study of the *Kojiki* and the *Nihonshoki*). Tokyo, 1962.

梅沢伊勢三 記紀批判

Uyeda Masaaki. *Nihon jōdai kokka seiritsu-shi no kenkyū* (A historical study of the formation of the early Japanese nation). Tokyo, 1959.

上田正昭 日本上代国家成立史の研究

——— *Yamato-takeru-no-mikoto* (Prince Yamato-takeru). Tokyo, 1960.

日本武尊

Uyehara Yashitarō. *Shoki no Hongan-ji* (The *Hongan-ji* during its early period). Kyoto, 1933.

上原芳太郎 初期の本願寺

Uyemura Seiji. *Jimmu tennō* (The Emperor Jimmu). Tokyo, 1958.

植村清二 神武天皇

Wakamori Tarō. *Shugen-dō-shi kenkyū* (A study of the history of the order of mountain ascetics). Tokyo, 1943.

和歌森太郎 修験道史研究

——— *Chūsei kyōdōtai no kenkyū* (A study of social solidarity groups during the medieval period). Tokyo, 1950.

中世協同体の研究

——— *Yamabushi* (Mountain ascetics). Tokyo, 1964.

山伏

———, ed. *Nihon bunka no akebono* (The dawn of Japanese civilization). Tokyo, 1960. (*Zusetsu Nihon rekishi*, 1.)

和歌森太郎(編) 日本文化のあけぼの

(図説日本歴史 1)

—— *Taishū bunka no jidai* (The age of mass culture). Tokyo, 1961. (*Zusetsu Nihon rekishi*, 8.)

大衆文化の時代

(図説日本歴史 8)

Washio Junkei. *Kamakura bushi to Zen* (The warriors of the Kamakura period and Zen Buddhism). Tokyo, 1936.

鷲尾順敬 鎌倉武士と禪

—— *Nihon Bukkyō bunka-shi kenkyū* (A study of the Buddhist cultural history in Japan). Tokyo, 1938.

日本仏教文化史研究

Watanabe Ichirō. *Chōnin bunka no seisei* (Development of townsman culture). Tokyo, 1961. (*Zusetsu Nihon rekishi*, 6.)

渡辺一郎 町人文化の生成

(図説日本歴史 6)

Watanabe Minoru. *Niijima Jō*. Tokyo, 1959.

渡辺実 新島襄

Watanabe Shōichi. *Nihon kinsei dōtoku-shisō-shi* (A recent history of moral thought in Japan). Tokyo, 1961.

渡辺正一 日本近世道德思想史

Watanabe Shōkō. *Nihon no Bukkyō* (Buddhism in Japan). Tokyo, 1960.

渡辺照宏 日本の仏教

Watanabe Yosuke. *Azuchi-jidai-shi* (A history of the Azuchi period). Tokyo, 1956.

渡辺世祐 安土時代史

Watsuji Tetsurō. *Nihon seishin-shi kenkyū* (A study of the spiritual history of Japan). Tokyo, 1926.

和辻哲郎 日本精神史研究

——— *Sakoku: Nihon no higeiki* (National seclusion: the tragedy of Japan). Tokyo, 1950.

鎖国 日本の悲劇

——— *Nihon rinri-shisō-shi* (A history of Japanese ethical thought). 2 vols. Tokyo, 1959–61.

日本倫理思想史

Yamada Yoshio. *Hirata Atsutane*. Tokyo, 1943.

山田孝雄 平田篤胤

———, et al., annots. *Konjaku monogatari shū* (Tales of long ago), Vol. III. Tokyo, 1961. (*Nihon koten bungaku taikei* [Encyclopedia of Japanese classical literature] 24.)

今昔物語集

(日本古典文学大系)

Yamakawa Chiō. *Hokke shisō-shi-jō no Nichiren shōnin* (Saint Nichiren in the history of the lotus ideologies). Tokyo, 1934.

山川智応 法華思想史上の日蓮上人

Yamakawa Uichi. *Jingi jiten* (A dictionary of Shinto). Tokyo, 1924.

山川鶴市 神祇辞典

Yamamoto Isao. *Dengyō Daishi*. Tokyo, 1935.

山本勇夫 伝教大師

Yanaihara Tadao. *Uchimura Kanzō to tomo-ni* (With K. Uchimura). Tokyo, 1962.

矢内原忠雄 内村鑑三とともに

——, ed. *Sengo Nihon shōshi* (A short history of post-war Japan).
2 vols. Tokyo, 1958–60.

矢内原忠雄(編) 戦後日本小史

Yanagita Kunio. *Shintō to minzokugaku* (Shinto and folklore studies).
Tokyo, 1943.

柳田国男 神道と民俗学

—— *Yamamiya-kō* (A study of mountain shrines). Tokyo, 1947.

山宮考

—— “Tama-yori-hime-kō” (Some reflections on Tama-yori-hime),
in his *Imōto no chikara* (The power of the sister) (Tokyo, 1953),
pp. 51–76.

「玉依姫考」

(妹の力)

—— *Nihon no matsuri* (Festivals of Japan). Tokyo, 1953.

日本の祭

——, general ed. *Minzokugaku jiten* (A dictionary of folklore
studies). Tokyo, 1951.

柳田国男 監修 民俗学辞典

——, and Origuchi Shinobu. “Nihonjin no kami to reikon no
kannen sono hoka” (The Japanese views on kami, soul, etc.),
Minzokugaku kenkyū (Journal of ethnology), Vol. XIV (No. 2,
September, 1949).

柳田国男 折口信夫 (対談)

「日本人の神と靈魂の觀念 そのほか」

(民族学研究)

Yashima Jirō. *Shosei no shiori* (A handbook of the way of life).
Osaka, 1950.

八島二郎 処生の栞

—— *PL shoseikun kaisetsu* (An exposition of the PL way of life).
Tokyo, 1952.

PL処生訓解説

Yasunaga Bentetsu. *Ita-honzon gisaku-ron* (The spuriousness of the
wooden object of worship). Tokyo, 1956.

安永弁哲 板本尊偽作論

Yazaki Takeo. *Nihon toshi no hatten katei* (Developmental process
of Japanese cities). Tokyo, 1962.

矢崎武夫 日本都市の発展過程

Yokota Kenichi. *Dōkyō*. Tokyo, 1959.

横田健一 道鏡

Yoshimura Shigeki. *Inzei* (Cloistered rule). Tokyo, 1958.

吉村茂樹 院政

Yūki Reimon, *et al.*, eds. *Nihon no Bukkyō* (Buddhism in Japan).
Tokyo, 1958. (*Kōza Bukkyō Series*, V.)

結城令聞(編) 日本の仏教
(講座仏教 5)

Yūki Sazuku. *Bukkyō-rinri no kenkyū* (A study of Buddhist ethics).
Kyoto, 1962.

遊亀教授 仏教倫理の研究

Yuri Jun'ichi. *Maruyama kyōso-den* (A biography of the founder of
Maruyama-kyō). Kawasaki-shi, 1955.

柚利淳一 丸山教祖伝

Zusetsu Nihon bunkashi taikei (Illustrated encyclopedia of Japanese cultural history). 13 vols. Tokyo, 1956-58.

図説日本文化史大系 (小学館)

1. *Jōmon Yayoi Kofun jidai* (The Jōmon, Yayoi, tumulus periods).
縄文 弥生 古墳時代
2. *Asuka jidai* (The Asuka period).
飛鳥時代
3. *Nara jidai* (The Nara period).
奈良時代
4. *Heian jidai* (The Heian period), Part I.
平安時代 (上)
5. *Heian jidai* (The Heian period), Part II.
平安時代 (下)
6. *Kamakura jidai* (The Kamakura period).
鎌倉時代
7. *Muromachi jidai* (The Muromachi period).
室町時代
8. *Azuchi Momoyama jidai* (The Azuchi Momoyama period).
安土桃山時代
9. *Edo jidai* (The Edo period), Part I.
江戸時代 (上)

10. *Edo jidai* (The Edo period), Part II.

江戸時代 (下)

11. *Meiji jidai* (The Meiji era).

明治時代

12. *Taishō Shōwa jidai* (The eras of Taishō and Shōwa).

大正昭和時代

13. *Gendai* (The contemporary period).

現代

Zusetsu Nihon minzokugaku zenshū (Collected works on Japanese folklore illustrated). 8 vols. Tokyo, 1961.

図説日本民俗学全集 (藤沢衛彦)

Zusetsu Nihon rekishi (Illustrated history of Japan). 8 vols. Tokyo, 1960–61.

図説日本歴史 (中央公論社)

Zusetsu sekai bunkashi taikei (Illustrated encyclopedia of cultural history of the world). 27 vols. Tokyo, 1959–61.

図説世界文化史大系 (角川書店)

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Сокращения	10
Глава 1. Император, шаман и жрец	
Религиозная жизнь в Древней Японии (III—VIII вв.)	12
Глава 2. Ками, Амида и Дзидзо	
Религиозное развитие в период Хэйан (IX—XII вв.)	69
Глава 3. Чистая земля, нитирэн и дзэн	
Религиозные течения средневековой Японии (XIII—XVI вв.)	122
Глава 4. Кириситан, неоконфуцианство и сёгунат	
Религиозные течения в период Токугава (XVII—середина XVIII в.)	181
Глава 5. Модерн, культура и религия	
Религиозный этос Японии в период модерна (середина XIX в.—вторая мировая война)	242
Глава 6. Старые мечты или новое видение?	
Некоторые соображения о религиозной обстановке в послевоенной Японии	358
Хронологическая таблица	464
Словарь	488
Литература	504

Научное издание

Джозеф Мицио Китагава
РЕЛИГИЯ В ИСТОРИИ ЯПОНИИ

Перевод с английского Н. М. Селиверстова

Редактор издательства *Т. В. Глушенкова*

Художник *П. Палей*

Технический редактор *Е. Г. Коленова*

Корректоры *О. М. Бобылева, А. К. Рудзик*

и *Е. В. Шестакова*

Компьютерная верстка *О. В. Никитиной*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.

Сдано в набор 26.01.05. Подписано к печати 14.06.05.

Формат 84 × 108 1/32. Бумага офсетная.

Гарнитура академическая. Печать офсетная.

Усл. п. л. 31.1. Уч.-изд. л. 22.2. Тираж 2000 экз.

Тип. зак. № 4082. С 123

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1

main@nauka.nw.ru

www.nauka.nw.ru

Первая Академическая типография «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 5-02-026234-X



9 785020 126234 8

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА «НАУКА» РАН
ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

Д. Кеннетт

ВОДОЙ ТОРГУЯ У РЕКИ: РУКОВОДСТВО ПО ДЗЭНСКОЙ ПРАКТИКЕ

Впервые на русском языке выходит книга, подробно освещающая социальную сторону самой известной дальневосточной буддийской школы — дзэн. Настоятельница дзэн-буддийского монастыря из Калифорнии, преподобная Дзию Кеннетт, рассказывает в своем произведении «Водой торгуя у реки» (1972) о традициях монахов этой школы. Этот рассказ является вольным переводом фрагментов из «Сёбогэндзо» («Сокровищница ока истинной Дхармы»), главного труда Догэна, основателя японской школы сото-дзэн. Кроме того, в книге Дзию Кеннетт представлены переводы нескольких сочинений ближайшего ученика и важного деятеля сото — Кэйдзана.

Для всех интересующихся буддизмом махаяны, и особенно школой дзэн.

Ознакомиться с информацией об Издательстве, планах выпуска и наличии книг для реализации можно на сайте Издательства www.nauka.nw.ru

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ «АКАДЕМКНИГА»

Магазины «Книга — почтой»

- 121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
197345 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б; (код 812) 235-05-67

Магазины «Академкнига» с указанием отделов «Книга — почтой»

- 690088 Владивосток-88, Океанский пр-т, 140 («Книга — почтой»);
(код 4232) 5-27-91
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);
(код 3432) 55-10-03
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 («Книга — почтой»);
(код 3952) 46-56-20
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
220012 Минск, проспект Ф. Скорины, 73; (код 10375-17) 232-00-52,
232-46-52
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 («Книга — почтой»);
(код 3832) 30-09-22
142292 Пушкино Московской обл., МКР «В», 1 («Книга — почтой»);
(13) 3-38-60
443022 Самара, проспект Ленина, 2 («Книга — почтой»);
(код 8462) 37-10-60
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65

199034 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2; (код 812) 328-32-11

194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий пр-т, 4; (код 812) 247-70-39

199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9 линия, 16;
(код 812) 323-34-62

634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 22-60-36

450059 Уфа-59, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»); (код 3472) 24-47-74

450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85

Религия В ИСТОРИИ ЯПОНИИ

В течение столетий на Японских островах развивались различные религии, вступая в сложные отношения друг с другом. Синтоизм, буддизм, даосизм, конфуцианство, христианство, многочисленные синкретические и магические культуры в разное время оставляли свой след в истории Японии, и почти все эти традиции продолжают свое существование и в наши дни.

В книге профессора Чикагского университета, известного японского религиоведа Джозефа Китагава «Религия в истории Японии» (1966) показано, как развивались религиозные японские традиции, как тесно переплетались они с социальными институтами и нормами, государственными структурами, как влияли они на становление японской ментальности и сами трансформировались под воздействием внутренних и внешних обстоятельств. В своем исследовании Дж. Китагава привлекает богатейший фактический материал, который не только свидетельствует о значимости религиозного фактора в истории этой страны, но и говорит о жизненности, актуальности проблем религиозности для современной ему послевоенной Японии. Читатель имеет возможность познакомиться с одним из лучших трудов автора, книги которого еще никогда не переводились на русский язык. Для всех тех, кто интересуется сравнительным религиоведением и культурой Японии.

