



Буддизм в Японии



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



Буддизм в Японии



Москва
«НАУКА»
Издательская фирма «Восточная литература»
1993

Издание выполнено при содействии Japan Foundation

Ответственный редактор
Т. П. ГРИГОРЬЕВА

Редактор издательства
В. С. СВИТКОВА

Буддизм в Японии.— М.: Наука. Издательская
Б90 фирма «Восточная литература», 1993.— 704 с.
ISBN 5-02-017607-9

Монография является первой в отечественной литературе попыткой проследить процесс становления японского буддизма, проанализировать объективные и субъективные факторы социально-политического и культурного характера, определившие облик этой идеологии на Японских островах, выяснить специфические черты, которые приобрел буддизм в Японии, его роль в обществе и влияние на формирование общественной мысли и культуры страны. Приведены выдержки из трудов Нитирэна, Догэна, Эйса и других трактатов, излагающих основы учений.

0403000000-111 15-93
013(02)-93

ББК 86.39(5Я)

ISBN 5-02-017607-9

© Издательская фирма
«Восточная литература»
ВО «Наука», 1993

ВВЕДЕНИЕ

Буддизм в Японии имеет почти полуторатысячетную историю. Многочисленные объективные и субъективные факторы социально-политического, экономического, географического, этнического, культурного характера определили своеобразие этой идеологии на островах, ее роль в японском обществе и характер влияния на формирование японской цивилизации вообще. Предлагаемая читателю книга является первой в отечественной литературе попыткой проследить процесс становления японского буддизма, показать историю его развития вплоть до настоящего времени и выяснить специфические черты, которые буддийская идеология приобрела в Японии.

Самая древняя из трех мировых религий — буддийская — возникла в Индии в IV—V вв. до н. э. Ее основателем считается принц Сиддхартха из рода Шакьев (Сакьев), как считают буддисты, достигший просветления (т. е. ставший Буддой — просветленным) после настойчивых поисков путей освобождения от страданий, которые он переживал, находясь в реальном земном мире. Как и в других религиях, главный акцент в буддизме делается на решении вопроса об обретении человеком некоего блаженного состояния, противоположного бытию недолжному.

Обыденное существование (*сансара*) отождествляется в буддизме со страданием (даже если человек этого и не осознает); в качестве антитезы предлагается *нирвана*. Данная оппозиция находилась в центре внимания буддийских теоретиков на всех этапах развития этой религии.

Субъективно буддизм возник как реакция на учения, признающие авторитет древнеиндийских священных книг — *вед* — и примыкающих к ним толкований, однако объективно он заимствовал и развил многие фундаментальные положения брахманизма.

Идея о человеческом существовании как страдании, отнюдь не являясь оригинальной буддийской, получила здесь крайнее свое выражение. Согласно воззрениям древнеиндийских религиозных и философских школ, человек вечно «вращается» в кругу перерождений: его настоящее существование обуславливается тем, что он делал и как себя вел в предыдущих жизнях, следующее его существование предопределено деяниями в ны-

нешнем и т. д. Древнеиндийская общественная мораль определяла эталонные нормы поведения. Диапазон перерождения в зависимости от обуславливающих эти перерождения деяний был очень широк. В буддизме же подчеркивалось, что *любой* вид существования суть страдание и освобождением от него является выход из круга перерождений.

Указанный тезис нуждается в обосновании. Так начала развиваться буддийская философия. Были разработаны теория *дхарм*, неких единичных сущностей, конституирующих то, что воспринимается как человек либо другое живое существо и вообще окружающий мир, а также концепция причинности, обуславливающая «конфигурации» *дхарм*. С этой точки зрения освобождением от страданий является «успокоение *дхарм*», другими словами, недопущение каких-либо новых перерождений. Считается, что принц Сиддхартха, ушедший из царского дворца и ставший Буддой Шакьямуни (т. е. «просветленным мудрецом из рода Шакьев»), как раз и открыл метод «успокоения *дхарм*», поведал о нем своим ученикам и первым из людей прервал «цепь перерождений».

Тип буддизма, о котором идет речь, получил позднее название *хинаяна* (*сёдзё*) * — «малая колесница», хотя сами последователи хинаяны этого названия не признают. Просветления в этом направлении предписывалось достигать самостоятельно, без чьей-либо помощи. Кроме того, считалось, что возможностью выйти из круга перерождений обладали только буддийские монахи (санскр. *бхикшу*). Мирские последователи хинаяны должны были, «накопив» добродетели в нынешней жизни, главным образом благодаря материальной и идеологической поддержке монашеской общины, в последующих жизнях стать *бхикшу* и уже в этом статусе стремиться к «успокоению *дхарм*». Подобные методы спасения и дали основание позднейшим буддистам, придерживавшимся принципиально иной точки зрения на этот счет, назвать буддийские учения данного типа «малой колесницей».

Буддизм хинаяны не был монолитным потоком и вскоре разделился на несколько школ, по-разному трактовавших те или иные вопросы догматики и методы спасения. В рамках хинаяны исключительно высокое развитие получила буддийская «метафизика», и прежде всего учение о *дхармах* и условиях (принципах и законах) образования из них тех или иных композиций. В Японии «малая колесница» была представлена школой Куся и в определенной степени школами Дзёдзицу и Рицу.

В социальном плане буддизм хинаяны ориентировался на городские слои древнеиндийского общества и некоторые другие категории трудового населения. Провозглашая духовное равенство людей, буддизм был демократичнее большинства предшествующих и современных ему религиозных течений, однако

* В скобках указываются японские эквиваленты соответствующих русских терминов. Эквивалент на других языках обозначен.

было бы преувеличением превращать Будду в социального реформатора, как это иногда делается.

В начале новой эры в Индии формируется новое буддийское направление, отличавшееся от хинаяны уже в исходных посылах. Представители этого направления исходили из тезиса о возможности спасения широкого круга живых существ, а не только монахов, причем, так сказать, в реально обозримом будущем. В конечном счете теоретики нового буддизма пришли к заключению о принципиальной возможности каждого человека обрести *нирвану*, причем в нынешней его жизни. Последователи этого типа буддийской религии называли свое учение *махаяной* (*дайджё*) — «великой колесницей», прежде всего имея в виду всеобщность спасения. Старый буддизм был назван хинаяной как раз приверженцами «великой колесницы».

Махаянистское понимание спасения сопровождалось переосмыслением известных буддийских положений и разработкой новых. Впервые в буддизм была введена категория абсолюта, который трактовался как безатрибутный и рационально не познаваемый, тем не менее как истинно-реальный. *Дхармы*, т. е. единичные сущности, объявлялись условно реальными.

Теоретики махаянистских школ по-иному, чем хинаянисты, трактовали Будду. Истинная его сущность, по их мнению, заключена в так называемом теле Закона (санскр. *Дхармакайя*, яп. *хоссин*), которое нематериально, безгранично во времени и пространстве, лишено каких-либо внутренних противоречий и, наконец, всепроникновенно. То, что люди воспринимали как Будду Шакьямуни, есть проявление, манифестация «тела Закона». Так возникла важнейшая для буддизма махаяны концепция сначала о двух, а потом трех «телах Будды». В конечном счете произошло отождествление абсолюта и Будды (в «теле Закона»). В то же время манифестациями «тела Закона» стали считаться не только Будда Шакьямуни, но и все живые существа. Точнее, теоретики махаянистских школ стали говорить о наличии природы будды (*буссё*) во всех живых существах, а далее — во всем сущем без исключения.

Изменились также представления о *нирване*. В конечном счете она была отождествлена с «телом Закона», и, таким образом, человек, живя в реальном земном мире, потенциально уже находился в *нирване*, т. е. *нирвана* мыслилась уже не как «успокоение *дхарм*» и прекращение земного существования, а как постижение иллюзорности мира феноменов и обретение вследствие этого независимости, выражаясь буддийским языком, от «дел и вещей», а поскольку все они представлялись в конечном счете источником страданий, то, значит, и освобождением от последних. В этом смысле *нирвану* следует понимать как некое специфическое состояние психики адепта. С этой точки зрения становится объяснимым резкое возрастание функциональной роли психологического фактора в махаянистском буддизме.

Одной из центральных фигур в буддизме махаяны становит-

ся *бодхисаттва* (досл. «наделенный просветлением», «имеющий просветление»). В раннем буддизме бодхисаттвой считался Будда Шакьямуни в предыдущих своих перерождениях. В махаяне — это живое существо, достигшее просветления и помогающее другим выйти на путь спасения. Альтруистический характер деятельности бодхисаттвы подчеркивается во всех канонических текстах махаяны, касавшихся данного вопроса. Бодхисаттвой, согласно сутрам «великой колесницы», может стать любой человек, поставивший цель выявить в себе будду. Для этого требуется упорный труд, прохождение необходимых ступеней подготовки (изучение буддийских догм, психофизическая саморегуляция, совершение «деяний в пользу других»), в результате чего бодхисаттва приходит к постижению «истинного механизма» бытия и «высшему состраданию ко всем живым существам» [Мифы народов мира, 1980, т. 1, с. 181]. Тем самым он приобретает способность освобождать остальных людей и мир, в котором они живут, от всех зол (естественно, в буддийском понимании).

В школах махаяны буддийская философия достигла своего наивысшего развития. Теоретики этого направления прилагали огромные усилия для доказательства истинности фундаментальных положений своих учений, что в немалой степени подстегивалось борьбой с хинаянистскими школами, между различными течениями в самой махаяне и, наконец, с небуддийскими философскими и религиозными системами в Индии и вне ее. Кроме того, в махаяне большое значение приобрела культовая сторона. Эти и многие другие факторы резко повысили потенциальные возможности нового буддизма влиять на различные слои населения, что и предопределило превращение в мировую религию именно махаяны.

Буддизм, и прежде всего в его махаянистской разновидности, следует понимать как сложную динамическую систему с нефиксированным набором подсистем, содержание и функции которых могут меняться в зависимости от конкретной ситуации. В особые можно выделить религиозную, культовую, философскую, политическую и т. д. подсистемы. Естественно, как полноценная динамическая система буддизм формировался поэтапно, и развитие той или иной подсистемы было обусловлено множеством факторов (социально-экономических, политических, географических, культурных и др.). По мере распространения буддийской идеологии в дальневосточном регионе на первый план выдвигались подсистемы, способствовавшие адаптации ее к местным условиям. Другие же подсистемы до поры до времени или совсем не функционировали, или же оставались на периферийных позициях. Все сказанное в полной мере относится и к Японии, тем более что буддизм появился здесь после того, как в основном завершился процесс его становления как идеологического течения со всеми присущими последнему атрибутами.

Одним из решающих факторов успешного внедрения буд-

дизма в японское общество было отсутствие в то время на островах конкурентоспособной идеологии. Надо отметить, что японцы познакомились с буддизмом примерно в то же время, что и с конфуцианством. Однако экономический, социально-политический и культурный уровень развития страны препятствовал распространению конфуцианства и превращению его в государственную идеологию. Местные верования, позднее оформившиеся в самостоятельное идеологическое течение *синтоизм* (Путь богов), в VI—VII вв., безусловно, не могли оказать сколько-нибудь серьезного сопротивления буддизму, с одной стороны, и в полной мере удовлетворить идеологические запросы молодого, находившегося в стадии становления японского государства, — с другой.

На Японские острова проник китаизированный буддизм, точнее, тот его тип, который сформировался на Севере Китая в IV—VI вв. Северокитайскому буддизму были присущи две особенности. Во-первых, он довольно скоро стал государственной идеологией, что, в свою очередь, привело к созданию крепкой церковной организации, находившейся в прямой зависимости от императорского двора. Во-вторых, на него оказали огромное влияние небуддийские верования и культы (причем шаманского типа) народностей, проживавших на территории и у границ северокитайских государств. Известно, что буддийские монахи занимались здесь колдовством, предсказаниями судьбы и другими подобными вещами [Eberhard, 1949, с. 154, 155]. В результате на Севере Китая образовались прочные связи между буддийской церковью и государственной властью, что проявлялось, с одной стороны, в материальной и политической поддержке буддийской церкви государством, а с другой — в превращении этой церкви в государственный институт и идеологическую опору светской власти и усилении влияния буддийских монахов на внутреннюю и внешнюю политику правительства. В самом буддизме данного типа еще более возросло значение культа будд (манифестаций Будды в «теле Закона») и бодхисаттв, и даже можно сказать, что культовая сторона стала в нем преобладающей. Правительственные мероприятия освящались авторитетом буддийской церкви, а сам император нередко объявлялся бодхисаттвой или буддой в «превращенном теле».

Многие черты северокитайского буддизма, как мы увидим, не только перешли в японский буддизм, но и стали там доминирующими.

При изучении истории японского буддизма мы имеем возможность опереться на большое количество источников, наиболее ценными из которых, безусловно, являются источники письменные.

Для выяснения процесса формирования японского буддизма и становления буддийской церкви на островах первостепенное значение имеют официальные исторические хроники (прежде всего, «Нихонги» и «Сёку Нихонги»), в которых отражены важ-

нейшие события, касающиеся буддизма в Японии на раннем этапе его истории (VI—VIII вв.). К этому же типу источников примыкают юридические документы (например, кодекс «Тай-хорё») и правительственные указы, в которых регламентировалось правовое положение буддийской церкви, ее взаимоотношения с государством, устанавливался статус монашества и т. д.

Незаменимым для исследователя источником являются средневековые сочинения, затрагивающие те или иные стороны истории буддизма в Японии, написанные представителями буддийского духовенства. К такого рода сочинениям относятся истории буддийских храмов (например, «Гангодзи энги», «Дайандзи син сё дайтоку ки» и др.), истории буддийской религии, где есть разделы о Японии («Сэнгоку буппо дэндзу энги» Гёнэна), агиографические сочинения («жития» и более адекватные биографии буддийских монахов, появлявшиеся на протяжении всего средневековья), смыкающиеся с художественной литературой жизнеописания известных деятелей буддийской церкви и лиц, прославившихся на поприще буддизма (например, «Нихон рёики» Кёкая), а также рассказы о возрождении их в буддийском рае — «чистой земле» будды Амида («Нихон одзё гокураку ки» Ёсисигэ-но Ясутанэ). Немаловажное значение для раскрытия нашей темы имеют произведения классической художественной литературы (начиная со знаменитой поэтической антологии «Манъёсю», составленной в VIII в.).

Описание и анализ доктринальных комплексов японских буддийских школ, социальных учений буддийских лидеров предполагает изучение еще одной группы источников: буддийских сутр, индийских и китайских трактатов, знакомых японским буддистам, и многочисленных сочинений догматического, философского, общественно-политического содержания, вышедших из-под кисти буддийских деятелей Японии. Особый раздел литературы такого рода составляют труды идеологов современных буддийских организаций (Сока гаккай, Риссё косэй кай и многих других), учения которых относятся к так называемым новым религиям.

Монография написана: Введение — А. Н. Игнатович; гл. 1 — А. Н. Мещеряков; гл. 2 — А. Н. Игнатович; гл. 3 — А. Н. Игнатович, А. Г. Фесюн; гл. 4 — А. М. Кабанов, А. Н. Игнатович; гл. 5 — А. М. Кабанов; гл. 6 — Г. Е. Комаровский; Список использованной литературы, Указатель — А. Г. Фесюн. Переводчики текстов указаны в конце каждого текста.

Раздел I

ИСТОРИЯ БУДДИЗМА В ЯПОНИИ

Глава I

ЯПОНСКОЕ ОБЩЕСТВО И РАННИЙ БУДДИЗМ

Японское общество и государство в VI—VIII вв.

С конца VI в., особенно после того как регентом стал Сётоку-тайси, процесс институализации японского государства проходил довольно быстро. Многочисленная эмиграция из государств Корейского полуострова и Китая, вызванная политической нестабильностью в этом регионе, обеспечила необходимый приток образованных людей — квалифицированный персонал для нужд формировавшейся японской бюрократии. Активизировались дипломатические, культурные и иные контакты с материком. В Китай направлялись студенты, становившиеся по возвращении после многолетнего отсутствия наставниками придворных аристократов. Известны случаи, когда корейцы и китайцы переправлялись в Японию целыми общинами, основывая поселения, становившиеся центрами распространения континентальной культуры в Японии. Стадиально более зрелые институты государств Дальнего Востока предоставляли готовые образцы государственного устройства, частично применимые и на Японских островах. Энити, длительные годы изучавший медицину в Китае, доносил правительнице Суйко: «Изумительна великая страна Тан, законы в которой установлены крепко. Следует постоянно поддерживать с ней отношения» [Нихон сёки, Суйко, 30—7—0, 622 г.]¹.

Буддизм был важной, но не единственной составляющей культурного потока, направленного в Японию. Организация чиновничества, институты управления, политическая мысль, материальная культура того времени несут на себе следы непосредственного влияния Кореи и Китая. Прежняя система управления, основанная на чисто родовой организации общества, не была эффективной в условиях, когда расширялась территория государства, росла численность населения, усиливалось имущественное и социальное расслоение.

Положение Японии в качестве реципиента иноземной культуры достаточно своеобразно: осуществляемые заимствования

были вызваны чисто внутренними потребностями, а не навязаны извне. Отдаленность Японии от материка труднопреодолимым для тогдашних мореплавателей водным пространством в значительной степени затрудняла проникновение всего нежелательного для самих японцев.

Одним из ранних свидетельств обращения к иноземным примерам служат «Уложения в 17-и статьях»² (604 г.) — сочинение, приписываемое Сётоку-тайси. «Уложения» представляют собой компиляцию, составленную на основе классических книг конфуцианства и позднейших литературных произведений («Шан шу», «Ши цзин», «Лунь юй», «Вэнь сюань» и др.). Сочинение имеет целью дать наставления в основах управления, формулирует принципы взаимоотношений между государством и подданными, исходя из конфуцианского понимания управления при наличии сильного правителя. Интересно, что конфуцианское представление о возможности смены несправедливого правителя или династии («мандат неба») не было отражено в «Уложениях». Не получило оно признания и в позднейших социально-политических произведениях, что свидетельствует о сознательном, выборочном и весьма осторожном характере заимствований с материка. «Уложения» высоко оценивают буддизм как регулятор внутrigосударственных отношений и предписывают подданным поклонение «трем сокровищам», т. е. Будде, Закону (Вероучению Будды) и монахам.

За год до появления «Уложений», в соответствии с китайскими образцами, при дворе были введены 12 рангов. С помощью этих рангов находившиеся тогда у власти правительница Суйко (592—628), Сётоку-тайси и Сога Умако предприняли попытку умалить значение наследственных титулов (*кабанэ*) родо-племенной аристократии и поощрить активно формировавшуюся служилую знать. Если *кабанэ* даровалось всем членам рода, то ранги присваивались индивидуально. Так, незнатному иммигранту Курацукури-но-обито-Тори за сооружение статуи Будды в храме Асука-дэра был пожалован высокий ранг *дайнин* — третий в «табели о рангах» того времени [Нихон сёки, Суйко 14—5—5, 606 г.]

При Сётоку активизируются дипломатические контакты с суйским Китаем. В составе посольств на материк отправляются монахи и чиновники, обучавшиеся там «китайской мудрости». В конце 645 г. принимается решение о переводе дворца из Асука в приморский порт Нанива (совр. Осака). Этот выбор был, по всей вероятности, продиктован тем, что именно через Нанива в то время осуществлялись основные связи с Китаем и государствами Корейского полуострова. Растущее самосознание японского государства нашло отражение и в составленной в 620 г. усилиями Сётоку и Сога Умако первой истории Японии (текст не сохранился).

Однако эти, а также и некоторые другие реформаторские начинания носили изолированный характер. Всеобъемлющие

нововведения стали проводиться с 646 г., когда после убийства Сога Ирука была свергнута его ставленница правительница Когёку и на престол взошел Котоку, которому возле буддийского храма Асука-дэра придворные принесли клятву верности, обращаясь к синтоистским божествам.

Новый правитель впервые ввел девизы правления (*нэнго*). Для первого девиза было избрано сочетание иероглифов «тай-ка» — «великие перемены». В 1-й луне 646 г. Котоку издал указ («Кайсин-но тё»), состоявший из четырех статей. Согласно первой из них, упразднялось наследственное владение рабами и землей. Вместо этого провозглашалась государственная собственность на землю и, в соответствии с рангами, выделялись фиксированные кормления. Статья вторая предписывала новое территориальное деление страны на провинции и уезды, определяла статус столицы. Статья третья объявляла о подворной переписи и о составлении реестров для передела земли. Четвертая статья отменяла прежнюю произвольную трудовую повинность и устанавливала размеры натурального подворного обложения.

Реформы, таким образом, были призваны укрепить центральную власть, кодифицировали систему управления, определяли отношения между центром и периферией, фиксируя размер регулярного налогообложения. Реформы имели далеко идущие последствия не только для государственного, социального и экономического устройства страны. Новые законы стимулировали и процесс индивидуализации личности, поскольку распределение земли производилось в зависимости от количества едоков, т. е. модулем системы землепользования был признан не коллектив, а индивид.

Такие серьезные реформы не могли не ущемлять права многих представителей родо-племенной аристократии. Вся пореформенная эпоха отмечена увеличением числа мятежей и заговоров, первый из которых был изобличен уже в 9-й луне 1-го года Тайка. Помимо непрекращавшейся борьбы за власть постоянным источником социальной напряженности становились общественные работы (сооружение дворцов, буддийских храмов, каналов, крепостей), в которых было обязано принимать участие податное население. Государство вообще активизировало свою деятельность во всех областях, включая военную. Участились походы против «варваров» на северо-востоке о-ва Хонсю, в 661—668 гг. были отправлены три экспедиционных корпуса на Корейский полуостров. Эти походы закончились провалом, и с тех пор японские правители оставили надежду приобрести влияние на материке. Основную свою энергию государство направляло на создание внутривластной структуры: вводились должности различных министров, одну систему ранжирования сменяла другая, разработанная более детально. В 664 г. насчитывалось уже 26 придворных рангов.

Анализ содержания реформаторской деятельности с полным

основанием дает право утверждать, что преобразования были в первую очередь направлены на усиление центральной власти и ослабление родо-племенной аристократии. Нельзя сказать, однако, что знатные роды лишились своего бывшего могущества. Нововведения больше задели интересы провинциальной аристократии, лишив ее прежней самостоятельности. Так, территория, подвластная ранее главам местных родов (*куни-но мияцук*о), дробилась надвое, причем одной частью территории продолжали управлять главы родов, а для управления другой двор посылал своих чиновников [Иноуэ, 1974, с. 322, 323]. Во вновь образованные уезды также назначались чиновники, присылаемые двором. В Центральной Японии представители влиятельных родов занимали важнейшие государственные посты, что в значительной степени предопределялось их прежним социальным статусом. Они обеспечивались землей и жалованьем. Но реформаторам удалось «между главами родов, источниками их богатства и политического могущества поставить публичные институты государства... То, что раньше было доходом от земли и рабочей силы... теперь жаловалось императором в форме бенефиция» [Hall, 1966, с. 62—63].

После смерти императора Тэнти (668—671) разгорелась кровопролитная междоусобица, в результате которой правителем стал Тэмму (673—686). Ему удалось в значительной степени ослабить сопротивление родо-племенной аристократии и завершить передел земли, провозглашенный в 646 г. Он сумел до некоторой степени заставить знать возвращать государству кормления после оставления ею чиновничьих должностей.

В правление Тэмму становятся особенно заметны мероприятия по укреплению и воспитанию служилой знати. Указом 673 г. впервые устанавливаются критерии для назначения на чиновничьи должности [Нихон сёки, Тэмму, 2—5—1, 682 г.]. Принимаемые на службу должные были какое-то время занимать должность *тонэри*, в обязанность которых входила охрана двора и исполнение второстепенных поручений, а уже затем, в зависимости от проявленных ими способностей, они могли назначаться на чиновничьи должности. Постоянно возраставшая необходимость в более детальной социальной и чиновничьей стратификации побудила Тэмму ввести в 685 г. уже 60-ступенчатую систему ранжирования. Сфера применения рангов неоступно расширялась, и теперь рангом при дворе обладали все (кроме самих правителей), включая могущественных министров, членов правящего рода и самых незначительных делопроизводителей. Тэмму старался направить жизненную активность аристократии в русло чиновничьего служения. Такая политика продолжалась и после него. В результате высшее чиновничество формировалось в основном за счет прежней родо-племенной аристократии. Необходимо помнить, однако, что многие влиятельные роды не смогли преодолеть инерционность мышления и их значимость сошла на нет.

Роль Тэмму велика и в деле идеологического оформления государства. В его правление провозглашается повеление составить «императорские записи», в которых надлежит отразить «дела старины» [Нихон сёки, Тэмму, 10—3—17, 682 г.]. Эти записи послужили впоследствии основой для написания «Нихон сёки». В том же году было начато составление свода законов «Киёмихарарё», обнародованного уже в правление Дзито (690—697 гг., текст не сохранился).

Когда на престоле находилась Дзито, сторонники реформ осуществили еще одно важное мероприятие: были составлены подворные списки с целью регулярного и упорядоченного взимания налогов. Дзито завершила еще один проект своего предшественника. Речь идет о строительстве постоянной столицы Фудзивара, спроектированной по подобию Чанъани и представлявшей собой чиновничий город с заранее определенной планировкой. Согласно оценкам, в этом первом японском городе могло проживать 30—40 тыс. человек [Wheatley, See, 1978, с. 113—115].

В 697 г. Дзито отреклась от престола в пользу 15-летнего Момму. Однако она не ушла от государственных дел. Как сказано в указе царицы Гэммэй (707—715), «Дзито и Момму совместно повелевали и правили Поднебесной». Одним из основных результатов их правления оказалось составление свода законов «Тайхо рицурё», работа над которым была завершена в 700 г.

Согласно «Тайхо рицурё» и «Ёро рицурё» (этот свод законов увидел свет в 757 г.), административно-чиновничий аппарат японского государства представлял собой сложную и разветвленную иерархическую систему. Экономическую основу страны составляла государственная собственность на землю, благодаря чему осуществлялась эксплуатация крестьян, получавших земельные наделы. Эта эксплуатация принимала форму налога продуктами сельского хозяйства и ремесла. Существовала также и трудовая повинность. Статьи законодательства фиксируют существование помимо свободных общинников государственных и частных рабов, которые, однако, никогда не играли решающей роли в процессе общественного производства на Японских островах.

Момму скончался в 707 г., и престол перешел к его матери — Гэммэй. В 710 г. дворец перенесли в Нара (Хэйдзё). Решение об изменении местоположения столицы было принято еще во времена Момму. Нара оставалась столицей вплоть до 784 г. и оказалась, по существу, первой долговременной резиденцией японских правителей. Причины, по которым двор оставил столицу Фудзивара, замышлявшуюся с определенным размахом, не вполне ясны. Многие японские исследователи считают, что Нара в отличие от Фудзивара целиком соответствовала ориентации по оси *фыншуй* («ветер и воды») — традиционному способу расположения построек в пространстве. А может быть,

масштабы Фудзивара уже перестали удовлетворять потребности быстро растущего государственного аппарата.

И в самом деле, размеры Нара значительно превосходили прежнюю столицу. Возведение грандиозного по тем временам города (4,8×4,3 км), также спланированного в основном по подобию Чанъани, потребовало мобилизации колоссальных людских ресурсов. В самой Наре с ее ближайшими пригородами могло проживать до 200 тыс. человек [Wheatley, See, 1978, с. 141]. В городе быстро развивались товарно-денежные отношения, которые, однако, не получили сколько-нибудь значительного распространения за пределами близлежащих местностей.

Ко времени основания Нара стабилизировалась и социальная структура японского общества, которая на протяжении VIII в. уже не претерпевала существенных изменений. Эпоха реформ окончилась.

Привилегированное положение в структуре японского общества занимало чиновничество, ясно маркированное как группа, ответственная за сбор налогов, а не их уплату. Прежнее строение общества по кровнородственному принципу оказало на иерархию чиновничества самое непосредственное влияние. В Японии, так же как и в Китае, для того чтобы стать чиновником, требовалось сдать государственные экзамены. Однако система конкурсных экзаменов в Японии носила весьма ограниченный характер, она фактически распространялась лишь на низшие ранги. Как показывают исследования японских историков, для сыновей чиновника рангом ниже 6-го было невозможно подняться выше 4-го ранга и соответствующих этим рангам должностей [Хаякава, 1974, с. 155].

Общественная мысль Японии подразделяла население на две главные категории: *рёмин* — «добрый (хороший) люд» и *сэммин* — «подлый люд». К первой категории относились: *ки* (чиновники 1—3-го рангов), *цуки* (4—5-й ранги), остальные чиновники³, *бякутё* (свободные общинники), *синабэ* и *дзоко* (ремесленники, находившиеся в непосредственной зависимости от двора). В категорию *сэммин* входили охранники царских могил, преступники и их семьи, превращенные в государственных рабов, частнозависимые, государственные и частные рабы.

Несомненно, что на протяжении VIII в. вышеописанная социальная структура претерпевала определенные изменения. Усилия правящего дома были направлены на ее стабилизацию и закрепление, чему противодействовал реальный ход жизни. Для целей нашего исследования, однако, эти изменения не столь важны, и в дальнейшем мы будем касаться их лишь в связи с главным направлением исследования.

Таким образом, в VI—VII вв., т. е. в период, самым непосредственным образом связанный с распространением буддизма, в Японии происходили чрезвычайно многообразные изменения, которые коснулись всех без исключения сфер жизни

общества и человека. В этот период окончательно сформировалось японское государство, культура которого отличалась невиданной дотоле однородностью. С процессом развития государственности, сглаживающего различие между отдельными регионами, явления сословной дифференциации становятся все более заметными. Наблюдается постоянная конфронтация между прежней родо-племенной аристократией и усиливающейся служилой знатью.

В силу своего положения правящий род был обречен на постоянное маневрирование между родо-племенной аристократией и служилой знатью. С одной стороны, идеологической основой наследственной власти японских правителей был солярный миф, действенное функционирование которого невозможно вне системы мифологических генеалогий, освящавших кровнородственную структуру родо-племенной знати. С другой стороны, правящему роду приходилось постоянно сталкиваться с необходимостью подавления децентрализаторских тенденций, главными носителями которых были наиболее могущественные кланы родо-племенной аристократии.

Обрисованная в самом общем виде социальная ситуация в Японии VI—VIII вв. находила отражение и в идеологии. Для того чтобы лучше уяснить, в каких условиях пришлось буддизму отстаивать свое право на существование, необходимо представить, что же являл собой синтоизм в это время.

Синтоизм

Чтобы понять расстановку социальных сил в начальный период распространения буддизма в Японии, обратимся к рассмотрению синтоистского пантеона. Исследователи склонны недооценивать степень стадияльной зрелости синтоизма. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что синтоизм обладает достаточно развитым пантеоном: в нем существует верховное божество — Аматаэрасу, три категории божеств, отличающихся строгой субординацией, а также высокой степенью канонизации внутри категорий.

В Японии VI—VIII вв. культ предков продолжал сохранять первостепенное значение. Каждый род почитал своего прародителя (*удзигами*), который считался охранителем (в самом широком значении этого слова) благополучия рода. В условиях постоянного соперничества между родами, сопутствовавшего процессу становления и развития государственности, функции божеств-прародителей, которыми те обладали ранее, отходили на второй план. Отсюда — полифункциональность подавляющего большинства синтоистских божеств. Поэтому структура пантеона определяется не столько функциями входящих в него божеств, сколько могуществом родов, которые им поклонялись.

Помимо родовых божеств японцы поклонялись ландшафт-

ным божествам: каждая гора, река, лес имели божество-охранителя (также полифункционального). Однако вряд ли можно сказать, что эти божества образовывали последовательную иерархическую систему. Хотя в каждом районе имелось божество, обычно зооморфное, которое являлось здесь самым почитаемым, распространение его культа было ограничено территориально. Обычно иерархизация божеств достигается за счет их антропоморфизации и установления родственных связей между ними. Насколько можно судить по имеющимся у нас данным, ландшафтные божества еще не прошли этой стадии. Нельзя отрицать определенных тенденций антропоморфизации божеств. Однако, оценивая ситуацию в целом, следует признать, что для большинства синтоистских божеств характерен вполне свободный переход от зооморфности к антропоморфности, причем основным остается облик зверя.

Согласно генеалогическим спискам «Синсэн сёдзироку», могущественные и знатные роды вели свое происхождение от правителей; от «небесных божеств» (т. е. от божеств, родившихся и действовавших на небе,— божеств космогонического цикла японской мифологии); от «внуков небесных божеств» (родившихся на небе, но действовавших на земле); от «земных божеств» (родившихся и действовавших на земле); от корейских и китайских иммигрантов.

Исходя из статистического анализа имен божеств, упоминаемых в «Кодзики», «Нихон сёки» и «Синсэн сёдзироку», нами было выявлено, что в синтоистском пантеоне с VI по VIII в. происходило усиление культов Аматаэрасу и «небесных божеств» и «внуков небесных божеств» за счет «земных божеств». Иными словами, зафиксированная в «Кодзики» и «Нихон сёки» хронологическая концепция появления богов: творцы («небесные божества») —> культурные герои («внуки небесных божеств») —> «земные божества», — получила свое дальнейшее развитие. Значимость категорий божеств тем выше, чем раньше они появились. Существенное исключение составляет весь «царский цикл» японской мифологии. Несмотря на то что сама Аматаэрасу должна входить в категорию «внуков небесных божеств», ее потомки занимают в синтоистском пантеоне непропорционально большое место, что свидетельствует о несомненной деформации пантеона под давлением социальных реалий.

Для японской аристократии вопросы генеалогии имели чрезвычайное значение, поскольку только соответствующее происхождение позволяло занять подобающее положение в обществе. В связи с этим вызывает интерес упоминавшийся факт выделения предков иммигрантов в одну из категорий синтоистского пантеона. Поскольку иммигранты настойчиво пытались интегрироваться в традиционную структуру японской родо-племенной аристократии, то одной из основных целей «Синсэн сёдзироку» было однозначно выделить потомков иммигрантов в

особую категорию и пресечь таким образом их попытку стать реальной социально-политической силой. К этому существовали все предпосылки, ибо ввиду своего более высокого образовательного уровня потомки иммигрантов были совершенно незаменимы на начальных этапах бюрократического строительства японского государства.

Сакральные генеалогии родо-племенной аристократии, имевшие в своей основе синтоистский миф, служили также надежным барьером не только против иммигрантов, но и против служилой знати вообще. Результатом этого явилась самоизоляция родо-племенной аристократии, что приводило в ее среде к еще большему усилению культа предков, общей консервации социальной мысли, основой которой неизменно был миф и базирующаяся на нем система сакральной генеалогии.

Для правящего рода характерна политика лавирования между родо-племенной аристократией и служилой знатью. С одной стороны, он был заинтересован в ликвидации децентрализаторских тенденций, основным носителем которых являлась родо-племенная знать. С другой стороны, царский род мог обладать наследственной властью лишь потому, что сам принадлежал к родовой аристократии и его «божественное» происхождение обладало общезначимой ценностью лишь при сохранении системы сакральных генеалогий. Поэтому политика правящего рода в VI—VII вв. по отношению к синтоизму представляет собой попытку создания государственного синтоизма, ядро которого составляет миф об Аматаэрасу и первом полубогендарном «императоре» — Дзимму. Наглядный итог этих усилий — появление летописно-мифологических сводов «Кодзики» и «Нихон сёки».

Интересующий нас период отмечен еще одной важнейшей чертой социально-культурного развития. Мы имеем в виду намечившееся выделение личности из коллектива. Развитие государственности, процессы классово-сословной дифференциации способствовали росту самосознания индивидом своих собственных потребностей, которые зачастую не совпадали с потребностями коллектива. Хотя синтоизм и проявил определенную способность к переменам, но его эволюция была слишком медленной и до сих пор синтоизм освящает не столько индивидуальные, сколько коллективные ценности. На официальном уровне синтоизм также еще не мог в полной мере выполнять роль государственной религии. Налицо, таким образом, глубокий кризис, который испытывал синтоизм в период, когда началось распространение буддизма в Японии.

Принимая во внимание общую направленность изменений, происходивших в синтоизме, можно предположить, что эволюция, необходимая с точки зрения новых общественных и индивидуальных потребностей, возможно, могла бы быть осуществлена внутри синтоистской традиции и без всякого влияния извне. Однако широкое распространение в соседних странах

такой стадильно развитой религии, как буддизм, заставило соответствующие социальные силы обратиться непосредственно к нему.

Первые сведения о буддизме в Японии

Никогда не прекращавшиеся контакты японцев с материком позволяют предположить, что элементы буддийского вероучения проникли на острова довольно рано. Об этом, в частности, свидетельствуют пять бронзовых зеркал с буддийскими изображениями, которые датируются V в. Однако тогдашнее состояние общества не позволяло буддизму утвердиться достаточно прочно на территории Японии. Но, по мере того как государственное объединение Ямато утрачивало черты родо-племенного союза, возникали предпосылки и для распространения буддизма.

Поначалу основной контингент приверженцев буддийского вероучения составляли иммигранты. Причем традиция поклонения Будде обычно передавалась из поколения в поколение. Так, Сиба Датто, приехавший, вероятно, из царства Южное Лян, воздвиг в 582 г. первую в Японии буддийскую молельню. Его сын Тасуна принял монашество и изваял статую Будды, чтобы способствовать выздоровлению занемогшего царя Ёмэя [Нихон сёки, Ёмэй, 2—4—2, 587 г.]. Сын Тасуна известен, в свою очередь, как создатель статуй в храмах Асука-дэра и Хорюдзи.

Распространение буддизма в значительной степени зависело от материального и идейного влияния буддизма континентального. «Нихон сёки» пестрит сообщениями о присылке в Японию предметов буддийского культа. Хроника неоднократно фиксирует и прибытие на острова монахов, скульпторов, строителей храмов.

В распространении буддизма и, как мы уже говорили, ликвидации децентрализаторских тенденций был в первую очередь заинтересован царский род. Предполагалось, что поклонение одним и тем же буддам и бодхисаттвам поможет достичь определенного духовного и идейного единства. В эдикте Дзюннина (758—764) прямо утверждалось, что «управлять государством невозможно, если не обрить голову и не облачиться в одежды монаха» [Сёку нихонги, Тэмпё ходзи, 8—9—20, 765 г.].

Однако мы должны помнить, что реальный исторический процесс проходил намного сложнее. Определение своего отношения к буддизму стало поначалу для японских царей одной из самых острых проблем. Хроника «Нихон сёки» сообщает, что Бидацу (572—585) «не верил в Закон Будды». Ёмэй выступает как правитель, который «верил в Закон Будды и почитал Путь богов» (т. е. божеств синтоизма), а о Котоку (645—654) говорится: «Он почитал Закон Будды и пренебрегал Путем богов».

После правления Котоку в хронике исчезают записи, характеризующие отношение правителей к буддизму и синтоизму. Вероятно, к этому времени была уже достигнута определенная стабильность в политике японских правителей. Начиная с Тэмму она фактически направлена на обеспечение мирного сосуществования двух религий.

До Тэмму правители Японии обращались к буддизму лишь sporadически. Со времени правления Тэмму роль буддизма в придворной жизни постоянно возрастала. Тэмму энергично способствовал распространению буддизма в стране. В 677 г. каждому царевичу и министру было приказано найти по одному человеку, который пожелает стать монахом [Нихон сёки, Тэмму, 6—8—15, 677 г.]. 100 человек приняли монашество, когда заболела царица — супруга Тэмму [Нихон сёки, Тэмму, 9—11—12, 680 г.]. Этот благотворительный поступок был призван обеспечить ее скорейшее выздоровление. Несколькими днями позже еще 100 человек приняли посвящение, но уже по случаю болезни самого царя. В хронике учащаются сообщения о пожаловании буддийским храмам земельных наделов и крестьянских дворов, в столице неоднократно проводятся различные буддийские церемонии. Указами правителей определялся покрое и цвет одежды монахов, регулировались многие аспекты их жизни. Увлечение буддизмом продиктовало Тэмму даже указ, согласно которому «во всех домах всех провинций» надлежало иметь буддийский алтарь и сутры [Нихон сёки, Тэмму, 14—3—27, 685 г.].

Во время правления Дзито (690—697), когда положение буддизма при дворе стало уже вполне стабильным, его проповедников посылали в отдаленные уголки страны. О личной приверженности Дзито буддизму свидетельствует хотя бы тот факт, что после смерти ее тело, согласно буддийским установлениям, было кремировано, а не предано земле, как того требует синтоизм.

Однако даже самые ревностные почитатели буддизма не могли, разумеется, игнорировать стойкую местную традицию. В указе Сёму (724—749), в период правления которого велось строительство гигантского буддийского храма Тодайдзи, вполне определенно утверждается: «Я почитаю синтоистских богов и поклоняюсь Будде» [Сёку нихонги, Дзинги, 2—7—17, 725 г.]. Мы уже говорили о том, что система сакральных синтоистских генеалогий служила идеологической основой наследственного господства правящего рода. Но, несмотря на это, объективная заинтересованность его в идейной консолидации подданных определяла основные моменты отношения правящего рода к буддизму.

В описываемый период японское государство проводило активную завоевательную политику с целью подчинения племен, обитавших на севере и юге архипелага. И здесь буддизм был призван сыграть роль интегрирующего начала в качестве про-

тивовеса племенным божествам. На цоколе Триады буддийского храма Якусидзи изображены сцены из жизни племен хаято, отражающие факт завоевания этих племен в конце VII в. Освящение в 969 г. «золотого павильона» Якусидзи было совершено в ознаменование победы над хаято [Июфан, 1972, с. 262].

Место для проведения церемониальных пиршеств со знатью хаято, эмиси и племен, населявших Танэгасима, было избрано недалеко от Асука-дэра, главного государственного буддийского храма того времени. Рядом находился искусственный холм, символизировавший гору Меру — центр мироздания в буддийской космологии. Родовой знати завоеванных племен преподносилась утварь, предназначенная для использования в буддийской литургии.

Буддизм становился опорой не только правящего рода, но и служилой знати. Ее основной контингент формировался из числа представителей местной знати, чья мифология не была учтена в общегосударственном своде мифов, а родовые божества, по существу, исключались из общегосударственного пантеона, что предопределило в значительной степени обращение местной знати к буддизму.

Для понимания расстановки социальных сил в начальный период распространения буддизма в Японии важное значение имеет анализ предания о принятии буддизма, приведенного в «Нихон сёки» [Нихон сёки, Киммэй, 13—10—0, 552 г.].

Правитель Киммэй (539—571) предложил главам влиятельных родов решить, нужен ли стране буддизм. Накатоми и Мононобэ заявили, что боги неба и земли, которым издавна поклонялись предки, будут разгневаны. Однако Соган-о оми построил храм возле своего дома для буддийской статуи, привезенной из Пэкче, и почитал ее в качестве бога-охранителя рода.

Нужно сказать, что все три рода — Накатоми, Мононобэ и Сога — были чрезвычайно влиятельны в середине VI в. Но если Накатоми и Мононобэ вели свое происхождение от божеств (Накатоми — от Амэ-но-ко-янэ-но-микото, и Мононобэ — от Ниги-хая-хи-но-микото), то Сога поклонялись военачальнику Такэти-но-ути-но-сукунэ, т. е. личности исторической и потому не подпадавшей ни под одну из категорий государственного синтоизма. Именно этим обстоятельством и было, по-видимому, вызвано желание Сога принять буддизм, который, как известно, с самого начала связывал судьбу человека исключительно с его собственными деяниями. Иными словами, Сога попытались поднять престиж рода за счет принятия буддизма, сделав нынешнее социальное положение независимым от мифологических заслуг предков. При этом буддизм был осмыслен как в традиционной системе представлений (Будда как покровитель рода), так и в категориях системы более открытой (поскольку Сога не могли вывести свое происхождение непосредственно от Будды, то они почитали его не как прародителя, а как божество, которому «поклоняются во всех странах на западе»).

Признание универсального, общечеловеческого содержания буддийского вероучения содержится и в более позднем указе Конины (770—781), в котором утверждается, что «молитвы монахов обращены ко всем простолюдиям без различия» [Сёкунихонги, Хоки, 11—1—20, 781 г.].

Вскоре после того как Сога стали поклоняться Будде, в стране начались болезни и голод. Накатоми и Мононобэ посчитали, что причина несчастий — это присутствие в стране иноземных богов, и статую Будды из родового храма Сога выбросили в канал Нанива.

Однако потомки Сога-но оми продолжали возносить молитвы Будде, что можно считать надежным подтверждением наличия прочной основы для обращения к буддизму.

Гонения на Сога и буддизм не прекращались. В 585 г. Накатоми и Мононобэ сожгли основанный Сога храм [Нихон сёки, Бидацу, 14—1—30, 14—3—1, 585 г.] Факт гонения на буддизм отмечен и в «Гангодзи гаран энги», но здесь ничего не сообщается о роли Накатоми и Мононобэ, а вся тяжесть вины возлагается непосредственно на правителя [Гангодзи гаран энги, 1975, с. 11, 12]. Названные события и послужили основанием для составителей «Нихон сёки» считать Бидацу правителем, который «не верил в Закон Будды».

В 587 г. произошла битва между дружинами Сога, с одной стороны, и объединенными силами Накатоми и Мононобэ — с другой. Сога одержали победу, и их положение значительно укрепилось. Силы, препятствовавшие официально признанию буддизма, оказались ослабленными. Увеличивается количество монахов, активизируется строительство храмов. Согласно материалам раскопок и сведениям письменных источников, в целом до правления Тэнти (668—671) в Японии было построено 58 буддийских храмов, подавляющее большинство которых находилось в Центральной Японии [Иноуэ, 1974, с. 217].

Реформы Тайка подрывали общину, усиливали имущественное и социальное расслоение. К VIII в. уже появилось много людей, утеревших кровно-территориальные связи и духовную привязанность к прежней общине. Немало их бродило по стране, а самым мощным накопителем этих людей без роду и племени была столица. Эта категория населения уже не подпадала под защиту синтоистских божеств, и поэтому ее обращение к буддизму проходило достаточно активно. Монахи, не получившие официального посвящения и не приписанные ни к одному из храмов, скитались повсюду, являясь основным каналом, по которому буддизм мог проникать в самые отдаленные уголки. В условиях слабого распространения письменности личная передача учения выступала на первый план. Отсюда — представление о святости путешествия и странничества.

Проповедничество и прозелитская деятельность всегда были характерны для буддизма махаяны на протяжении всей его истории в Японии. Такая же ситуация сохранилась и в настоящее

время. Если синтоистские жрецы практически не занимаются прозелитством, то буддийские священники уделяют ему самое пристальное внимание [Nagiwaga, 1963, с. 222]. Сформировавшиеся типы религиозного поведения обладают значительной инерцией даже в условиях быстрых изменений в других сферах жизни. Адептами синто рождаются, а последователями Будды — становятся. Это утверждение справедливо как по отношению к раннему средневековью, так и по отношению к дню нынешнему.

Буддизм и государство

Правящий род и служилая знать были заинтересованы в укоренении буддизма прежде всего в качестве одной из составляющих общегосударственной идеологии. Поэтому официальное летописание осмысляет буддизм в первую очередь как магическое средство оберегания целостности государства. В многочисленных указах правителей, касающихся буддизма, превалирует именно такое понимание вероучения (только в «Сёку нихонги» аналогичных указов насчитывается более двух десятков).

Пик деятельности государства по распространению буддизма приходится на правление Сёму. В отличие от своих предшественников Сёму пытался превратить буддизм в оплот власти не только в столице, но и на местах. Во время вспышки эпидемии оспы в каждой провинции повелевалось воздвигнуть статую Будды Шакьямуни [Сёку нихонги, Тэмпё, 9—3—3, 736 г.]. Тремя годами позже во всех провинциях предписывалось построить семьюрусную пагоду и переписать «Сутру лотоса» [Сёку нихонги, Тэмпё, 12—6—19, 739 г.]. А в следующем году были учреждены «провинциальные храмы» (*кокубундзи*). Возносимые в них молитвы были призваны охранить царя, всю страну и отдельные провинции от болезней и несчастий.

Кульминацией усилий государства по внедрению буддизма стало строительство гигантского храма Тодайдзи. Родовой храм правящего рода в Исэ оставался в это время родовой святыней, еще лишенной общегосударственного значения. Роль такого центра в VII в. выполнял буддийский храм Асука-дэра, а со второй половины VIII в. — Тодайдзи.

Сначала был провозглашен указ об отливке статуи космического будды Вайрочаны. В указе говорилось: «Я, недостойный, с благоволением вззошел на трон. Всеми помыслами своими устремляюсь я к спасению и всеми силами влею заботу о подданных. Хотя на окраинах уже процветает великодушие, Поднебесная еще не облагодетельствована Законом Будды. Воистину — таинственное великолепие Трех Сокровищ приводит Небо и Землю в гармонию, осчастлиливает десять тысяч поколений, твари и растения набирают силу... Препеждающий богатство в Поднебесной — это я. Препеждающий силу в Поднебесной — это я. Этим богатством и силой этой будет воздвигнута

досточтимая статуя. С легкостью свершается дело, с трудом просветляется сердце. Но только боязно бесцельно утруждать люд, тревожить мудрецов и навлекать хулу — доброе дело обернется грехом. И посему собирающиеся в общину с глубокими и серьезными намерениями — да достигнут все они счастья. День каждый следует трижды поклоняться Вайрочане и, все более укрепляясь в вере, силы свои положить на строительство статуи. Если кто-то пожелает помочь в том хоть травинкой, хоть горстью песка — быть по его воле. Управители провинций и уездов — да не ввергнете вы люд в затруднения и страдания, да не понуждаете его силой. Да будет возглашена воля моя далеко и близко» [Сёку нихонги, Тэмпё, 15—10—15, 743 г.].

Строительство осуществлялось как на средства, выделенные двором, так и на собранные пожертвования. В храмовой хронике Тодайдзи («Тодайдзи ёроку») сообщается, что жертвования на строительство храма поступили от 51 590 человек, а на отливку статуи — от 372 075, причем среди крупных донаторов было немало представителей провинциальной аристократии, носившей ранг ниже 5-го [Хаякава, 1974, с. 273]. Строительство храма, занимавшего площадь в 90 га, потребовало огромных усилий. Достаточно сказать, что размеры «золотого павильона» — ныне самого большого в мире деревянного сооружения — составляют: высота — 49 м, длина — 57 м и ширина — 50 м.

В отличие от Индии, где буддийская община была независима от государства, в Китае, Корее и Японии *сангха* попала под жесткий государственный контроль, который стал осуществляться с 623 г. «Нихон сёки» сообщает, что один монах зарубил топором своего деда. Пользуясь случаем, Суйко созвала министров и потребовала, чтобы монахи строжайшим образом соблюдали заповеди. Уже через десять дней для контроля над поведением монахов были учреждены должности *содзё*, *содзю* и *хото*. Первые две должности заняли монахи, а должность *хото* досталась чиновнику [Нихон сёки, Суйко, 31—4—3, 623 г.]. Таким образом, буддийская община в Японии с этого времени перестала быть формально независимой от государства. В этом же году составили списки монахов и храмов. Оказалось, что в стране насчитывалось 46 храмов, 816 монахов и 569 монахинь.

Видя в буддизме идеологическую опору своей власти, правящий род пытался, с одной стороны, создать многочисленную буддийскую общину, с другой — поставить ее под жесткий государственный контроль, поскольку буддизм, приверженцами которого считали себя наиболее динамичные силы японского общества, приобретал самостоятельное политическое и экономическое значение.

Для того чтобы принять монашество, требовалось согласие соответствующих государственных ведомств. Власти пытались превратить монахов, принявших официальное посвящение, в разновидность чиновников, в обязанность которых входило

прежде всего вознесение молитв о благополучии государства и самого царя. Для более строгого отбора кандидатов в монахи Гандзин (688—763), приглашенный из Китая, построил при То-дайдзи «алтарь посвящений». Несколько позже подобные алтари были воздвигнуты еще при двух храмах. Эти государственные учреждения фактически монополизировали право посвящения в монахи. Указом 760 г. для монахов вводились ранги, находящиеся соответствия со шкалой рангов обычных чиновников.

Надзор за монахами осуществлялся вначале с помощью отдельных рескриптов, а позднее на основе «Законов о монахах и монахинях» («Сонирё»), входивших в свод законов «Ёрорё» (757 г.). Некоторые из законов являются переложением соответствующих заповедей, другие — определяют вопросы взаимоотношений между монахами и властями.

Соблюдению заповедей государство придавало первостепенное значение. Намного большее, чем догматическим вопросам вероучения. Так, в указе Гэнсё осуждаются монахи, проводящие время в спорах о *карме*, а не раздумывающие о соблюдении заповедей. «Главным они считают святое учение, а не планы императора» [Сёку нихонги, Ёро, 6—7—10, 722 г.]. В другом указе осуждается раскол на секты, вызванный спорами о сути вероучения [Сёку нихонги, Ёро, 2—10—10, 718 г.].

Заповеди, пришедшие на смену табуациям синто, считались одним из главных средств в процессе социализации. В умах современников соблюдение заповедей и повиновение законам были тесно связаны между собой. Знаменитый религиозный деятель японского средневековья Кукай обвинял одного нерадивого монаха: «Ты не соблюдаешь заповедей и не повинешься законам... Этим ты замутняешь Закон Будды и подрываешь государство» [Хакада, 1972, с. 247].

В экономическом отношении многие буддийские храмы представляли собой крупные феодализирующиеся хозяйства. Они имели значительные земельные наделы, которые получали как от царя, так и от донаторов. И, хотя в «Сёку нихонги» мы постоянно встречаемся с указами, требующими положить конец увеличению храмового землевладения, этот процесс продолжался.

В качестве донаторов часто выступали богатые люди незнатного происхождения. За эту услугу им нередко предоставлялся минимально высокий ранг (5-й), необходимый для занятия должностей при дворе. В условиях слабой вертикальной мобильности японского общества обращение к буддизму служило, таким образом, действенным средством продвижения в социальной иерархии. Внутри самой буддийской общины в отличие от других социальных групп вертикальная мобильность также осуществлялась весьма активно.

Для всего VIII в. характерно увеличение влияния буддийского духовенства на государственные дела. Предпринятая монахом Докё попытка государственного переворота является

логическим следствием усилившихся притязаний буддийского клира.

Докё из рода Югэ появился в штате придворных священнослужителей в начале 50-х годов VIII в. Японские графологи по сохранившимся образцам каллиграфии Докё утверждают, что он обладал «сильным и самоуверенным характером» [Bender, 1979, с. 139]. За монахом утвердилось слава умелого целителя. Видимо, поэтому в 761 г. его направили к занемогшей бывшей царице Кокэн. Докё вошел к ней в доверие, и, по мере того как Кокэн вновь обретала влияние, усиливались и позиции Докё.

В 762 г. он был назначен на пост *сёсодзу* (третья должность в иерархии буддийских священнослужителей после *содзё* и *содзу*), сменив Дзикуна, ставленника всемогущего Фудзивара Накамаро, фактически управлявшего Поднебесной при Дзюннине (758—764), который вззошел на трон после отречения Кокэн. Правление Дзюннина в отличие от правлений его предшественников окрашено скорее в конфуцианские, чем в буддийские, тона.

Летопись скупо отмечает, что между Кокэн и Дзюннином «обнаружились разногласия, после чего Кокэн удалилась в храм Хокодзи» [Сёку нихонги, Тэмплё ходзи, 6—5—23, 762 г.]. Затем она объявила, что принимает монашество, оставляя малые дела управления Дзюннину, а крупными станет отныне заниматься сама [Сёку нихонги, Тэмплё ходзи, 6—6—3, 762 г.]. Политическое маневрирование, продолжавшееся в течение двух лет, окончилось битвой войск Кокэн и Фудзивара Накамаро, в результате которой последний потерпел поражение. Дзюннина сослали, а на трон вторично вззошла Кокэн — на этот раз под именем Сётоку.

Государыня-монахиня пожелала иметь министра-монаха и даровала Докё должность *дайджин-дзэндзи* (букв. «министр-монах»), впервые введенную в придворный обиход. В указе говорилось: «Хотя я обрила голову и облачилась в монашеское платье, я должна повелевать Поднебесной. Согласно сутре, Будда рек: „О цари! Когда вы всходите на престол, следует пройти бодхисаттвы чистейшее посвящение“. А посему для монаха нет причин, чтобы отстраняться от управления. Почитаю потому за благо, чтобы у меня, императрицы-монахини, был министр-монах» [Сёку нихонги, Тэмплё ходзи, 8—9—20, 764 г.].

В 765 г. специально для Докё была создана должность, которая называлась «главный министр-монах». Докё вместе с Сётоку возобновили активное поощрение буддизма. Пользуясь своим почти неограниченным влиянием на Сётоку, Докё всеми мерами способствовал строительству буддийских храмов (особенно известен среди них Сайдайдзи), увеличивал их земельные наделы. О масштабах деятельности Докё свидетельствует хотя бы следующий факт. Для ритуального очищения от скверны, вызванной мятежом Накамаро, был вырезан миллион деревянных моделей пагод. В каждую из них вложили текст с обе-

регающими заклинаниями — *дхарани*. Указанная в источниках цифра может показаться преувеличенной, однако до сих пор в храме Хорюдзи хранится 40 тыс. этих памятников неукротимой энергии Докё.

Докё изгонял представителей могущественного рода Фудзивара с занимаемых ими должностей и назначал на них своих сторонников. До появления Докё на политической арене ни один из членов рода Югэ не принадлежал к придворной знати, но к концу 60-х годов VIII в. уже десять человек с фамилией Югэ имели 5-й ранг и выше [Bender, 1979, с. 140]. Однако Докё так и не удалось подчинить своему контролю среднее звено чиновничества, и после смерти министра род Югэ полностью утратил свое значение.

В то время в придворных кругах большое влияние приобрел культ синтоистского божества Хатимана. В 769 г. в столице стало известно, что оракул из храма Хатимана, который находился на Кюсю, сообщил волю бога: стране будет обеспечен мир и спокойствие, если Докё станет императором. Для того чтобы получить подтверждение этого сообщения, Сётоку отправил на Кюсю своего посланца Вакэ Киёмаро. Докё напутствовал его так: «Несомненно, что великий бог призывает посланника, дабы объявить ему о моем избрании на престол. В этом случае дарую тебе ранг и должность». Однако Вакэ Киёмаро вернулся от оракула с совсем другим ответом: «Со времени начала нашего государства и до дней нынешних определено, кому быть государем, а кому — подданным. И не случалось еще, чтобы подданный стал государем. Трон солнца небесного должен наследоваться императорским домом. Неправедный же да будет изгнан» [Сёку нихонги, Дзинго кэйун, 3—9—25, 769 г.]

За такой ответ Киёмаро был отправлен в ссылку, но и могуществу Докё был вскоре положен конец. После смерти Сётоку, последовавшей в 770 г., новый государь Конин (770—781) изгнал Докё из храм Симоцукэ, где он и скончался три года спустя. Возмущение, вызванное коалицией Докё и Сётоку, было настолько велико, что Конин решил изменить девиз правления, не дожидаясь конца года, что было совершенно недопустимо с точки зрения привычной царской этики.

Докё навлек гонения не только на себя самого и свою партию — вообще усиливаются антибуддийские настроения при дворе. Прекратилась помощь буддийским храмам, вновь ужесточился государственный контроль над вступлением в монахи. Предания «Сёку нихонги» отражают этот процесс. В 722 г. удар молнии поразил пагоду храма Сайдайдзи. Причиной бедствия признали проклятие синтоистского божества храма Оно, взбешенного тем, что дерево на постройку буддийского святилища срубили в его владениях [Сёку нихонги, Хоки, 3—4—29, 772 г.]. В том же году разразился страшный ураган, который выворачивал с корнем деревья и срывал крыши. Для умиротворения божества Цукиёми синтоистско-буддийский храм (*дзингудзи*)

Ватараи из пров. Исэ перенесли в другое место, поскольку он находился слишком близко к родовому храму правящего рода. В самом храме сместили прежнего жреца, при котором была установлена статуя Будды [Такатори, 1979, с. 46].

Начиная с этого времени правители Японии окончательно осознают, что только идеологическая система синтоизма, подкрепленная конфуцианством, гарантирует надежность наследственного правления, а буддизм с его непременным акцентом на всеобщую этическую оценку, распространяемую и на правителя, способен вносить дисгармонию в сложившуюся структуру власти.

Функциональные различия между буддизмом и синтоизмом

Среди исследователей превалирует мнение, что с самого начала своего распространения в Японии буддизм стал дублировать сложившиеся к тому времени представления и институты синтоизма. Не вызывает, разумеется, сомнения, что на будд и бодхисаттв были перенесены некоторые свойства синтоистских божеств, а определенные буддийские идеи осмыслились в соответствии с традиционными синтоистскими воззрениями. Однако, как нам представляется, для понимания причин распространения буддизма в Японии и определения его истинного места в совокупности социально-идеологических отношений было бы весьма полезным выяснение функциональных различий между двумя религиями. В противном случае остается непонятным, почему, собственно, буддизм в сравнительно короткий исторический период мог укорениться среди населения Японских островов. Мы полагаем, что проблема функционализма является ключевой при рассмотрении любого рода межкультурных влияний. Это тем более справедливо по отношению к Японии, где процесс усвоения достижений континентальной цивилизации происходил без какого бы то ни было насильственного вмешательства извне.

В подтверждение тезиса о раннем дублировании буддизмом функций синтоизма исследователи обычно указывают: еще в VII в. сутры стали читать для вызывания дождя, что являлось исключительной прерогативой синтоистских жрецов [Нихон сёки, Когёку, 1—7—25, 642 г.]. Однако отдельные примеры еще не могут считаться достаточным доказательством. Если обратиться к статистике, то окажется, что на всем протяжении VII—VIII вв. функция вызывания и прекращения дождя (ветра, бури) практически монопольно выполнялась жрецами. Согласно нашим подсчетам, в «Нихон сёки» и «Сёку нихонги» содержится 114 записей, касающихся молений жрецов о дожде (или его прекращении). Аналогичных буддийских записей зафиксировано только 15. Причем многие буддийские моления проводились лишь после того, как усилия жрецов не приносили результата,

а некоторые приводятся в ряду мер, призванных обеспечить процветание государства и своевременное выпадение дождя «вообще», а не во время конкретных природных бедствий. Если же учесть, что хроники имеют тенденцию фиксировать только приращиваемую информацию, т. е. проведение большинства календарных синтоистских обрядов культа плодородия в летописях не отражено, то превалирование синтоизма в этой области окажется еще более впечатляющим.

Таким образом, хотя и зафиксировано несколько случаев, когда монахи молятся о ниспослании дождя, они ни в коей мере не меняют общей картины: природа по-прежнему находилась во власти синтоистских божеств. В более поздних памятниках монахам действительно приписывалась способность вызывать дождь, но достижение этого им удавалось не самим по себе, а путем подчинения змея (т. е. дождителя) своей магической власти. В сборнике средневековых преданий «Кондзяку моногатари» повествуется, например, что во времена правления Сага (809—823) страну постигла засуха [Кондзяку моногатари, XIV—41]. Монах Кукай стал читать сутру, и тогда справа от него появилась змея. Она вползла в пруд, и тогда пошел дождь.

Для более полного уяснения функциональной разницы между буддизмом и синтоизмом обратимся к записи «Сёку нихонги» [Сёку нихонги, Кэйун, 2—4—3, 705 г.]. В связи с засухой Момму повелел читать «Сутру золотого блеска» в пяти столичных буддийских храмах «для избавления народа от страданий». Обычная формулировка, употреблявшаяся относительно синтоизма, звучит так: «Отправлены посыльные во все храмы для совершения приношений и молитв о прекращении засухи». Хотя в обоих случаях речь идет о гармонизации отношений между природой и человеком, в первом случае основное внимание обращается на человека, а во втором — на природу.

Овладение конкретным пространством, освоение его, перемещение в нем — все это продолжало находиться во власти божеств. Поэтому, например, перенос столицы был невозможен без достижения их благорасположения, успех любого путешествия — по суше или по морю — также зависел от них.

Поскольку буддийские храмы строились на земле, управляемой синтоистскими божествами, их благожелательное отношение имело первостепенное значение. Когда в пров. Муцу обнаружили золото, необходимое для позолоты статуи будды Вайрочаны, то благодарственные приношения совершались синтоистским божествам [Сёку нихонги, Тэмплё, 2—2—22, 749 г.] — ведь именно им приписывалась способность властвовать над местной природой. Царь Сёму сложил по этому поводу стихи:

Боги неба и земли
Вняли, зная, моей мольбе,
Повелители земли —
Души предков — помогли
[Манъёсю, 1971, № 4094]

И более поздние памятники, придерживающиеся в целом буддийской ориентации, не преодолевают стойких представлений, сформировавшихся еще в добуддийскую эпоху: использование даров природы возможно только с согласия синтоистских божеств. Буддийский храм может быть разрушен, если на его постройку пошли деревья из священной синтоистской рощи [Кондзяку моногатари, XI—16].

Буддизм (наряду с конфуцианством) в начале своего распространения в Японии выступал как репутатор определенных социальных отношений, в частности отношений «подданный — государство». Не случайно поэтому наибольшей популярностью при дворе пользовались те сутры, которые в значительной степени посвящены тому, какие выгоды несет правителю почитание буддизма.

Именно буддизму отводилась роль магического средства охраны государства от мятежников. И, наоборот, буддизм мог служить причиной или же предлогом для выступлений против центральной власти. На вопрос о том, что побудило его выступить против власти, Татибана Нарамаро называет тяготы, вызванные строительством Тодайдзи [Сёку нихонги, Тэмплё ходзи, 1—7—4, 758 г.]. В этом заговоре принимали участие представители «старых» аристократических родов, ведущих происхождение от синтоистских божеств. В результате раскрытия заговора позиции родов Татибана, Отомо, Тадзики, Саэки были значительно ослаблены, и они уже никогда не достигали прежнего могущества. Показательно, что сама мысль о постройке Тодайдзи приходит Сёму после подавления восстания Фудзивара Хироцугу [Сёку нихонги, Тэмплё, 18—6—18, 747 г.].

Осознание того, что преступление против буддизма равносильно преступлению против правителя, проникает и в народную традицию.

В «Нихон рёики» (сборнике буддийских легенд, преданий и житий) повествуется, как принц Нагая, охарактеризованный «Сёку нихонги» как заговорщик [Сёку нихонги, Тэмплё, 1—2—10, 729 г.], при раздаче пищи в храме Гангодзи ударил палкой монаха, который показался ему недостаточно почтительным. Последовавшая вслед за этим опала объясняется в «Нихон рёики» как наказание за этот поступок. К злодеяниям другого мятежника — Татибана Нарамаро — «Нихон рёики» относит стрельбу из лука в мишень, представлявшую собой фигуру монаха (II—40). Порча буддийских статуй считалась одним из тяжелейших государственных преступлений, поскольку рассматривалась, вероятно, как проявление открытой оппозиции по отношению к правящей династии.

Функциональную разницу между буддизмом и синтоизмом можно выразить в виде пары «культурное — природное». В этом смысле интересна легенда, приводимая в «Сёку нихонги». В основание главного столба буддийского храма Сайдайдзи заложено

жили огромный камень с горы Иимори. Когда тысячи людей передвигали его, он издавал какие-то странные звуки. После того как камень установили в положенном месте, появилась прорицательница, которая сказала, что перемещение камня принесет несчастья. Она положила хворост под камень и подожгла, от сильного жара камень раскололся. Его выбросили на дорогу. Через некоторое время заболел царь. Гадание показало, что болезнь является результатом проклятия синтоистского божества, разгневанного тем, что камень сдвинули с места [Сёку нихонги, Хоки, 1—2—23, 771 г.].

Камень в данном предании выступает в качестве частицы в универсуме природы, управляемой синтоистскими божествами. Самовольное изменение природного порядка вызывает гнев богов.

В более раннее время зафиксированы предания, повествующие о том, как царь или его посланники подвергаются наказанию божества за то, что они осмеливаются рубить лес. Таким образом, деятельность царя, преобразующего «дикое» природное пространство, точно так же, как и последующая строительная активность буддизма, нарушают привычную структуру этого пространства.

До проникновения буддизма в Японию оппозиция «культурное—природное» выглядела как противопоставление царя тем синтоистским божествам—хозяевам территории, которые еще не были окончательно покорены царем. С принятием буддизма правитель начинает в значительной степени отождествляться с ценностями буддизма, и эта оппозиция стала выглядеть так: буддизм (идентифицируемый с правителем)—ландшафтные синтоистские божества.

Синтоизм как религия, зародившаяся в недрах родо-племенного строя, несет в себе экспрессию в основном коллективных представлений. Проповедь буддизма обращена прежде всего к индивидууму. Поскольку потребность в более индивидуализированных формах сознания была довольно ощутимой, буддизм смог достаточно легко внедриться в область, синтоизмом еще не освоенную. Это хорошо просматривается в такой жизненно важной сфере ритуально-магического воздействия, как врачевание.

Хроники содержат богатый материал, касающийся врачевания. По нашим наблюдениям, в «Нихон сёки» и «Сёку нихонги» насчитывается 70 сообщений, в той или иной мере относящихся к магическому лечению. Из них 23 синтоистских и 47 буддийских. Семь синтоистских сообщений связаны с заболеваниями царя или членов царской фамилии. Аналогичных буддийских записей насчитывается 29. Отчасти это связано с функцией защиты государства, которое персонифицировалось в правителе. Показательно, что слова, обозначающие правителя,—*микадо*, *кокка*—употреблялись также и в значении «государство»⁴.

Помимо царского дома к буддийским магическим средствам исцеления обращались также и представители других родов (четыре случая; подобных записей, касающихся синтоистских ритуалов, в хрониках не содержится).

Картина меняется при описании ритуалов, связанных с избавлением от массовых заболеваний и эпидемий: здесь наблюдается преобладание синтоизма (14 синтоистских записей против 5 буддийских). Таким образом, синтоизм продолжал доминировать при проведении молений, ставивших своей целью массовое излечение, допуская в то же время существование буддизма как магического средства для сохранения здоровья индивида. Индивидуальные молитвы адептов, возносимые буддам и бодхисаттвам в случае различных заболеваний, неоднократно встречаются в «Нихон рёики» и других сочинениях средневековья.

В «Руйдзю кокуси» (тематическая подборка записей хроник, составленная в 892 г.) сообщается, что в годы Ёро (717—724) страну постигли болезни. Причина их заключалась в проклятии синтоистского божества Хикогами, которое осознало греховность своего божественного тела и пожелало поклоняться «трем сокровищам». Когда специально для него воздвигли синтоистско-буддийский храм Дзингудзи, бедствия прекратились [Хасимото, 1925, с. 17].

В этом предании нашли отражение (правда, уже в переосмысленном виде) представления об известной самостоятельности и независимости поведения божеств от действий людей. Поэтому божества (главным образом это касается ландшафтных божеств) способны на неспровоцированное злодейство, которое может быть нейтрализовано с помощью всеблагих будд и бодхисаттв. Зависимость людей от будд носит обязательный, предписанный и познаваемый характер: несчастье настигает индивида лишь в случае нарушения им определенных правил поведения.

Сближение буддизма и синтоизма через культ предков и концепцию храмового пространства

Непрекращавшиеся контакты между адептами двух религий, стойкость синтоистских стереотипов религиозных представлений и поведения, политика царского рода и т. д. приводили к взаимовлиянию буддизма и синтоизма. Важной сферой проявления такого взаимопроникновения являлись храмы.

Уже первые записи хроники «Нихон сёки», связанные с распространением буддизма, позволяют сделать вывод о том, что буддизм под влиянием родовых культов синто был во многом осмыслен в рамках представлений родового строя. В указе Суйко, например, содержится повеление почитать «три сокровища».

В ответ на это повеление подданные стали возводить буддийские храмы, «чтобы обеспечить благоденствие своих предков» [Нихон сёки, Суйко, 2—2—1, 594 г.]. Не слишком многочисленные данные ранней буддийской эпиграфики также свидетельствуют о сближении двух религий через культ предков. На статуе Амида (Амитабхи) из храма Кансиндзи в Кавати сохранилась надпись 598 г., в которой говорится, что «статуя выполнена по заказу вдовы, оплакивающей своего мужа. Целью этого благодетельного поступка было содействовать перерождению мужа и семи поколений его предков в «чистой земле» (раю) Амида [Мураяма, 1974, с. 33].

Первое из стихотворений, высеченных на камне в храме Якусидзи в VIII в., гласит:

Звуки камня,
На котором высечены священные следы Будды,
Достигают небес,
И даже земля вторит им
Ради спасения отца и матери,
Ради спасения всех людей.

(Об этом памятнике буддийской эпиграфики см. [Miller, 1975]).

Проникновение буддизма в культ предков произошло уже в Китае. И для японцев такое сближение буддизма и местных культов оказалось вполне органичным. Материалы «Нихон рёики» свидетельствуют, что многие храмы не были посвящены определенному будде или бодхисаттве и почитались в качестве родовых святынь. Рассказывается, например, что молитвы бодхисаттве Каннон помогли Оти-но атаэ бежать из китайского плена. Вернувшись на родину, он построил храм и поместил туда статую Каннон. «Его потомки почитают ее вплоть до нынешнего времени», — заканчивает повествование Кёкай.

Многие буддийские храмы назывались по своему местоположению или же имели два названия — официальное и народное. Храм, в котором помещалась статуя будды или бодхисаттвы, воспринимался жителями как вместилище божества-охранителя именно данной местности — явление хорошо известное и синтоизму. Записи хроник, касающиеся раннего этапа распространения буддизма, часто оперируют понятием «буддийское изображение», не уточняя, кто из будд и бодхисаттв многочисленного буддийского пантеона имеется в виду [Фурута, 1981, с. 204]. Дошедшие до нас буддийские скульптуры этого времени лишены специфических иконографических черт и атрибутируются лишь по посвячительным надписям [Мураяма, 1964, с. 25]. По всей вероятности, это и не имело для тогдашних адептов существенного значения: им было достаточно знать, что они находятся под защитой.

Местоположение буддийских храмов было также тесно связано с культом гор, контаминировавшимся в Японии с культом предков. В «Манъёсю» местонахождение страны мертвых отождествляется с горами:

Покинувшую дом родимый
Любимую мою
Не мог я удержать.
В горах от всех она навеки скрылась,
И нет покоя сердцу моему

[Манъёсю, 1971, № 471]

По данным Хори Итиро, в подавляющем большинстве случаев «Манъёсю» говорится о том, что душа ушедших отправляется в путешествие в горы или через горы [Хори, 1963, с. 19]. Царские захоронения находятся либо в горах, либо в специально насыпанных курганах. Концентрация магической энергии в этих местах привела к тому, что буддийские храмы конца VI — начала VII в. в основном сооружались возле курганов (*кофун*). В основание буддийских храмов закладывали то, что почиталось за «мощи» Будды. Однако в результате раскопок Асукадэра вместе с «мощами» были обнаружены и предметы погребального культа позднекурганного периода [Иноуэ, 1974, с. 203], что также свидетельствует о преемственности раннеяпонского буддизма по отношению к местной традиции.

Вера в то, что определенное место обладает сверхъестественными свойствами, чрезвычайно стойка. Значительное число храмов, упоминаемых в «Нихон рёики», находятся в горах. Многие из них являются одновременно и родовыми храмами. Путь в «страну мертвых», где царь Яма вершит суд над умершими, тоже лежит через гору. Буддийские отшельники сосредоточивались в горных районах, где они поклонялись не только «трем сокровищам», но и синтоистским божествам гор.

Особенно почитались горы Кадзураки и Канэ-но такэ. (Большинство культовых буддийских зеркал, обнаруживающих стилистическую близость к зеркалам синтоистского культа, найдены именно в районе Канэ-но такэ.) В «Нихон рёики» содержится немало преданий, согласно которым монахи, поклонявшиеся там «трем сокровищам», приобрели сверхъестественные способности и подчинили своей магической власти синтоистских богов и духов.

Синтоизм до прихода буддизма не обладал развитой храмовой традицией. Литургия первоначального синтоизма проходит вне храма, буддийская литургия — храмовая. Синтоистский храм служит божеству лишь временным пристанищем, например, во время сельскохозяйственных работ. Остальное время божество находится в другом месте, в основном в горах (слово *мори*, которым, в частности, обозначался храм, несет также значение «лес», а в диалектах оно известно и в значении «гора»). Ритуалы встречи и проводов божества занимают поэтому значительное место в календарных праздниках синтоизма.

Организация пространства в первых буддийских храмах Японии тесно связана с традиционными синтоистскими представлениями. В период начального распространения буддизма неантропоморфные символы синтоистских божеств помещались либо

под открытым небом, либо в храме. Одной из существенных конструктивных особенностей такого храма является наличие в нем всего одного внутреннего помещения — *хондэн*, предназначенного для нахождения там неантропоморфного символа божества (*синтай*). Помещение для проведения службы отсутствует, и религиозные церемонии проходят вне храма.

Преемственность раннеяпонского буддизма и синтоизма относительно концепции пространства проявилась в том, что, во-первых, многие буддийские статуи были вынесены из храма и, во-вторых, сама организация внутривосхрамового пространства была приспособлена для помещения там статуи, но не для проведения молений. Вход в буддийские храмы, так же как и в синтоистские, разрешался только священнослужителям. Поэтому массовые церемонии проходили вне храма, громадные двери которого открывались на время церемонии для обозрения храмовой святыни.

В последующее время строители стали уделять больше внимания организации внутривосхрамового пространства, увеличивая, дифференцируя и усложняя его. Храм замыкается в самом себе и отделяется от окружающей среды. Под непосредственным влиянием этого процесса в синтоистских храмах также появляется зал для молений.

К 698 г. относится первое упоминание храма типа *дзингудзи*, соединившего в себе буддийские и синтоистские представления о пространстве. *Дзингудзи* представляет собой синтоистский храм, вблизи которого строилась буддийская молельня. В храме находился символ божества, в молельне — статуя будды или бодхисаттвы. Как уже говорилось, первоначальный этап распространения буддизма отмечен достаточно четким распределением функций двух религий. В условиях, когда ни одна из религиозных систем не была всеобъемлющей, как того требовали нужды общества и человека, и перекрывали друг друга лишь в ограниченной степени, их синтез представляется неизбежным. К символу божества и статуям обращались, видимо, с разными молитвами — они не дублировали, но дополняли друг друга.

Влияние буддизма на восприятие синтоистских божеств

На начальных этапах распространения буддизма в Японии он воспринимался как нечто, явно отличное от установившихся институтов. До середины VIII в. хроники, как правило, не затрагивали в сообщениях, касающихся буддизма, другие темы. Однако со второй половины VIII в. буддийские записи уже нередко дополнялись информацией другого характера.

Буддизм пришел на землю, находившуюся в «ведении» синтоистских божеств. Силы, заинтересованные в компромиссе между двумя религиями, превращали синтоистские божества в

покровителей и защитников буддизма. В указе Сётоку, прославившейся своим покровительством монаху Докё и буддизму вообще, утверждалось: «Люди полагают, что боги неба и земли отстраняются от Будды и избегают его. Но если взглянуть в сутры, то там сказано о сонме божеств⁵, защищающих Закон Будды и почитающих его» [Сёку нихонги, Тэмплё дзинго, 1—22—23, 766 г.]. На этом основании буддийским монахам предлагалось принять участие в Празднике вкушения первых плодов — одном из основных ритуалов синтоизма, имевшем общегосударственное значение. Участие монахов в этом ритуале ранее не допускалось. Полученное разрешение, несомненно, свидетельствует об ослаблении традиционных табуаций, а также указывает на преодоление отчуждения между синтоизмом и буддизмом. Для последующего процесса взаимопроникновения двух религий впервые зафиксированное отождествление «низших» буддийских божеств и синтоистских богов имеет чрезвычайно большое значение. Подобное отождествление создавало надежные предпосылки для взаимного переноса свойств божеств двух религиозных систем.

Уже говорилось о том, что в определенных случаях синтоистские божества могли покровительственно относиться к буддизму. Во второй половине VIII в. функция защиты и охраны государства, которая ранее отводилась исключительно буддизму, могла уже выполняться и синтоистскими божествами, либо совместно божествами и буддами [Сёку нихонги, Тэмплё дзинго, 1—1—7, 766 г.; Дзинго кэйун, 3—5—28, 770 г.]. И если вначале синкретизм буддизма и синтоизма достигался за счет моделирования буддизмом определенных идей синтоизма (буддизм как культ рода и предков), то теперь уже сам буддизм выступает в качестве порождающей системы, а роль божеств описывается в терминах, ранее применимых исключительно к буддам: «Следует молиться и поклоняться богам небес и земли. Они — основа страны. Если не относиться к ним с почитанием, то как можно достичь процветания?» [Сёку нихонги, Хоки, 7—14—12, 777 г.].

Таким образом, разграничение функций божеств и будд постепенно начинает уступать место их более полной взаимозаменяемости, приведшей в конце концов к появлению синкретического вероучения *хондзи суйдзяку*. Суть его заключается в том, что синтоистские божества суть не что иное, как временные воплощения (*аватары*) будд и бодхисаттв. Так, Аматаэрасу считалась воплощением Вайрочаны. Несколькими позднее, вместе с зарождением синтоистского богословия, данное вероучение было переосмыслено: синтоистские теологи стали рассматривать теперь уже будд в качестве *аватар* синтоистских божеств.

Непосредственные контакты с буддизмом ускорили многие процессы, которые в синтоизме едва успели зародиться. Даже географическая привязанность божеств в некоторых случаях под непосредственным влиянием буддизма перестала носить

жесткий характер. Если в добуддийский период локальное ландшафтное божество обязательно имело имя и соотносилось только с данным районом, то с приходом буддизма появляются сообщения о совершении приношений «богу землетрясений», «богу болезней». Эти божества называются не по имени, а по выполняемой ими функции. С громовником происходит то же самое. В «Манъёсю» и «Нихон рёики» он называется либо «гремящим божеством», либо «богом грома». Такому божеству поклонялись уже не только члены определенного рода или жители данной местности, но и все, кому требовалась его помощь.

Преодоление географической ограниченности распространения культов божеств вызвало к жизни появление общенациональных культов и паломничества, явления ранее неизвестного. Однако посещение синтоистских святынь по-прежнему носило сезонный характер — в этом сказывалась цикличность синтоистской обрядности. Паломничество, таким образом, отвечало не только личным потребностям индивида, но и увязывалось с «коллективным временем» проведения календарных обрядов.

Даже в таком проникнутом духом синтоизма памятнике, как «Синсэн сёдзироку», отчетливо видна эрозия имен божеств, которые, казалось бы, должны быть связаны с мифологическими представлениями. «Синсэн сёдзироку» сокращает прежде значимые теонимы, превращая Ками-ниги-хая-хи-но-микото в Хая-хи-но-микото. Синтоистские божества теряли конкретно-мифологический характер и представляли перед своими почитателями в более абстрактном виде, лишенном временной, географической и ситуативной привязанности, что и создавало самые непосредственные предпосылки для синтоистско-буддийского синтеза.

Под влиянием прогрессирующей дифференциации социальных отношений, а также высокоупорядоченной иерархичности отношений внутри *сангхи*, которую выработал буддизм в Китае и Корее еще до распространения в Японии, организационная структура государственного синтоизма претерпевала существенные изменения. Институализацию синтоизма можно трактовать как его «защитную реакцию» на увеличение степени участия буддизма в придворной жизни: без подобной трансформации синтоизм был бы, несомненно, окончательно вытеснен более стадильно зрелым вероучением.

Управление делами, касающимися синтоизма, осуществлялось в соответствии с законами, входившими в качестве составной части в кодекс «Ёрорё». Главным органом государственного синтоизма был Дзингикан (Управление небесных и земных божеств). В его ведении находились все государственные храмы, жречество, государственные церемонии. Помимо чиновников в штат этого управления входили наследственные жреческие корпорации — 58 человек из родов Накатоми, Имибэ и Урабэ. Были там также музыканты и танцоры.

Положение Дзингикана в структуре государственных учреждений характеризуется двойственностью, не находящей до сих

пор приемлемого объяснения. С одной стороны, Дзингикан имел статус управления (*кан*), которым помимо него обладал лишь высший государственный орган Дайдзёкан (описательно переводится как Государственный совет). С другой стороны, главы Дзингикана носили весьма невысокий ранг — младшую степень младшего, 4-го ранга. Указанное противоречие можно, вероятно, понять, если учесть, что сам правитель продолжал оставаться главной фигурой важнейших ритуалов государственного синтоизма, сохраняя за собой в значительной степени архаические жреческие функции. В этих условиях роль Дзингикана сводилась, вероятно, к исполнению чисто технических функций.

Были предприняты определенные усилия и для придания родовому храму царской фамилии более универсального характера. Например, во время проводов жрицы, назначаемой в этот храм, стало обязательным присутствие всех столичных чиновников, т. е. данная церемония приобрела статус общегосударственной.

Как уже говорилось, синтоистский пантеон представлял собой иерархию родовых божеств. Помимо традиционной системы ранжирования божеств была создана и другая: божествам присваивались придворные ранги, позволявшие осуществлять более дробную классификацию божеств и строить ее не как иерархию родовых божеств, а как иерархию феодальную.

Еще одной областью, в которой хорошо заметно взаимовлияние буддизма и синтоизма, является иконография. Традиционная синтоистская пластика (*ханива*) исчезает, но глина по-прежнему остается основным материалом, с которым работают японские ваятели. Буддийская скульптура вообще появилась раньше, чем настенная живопись, в чем также проявляется образительная добуддийская традиция (синтоизм не знал рисованных изображений божеств) [Июфан, 1972]. Что касается появившихся несколько позже скульптурных антропоморфных изображений синтоистских божеств, то их иконография находилась под сильнейшим воздействием буддийского канона.

Буддизм и социализация личности

Ученые, которые занимаются проблемами, связанными с начальным этапом распространения буддизма в Японии, традиционно уделяют основное внимание вопросу о том, какое место занимает буддизм в системе социальных и идеологических отношений японского государства. При этом обычно упускается из виду, что же, собственно говоря, нес буддизм человеческой личности. А без ответа на этот вопрос картина распространения буддизма остается весьма неполной. Истинная роль буддизма в японской истории может быть определена только при рассмотрении широкого культурно-исторического контекста, включающего в себя помимо социологии и отношение буддизма к лично-

сти, как таковой. Сама буддийская неофициальная письменная традиция едва ли не основное внимание уделяет проблеме человека как носителя этических норм.

Автор-составитель «Нихон рёйки» монах Кёкай писал во вступлении к свитку I: «Есть алчущие имущества храмов Будды — они перерождаются волами, дабы отработать долг. Есть и такие: они оскорбляют монахов и Закон Будды, при жизни навлекая на себя несчастья. Иные же ищут Путь, вершат подobaющее и могут творить чудеса уже в этой жизни. Тот, кто глубоко верует в Закон Будды и творит добро, достигает счастья при жизни. Воздаяние за добро и зло неотступно, как тень. Радость и страдание следуют за добрыми и злыми делами, как эхо в ущелье. Кто-то видит это и слышит об этом, удивляется, сомневается и тут же забывает. У тех же, кто стыдится своих грехов, с болью бьется сердце, и они спешат скрыться. Если бы карма не указывала нам на добро и зло, то как тогда было бы возможно исправить дурное и отделить добро от зла? Если бы карма не вела нас, то как было бы возможно наставлять дурные сердца и шествовать дорогой добродетели?»

Таким образом, «Нихон рёйки» повествует прежде всего о воздаянии за добрые и злые дела. Не подлежит сомнению, что это сочинение было призвано не столько обеспечивать эстетические запросы, сколько продемонстрировать образцы награжденной праведности и наказанного злодейства. Литературные приемы были важны не сами по себе. Они рассматривались как эффективное средство воспитания.

Как уже неоднократно отмечалось, человек, как таковой, не слишком интересовал синтоизм, и общение с богами в рамках, предписанных этой религией, носило коллективный характер. Однако потребности человека, отделявшегося от коллектива, диктовали необходимость обращения к более индивидуализированным формам религиозной жизни, которым учил буддизм.

Синтоизм осуществлял социализацию индивида внутри коллектива, причем устная коммуникация всегда оставалась в синтоизме основным каналом передачи информации. В буддийских сочинениях все большее значение приобретала фигура праведника, а сами они занимали весьма значительное место в процессе воспитания. Осознание того, что основы обучения и социализации могут осуществляться вне пределов коллектива, означает качественный мировоззренческий сдвиг. Такой идеал социализации с наибольшей силой выражен в среде монахов, проводящих свои дни вдалеке от семьи — в монастыре или в горах.

С приходом буддизма появляется совершенно новый тип человека, которого можно назвать «человеком сострадательным». Если община, освящаемая синтоистской моралью, подразделяет все социальное окружение на «свое» и «чужое» и к последнему неприменимы нормы общинной этики, то буддизм в значительной мере смягчает это противостояние, обучая одинаковому отношению ко всем людям, квалифицируя их только по степени

святости. Если учесть конфессиональную терпимость буддизма, то можно сказать, что буддизм резко снижал возможность возникновения социальных и межличностных конфликтов. Данное утверждение справедливо не только по отношению к средневековью. Накамура Хадзимэ, размышляя о цивилизующей роли буддизма, отмечал, что до второй мировой войны был зарегистрирован значительный рост числа убийств в тех районах, где, согласно официальному курсу тогдашнего режима, особенно активно проводилась политика искоренения буддизма [Накамура, 1976, с. 168].

Было бы неверным утверждать, что буддизм на его начальном этапе распространения в Японии интересовали собственно человек и его внутренний мир. Осознание самоценности человеческой личности еще не сделалось духовным лейтмотивом эпохи. В легендах «Нихон рёйки» те или иные герои удостаиваются изображения прежде всего потому, что им больше, чем кому-либо другому, присущи качества, способные показать действительность, универсальность и неотвратимость кармического воздаяния. Поэтому в «Нихон рёйки» практически отсутствуют жития — Кёкай пишет не о праведнике, в жизни которого так много ненавистного буддизму быта. Акцент делается на всеобщих принципах, управляющих миром людей и явленных через конкретных индивидов в ситуациях, позволяющих с наибольшей полнотой выявить эти закономерности. Объектом внимания «Нихон рёйки» становятся только те свойства человеческой природы, которые могут повлечь за собой кармическое воздаяние. А к ним относятся в первую очередь грехи и добродетели, названные в заповедях. «Нихон рёйки» изображает не человека в совокупности его идейных и социальных отношений, а кармически маркированные параметры его бытия. Идея кармы была воспринята на негосударственном уровне как основная идея буддизма вообще.

Основываясь на легендах «Нихон рёйки», можно выделить основные преступления, за которые следует кармическое воздаяние: присвоение собственности, принадлежащей родственникам злодея и буддийским храмам; умерщвление животных и поедание мяса; оскорбление и преследование монахов и последователей буддийского вероучения; пренебрежение сыновним (дочерним) и родительским долгом; разрушение храмов и статуй будд; скупость и ростовщичество; заговор против царя; похоть. Поскольку добродетель существует только в противопоставлении со злодейством, то и праведность характеризуется по тем же параметрам, что и злодейство, но только с обратным знаком.

В связи с широким распространением в Японии идеи кармы, необходимо отметить значительную популярность мотива путешествия в страну мертвых, где властвует Яма (яп. Эмма), определяющий меру грехов и благодетей попавших туда людей. В синтоизме статус всех умерших одинаков — все они являются

чьими-либо предками и уже поэтому достойны почитания со стороны своих потомков. Буддийская концепция рая и ада позволяет осуществлять более дифференцированный подход: после смерти каждому следует соответствующее его земной жизни воздаяние.

Большая универсальность буддизма сказалась также в том, что он в определенной степени снял противоположность между сакральным и профанным временем. Если в синтоизме время явно подразделяется на обычное и священное, когда совершается коллективный ритуал, то в буддизме молитва возможна в любое время в зависимости от потребностей верующего. Подобный подход, безусловно, способствовал воспитанию более действенного типа личности, нежели тот, который способна обеспечить социализация в условиях идейного доминирования синтоизма.

Согласно синтоистским представлениям, сумма свойств предков должна переходить и на потомков. Буддизм же возлагает всю ответственность за совершенные поступки на индивида. Однако данное утверждение, как и многие другие, касающиеся различных ценностных ориентаций двух религий, просматриваются лишь в тенденции. На самом же деле буддизм в Японии, как мы уже говорили, подвергся тотальному влиянию синтоизма, которое видно и во многих преданиях «Нихон рёики». Так, монах Додзё, обладающий громадной силой, использует ее ради процветания буддийского вероучения [Нихон рёики, 1—3]. Однако его чудесные способности не являются результатом подвижничества — легенда представляет Додзё как потомка змея-громовника. Весьма показательно в этом смысле предание, зафиксированное «Окагами» («Великое зеркало») — историческим сочинением, охватывающим события вплоть до 1025 г. В нем сообщается, что бывший император Кадзан (984—986), отрекшийся от престола и принявший монашество, ментальным усилием обездвигил монаха, тот не мог сдвинуться с места до тех пор, пока Кадзан не отпустил его. Автор «Окагами» заключает, что сила монаха зиждется на его родословной и поэтому ни один, даже самый преданный вероучению монах не может сравниться с императором [The Okagami, 1966, с. 124].

Общая установка на этическую оценку поступков людей, понимаемую как дидактичность, определили монохромность изображения человеческих характеров. Собственно говоря, в «Нихон рёики» и более поздних аналогичных памятниках содержатся начала психологической жизни, но не полноценные характеры с присущими им внутренними противоречиями. Герои, по существу, лишены индивидуализирующих черт, и их характер укладывается в одно-два определения, набор которых жестко задан. Человек описывается или как неискоренимый грешник, или как святой, не имеющий изъяна. Если мифологическое повествование использует несколько кодов, обеспечивающих прочность механизма передачи [Мелетинский, 1976, с. 234], то в

«Нихон рёики» код один — социально-этический. Значительная информационная избыточность произведения Кёкая обеспечивается за счет предписанности качеств героев и ситуационных повторов. Амбивалентность мифологических героев распадается — логика буддийской этики тотально маркирует своих героев по признаку плохой/хороший.

Буддийские предания — это мир идеальных причинно-следственных связей. Как только в начале повествования о герое сообщается злодей он или добролюб, читателю уже ясен исход рассказа: злодей будет наказан, а добролюб — вознагражден. Смысл легенды не в ее занимательности. Духовное совершенствование не самоцельно — оно служит лишь для получения материальных, физических и духовных благ: богатства, здоровья, возможности попасть в рай, повелевать духами.

Японский народный буддизм, отвергая до определенной степени родовую, имущественную и сословную организацию общества, усиленно проповедовал идею равенства. Оно понималось прежде всего как одинаковое воздаяние за совершенные проступки. Правовая мысль того времени, безусловно, находилась в прямом противоречии с этими интенциями народного буддизма: применение закона дифференцировалось в зависимости от чиновничьего ранга (определяемого в значительной степени происхождением), принадлежности к определенной сословной группе.

В IX в. основатели эзотерических школ Тэндай и Сингон — Сайтё и Кукай — открыто обосновывали идею равенства, присутствующую в нарском буддизме еще в невербализованном виде, уже с точки зрения религиозно-философской. Они говорили о потенциальной возможности для всех людей без изъятия достичь просветления.

Для уяснения психологического климата эпохи представления о рождении и смерти имеют чрезвычайно большое значение. В японском мифе, как и во всяком другом, сюжеты, касающиеся рождения, отражены наиболее полно. Это и неудивительно — ведь миф есть, по преимуществу, рассказ о становлении мира. Синтоизм вообще больше интересуется начальными стадиями явлений, и вся система ритуально-магических действий направлена на воспроизведение начального миропорядка. Буддизм принес не так много в осмысление мотива рождения. Не слишком многочисленные сюжеты «Нихон рёики», которые связаны с мотивом «чудесного рождения», обычно имеют самое тесное отношение к синтоистским представлениям. Влияние буддизма на представления о смерти намного значительнее. Оно заключается в привнесении в культуру практически неведомой синтоизму идеи этического воздаяния за совершенные деяния. При этом воздаяние проявляется по меньшей мере в двух видах: перерождении на земле в той или иной ипостаси (человеческой или звериной); мучениях грешников в аду и наслаждениях праведников в раю. Причем рай и ад локализуются поблизости друг от друга, что было, вероятно, связано с недифференциро-

ванным местоположением их в синтоистской «стране предков».

Поскольку концепция смерти (посмертного воздаяния) разработана в буддизме намного полнее, нежели в синтоизме, то и синтоистский ритуал предания земле постепенно уступает место трупосожжению. Первый письменно зафиксированный случай трупосожжения относится к 700 г. [Сёку нихонги, Момму, 4—3—10, 700 г.]. Рационалистические толкования достаточно быстрого распространения этого обряда за счет нехватки пахотной земли [Matsunaga, 1969, с. 171] вряд ли могут быть признаны обоснованными, поскольку в то время она имелась в достаточном количестве. Более корректным было бы предположить, что буддийские представления о смерти и загробном мире постепенно вытесняли синтоистские, — именно этим и объясняется широкое распространение буддийского похоронного обряда. Вплоть до сегодняшнего дня проведение погребального ритуала остается привилегией буддийских священников.

Буддийские легенды в средневековой Японии связаны с фольклором самым тесным образом. Иначе эти легенды, использовавшиеся, по всей вероятности, в качестве материала для проповедей, вряд ли имели бы такое широкое распространение. Заявляемый в начале легенд «Нихон рёики» дефицит нормы (увечность, болезнь, бедность героя), компенсируемый праведничеством, соответствует мотиву «испытания героя», который в той или иной форме можно обнаружить практически в любом фольклорном произведении. После такого испытания кандидат в герои становится героем истинным. Но если в синтоистском фольклоре испытанию подвергаются, как правило, физические кондиции или умственные способности, то в буддийских легендах проверяется глубина и безоглядность веры. В «Нихон рёики» повествуется о муже, благодаря молитвам которого свиток сутры стало возможным вложить в футляр, не подходивший ранее по размерам: «Верно говорю — чудо было явлено сутрой всемогущей, а праведник тем самым веру свою испытал. Кто в том усомнится?» [Нихон рёики, II—6].

Персонажи буддийских легенд в отличие от героев мифа приобрели эмоции. В мифе определяющим является действие, мотивы же поступков и ощущения героя, которые он испытывает, остаются обычно за пределами повествования. Иное мы наблюдаем в буддийских текстах. В легендах поступки героев всегда мотивированы добрым или злым умыслом. В отличие от современной литературы умысел и действие могут быть связаны только однозначно: герой не может думать одно, а поступать по-другому; здесь мысль не обособлена от дела. Еще не получила распространения идея о том, что «грех представляет собой интериоризованный поступок, т. е. преступление, затрагивающее внутреннее состояние индивида. Поэтому он остается грехом и тогда, когда имело место одно побуждение, а поступка не последовало» [Гуревич, 1981, с. 59].

Развитие характера мало свойственно героям буддийских

легенд. Святость и злодейство — свойства природные, органичные. Подобная органичность была понятна последователям как буддизма, так и синтоизма. Врожденные свойства природы понимались синтоизмом как перенос, воспроизведение свойств предка в потомках. Буддизм же трактовал их, прибегая к учению о карме, — как соответствующее воздаяние за совершенные в прошлых рождениях деяния. Таким образом, человек в синтоизме воспроизводил своих предков, а в буддизме он воспроизводил самого себя. Вместе с тем необходимо отметить, что дурная натура всегда приобретается с рождением, а добрые свойства могут быть и результатом личного духовного опыта.

Персонажи легенд еще не умеют, как правило, оценить свои действия. Не высказывают своих суждений и окружающие их. В «Нихон рёики» оценка поведения определяется не столько саморефлексией, сколько набором видимых простым глазом поощрений и наказаний: болезнью, выздоровлением, богатством, долголетием и т. п. Недостаточная способность к самоанализу приводит к тому, что злодеи «Нихон рёики» почти никогда не мучаются от сознания собственной греховности, но наказание настигает их всегда. В буддийских легендах сам человек не может решить — грешник он или праведник. Чудо должно помочь разобраться ему в том, правильную ли жизнь он ведет. Поощрения (наказания) всегда носят характер чудесного воздаяния. Поэтому и наиболее часто употребляющаяся Кёкаем финальная формула звучит так: «Такие вот чудеса».

Чудо является движущим мотивом не только в средневековой народной буддийской литературе. Мифы также полны необычайного. Чудеса там творят боги. Однако, во-первых, чудеса в мифе являются не столько нормой литературы, сколько чертой самого мифического времени, когда, согласно утверждению «Энгисики» (X в.), камни, деревья и травы умели разговаривать. И, во-вторых, герои мифа лишены открыто морализирующего начала — удача улыбается сильным и хитрым. В буддийских преданиях мы не раз встречаемся с персонифицированной борьбой добра и зла, и добро, соотношенное с представлениями о социальной и индивидуальной гармонии, неизменно выходит победителем. Представление о случайности неведомо творцам легенд.

В буддийской литературе мерилom праведности человека становится интенсивность переживания им сакральных истин. В мифе же единственно возможной является характеристика героя через последовательность внутренне немотивированных действий. Мироустроительная цель мифического героя всегда заключена не в нем самом, а вне его.

Обрисованный в самом общем виде различный подход синтоизма и буддизма к осмыслению человека можно проследить на протяжении всей истории развития гуманитарной мысли Японии. Несмотря на значительные трансформации, которым подверглись оба вероучения на длительном пути исторической

эволюции, вряд ли можно утверждать, что эти различия исчезли окончательно. Только этим, вероятно, и можно объяснить сохраняющуюся и по сей день известную организационную и идейную самостоятельность двух религий.

Регулярные записи, касающиеся буддизма, появляются в японских хрониках начиная с правления Тэмму. По сравнению с синтоистскими, они менее формализованны, более многословны, в них отсутствует и единообразие формулировок. В то же время ясно выражен эмоциональный, оценочный момент. Синтоистские же записи, как правило, весьма лапидарны, они сжато, без всякой оценки, излагают происшедшее. Например, при совершении приношений божествам мотивация обычно не приводится. Практически отсутствуют записи о проведении буддийских циклических праздников, но сведений об аналогичных церемониях синтоизма содержится в хрониках достаточно. Данные летописей и буддийских легенд показывают, что к помощи будд и бодхисаттв прибегали в основном в случае каких-либо экстраординарных обстоятельств — болезни, увечья, разорения и т. п. Синтоизм же продолжал обслуживать потребности носящей циклический характер обрядности земледельческого общества.

Буддизм в эту пору был в значительной степени подвержен влиянию экстрарелигиозных политических факторов, из которых самым мощным является отношение к нему правителя. Поэтому в некоторые годы в хрониках наблюдается резкое увеличение количества записей, касающихся буддизма, а в другие — такое же стремительное их уменьшение. Так, значительное возрастание числа буддийских записей в 771 г. объясняется тем, что заупокойная служба по ревностной приверженке буддийского вероучения царице Сётоку справлялась согласно буддийским обычаям. И именно к этому времени относится попытка государственного переворота, предпринятая Докё. Затем количество буддийских сообщений резко уменьшается — новый царь Конин и его ближайшее окружение осознали, что буддизм выходит из-под государственного контроля, чем и была вызвана консолидация всех антибуддийских политических сил.

Возмущение в умах, произведенное Докё, было столь велико, что в обход сложившейся летописной традиции, согласно которой деяния правителя не оценивались, «Сёку нихонги» энергично осуждает Сётоку за ее чрезмерную приверженность буддизму. Стало окончательно ясно, что только синтоистский миф способен обеспечить преемственность царской власти.

Подводя итоги, выделим три этапа в развитии официального буддизма в VI — VIII вв. Первый — с середины VI в. и до правления Тэмму — характеризуется неустойчивостью. В это время отношение царского рода к буддизму еще нельзя назвать сформировавшимся. Второй этап — с конца VII в. и по 60-е годы VIII столетия — отмечен неуклонным ростом влияния буддизма

в придворной жизни. Третий этап — с 70 годов VIII в. — это охлаждение отношения правителей к буддизму.

Приведем здесь замечание А. С. Мартынова относительно сосуществования государства и буддизма в странах Восточной Азии: «Столкновение идеалов монастырской жизни с представлениями о тотальном государственном мироустройстве обещало, казалось бы, острый и неразрешимый конфликт. Конфликт действительно возник, но он не был ни острым, ни непримиримым, и объяснялось это, как нам кажется, не столько способностью буддизма к адаптации, сколько особенностями государственного устройства и религиозной жизни в странах данного региона. Ни в одной из этих стран государство не образовывало тесного единства с какой-либо религиозной организацией, как это было, например, в средневековой Европе, Византии, Тибете или Монголии. Напротив, государства в Восточной Азии были сакральными сами по себе» [Мартынов, 1982, с. 6].

Неудивительно поэтому, что к концу VIII — началу IX в. государству удалось в значительной степени интегрировать синтоизм в систему государственной идеологии, освящавшей наследственный характер царской власти с помощью мифа и сакральных генеalogий, так что он из носителя партикуляристских тенденций превратился в опору централизма. История буддизма в этот период прямо противоположна: будучи воспринят на определенном этапе как основа государственной идеологии, он приобрел самостоятельное значение к концу VIII в. Видя в нем угрозу собственным позициям, царский род принял все меры, чтобы ограничить влияние буддизма в политической жизни страны. В 784 г. двор покинул Нара, оставив там могущественные монастыри с их честолюбивыми амбициями.

Оценивая историческую роль буддизма в VI—VIII вв., исследователи склонны сосредоточивать свое внимание на его значимости в формировании общегосударственной идеологии. И, действительно, в то время она была очень значительна. Однако, как нам представляется, с точки зрения перспективы исторического развития буддизм внес наибольший вклад вовсе не в создание и оформление государственности. Хотя временами его роль в этом процессе была весьма активной, постепенно синтоизм, на процесс самоосознания которого буддизм повлиял очень сильно, оттеснял последний на второй план. В этом отношении влияние буддизма следует признать исторически ограниченным.

Непреходящая значимость буддизма заключается в другом. Он в громадной степени способствовал формированию индивидуального сознания выделявшейся из коллектива личности и затем постоянно участвовал в ее социализации.

Глава 2

УЧЕНИЯ ШЕСТИ ШКОЛ ПЕРИОДА НАРА

Важнейшей стороной процесса становления японского буддизма являлась его «интеллектуализация» в VIII в., что выразилось прежде всего в возникновении буддийских школ. Формирование более или менее стабильного слоя монашества, постоянно проживавшего в храмах, повышение грамотности буддийского духовенства, изучение сутр и экзегетических трактатов, миссионерская деятельность корейских и китайских буддистов, поездки японских монахов (*гакусю*) на обучение в Китай привели к серьезным сдвигам в развитии буддизма на островах в конце VII — начале VIII в.

В 30—40-х годах VIII в. в Японии в широком масштабе занимались распространением буддийской литературы. При императорском дворце, столичных и провинциальных храмах для этой цели были организованы специальные мастерские, где работали переписчики. Имеются данные, что в 732 г. было изготовлено 134 копии сутр, в 736 г. — 159, в 737 г. — 250, в 738 г. — 88 копий [АБС, т. 1, с. 176, 177]. В 750 г. было сделано 50 копий трактатов.

Первыми патриархами японских буддийских школ в VII—VIII вв. были, как правило, иностранцы или японцы, прошедшие «специальную подготовку» в Китае. Учения школ в готовом виде переносились с континента на местную почву. Однако в «философский» багаж собственно японского буддизма вошли теоретические разработки всех без исключения шести школ периода Нара, что становится ясным даже при беглом обзоре доктрин Тэндай, Сингон, Нитирэн, Дзёдо, Дзэн во всех их разновидностях. Таким образом, философские и догматические положения шести школ являются органической частью японского буддизма. Они настолько же японские, насколько китайские или корейские.

Шесть буддийских школ периода Нара или, как их часто называют, «шесть школ Южного города» («Нанто рокусю») — это Санрон, Дзёдзицу, Куся, Хоссо, Рицу, Кёгон. Традиция указывает время возникновения каждой школы на островах (с 625 по 753 г.), но даты эти можно принять в качестве весьма прибли-

зительных, поскольку процесс действительного формирования школ был долгим.

Первоначально школа представляла собой группу монахов во главе с наставником. Под его наблюдением монахи читали каноническую литературу и осваивали догматические положения. В ранних сообщениях слово «школа» записывалось знаком, обозначающим «собрание людей». Один и тот же наставник мог быть руководителем нескольких школ-групп. Долгое время школы мирно уживались в каком-либо одном храме. Хотя тенденция к разделению монастырей по принадлежности к той или иной школе возникла в VIII в., такой порядок стал правилом в хэйанский период, когда начали образовываться буддийские объединения со своими храмами и монастырями. Школы же в период Нара представляли собой нечто вроде кафедр при культовых центрах. Наиболее старой из шести школ считается Санрон-сю, т. е. «школа трех трактатов». Ее доктринальный комплекс базируется на учении одного из ведущих направлений махаяны — *шуньявады* — *мадхьямаки*.

Буддийская традиция выделяет три этапа *сандэн* (досл. «три распространения, передачи [учения]») в становлении японской Санрон-сю. Первый связан с именем корейского монаха Пиквана (яп. Экан), второй — с японцем Тидзо (ок. 625—672), обучавшимся в Китае. Лидеры третьего этапа — монахи Додзи, Тико и Райко. Оформление школы в собственном смысле слова приходится именно на последний период. Додзи еще во время обучения в Китае (ок. 670—744) приобрел известность как знаток буддийских доктрин и, вернувшись на родину, начал энергичную пропаганду учения Санрон. Этот монах был влиятельнейшим лицом при императорском дворе, он занимал высшие посты в буддийской церковной иерархии, участвовал в составлении «Нихонги». Додзи был одним из буддийских деятелей, внесших решающую лепту в формирование японского буддизма как мощной государственной идеологии. Следует заметить, что он хорошо разбирался в догматике и других буддийских школ. Что касается Тико и Райко, то они склонялись к учению о «чистой земле», и впоследствии храм Гангодзи, где они проживали, стал колыбелью японского амидаизма.

Одновременно с доктринами Санрон в Японии стало известно учение индийского буддийского философа Харивармана. В Китае его приверженцы образовали нечто подобное школе, получившей название Чэнши (яп. Дзёдзицу) — Достижение истины. На островах доктрины Дзёдзицу распространяли те же люди, чья деятельность привела к возникновению Санрон-сю. Школа Дзёдзицу считалась здесь дочерней по отношению к Санрон.

Школа Хоссо — «Знак (вид) дхарм» — представляла в Японии другое ведущее направление махаяны — *виджнянаваду*. Формирование Хоссо-сю происходило в четыре этапа. Первым организатором школы был Досё (629—700), обучавшийся в Китае непосредственно у первого китайского патриарха Фасян и

крупнейшего буддийского деятеля Сюаньцзана. Деятели второго и третьего этапов внесли определенный вклад в становление Хоссо-сю, однако наиболее известен глава «четвертого распространения» — монах Гэмбо (ум. в 746 г.), как и его предшественники, обучавшийся в Китае.

Дочерней Хоссо-сю является школа Куся. Ее основатели — монахи Тицу (ум. в 673 г.) и Тидацу (ум. в 658 г.). Оба побывали в Китае, где обучались у Сюаньцзана. На родине и Тицу, и Тидацу занимали высокие посты в буддийской церковной иерархии [ДНБДД, с. 795].

Учение школы Рицу — «Заповеди (обеты)» — стало известно в Японии в самом конце VII в., однако формирование этой школы как некой организационной единицы произошло на столетие позднее и связано с именем китайского монаха Цзяньчжэня (687/688—763). Этот специалист по буддийским заповедям был приглашен в Японию в 743 г., однако он сумел попасть на острова только в 754 г. после многочисленных перипетий. В столице островного государства ему оказали пышный прием, несколько позднее для него был выстроен специальный храм — Тосёдайдзи [Сякюрю, 1899, с. 11, 12].

Цзяньчжэнь впервые в Японии ввел церемонию «принятия заповедей» (*дзюкай*), и при его жизни (т. е. до 763 г.) эту церемонию прошли более 400 человек, причем главным образом представители аристократии [Оно, 1961, с. 46]. Под руководством Цзяньчжэня в 754 г. был сооружен первый в стране *кайдан* — площадка, платформа (иногда помещение), где происходила церемония *дзюкай*. *Кайдан* являлся важнейшим элементом буддийской церковной организации, и в Японии тенденция его сакрализации в течение нарского и хэйанского периодов все время усиливалась. Первый японский *кайдан* был построен при храме Тодайдзи на месте, освященном императором. На площадку вели окружавшие ее три ступени, которые символизировали основные заповеди бодхисаттвы. В центре была помещена небольшая пагода, внутри которой находилась статуэтка Шакьямуни или будды Прабхутаратны [Сякюрю, 1899, с. 14].

С середины VIII в. в Японии начинают появляться аналоги собственно китайских буддийских школ, и первой из них была Хуаянь-цзун (яп. Кэгон-сю) — «школа Величия цветка». На островах учение Кэгон стало известно благодаря усилиям упоминавшегося китайского монаха Даосюаня и его спутника Бодхисена, приехавших в Страну Восходящего Солнца в 736 г. [Щудзи, 1969, т. 1, с. 148]. Первым патриархом Кэгон-сю в Японии, по традиции, считается корейский монах Симсан (ум. в 742 г.), начавший регулярно толковать доктрины школы в храме Кондзюдзи [Мотидзуки, 1960, т. 1, с. 870]. Расцвет Кэгон-сю пришелся на середину VIII в., время правления императора Сёму, который оказывал исключительную поддержку второму патриарху школы Робэну (689—773) [Оно, 1961, с. 49].

Рассмотрение учений названных шести школ удобнее на-

чать с обзора доктрин Куся-сю, хотя в Японии она оформилась вслед за Санрон-сю. Куся-сю — хинаянистская школа, и ее положения подверглись в махаяне радикальному переосмыслению. Доктринальные комплексы Санрон, а также других махаянистских школ становятся более понятными после знакомства с теориями идеологов Куся.

Центральное место в доктринах Куся-сю занимают учения о *дхарме* и причинности, которые, как и в любой другой буддийской школе, обосновывают доктрины сотериологического характера. «Куся» — японская транслитерация санскритского «коша», а последнее — сокращенное название трактата «Абхидхармакоша», канонического текста школы. В этом сочинении, принадлежащем крупнейшему буддийскому мыслителю Васубандху, с точки зрения теории *дхарм* как структурообразующих элементов бытия рассматриваются все важнейшие установки хинаяны: «четыре благородные истины», нереальность «я», освобождение от страданий и все сопряженные с ними более частные положения хинаянистской философии и догматики.

В Куся-сю «Абхидхармакоша» канонизирована в переводе Сюаньцзана, имеющем название «Цзюйшэ-лунь» (яп. «Куся-рон»), т. е. «Рассуждения о Коше». По свидетельству монаха Гёнэна, в основу интерпретации доктрин Куся в Японии был положен метод Пугуана, изложенный в сочинении «Цзюйшэ-лунь цзи» (яп. «Куся-рон ки» — «Записки к „Рассуждениям о Коше“») [АБС, т. 1, с. 145].

Все, о чем писали теоретики Куся-сю, махаянисты считали принадлежащим к уровню кажущегося. Ценность этих канонических сочинений, с точки зрения представителей школ «великой колесницы», заключалась в том, что в них давалось исчерпывающее представление о структуре и функциональном механизме данного уровня бытия. Именно поэтому «Абхидхармакоша» и комментарии к нему (в первую очередь Пугуана) являлись обязательными пособиями практически для всех без исключения буддийских школ в Японии, появившихся после Куся-сю [Сайто, 1899, с. 2, 3].

«Абхидхармакоша» состоит из девяти глав: в первых восьми анализируются различные аспекты функционирования *дхарм* (по терминологии Куся-сю — *мё сёхо дзи*, т. е. «прояснение „дел всех дхарм“»), в девятой рассматривается проблема иллюзорности «я» (*мё муга ри*, т. е. «прояснение принципа отсутствия „я“») [Сайто, 1899, с. 6].

Первые две главы «Куся-рон» посвящены объяснению сущности *дхарм* (*сёхо-тай*) и «действию (функции) *дхарм*» (*сёхо-ё*). В доктринальном комплексе Куся-сю эти две главы составляют первый раздел.

Дхарма — понятие многозначное. Наиболее часто данный термин в буддийской литературе употребляется в смысле конечной неделимой истинно сущей реальности. *Дхармы* непознаваемы, видимым (ощущаемым) признавалось их проявление (т. е.

буддийская *дхарма* в чем-то сродни кантовской *вещи-в-себе*). *Дхармы* образуют композиции, воспринимаемые, если воспользоваться буддийской терминологией, как «дела и вещи» (*дзи-моцу*), т. е. бытие профаническое. Кроме того, они образуют и другой, запредельный профаническому бытийный уровень. Оба уровня бесконечны в пространстве и безграничны во времени. Каждая *дхарма* обладает только ей присущими специфическими качествами; *дхармы* не могут «сливаться» друг с другом, они сочетаются подобно мозаике. Их проявления мгновенны.

Подчиняясь закону всеохватывающей взаимозависимости, *дхармы* находятся в определенной координации друг с другом, создавая ту или иную композицию. Дискретность проявления *дхарм* и закон зависимого существования (санскр. *прайтия-самутпада*) являлись теоретическим фундаментом доказательства нереальности целого: «компоненты реальны, комбинация есть видимость» [Murti, 1955, с. 73].

Бесчисленное количество *дхарм* сводится в школе Куся к 75 разновидностям, сгруппированным по ряду признаков. Прежде всего *дхармы* делятся на «подверженные бытию» (*уихо*) и «неподверженные бытию» (*муихо*)¹. Согласно О. О. Розенбергу, *уихо* связаны с четырьмя процессами, т. е. «рождением», «пребыванием», «изменением» и «исчезновением», происходящими ежемгновенно. Поэтому «ежемгновенное рождение — исчезновение *дхарм*, в сущности, не что иное, как эмпирическое бытие, которое сводится к цепи мимолетных комбинаций, составляющих сознательную личность» [Розенберг, 1918, с. 127]. *Муихо* не связаны с указанными процессами, они «спокойны» и не подвержены «быванию» [Розенберг, 1918, с. 127]. *Дхармы* первого типа называются поэтому «непостоянными» (*мудзё*), второго типа — «постоянными» (*дзё*), однако те и другие вечны [Розенберг, 1918, с. 128].

Спасение живого существа, т. е. достижение *нирваны*, трактуется в хинаянистских школах как прекращение «волнения» *дхарм*, поскольку, приведенные в спокойное состояние, они уже не создают композиции, конституирующие то, что воспринимается в качестве индивидуума, и сопутствующие ему страдания. Другими словами, при успокоенности *дхарм* устраняется круг перерождений и тем самым прерывается земное существование человека в какой-либо форме. Среди *дхарм* теоретики Куся-сю различают «волнующиеся» (*урохо*) и «неволнующиеся» (*муροхо*). К *муροхо* относят те, которые находятся в покое (т. е. «неподверженные бытию»). Хотя они и присутствуют в общем потоке *дхарм*, но в создании композиций не участвуют [Розенберг, 1918, с. 128, 129]. Активность же остальных *дхарм* обуславливает бытие человека в земном мире.

На основе качественного критерия 75 разновидностей *дхарм* разделяются на пять категорий (*гои*). В первые четыре входят *дхармы*, «подверженные бытию»:

1) «*дхармы*, относящиеся к чувственному» (*сики-хо*). Все

они обуславливают акты чувственных ощущений и объекты этих ощущений, а также телесные движения;

2) «*дхармы*, относящиеся к сознанию» (*синно-хо*). Они обуславливают сознание (осознание) того, что слышится, видится, осязается, обоняется, ощущается на вкус и, наконец, то, что представляется;

3) «*дхармы*, связанные с психическими процессами» (*синдзё-хо*). По выражению О. О. Розенберга, это «элементы-двигатели» [Розенберг, 1918, с. 139], которые приводят в действие *дхармы* второй категории и образуют то, что определяется как психические процессы. Если *синно* — сознание само по себе, то благодаря *дхармам синдзё* осознаются восприятия, различения и т. д.;

4) «*дхармы*, связанные с непсихическими процессами» (*фусо-огё-хо*). Это также «элементы-двигатели», которые активизируют *дхармы* вообще. Эти *дхармы* своеобразные силы, благодаря которым *дхармы* первых трех категорий могут образовывать композиции;

5) «*дхармы*, неподверженные бытию». Они обуславливают успокоение *дхарм*, «подверженных бытию». Кроме того, конституируют пространство, в котором разворачивается «действие» всех других *дхарм* [Розенберг, 1918, с. 16, 17].

Доктрины первого раздела являются базой двух других разделов, объединенных названием «особое (специальное) прояснение волнующихся и неволнующихся [*дхарм*]» (*бэцу мё уро-му-ро*) [Сайто, 1899, с. 6].

Во втором разделе «проясняются» причины и следствия (*инга*) «блужданий по мирам», которые препятствуют достижению просветления. Исходя из генеральной посылки буддийской религии, что человеческая жизнь есть страдание, Васубандху построил некую иерархию «миров», уровней бытия, по которым «блуждают» живые существа, переживая мучения.

Поток *дхарм*, образующих композиции, в самом общем виде делится на два «мира» — сферы (*сэкэн*): «сферу имеющих чувства» (*удзё-сэкэн*), т. е. мир живых существ, и сферу-сосуд (*ки-сэкэн*), т. е. окружающий живые существа мир. В «Абхидхармакоше» деятельному анализу подвергается каждый элемент сложных структур обеих «сфер», однако преимущественное внимание оказывалось все-таки «сфере имеющих чувства», что объясняется главенствующим положением сотериологического учения в доктринальном комплексе.

Все «имеющие чувства» образуют четыре категории: «появившиеся из чрева»; «появившиеся из яйца»; «появившиеся из мокроты»; «появившиеся [путем] превращения». *Дхармы*, конституирующие «имеющих чувства», подразделяются на пять групп, именуемых *скандхами* (*гоун* или *гоон*);

1) *дхармы*, на которые «сводятся явления, относящиеся к чувственности: видимое, слышимое, ощущаемое и т. п., и органы чувств — зрительный, слуховой и т. д., которыми восприни-

маются материальные предметы внешнего мира» (*сики-ун*) [Розенберг, 1918, с. 131]; 2) *дхармы*, обуславливающие осознание явлений (*сики-ун*²); 3) *дхармы*, обуславливающие эмоциональное восприятие, которое может быть трех видов: приятное, неприятное и безразличное (*дзю-ун*); 4) *дхармы*, благодаря которым становится возможным различие явлений по их индивидуальным признакам (*со-ун*); 5) *дхармы*, которые являются «элементами-двигателями» (*гё-ун*), направляющими действия других *дхарм*.

Каждое живое существо пребывает в каком-либо из пяти «миров»-состояний: «адском» (*дзигоку-кай*), «голодных духов» (*гаки-кай*), «скотском» (*тикусё-кай*), «человеческом» (*нин[гэн]-кай*) и «божественном», или «небесном» (*тэн[дзё]-кай*). С каждым из этих «миров» мы встретимся при рассмотрении учения школы Тэндай, где они играют исключительно важную роль.

Пребывание в указанных «мирах»-состояниях и «блуждания» по ним в круговороте перерождений отождествлялось со страданием и соотносилось с первой «благородной истиной» [АБС, т. 1, с. 45]. Теоретики Куся-сю, естественно, ставили вопрос о причинах нахождения в том или ином «мире», иначе говоря, решали, чем обусловлены композиции *дхарм*, конституирующих недолжный уровень бытия. В конечном счете были выделены два типа причин: «внутренне присущие» (*ин*) и «внешние» (*эн*). К первым были отнесены «деяния», ко вторым — «ложные взгляды», заблуждения.

«Деяния», «дела» (*го*, соответствует санскр. *карма*) группируются по нескольким признакам. В первую очередь выделяются «дела», проявляющиеся во внешних действиях (*хёго*), и «дела», внешне не обнаруживаемые, но в большой степени влияющие на результат всего комплекса деяний. По своему характеру деяния подразделяются на три типа: «деяния тела» (любые физические действия), «деяния рта» (т. е. речь) и «деяния мысли». В свою очередь, каждое из этих деяний делится на десять «хороших» и «десять плохих» [Сайто, 1899, с. 20, 21].

По конечному результату деяния образуют четыре группы: деяния, совершаемые в этой жизни, результаты которых также проявляются в настоящей жизни; деяния, совершаемые в этой жизни, но результаты которых проявятся только в следующей; деяния, совершаемые в настоящей жизни, но результаты которых обнаружатся только в третьем перерождении; деяния, результаты которых неопределенны. Они раскладываются на два подтипа: неизвестно (т. е. не определено) время, когда проявится результат и в каком виде он проявится [Сайто, 1899, с. 21].

В свою очередь, «заблуждения» делятся на две категории — «основные» и «побочные». Первых насчитывается десять: алчность, гнев, самодовольство, сомнения, болезни и различные неправильные с буддийской точки зрения взгляды. «Побочных заблуждений» — 98. В третьем доктринальном разделе Куся-сю «Бэцу мё муро» («Особое прояснение неволнующихся [дхарм]»)

обсуждаются вопросы, касающиеся просветления. Здесь подробно описывается прохождение четырех ступеней, вследствие чего достигается состояние *архата*, предельное для хинаяниста состояние бытия в земном существовании. Каждая ступень имеет два этапа — вхождение на ступень и приобретение «плода», т. е. результата. Поэтому вся система называется «восемь свя-тых [ступеней]» (*хатикэндзё*, или *хассё*).

Первая — это ступень «вхождения в поток [святости]» (*ёру*, или *сюдаон*). Здесь буддист освобождается от «ложных» взглядов на бытие, т. е. усваивает «четыре благородные истины» [JEBD, с. 299, 300]. Вторым этапом — ступень «одного возвращения» (*итирай*, или *агон*). На этой ступени освобождаются от ряда «заблуждений», присущих так называемому миру желаний³, но из-за оставшихся «заблуждений» тот, кто находится на этой ступени, должен возродиться здесь еще один раз [Сайто, 1899, с. 26]. Третья ступень — «невозвращение» (*фугэн*, или *анагон*). И, наконец, ступень *архата* (*аракан*). *Архат* полностью освобождается от всех привязанностей к любому из трех «миров»-состояний (т. е. *сангай*). В этом суть просветления в хинаяне. *Архат* на этой ступени находится в так называемой *нирване* с остатком (*уё-нэхан*), поскольку он еще обладает физическим телом. После смерти (т. е. распада физического тела) *архат* оказывается в *нирване* «без остатка» (*муё-нэхан*), так как цепь его перерождений закончена [Сайто, 1899, с. 27]. Итак, продвижение по «ступеням святости» — не что иное, как процесс последовательного успокоения *дхарм*, сужение и в конце концов лишение их возможности образовывать какие-либо композиции, т. е. это процесс прекращения «волнения» *дхарм*.

В третьем разделе рассматриваются также условия достижения просветления.

Одно условие — это «знание и мудрость» (*тиэ*), т. е. *праджня*. Теоретики Куся-сю детально описали и систематизировали в иерархическом порядке уровни знания. В содержательном плане «знание и мудрость» есть знание доктрин первого и второго разделов догматики Куся-сю. Усвоение комплекса этих положений происходит на первых трех «ступенях святости», четвертая ступень характеризуется, так сказать, наличием этого усвоения.

Другими обязательными условиями являются выполнение обетов и медитативная практика [Сайто, 1899, с. 23]. Для буддизма, и прежде всего его ранних форм, свойственна исключительная разработанность системы предписаний, касающихся поведения адептов. На видах обетов мы остановимся при рассмотрении учения школы Рицу, поскольку они играли там доминирующую роль. Сейчас же отметим, что достижение эффекта от медитирования ставилось в зависимость от соблюдения определенных для каждого случая предписаний [Сайто, 1899, с. 24].

В религиозной практике Куся-сю выделяются семь типов медитации: самым сложным, но и наиболее эффективным счи-

талось «чистое сосредоточение» (*дзедзё*), или сосредоточение на «неволнении» (*муродзё*). Высшими типами медитации адепты Куся-сю овладевали в результате многолетней практики. Соблюдение заповедей и медитирование связывались с четвертой «благородной истиной» о пути прекращения страданий [АБС, т. 1, с. 45].

Учение школы Санрон

Как уже говорилось, доктринальный комплекс Санрон-сю основывается на положениях ведущего направления махаяны — *шуньявады* (другое название — *мадхьямака*), которое, по мнению многих буддологов, радикально изменило философию и догматику буддизма. Краеугольные идеи шуньявады отражены в сутрах о *праджня-парамите*, систематизированы и развиты в трактатах крупнейшего буддийского философа Нагарджуны и ряда его учеников.

«Опорными» текстами Санрон-сю являются трактаты «Мадхьямака-карикас» (кит. «Чжунгуань лунь», или «Чжун-лунь», яп. «Тюган-рон», или «Тюрон» — «Рассуждения о среднем видении [сути]»); «Двадшамукха-шастра» (кит. «Шиэрмэнь-лунь», яп. «Дзюнимон-рон» — «Рассуждения о двенадцати вратах»), а также «Шата-шастра» (кит. «Байлунь», яп. «Хякурон» — «Рассуждения в ста [стихах]»). К этим текстам примыкает «Махапраджня-парамита-шастра» (кит. «Дачжиду-лунь», яп. «Дайтидо-рон» — «Рассуждения о великом знании переправы [к *нирване*]»), поэтому Санрон-сю иногда именуют Сирон-сю (школа «четырех трактатов») [Асивара, 1899, с. 5]. Все указанные сочинения канонизированы в переводе Кумарадживы.

Названные четыре сочинения, за исключением «Хякурон», традиция приписывает Нагарджуне, а «Рассуждения в ста [стихах]» — его ученику Арьядеве. Однако в научной буддологии уже давно дискутируется проблема адекватности переводов Кумарадживы, поскольку их санскритские оригиналы не сохранились, имеется только реконструированный по одному из комментариев текст «Мадхьямака-карикас» на санскрите. Итак, говорить о принадлежности канонических трактатов Санрон-сю Нагарджуне и Арьядеве можно с оговорками. Тем не менее при сравнении китайских текстов с весьма обширной индийской литературой шуньявады каких-либо принципиальных идейных отличий не обнаруживается, поэтому нельзя сказать, что в переводах Кумарадживы имеется кардинальное переосмысление учения Нагарджуны.

Концептуальные разработки мадхьямаки развивают идею о нереальности *дхарм* или, говоря другими словами, единичного, т. е. здесь, по существу, опровергается все то, что считалось истинным в учении Куся-сю. Исходным пунктом построения

доктрин шуньявады явилась переоценка функционального значения закона «зависимого существования» (санскр. *pratitya-samutpada*).

Нагарджуна и его последователи подчеркнули органическую связь между определением и определяемым: все «дела и вещи» обязательно имеют внешнее выражение, а любые определения всегда что-либо характеризуют [Singh, 1976, с. 37], т. е. нет сущности без атрибута и наоборот. Однако все без исключения феномены могут быть определены только относительно друг друга. Поэтому, «если не имеется „себя“ (*дзи*, что можно трактовать как субъект, или первый член бинома.— *Авт.*), то нет и „его“ (*та* — этот термин обычно понимается в смысле объекта, второго члена бинома.— *Авт.*)» [Тюрон: БС, с. 230]. Иначе говоря, нечто выявляется лишь при наличии какой-либо точки отсчета, которая, в свою очередь, устанавливается только относительно другой точки отсчета, и так до бесконечности. Далее, неотделимая от атрибута сущность так же относительна (как и атрибут). Таким образом, любое единичное (т. е. *дхарма*) существует лишь относительно другого единичного (см. [Murti, 1955, с. 137—139]). Теоретиками шуньявады были подробно проанализированы категории причины и следствия, движения, покоя, субстанции, качества, времени, изменения, «я», а также существование Будды в «превращенном теле», в результате чего было показано, выражаясь словами С. Радхакришны, что «ничто не является самостоятельно существующим, ибо все основано на бесконечной серии причин и следствий» [Радхакришнан, 1956, т. 1, с. 361].

Итак, «десять тысяч вещей не рождаются (не возникают) из самих себя (досл. из „собственных тел“.— *Авт.*); [они] обязательно ждут массы внутренне присущих и внешних причин (яп. *иннэн* ⁴)» [Тюрон: БС, с. 228]. «Если нет внутренне присущей причины,— продолжает Нагарджуна,— то нет и плода (т. е. результата.— *Авт.*)» [Тюрон: БС, с. 228]. Что касается «внешних причин», то «благодаря соединению (слиянию) массы внешних причин получаются только имена» [Тюрон: БС, с. 228]. И Нагарджуна заключает: «Все внешние причины, полностью соединившись (слившись), порождают вещи» [Тюрон: БС, с. 231]. В «Рассуждениях о двенадцати вратах» эта идея выражена предельно четко: «Десять тысяч вещей возникают из [различных] причин и поэтому не имеют собственной природы. [А] если [у них] нет собственной природы, то как могут существовать [такие] десять тысяч вещей?» [HLC, с. 54]. «Если бы десять тысяч вещей не возникали из [различных] причин, [у них] была бы [своя] собственная природа» [HLC, с. 90].

За относительной реальностью, по мнению мадхьямиков, «стоит» некая истинная реальность. Реальной признавалась «сущность, которая имеет собственную природу (*свабхава*), не порождается причинами (*акритака*) и не зависит от чего-либо другого (*паратра-нирснекша*)» [Мадхьямака-карикас, XV,

цит. по: Радхакришнан, 1956, т. 1, с. 598]. Такое суждение закономерно следовало из доказательства нереальности того, что находится в причинной (и координационной) связи с другим. Таким образом, абсолют — нечто необусловленное и поэтому истинно реальное. В иероглифах слова *синнэ* (кит. *чжэньчжу*, соответствует санскр. *татхата*) — «истинная таковость» («поистине так»), которым обозначается абсолют, эта идея выражена предельно четко. Перед идеологами шуньявады встал вопрос о возможности определения абсолюта и его соотношения с феноменальным бытием. Для этой цели Нагарджуна использует категорию *шунья* («пустота», «пустое»).

Шунья (и сопряженное с ним — *шуньята*, «пустотность») — чрезвычайно емкое понятие, и значение термина устанавливается только в общем контексте высказывания какого-либо теоретика шуньявады [НЛС, с. 26]. Заметим, что это одна из главных причин, почему данная категория вызывает разнообразные, иногда диаметрально противоположные толкования.

Посредством *шуньи* характеризуются как *дхармы* (единичные сущности), так и абсолют, т. е. если исходить из буквального значения слова, то они «пусты». Однако в философском плане *шунья* никогда не означала пустоту в буквальном смысле или же небытие. *Шунью* следует понимать прежде всего как отсутствие сущностных характеристик «дел и вещей» и соответственно отсутствие истинной сущности и наличие только относительной. Поэтому Нагарджуна говорит: «Так как эти вещи принадлежат массе внутренне присущих и внешних причин, [они] не имеют собственной природы [естества], а так как не имеют собственной природы, то пусты. Пустота также пуста. Только для того, чтобы „тянуть и вести“ живые существа (т. е. направлять их к просветлению.— Авт.), проповедуют (называют) временные имена» [Тюрон: БС, с. 231]. Далее, в интерпретации понятия *шунья* подчеркивается значение безатрибутивности, принципиальной невозможности дать определение целому. В этом смысле абсолют пуст, «перед ним... слова останавливаются» [Розенберг, 1918, с. 250]. Если же попытаться выделить набор признаков абсолюта, то набор этот окажется «признаком относительного» [Радхакришнан, 1956, т. 1, с. 563; см. также: Singh, 1976, с. 39].

Надо сказать, что мадхьямики считали неправильным не только признание реальности *дхарм*, но и утверждение об отсутствии реальности вообще («привязанность к пустоте»). Последняя крайность, по мнению видного комментатора Чандракирти, еще более опасна, чем первая, поскольку делает шуньяваду доктриной о пустоте в прямом смысле слова (см. [Stcherbatsky, 1927, с. 50]).

Абсолютизация обеих точек зрения дает, по мнению приверженцев шуньявады, искаженную картину мира. Истинным является «срединный» взгляд: реальность феноменов относительна, однако за их номинальным, несущностным различием скрыва-

ется «истинно сущее», абсолютное и, следовательно, не поддающееся определениям (которые могут быть только относительными). В конечном счете, *татхата* отождествлялась с *шуньятой* в смысле недифференцированности, непротиворечивости, необусловленности и абсолютной целостности [Мадхьямака-карикас, XXIV, 18; см. также Murti, 1955, с. 228—235]. «Пустота» есть «таковость» (см. [Аве, 1978]). Однако *татхата* отнюдь не противопоставляется феноменальному бытию: интерпретаторы *шуньявады* подчеркивают «недвойственность» того и другого. Абсолютное бытие (*татхата*) кажется феноменальным, если его воспринимать через «временные имена», и, наоборот, если «преодолеть» последние, то откроется истинная сущность бытия. Т. Р. В. Мурти указывает, что различие здесь «эпистемологическое, а не онтологическое» [Murti, 1955, с. 141, 233].

Д. Сингх сводит понятие *шуньи* в мадхьямаке к шести основным значениям: 1) если касается феноменального бытия, то *шуньята* означает отсутствие «собственной природы», т. е. реальной сущности у «дел и вещей»; 2) этим понятием определяется также условный (относительный) характер единичного; 3) *шуньята* — отказ от «крайностей», т. е. признание только «наличия» или только «отсутствия» чего-либо; 4) в отношении «истинной реальности» *шуньята* — синоним абсолюта; 5) *шунья* может быть понято как средство, освобождающее от «привязанностей» к чему-либо; 6) иногда *шуньятой* называют непреодолимое желание человека выйти за пределы феноменального бытия (в частности, такое употребление встречается в «Дайтидорон» [Singh, 1976, с. 39, 40]).

Естественно, что мадхьямики не могли обойти вопроса о возможности постижения абсолюта (*татхаты*). Единственным средством для этого признавалась *праджня*, особого рода интуитивное знание⁵. Теоретическим основанием такого утверждения был отказ разуму в способности постичь абсолют, поскольку на рациональное значение распространялось положение об отсутствии «собственной природы» во всем единичном: интеллект в процессе познания оперирует набором категорий и логических конструкций, имеющих (как и все единичное) относительный характер. Таким образом, получалось, что разум делает *татхату* двойственной. Поэтому любые утверждения об абсолюте (как и феноменальном бытии), начиная с самых общих — «существует» или «не существует», — считались ложными. «Отрицание всех взглядов суть отрицание компетентности Разума постичь реальность. Реальное трансцендентно мысли», — утверждал крупнейший знаток шуньявады Т. Р. В. Мурти [Murti, 1955, с. 128].

В конечном счете в рассуждениях мадхьямиков выстраивается цепочка тождеств: *татхата* (абсолют) — *праджня* (высшая мудрость, абсолютизированная уже в сутрах о *праджня-парамите*) — Будда (в «теле Закона»), что, в свою очередь, будучи «трансцендентно разуму», есть *шуньята* («пустотность»). Онто-

логизация Будды и *праджни* поставила на один уровень «тело Закона», «высшую мудрость» и бытие вообще; «дела и вещи» стали осмысляться как видимые проявления «тела Закона» [Sticherbatsky, 1927, с. 45].

Указанные обстоятельства предопределили и новое, отличное от хинаянистского, понимание *нирваны*. Из доктринального положения о лишь *кажущемся* различии феноменов как раз и следовал вывод о тождественности *сансары* и *нирваны*. Данная точка зрения последовательно развивается в главе о *нирване* в трактате «Тюрон»: «*Нирвана* не имеет ни малейшего отличия от сферы обитания, сфера обитания не имеет ни малейшего отличия от *нирваны*... Так как все *дхармы* не рождаются и не исчезают, сфера обитания не имеет отличия от *нирваны*, *нирвана* также не имеет отличия от сферы обитания. И далее: в действительности граница (край) *нирваны* и граница (край) сферы обитания, т. е. две границы (края), не имеют ни малейшего различия» [Тюрон: БС, с. 241]. Таким образом, все, находящееся на сансарическом уровне бытия, несет в себе сущность (естество, природу, потенции Будды, *нирваны*) (см. [Murti, 1955, с. 275]).

Нирвана, как и все другие уровни бытия, представлялась «пустой», т. е. отрицались какие-либо сущностные ее характеристики [Murti, 1955, с. 274], поэтому не предлагалось и положительных определений *нирваны*, а об ее «определенном знаке» (*дзёсо*), т. е. виде, Будда, по словам трактата «Тюрон», проповедовал «ради людей» [БС, с. 243], другими словами, давал *нирване* «временные имена».

Систематизированный Цицзаном (549—622), первым патриархом школы Саньлунь, доктринальный комплекс основывался на рассмотренных выше разработках индийских мадхьямиков и делился на три раздела.

Первый раздел заключает в себе учение о «двух истинах» (кит. *эрдзи*, яп. *нитай*), которое, как указывал Цицзан, является главенствующим в догматике школы [Асивара, 1899, с. 22; см. также: СН; Streng, 1971]. Именно здесь преподносятся в конкретном виде основные положения *шуньявады*. «Все будды,— заявляет Нагарджуна,— опираясь на две истины, проповедуют ради живых существ Закон. Во-первых, опираясь на „мирскую истину“; во-вторых, опираясь на „истину первого значения“... Если не опираться на „мирскую истину“, невозможно постичь первую истину. Если не постичь первой истины, нельзя достичь *нирваны*» [Тюрон: БС, с. 230]. «Первая истина,— говорится далее,— опирается на словесные проповеди. Словесные проповеди — это мирское. Поэтому, если не опираться на мирское, невозможно проповедовать о первой истине» [Тюрон: БС, с. 230].

Нужно сказать, что Цицзан и его последователи в Китае и Японии существенно изменили функциональное значение «истины». Цицзаном была разработана доктрина о трех видах «двух истин». Первая — «мирская истина»; ее виды: утверждение «наличия»; утверждение и «наличия», и «отсутствия» (или

«пустоты», т. е. несуществования); и утверждение, и отрицание как «наличия», так и «отсутствия». Вторая — «абсолютная истина»; ее виды: утверждение «отсутствия»; отрицание как «наличия», так и «отсутствия»; ни утверждение, ни отрицание как «наличия», так и «отсутствия» (см. [Уи, 1941, с. 129]).

Таким образом, на уровне «мирской истины» адепту преподносится так называемое уловочное знание (*хобэнти*)⁶: у «вступившего на Путь» возникают сомнения в правильности обыденного взгляда на окружающий мир, однако «мирская истина» эти сомнения не рассеивает. При усвоении «абсолютной истины» открывается невозможность выяснения сущностных признаков как единичного, так и целого, т. е. адепт знакомится с учением о «пустоте». Проповеди «двух истин» интерпретируются в Санрон только как *метод* постижения действительного механизма бытия и ничем другим быть не могут, поскольку в данном случае невозможно избежать «временных имен». Знание «двух истин», выраженных словами (устно или письменно), создает *предпосылку* выявления *праджни*, т. е. интуитивного знания особого рода. Тот, кто не понял условного характера «абсолютной истины» и не преодолел этой условности, не понял, с точки зрения Санрона, «срединный путь». «Принижение» роли «абсолютной истины» считается особенностью именно Санрон-сю [Асивара, 1899, с. 21; Уи, 1941, с. 128].

Усвоение «двух истин» создает основу для «устранения ложного и выявления правильного [взгляда]» (*хадзя-гэнсё*), т. е. реализации положений второго доктринального раздела Санрон-сю.

«Ложный взгляд» — все учения, признававшие реальность единичного. «Правильный взгляд» — правильное понимание *шуньи*, которое предполагает преодоление знакового уровня «абсолютной истины» и постижение *татхаты*. Поэтому «правильный взгляд» называют «срединным Путем без имени и знаков» (*мумёсо-гюдзо*) [Уи, 1941, с. 127]. Из двух толкований категории *хадзя-гэнсё* в школе Санрон признавалась следующая: «устранение ложного [взгляда] есть [само по себе] выявление правильного» (*хадзя соку гэнсё*) [Асивара, 1899, с. 26], что считается отличительной чертой Санрон-сю [Уи, 1941, с. 126]. Такое понимание *хадзя гэнсё* вытекало все из того же положения об условности определений и логических конструкций: отождествление *хадзя* и *гэнсё* означало устранение *любых* концепций, обязательным образом выражающихся на знаковых уровнях (см. [НЛС, с. 20]).

Между первыми двумя разделами существует содержательная связь. Если сделать «усилие» и дать определение «не имеющему имени знаку», считает Х. Уи, то при «правильном» взгляде можно видеть два аспекта «правильного»: «сущностное правильное» (*тайсё*) и «акцидентное (прикладное) правильное» (*ёсё*). *Тайсё* — «преодоление двух истин», *ёсё* — сами «истины» («действительная» и «мирская») [Уи, 1941, с. 127].

«Две истины» и «правильный взгляд» толкуются также через «восемь не» (*хяппу*, или *хатифу*), учение о которых составляет третий доктринальный комплекс Санрон. «Восемь не» — это: *фусё мата*; *фумэцу*; *фудан мата фудзё*; *фуити мата фуи*; *фурай мата фуко*. Данная цепочка «не» — это не что иное, как начальные строки из трактата «Тюрон»: «Ничто *не* рождается и *не* исчезает, [все] *не* постоянно и *не*-прерывно, и *не*-едино и *не*-различно, *не* приходит и *не* уходит (курсив наш.— Авт.)» [Тюрон: БС, с. 228].

Рассуждение о «восьми не» — по существу, повторение положений шуньявады, характеризующих и обобщающих различные аспекты «срединного пути» (естественно, на уровне «временных имен»), поэтому последний называется в трудах теоретиков школы «срединным путем восьми не» (*хяппу-тюдэ*). К «восьми не» привязываются многочисленные буддийские доктрины. В частности, Гэнъэй указывал, что *хяппу* выражают сущность *нирваны*, «недвойственность», суть «Сутры лотоса», трех «тел» Будды и т. д. [Дайдзё Санрон дайгисё: ДНБДС, т. 40, с. 14].

Учение школы Дзёдзицу

Дзёдзицу-сю считается дочерней по отношению к Санрон-сю школой. Канонический текст — трактат индийского буддийского философа Харивармана (III—IV вв.) «Дзёдзицу-рон» («Рассуждения о достижении истины (или истинного)»), сохранившийся только в китайском переводе. Надо сказать, что учение Дзёдзицу популярностью в Японии не пользовалось и, судя по списку доктринальной литературы японских буддийских школ, помещенном в Приложении к «Дай Нихон буттё дзенсё» (ДНБДС), никто из японских авторов не толковал философские и догматические положения Дзёдзицу-сю. Тем не менее сказать несколько слов о центральных идеях школы, безусловно, стоит.

Подобно мадхьямикам, Хариварман указывал на относительность любых определений, используя для этого категорию *шунья*. Однако он признавал наличие «действительно [существующих] *дхарм*», и выделение абсолютно реальных единичных сущностей, естественно, принижало функциональное значение концепции *шуньяты*, с одной стороны, и шло вразрез с общей логикой учения Нагарджуны — с другой. Согласно «Дзёдзицу-рон», все сущее образуется композициями 84 разновидностей *дхарм* (напомним, что в Куся-сю их насчитывается 75), среди которых имеются как условно реальные, так и истинно реальные.

Далее, Хариварман вводит в свою систему категорию «двух истин», но трактовка ее здесь также иная, чем у мадхьямиков. «Действительная истина» является у него синонимом *нирваны* и *дхарм*, за которыми признается реальное существование (см. [АБС, т. 1, с. 39]).

Учение Дзёдзицу-сю занимает промежуточное положение между махаяной и хинаяной. Хотя Хариварман и использовал ряд разработок шуньявады, общая направленность его доктрин хинаянистская. Неудивительно, что резкой критике их подверг основатель Саньлунь-цзун Цзицзан.

Учение школы Хоссо

Физическим основателем школы Хоссо (кит. Фасян) был Куйцзи (632—692), известный также под именем Цзыэнь-даши, ученик крупнейшего китайского буддийского деятеля Сюаньцзана. Куйцзи произвел систематизацию канонической литературы школы, ее доктрин [Уи, 1941, с. 172, 173]. В Японии учение Хоссо изучалось и распространялось главным образом в том виде, в каком представил его Куйцзи [Юки, 1956, т. 1, с. 15]. Свое именование — Хоссо («знак [вид] *дхарм*») школа получила по названию главы в «Сутре о понимании глубокой тайны» [Додзю, 1899, с. 10]. Часто ее именуют также Юисики-сю (школа «только-сознания») или Юга-сю (школа *йоги*) [Додзю, 1899, с. 11]. Эти названия отражают разные стороны учения школы.

Среди довольно обширной канонической литературы школы особо выделяются «Гэджиммиккё» («Сутра о понимании глубокой тайны») в переводе Сюаньцзана, а также трактаты «Югасидзи-рон», или «Юга-рон» («Рассуждения [о ступенях просветления учителей] *йоги*»), и кит. «Чэн вэйши лунь», яп. «Дзё юисики рон» («Рассуждения о достижении [понимания] „только-сознания“», составленный Сюаньцзаном на основе нескольких индийских комментариев, и прежде всего Дхармапалы.

Доктринальный комплекс Хоссо-сю состоит из трех разделов: классификация буддийских доктрин; учения о *дхармах*; сотериологические доктрины.

Поскольку виджнянавада в известном смысле завершила становление махаяны на индийской почве, то превосходство своего учения Васубандху и его последователи доказывали в полемике не только с хинаянистскими направлениями, но и мадхьямакой. С этой точки зрения весьма актуальным для йогачаров являлась классификация буддийских доктрин, в которой виджнянавада венчала все другие учения. Этот аспект получил развитие в Китае, где классификация выделилась в самостоятельный раздел доктринального комплекса, причем функциональное значение его было весьма высоким.

Проповедническую деятельность Будды Шакьямуни, согласно классификаторам Хоссо-сю, можно разделить на три этапа, на каждом из которых излагались доктрины определенного типа.

В первый период Будда, выражаясь языком школы, освободил своих слушателей от «привязанностей к собственному „я“», т. е. «открыл» им учение о *дхармах* и теории причинности.

Учение этого типа обозначается формулой «я — пусто, *дхармы* существуют (*гаку-хоу*)» [Додзю, 1899, с. 13].

Во второй период Будда «освободил» своих учеников от заблуждения относительно реальности *дхарм*, поэтому учения данного этапа определяются формулой «я — пусто, *дхармы* — пусты» (*гаку — хоку*) [Додзю, 1899, с. 13] и представляет их шуньявада. С точки зрения Хоссо, доктрины первых двух этапов являются «крайними взглядами», с одной стороны, и «уловками» — с другой. Последними Будда пользовался для подготовки своих слушателей к постижению «истинного учения». Таким образом, философские и догматические положения школ Куся (первый период) и Санрон (второй период) оценивались в качестве пропедевтических.

В третий период «преодолеваются» обе крайности и открывается «срединный путь не-пустоты и не-существования» (*хику-хиу-тюдод*). Суть этого пути и средства его достижения показываются в следующих доктринальных разделах Хоссо-сю.

Во втором разделе излагаются философские положения школы. Прежде всего, здесь представлена доктрина о *дхармах*, в основу анализа которых положены те же принципы, что и в школе Куся, однако выводы из этого анализа принципиально другие. Кроме того, имеются различия и в самих процессах исследования *дхармического* уровня бытия. По мнению Х. Уи, теоретики Хоссо-сю делали акцент на категории «вида», «знака» (*со*), который отождествлялся с «делом» (*дзи*) [Уи, 1941, с. 178]. «Дело» же отражало феноменальный уровень бытия. Заметим, что этот факт указывает на китаизацию буддизма.

Теоретики *виджнянавады* насчитывают 100 разновидностей *дхарм* и группируют их по знакомым нам пяти категориям. Надо сказать, что 25 новых разновидностей добавляется к последним четырем, т. е. к *дхармам*, не связанным с «чувственным». В классификации по пяти категориям в Хоссо-сю на первом месте оказывается группа *дхарм*, относящихся к сознанию (т. е. *синно-хо*), на втором — *дхармы*, связанные с психическими процессами (т. е. *синдзё-хо*), а на третьем — *дхармы*, относящиеся к «чувственному»; далее порядок *дхарм* совпадает [Додзю, 1899, с. 15]. Указанная последовательность объясняется тем, что в учении Хоссо все единичное признавалось продуктом «семи сознаний» (о них речь пойдет ниже), плодом воображения, поэтому более значимыми считались *дхармы*, относящиеся к сознанию, психическим процессам. В данном случае фиксируется порядок *ноэн-сёэн* (можно условно определить как субъект) [Додзю, 1899, с. 16], а не *сёэн-ноэн*, как в хиньяне, и в частности школе Куся.

В Хоссо-сю насчитывают восемь разновидностей *дхарм*, относящихся к сознанию — *виджняне* (в Куся-сю, напомним, одну), они образуют три типа сознания. Во-первых, выделяются шесть видов *дхарм*, которые делают возможным осознание слышанного, видимого, осязаемого, обоняемого, осязаемого на

вкус и представляемого (*рокусики*) [Додзю, 1899, с. 18]. Этот тип сознания нередко называют «активным» [Kochumutton, 1982, с. 134].

Сознание второго типа (*мана-сики*) как бы систематизирует результаты осознания, произведенного шестью сознаниями первого типа. Поскольку *мана-сики* выделяет субъекты и объекты и различает «дела и вещи», оно рассматривается теоретиками Хоссо-сю в качестве производителя заблуждений и наделяется соответствующими отрицательными характеристиками.

Наконец, третий тип — «сознание-хранилище» (санскр. *алая-виджняна*, яп. *арая-сики*, или *ходзо-сики*) — содержит так называемые семена (*сюдзи*), порождающие иллюзию существования «дел и вещей», т. е. феноменов. Уже давно замечено, что в индийских сочинениях йогачаров трактовка *алая-виджняны* не отличается последовательностью. Можно найти отождествление ее с абсолютом (*татхатой*), она осмысливается и как категория феноменального уровня бытия. Наконец, *алая-виджняна* толкуется как поток индивидуального сознания (см. [Радхакришнан, 1956, т. 1, с. 551]).

В Хоссо-сю принято выделять три знака (*сансо*), или вида, и одновременно функции *алая-виджняны*. «Сё дайдзё рон» говорит об этом так: «Во-первых, устанавливают собственный знак (вид); во-вторых, устанавливают знак (вид) внутренне присущей причины; в-третьих, устанавливают знак (вид) плода (т. е. результата. — Авт.)» [Сё дайдзё рон: БС, с. 247]. «Собственный знак (вид)» (*дзисо*) *алая-виджняны* определяет ее как хранилище «семян» (см. [Сё дайдзё рон: БС, с. 247]). «Сознание-алая, [являющееся хранилищем] всех семян во все времена, — внутренне присущая причина проявления разнообразно окрашенных (т. е. различающихся друг от друга. — А. И.) *дхарм*» [Сё дайдзё рон: БС, с. 247]. Это «знак внутренне присущей причины» (*инсо*). И, наконец, *алая-виджняна* «хранит в себе плоды предыдущих, из бесконечно далекого времени, композиций *дхарм* (см. [Сё дайдзё рон: БС, с. 246—247]). В «Чэн вэйши лунь» говорится: «*Алая-виджняна* — сознание-хранилище потому, что [она] корень, из которого произрастают все чистые и нечистые сознания [мысли]... Пять сознаний (первые пять разновидностей *дхарм*, о которых говорилось выше. — Авт.) внутренне зависят от сознания-корня (т. е. *алая-виджняны*. — Авт.)» [Т, 31, 37].

Уровни сознания определяются как мысли (*син*) — первый тип; разум (мышление) (*и*) — второй тип; собственно сознание (*сики*) — третий тип [Уи, 1941, с. 178]. Таким образом, по существу, строится иерархия психических функций человека.

«Семена», хранящиеся в *алая-виджняне*, — некая сила, потенциальная возможность, причинный фактор проявления *дхарм* из «сознания-хранилища» [Додзю, 1899, с. 26]. Поскольку *алая-виджняна* сама по себе бездеятельна, то «семена» находятся в ней в спокойном состоянии. Для приведения их в действие не-

обходима внешняя причина, стимул, роль которого выполняет, согласно представлениям теоретиков Хоссо-сю, седьмое сознание, *мана-сики*. Оно является посредником между *алая-виджняной* и шестью сознаниями, «извлекаая» «семена» из «хранилища». Проявление «семян» называется «искуриванием [аромата]» (*кундзю*). Проявившиеся, «искуранные» из *алая-виджняны* «семена» обуславливают ту или иную конфигурацию *дхарм*, которая через *мана-сики* воспринимается шестью сознаниями, в результате чего человек ощущает собственное «я» и воспринимает то, что на уровне обыденного сознания представляется окружающим миром. В свою очередь, все воспринимаемое переходит в седьмое сознание *мана-сики*, а оттуда в виде «семян» поступает снова в *алая-виджняну* [La Vallée Poussin, 1935, с. 158—162].

«Семена» характеризуются шестью общими для них признаками: 1) могут проявляться только на один момент; 2) проявляются одновременно с тем, что получается в результате этого проявления; 3) проявление «семян» синхронно с функционированием в данный момент соответствующего из шести сознаний; 4) «семена» имеют те же качественные характеристики, что и их проявления; 5) «искуривание семян» обусловлено причинным действием; 6) каждое «семя» может иметь только ему присущее и только для него характерное проявление [Lamotte, 1935, с. 239—242].

«Семена» классифицируются на изначально существующие и новые, универсальные и индивидуальные, «хорошие» и «плохие». Универсальные «семена», говорит Сюаньцзан в трактате «Чэн вэйши лунь», обладают одинаковыми качествами и имеются в «сознаниях-хранилищах» всех живых существ. Поэтому люди более или менее сходным образом воспринимают горы, леса, реки и т. п. Индивидуальные же «семена» обуславливают различия в восприятии и оценке явлений [Ch'en, 1964, с. 324].

Ответственность за «искуривание семян» несет, как уже говорилось, седьмое сознание (другими словами, разум), характеризующий идеологами Хоссо-сю сугубо отрицательно, поскольку он повинен в различии «дел и вещей» и признании реальным единичного.

Все виды представлений о бытии сводятся в учении Хоссо к трем типам — «трем знакам всех *дхарм*» (*сёхо-сансо*):

1) бытие конституировано всеми разновидностями *дхарм*. Это «знак привязанности к всеобщим измерениям» (*хэнгэ сёсю-со*), который характеризуется «установлением временных имен и различий всех *дхарм*», а также следованием «словесным поведением» [Гэдзиммиккё: БС, с. 244]. В «Сё дайдзё рон» говорится, что в таких представлениях нет смысла, а имеется лишь некое его подобие. Сам же «знак» ложен, пуст [Гэдзиммиккё: БС, с. 250—251];

2) феномены возникают во взаимодействии друг с другом. Это «знак возникновения с опорой на другое» (*этаки-со*). Здесь

признается существование «собственной природы (естества) всех *дхарм*». В «Юисики сандзю рондзю» объясняется, что «различение собственной природы (естества) [каждого феномена в представлении] о возникновении с опорой на другое порождается внешней причиной» [Гэдзиммиккё: БС, с. 244]. В конечном счете представления второго типа вытекают из функционирования «закона зависимого существования», (т. е. *пратитья-самутпады* [Stcherbatsky, 1927, с. 33];

3) истинное представление о бытии. Это «знак совершенной истины» (*эндзё-дзиссо*), который, согласно «Сутре о понимании глубокой тайны», и есть «истина таковости» (т. е. *татхаты*. — Авт.), одинаковости всех *дхарм*» [Гэдзиммиккё: БС, с. 209]. В данном случае бытие воспринимается как некая целостность за счет преодоления иллюзии существования (т. е. реального) *дхарм* (т. е. единичного).

В конечном счете оказывается, что «истинный знак (вид) всех *дхарм*» (т. е. *сёхо-дзиссо*) — отсутствие каких-либо «знаков», и в этом плане учение Хоссо не отличается от Санрон. Кстати, проблема «трех знаков» обсуждается в той же главе «Гэдзиммиккё», по названию которой школа получила свое главное (а в Японии практически единственное) именование.

С доктриной о «трех знаках» непосредственно связано учение о «трех видах (родах) отсутствия собственной природы (естества) [*дхарм*]» (*сансю-но-мудзисё*), развивавшееся в трактатах теоретиков Хоссо-сю. Это: «отсутствие собственной природы знака (вида)» (*со-мудзисё*); «отсутствие собственной природы рождения (возникновения)» (*сё-мудзисё*); «отсутствие собственной природы в высшем значении» (*сёги-мудзисё*) (см. [Гэдзиммиккё: БС, с. 208]). «Собственная природа (естество)» толкуется как нечто, характеризующее ту или иную разновидность *дхарм*, а в третьем случае — как нечто, ограничивающее целостность абсолюта (в плане противопоставления ему чего-то другого).

Каждый вид «отсутствия собственной природы (естество)» сопоставляется с соответствующим видом представлений о бытии как положительная антитеза «неправильному взгляду», что позволяло увязать в систему механизм «искуривания семян». Данный процесс хорошо показан в «Юисики сандзю рондзю»:

«Все есть „только-сознание“. На основе изменений (превращений) (т. е. „работы“. — Авт.) всех видов сознания при помощи силы, которая производит изменения, рождаются (возникают) различия. Так как [„сознание-хранилище“] наполнено семенами всех [предыдущих] деяний и семенами, полученными вновь, когда исчерпываются предыдущие плоды, рождаются новые плоды. На основе всеобщих измерений (т. е. *хэнгэ*. — Авт.) измеряют (т. е. оценивают, различают. — Авт.) все вещи. Это — собственная природа (естество) привязанностей к всеобщим измерениям, [но на самом деле] ее нет. Различия в собственной природе, в представлениях „о возникновении с опорой на дру-

гое“ порождаются внешней причиной. Совершенная истина об- лагает природой (естеством), которая отдаляет [от себя] преды- душие [две]. Поэтому она и не является отличной от [природы] опоры на другое и не является не-отличной [от нее]. А это по- добно природе (естеству) непостоянства. Не бывает так, что, не видя того, видишь то. Итак, на основе этих трех природ уста- новили (определили) те „три отсутствия природы“ (т. е. *сам- мусё*.— Авт.). Поэтому Будда с тайным намерением учил об от- сутствии природы (естества) у всех *дхарм*. Первое— это отсут- ствие природы (естества) знака. Далее— отсутствие природы проявления. Затем— природа (естество), благодаря которой отдаляются от предыдущих привязанностей к „я“ и *дхармам*. Это высший смысл всех *дхарм*. Кроме того, это истинная „тако- вость“ (т. е. абсолют, яп. *синнё*.— Авт.). Это всегда так, и в этом ее природа (естество). Именно [это]— истинная природа (естество) „только-сознания“» [БС, с. 244—245].

Из приведенного отрывка важнейшего сочинения школы мож- но сделать вывод, что «только-сознание» (т. е. *юисики*) и есть истинная реальность, абсолют. Единичное же, т. е. *дхарма*,— иллюзорное, характеризующееся отсутствием собственной при- роды и, следовательно, неистинное. «Только-сознание» в конеч- ном счете субстрат всех восьми сознаний (шести отдельных, концептуализирующего и *алая-виджняны*, которые проявляются, как говорится в «Чэн вэйши лунь», в виде того, что различает, и того, что различают [Т, 31, с. 38], т. е. в виде субъекта и объ- екта. Виджнянавадины, указывает Т. Р. В. Мурти, в отличие от мадхьямиков нашли положительное определение абсолюта, наз- вав его «только-сознанием» [Murti, 1955, с. 13, 105], а «пу- стым»— в прямом смысле— считали противопоставление субъекта объекту, другими словами, всякого рода различения, выделения единичного [Murti, 1955, с. 8].

Философский комплекс являлся базой построения сотерио- логических доктрин школы. Так как основную роль в «искури- вании семян» из *алая-виджняны*, согласно теоретикам Хоссо- сью, играл разум, то главной задачей адепта было регулирова- ние действия седьмого сознания, *мана-сики*: оно не должно из- влекать из «хранилища» «семена» (прежде всего «плохие») и способствовать поступлению туда новых. Таким образом, путь к просветлению проходил через подавление деятельности разума. Дискриминация *мана-сики* компенсируется обретением *прадж- ни*, интуитивного сверхразумного знания.

В «Чэн вэйши лунь» представлен пятиступенчатый комплекс мер, выполнение которых должно было привести, по мнению идеологов Хоссо, к полному выявлению *праджней*. В этом комп- лекс входят:

1) «закладывание основы» (*сирё-и*). На первой ступени— посредством совершения альтруистических деяний, что стимули- рует «искуривание хороших семян» и одновременно ограничива- ет «испускание» вредных «плохих семян» [АБС, т. 1, с. 49].

2) «добавление деяний» (*кэгё-и*). «Добавленные деяния»— это совершение двух специальных типов медитации, подразде- ляющихся, в свою очередь, на четыре разновидности [JEBD, 1979, с. 168]. Благодаря этой мере усиливается «искуривание семян», обуславливающих благоприятные для спасения *дхармы* [АБС, т. 1, с. 49];

3) «осведомление [в знании]» (*цудацу-и*). Здесь впервые до- стигаются «чистое знание и мудрость», т. е. *праджня*. На этой ступени устраняются заблуждения, вызванные опытом и разу- мом [АБС, т. 1, с. 49];

4) «овладение навыками» (*сюдзю-и*). Достигший данной сту- пени адепт школы преодолевает все врожденные заблуждения и страсти чувственного характера, более глубоко усваивая суть *татхаты* [АБС, т. 1, с. 49].

5) «превосходство» (*кукё-и*, или *кугё-и*). На данном уровне полностью устраняются все заблуждения, и адепт достигает со- вершенного просветления будды [АБС, с. 1, с. 49]. Одновремен- но постигается так называемый истинный принцип срединного пути, в котором как раз и заключается правильный взгляд на «только-сознание», определяемый теоретиками Хоссо-сю сле- дующим образом:

«Три мира-ступени (т. е. *сангай*.— Авт.) всего лишь созна- ние, и вне сознания нет других *дхарм* (т. е. чего-либо единич- ного— Авт.). Говорят о сознании, Будде и живых существах, но так как между этими тремя нет различий, все *дхармы* не отделены от нашего сознания. Проникновением в суть „только- сознания“ называется постижение того, что великое море, зали- вы и реки, [гора] Сумеру (центр „сферы-сосуда“, центр буддий- ского мироздания.— Авт.), а также другие миры, „чистая зем- ля“, просветление, чудесный принцип единой реальности— истинной таковости— все находится в нашем сознании, и просвет- ление о „только-сознании“ внутри [себя] достигается посредст- вом знания о неволнении, которое (т. е. знание.— Авт.) невоз- можно осмыслить» [Додзю, 1899, с. 32].

Просветление, т. е. обретение *нирваны*, заключается, таким образом, в осознании (подчеркнем, интуитивном) абсолюта (т. е. отсутствия «двойственности» *сансары* и *нирваны*) и отожд- ествления того, кто просветлен, с Буддой.

Заметим, что в виджнянаваде чрезвычайно большое внима- ние уделялось медитативной практике, и буддийская медитация привилась в Японии именно через Хоссо-сю.

С точки зрения возможности просветления все живые суще- ства были поделены теоретиками Хоссо-сю на пять групп. Надо сказать, что Хоссо-сю принадлежит приоритет во внедрении в японскую культурную традицию буддийской классификации человеческой природы. Данная классификация, получившая за- конченное выражение в сочинениях Куйцзи, имеет следующий вид:

1) «[имеющие] природу „слушающих голос“» (*сёмон-сюсё*).

«Слушающими голос», *шраваками*, называли учеников исторического Будды Шакьямуни, затем слушателей буддийских наставников. В махаяне шраваки считались последователями хинаянистских учений. В *алая-виджняне* «слушающих голос» содержатся, согласно Хоссо, «семена», обуславливающие проявление *дхарм* типа *муро*. Такие «семена» приобретаются в результате усвоения четырех «благородных истин» [Додзю, 1899, с. 35];

2) «[имеющие] природу „самостоятельно [идуших] к просветлению» (*энгаку-сюсё*). Другими словами, это *пратьекабудды*, стремящиеся достичь *нирваны* самостоятельно, без чьей-либо помощи. Они не могут быть ни учениками, ни учителями, способными поделить с другими своим опытом. Махаянисты обвиняли пратьекабудд в эгоизме и относили их к приверженцам «малой колесницы». В *алая-виджняне* «самостоятельно [идуших] к просветлению» содержатся, по мнению идеологов Хоссо-сю, «семена» «неволнующихся дхарм», приобретенные благодаря познанию сути закона «зависимого существования» [Додзю, 1899, с. 35];

3) «[имеющие] природу бодхисаттвы» (*босацу-сюсё*). Обладают «семенами», благодаря которым проявляется «плод Будды», т. е. просветление. Такие «семена» приобретаются посредством совершения многочисленных деяний, и прежде всего следования шести *парамитам* [Додзю, 1899, с. 35]. Данная группа живых существ может определяться так же как «[имеющие] определенную [стойкую] природу колесницы татхагаты» (*нёрэй дзёсё*), и представители ее считаются имеющими только «хорошие семена». Замена «естества бодхисаттвы» «природой будды» вызвана тем, что бодхисаттва по некоторым причинам переходит в пятую группу;

4) «[имеющие] неопределенную природу» (*фудзё-сюсё*). *Алая-виджняна* представителей этой группы вмещает в себя «семена» первых трех категорий, однако в данном случае нельзя с полной уверенностью сказать, какие из них «искуряются» [Додзю, 1899, с. 35];

5) «[имеющие] природу живых существ без имени» (*мусё-удзё-сюсё*). В эту группу входят те, кто не является ни шраваккой, ни пратьекабуддой (поэтому их и называют «без имени»). Их *алая-виджняна* не содержит никаких «хороших семян» [Додзю, 1899, с. 35].

Лиц, входящих в пятую группу, называют также *иччхантками* (*иссэндай*). Куйцзи выделил три категории иччхантников: «иччхантики без природы», они прежде всего и включаются в пятую группу живых существ; «иччхантики, обрезавшие добрые корни», т. е. те, кто совершил преступления, относящиеся к «плохим» буддийским деяниям; «иччхантики с великим состраданием» — это бодхисаттвы, давшие обет «отложить» свое конечное просветление до тех пор, пока не спасут все живые существа, а так как последних неисчислимо множество, то

бодхисаттвы бесконечно долгое время вынуждены пребывать в телах «обыкновенных людей» (см. [Groper, 1984, с. 99, 100]).

Способность выявить потенцию будды, т. е. достижение просветления, признавалась теоретиками Хоссо-сю за лицами, входящими в третью и четвертую категории, и полностью отрицалась у «иччхантников без природы». Шраваки и пратьекабудды должны были вечно перерождаться в одних и тех же состояниях. Два других типа иччхантников имели в своих *алая-виджнянах* «чистые семена», однако для достижения положительного результата этим лицам требовалось чрезвычайно много времени: или из-за совершения недолжных деяний («иччхантики, обрезавшие добрые корни»), или же из-за крайнего альтруизма («иччхантики с великим состраданием»).

Отрицание идеологами Хоссо-сю всеобщности спасения привело их к резкой конфронтации с другими школами махаяны. В Японии яростная полемика по этому поводу разгорелась между Сайтё, основателем японской Тэндай-сю, и монахом Токуицу, представлявшим взгляды Хоссо.

Безусловно, ученые Хоссо-сю видели несоответствие между основополагающим положением махаяны о едином субстрате всех «дел и вещей», включая живые существа, и отрицанием всеобщности спасения в учении школы. Для разрешения данного противоречия была разработана доктрина о двух типах «природы (естества) будды»: «природа будды как принцип» (*ри-буссё*) и «природа будды как деяния» (*гё-буссё*).

Ри-буссё толковалась в качестве абсолюта (как и в других махаянистских школах). Идеологи Хоссо-сю признавали наличие этого «естества» в каждом живом существе, однако отрицали его воздействие на феноменальное бытие из-за статичности *ри-буссё*. *Гё-буссё* представлялась активной «природой будды», способной трансформироваться из потенциальной в актуальную. Однако *гё-буссё*, утверждали последователи Хоссо-сю, содержится, якобы только в «хороших семенах», которыми обладают лишь некоторые категории живых существ.

Философия Хоссо занимала многих японских теоретиков буддизма на протяжении всего средневековья. В VIII в. несколько сочинений по догматике школы создал Робэн. В IX в. ряд трактатов написал Токуицу. В XII в. такие сочинения писал крупный теоретик школы Дзёкэй.

Учение школы Рицу

Догматика школы Рицу (Риссю, кит. Люй) основывается на так называемой *винае* — разделе буддийского канона, в котором собраны предписания, адресованные монахам и монахиням. Школа Рицу возникла в Китае. Точнее говоря, она выделилась из трех подобных школ, став в конце концов доминирующей.

Канонический текст школы — «Сибунрицу» («Вина в четырех частях»), но еще большее значение придается в ней трем «объясняющим» трактатам, и в первую очередь «Трактату о следовании „Винае в четырех частях“» (кит. «Сыфэньлюй синши сао») Даосюаня.

Доктринальный комплекс Риссю, в соответствии с общебуддийской традицией, делится на три части: заповеди и обеты; медитация; знание буддийских учений. На этой основе и группируются доктрины школы. Функциональное значение каждого раздела определил Даосюань: «Если не практиковать *дхьяны* (т. е. медитации.— *Авт.*) и [не входить] в *самадхи* (в особое психическое состояние, транс.— *Авт.*), то надолго будешь повернут спиной к сути истинного знания (*праджне*.— *Авт.*). Если не научишься всем добрым заповедям и ритуалам, то трудно будет достичь выполнения этих [все]побеждающих деяний» (цит. по [Сякурю, 1899, с. 1]). Как видно из текста, во главу угла Даосюань ставит заповеди, затем медитацию, собственно догматика оказывается у него на последнем месте. Все три раздела образуют, выражаясь языком школы, «совершенный сплав» при главенствующем положении заповедей, которые есть «врата на Путь Будды и конечный предел Пути Будды» [Сякурю, 1899, с. 3].

Идеологи школы делят все заповеди на две категории — «запрещающие» (*сидзи*) и «предписывающие» (*садзи*) [Сякурю, 1899, с. 22]. Далее выделяются заповеди «всеобщие» (*цукай*) и «отдельные» (*бэккай*). К первым относятся «три чистых обета бодхисаттвы», выполнение которых должно происходить всегда, вне зависимости от каких-либо обстоятельств. «Отдельные» заповеди адресованы людям и абсолютного характера не имеют [Сякурю, 1899, с. 23], хотя их выполнение оценивалось как исключительно важное.

«Отдельные» заповеди делились на предназначенные для монахов и монахинь. Общее количество заповедей считалось неисчислимым. Тем не менее были определены «средний» и «краткий» их наборы.

«Средний» набор для монахов насчитывал 3 тыс. обетов и ритуалов, а также 80 тыс. «мелких деяний»; для монахинь — 80 тыс. обетов и ритуалов и 120 тыс. «мелких деяний». «Краткий» набор для монахов составлял 250 обетов, для монахинь — 348 [Сякурю, 1899, с. 23]. Безусловно, указанные цифры нельзя понимать буквально, однако подчеркнем стремление идеологов Риссю строго и детально регламентировать все сферы жизни и деятельности буддийского монашества.

Заповеди тщательно классифицировались. В «кратких» наборах выделялись «полные» и «сокращенные» группы заповедей. В «полные» группы включались все заповеди «кратких» наборов, в «сокращенные» — только важнейшие, по мнению составителей «Винаи». В свою очередь, обе группы делились на подгруппы. Согласно классической схеме, монахи были обязаны

пройти восемь, а монахини шесть ступеней выполнения основных заповедей «полной» группы.

Основополагающие заповеди школы Риссю (являющиеся, кстати говоря, общими для большинства школ) представлены в «сокращенной» группе, подразделявшейся на три подгруппы:

1) «пять обетов» (*гокай*): 1) не убивать живых существ; 2) не воровать; 3) не иметь половых связей, не прелюбодействовать; 4) не лгать; 5) не употреблять напитков, содержащих алкоголь [Сякурю, 1899, с. 24];

2) «восемь обетов» (*хаккай*). К перечисленным пяти добавляются следующие три: 6) не умащать тело благовониями; 7) не петь, не танцевать, не смотреть на танцы и не слушать пение; 8) не спать на высоком и широком ложе [Сякурю, 1899, с. 24];

3) «десять обетов» (*дзикай*). Именно они и составляют «сокращенную группу». Предыдущие восемь заповедей дополняются еще двумя: 9) не употреблять пищу в неурочное время; 10) не иметь в личном пользовании золота, серебра, каких-либо других драгоценностей [Сякурю, 1899, с. 24].

В «сокращенной» группе выделяются «шесть предписаний» (*роппо*, досл. «шесть законов»), соответствующих первым пяти и девятой заповедям [Сякурю, 1899, с. 24].

Согласно правилам, принятым в школе Риссю, монашество строго делилось на семь групп (*ситисю*), в каждой из которых на первый план выдвигались тот или иной комплекс заповедей.

Пять групп составляли «вышедшие из дома» (*сюккэ*) — люди, отказавшиеся от мирской жизни и вступившие на монашескую стезю. Первые две группы — монахов и монахинь соответственно — должны были следовать «полной» группе заповедей (т. е. 250 для одних и других). Третью и четвертую группы составляли неопиты обоих полов, проходившие курс обучения. Эти начинающие монахи обязаны были выполнять обеты, входящие в «сокращенный» набор. Наконец, в пятую группу выделялись молодые женщины в возрасте от 18 до 20 лет, которые, пройдя ступень новичков, в течение двух лет соблюдали «шесть предписаний» [Сякурю, 1899, с. 26, 27].

Мирские последователи Риссю в повседневной жизни придерживались восьми (мужчины) или пяти (женщины) обетов; чаще всего те и другие соблюдали восемь [Сякурю, 1899, с. 27, 28].

Безусловно, перед теоретиками Риссю стояла проблема: увязать заповеди с философскими и догматическими положениями махаяны. В этом плане заповеди рассматриваются по четырем параметрам:

1) «принцип» (*хо*, досл. «закон») заповедей — Закон Будды; 2) «сущность» (*тай*, досл. «тело») заповедей — «семена», хранящиеся в *алай-виджняне*;

3) «деяния» (*гё*) в соответствии с заповедями — проявление их сущности;

4) «знак» (*со*) заповедей выражается посредством поступков, слов и мыслей [Сякурю, 1899, с. 29].

Согласно Даосюаню и его последователям в Японии, выполнение многочисленных предписаний, имеющих хинаянистскую основу, одновременно является и выполнением махаянистских обетов, с одной стороны, а также постижением догматических положений «великой колесницы», точнее говоря, виджнянавады, — с другой. Подобное заключение логически вытекает из признания тождества («сплавленности») «трех учений», о чем говорилось выше.

Следующий раздел догматики Риссю представляет собой классификацию буддийских учений. Доктрины всех направлений делятся здесь на два типа: «обращающие» (*кэгэ*) и «регулирующие» (*сэйкэ*). К первому относятся философские и догматические положения, толкующие буддийское учение и тем самым подводящие к высшим «знанию и мудрости», т. е. обращающие в буддийскую веру. «Регулирующие» доктрины — это обеты и заповеди. Учения каждого типа классифицируются, кроме того, по трем иерархическим уровням.

1. «Обращающие» учения: 1) доктрины хинаяны, в которых рассматривается природа единичных сущностей и отрицается реальность целого [Сякурю, 1899, с. 20]; 2) доктрины, обосновывающие «пустоту» феноменального бытия, т. е. шуньявада. Надо сказать, что это направление определяется как «временная великая колесница» (*гондайдзэ*) [Сякурю, 1899, с. 21]; 3) совершенное учение — «истинная великая колесница» (*дзичудайдзэ*). В Риссю таким учением является виджнянавада.

2. «Регулирующие» учения систематизировались с точки зрения сущности (т. е. «тела») обетов: 1) учения, согласно которым обеты «регулируют *дхармы* чувственного», т. е. учение Куся [Сякурю, 1899, с. 21]; 2) учения, в которых сущность обетов заключается в их «опоре» на «*дхармы*, имеющие временные имена», т. е. учение Дзэдзицу-сю [Сякурю, 1899, с. 21]; 3) совершенное учение — виджнянавада, трактующее сущность обетов, как уже говорилось, в качестве «семени» [Сякурю, 1899, с. 21].

Заметим, что в Китае рассматриваемая школа особо широкого распространения не получила, действительный ее расцвет произошел в Японии. Учение этой школы стало известно на островах во второй половине VII в. По сообщению Гёнэна, первый японский комментарий на сочинение Даосюаня написал монах Доко (ум. в 694 г.), вернувшийся из Китая в 678 г. [Оно, 1961, с. 45]. Большой вклад в формирование Риссю внесли в начале VIII в. монахи Тигё и Даосюань (второй знак его имени иной, чем у основателя Люй-цзун). В нарский и хэйанский периоды школа занимала весьма стабильное место среди других буддийских объединений, хотя и находилась на периферии «буддийского мира». Ренессанс Риссю наступил в XIII—XIV в., тогда же было создано большинство японских трактатов доктринального

характера, толкующих положения догматики Рицу. Следует отметить, что сочинения, в традиционном духе объясняющие учение школы, появлялись вплоть до начала XIX в.

Учение школы Кэгон

Фактическим основателем Хуаянь-цзун и систематизатором ее догматики был известный китайский буддийский деятель Фацзан (643—712) (другое имя — Сяньшоу), хотя формально он считается третьим патриархом школы⁸. Завершенный вид система доктрин Хуаянь получила в трудах Чэнгуаня (760—820) и Цзунми (780—841) — четвертого и пятого патриархов соответственно.

Главный канонический текст школы — «Сутра о величии Цветка» (кит. «Хуаянь-цзин», яп. «Кэгон-кё»; полный, но менее распространенный вариант названия: кит. «Да фангуан Фо-хуаянь цзин», яп. «Дай хоко Буцу-кэгон кё» — «Сутра широкого распространения⁹ о величии Цветка Будды»). Имеются три версии текста «Кэгон-кё»: так называемые «старая» (в 60 цзюанях) и «новая» (в 80 цзюанях), а также самая поздняя, появившаяся в середине VIII в. (в 40 цзюанях).

Основополагающая идея сутры — утверждение известного махаянистского положения о Будде в «теле Закона» как субстрате всех уровней бытия. В этой сутре данное положение выражено эксплицитно, без всяких оговорок. Все миры прошлого, настоящего и будущего представляются не чем иным, как буддой Вайрочаной, символом «тела Закона», поэтому все сущее, в том числе и Шакьямуни, — манифестации Вайрочаны. «Тела всех живых существ, — говорится в сутре, — полностью входят в одно тело (имеется в виду „тело Закона“. — Авт.), из одного тела исходят бесчисленные тела. Неисчислимое [количество] кальп (единица времени исключительно большой величины. — Авт.) входят в одно мгновение, одно мгновение входит в неисчислимое [количество] кальп. *Дхармы* (законы) Будды все полностью входят в одну *Дхарму* (Закон), одна *Дхарма* входит во все *Дхармы* Будды. Все входящее входит в одно входящее... Все виды [*дхарм*] входят в один вид [*дхарм*], один вид входит во все виды. Все слова и звуки входят в одно слово и один звук, одно слово и один звук входят во все слова и звуки. Все три мира (прошлое, настоящее и будущее. — Авт.) — каждый входит в один мир, один мир входит во все миры» [Кэгон-кё: БС, с. 153—154].

Таким образом, во-первых, абсолют отождествляется с Буддой в «теле Закона», во-вторых, снимается оппозиция между единичным и единым (общим), т. е. между абсолютным и феноменами. Доктрины Кэгон-сю обосновывают и развивают эти краеугольные положения, «изреченные» в сутре ее персонажами.

Итак, разработки теоретиков школы, начиная с Душуня, концентрируются вокруг вопроса об «отсутствии преград» (*мугэ*) между абсолютным и феноменальным уровнями бытия, а также между отдельными феноменами (последнее является особенностью учения Кэгон-сю). Данная концепция строится на анализе характеристик так называемого мира Дхармы в одном сознании (*иссин-хоккай*) и функционального соотношения «миров».

Поэтому «мир Дхармы» можно назвать центральной категорией философии Кэгон, с которой сопряжены другие категории учения школы. «Мир Дхармы» — это и нечто единичное, и «изначальное тело» (*хонтай*) мироздания, и «все сущее, включающее десять тысяч [дел и вещей]» [Кавано, 1899, с. 15]. В конечном счете, «мир Дхармы» оказывается проявлением «природы будды» [Chang, 1971, с. 18]. «Миры Дхармы» разнообразны по «знакам» (*со*), т. е. видам, благодаря чему создается пестрая картина окружающего человека мира; тем не менее все они — проявления «единого (одного) сознания». Важнейшим в философии школы является положение об «одновременном взаимозависимом возникновении» (*додзи-гуги*) «миров Дхармы», которое аргументируется доктриной о *пратитья-самутпаде* в интерпретации ее мадхьямиками. «Миры Дхармы» сводятся к двум типам — феноменальному и абсолютному. Для доказательства нахождения этих «миров» друг в друге, а также их принципиального тождества были введены две категории — *ши* (яп. *дзи*) и *ли* (яп. *ри*), ставшие, как и «мир Дхармы», важнейшими в учении Кэгон.

Дзи — первый знак сочетания «дела и вещи» (*дзимоцу*), и в доктринах школы им определяется все, относящееся к феноменальному бытию и подверженное изменениям [Цутида, 1922, с. 49].

Ри выражает в учении Кэгон неделимое, истинное. «Истинное *ри*» (*синри*) толкуется как «тело Закона» Будды, «чрево Татхагаты», «Татхагата», т. е. как абсолют [Уи, 1941, с. 156—157], что определяется формулой «та же сущность (тело) — разные имена» (*дотай — имё*) [Уи, 1941, с. 157]. В то же время оно соотносится с «единым сознанием» (т. е. *иссин*), являющимся «изначальным просветлением» (*синсин-хонгаку*) Будды [Уи, 1941, с. 157].

Первый тип «миров Дхармы» — *дзи-хоккай* (досл. «мир Дхармы-дело») — это «мир» феноменов, различий, «дел и вещей». Все явления воспринимаются на этом уровне в качестве самостоятельных сущностей [Chang, 1971, с. 142]. Этот «мир Дхармы» сравнивается с множеством золотых сосудов, имеющих различную форму [Кавано, 1899, с. 16]. Цзунми определяет *дзи-хоккай* как «единичное» (*бун*) (см. [Кавано, 1899, с. 16]).

Второй тип — *ри-хоккай* (досл. «мир Дхармы-принцип»). Это «мир» абсолютной реальности, *татхаты*, «единого сознания» [Chang, 1971, с. 143]. Он в высшей степени статичен: не увели-

чивается, не уменьшается, здесь снимается противопоставление живых существ Будде. В аллегории о золотых сосудах говорится, что, несмотря на различную форму последних, их «тела» (*тай*, т. е. то, из чего они изготовлены) одинаковы. Другими словами, они имеют единое «тело». Этот «мир» определяется знаком «природа» (*сё*) [Кавано, 1899, с. 16].

Следующая характеристика «мира Дхармы» — «отсутствие преград» между двумя типами «миров», что определяется формулой *дзи-ри мугэ хоккай*, т. е. «мир Дхармы без преград между делом и принципом». Данная характеристика выражает идею конечного тождества единичного и единого на основе общего субстрата. Таким образом, *дзи-хоккай* — временное (и изменчивое) проявление *ри*, абсолюта [Chang, 1971, с. 144]. Золото и сосуд (первое — *ри*, второе — *дзи*) в этом смысле «не-два» (*фуни*), а сосуд как феномен является манифестацией (естественно, временной и изменчивой) золота. Аргументация данного положения была представлена уже Душунем в трактате «Хуаянь фацзе гуань» («Постижение [сути] мира Дхармы [в учении] Хуаянь») и сводилась к 10 пунктам¹⁰.

Четвертой основной характеристикой «мира Дхармы» является отсутствие принципиального различия между феноменами, т. е. «мир Дхармы» представляется как «мир Дхармы без преград между делом и делом» (*дзи-дзи мугэ хоккай*). Теоретической посылкой данного утверждения является доказательство тождественности *ри* и *дзи*. Так как все феномены несут в себе «природу» абсолюта, а сами, согласно выводам Нагарджуны, «собственной природы» не имеют, различия между ними оказываются в конечном счете иллюзорными. Классическим выражением доктрины об «отсутствии преград между делом и делом» (т. е. *дзи-дзи мугэ*) считаются так называемые десять сокровенных значений (*дзюгэнги*) и примыкающая к ним доктрина о «шести знаках» (*рокусю*). Эти два учения, наиболее полно сформулированные Фацзаном, Х. Уи называет «костяком догматики школы Кэгон» [Уи, 1941, с. 156]¹¹.

Четыре главные характеристики «мира Дхармы» соотносятся с учениями других школ: *дзи-хоккай* объясняется доктринами хинаяны; *ри-хоккай* — Санрон и Хоссо; *дзи-ри мугэ хоккай* — Тэндай-сю; *дзи-дзи мугэ хоккай* — доктринальным комплексом собственно Кэгон-сю [Уи, 1941, с. 160, 161]. Отсюда очень хорошо выявляется главный аспект учения Кэгон, подающийся как вершина развития буддийской мысли: снятие любых сущностных противопоставлений между какими бы то ни было предметами и явлениями на уровне (и это следует подчеркнуть) профанического бытия. Многообразие отношений между феноменами (а также между абсолютным и феноменами) определяется формулами *сосоку* (досл. «взаимное так»), что означает тождественность одного другому, и *соню* («взаимовхождение»), т. е. проникаемость одного в другое [Кавано, 1899, с. 17]. В общем мы видим здесь знакомые два типа отношений. Рассужде-

ния о *сосоку* и *соню* обосновываются сложной и детально разработанной теорией причинности¹².

Генеральной концепции бытия подчинена и буддология Кэгон-сю. Главный будда — Вайрочана (яп. Бирусяна), который представляет собой «истинное тело» (*синдзин*), оно есть субстрат (*тай*, «тело») «миров Дхармы» [Хуан Чаньхуа, 1973, с. 39]. В учении Кэгон до логического конца доведена идея эманации из «тела Закона» «частных тел» (*бундзин*). Основных «частных тел» насчитывается десять, и их функциональные значения строго систематизированы:

1) «тело живых существ» (*сюдзё-син*) — субстрат всех «имеющих чувство»;

2) «тело страны» (*кокудо-син*) воплощено в известном нам «сфере-сосуде», т. е. окружающем человека мире, среде обитания;

3) «тело воздаяния» (*гохо-син*) заключено в «плоде» (результате деяний). Первые три «тела» называются «загрязненными частными телами» (*сэмбундзин*), поскольку скрыты в «мирской грязи»;

4) «тело шраваков» (*сёмон-син*);

5) «тело пратьекабудды» (*энгаку-син*);

6) «тело бодхисаттвы» (*босацу-син*). Как видно из названий, указанные три категории лиц, идущих к просветлению, являются «частными телами» будды;

7) «тело татхагаты» (*нёрэй-син*) выражает «благую сущность» (*мётэй*) будды, но все-таки это «частное», а не абсолютное тело;

8) «тело мудрости» (*ти-син*) — *праджня*;

9) «тело Закона» (*хоссин*) воплощено в «истинном *ри*», но, как и «тело татхагаты», является «частным». «Тела» с четвертого по девятое называются «чистыми частными телами» (*дзёбундзин*);

10) «тело пространства» (*коку-син*) — знаковое выражение будды Вайрочаны [Хуан Чаньхуа, 1973, с. 39—40].

«Загрязненные» и «чистые» «тела» не обособлены друг от друга, а являются единичными (*фуни-иттай*, т. е. «недвойственным одним телом»), что следует из характера отношений между *дзи* и *дзи*. В определенном смысле «тело пространства» противопоставляется по «знаку» (виду) другим «телам», но по закону конечного тождества *ри* и *дзи*, «великое тело Закона» (*дай-хоссин*), т. е. будда Вайрочана, включает в себя десять «тел» [Хуан Чаньхуа, 1973, с. 40].

Следующие десять «частных тел» выделяются из «тела татхагаты» первой десятки. По мнению Ч. Элиота, это помогало более точно определить аспекты выявления «природы будды» [Eliot, 1959, с. 114]. Однако теоретики школы признавали возможность эманации бесчисленного количества «частных тел», что вытекало из краеугольных положений учения Кэгон: Вайрочане как всеобщем субстрате и «отсутствии преград» между

абсолютом и феноменальным бытием [Хуан Чаньхуа, 1973, с. 40].

Итак, в конечном счете, «мир Дхармы в едином сознании» — это одновременно всеобщность, целостность и множество. Кроме того, «мир Дхармы» в то же время и «истинное тело», «великое тело Закона», и множество «частных тел» Будды. В этом толковании важнейшей категории учения Кэгон кроется его принципиальное отличие от основополагающих доктрин Санрон и Хоссо: здесь преодолеваются «негативная» диалектика доктрины первой школы и субъективный идеализм — второй. Теоретики Кэгон-сю интерпретировали «пустоту» в положительных терминах «полнота и всеобщность» [Chang, 1971, с. 183]. Они отнюдь не сводили феноменальное бытие только к мыслительным конструкциям семи виджнян, как это делали идеологи Хоссо-сю. В учении Кэгон можно видеть своеобразную диалектику соотношения единичного и единого: одновременное тождество и различие.

Особый раздел доктринального комплекса Кэгон составляет учение о спасении. Все живые существа с точки зрения возможности достижения ими спасения находятся на одной из следующих ступеней:

1) «ступень видевших и слышавших» (*кэмбун-и*). На ней находятся живые существа, видевшие в прошлых жизнях проповедника (Будду Шакьямуни) и слышавшие его проповеди, запечатленные позднее в сутре «Кэгон-кё»;

2) «ступень [совершающих] деяния освобождения» (*гэгё-и*). Это уровень тех, кто прошел все 52 ступени бодхисаттвы и постиг «совершенное учение», т. е. доктрины Кэгон;

3) ступень вхождения в просветление» (*сёню-и*). Тот, кто достиг этой ступени, совершив необходимые деяния, обретет в будущем «плод Будды», т. е. просветление [Кавано, 1899, с. 19].

Однако приведенная классификация живых существ признавалась по сути своей «уловочной», что опять-таки вытекало из концепции «отсутствия преград».

Для достижения спасения — выявления в живом существе потенции будды — предлагался ряд методов, определявшихся как «следование Дхарме» (*гэхо*). Сюда входило изучение догматики, соблюдение обетов и, наконец, психическая регуляция. Для адепта Кэгон-сю была разработана система медитативных упражнений, классифицировавшихся в зависимости от объекта медитирования («самадхи Кэгон», «миры Кэгон», «только-сознание» и др.) по трем категориям: «постижение [сути] истинной пустоты» (*синку-кан*); «постижение [сути] отсутствия преград между *ри* и *дзи* (*ри-дзи мугэ кан*); «постижение всеобщей и полной взаимовключаемости» (*сюхэн гонкаку кан*) [Хуан Чаньхуа, 1973, с. 38].

В особый доктринальный раздел выделяется классификация буддийских учений. Их систематизация в этой школе — более детальная по сравнению с другими, поскольку Хуаянь-цзун

сформировалась в Китае позже остальных школ. Все философские и догматические положения хинаяны и махаяны классифицируются по пяти группам, точнее, по «пяти учениям и десяти сущностным (характеристикам)» (*гокё-дзиссю*). Эту схему, предложенную Фацзаном, развил и детализировал Цзунми, включивший в нее небуддийские учения. Следует сказать, что в рассматриваемый период для японских адептов Кёгон-сю классификация доктрин не являлась актуальным аспектом учения школы.

Даже краткое, конспективное изложение доктринальных систем шести школ, утвердившихся в Японии в конце VII — первой половине VIII в., показывает, насколько развитыми были философский и сотериологический аспекты некоторых из них. Усвоение догматики шести школ японским монашеством и превращение буддийской философии и базирующегося на ней мировосприятия в органически присущий традиционной японской культуре компонент знаменовало качественный скачок в развитии общественной мысли в островном государстве. Сложившийся «фундамент» непосредственным образом подготовил прогресс в интеллектуализации японского буддизма в хэйанский период, о чем мы будем говорить в следующей главе.

Глава 3

БУДДИЗМ В ПЕРИОД ХЭЙАН

Японское общество в хэйанский период

В традиционной японской историографии перенос столицы в г. Хэйан (совр. Киото) в 794 г. трактуется как начало нового этапа в истории Японии, продолжавшегося до конца XII в., т. е. до времени установления *сёгуната*. Несмотря на некоторую условность выделения этого периода, получившего название «хэйанский», в качестве самостоятельного этапа, отказываться от него было бы нецелесообразным и, конечно, не из-за того, что оно стало традиционным и общепринятым не только в японских, но и в подавляющем большинстве зарубежных исследований. За возведением нового столичного града и захватом власти феодалами из восточных провинций (домом Минамото и его союзниками) крылись важные социально-экономические, политические и идеологические изменения, происходившие в японском обществе в IX—XII вв.

В VIII в. страну потрясали политические кризисы, связанные с престолонаследием. Император оказался в зависимости от феодальных кланов, боровшихся за монопольное влияние на императорскую семью. Монарх фактически лишен власти: его тайно перевозят с места на место, похищают. В последние десятилетия VIII в. главенствующее положение начинает занимать дом Фудзивара, победивший противоборствующую партию во главе с кланом Ваки. Своей победой Фудзивара во многом обязаны иммигрантскому роду Хата. Как раз в районе проживания Хата и была возведена новая столица. Фудзивара укрепляли свое положение посредством браков членов клана (чаще всего женщин) с представителями императорской семьи, т. е. использовали тот же прием, что в свое время Сога. Хата, в свою очередь, роднились с Фудзивара. Верхушка обоих кланов занимала ведущие посты в правительстве.

Род Фудзивара складывался из четырех основных группировок: столичной, проживавшей в районе Мусаси, южной и северной. К середине хэйанского периода на политическую арену выдвинулись Фудзивара из северной группировки [Фудзика, 1974, с. 6, 7].

В IX в. начался процесс формирования частных земельных владений (*сёэнов*), что означало исчезновение надельной системы землепользования. Уже сам принцип распределения наделов допускал возможность существования частных хозяйств: поднятые целинные земли, которые находились главным образом на периферии, и восстановленные для посевов пустоши отходили в вечное пользование их владельцам. Заметим, что в VIII в. правительство стимулировало расширение пригодных для сельского хозяйства земель.

Стремление феодальных домов увеличивать в своих владениях площади, не подлежащие переделу, характерно для всего хэйанского периода. Поскольку свободных земель, не входивших в надельный фонд, было больше всего в провинциях, отделенных от центра страны, независимыми от государства владельцами становились прежде всего местные феодалы [ИСААСВ, с. 211]. Кроме того, все реже происходило перераспределение наделов, что, ко всему прочему, являлось средством контроля должного функционирования надельной системы. Наблюдалась также тенденция присваивать наделы, выдавая их за новые земли. В результате с середины X в. сёэны стали господствующей формой земельной собственности. В X—XI вв. эти владения превратились в почти полностью автономные территории, куда не имели права доступа представители государственной власти [ИСААСВ, с. 211].

Изменение форм феодальных отношений самым непосредственным образом отразилось на экономическом и политическом положении социальных групп внутри правящего класса и трудового населения.

Правящий класс в хэйанский период складывался из трех основных слоев: столичной аристократии и чиновничества; феодалов, прибывших из столицы в провинцию для осуществления там административных функций; собственно провинциальных феодалов, не связанных со столицей [ИСААСВ, с. 207]. Благополучие этих социальных групп зависело от двух источников: наделов (ранговых, должностных, так называемых кормовых пожалований) и частных владений. Большую роль в содержании двора, столичной аристократии и чиновничества играли доходы, получаемые государством в виде податей с владельцев наделов. По мере роста числа сёэнов, которые налогами не облагались, и превращения наделов в частные владения сокращались государственные доходы, в результате чего столичная аристократия беднела, а периферийные феодалы богатели.

Со временем стирались различия между феодалами, постоянно проживавшими в провинции, и командированными сюда из столицы. Последние оседали здесь на многие годы и стремились превратить свои должности в наследственные [ИСААСВ, с. 209]. Им удавалось увеличивать площадь своих частных владений, используя служебное положение и отсутствие сколько-

нибудь эффективного контроля из центра. Местная знать следовала их примеру. Принципиальные различия между этими слоями стирались по мере выявления противоречий между столичной аристократией и провинциальной знатью. В конечном счете феодалы на периферии стали настолько могущественной общественной силой, что смогли осуществить своеобразный государственный переворот, захватив в конце XII в. политическую власть в стране.

Развитие новых форм земельной собственности изменило положение крестьянства, эксплуатация которого все более усиливалась. Крестьяне платили общегосударственный налог, местные власти облагали их дополнительными поборами [ИСААСВ, с. 211], во многих случаях шедшими в пользу провинциальных чиновников. Распространенным явлением стало предоставление им так называемой рисовой ссуды. Весной крестьяне получали из государственных фондов определенное количество риса. Они должны были вернуть долг после сбора урожая, но в большем на 50% размере. Если же ссуда выдавалась частным лицом (на практике тем же чиновником или местным феодалом), то процент увеличивался вдвое [Жуков, 1939, с. 20; ИСААСВ, с. 212]. Ссужение риса было исключительно выгодным делом, поэтому нередко крестьян насильно принуждали брать рис в долг [ИСААСВ, с. 212]. Подобная практика разоряла крестьянские хозяйства, вынуждала их владельцев бросать свои наделы и искать укрытие в *сёэнах* или заниматься разбоем [Жуков, 1939, с. 20].

Бегство крестьян с наделов уменьшало государственные доходы, а следовательно, доходы двора и столичной аристократии, в первую очередь зависящих от налоговых поступлений. Данное обстоятельство стимулировало, в свою очередь, усиление эксплуатации трудового населения. Таким образом, получался замкнутый круг, выход из которого крестьяне находили в открытых выступлениях против властей. Первое крупное крестьянское выступление произошло на юге Японии, о-ве Кюсю, во второй половине IX в. [ИСААСВ, с. 212].

Развитие феодальных отношений в хэйанский период привело в конечном счете к формированию типичной для феодального общества структуры. Сильные феодальные дома (*хонкэ*) подчиняли себе мелкопоместных феодалов. В свою очередь, те и другие имели зависимых крестьян (естественно, не в равной пропорции), число которых по указанным выше причинам неизменно увеличивалось. Большинство крестьян были землевладельцами (*тигэ*), некоторая часть их входила в вооруженные отряды, организовывавшиеся в *сёэнах* [Жуков, 1939, с. 21; ИСААСВ, с. 213].

Выше мы говорили о провинциальном слое правящего класса Японии, поскольку именно он в первую очередь был движущей силой социально-экономических изменений, происходивших в тот период.

Как уже отмечалось, решающее влияние на императора приобрел дом Фудзивара. Влияние Фудзивара на императорскую семью осуществлялось в хэйанский период в разнообразных формах. Еще в конце VII в. императоры начали брать в жены представительниц этого рода, и в дальнейшем такой обычай превратился в традицию, принявшую силу закона.

В 859 г. начался новый этап в деятельности Фудзивара в качестве верховных правителей страны: период так называемого регентства. Впервые в истории Японии на престоле оказался малолетний (9 лет) император Сэйва, поэтому «великий министр» Фудзивара Ёсифуса, дед Сэйва по материнской линии, стал при императоре «регентом» (*сэссё*, досл. «взявший управление»), по сути, полновластным правителем Японии. С тех пор регентство стало традиционной формой удержания Фудзивара верховной власти.

Другой формой удержания власти кланом Фудзивара являлось канцлерство. Поскольку «регент» оказывался ненужным, когда императоры выходили из младенческого возраста, была учреждена должность «канцлера» (*кампаку*), советника и помощника монарха. Эту должность впервые получил Фудзивара Мотоцунэ при императоре Коко в 885 г. (до того Мотоцунэ был «регентом» при малолетнем Ёдзэе [Rapinot, 1979, с. 554]). Заметим, что термин *кампаку* утвердился несколько позднее, в правление Уда (889—897), а канцлерство как форма правления осуществлялось и до Мотоцунэ, очевидно, со второй половины 60-х годов IX в., после того как стал взрослым Сэйва [Фудзики, 1974, с. 3]. Деятельность «канцлера» ничем не отличалась от «регентской» помощи императору.

Регентское и канцлерское правления (получившие название *сэккан-сэйдзи*), при которых вся полнота власти сосредоточивалась в руках Фудзивара, продолжались три столетия. Надо сказать, что право занимать должности *сэссё* и *кампаку* имели далеко не все Фудзивара, а только представители пяти ветвей (так называемые *го-сэккэ*) рода: Коноэ, Кудзё, Нидзё, Итидзё и Такацукаса [Rapinot, 1979, с. 554].

Установление канцлерства происходило не без помех. Известно, что Татибана Хироми, управляющий делами императорского дома (*издзукаса*, или *кэйси*), противился введению должности *кампаку* [Фудзики, 1974, с. 4]. Тем не менее эта система правления все более упрочивалась и достигла своего апогея при Фудзивара Митинага (966—1027) и его старшем сыне Ёримити (992—1074), правившем страной в качестве *кампаку* около 50 лет [Rapinot, 1979, с. 97]. «Канцлеры» являлись владельцами крупных *сёэнов*, причем нередко через подставных лиц [Фудзики, 1974, с. 7].

«Регенты» и «канцлеры» превратились в номинальные фигуры в XII в., когда дом Тайра вытеснил их с первых мест на политической арене, однако сам институт *сэккан-сэйдзи* просуществовал до революции Мэйдзи [Rapinot, 1979, с. 554].

Своеобразной попыткой ряда императоров сохранить определенное политическое влияние явилось создание в последних десятилетиях XI в. системы так называемого монастырского правления (*инсэй*). Император, передав престол сыну, постригался в монахи и получал высокий буддийский титул. Первым сделал это император Сиракава, получивший титул *хоо* — «царь Закона».

Смысл ухода монарха в монастырь заключался в том, что он освобождался от прямой зависимости от «канцлера», власть которого распространялась (во всяком случае, официально) только на сидящего на троне императора [Фудзики, 1974, с. 8]. Ушедшие в монахи императоры стремились опереться на силу буддийской церкви, которая в тот период превратилась, по сути, в государство в государстве. Уход императора в монастырь отнюдь не означал превращения его в полноправного суверена: монарх оставался, по существу, зависимым, хотя и от других лиц. Поскольку вопрос о системе *инсэй* непосредственно связан с историей хэйанского буддизма, мы вернемся к нему несколько ниже.

Вокруг двора группировалась довольно многочисленная столичная аристократия, жившая, как уже говорилось, главным образом на доходы, получаемые в виде налогов с наделов. В г. Хэйане сосредоточился наиболее образованный слой японского общества того времени. Между этим слоем, складывавшимся исключительно из аристократии, и остальным населением страны, включая феодалов с периферии, очень скоро возникла непреодолимая пропасть. Столичная аристократия практически устранилась от хозяйственной деятельности (государственными поместьями управляли местные феодалы и чиновники), вследствие чего ослабла, а позднее и совсем оборвалась ее связь с деревней, трудовым населением [Иэнага, 1972, с. 72], т. е., по существу, со всей страной. В центральном правительственном аппарате была занята лишь малая часть аристократии, к тому же нередко номинально. Столичная аристократия представляла собой довольно замкнутый и тесный мирок, центром которого являлись дворцовые покои. Следует также не забывать и о постепенном ее обнищании, и о потере общественного авторитета.

Своеобразное положение аристократии в хэйанском обществе отражали ее образ жизни и занятия. За внешним блеском и роскошью повседневного существования, многочисленными банкетами, изысканными манерами, культом чувственности, дворцовыми интригами скрывались внутреннее беспокойство, неудовлетворенность жизнью, ощущение вселенского кризиса, что особенно характерно для второй половины хэйанского периода. Наглядное представление о мироощущении того времени дает хэйанская литература, и прежде всего знаменитое сочинение Мурасаки Сикибу «Гэндзи моногатари».

В IX в. продолжалось активное заимствование японцами

(точнее, аристократическим сословием) континентальной культуры. Город Хэйан был построен по образцу танской столицы Чанъань, в Китай регулярно отправлялись на обучение как монахи, так и светская интеллигенция. Однако после почти полного прекращения контактов с Китаем на рубеже X в. аристократия оказалась оторванной от континента, что, по мнению С. Иэнага, не могло не оказать влияние на мироощущение этого слоя японского общества [Иэнага, 1972, с. 72, 73].

Усвоение континентальной культуры в предшествующие столетия и особенно в период Нара, приобретенный за это время опыт отбора, переработки и восприятия чужеземных духовных ценностей, становление национального самосознания, первые проявления которого относятся к началу VII в. (вспомним запись в «Суй шу» о приеме японских послов китайским императором), а также многие другие факторы обусловили появление в хэйанский период развитой национальной культуры, причем эта культура по праву считается классической, и наивысшие ее достижения (прежде всего поэзия и проза) входят в мировой «золотой» фонд¹.

Влияние буддийской идеологии на формирование мировоззрения аристократической прослойки японского общества в хэйанский период было исключительно велико и, возможно, носило определяющий характер. Естественно, что буддийские представления отразились и на культурных ценностях, созданных аристократией, прежде всего на хэйанской классике. Поэтому рассмотрение культуры IX—XII вв. является одним из аспектов изучения истории хэйанского буддизма.

Государство и буддизм

На протяжении многих столетий японский буддизм являлся государственной идеологией. Это стало возможным после разгрома антибуддийской группировки, возглавлявшейся кланом Мононобэ, в 80-х годах VI в. Окончательно буддизм укрепился после переворота Тайка, когда десять представителей буддийской элиты были назначены «учителями страны», т. е. государственными советниками высокого ранга. В VII—VIII вв. буддизм последовательно усиливал свои позиции в качестве главной идеологической опоры правящих кругов японского общества, стремившихся к максимальному укреплению централизованного государства.

Однако во второй половине VIII в. в отношениях между государством и буддийской церковью возник конфликт, не в последнюю очередь вызванный, как мы уже говорили, деятельностью монаха Докё, которому на несколько лет удалось монополизировать светскую власть в стране. Восхождение Докё на вершину власти объективно выражало стремление буддийской церкви добиться всеобъемлющего идеологического и политиче-

ского влияния в японском обществе, хотя Докё в своей деятельности практически не опирался на церковную организацию (что и стало одной из основных причин кратковременности его успеха).

Император Конин (правил в 770—781 гг.), отправивший Докё в ссылку, осуществил ряд мероприятий, резко ограничивавших независимость монашества². Преемник Конина Камму (правил в 782—805 гг.), при котором начала функционировать новая столица, еще более ужесточил отношение двора к буддизму. По подсчетам Д. Цудзи, в 783—805 гг. было издано более 30 (а возможно, и больше) указов, направленных против «старой» буддийской церкви [Цудзи, 1969, т. 1, с. 236].

В первую очередь усилился правительственный контроль над кадровой политикой церкви. В 783 г. было запрещено принимать на вакантные места в *кокубундзи* жителей той провинции, в которой находился монастырь: сюда командировали монахов из столичных храмов [Сёку Нихонги, 1972, т. 1, с. 121]³. В 90-х годах VIII в. была учреждена система строгих экзаменов для тех, кто хотел стать монахом или монахиней [Цудзи, 1969, т. 1, с. 237].

В 80—90-х годах издаются распоряжения, регулирующие повседневную жизнь и деятельность монашества. В 785 г. монахам было запрещено самовольно выбирать «благодетелей» из мирян (*данноцу*), входить на рынки [Сёку Нихонги, 1972, т. 1, с. 123], в 796 г. этот указ был повторен. В 785 г. правительство установило более жесткий контроль за соблюдением правил, запрещавших монахам заниматься гаданиями, магией, вести отшельнический образ жизни и т. д. [Цудзи, 1969, т. 1, с. 238]. В первое десятилетие IX в. вышел ряд постановлений, запрещавших монахиням рожать детей. Нарушившие запрет «возвращались в мир», что являлось в то время тяжелым наказанием, поскольку изгнанные из храма становились, по существу, изгоями. Так же поступали и с монахами, уличенными в отцовстве [Цудзи, 1969, т. 1, с. 239].

Как уже говорилось, в 90-х годах VIII в. более строгими стали экзамены для «поступавших в монашество». Весной 793 г. вышло распоряжение, согласно которому не разрешалось принимать в монахи тех, кто не учит «китайские звуки» [Руйдзю кокуси, 187: АБС, т. 2, с. 90]. Однако радикальные изменения в критериях отбора кандидатур и содержании экзаменов относятся к 798 г.

Во-первых, был повышен минимальный возраст претендентов в монахи. К экзаменам допускались лица не моложе 35 лет, уже зарекомендовавшие себя как целомудренные, почитавшие буддийскую мудрость и совершившие добродетельные с точки зрения буддийской этики деяния. Во-вторых, к пострижению допускались лица, экзаменовавшиеся по десяти пунктам (так называемым *дайги дзюдзё*) и ответившие не менее чем на пять из них. Наконец, принятие заповедей разрешалось после поло-

жительного ответа не менее чем на восемь вопросов [АБС, т. 2, с. 90].

В 1801 г. церемония проведения экзаменов для «поступающих в монашество» была ужесточена. В новых экзаменационных предписаниях резко повысились требования к знанию буддийской догматики и философии. Если ранее нужно было уметь читать наизусть отрывки из «сутр, защищающих страну», и совершать ритуальные священнодействия (необходимые при молебнах), то по новым правилам монахи должны были толковать буддийские трактаты, т. е. объяснять догматические и философские положения махаяны [АБС, т. 2, с. 90]. Поэтому совершенно прав К. Сонода, когда говорит, что данные мероприятия впервые в полной мере выявили новые принципы государственной политики по отношению к буддизму в начальный период хэйанской эпохи [АБС, т. 2, с. 90].

В 70-е годы VIII в. превратилось в формальность запрещенные строить частные храмы (*сидзи*), т. е. полностью независимые от государства буддийские центры [Иноуэ, 1961, с. 85]. Поэтому в 788 г. было вновь указано на недопустимость возведения *сидзи* [Сёку Нихонги, 1972, т. 1, с. 124]. В последующие годы правительство весьма строго следило за соблюдением этого запрета [Цудзи, 1969, т. 1, с. 247]. Строительство таких храмов, за немногими исключениями, прекратилось⁴.

Принимались и экономические меры, направленные против старых буддийских монастырей. Так, дарение земель храмам в вечное пользование стало трактоваться, согласно указу 780 г., как дарение на одно поколение [Цудзи, 1969, т. 1, с. 233]. В 784 г. было запрещено дарить или продавать храмам, расположенным в столице, поля с постройками на них, а храмам — сдавать в аренду дома; в следующем году запретили монастырям иметь в собственности горы и леса [АБС, т. 2, с. 88]. В «Руйдзю кокуси» сообщается, что в 795 г. храмы лишились права приобретать земли у крестьян (см. [Цудзи, 1969, т. 1, с. 240]). Большой урон в этой связи потерпел главный храм в Нара — Тодайдзи, являвшийся в течение почти 50 лет центром государственного буддизма и получавший из казны огромные средства. В 749—750 гг. храму было пожаловано 5 тыс. крестьянских дворов, а в начале второго десятилетия IX в. в распоряжении Тодайдзи осталось 2,7 тыс. дворов, причем доходы с 1,8 тыс. дворов шли на содержание многочисленной армии монахов, проживавших в храме [АБС, т. 2, с. 94], т. е. на повседневные нужды.

Одновременно усиливался административный контроль над деятельностью буддийской церкви. Более тщательно стали проверяться бюджет и доходы монастырей (указы 796 и 798 г.), деятельность мирских жертвователей храмам (указы 805 и 806 гг.) (см. [Цудзи, 1969, т. 1, с. 241, 242]). В 797 г. «лекторы-учителя» (*коси*) — так с 795 г. стали называться *кокуси* — «учителя страны» переходят в подчинение непосредственно *дзи*-

бусё. Они контролируют теперь не только отношения храмов с внешним миром, но и внутримонастырский быт, и эта их функция была усилена в 806 г. (см. [Цудзи, 1969, т. 1, с. 238, 239]). Из Хэйана в Нара для инспекции храмов приезжали высшие сановники (в частности, Фудзивара Сонодо, глава ведомства, отвечавшего за сбор податей в провинциях), которые вершили суд на местах. Так, Сонодо во время инспекции нарсских храмов осенью 800 г. «вернул в мир» немалое число монахов [АБС, т. 2, с. 89].

Тем не менее хэйанский двор ни в коей мере не отказывался от буддизма как главной идеологической опоры режима. Лидерами нового хэйанского буддизма суждено было стать двум выдающимся деятелям буддийской церкви: Сайтё, основателю школы Тэндай (Тэндай-сю), и Кукаю.

Школа Тэндай

Роль Сайтё в формировании хэйанского буддизма, его вклад в концептуальное развитие японского буддизма, благодаря чему учение школы Тэндай стало одним из ведущих течений в Японии, а сама школа превратилась в мощное объединение, по существу, государство в государстве, проявится более отчетливо, если обратиться к биографии первого патриарха школы. Это тот случай, когда пересечение жизненных путей тех, кто в силу различных обстоятельств в той или иной степени являются (или могут стать) ключевыми фигурами в данный исторический момент, самым непосредственным образом отражается на направлении развития исторического процесса.

Сайтё родился в 767 г.⁵ в пров. Оми. Его отец, Момоз, был выходцем из рода Мицукубо⁶, который, как считается, вел свое начало от переселившихся на Японские острова потомков Сяньди, последнего императора Поздней Хань [Ватанабэ, 1969, с. 5; АБС, т. 2, с. 100]. Мать Сайтё была из рода Фудзивара [Ватанабэ, 1969, с. 5]. Таким образом, Сайтё принадлежал к тому слою японского общества, представители которого победили в борьбе за влияние на императора Камму и последующих правителей.

Сайтё вырос в религиозной семье. Его отец глубоко почитал буддийские церемонии и ритуальную декламацию сутр, свой дом он превратил в буддийскую молельню [АБС, т. 2, с. 100]. Неудивительно, что в двенадцатилетнем возрасте Сайтё стал послушником местного монастыря, входившего в систему *коку-бундзи*. П. Гронер полагает, что помимо идейных, возможно, существовали и экономические мотивы, заставившие родителей Сайтё послать сына в монастырь. С одной стороны, семья освобождалась от едока, с другой — монастырь оказывал определенную материальную помощь семье, из которой приходил послушник [Groner, 1984, с. 22].

Первым наставником Сайтё был монах Гёхё (722—797), ученик Даосюаня, которому приписывается «первое распространение» учения Хуаянь на Японских островах. Можно согласиться с П. Гронером, что все позднейшие доктринальные пристрастия Сайтё сформировались под влиянием Гёхё [Groner, 1984, с. 22]. В монастыре Сайтё приобрел стойкий интерес к религиозным церемониям в горных скитах, медитированию. В период ученичества он основательно изучил заповеди «Сибунрицу», а также «Сутру о сетях Брахмы» (яп. «Боммокё»), познакомился с учениями школ Кёгон и Хоссо. Однако, как полагают исследователи биографии Сайтё, будущий лидер Тэндай-сю изучал ранние китайские переводы текстов виджнянавады, а не канонический корпус сутр и трактатов этой школы [Groner, 1984, с. 24]. Тогда же Сайтё познакомился с «Сутрой лотоса благого Закона», «Всепобеждающей царь-сутрой золотого света» [Groner, 1984, с. 24, 25].

В 783 г. Сайтё получил официальное подтверждение из правительственного управления по делам культов — *гэмбарё* — о вступлении в монашество (*доэн*) и в 785 г. принял «полные заповеди» на *кайдане* в храме Тодайдзи [Ватанабэ, 1969, с. 5], т. е. стал полноправным монахом, имевшим соответствующий диплом (*кайтё*). Как видим, монашеская карьера будущего первого патриарха Тэндай-сю началась в традиционном русле. Известно, что Гёхё, в то время главный буддийский священник провинции, благоволил к Сайтё, а последний питал искреннее уважение к своему учителю. Пользуясь его покровительством, молодой монах вполне мог рассчитывать на быстрое продвижение по иерархической лестнице, во всяком случае, в Оми. Однако через три месяца после получения диплома Сайтё покинул Нара и поселился в хижине у горы Хиэй — неподалеку от деревни, где родился. В его судьбе этот шаг знаменует переломный момент, принципиально важную веху.

Естественно, возникает вопрос, что побудило Сайтё, ставшего монахом в лоне нарского буддизма, уйти из среды своих коллег, а позже окончательно порвать с ним? Намеки на причины ухода можно найти в «Обращении [к Будде] с желаниями» (яп. «Гаммон»), самом раннем и, скорее всего, первом сочинении Сайтё, написанном вскоре после его переселения на гору Хиэй.

В своем произведении Сайтё говорит о нестабильности общей обстановки в стране. Действительно, в 780 г. произошло крупное антиправительственное выступление племен эдзо, в 784 г. нарское общество потрясло сообщение об отъезде императора Камму в селение Нагаока, которое на десять лет стало временной столицей Японии. Это эпохальное для истории страны событие было следствием конкурентной борьбы родов за влияние на императорский дом, с одной стороны, и удачной попыткой двора покончить с политической и идеологической зависимостью от высшего духовенства нарских школ — с другой.

Неспокойная обстановка в столице нарушила общественный порядок и в провинции. Храм в Оми, где воспитывался Сайтё, находился около большой дороги, пересекавшей провинцию с востока на запад. По ней шли вереницы крестьян со скарбом, в окрестностях промышляли шайки бродяг из бывших крестьян, потерявших в результате беспорядков и стихийных бедствий земли и лишившихся семьи. Сайтё, безусловно, не мог не видеть всех этих картин упадка [АБС, т. 2, с. 102]. Так что у будущего первого тэндайского патриарха причин для появления эсхатологических настроений было достаточно.

Судя по «Обращению [к Будде] с желаниями», немалую роль в решении Сайтё отойти от старой церкви, видимо, сыграло ощущение им собственной неполноценности как истинного последователя учения Будды⁷ и соответственно разочарование (выраженное, может быть, имплицитно) в современной ему буддийской организации, члены которой, по мнению Сайтё, отнюдь не являлись воплощением идеала буддиста. В качестве антитезы Сайтё выбрал отшельничество⁸, собираясь заняться самоусовершенствованием, целью которого, выражаясь языком «Обращения...», являлось достижение «ступени схождения шести корней»⁹, т. е. полного выявления в себе состояния будды и приобретение тем самым способностей к эффективной альтруистической деятельности¹⁰.

До 797 г., когда Сайтё стал одним из высших буддийских иерархов при хэйанском дворе, он практически безвыездно прожил на восточном склоне горы Хиэй в монашеской хижине при синтоистском святилище Хиэ, получившей название «павильон медитации при дворце ками» (*дзингу-дзэнъин*)¹¹. Здесь он получал необходимую пищу и одежду [АБС, т. 2, с. 105], так что отшельническая жизнь его, по всей вероятности, не была сопряжена с какими-либо особыми материальными лишениями, как это склонна представлять тэндайская традиция, а вслед за ней и некоторые современные авторы. В отшельничестве Сайтё занимался медитацией и, судя по «Жизнеописанию великого учителя с горы [Хи]эй» («Эйдзан дайси дэн»), составленному Нинтё (или Ниндзю), учеником Сайтё, интенсивно изучал основные сутры махаяны («Сутру лотоса», «Сутру золотого света», «Сутру о праджня-парамите») [АБС, т. 2, с. 106]. Есть данные, что он знакомился также с экзегетической литературой школ Санрон и Кёгон и с сочинениями главного теоретика школы Таньтай Чжии [Цудзи, 1969, т. 1, с. 258]. Следует особо отметить тот факт, что с сочинением Сайтё «Обращение [к Будде] с желаниями» познакомился «учитель медитации» Дзюко, один из десяти монахов, служивших в дворцовом храме (их называли *найкубу*, а храм — *найдоодзё*). Сочинение Дзюко понравилось, и с тех пор между обоими монахами установились дружеские отношения. Судя по всему, именно благодаря Дзюко Сайтё в 797 г. стал *дзэндзи* [Цудзи, 1969, т. 1, с. 257, 259].

Став «учителем медитации», Сайтё начинает весьма актив-

ную проповедническую деятельность, толкуя «Сутру лотоса благого Закона». Уже в конце 798 г. он выступил с десятью лекциями по этой сутре (лекция посвящалась толкованию одного из восьми свитков непосредственно «Мёхо рэнгэ кё» и двух обрамляющих ее сутр) [Groper, 1984, с. 33]. Жизнеописания говорят, что Сайтё слушали монахи из нарсских храмов, причем иногда весьма известные.

В 802 г. братья Ваки — Хиросэ и Мацуна (сыновья Ваки-но Киёмаро, сыгравшего ключевую роль в устранении с политической арены Докё) пригласили 14 известных монахов того времени в построенный и «курировавшийся» ими храм Такао-дзандзи для изучения сочинений ученых школы Тяньтай и обсуждения ценности их учения. Девять из приглашенных участвовали в свое время в «собраниях», устраивавшихся Сайтё на горе Хиэй [Groper, 1984, с. 35]. Самого Сайтё пригласили в храм Такао-дзандзи только через три месяца после начала «чтений» в храме [Сонода, 1974, с. 478—479; Groper, 1984, с. 36] (литература апологетического характера утверждает, что он находился в храме с самого начала и играл чуть ли не ведущую роль в обсуждении тяньтайского учения). Известно, что выступления Сайтё произвели впечатление на присутствующих, о чем было доложено императору Камму [Цудзи, 1969, т. 1, с. 259—261]. Это событие непосредственным образом отразилось на дальнейшей судьбе Сайтё, а в лице братьев Ваки (особенно Хиросэ) он приобрел могущественных покровителей.

«Чтение» тяньтайских догм являлось провозглашением определенной концепции, намечавшей выход из кризиса, возникшего в буддийском мире Японии, с одной стороны, и предлагавшей идеологическую опору хэйанскому двору — с другой. Поэтому «собрания» в Такао-дзандзи можно считать определенным этапом становления и развития нового буддизма.

В момент выступления в Такао-дзандзи Сайтё уже входил в число десяти буддийских священников, приближенных ко двору. Это был уже не отшельник из «павильона медитации при дворце ками», а достаточно влиятельный буддийский иерарх. Еще в 788 г. он построил храм-павильон, превратившийся со временем в центр Тэндай-сю. Этот храм находился недалеко от императорского дворца.

Выше уже говорилось об отношениях между старой буддийской церковью и правительством в конце VIII в. Кризис усугублялся борьбой между ведущими нарсскими школами за лидерство в своем кругу. Тяньтайское учение в силу присущих ему специфических черт (прежде всего своеобразного синкретизма) на теоретическом уровне снимало все противоречия между доктринами разных школ. Собственно говоря, дальнейшая деятельность Сайтё, начиная с поездки в Китай для более глубокого знакомства с тяньтайским учением, как раз и заключалась в развитии, систематизации, уточнении этой концепции и борьбе за ее реализацию.

Несколько позднее Сайтё подал ко двору петицию о необходимости командирования в Китай двух монахов для изучения тяньтайской догматики и приобретения литературы школы. Почти сразу же было получено разрешение и отобраны два кандидата, однако вскоре Камму выразил желание послать в Китай непосредственно Сайтё [Groper, 1984, с. 38].

Сайтё отплыл на континент в конце лета 804 г. на одном из четырех кораблей японского посольства к танскому двору. Его сопровождал послушник Гисин, выполнявший функции переводчика, так как Сайтё китайским разговорным языком не владел.

Во время почти девятимесячного пребывания в Китае Сайтё обучался у тогдашнего патриарха школы Тяньтай Даосюя, настоятеля храма Сючаньсы на горе Тяньтай, а также у известного наставника Синманя. Оба монаха были учениками Мяолэ, реставратора тяньтайского учения в танский период [АБС, т. 2, с. 114]. Перед отъездом на родину Сайтё познакомился с доктринами одного из направлений китайского эзотерического буддизма — Чжэньянь [АБС, т. 2, с. 114]. Большое внимание Сайтё уделял приобретению буддийских текстов. В Японию он привез 461 свиток сутр и трактатов [АБС, т. 2, с. 114]¹².

Главным результатом поездки Сайтё в Китай помимо приобретения сочинений тяньтайских теоретиков явилось, так сказать, узаконивание права будущего лидера Тэндай-сю пропагандировать это учение, поскольку стажировка у китайских учителей и прохождение в китайском храме церемонии «принятия заповедей» было в глазах островного духовенства и светских властей свидетельством высокого профессионального уровня стажера. Заметим, что Сайтё надеялся наладить регулярную посылку японских монахов в Китай для изучения тяньтайской догматики и ритуалов и даже организовал строительство специального павильона-общежития для будущих учеников при храме Чаньлиньсы [Groper, 1984, с. 64]. Однако этот план не был реализован.

Вскоре после возвращения в Хэйан Сайтё был приглашен во дворец. Он вручил Камму отчет о пребывании в Китае, буддийские тексты и культовую утварь. Будущий основатель Тэндай-сю встретил самый радушный прием со стороны императора. По его приказу привезенные Сайтё сутры и тяньтайские трактаты велено было переписать в семи экземплярах и разослать в семь главных нарсских монастырей, где их должны были тщательно штудировать. Переписка сутр и трактатов была закончена лишь в 815 г. [АБС, т. 2, с. 115].

Итак, возвращение Сайтё на родину ознаменовалось несомненным его успехом при дворе, что, казалось бы, предполагало не менее успешное распространение в Японии тэндайских доктрин. Однако император заинтересовался прежде всего тем, что Сайтё рассказывал о «тайном учении» [АБС, т. 2, с. 115]. В частности, Камму приказал Ваки Хиросэ соорудить в храме Та-

каодзан *кайдан* для проведения церемонии «окропления головы», одной из важнейших в эзотерическом буддизме, а Сайтё должен был руководить этой церемонией. С того времени церемония «окропления головы» вошла в японскую буддийскую традицию. Первыми приняли этот обряд восемь священников высокого ранга (*дайтоку*) [АБС, т. 2, с. 115; Цудзи, 1969, т. 1, с. 263; Groner, 1984, с. 65—67]. Известно, что осенью 805 г. Сайтё читал и толковал во внутренних покоях дворца «Махавайрочанасутру» [АБС, т. 2, с. 115]. Интерес Камму к эзотерическим доктринам, и прежде всего к ритуалу можно объяснить, очевидно, двумя причинами. Во-первых, для японского буддизма, особенно в его отшельническом и близких к нему вариантах, искони характерен высокий удельный вес различных магических приемов и заклинаний, применявшихся для вызывания могущества будд, которые в таком случае защищали человека от разных зол, в том числе и лечили от болезней. А как раз в этот период здоровье императора оставляло желать лучшего (Камму умер весной 806 г.). «Тайное учение» имело в высшей степени разработанную литургику, большое значение здесь придавалось произнесению магических формул и выполнению ритуалов, так что в данном случае традиционное и новое, переданное через Сайтё, оказались тождественны. Забегая вперед, скажем, что элементы «тайного учения» всегда играли огромную роль в догматике и практике японской Тэндай-сю.

В 805 г. Сайтё подал императору предложения о реорганизации системы аттестации монахов, а по существу, прошение разрешить основать школу Тэндай. Реорганизация же касалась изменения квоты ежегодного приема в школы Санрон и Хоссо (уменьшения с пяти до трех человек). Для своей школы, как для Кэгон-сю и Риссо, Сайтё просил определить квоту в два человека ежегодно. Ходатайство поддержали большинство ведущих монахов из нарсских храмов [Groner, 1984, с. 69, 70]. Правительственным указом определены и круг занятий принимаемых в Тэндай-сю. Один из них помимо общих для всех буддийских монахов дел должен был изучать «Сутру о Вайрочане», другой — сочинение Чжии «Мохэ чжигуань» [Цудзи, 1969, т. 1, с. 264]. Несмотря на ограниченные возможности роста школы, изначально заложенный крен в сторону постижения «тайного учения» и другие неблагоприятные для ее становления обстоятельства (см. [Groner, 1984, с. 70—74]), Сайтё получил потенциальную возможность осуществления своей концепции нового буддизма, намеченной в «Обращении [к Будде] с желаниями» и развитой в позднейших сочинениях. Однако, перед тем как перейти к рассмотрению этой стороны истории Тэндай-сю, необходимо познакомиться с базисными доктринами тяньтайского учения.

Школа Тяньтай возникла в Китае в VI в. Ее главный храм располагался на горе Тяньтай, отсюда и название школы. Фактическим основателем школы был монах Чжии (538—597), хотя, по традиционной генеалогии патриархов Тяньтай-цзун, он считается ее третьим лидером. Доктрины школы оформились в начале 90-х годов VI в. и были зафиксированы в трех основных сочинениях, точнее, проповедях Чжии, записанных его непосредственным учеником и следующим патриархом Гуаньдином (561—632), который их обработал и издал уже после смерти учителя. Эти сочинения — «Фразы „Сутры лотоса благого Закона“» (кит. «Мяофа лянхуа цзин вэньцзюй», яп. «Мёхо рэнгэ кё монгу»), «Скрытый смысл „Сутры лотоса благого Закона“» (кит. «Мяофа лянхуа цзин сюань», яп. «Мёхо рэнгэ кё гэнги») и «Великое прекращение [неведения] и видение [сути]» (кит. «Мохэ чжигуань», яп. «Мака сикан») — составили так называемые три великие части (кит. *дасаньбу*, яп. *сандайбу*), основополагающие трактаты школы.

Однако главным каноническим текстом школы является «Сутра лотоса благого Закона» (санскр. *Saddharma—pundarīka—sūtra*, кит. «Мяофа лянхуа цзин», яп. «Мёхо рэнгэ кё»; далее мы будем употреблять общепринятое сокращенное ее название «Хоккэ-кё» — «Сутра лотоса»). Сочинения Чжии и его китайских и японских последователей, занимавшихся доктринальными разработками, большей частью являются экзегетикой к названной сутре¹³.

«Характернейшей формулой нового течения (махаяны. — Авт.), — писал О. О. Розенберг, — является благая весть Саддармапундарика-сутры, формула о тождестве эмпирического и истинно-сущего, *сансары* и *нирваны*» [Розенберг, 1918, с. 267]. «Идея о тождестве бытия и нирваны, или эмпирического и истинно-сущего, является идеею позднейших сект буддизма. Эта же идея составляет основоположение знаменитой Саддармапундарика-сутры о Лотосе» [Розенберг, 1918, с. 251]. «Саддхармапундарика» относится к ранним текстам *махаяны*. Полагают, что она была составлена в Индии в I — начале II в., т. е. в первый период формирования корпуса махаянистских сутр [Тamura, 1970, с. 11]. Эта сутра входит в число так называемых девяти дхарм¹⁴. Для школы Тяньтай (и соответственно Тэндай) каноническим стал китайский перевод сутры, выполненный Кумарадживой. Заметим, что именно перевод Кумарадживы и тяньтайские толкования «Сутры лотоса» определили отношение к ней в японской буддийской традиции вообще, независимо от конфессиональной принадлежности того или иного буддийского деятеля.

Все без исключения школы тяньтайского направления признают каноническим деление «Сутры лотоса» на две части: *сякумон* (кит. *цзимэнь*) — вступительные проповеди Будды

(первые 14 глав) и *хоммон* (кит. *бэньмэнь*) — основные проповеди (последние 14 глав).

В *сякумоне* Будда Шакьямуни «возвестил» о всеобщности спасения всех живых существ, даже тех, кому в других сутрах махаяны отказывалось в возможности достижения состояния будды. Шакьямуни объявил, что все равным образом могут стать буддами независимо от их нынешнего положения. Эти идеи развиваются и доказываются в последних главах *сякумона*. В частности, здесь говорится, что буддами станут Девадатта, двоюродный брат Будды, внесший раскол в буддийскую *сангху* и считавшийся чуть ли не главным врагом «Закона», а также женщина, дочь царя драконов. В. Шиффер отмечал, что ни в одной сутре, кроме «Хоккэ-кё», не утверждается о возможности достижения состояния будды лицом женского пола [Мёхорэнгэ кё, 1971, с. 251]. Однако в *сякумоне* Будда не открыл свою истинную сущность: слушающие его не сомневаются, что перед ними бывший принц Сиддхартха, достигший просветления чуть более сорока лет назад.

В начале *хоммона* повествуется о внезапном появлении из-под земли «бесчисленного множества бодхисаттв». Будда заявляет, что они стали бодхисаттвами после достижения просветления, и именно эти бодхисаттвы после его «ухода» из человеческого мира будут защищать и распространять «Сутру лотоса благого Закона». В ответ на недоуменные вопросы Майтрейи Шакьямуни открывает свою истинную сущность: он достиг просветления в безгранично далеком прошлом, и жизнь его будет продолжаться неисчислимо долгое время, т. е. Будда вечен. Принц Сиддхартха, который стал Буддой под деревом, получившим название Бодхи, все будды прошлого, настоящего и будущего в десяти сторонах света¹⁵ — его «превращенные тела». Здесь же Будда говорит о причинах долгого утаивания «сокровенной сути Закона»: необходимо было постепенно готовить учеников для постижения такой труднопознаваемой истины.

Идея тождества *сансары* и *нирваны*, краеугольная для буддизма махаяны, выразилась в «Сутре лотоса благого Закона», в которой Шакьямуни говорит об универсальности спасения: каждое живое существо станет буддой, находясь в мире «сах»¹⁶.

В «Сутре лотоса» помещены семь притч, некоторые из них стали в буддийском мире не менее знаменитыми, чем, например, у христиан библейская притча о блудном сыне. В доктринальной литературе наибольшую известность приобрела притча о спасении детей из горящего дома, в ней в аллегорической форме рассматриваются пути достижения просветления. Согласно Чжию, последнее возможно посредством «единой колесницы»¹⁷, которая как бы вбирает в себя все остальные пути, символизированные в притче «тремя повозками» («тремя колесницами») ¹⁸. Поскольку «три колесницы» — части целого, то каким бы путем ни шел адепт буддийского учения к просветлению (а он идет

путем, каким способен идти), он обязательно его достигнет. Аналогичным образом рассматривается субординация истин: совершенная истина, символ которой — «единая колесница», является синтезом частных истин, выражаемых «тремя колесницами»¹⁹.

Названию «Сутры лотоса благого Закона» придавалось сакральное значение. Стройную и в высшей степени подробную увязку философских и догматических положений школы с пятью иероглифами *мяо — фа — лян — хуа — цзин* (т. е. *мё — хо — рэн — гэ — кё*) произвел Чжию в трактате «Мяофа лянхуа цзин сюань». В самом общем виде толкование знаков представляется следующим образом.

Мяо (мё) — «благое», «чудесное». Чжию выделил два типа «благого» — «относительное благое» (кит. *сяндай-мяо*, яп. *со-тай-мё*) и «абсолютное благое» (кит. *цзюедай-мяо*, яп. *дзэттай-мё*). Изложенные в сутре доктрины являются «благими» относительно других сутр. «Все предыдущие учения, — заявляет Чжию, — грубые (поверхностные, неотшлифованные)» [МЦ-сюань, с. 696]. Сутра же — «абсолютное благое», как «сливки» или «большой корабль, перевозящий к тому берегу (т. е. к *нирване*. — Авт.)». Далее Чжию выделил десять значений «благого» применительно к *цзимэню (сякумону)* и десять значений применительно к *бэньмэню (хоммону)*.

Фа (хо) — в широком смысле «Закон Будды», в более узком — учение, запечатленное в «Сутре лотоса». Второе значение подчеркивается определением «благой». Кроме того, *фа* выражает так называемые сто миров Дхармы, или «миров Закона», важнейшую категорию тьянтайского буддизма, о которой речь пойдет ниже.

Лянхуа (рэнгэ) — «лотос». Знаки *лян* и *хуа*, по мнению Чжию, имеют четыре интерпретации, суть которых сводится к двум основным утверждениям. Во-первых, с лотосом сравнивается совершенное буддийское учение: «Учение „Цветка Закона“ (т. е. „Сутры лотоса“). — Авт.) чистое... Именуя это учение, говорят „лотос“» [МЦ-сюань, с. 771]. Во-вторых, «лотос» уподобляется «благим чудесным причинам и плоду»; достижение просветления сравнивается с цветением и вызреванием плода, раскрытие листьев лотоса — с «обращением к Трем [Сокровищам]», т. е. вступлением на путь просветления, а появление цветка (т. е. «плода») — с обретением «сокровенной истины» [МЦ-сюань, с. 773, 774]. Надо сказать, что при толковании иероглифов слова *лянхуа* Чжию широко применял метод сравнения, аллегории, и, говоря о «совершенном учении» и «плоде», он увязывает с термином «лотос» все важнейшие положения, отраженные в сутре, и некоторые другие тьянтайские доктрины.

Цзин (кё) — «сутра». Из пространных рассуждений Чжию явствует, как правильно отмечает Л. Хурвиц, что слово «сутра» толкуется в смысле «все» [Hurvitz, 1962, с. 210], т. е. все проповеди, «все значения», «все мысли» и т. д. Л. Хурвиц признает,

что «не видит оснований для такой интерпретации» [Hurvitz, 1962, с. 210, примеч. 1]. Однако подобное осмысление знака *цзин* становится вполне понятным, если вспомнить о трактовке «Сутры лотоса» в тяньтайской традиции: истины, в ней запечатленные, «вбирают» в себя более частные проповеднические истины, зафиксированные в других сутрах. В этом смысле «Мяофа лянхуа цзин» и есть «все сутры» (и соответственно все истины, значения и т. д.).

Кроме того, «Сутра лотоса» характеризуется Чжии еще по ряду параметров. Ее *сущность* (кит. *ти*, яп. *тай*, досл. — «тело») — «единая колесница», которая символизирует (и воплощает) «истинную таковость» (т. е. *татхату*, абсолют), «природу будды» [МЦ-сюань, с. 779]. Ее «особенные черты» (кит. *цзун*, яп. *сю*), подразделяемые на пять видов, сводятся к утверждению абсолютной истинности доктрин, в ней записанных [МЦ-сюань, с. 794, 796]. Ее «использование» (кит. *юн*, яп. *ё*), также насчитывающее пять видов, заключается в приведении всех живых существ к просветлению с помощью средств, названных в сутре [МЦ-сюань, с. 796—798].

Тяньтайские толкования и характеристики «Сутры лотоса» благого Закона» отнюдь не ограничиваются перечисленными выше, однако даже из краткого описания некоторых из них видно, какое большое внимание уделялось каноническому трактату в школах тяньтайского буддизма.

Сделав «Сутру лотоса благого Закона» основополагающим текстом школы, тяньтайские теоретики были поставлены перед необходимостью обосновать превосходство этой сутры (и соответственно идеологического комплекса, в ней отраженного) перед другими буддийскими сутрами.

Возникновение буддийских школ, отражая процесс развития первой мировой религии, заставило их идеологов искать аргументацию претензий той или иной школы на высшую истинность своего учения, попытаться увязать последнее со всеми другими догматическими и философскими положениями буддизма. Таким образом постепенно сложилась процедура, получившая название «разграничение учений» (кит. *нань-цзяо*, яп. *ханкё*), т. е. классификация доктрин по определенному принципу. Такое деление началось на рубеже новой эры в Индии после раскола когда-то более или менее единой буддийской *сангхи* на фракции, чаще всего враждовавшие между собой. Однако законченную форму термин «разграничение учений» приобрел в Китае: большинству теоретиков буддийских школ в этой стране было присуще стремление к тщательной систематизации доктрин, составлявших идейный багаж данной школы. Доктрины о «разграничении учений» стали в Китае, а затем и в Японии неотъемлемой частью (и формально особыми разделами) доктринальных комплексов, причем их функциональное значение в общей системе догматики было, как правило, исключительно высоко.

Классификация буддийских учений строилась по принципу от менее совершенного к более совершенному. Естественно, что в зависимости от конфессиональной принадлежности классификатора одни и те же учения занимали неодинаковые места в разных классификациях. Типологические схемы были субъективны, поскольку задача рассмотреть процесс становления буддизма, основываясь на сколько-нибудь достоверных источниках, конечно, не ставилась. Но так как буддийские доктрины были запечатлены в сутрах, многие из которых являлись опорными (каноническими) текстами тех или иных школ, то типология учений одновременно представляла собой типологию сутр и школ. Экзегетические сочинения в схему обычно не включались, но подразумевалось, что они относятся к тому же классу, что и сутры (и соответственно учения, школы), которые они толковали.

Обоснованию превосходства «Сутры лотоса» была посвящена доктрина «пять периодов — восемь учений» (кит. *уши-бацзяо*, яп. *годзи-хаккё*), изложенная в 10-м свитке «Мяофа лянхуа цзин сюань» Чжии. Типология эта не являлась абсолютно оригинальной: патриарх Тяньтай-цзун учел разработки представителей так называемых десяти Южных и Северных школ [МЦ-сюань, с. 801]. Кроме того, он использовал, указывает Г. Ито, и ряд других классификаций, хотя и не упомянул их в своем сочинении [Hurvitz, 1962, с. 228, 229].

Вслед за своими предшественниками Чжии разделил проповедническую деятельность Будды Шакьямуни на пять периодов: в течение первых четырех (начиная с момента просветления под деревом Бодхи) Будда выступал как мессия, призванный учить человечество «Закону». Однако «обыкновенные люди» не были готовы к его пониманию, поэтому в течение второго, третьего и четвертого периодов Шакьямуни постепенно вел своих слушателей (и — шире — весь мир) к правильному восприятию «учения круга», т. е. учения полноты и совершенства. Наконец, в пятый, последний период Будда смог открыть «истинный Закон», после чего цель его жизни (точнее, деятельность в человеческом облике) была выполнена.

В описаниях доктринального комплекса Тяньтай-цзун обычно приводится следующая схема пяти периодов, причем имеются полный и сокращенный ее варианты (ниже дается последний).

Период Хуаянь (*Кэгон*). Согласно Чжии, Будда Шакьямуни в течение трех недель после достижения просветления в облике человека (под деревом Бодхи) проповедовал, не сходя с места. Он говорил о принципиальном единстве всех форм существования и отсутствии различий между феноменами. Эти положения отражены в «Аватамсака-сутре» (кит. «Хуаянь-цзин», яп. «Кэгон-кё»), поэтому первый период и получил свое название.

Период Луоянь (*Рокуэн*). Содержание проповедей периода Хуаянь оказалось понятным только бодхисаттвам, причем вы-

сокого уровня подготовки. Убедившись, что сказанное недоступно другим ученикам, Шакьямуни решил излагать свои проповеди с учетом способностей слушателей. Таким образом, тяньтайская традиция ведет начало второго периода деятельности Будды со знаменитой бенаресской проповеди в Оленьем парке (Луюане, почему этот период и имеет такое название). Здесь были открыты «четыре благородные истины», закон «зависимого существования» (двенадцать *нидан*) с сопутствующими доктринами, что считалось махаянистами альфой и омегой «малой колесницы». Проповеди данного периода зафиксированы в так называемых сутрах Агамы²⁰.

Будда понимал, что необходима большая и кропотливая работа по подготовке «обыкновенных людей» к восприятию «истинного учения», поэтому в течение двенадцати (по другим оценкам, десяти) лет он распространял самое доступное учение, носившее чисто проповеднический характер. Чжии, как, впрочем, и другие идеологи махаяны, подготовительными доктринами (как в теоретическом, так и этическом планах) называл доктрины хинаяны.

Период *фандэн* (*хода*). Словом *фандэн* (или его синонимом *фангуан*, яп. *хоко*) — «ширина», «широкое» — традиционно назывались все махаянистские сутры, однако у Чжии это понятие приобрело специфическое значение. Он сузил круг сутр, попадающих под определение *фандэн*, исключив из них «Аватамсака-сутру», «Сутру о праджня-парамите», «Сутру лотоса», «Сутру о нирване».

После подготовки своих слушателей в первый период Будда, по схеме Чжии, знакомит их с «началами» махаяны, однако в эти «начала» входят сложные доктрины виджнянавады, а также учение о бодхисаттве и махаянистских заповедях. Основными сутрами, в которые были включены проповеди периода *фандэн*, Чжии назвал «Сутру о Вималакирти», «Ланкаватара-сутру», «Сутру золотого света», «Сутру о царице Шримале».

По традиции, продолжительность периода *фандэн* составляет восемь лет, однако некоторые последователи Чжии называли 16 лет, а представители одного из ответвлений Тэндай-сю — Саммон-ха — настаивали на невозможности точно определить продолжительность этого периода.

Период *баньжо* (*ханья*). Как явствует из названия, в этот период Будда Шакьямуни проповедовал учение о *праджне*, одном из фундаментальных понятий буддийской философии, обычно толкуемом как «совершенная мудрость», интуитивное знание, способность проникать в суть всех явлений. Обладать *праджней* — значит постичь истину о том, что все вещи и явления тождественны в своей основе, несмотря на кажущееся различие.

Проповеди этого периода запечатлены в «Сутре о праджня-парамите», состоящей из 16 разделов, которые представляют собой вполне самостоятельные сутры. Эти тексты являлись

фундаментом, на котором строились разработки крупнейшего буддийского философа Нагарджуны. Из трактата «Мяофаляньхуа цзин сюаньши» видно, что Чжии придерживался нагарджуновской интерпретации этой сутры, неоднократно ссылаясь на комментарий к ней «Махапраджня-парамита-шастра» (кит. «Дачжиду-лунь», яп. «Дайтидо-рон»), принадлежавший Нагарджуне [МЦ-сюаньши, с. 802].

Нагарджуна считается основателем мадхьямаки, одного из двух ведущих направлений махаяны. Таким образом, в четвертый период ученики были ознакомлены с учением о «пустоте», т. е. *шунье* (кит. *кун*, яп. *ку*).

Продолжительность периода *баньжо* составляла, согласно Чжии, 22 года, по другим подсчетам, 14 лет или неопределенное время, однако во всех случаях третий и четвертый периоды длились в общей сложности 30 лет.

Период *фахуа-непань* (яп. *хоккэ-нэхан*). Только через 42 года подготовительных проповедей Будда смог «открыть» ученикам «истинный Закон», заключенный в «Сутре лотоса». Пятый период длился восемь лет. За сутки перед уходом из человеческого мира Шакьямуни произнес последнюю, так называемую подтверждающую проповедь, запечатленную в «Сутре о нирване» (кит. «Непань-цзин», яп. «Нэхангё»). Проповеди Будды последнего периода отражены в четырех сутрах: трех частях «Хоккэ-кё» и «Нэхангё».

Итак, в пятый период Будда «выявил [сокровенный] смысл» (т. е. *сюаньши*, яп. *гэнги*) своего учения. Эти проповеди называют «венцом Закона». Такая высокая оценка их приверженцами тяньтайского буддизма объясняется тем, что здесь отразились две категории буддийской философии, являющиеся краеугольными для данного направления: учение о вечности Будды и доктрина о всеобщности спасения. Таким образом, получалось, что учения, зафиксированные во всех других сутрах, занимают подчиненное, причем в определенной иерархии, положение относительно доктринального комплекса «Сутры лотоса». В этом и заключается смысл типологии Чжии.

Нетрудно заметить, что классификация проповедей по пяти периодам строилась по содержательному принципу, хотя внешне выглядит как изложение проповеднической деятельности Будды Шакьямуни в хронологической последовательности (именно так она представляется в апологетической литературе тяньтайских школ).

«Восемь учений» подразделяются на две группы: «четыре учения о методе обращения» (кит. *хуаи сыцзяо*, яп. *кэи сикё*) и «четыре учения о доктринах обращения» (кит. *хуафа сыцзяо*, яп. *кэхэ сикё*).

К первым четырем «учениям» относятся:

«внезапное учение» (кит. *дуньцзяо*, яп. *тонгё*). Этот метод предполагает внезапное (без предварительной подготовки) открытие буддийских истин. Такой метод применялся в первый

период проповеднической деятельности и «сработал» только применительно к бодхисаттвам;

«постепенное учение» (кит. *цзяньцзяо*, яп. *дзэнгё*) — метод последовательной подготовки к постижению буддийских доктрин, который Будда, согласно тяньтайской типологии, использовал в течение трех периодов — со второго по четвертый включительно;

«тайное учение» (кит. *бимицзяо*, яп. *химицу-кё*). Иногда Будда Шакьямуни строил свои проповеди таким образом, чтобы его одновременно слышали собравшиеся около него люди, божества, демоны и т. д., не подозревая даже о присутствии друг друга. «Тайна», «секрет», заключался в том, что каждая группа живых существ воспринимала проповеди как предназначенные только им одним;

«неопределенное учение» (кит. *будиндзяо*, яп. *фудзёкё*). Согласно тяньтайским идеологам, данный метод Будда использовал во время проповедей, адресованных одновременно большому количеству слушателей, причем живые существа знали о присутствии друг друга. Однако все они воспринимали сказанное по-своему, в зависимости от способностей и подготовки, т. е. Шакьямуни делал так, чтобы одно и то же было правильно понято многими, хотя ученики и извлекали неодинаковый смысл из услышанного. Отсутствие однозначности в восприятии предлагаемых проповедником истин стало причиной оценки этого метода как «неопределенного».

«Четыре учения о доктринах обращения» — тяньтайская типология буддийских учений по чисто содержательному принципу:

«учения о трех хранилищах» (кит. *саньцзанцзяо*, яп. *сандзо-кё*). В этот разряд Чжии включил доктрины хинаяны («три хранилища» — *Типитака*, корпус хинаянистских сутр);

«учения проникновения» (кит. *тундзяо*, яп. *цукё*). Определяются как начало махаяны, «проникновение» в нее. «Хронологически» этот тип доктрин был изложен Буддой в третий и четвертый периоды его проповеднической деятельности;

«особые учения» (кит. *бецзяо*, яп. *бэккё*). Чжии выделил комплекс доктрин, предназначенных только бодхисаттвам (поэтому они и получили название «особые», «специальные»), и прежде всего учение о 52-х «ступенях»²¹, которые бодхисаттве необходимо пройти для достижения просветления. В содержательном плане *бэккё* отражает установки виджнянавады.

Указанные три типа доктрин, согласно тяньтайской классификации, Шакьямуни проповедовал в первые четыре периода, поэтому при всех различиях их объединяет то, что они имеют пропедевтическое значение;

«учение круга» (кит. *юаньцзяо*, яп. *энгё*). Ссылаясь на тяньтайскую апологетику, Л. Хурвиц пишет, что слово *юань* Чжии взял из сочетания *юаньмань* (яп. *эмман*), которым определялось «совершенное учение». Аналогичное сочетание — *юань эр*

мань — встречается в китайском переводе (в 60 свитках) «Аватамсака-сутры» (т. е. «Хуаянь-цзин»). Называя учение «круглым», Чжии, судя по всему, имел в виду отсутствие противоречий между этим и каким-либо другим учением [Hurvitz, 1962, с. 268].

Итак, *энгё* — это проповеди Будды пятого периода и — шире — доктринальный комплекс школы Тяньтай. Кроме того, это своеобразный синтез всех учений и, наконец, «единый путь» достижения состояния будды, объединяющий все другие пути.

Даже из схематического изложения доктрины *годзи-хаккё* видно, что ее создатели нашли для себя решение двух важнейших вопросов. Во-первых, обосновали превосходство «Сутры лотоса» и соответственно тяньтайского учения над всеми другими сутрами и учениями, поместив проповеди Будды, запечатленные в «Хоккэ-кё», в последний период его деятельности в человеческом облике. Во-вторых, все без исключения буддийские доктрины были весьма гармонично увязаны в единую систему — «Закон Будды» (*Бунпо*), лидирующее положение в которой занимало, естественно, учение школы Тяньтай.

Доктрина *годзи-хаккё* не подвергалась ревизии ни в одной из школ тяньтайского направления, однако временами наблюдалось переосмысление ее функционального значения. Мы вернемся к этой доктрине при рассмотрении учения Нитирёна, где ее роль подверглась наиболее радикальным изменениям в сторону резкого усиления.

Из собственно тяньтайских разработок, основанных на идейном комплексе «Сутры лотоса», важнейшее значение имеет онтологический аспект философии школы. На онтологию Чжии опирались и сотериологические доктрины, и политические.

Основными структурными компонентами тяньтайской модели бытия являются «десять миров Дхармы» (*дзинпокай*)²². Эти «миры» следует понимать как десять состояний человеческой психики (правда, как мы увидим, с существенными дополнениями)²³, а не как ограниченную в пространстве территорию. Человек, обитая в реальном, повседневном мире, находится в то же время в каком-либо из десяти «миров», т. е. переживает определенное психическое состояние. «Десять миров Дхармы» описываются в литературе школы в строго иерархическом порядке.

«Мир ада» (*дзигоку-кай*). Состояние конкретного мучения²⁴, переживаемого человеком. Общевуддийская традиция различает восемь уровней, или, если воспользоваться христианской терминологией, кругов ада, самый нижний из которых — «ад Авичи» (*Аби-гоку*). В сутрах махаяны довольно много и подробно говорится об аде как неминуемом наказании за недолжные с точки зрения буддизма деяния, связанные с нарушением заповедей, и прежде всего совершением «пяти преступлений против Закона»²⁵.

«Мир голодных духов» (*гаки-кай*). Состояние, когда челове-

ку присущ ряд низменных, с буддийской точки зрения, желаний, поэтому их и сравнивают с «голодными духами». Причины попадания в этот «мир» — алчность, убийство животных ради потребления их мяса в пищу, стремление к личной выгоде и т. д.

«Мир скотов» (*тикусё-кай*). Это состояние, когда человеком руководят исключительно животные инстинкты. Чувственные желания являются единственным стимулом его существования. Именно поэтому тех, кто находится в данном «мире», сравнивают со скотом, лишенным разума и, следовательно, не имеющим возможностей и способностей осмыслить, чем он является на самом деле.

Рассмотренные состояния объединяются в особую группу, называемую «тремя плохими мирами». В этих состояниях и особенно в «аду Авичи», причем на самом нижнем уровне, оказываются также из-за «клеветы на Закон», что в тьянтайской трактовке означает отрицание превосходства «Сутры лотоса» над всеми другими сутрами и неверие в учение, в ней запечатленное.

«Мир [демонов] асуров» (*сюра-кай*). Это состояние агрессивности, когда человек охвачен желанием всегда быть первым. Он последовательно подавляет других, подчиняясь единственному желанию доказать свое собственное превосходство. В трактате «Мохэ чжигуань» говорится, что если в голове такого человека и есть мысли, то это лишь «непрекращающиеся намерения превзойти всех людей, которые ниже [его; он] смотрит с пренебрежением, подобно тому как орел глядит с высоты во время полета». Такие люди похожи на воинственных демонов асуров, по имени которых этот «мир» получил свое название.

«Мир человека» (*нин-кай*). Естественное состояние человека — добросовестно заниматься повседневными делами, соблюдая «пять заповедей» и следуя «трем подчинениям»²⁶.

«Мир неба» (*тэн-кай*). В «мире неба» выделяются два уровня: «небо мира желаний» и «небо мира форм и мира без форм»²⁷. В «мире» первого неба попадают благодаря выполнению «десяти хороших заповедей»²⁸, в «мире» второго «неба» — лишь отделившись от «пошлости, страданий и препятствий земного характера» и совершив «чистые деяния» [НДГД, с. 1227].

Перечисленные шесть «миров» образуют группу состояний, в круговороте которых обретается «обыкновенный человек»; из этого круга выходят существа, достигшие следующих четырех «миров», противопоставляемых в этом смысле первым шести.

«Мир слушающих голос» (*сёмон-кай*).

«Мир самостоятельно [идущих] к просветлению» (*энгаку-кай*). В махаяне шраваков и пратьекабудд считали приверженцами «малой колесницы». Для них и предназначался комплекс доктрины, выделенный Чжии в особое «учение трех хранилищ», т. е. палийский канон²⁹.

«Мир бодхисаттвы» (*босацу-кай*). Состояние, противоположное состоянию пратьекабудды. Если последний сосредоточен

на себе, то бодхисаттва — на других. Буддийская традиция выделяет три основных признака, характеризующих бодхисаттву: намерение стать буддой для того, чтобы вести к спасению все живые существа; принятие «великих» клятв-обетов достигнуть поставленной цели; предсказание Буддой будущих «великих» деяний и заслуг бодхисаттвы (т. е. приведение живых существ к спасению) [Dayal, 1978, с. 50].

Путь бодхисаттвы начинается с пробуждения в нем «мыслей о просветлении» (*хацубодайсин*), далее он принимает «четыре широкие [всеобъемлющие] клятвы»³⁰, следует шести *парамитам* и совершает множество деяний (которые в буддийской литературе подробно описаны и классифицированы), что дает ему право носить звание-титул бодхисаттвы. Все, что должен выполнить бодхисаттва, идет, с одной стороны, на пользу ему самому, поскольку он получает «чудесный плод» (*мёга*) — просветление будды. Процесс деятельности бодхисаттвы представляется в виде прохождения 52-х ступеней, однако в школе Тьянтай в эту схему были внесены некоторые изменения: бодхисаттва должен пройти 47 ступеней (см. [Hurvitz, 1962, с. 268—271]).

«Мир будды» (*буккай*). Достижение состояния будды предполагает выполнение клятв, данных на уровне бодхисаттвы, следование в течение бесчисленно долгого времени «шести парамитам»³¹, совершение «десяти тысяч деяний» (т. е. деяний, которые должен выполнить буддист) и устранение «трех заблуждений»³². Именно в «мире будды» открывается истинная суть, изложенная в онтологических доктринах школы.

В основу типологии *дзиппокай* была положена близость или удаленность каждого «мира»-состояния от «мира будды». Иерархия «миров» обуславливается систематизацией их по качественному признаку.

«Миры»-состояния — понятия общеподбуддийские, в их содержании весьма заметны следы мифологических представлений. Однако в учении школы Тьянтай и ее преемниц «мир»-состояние приобретает характер философской категории. *Дзиппокай* — десять основных уровней, сторон бытия, ими исчерпываются общие его характеристики. В то же время сознание является здесь субстратом всего сущего.

Чжии и его последователи не ограничились заимствованием понятия «мир»-состояние и, тем более, традиционным его содержанием. Сделав его онтологической категорией, тьянтайские теоретики попытались осмыслить «мир»-состояние прежде всего в качестве функционального элемента. Были очерчены условия функционирования как каждого «мира», так и всей системы в целом. Эти условия, обозначаемые термином *нёдзэ* (кит. *жу-ши*), являются одновременно и функциональными характеристиками «миров»: *нёдзэ* переводится как «именно так (такие)», «так (такие), как есть». Условий-характеристик насчитывается десять, причем имеются их специальные (применительно к каж-

дому «миру» в отдельности) и «общие» толкования³³. Остановимся на общих толкованиях.

Тяньтайская традиция рассматривает *нёдзэ* в следующем порядке:

«Вид (форма)» (*нёдзэ-со*). В тяньтайской интерпретации это понятие обозначает внешнее выражение явлений³⁴.

«Естество (природа)» (*нёдзэ-сё*). Если *со* — внешнее выражение, то *сё* — внутреннее свойство, природа, естество явления³⁵.

«Тело (сущность)» (*нёдзэ-тай*). Согласно тяньтайской трактовке, *тай* — синтез *со* и *сё*³⁶.

«Сила» (*нёдзэ-рики*). Имеется в виду внутренняя сила, потенция. Это понятие охватывает как физическую, так и духовную (т. е. моральную) силы.

«Действие» (*нёдзэ-са*). Соотносится с понятием «сила». «Действие» — проявление потенции.

«Причина» (*нёдзэ-ин*). *Ин* — внутренне присущая каждому явлению потенция, и в этом плане *ин* соотносится с *нёдзэ-рики*. *Ин* — не элемент прошлого, а всегда элемент жизни в настоящий момент [Ikeda, 1974, с. 41].

«Условия» (*нёдзэ-эн*). *Эн* активизирует, приводит в действие *ин*³⁷. Комбинация *ин* и *эн* — *иннэн* — является одной из главных категорий буддийской философии, признающей всеми без исключения школами буддизма, хотя часто по-разному и толкуемой. Уже на ранних этапах развития учения основополагающим, а по мнению некоторых исследователей, первоначальным и единственным философским принципом была идея «всеохватывающей причинности». Она легла в основу так называемой теории зависимого существования (происхождения), суть которой заключается в утверждении взаимной причинности появления всех вещей и возникновения всех явлений.

«Плод» (*нёдзэ-ка*). *Ка* — результат действия «причины» и «условия», причем результат еще не проявленный.

«Воздаяние» (*нёдзэ-хо*). «Воздаяние» (понимается как проявленный результат) венчает цепочку *ин* — *эн* — *ка*. Категория *хо*, а также ее связь с указанными тремя *нёдзэ* определяется следующим образом. «Причина» (*ин*), активизированная «условием» (*эн*), порождает «плод» (*ка*), который неизбежно ведет к «воздаянию» (*хо*). Между внутренним развитием «плода» (т. е. результата непроявленного) и его проявлением возможен разрыв во времени, но, каким бы он ни был — коротким или долгим, — «воздаяние» (т. е. проявленный результат) будет налично. Другими словами, проявленный результат — это синтез «причины» и «плода», непроявленного результата [Ikeda, 1974, с. 42]³⁸.

Крайний предел начала и конца (*нёдзэ-хоммацу-кукёто*). «Начало и конец» — это все *нёдзэ*, вместе взятые, с первого до последнего. «Крайний предел» следует понимать как квинтэссенцию десяти *нёдзэ*. *Нёдзэ-хоммацу-кукёто* означает наиболее общее, генеральное условие существования всех «дел и вещей»,

вбирающее в себя частные условия (т. е. *нёдзэ*). Здесь очевидна параллель между десятым *нёдзэ* и «Сутрой лотоса». Таким образом, *хоммацу-кукёто* — такое условие, такой фактор, который связывает все остальные условия, факторы, характеристики.

Итак, функциональное значение категории *дзюнёдзэ* заключается в определении условий существования «мира Дхармы» как структурного элемента модели бытия. Являясь одновременно его характеристикой, *нёдзэ* проясняют содержание каждого «мира»-состояния в его конкретной наполненности. Таким образом, старые мифологические черты, оставаясь внешне неизменными, строго детерминируются и систематизируются, вписываясь в теоретическую конструкцию Чжии.

Следующим шагом в развитии онтологического аспекта учения школы явилась разработка доктрины о взаимопроникаемости десяти «миров»-состояний (*дзикай-гогу*). Концептуальной основой этой идеи было признание наличия в «учении круга» пропедевтических учений, что вытекало из специфической трактовки соотношения абсолютной и частной истин. Взаимопроникаемость «миров» следует понимать в том смысле, что «мир будды» пронизывает все остальные «миры» и объединяет их в себе, подобно тому как «истинный Закон» вбирает в себя «приближенные» истины. Поэтому в «мире будды» скрыт «мир ада» (и все другие «миры»), который, в свою очередь, несет в себе «мир будды» (и другие восемь «миров»).

Доказательство взаимопроникаемости «миров» строилось на соответствующей интерпретации текста «Сутры лотоса». Вот характерный пример тяньтайской аргументации, представленной в концентрированном виде в сочинении Нитирэна «Кандзин[но] хондзон сё» («Трактат об истинно почитаемом как [средстве] постижения сути [бытия]»). «В главе об уловках (гл. II „Сутры лотоса“.— Авт.), втором [свитке] „Сутры цветка Закона“ говорится: „Я (речь идет от лица Будды Шакьямуни.— Авт.), будучи живым (т. е. в облике человека.— Авт.), хочу открыть [ваш] взор мудрости Будды“. Это значит, что в девяти „мирах“ существует „мир будды“. В главе о вечной жизни (гл. XVI.— Авт.) говорится: „Таким образом, то время, когда я стал буддой,— в очень далеком прошлом. [Моя] жизнь [продолжается] бесчисленные асамкхы калпы (т. е. бесконечно.— Авт.), [я] живу вечно, не исчезаю. Добрые сыны! Жизнь, которую я получил, идя ранее по пути бодхисаттв, сейчас еще не исчерпана и будет [продолжаться] в два раза дольше“. Этот текст сутры значит, [что] в „мире будды“ существуют [остальные] девять „миров“. В сутре говорится: „Девадатта... [станет] Татхагатой, Повелителем Богов“³⁹. Значит, в „мире ада“ существует „мир будды“. В сутре говорится: „Первую называют Ламба⁴⁰... Вы (Будда обращается к ракшасам.— Авт.), хорошо защищающие то, что носит имя „цветка Закона“ (т. е. „Сутры лотоса“.— Авт.), будете иметь счастье, которое трудно измерить⁴¹. Это значит, что в „мире голодных духов“ существуют десять „миров“. В сутре

говорится: „Девочка-дракон (речь идет о дочери царя драконов Сагары.— Авт.)... достигнет совершенного просветления“. Это значит, что в „мире скотов“ существуют десять „миров“. В сутре говорится: „Царь асуров Балин... услышав одну строку, одну фразу [из „Сутры лотоса“], получил совершенное просветление“. В „мире [демонов] асуров“ существуют [поэтому] десять „миров“. В сутре говорится: „Если человек ради Будды... все обязательно достигнут Пути Будды“. Это значит, [что] в „мире человека“ существуют десять „миров“. В сутре говорится: „Царь неба великого Брахмана (одно из небес „мира плоти“.— Авт.)... а также мы (т. е. божества.— Авт.) таким образом обязательно станем буддами“. Это значит, [что] в „мире неба“ существуют десять „миров“. В сутре говорится: „Шарипутра⁴²... [станет] Татхагатай Лотосовый Свет“. Это значит, [что] в „мире слушающих голос“ существуют десять „миров“. В сутре говорится: „Я (т. е. Будда.— Авт.) хочу, чтобы те, кто стремится стать „самостоятельно [идушими] к просветлению“, а также бхикшу, бхикшуни... соединив ладони [в буддийском приветствии], в мыслях [сердца] полные почтения [к Будде], услышали о совершенном Пути“. Именно это и значит, [что] в мире самостоятельно [идуших] к просветлению“ существуют десять „миров“. В сутре говорится: „Бодхисаттвы (имеются в виду так называемые бодхисаттвы, выпрыгнувшие из-под земли.— Авт.)...[получили] истинно чистый Великий Закон“. Именно это и значит, [что] в „мире бодхисаттвы“ существуют десять „миров“. В сутре говорится: „Или говорит⁴³ о себе, или говорит о других“. А именно в „мире будды“ существуют десять „миров“» [НДГД, с. 86].

Однако наибольший акцент делается на утверждении о том, что в человеке имеется «мир будды».

«Почитаемый Шакья[муни], достигший благого просветления⁴⁴, [суть] наша кровь и плоть. Добродетели, предопределенные судьбой (имеются в виду добродетели Будды.— Авт.), не [наш] ли костный мозг? В главе о драгоценной ступе (гл. XI „Сутры лотоса“.— Авт.) говорится: „Люди, которые хорошо защищают Закон, [изложенный] в этой сутре, именно этим делают подношения мне (т. е. Будде Шакьямуни.— Авт.) и будде Многочисленные Сокровища⁴⁵... Кроме того, собравшиеся многочисленные будды в „превращенных телах“ делают подношения тем, кто украшает миры, заставляет [их] блистать. Почитаемый Шакья[муни], будда Многочисленные Сокровища, все будды десяти сторон [света] — „мир будды“, [существующий] в нас“» [НДГД, с. 94].

Приведенные отрывки хорошо показывают суть и приемы тьяньтайского доказательства «взаимопроницаемости миров». Кроме того (и на это следует обратить особое внимание), здесь отчетливо выявляется специфика философии школы как философии религиозной: конечный аргумент — слово Будды, а в данном случае не просто слово, но «откровение», поскольку все, что

говорит здесь Будда, зафиксировано в «священном писании» направления — «Сутре лотоса благого Закона».

Феноменальное бытие — материальный мир (со всеми происходящими в нем процессами), включая человека, — имеет, согласно тьяньтайской философии, три возможных уровня функционирования — «сферы существования» (*сэкэн*):

«сфера пяти скандх» (*гоон-сэкэн*). Уже знакомая нам категория, о которой говорилось при рассмотрении учения школы Куся. Каждая из *скандх* функционирует в данной «сфере» самостоятельно;

«сфера существования живых существ» (*сюдзё-сэкэн*). В комплексе пять *скандх* образуют то, что называют живым существом. Напомним, что практически во всех буддийских школах (как хиньянистских, так и махаянистских) *скандхи*, а также их совокупность признавались в лучшем случае условно реальными сущностями;

«сфера окружения» (*кокудо-сэкэн*). В данном случае слово *кокудо* обозначает сферу обитания живых существ, точнее, их естественное окружение. В китайской экзегетической литературе «сфера окружения» приобрела дополнительную смысловую нагрузку: *кокудо-сэкэн* не только природа, окружающая человека, но и государство как политическая организация во главе с монархом, и к этому значению термина мы вернемся ниже при анализе концепции теократического государства, разработанной Сайтё.

В результате трансформации понятия *кокудо-сэкэн* появилось слово, прямо указывающее на природное окружение — *сомоку-сэкэн* («сфера трав и деревьев»), причем слово *сомоку* обозначает природу в современном понимании.

«Три сферы» находятся в определенном соположении. Первые две (*гоон-сэкэн* и *сюдзё-сэкэн*), определяемые термином *сёхо*, — основные, «сфера окружения» занимает подчиненную позицию (*эхо*). Однако *сёхо* и *эхо* неотделимы друг от друга (*эсё* — *фуни*, т. е. «побочное, подчиненное и основное — не два»). Такое понимание взаимоотношений между индивидуумом и внешним миром⁴⁶ находится в русле общеподддийской трактовки личности, отрицающей реальность индивидуального «я». Личность в буддизме включает в себя и то, что она осознает и переживает, т. е. окружающий мир (см. [Розенберг, 1918, с. 66, 67]).

Важнейшим положением учения тьяньтайского направления является утверждение, что на все три «сферы существования» распространяется принцип взаимопроницаемости «миров», т. е. *дзикай-гогу* — универсальная категория. Об этом прямо говорит Чжии в трактате «Мохэ чжигуань»: «Сфера окружения также пронизана десятью [мирами] Дхармы» [МЧГ, т. 1, с. 71]. Отсюда делается вывод: утверждение, что «десять взаимопроникающих миров» охватывают и «сферу окружения», ведет к признанию факта вездесущности сознания, т. е. отсутствия принци-

пиального различия между живыми существами и неживой природой. Девятый патриарх школы Мяолэ (717—782) указывал: «„Вид (форма)“ существует только [относительно] плоти. „Естество (природа)“ — только [относительно] сознания. Что касается „тела (сущности)“, „силы“, „действия“, „условий“, то [они] имеют смысл [относительно] плоти и сознания, вместе [взятых]. „Причины“ — [относительно] только сознания, „плод“ существует только [относительно] „плоти“... Именно в любой травинке, любом дереве, любом камешке, любой пылинке, — продолжает Мяолэ, — во всем имеется природа Будды, во всем существуют „причины“ и „плод“ (т. е. *инга*. — Авт.). [В них] кроются деяния и мудрость, [раскрывающие] естество (природу) будды» (цит. по [НДГД, 1981, с. 85]).

Итак, мы видим снятие оппозиции между живым существом, в том числе и человеком, и окружающим его миром. В философском плане в высшей степени четко прослеживается идея крайнего панпсихизма (который присущ всем махаянистским школам). Данный аспект учения обозначается специальным термином *сикисин-фуни* — «плоть и сознание недвойственны (не два)». Следует иметь в виду, что при безусловном примате «сознания» (т. е. *син*) оно не может проявляться без «плоти» (т. е. *сики*), само по себе, а всегда имеет какой-либо вид проявления (другое и основное значение иероглифа *сики* — «цвет»). Это положение обосновывается функциональным значением десяти *нёдзэ*. Иначе говоря, все вещи и явления (все, что имеет «вид», «плоть», «цвет») есть наглядные воплощения, «знак» того или иного «мира»-состояния.

Модель бытия, построенная Чжи, определяется формулой *итинэн-сандзэн*, что значит «одно [мгновение] мысли — три тысячи». Цифра 3000 говорит о числе возможных «сторон» десяти «миров»-состояний и получена путем умножения десяти «миров», как таковых, на десять (поскольку один «мир» включает в себя десять остальных) и еще на десять (количество *нёдзэ*). Далее тысяча умножается на три (число «сфер существования»). Нельзя не заметить, что подсчеты носят весьма искусственный характер. Однако тьянтайская традиция закрепила число 3000, тем более что оно имеет в буддизме сакральное значение. Первая часть формулы — «одно [мгновение] мысли» указывает на ежемгновенность проявления всех трех тысяч «сторон» бытия. Это представление связано с дискретной функцией *дхарм*. В то же время имеется в виду вечное, не имеющее ни начала, ни конца, их последовательное проявление.

При знакомстве с тьянтайской моделью бытия следует учитывать, что «миры»-состояния отнюдь не являются функционально тождественными, хотя каждый и включает в себя девять других. На их иерархичность указывает порядок их соположения в общей схеме, однако главенствующее положение «мира будды» строго фиксируется доктриной о «трех истинах» (*сантай*). Реальность, т. е. три «сферы существования», пронизан-

ные взаимопроникающими «мирами», рассматривается в тьянтайской концепции с трех сторон. С одной стороны, она *шунья* (*ку*), что следует из оценки ее с точки зрения мадхьямаки. Это — «истина о пустоте» (*кутай*). С другой стороны, реальность проявляется во всем многообразии материального и духовного мира, но это многообразие (множество единичных сущностей) имеет условно реальный (временный) характер, что является «истиной о временном» (*кэтай*). Однако данные две стороны характеризуют не столько реальность, как таковую, сколько отношение к ней с той или иной точки зрения [Hurvitz, 1962, с. 274]. Истинная сущность реальности определяется как «истина о срединном» (*тюттай*), и в этом «срединном» как бы растворяются две предыдущие характеристики, причем утверждается тождество: «пустое» суть «временное» суть «срединное» (*соку ку соку кэ соку тю*). Следует подчеркнуть неотделимость, синхронность функционирования всех трех сторон: реальность одновременно и такая, и такая, и такая — в зависимости от того, с какой стороны на нее посмотреть.

Одним из принципиально важных моментов в развитии буддийской философии стала разработка концепции абсолюта в учениях школ махаяны. Этот абсолют интерпретировался как нечто полное и совершенное, целое, истинно сущее, «истинная таковость» (*синнэ*, санскр. *татхата*), «истинный вид дхарм» (яп. *сёхо-дзиссо*), «естество (природа) дхарм» (*хоссё*). Абсолют в конечном счете отождествился с «телом Закона» Будды, *нирваной*, *праджней*. Именно сущее осмыслилось как единственный субстрат бытия и мироздания. То, что в тьянтайской концепции определяется как «срединное», и есть истинно сущее, «мир будды».

Выше уже отмечалось, что мадхьямака отказывала абсолюту (и всей цепочке тождеств) в какой-либо сущностной характеристике: «истинная таковость» была для нее «пустой» (в смысле безатрибутной). Чжи, оставаясь в общем на позициях *шуньявады*, нашел некое положительное определение абсолюту — «мир будды». Отсюда понятны повторяющиеся в сочинениях представителей тьянтайского направления высказывания, что девять «миров» именно и есть «мир будды», а «мир будды» именно и есть девять «миров» (*кюкай соку буккай, буккай соку кюкай*). «Истинный вид всех дхарм» характеризуется уже не *ку*, а *буккай*, имеющим положительное содержание. В функциональном отношении эти категории тождественны, так что замена понятий, предложенная тьянтайскими авторами, свидетельствует о дальнейшем развитии центральной идеи мадхьямаки и *шуньявады*. Напомним, что в классификации буддийских учений Чжи доктрины Нагарджуны (включенные в класс *сутр о праджня-парамите*) поставлены непосредственно перед тьянтайскими доктринами («Сутрой лотоса»). Правда, не следует забывать, что, найдя положительную характеристику «истинной реальности», Чжи тем не менее не отказался от генеральной ус-

тановки махаяны, согласно которой бытие в собственном смысле слова (т. е. абсолют) скрыто от глаз «обыкновенного человека» и что это есть некое «чудесное (благое) бытие» (*мёю*) [Hurvitz, 1962, с. 272], постигаемое особым образом.

Как и в любом другом буддийском направлении, в тьянтайском буддизме во главу угла ставилась проблема спасения живого существа от всех зол мира. В данном случае спасение толковалось как выявление в себе (и во всем сущем) «мира будды» и соответственно дискриминация остальных «миров»-состояний. Возможность спасения обусловлена комплексом доктрин, освещающим онтологический аспект учения. Сотериология, базирующаяся на рассмотренном выше комплексе, представлена доктриной о «прекращении [неведения] и постижении (познании, видении) [истинного вида всех дхарм]» (кит. *чжигуань*, яп. *сикан*), т. е. того, что истинная реальность есть «мир будды».

Доктрину *сикан* Чжии объясняет поэтапно, в иерархической последовательности, причем тьянтайский патриарх выделил пять «кратких» и десять «подробных (широких)» толкований. Пять «кратких» толкований содержат:

объяснение содержания *сикан* с целью побудить слушающего встать на путь просветления. Этот этап включает пять ступеней (первые пять из десяти «подробных» толкований): 1) объяснение «великого смысла» *чжигуань*; 2) «толкование названия»; 3) «объяснение вида» *чжигуань*; 4) «восприятие Закона»; 5) объяснение «ограниченных и совершенных» учений;

объяснение того, каким образом следовать буддийскому учению. На этом этапе адепт узнает об «уловках» и непосредственно о том, как продвигаться по пути достижения состояния будды. Таким образом слушающему даются еще два «подробных» толкования;

«ощущение плода», т. е. результат постижения «великого смысла *чжигуань*» и «овладения действием»;

«разрыв сети» страстей и заблуждений, которая покрывает человека и не дает ему выйти из круговорота жизней и смертей; постижение того, что имеется *нирвана*, куда в конце концов попадает адепт.

На последних трех этапах развивается и конкретизируется материал, усвоенный на первых двух. Даже из простого перечисления этапов и ступеней объяснения понятия *чжигуань* видно, что для ее понимания требуется знание многих положений буддийской догматики. И, действительно, в трактате Чжии к толкованию *чжигуань* привязан практически весь комплекс тьянтайских доктрин.

Фундаментальный принцип школы Тьянтай о возможности спасения всех без исключения живых существ, т. е. выявления в них будды, нашел непосредственное выражение в выделении трех видов (типов) *сикан*, причем именно с их рассмотрения и начинается толкование этой доктрины в сочинении Чжии.

Базисная установка об универсальности спасения обусловила исключительно большое внимание к индивидуальным способностям человека воспринимать «Закон Будды». Одни сразу могут постичь «истинную сущность», других (и это бывает чаще) приходится готовить к правильному ее пониманию. Так возникло учение о *цзи* (яп. *ки*), «ментальных способностях»; *цзи* стало позднее важнейшей категорией буддийской психологии. Хотя Чжии прямо и не говорит об этом, но классификация *чжигуань* строится с учетом *ки*.

«Тьянтай (т. е. Чжии.— Авт.) унаследовал от Наньюе (прозвание Хуэйсы по имени горы, где тот проживал.— Авт.) „чжигуань“ трех видов. Во-первых, „постепенное“ (кит. *цзяньцзы*, яп. *дзэндзи*) (здесь и далее в цитате курсив наш.— Авт.), во-вторых, „неопределенное“ (кит. *будин*, яп. *фудзё*), в-третьих, „совершенное и внезапное“ (кит. *юаньдунь*, яп. *энтон* или *эндон*). Все это — великая колесница, [они] вместе обуславливают [постижение] истинного вида и называются одинаково „чжигуань“. „Постепенное“ — [это] взаимная смена начального и последнего... „Совершенное и внезапное“ — [это] нераздельное изначальное и последнее“» [МЧГ, т. 1, с. 23].

Напомним, что «мелким» философы махаяны называли учение «малой колесницы». Следование от «мелкого» к «глубокому» при «постепенном прекращении [неведения] и постижении [истинного вида всех дхарм]» (т. е. *дзэндзи-сикан*) прямым образом соотносится с этапами объяснения «Закона» Буддой Шакьямуни живым существам, как это представлено в доктрине *годзи-хаккё*. Аналогия становится еще более отчетливой, если принять во внимание заявление Чжии, что в „начале постепенного узнают о существовании „истинного вида“. „Истинный вид“ трудно постичь, [но], если делать [это] постепенно, то легко продвигнуться [к его постижению]“» [МЧГ, т. 1, с. 23].

Метод *дзэндзи-сикан* требует прохождения адептом длинной цепочки ступеней, прежде чем он достигнет конечной цели. Сначала в действие вводятся заповеди, т. е. нормируется поведение «вступившего на Путь» в этическом плане, что создает условия для выполнения различных видов медитации. В данном случае осуществляется регуляция поведения адепта на психическом уровне. В результате послушники «ломают тюрьму трех миров (имеется в виду *сангай*) и достигают пути к нирване» [МЧГ, т. 1, с. 23]. Следующие этапы имеют уже чисто махаянистский характер. Ставший *архатом* адепт «практикует» сострадание к другим; прекратив «просветление только самого себя», он становится бодхисаттвой. Именно тогда он овладевает пониманием «истинного вида всех дхарм» [МЧГ, т. 1, с. 23]. В конечном счете прошедший все ступени становится на путь «вечного существования» (кит. *чанчжу*, яп. *дзёдзю*), характеризующегося отсутствием каких-либо изменений [JEVD, 1979, с. 144]. Итак, в *чжигуань* первого типа последовательно проводится принцип: «сначала прекращение, потом — постижение».

Второй тип *чжигуань* предполагает, что не обязательно следовать по всем этапам от «мелкого» к «глубокому», а в зависимости от обстоятельств применять соответствующую буддийскую доктрину без предваряющих ее объяснений.

«У „неопределенного“, — говорится в трактате „Мохэ чжигуань“, — нет особого метода; связав начальное „постепенное“ и последующее „внезапное“ (т. е. первый и третий типы *чжигуань*. — Авт.), [„неопределенное“] становится попеременно начальным или последующим, или мелким или глубоким, или делом или принципом... Или же, приостановив „постижение“ (т. е. *гуань*. — Авт.), осуществляют „прекращение“ (т. е. *чжи*. — Авт.); или же, осветив „прекращение“, осуществляют „постижение“. Поэтому и [дано] название: „прекращение [неведения] и постижение [истинного вида всех дхарм] неопределенным [методом]“ (т. е. *будин-чжигуань*. — Авт.)» [МЧГ, т. 1, с. 23].

Наконец, «совершенное и внезапное прекращение [неведения] и постижение [истинного вида всех дхарм]» заключается, как уже видно из названия этого типа (*сикан*), во внезапном просветлении (т. е. постижении «истинного вида»), что подчеркивает Чжи [МЧГ, т. 1, с. 24].

Итак, в выделении трех видов *чжигуань* наглядно проявилось стремление создателя доктрины объединить в рамках тьянтайского буддизма все другие учения («мелкие» и «глубокие») и представить их в систематизированном виде. В данном случае оно выразилось в подчеркиваемом Чжи универсализме *чжигуань* как методике спасения. Кроме того, здесь воплотилась и базисная установка школы на всеобщность спасения. Следует обратить внимание еще на одну сторону рассматриваемой доктрины: *чжигуань* метод не только спасения, но и познания. Как и в других махаянистских школах, сотериологический и гносеологический аспекты здесь неразрывно связаны: познание «истинно сущего» одновременно является и выявлением в себе «мира будды», т. е. достижением *нирваны* (спасением).

Мы уже упоминали, что непрямым условием «прекращения [неведения] и постижения [истинного вида всех дхарм]» является психофизическая и этическая регуляция деятельности адепта. Уже Чжи разработал стройную систему таких правил, поставив во главу угла четыре вида *самадхи*, определив для каждого случая детальные правила медитирования⁴⁷. Кроме того, перед медитированием адепт должен был выполнить 25 предварительных условий, предписанных Чжи⁴⁸. Эта сторона сотериологической доктрины школы позволяла «брать на вооружение» этические правила и приемы психофизической регуляции других буддийских направлений, в частности эзотерического буддизма и амидаизма, во всяком случае в той мере, в какой они вписывались в тьянтайскую религиозную практику. Однако разнообразие методов и большое их количество таило в себе опасность раскола школы на фракции, поскольку существовала возможность выдвижения на первый план или даже

абсолютизации тех или иных приемов, причем не только исконно тьянтайских, но и чужеродных.

Становление школы Тэндай

После того как было дано официальное разрешение организовать Тэндай-сю, начался период становления и укрепления школы, продолжавшийся почти 20 лет. Деятельность Сайтё и его сподвижников в это время была направлена на достижение независимости нового объединения от нарсских школ, осуществлявших свой контроль через правительственное ведомство (*гэмбарё*), курировавшее дела буддийской церкви и находившееся в руках представителей Хоссо-сю. Самостоятельность организованной Сайтё школы в значительной степени свидетельствовала о победе нового хэйанского буддизма.

Преемник Камму император Хэйдзё во время своего недолгого правления (806—809 гг.) сосредоточил усилия на восстановлении экономики страны, серьезно подорванной строительством новой столицы и войнами с приграничными племенами. Кроме того, он провел упорядочение административной системы в провинции. Мероприятия хозяйственного характера затронули и интересы буддийской церкви: в 808 г. было сокращено число плотников в храмах и урезаны государственные дотации монастырям [АБС, т. 2, с. 116]. Хотя каких-либо других серьезных мер против церкви предпринято не было, в буддийском мире в эти годы царил затишье. Потеря могущественного покровителя в лице Камму и общая ситуация в стране вынудили Сайтё прекратить активную деятельность вплоть до 810 г.

Восшествие на престол императора Сага в 809 г. существенно смягчило отношения между государственной властью и буддийской церковью. Официальная церемония посвящения в монахи школы Тэндай впервые была проведена в начале 810 г., хотя разрешение на это, как мы уже говорили, было получено еще при правлении Камму. Согласно определенной тогда квоте, ежегодный прием составил два человека, но, поскольку церемония не проводилась четыре года, то тэндайскими монахами стали сразу восемь кандидатов [АБС, т. 2, с. 117]. В том же году началась активная деятельность Сайтё как проповедника и лидера школы. На горе Хиэй он читал так называемые долгие лекции (т. е. подробные толкования) по «Сутре лотоса», в 812 г. здесь же был построен павильон для медитаций по достижению *самадхи* «Сутры лотоса»⁴⁹ [АБС, т. 2, с. 117]. Одной из главных причин активности Сайтё стала поддержка деятельности новой школы со стороны Сага, помнившего об отношении к молодому монаху императора Камму [Groner, 1984, с. 75].

В 809 г. возобновились связи Сайтё с Кукаем, другим выдающимся деятелем японского буддизма того времени, основателем школы Сингон, которая наряду с Тэндай-сю определяла

развитие буддийской идеологии на островах в IX—X вв. К биографии Кукая и его деятельности после возвращения на родину мы вернемся в разделе о школе Сингон, сейчас же отметим, что Сайтё признавал авторитет Кукая в вопросах, касавшихся эзотерического буддизма, и не мог не считаться с его возраставшей известностью в буддийской среде. Сайтё неоднократно встречался с Кукаем, вел с ним переписку (сохранилось около 20 его писем), посылал к нему учеников консультироваться по догматическим вопросам (один из них остался у Кукая), изучал литературу, привезенную из Китая первым патриархом Сингон-сю (см. [Groner, 1984, с. 78—89]). Однако в 813—816 гг. отношения между двумя монахами испортились, и дело дошло до разрыва. Внешние свидетельства резкого ухудшения отношений (как уже говорилось, переход к Кукаю одного из учеников Сайтё, отказ Кукая одолжить Сайтё эзотерические буддийские тексты) скрывали внутренние принципиально значимые причины.

Уже отмечалось, что в японской Тэндай-сю были сильны эзотерические тенденции, развитие которых стимулировалось и субъективными обстоятельствами (изучением и толкованиями «Дайнити-кё», что, напомним, вменялось императорским указом). У Сайтё эти элементы функционально приравнивались к учению Сингон, как таковому, и в конечном счете получалось, что последнее являлось частью доктрин Тэндай-сю. Кукай же рассматривал Сингон как единственно совершенное учение, и эта точка зрения отчетливо проявилась уже в его отчете о пребывании в Китае [Groner, 1984, с. 83]. Кроме того, «тайное учение» Сайтё представлялось Кукаю неполноценным, поскольку патриарх Тэндай-сю познакомился с ним в провинциальном храме, а не у ведущих китайских учителей [АБС, т. 2, с. 119]. Наконец, Кукай стремился к созданию своего собственного объединения, в основу деятельности которого был бы положен «чистый» эзотерический буддизм. Поэтому попытки Сайтё придать эзотерической стороне тэндайского учения более фундаментальный характер, используя знания Кукая, объективно становились препятствием для выделения *миккё* в особую ветвь японского буддизма и не могли не вызвать противодействия Кукая [АБС, 1972, т. 2, с. 119, 129]. Более частной причиной разногласий стало различное понимание методов обучения «тайным доктринам». Сайтё больший акцент делал на необходимости знакомства с текстами эзотерических сочинений, а Кукай — на «передачу Закона» через наставника [АБС, т. 2, с. 118; Groner, 1984, с. 83—86].

Впоследствии Кукай и его школа стали главными конкурентами Тэндай-сю, и Сайтё, безусловно, был вынужден считаться с данным обстоятельством, тем более что император Сага теперь отдавал предпочтение Кукаю.

Размежевание с Кукаем, практически полная зависимость *гэмбарё* от Хоссо-сю, поддержка последней некоторыми членами дома Фудзивара, игравшего одну из ключевых ролей в полити-

ческой жизни страны, подтолкнули Сайтё к более решительным действиям по упрочению положения собственной школы. Активность Сайтё развивалась по пяти направлениям: пропаганда тэнтайского учения; обращение к императору и представителям высшей власти; критика современных Тэндай-сю школ по доктринальным вопросам; борьба за возможность осуществлять официальное посвящение в монахи непосредственно в храмах школы; материальное укрепление объединения.

С 10-х годов VIII в. Сайтё и его ученики начали регулярно путешествовать по стране с целью распространения тэнтайского учения как в монашеской, так и в мирской среде. Наиболее известными считаются странствия первого патриарха по о-ву Кюсю в 814 г. и по восточным провинциям страны в 817 г. В «Эйдзан-дайси дэн» говорится, что во время путешествия по Кюсю Сайтё изваял из кедрового дерева статую тысячерукой Каннон, переписал в двух экземплярах «Махапраджняпарамита-сутру», огромный по объему (600 цзюаней) свод буддийских текстов, и сделал 1 тыс. копий «Сутры лотоса». Кроме того, Сайтё якобы толковал эту сутру перед синтоистским божеством Хатиманом в святилище Уса и перед Мёодзином в святилище в Кавара [Groner, 1984, с. 84]. Безусловно, цифры, указанные в жизнеописании, значительно преувеличены, однако миссионерская деятельность Сайтё на Кюсю, очевидно, действительно была активной. Обращают на себя внимание и данные об «общении» Сайтё с синтоистскими богами. Авторы «Эйдзан-дайси дэн» воспроизвели характерную для японского буддизма традицию отношения к *ками*, восходящую к нарскому периоду, но в полной мере развившуюся в хэйанский.

Во время поездки по восточным провинциям Сайтё и его ученики провели десятки публичных толкований «Сутры лотоса», благодаря их усилиям в двух храмах (Митонодэра и Онодэра) были возведены так называемые пагоды «Сутры лотоса» (*хоккэто*), в которых хранилось по тысяче копий этого «священного писания». Пропагандистская миссия Сайтё в восточных районах оказалась очень успешной. Тэндайское учение пустило здесь глубокие корни, и позднее эти места стали оплотом Тэндай [Groner, 1984, с. 90, 91]. Естественно, миссионерская деятельность школы не ограничивалась поездками Сайтё: ею активно занимались также ученики и сподвижники лидера объединения.

С 816 г. Сайтё регулярно представлял ко двору свои сочинения, в которых излагал историю школы Тэнтай в Китае, ее догматику и целевые установки своего объединения.

Как мы увидим ниже, именно в «меморандумах» и петициях, поданных императору, Сайтё изложил свою концепцию роли буддизма и буддийской церкви в японском обществе. Именно эта программа, в свою очередь, стала идеологическим фундаментом превращения (уже после смерти Сайтё) объединения Тэндай в государственную церковь.

Апеллирование к монарху диктовалось необходимостью стабилизации положения школы и, что самое главное, претензиями Сайтё представить тяньтайское учение в качестве наиболее подходящей для государства идеологии, а свою школу в лице ее лидеров, т. е. прежде всего себя самого, духовным наставником нации.

Важнейшим аспектом деятельности Сайтё и его учеников во время правления Сага стала критика учений других школ. Она осуществлялась в форме публичных дебатов в буддийских храмах и составления трактатов, опровергавших философские и догматические установки, не согласовывавшиеся с тяньтайскими. Сайтё участвовал в многочисленных диспутах в храме Кофукудзи, патронировавшемся родом Фудзивара, и в храме Дайандзи, где его оппонентами были монахи Хоссо-сю. В 813 г. тэндайский патриарх защищал доктрины своей школы в споре с главой *гэмбарё* Синъэном (также монахом Хоссо-сю) во время официальной церемонии в императорском дворце по случаю очередной годовщины со дня смерти Камму (см. [Groner, 1984, с. 88]).

Однако наибольшее значение для развития тэндайского учения в Японии и формирования концепции Сайтё (и программных установок школы) имели многолетние дебаты с монахом Токуицу (ок. 780—842 гг.), проживавшим в храме Эннитидзи (пров. Айдзу). Этот человек был довольно известным деятелем школы Хоссо, пользовался большим уважением среди местного населения: еще при жизни его называли бодхисаттвой [АБС, т. 2, с. 121]. В биографии Токуицу, помещенной в «Гэнко сяку-сё», сообщается, что после смерти этого монаха его тела не коснулось разложение, это, якобы, свидетельствовало о высоких добродетелях покойного (см. [ДНБДС, т. 62, с. 88]). Считается, что Токуицу был знатоком буддийских доктрин, ему приписывается 17 сочинений, из которых сохранилось только два [Groner, 1984, с. 92]. Спор между Токуицу и Сайтё, прекратившийся со смертью последнего, начался, очевидно, во время миссионерской поездки основателя Тэндай-сю по восточным провинциям.

Токуицу подверг критике краеугольные положения тяньтайского буддизма в «Трактате о природе Будды» («*Буссё-сё*»), скорее всего, после чтения сочинения Сайтё «Собрание [сведений] о зависимости [других школ] от смысла [учения] Тэндай» («*Эхё Тэндайги сю*»). Возможно, дебаты начал сам Сайтё, ознакомившись с «Буссё сё» [Groner, 1984, с. 93]. Как бы то ни было, полемика продолжилась в последующих трактатах. Точка зрения Сайтё отразилась в семи его произведениях, и прежде всего в «Сочинении о защите государства» («Сюго коккай сё», 818 г.) и «Мягких (т. е. несущих „тонкую“ истину.— Авт.) фразах Цветка Закона (т. е. „Сутры лотоса“.— Авт.)» («*Хоккэ-сю-ку*», 821 г.), которые вобрали в себя идеи других довольно многочисленных сочинений Сайтё, написанных в процессе пятилетнего спора с Токуицу. Заметим, что «Сюго коккай сё», самый

большой по объему трактат Сайтё, и «Хоккэ сюку» относятся к наиболее известным и фундаментальным трудам первого патриарха Тэндай-сю.

Разногласия между Сайтё и Токуицу отражали в конечном счете борьбу старых и новых тенденций в японском буддизме. Спор по доктринальным вопросам потребовал поиска более тщательной аргументации ряда положений буддийской философии, что привело к обогащению философского пласта учений обеих школ, и прежде всего Тэндай, не имевшего индийского прототипа.

Полемика Сайтё и Токуицу охватывала довольно широкий круг проблем, однако исходным стал вопрос о классификации буддийских учений в Хоссо-сю и Тэндай-сю. За несовместимостью точек зрения по этому поводу скрывались принципиально различные трактовки сотериологических доктрин.

В «Сюго коккай сё», где подробно, хотя и тенденциозно (естественно, в пользу автора сочинения) описывается ход дискуссии, говорится о том, что Токуицу назвал тяньтайскую типологию учений «поделкой» Чжи, противопоставив ей в качестве истинной классификацию, принятую в Хоссо-сю. В свою очередь, Сайтё заявил, что классификация Хоссо — это «продукт» бодхисаттвы Сёгисё (персонажа «Сутры о постижении глубокой тайны»), всего лишь один раз подтвержденный непосредственно Шакьямуни. Кроме того, продолжал Сайтё, неистинный характер типологии Хоссо-сю обнаруживается в том, что Кунци произвольно отнес к разряду пропедевтических такие основополагающие трактаты этой школы, как «Рассуждения о различении срединного и крайнего» («*Бэн тюхэн рон*») и «Толкования „Рассуждений о понимании [сути] великой колесницы“» («*Сё дайдоэ рон сяку*»). Наконец, заключает Сайтё, классификация, предложенная теоретиками Хоссо-сю, в лучшем случае отражает хронологическую последовательность проповеднической деятельности Шакьямуни [Сюго коккай сё: ДД, т. 2, с. 153—206; Groner, 1984, с. 96, 97; Tamura, 1985, с. 51, 52].

Повторив известную нам аргументацию Чжи, обосновывавшую превосходство «Сутры лотоса», Сайтё подчеркнул важнейшее для приверженцев буддийского учения обстоятельство, а именно то, что доминирующее положение «Хоккэ-кё» определено непосредственно Шакьямуни как в тексте ее самой, так и в «Сутре о нирване».

В связи со спорами о классификации и превосходстве сутр (соответственно и доктрин) возник вопрос о соотношении буддийских истин. Следуя общемахаянистской традиции (что было закономерно и естественно), оба мыслителя выделили два типа истин (*нитай*), точнее, два вида интерпретаций «четырех благородных истин» — пропедевтический и абсолютный. У Сайтё подготовительный уровень истинности включал в себя все философские и догматические положения, не представленные в явной форме в «Сутре лотоса» и сопряженных с ней текстах. И,

наоборот, «четыре благородные истины», полагал Сайтё, имеют действительно истинный характер, если толкуются как истина, «ведущая к плоду» (*сибуцука*), т. е. к реализации в себе потенции будды; как «мудрость и взор Будды, открытый [для учеников]» в «Сутре цветка Закона» («Хоккэ-кё тю кай буцу тикэн»); как «сущность чистого и изначального просветления в себе самом, о котором поведал Будда» («Буссэцу дзисинтю сёдзё хонгаку титай»). В свою очередь, «четыре благородные истины» в таком толковании соответствуют «учению круга» (т. е. *энгё*), последнему из «четырех учений о доктринах обращения» и, как полагает К. Тамура, соотносятся с «абсолютным прекращением [неведения] и постижением [истинного вида всех дхарм]» (*дзэтай сикан*) [Tamura, 1985, с. 53].

Продолжая дискуссию о «Сутре лотоса», Токуицу оспорил возможность распространения категории «благое» (*мё*) на природу всех живых существ, хотя и соглашался, что определение *мё* применимо к «природе будды». Он отрицал также правомерность выделения «десяти взаимопроникающих миров», десяти *нёдзэ*, тьянтайскую интерпретацию иероглифов названия сутры и более частные ее характеристики (см. [Tamura, 1985, с. 55—61]). Пафос фронтальной атаки идеолога Хоссо диктовался необходимостью доказать необоснованность генеральной установки тьянтайского направления на возможность достижения спасения шраваками и пратьекабуддами, что выразилось в острой полемике о толковании «трех колесниц», аллегорически описанных в притче о спасении детей из горящего дома, и категории «природа будды».

В названной притче говорится, что во время пожара отец никак не мог заставить выйти из горящего дома находившихся там детей. Тогда ему пришлось прибегнуть к обману и сказать, что на дворе стоят купленные для детей игрушки: повозки, одна из которых была запряжена бараном, другая оленем и третья быком. Сыновья, давно мечтавшие о таком подарке, убежали из дома, однако никаких повозок не увидели. Вместо ответа на их недоуменные вопросы отец подарил каждому по одинаковой большой повозке, запряженной белым быком и украшенной великолепными драгоценностями.

Три повозки из притчи отождествлялись с «тремя путями (колесницами)», ведущими к просветлению: запряженная бараном — с путем шраваков, запряженная оленем — с путем пратьекабудд, запряженная быком — с путем бодхисаттв, и такое отождествление признавалось всеми махаянистскими школами на Дальнем Востоке. Сложнее обстояло дело с интерпретацией значения повозки, запряженной белым быком, и ее функциональной роли в отношении трех других повозок.

Токуицу отождествлял повозку, запряженную белым быком, с повозкой, запряженной быком, т. е., по его мнению, и та, и другая символизировали путь бодхисаттв. Белый бык олицетворял «изначальное знание» (*компонти*) буддийских истин, а по-

возка, в которую был запряжен этот бык, — средство реализации этого знания. Истинная реальность (*хосё*), в понимании Токуицу, находилась за пределами повозки с белым быком, она — цель, к достижению которой движется белый бык. Таким образом, оказывалось, что «Сутра лотоса» имела всего лишь пропедевтическое значение, только направляя на путь, а не являясь путем, как таковым. Соответственно получалось, что и тэндайское учение не более как пропедевтика, входящая в «истинный Закон».

Выше уже говорилось, что, в трактовке Чжи, повозка, которую отец подарил детям, представлялась как бы синтезом остальных путей, и Сайтё в споре с Токуицу развивал эту идею. Повозка с белым быком символизирует истинную реальность, и этим определяется ее функциональная роль как знания истинной реальности (*синдзицути*) и просветления. А именно такое знание воплощено, согласно тьянтайской традиции, в «Сутре лотоса». Следовательно, повозка, запряженная белым быком, не может быть эквивалентна обещанной в подарок игрушечной повозке, запряженной просто быком. «Три повозки» — пути, ведущие к просветлению, каждый из которых по-своему эффективен: из горящего дома спаслись все дети.

Из отождествления повозок, запряженных быками, Токуицу делал вывод о невозможности достижения просветления какими-либо другими путями. Точнее, он заявлял об отсутствии других путей к истинной (полной, «без остатка») *нирване*. Таким образом, содержание притчи интерпретировалось в том смысле, что шраваки и пратьекабудды обречены вечно вращаться в кругу перерождений, не реализуя в себе потенцию будды (поскольку в них, с точки зрения учения Хоссо-сю, отсутствовала *гё-буссё*). Непосредственным основанием для такого толкования считались слова Будды: «Шарипутра! Татхагата проповедует Закон для живых существ только посредством единой колесницы Будды. Нет других колесниц. Ни двух, ни трех!» [Хоккэ-кё, 1976, т. 1, с. 90]. Сайтё же, опираясь на концепцию многообразия путей к *нирване*, утверждал, что различие между шраваками и пратьекабуддами заключается лишь в том, что они находятся на разных ступенях просветления. Следует отметить, что, защищая свою точку зрения, Сайтё в качестве аргумента ссылался на многочисленные буддийские тексты — «Сутру лотоса», «Ланкаватара-сутру», «Сутру о нирване», «Сутру о [царице] Шримале» и др., а также трактаты Нагарджуны, Линжуна, не говоря уже о тьянтайской классике. В конечном счете в японском буддийском мире утвердилась именно тэндайская интерпретация содержания притчи о спасении детей из горящего дома, поскольку ее характер более соответствовал духу махаяны как универсальной мировой религии⁵⁰. Кроме того, немаловажным фактором было и значительное усиление Тэндай-сю в IX—XI вв.

Споры о повозках непосредственно соприкасались с вопросом о понимании «природы будды» школами Хоссо и Тэндай.

Токуицу, естественно, последовательно пропагандировал концепцию Хоссо (о ней мы говорили в разделе, посвященном разбору учения Хоссо-сю). Сайтё отстаивал точку зрения об универсальном характере «природы будды», указывал, что продуцентом единичных сущностей является не *алая-виджняна*, содержащая «плохие» и «хорошие семена», а *татхата*, т. е. «природа будды». Процесс образования (эманации) всего того, что представляется в качестве профанического бытия, обуславливается внутренне присущими и внешними причинами того же профанического уровня, значения которых гипостазированы непросветленными живыми существами. Именно поэтому они воспринимают как истинный мир феноменов и не видят за последним действительно истинную суть бытия (т. е. «мир будды»). Нетрудно заметить, что такое понимание заблуждений увязывается с двумя типами истин, выделенных основателем Тэндай-сю.

Сайтё, опираясь на тяньтайскую классификацию буддийских доктрин и на учение о «единой колеснице», изложенное в «Сутре лотоса», доказывал, что нет никакой принципиальной разницы между *ри-буссё* и *гё-буссё*. Для подкрепления своей точки зрения Сайтё привлек доктринальные положения Кэгон, в частности о всепроникновенности «тела Закона» Будды и истинности «единой колесницы». Более того, в спорах с Токуицу Сайтё опирался и на сочинения виджнянавадинов, не согласных с сюаньцзановской концепцией избранности в достижении состояния будды [Groner, 1984, с. 102—104]. В то же время исследователи уже давно отметили тот факт, что в полемике с Токуицу Сайтё не использовал такие фундаментальные тяньтайские доктрины, как учение о взаимопроницаемости «миров» и «трех истинах». Одни полагают, что они не могли служить аргументом в споре, другие говорят о пристрастии Сайтё к догматике Кэгон, наконец, третьи объясняют это обстоятельство тем, что китайские предшественники Сайтё практически не сталкивались с необходимостью дискутировать с оппонентами из Фасян-цзун о «природе будды» [Асаи, 1973, с. 169; Groner, 1984, с. 102—106].

Заметим, что теоретический уровень споров Сайтё и Токуицу оценивается современными учеными чрезвычайно высоко. Д. Токива, автор известного труда «Буссёно кэнкю» («Исследования о природе будды»), полагает, что данный диспут явился кульминацией обсуждения этой темы в буддийском мире (см. [Groner, 1984, с. 106]). П. Гронер пишет, что обоим монахам более, чем кому-либо и когда-либо в буддийской истории Восточной Азии, удалось исследовать обсуждаемый предмет с точки зрения буддийской догматики [Groner, 1984, с. 106].

Из других вопросов, ставших объектом полемики между Сайтё и Токуицу, следует назвать дискуссии относительно доктрины *чжигуань* и определения «одного великого дела» Будды.

Сайтё абсолютизировал значение «прекращения [неведения] и постижения [истинного вида всех *дхарм*]», подчеркнув тождество *чжигуань* с *татхатой* (кит. *чжи*, яп. *си*). «Постижение [ис-

тинного вида всех *дхарм*]» (т. е. *гуань, кан*) есть слияние, соединение с *татхагатой*. В этом смысле *чжигуань* (*сикан*) в своем абсолютном значении — не что иное, как повозка, запряженная белым быком, т. е. «единая колесница» [Сюго коккай сё: ДД, т. 2, с. 613]. Токуицу возражал против отождествления *сикан* с *татхатой*, для него *чжигуань* был путем, только *ведущим* к истинному знанию. Однако основатель Тэндай-сю указал на непонимание своим оппонентом махаянистской идеи о полном слиянии феноменального и абсолютного уровней бытия (*дзи-ри энно сосоку*) (см. [Tamura, 1985, с. 55]). В данном случае Сайтё в качестве аргумента в свою пользу привлек упоминавшуюся нами доктрину учения Кэгон о взаимоотношении *дзи* и *ри*.

Формула «одно (единственное) великое дело» (*итидайдзи* иногда переводится как «одна великая цель») расшифровывается как «открытие», показ Буддой просветления и приведение к нему живых существ. В тэндайской интерпретации «одно» соотносится с абсолютным (*ри*) и «телом Закона» Будды (*хоссин*), а также толкуется как «знак» (выражение) единственно истинной реальности (*итидзицу-со*); «великое» — с мудростью (*ти*) и *праджней* или же со «всеобъемлющей природой [будды]» (*сё-кондэн*), а «дело» — с религиозной практикой (*гё*) и освобождением (*гэдацу*) или же понимается как *дхармата* (т. е. всеобщий субстрат феноменального бытия). Оба вида толкований показывают, по мнению тэндайских теоретиков, три характерных признака *нирваны* [Groner, 1984, с. 59, 60].

Последователи Хоссо-сю, взгляды которых в данном случае выражал Токуицу, понимали формулу как указание на четыре компонента буддийского учения и деятельности буддиста: «учение» (*кё*), абсолют (*ри*), религиозную практику (*гё*) и «плод», т. е. результат (*ко*), причем во главу угла ставили прагматизм. Кроме того, компоненты формулы толковались весьма расширительно. В частности, адепт не всегда получал «совершенный плод» — просветление. Следуя данной формуле, шраваки и пратьекабудды в лучшем случае вступали на путь «великой колесницы» и дальнейшее продвижение по нему рассматривалось как дело будущего. Если для Сайтё «одно великое дело» определяло высшее знание, и, по его мнению, именно в «Сутре лотоса» оно было запечатлено, то Токуицу полагал, что эта сутра выполняла пропедевтическую роль (см. [Groner, 1984, с. 59, 60]).

Как мы уже говорили, важнейшей и, по существу, главной стороной чрезвычайно энергичной деятельности Сайтё было стремление добиться независимости основанной им школы от сложившейся буддийской церковной иерархии, на вершине которой в то время стояли представители Хоссо-сю. Деятельность эта приобрела форму борьбы за право проводить церемонию посвящения в монахи непосредственно в храмах Тэндай-сю, минуя дальнейшее утверждение в *гэмбарё*, т. е. фактически монахами Хоссо-сю. Для осуществления этой цели Сайтё нужно было

получить разрешение учредить собственный *кайдан*. Обосновывая свою просьбу, Сайтё подчеркивал необходимость принятия неопитами заповедей нового типа, являвшихся, по его мнению, совершеннее общепринятых в японской буддийской церкви. Полемика с Токуицу по доктринальным вопросам и должна была показать несовместимость двух школ в одной организационной структуре и превосходство Тэндай-сю.

Добиваясь разрешения на проведение церемоний пострижения в монахи в храмах школы, Сайтё апеллировал непосредственно ко двору. Просьбы и их обоснования первый патриарх сформулировал в «Правилах для обучающихся по ежегодной квоте школы Тэндай-Хоккэ» («Тэндай-Хоккэ-сю нэмбун гакусё сики»), обычно называемых «Правилами в шести статьях» («Рокудзёсики»), «Правилах, поощряющих обучающихся по ежегодной квоте школы Тэндай» («Кансё Тэндай-сю нэмбун гакусё сики»), известных как «Правила в восьми статьях» («Хатидзёсики»), «Правилах, отворачивающих [обучающихся] по ежегодной квоте школы Тэндай-Хоккэ», от малой [колесницы] к великой [колеснице], чаще называемых «Правилами в четырех статьях» («Сидзёсики») и еще в ряде петиций. В развернутом виде свои взгляды Сайтё изложил в трактате «Рассуждения о выявлении заповедей» («Гэнкайрон» или «Кэнкайрон»). В названных трех Правилах и «Гэнкайрон» представлена также концепция теократического государства, разработанная лидером Тэндай-сю.

По данным Кодзё, в 817 г. Сайтё решил выхлопотать позволение назвать свой храм на горе Хиэй храмом Единой Колесницы («Итидзёдзи») [Grone, 1984, с. 108]. С 819 г. в его сочинениях стало появляться выражение «храм всецело великой колесницы» (*икко дайдзёдзи*) [Grone, 1984, с. 109, прим. 6]. Примерно в то же время у основателя Тэндай-сю возникает замысел строительства крупного храмового комплекса на Хиэй и шести пагод в наиболее известных местах Японии. В этих пагодах должны были храниться по тысяче копий «Сутры лотоса»⁵¹.

План создания собственных культовых учреждений Тэндай-сю стимулировал стремление руководства школы официально отделить объединение от старой буддийской церкви. В 818 г. тэндайские монахи участвовали во всеяпонском молебне о вызывании дождя, причем с просьбой об этом к Сайтё обратился непосредственно Фудзивара-но Фуецу (775—826), влиятельнейший советник императора Сага. Используя момент, лидер Тэндай-сю через своего ближайшего ученика Кодзё начал искать возможности добиться одобрения императором нового названия храма. Несколько позже, после успешного окончания молебнов, Кодзё, получивший к тому времени третий по значению ранг в буддийской церковной иерархии (*дэнто манъи*), попытался воздействовать в этом же направлении на Ёсиминэ-но Ясуо (785—830), другого ближайшего советника императора, его и Фуецу единутробного брата. Однако в обоих случаях

правительство воздержалось от принятия какого-либо решения [Grone, 1984, с. 100—113]. Собственно говоря, с этого момента и начинается активная петиционная деятельность Сайтё.

Официальное посвящение послушников в монахи в культовых учреждениях Тэндай-сю, причем на основе новой системы заповедей, свидетельствовало о полном обособлении школы. Но данное новшество означало и разрыв с одной из стойких традиций в буддийской церкви на Дальнем Востоке: утверждение в монашеском звании сопровождалось принятием заповедей, систематизированных в китайской *винае* (т. е. «Сибунрицу») и канонизированных в учении школы Рицу. Несмотря на некоторые модификации, набор обетов носил явно хинаянистский характер. Сайтё противопоставил ему заповеди, изложенные в упоминавшейся «Сутре о сетях Брахмы». Их Сайтё назвал совершенными (*эмманкай*).

«Боммокё» (санскр. «Брахмаджала-сутра»), переведенная на китайский язык Кумарадживой в 406 г., считается сутрой заповедей (*кайкё*). В ней описывается «путь бодхисаттвы, состоящий из десяти этапов, каждый из которых характеризуется специфическим уровнем подготовки и видом деятельности бодхисаттвы. Прохождение этапов увязывается, в свою очередь, с соблюдением бодхисаттвой десяти фундаментальных заповедей (*дзюдзюкай*), определяющих его поведенческие установки: не продавать вино; не рассказывать о преступлениях и ошибках как монахов, так и мирских приверженцев буддийской веры; не хвалить себя и не поносить других; не быть алчным; не гневаться; не клеветать на «три сокровища» (Будду, учение и монашескую общину); не убивать живых существ; не воровать; не лгать; не вести себя непристойно [Боммокё: БС, с. 219—221]. Эти десять основных заповедей дополняются 48-ю «легкими».

Укажем на две особенности, отличающие функциональное значение этих заповедей от хинаянистских. Во-первых, бодхисаттва должен не только сам следовать десяти предписаниям, но и учить должному поведению остальных людей. Во-вторых, выполнение заповедей и обуславливает выявление у бодхисаттвы всех специфических способностей и знаний, характерных для той или иной ступени. В противном случае он теряет не только, так сказать, перспективу, но и уже достигнутые результаты в продвижении по «пути». Живые существа (в том числе и сами бодхисаттвы), разъясняется в «Боммокё», выполняя заповеди, должны почитать родителей, наставника и «три сокровища» [Боммокё: БС, с. 219].

Сайтё, подчеркивавший исключительно махаянистский характер тэндайского учения, считал заповеди из «Сутры о сетях Брахмы» наиболее приемлемыми в качестве одного из главных регулятивных принципов новой буддийской церкви. Бодхисаттва в махаяне является олицетворением благих деяний и в этом смысле занимает центральное место в антропологических (как идеал живого существа) и сотериологических (как наставник,

ведущий к просветлению) доктринах этого направления буддийской религии. Ориентирование заповедей из «Боммокё» на бодхисаттву подчеркивает их функциональное отличие от заповедей *винаи*, хотя в содержательном плане различие между теми и другими не проявлялось слишком ярко. Несколько модифицированный бодхисаттва стал ключевой фигурой в церковной организации Сайтё и в его концепции теократического государства.

В данной связи следует учесть еще один момент. Согласно реестру послушников, обучавшихся в школе Тэндай с 807 по 818 г., из 24-х человек, утвержденных монахами на *кайдане* храма Тодайдзи в Нара, на гору Хиэй вернулись меньше половины (10 человек). Четверо остались в Хоссо-сю, один умер, а девять человек исчезли неизвестно куда (см. [Иноуэ, 1961, с. 99; АБС, т. 2, с. 122]). Естественно, что собственный *кайдан* сдерживал бы отток квалифицированных монашеских кадров из Тэндай-сю.

Далее, Сайтё неоднократно подчеркивал в качестве неоспоримого и безусловного достоинства заповедей бодхисаттвы их универсальный характер: они подходят как для монахов, так и мирян и оказывают благотворное влияние на тех и других. Тем не менее различия между духовенством и мирскими последователями буддийского учения оговариваются — заповеди выполняются присущими каждой группе способами [Гэнкайрон: НМ, 1977, с. 128, 129].

Выше уже отмечалось, что Сайтё делал особый акцент на спасающей роли буддизма, что было в первую очередь обусловлено нестабильностью обстановки в стране. Ощущение кризисной ситуации усугублялось убеждением о наступлении века «конца Закона», последнего из трех периодов буддийского цикла развития мира. Уже в «Обращении [к Будде] с желаниями» Сайтё заявил: «Бесконечные три мира (имеются в виду „миры“ желаний, форм и плоти, без форм и без плоти.— Авт.) — исключительные страдания, нет [в них покоя]; бесчисленные рожденные четырех [видов] только страдают, а не радуются. Солнце — [Шакья]муни — давно скрылось, а Луна — Сострадающий Почитаемый (одно из прозваний бодхисаттвы Майтрейи, будды грядущих времен.— Авт.) — еще не освещает [миры]. Приближаются три несчастья⁵², [мир] погружается в глубину пяти замутнений⁵³... в хижинах нет радости, так как белые кости старых и малых разбросаны повсюду» [НС, с. 28]. Подобные утверждения повторяются в позднейших сочинениях лидера Тэндай-сю.

В такой ситуации, по мнению Сайтё, именно учение «Сутры лотоса» в тэндайской интерпретации является единственным средством спасения Японии и ее обитателей от «окончательного упадка». «Если говорить о веке, в котором живем, — пишет Сайтё, — то это конец [века] подобия Закона и начало века конца Закона. Если осведомиться о стране, в которой живем, то

[она] на Востоке от Китая (т. е. Япония.— Авт.)... Если спросить о тех, кому необходимо проповедовать это учение („Сутры лотоса“.— Авт.), то это те, кто родились во времена раздоров века пяти замутнений» [Хоккэ сюку: НМ, с. 131]. Именно поэтому, подчеркивал Сайтё, «солнце истинного [учения] (т. е. тьянтайский буддизм.— Авт.) поднимается на Востоке» [Сюго коккай сё: ДД, т. II, с. 234].

Знакомясь с рассуждениями Сайтё (как и других японских буддистов), касающихся спасения, следует учитывать специфический смысл ряда понятий в дальневосточных буддийских текстах. Термины «государство» (яп. *кокка*, кит. *гоцзя*), «страна» (яп. *кун*, кит. *го*) имеют два основных значения, дополняющих друг друга. Первое восходит к санскритскому термину *кшетра*, которым в индийском буддизме определяли фауну и флору и — шире — всю природу [Ивамото, 1974, с. 72]. В китайском буддизме именно такой смысл первоначально вкладывался в слова *го* («страна») и *готу* (яп. *кокудо* «территория», «земля страны»). По мнению Ю. Такаги, в таком значении *готу* употребляется в тьянтайской доктрине о «трех сферах» (т. е. *сансакэн*) [АБС, т. 5, с. 120]. Однако уже в Китае семантическое поле *го* и *готу* расширяется. Говоря о «стране» и «территории», стали подразумевать не только окружающий человека мир природы, но и общественные институты, т. е. данные термины приобрели социальное значение. Предпринимались попытки каким-то образом упорядочить употребление слов *гоцзя* и *го*. Первым термином обозначали «государство» (в смысле социальном), вторым — «среду обитания» (в экологическом смысле) [АБС, т. 5, с. 120, 121]. Но, как видно из сочинений Сайтё, Кукая, Нитирэна, такое противопоставление не привилось в японской буддийской литературе. Иероглиф *кун* равным образом употреблялся и в первом, и во втором значении. Заявляя о беспорядках в стране или надвигающихся на страну несчастьях, Сайтё, Нитирэн и другие буддийские идеологи имели в виду не только смуты в обществе, но и стихийные бедствия.

Страну, в которой царит порядок, Сайтё называет «охраняемым и защищенным государством» (*сюго-кокка*, или *сюго-коккай*). В данном случае имелась в виду и «защищенная природа»: сингармоничность отношений между обществом и средой обитания представлялась как само собой разумеющаяся.

Сайтё был первым, кто употребил название Великая страна Восходящего Солнца (*Дай Ниппон коку*, т. е. Великая Япония) для обозначения государства во главе с императором [Хадзама, 1974, т. 1, с. 327]. Ранее название «Дай Ниппон коку» (или просто «Дай Ниппон») понималось как место обитания *ками* (например, в «Нихонги») или отдельная провинция (в «Манъёсю») [Хадзама, 1974, т. 1, с. 324—326]. У Сайтё слово «Ниппон» синонимично *кокка* или *кун* (в приложении к Японии) и имеет два значения, им присущих.

Для реализации планов «спасения» страны нужны были ор-

ганизация и подходящие кадры, способные вести живые существа по правильному «пути». С точки зрения последовательного махаяниста, такую роль наилучшим образом могли выполнять бодхисаттвы. В этом контексте в рассуждениях Сайтё появляется фигура так называемого бодхисаттвы-монаха.

Бодхисаттва-монах (*босацу-со*) — полноправный член Тэндай-сю, усвоивший учение школы и принявший заповеди бодхисаттвы. Бодхисаттва-монах, по определению Сайтё, «сокровище страны» (*кокубо*): «Что есть сокровище страны? Сокровище — мысли о Пути [к просветлению]. Если давать имена тем, кто [несет в себе] мысли о Пути, то [они] — сокровище страны... А именно сынов Будды⁵⁴, [несущих в себе] мысли о Пути, на Западе (имеется в виду Индия.— *Авт.*) называют бодхисаттвами, а на Востоке (имеется в виду Китай.— *Авт.*) именуют благородными мужами (т. е. *цзюньцзы*.— *Авт.*)». И далее: «Те, кто.. постоянно живут на Горе (гора Хиэй.— *Авт.*)... сокровища страны» [Рокудзёсики: НС, с. 34, 36].

Естественно, что эти «сокровища» и призваны, по мнению Сайтё, курировать все стороны общественной жизни: «Те, кто хорошо действуют и говорят, постоянно проживая на Горе (т. е. являются монахами Тэндай-сю.— *Авт.*), станут головой народа... Те, кто, хорошо говоря, не [умеют] хорошо действовать, станут учителями страны; те, кто, хорошо действуя, не [умеют] хорошо говорить, станут работниками государства» [Рокудзёсики: НС, с. 36].

Включение государства в число объектов «спасения», на которые направлена деятельность бодхисаттвы «в пользу других», освящалось буддийской (точнее, махаянистской) традицией. Согласно одному из 18-ти признаков, отличающих бодхисаттву от всех других живых существ, прямой обязанностью его было кропление головы царя во время коронации⁵⁵. Отождествление бодхисаттвы, причем достигшего высшего уровня просветления⁵⁶, с тэндайским монахом, обосновывало право последнего «спасать» государство.

В «Рокудзёсики» Сайтё назвал конкретные сферы деятельности членов своего объединения:

«вечно — из года в год каждый день — переворачивать (т. е. читать вслух, переворачивая страницы.— *Авт.*) и проповедовать [сутры] Цветка Закона, Золотого света, о человеколюбивом царе, Защиты (имеется в виду сутра „Сюго кокусю дарани кё“.— *Авт.*) и все [другие] сутры великой колесницы, защищающие страну» [Рокудзёсики: НС, с. 35];

«вечно — из поколения в поколение каждый день — обращаться [к людям] с истинным словом⁵⁷ из «сутр, защищающих страну»» [Рокудзёсики: НС, с. 35];

«пусть назначают [бодхисаттв-монахов] распространять Закон, а также на должности проповедников в провинциях, учителями страны и работниками государства посредством указа министра. В период пребывания этих проповедников в провин-

циях на должностях все, что подают [облаченным] в одежды Закона (т. е. бодхисаттвам-монахам.— *Авт.*) во время ежегодного пребывания в тихих жилищах⁵⁸, должно собираться в доме представителя „великого министра“ в данной провинции; правители провинций и правители округов должны лично это проверять» [Рокудзёсики: НС, с. 36];

«бодхисаттвы-монахи должны регулировать [уровень воды в] прудах, направлять водостоки, возделывать заброшенные [земли, расчищать обвалы, проводить воду и тем самым приносить пользу стране, приносить пользу людям]» [Рокудзёсики: НС, с. 36];

«пусть [бодхисаттвы-монахи] проповедуют сутры, указывают суть [явлений] и не используют [в своих интересах] труд крестьян, торговцев» [Рокудзёсики: НС, с. 36].

Сайтё подчеркивал, что предложенная им система установлений обязательно приведет к процветанию государства, а деятельность бодхисаттв-монахов — гарант его незыблемости: «[Осуществление установлений] поведет имеющих чувство к великой [колеснице]; Закон Будды долго просуществует в [этом] мире; государство вечно будет твердым (т. е. сильным и стабильным.— *Авт.*); [возрастание] семени будды⁵⁹ не прервется» [Рокудзёсики: НС, с. 36]. В «Гэнкайрон» Сайтё пишет: «Пусть на вершине [горы Хи]эй поселятся сотни бодхисаттв-монахов: благодаря этому страна станет крепостью, благодаря этому [бодхисаттвы-монахи] станут хорошими командирами страны» [Гэнкайрон: НМ, с. 125]. Примечательным является то, что Сайтё декларирует непосредственное участие бодхисаттв-монахов в хозяйственной жизни страны, считая это их обязанностью. В данном случае важны не формы участия, а сам принцип (наряду с их ролью духовных защитников государства).

В соответствии с задачами деятельности бодхисаттв-монахов, была намечена организационная структура объединения Тэндай и подготовка монахов. Такую программу Сайтё обрисовал в «Правилах» и в более развернутом виде представил в «Рассуждениях о выявлении заповедей». В последнем сочинении излагаются принципиальные положения по этому вопросу [НМ, 1969, с. 93]. Сайтё пишет, что необходимо почитать будд в «телах Закона, воздаяния и соответствия, постоянно обитающих в „земле вечного покоя и света“, и Татхагату Великое Солнце⁶⁰, который проявляет себя через великое сострадание в „землях“ „истинного воздаяния“, „уловов“, и „совместного обитания обыкновенных [людей] и святых“»⁶¹;

сущность «истинной таковости» (*татхату*) «десяти миров», «прекрасный Закон» (т. е. учение «Сутры лотоса»), проповедующий истинную реальность «единой колесницы», тэндайское учение, проповедующее «четыре учения», пять *самадхи*, «временную и истинную колесницы», а также все другие учения Будды;

людей, защищающих учение Будды в десяти сторонах света,

монахов, которые, неся «великое знание» и «великое сострадание», пребывают в *самадхи*, а также бодхисаттв, как прошедших, так еще не прошедших десять ступеней;

будду Вайрочану и других будд, обитающих в бесчисленных землях;

«истинно реальные заповеди», которые сами по себе есть «исконная природа Будды» (десять основных и 48 легких);

великого бодхисаттву Манджушри, который является «матерью всех будд и бодхисаттв» и восседает на «высшем месте» в храме⁶²;

более 20 бодхисаттв, которым Вайрочана «передал Закон»;

Хуэйсы, Чжиин, учителей, которые распространяли заповеди, и многочисленных святых.

Конкретизируя сказанное выше, Сайтё указывает на необходимость:

ставить печать на дипломах монахов Тэндай-сю после принятия заповедей непосредственно на горе Хиэй, в храме школы («Рокудзёсики»);

не вносить членов Тэндай-сю в монашеские списки *гэмбарё*, а включать их монашеские имена в мирские реестры по месту их «прописки» («Рокудзёсики»). Эта мера выводила тэндайских монахов из-под юрисдикции старой буддийской церкви;

разрешить вступление в тэндайский монашеский орден несвободных (рабов, *нухи*), что было запрещено кодексом «Тайхорё». Обсуждая данную проблему в *гэмбарё*, Сайтё прямо заявил, что, если *нухи* принял заповеди бодхисаттвы и «вышел из мира» (т. е. переселился в монастырь, где эти заповеди выполняются), его следует именовать монахом [Рокудзёсики: НС, с. 128];

бодхисаттве-монаху после принятия «великих заповедей» в течение 12 лет овладевать буддийским учением и практически навыками проповедника. В первые шесть лет основное внимание должно уделяться изучению доктрин, буддийских текстов и литературы «внешнего пути» (конфуцианской, даосской, брахманской и т. д.). Последние шесть лет монах посвящает медитативной практике и усвоению магических формул *дхарани* («Рокудзёсики», «Хатидзёсики»). Расходы по обучению в первые шесть лет компенсируются из средств, отпускаемых государством буддийским школам по ежегодным квотам. Следующие шесть лет монах учится за свой счет, однако хиэйский монастырь мог оказывать ему определенную материальную помощь («Хатидзёсики»);

разрешить тэндайскому монаху после прохождения 12-летнего курса обучения принимать некоторое время «старые» заповеди и временно проживать в храмах, где придерживаются не только махаянистских («временной колесницы»), но и хинаянистских (зафиксированных в китайской *винае*) заповедей. Эта уступка компенсировалась пользой, которую член Тэндай-сю мог принести «распространению истинного „Закона“» («Сидзёсики», «Гэнкайрон»).

Таким образом, доктринальный комплекс японской Тэндай-сю складывался из четырех основных компонентов: тэндайских доктрин; «тайного учения» (доктрин эзотерического буддизма); медитативной практики; заповедей. По мнению Сайтё, бодхисаттва-монах, усвоив все четыре аспекта учения и деятельности, станет носителем «совершенного знания» (т. е. *энгё*), а именно знатоком механизма взаимодействия десяти «миров» и способа выявления в любом существе «мира будды». Последнее квалифицировалось как «знание прямого (непосредственного) пути [к просветлению]» (*дзикидо*). Способы же выявления «мира будды» содержатся в указанных четырех частях доктринального комплекса. Кроме того, говорил Сайтё, бодхисаттвы, обладающие «совершенным знанием», выявляют в себе сверхъестественные способности («Гэнкайрон»). Вполне понятно, что, с точки зрения Сайтё, только эти лица способны спасти «обыкновенных людей» (помочь им выявить в себе «мир будды») и страну в целом. Итак, в единую систему увязываются философский, религиозный и политический аспекты концепции Сайтё, замыкая тем самым цепь его рассуждений-программы.

В борьбе за самостоятельность тэндайского объединения Сайтё проявил незаурядную гибкость. В «Правилах в восьми статьях» он подчеркнул необходимость назначения мирян на должности управляющих храмами (*бэтто*) и определил круг их обязанностей: «Пусть назначают в храмы школы Тэндай двух мирян [на должности] бэтто; неся службу, пусть [они] поочередно сменяют друг друга, и вместе [они] должны запрещать [монахам] воровство, [употребление] вина, [общение] с женщинами; живя [таким образом] и следуя Закону Будды, [все члены Тэндай-сю] будут охранять государство» [НС, с. 44].

Однако Сайтё, очевидно, уже тогда имел в виду, что эти миряне — посредники между духовной и светской властями — будут послушным орудием в руках монахов, что и случилось позже, через несколько десятков лет после смерти первого тэндайского патриарха. Таким образом, Сайтё предполагал тесный контакт представителей администрации с бодхисаттвами-монахами при фактическом подчинении первых последним. Священники объединения Тэндай в хэйанский период были, как отмечалось, советниками правительственных чиновников на всех уровнях. Сайтё (как и позже Нитирэн) разделял функции светских властей и их духовных наставников — бодхисаттв-монахов — отнюдь не пытаясь представить монарха, сидящего на троне, живым воплощением какого-либо будды. В данном случае наблюдается отрыв от предшествующей традиции: китайские буддисты объявили, например, императора Тоба Гуя и императрицу У Хоу буддой и бодхисаттвой соответственно.

В разделении правителей на светских и духовных просматривается явное стремление противопоставить церковь гражданской администрации как совершенное несовершенному. Такое противопоставление принижало светскую власть со всеми ее ор-

ганами, обосновывало и утверждало своеобразную корпоративность «мудрейших»: спасение государства и всего мира — привилегия (и привилегия) буддийских монахов, т. е. только тех, кто входит в корпорацию. В то же время пребывание в ней — непереносимое условие постижения «истинного вида всех дхарм». Поэтому во время «монашеского правления» императоры постригались в монахи, официально приобщаясь к корпорации избранных, хотя подобный акт диктовался в первую очередь прагматическими соображениями.

Сайтё считал, что буддийский Закон представляет для государства нечто вроде матери и колыбели одновременно, поэтому центр тэндайского буддизма в Японии — храмовый комплекс Энрякудзи — рассматривался как «место [по определению] пути усмирённого и защищённого государства» (*тинго-кокка-но-додзё*). Деятельность тэндайских монахов должна была осуществляться через систему монастырей и храмов, подчинённых комплексу Энрякудзи, т. е. за образец была взята структура *кокубундзи* (система государственных храмов), процветавших в период Нара. В то же время, указывает Ц. Кавасаки, автономия Тэндай-сю фактически означала реставрацию «частных храмов» (*сидзи*), строительство которых было запрещено в период Нара. Кроме того, укрепление Тэндай-сю как независимого буддийского объединения объективно способствовало усилению частнособственнических тенденций в японском обществе (см. [Кавасаки, 1982, с. 60—66]). В IX—XII вв. Тэндай-сю все более превращалась в крупнейшего в стране частного земельного собственника. Наконец, становление системы тэндайских храмов окончательно укрепило в японском буддизме традицию строительства школами собственных монастырей, наметившуюся в предыдущее столетие [АБС, т. 2, с. 123].

Сайтё не дождался не только до реализации (даже частичной) своих замыслов, но и до официального принятия его проектов двором. Тем не менее активная деятельность его самого и учеников принесла ощутимые результаты. Незадолго до смерти основателя Тэндай-сю император пожаловал ему, причем минуя *гэмбарё*, наивысший духовный ранг — *дэнто дайхоси*, а через неделю после кончины Сайтё, летом 822 г., император Сага удовлетворил просьбы-пожелания покойного. Этот акт осуществлялся благодаря усилиям членов рода Фудзивара, занимавших, как уже говорилось, ключевые посты в правительстве (см. [Groner, 1984, с. 162—164]).

Программа деятельности школы Тэндай, разработанная Сайтё, не что иное, как концепция «вселенской церкви» (недаром Тэндай-сю часто сравнивают с католической церковью). Примечательно, что знаменитый Сётоку-тайси представлялся идеологами школы как японское воплощение Хуэйсы [Оно, 1961, с. 85]. Подобная роль Тэндай-сю предполагала подчеркивание всеобщего характера тяньтайского учения. Акцент на его синтетичности делал уже Сайтё, эту тенденцию развивали преемники

первого патриарха — Кодзё, Токуэн, Эннин, Энсю, Аннэн [Groner, 1984, с. 250, 251].

В государственном буддизме Сайтё нашлось место и синтоистским божествам *ками*, которые трактовались как бодхисаттвы. В хийских храмах проводились синтоистские церемонии, в частности жертвоприношения *ками* были совершены при открытии Энрякудзи.

Введение местных японских богов в число «помощников» Будды — чрезвычайно важный момент в создании теократической доктрины. Согласно традиционным представлениям, зафиксированным в «Кодзики», «Нихонги», император являлся прямым потомком богини Аматэрасу, а все японцы — выходцами из семьи *ками*. Сайтё же фактически принизил роль *ками*, представив их бодхисаттвами и «подчинив» Будде. С одной стороны, он лишил их ореола уникальности, с другой — использовал авторитет божеств в собственных целях. То, что *ками* — бодхисаттвы, лишней раз подтверждало право бодхисаттв-монахов опекать вместе с ними государство во главе с императором. Учреждение бога-защитника горы Хий, строительство в его честь святилища и другие мероприятия символизировали в глазах японского общества связь *ками* с тэндайским буддизмом.

Показательно отношение Сайтё к эзотерическому буддизму. В своих сочинениях патриарх Тэндай-сю неоднократно апеллировал к будде Вайрочане, главной фигуре в пантеоне Сингон. Сайтё был хорошо знаком с Кукаем и несколько лет вел с ним переписку. В посланиях к главе японского эзотерического буддизма тэндайский патриарх неоднократно заявлял, что «ни на миг не забывает» о необходимости изучения «тайного учения» и желает постигнуть суть его доктрин. В письме к Кукаю, отправленном осенью 812 г., Сайтё прямо говорит о сходстве двух школ⁶³. Об этом он писал также своему бывшему ученику Тайхану⁶⁴. Проанализировав отношение Сайтё к «тайному учению», С. Ватанабэ мог с полным правом сказать, что первый патриарх школы Тэндай отождествлял идеологический комплекс тяньтайского буддизма с *миккё* [НС, т. 1, с. 115]. Из чань-буддизма Сайтё заимствовал главным образом практическую, ритуальную сторону этого учения.

В трактате «Дай То Сира сёсюги сёэбе Тэндай гисю» («Собрание значений тяньтайских [доктрин], на которые искусно опираются значения [доктрин] всех школ Великой Тан и Силя», 813) Сайтё доказывал, что китайские основатели и теоретики школ Саньлунь, Фасян, Хуаянь, Чжэньян строили свою догматику на интерпретации тех или иных доктрин тяньтайского буддизма. Смысл этих рассуждений опять сводился к обоснованию центрального тезиса Сайтё о том, что предложенная им система догматики является вершиной развития буддийского учения, носителями которого являются бодхисаттвы-монахи — «сокровища государства». Возникновение школы Тэндай знаменовало,

по мнению Д. Хадзама, объединение буддийских направлений в Японии под флагом этой организации [Хадзама, 1974, т. 1, с. 12].

Синтетизм учения Тэндай-сю таил в себе элементы эклектизма, которые усиливались вследствие объединительной деятельности учеников Сайтё. В рамках школы появились фракции, наиболее жизнеспособной из них оказалась группа, развивавшая эзотерический аспект тэндайского буддизма. В конечном счете в рамках школы оформилось течение *таймицу* («тэндайское тайное [учение]»), которое определяло характер деятельности Тэндай-сю в IX—XII вв. Однако, прежде чем перейти к рассмотрению дальнейшей истории школы Тэндай и японского буддизма в целом, необходимо познакомиться с эзотерическим буддизмом в его японской разновидности, учением и деятельностью школы Сингон и ее основателя монаха Кукая.

Школа Сингон

Учение Сингон (букв. «истинные слова») представляет собой трансформированный и, до некоторой степени, переосмысленный японский вариант тантрического буддизма (санскр. *ваджраяна*, *мантраяна*, яп. *миккё*), появившегося в Индии к VII в. Тантризм глубоко укоренился в Тибете. В Китае же в отличие от других буддийских направлений он «задержался» лишь на сто с небольшим лет, так и не оформившись в отдельную школу. За этот период с санскрита на китайский язык были переведены индийскими монахами основные сутры и трактаты с доктринальными категориями нового учения, что облегчило японцам задачу осмысления и переноса этой новой буддийской структуры на свою почву.

Китай дал эзотерическому буддизму две выдающиеся личности — комментатора И Сина (яп. Итигё, 683—727) и седьмого патриарха Хуэйго (яп. Кэйка, или Эка, 746—805). Однако их роль в распространении учения была не столь значительна, как роль индийских и японских монахов.

Утверждение эзотерического буддизма в Китае связано с именами трех индийских монахов: Шубхакарасимха, Ваджрободхи и Амогхаваджры, прибывших в страну в VIII в. Тантрические элементы, однако, проявились в практиках китайских буддистов гораздо раньше. Вот несколько примеров. В 230 г. монах Чу Люень, выходец из Индии, перевел на китайский язык «Матанга-сутру», в которой содержится много мантр, начинающихся со слова *ом* и заканчивающихся словом *сваха*. В IV в. жил некий Фоу Тудэн, который мог, «смочив маслом ладони, видеть происходящее за тысячу ли». В 462 г. Тянь Яо перевел с санскрита трактат, в котором давались наставления о вызове дождя с помощью нарисованного круга — возможно, прототипа *мандалы*. В первые годы правления династии Тан индийский монах Пуньодая, прибывший в Китай в 655 г., попы-

тался пропагандировать некоторые тантрические тексты, однако безуспешно, так как в то время главенствовал авторитет Сюаньцзана. Неудачно закончились и старания Цзина возбудить интерес к тантрическому буддизму [Ch'en, 1964, с. 332].

Одной из причин этих неудач была текстуальная неоформленность философско-мировоззренческой системы эзотерического буддизма, хотя все ее элементы были разработаны в Индии уже давно. Существовала масса трактатов, однако на санскрите; до VIII в. переводчики в Китае почти не занимались *тантрами* (текстами).

Тантры школы Ваджраяна подразделялись на четыре типа, в каждом из которых выделялся центральный Будда: *крия-тантры* (*тантры* действия; Амигабха); *чарья-тантры* (*тантры* исполнения; Вайрочана-абхисамбодхи с одним лицом, делающий *дхьяни-мудру*); *йога-тантры* (*тантры* йоги; Сарвавид Вайрочана с четырьмя лицами и *чакрой* в руке); *ануттара-йога-тантры* (*тантры* высшей йоги; отцовская — Гухьясамаджа Акшобхья и материнская — Чакрасамвара). Каждый тип *тантры* представлен основным и объясняющим текстом. В двух *тантрах* центральным божеством является Вайрочана. *Чарья-тантры* представлены текстами «Махавайрочана-абхисамбодхи-випурвит-адхистхана-вайпурья-сутрендрараджа (нама дхармапарья)» [Т, № 848], далее — «Махавайрочана-сутра» и «Ачалакальпа». Основными текстами *йога-тантр* являются «Таттвасамграха-тантра» [Т, № 865, 866] и труд, ее объясняющий, «Ваджрасамбодхи-тантра» («Сутра алмазной вершины»). Комментарии к ним написали известные индийские йогины Шакьямитра, Буддхагукхья и Анандагарбха. Буддхагукхья, написавший комментарий «Тантрартхаватара» к «Таттвасамграха-тантре», жил в середине VIII в. Такой вывод можно сделать, так как имеется его письмо тибетскому царю Трисон Дэвцэну, правившему с 755 г. «Эта дата имеет значение, поскольку еще раз подтверждает, что восьмое столетие было золотым веком йога-тантр», — считает индийский исследователь Локеш Чандра [Chandra, 1985, с. 24].

Значительные изменения произошли после перевода на китайский язык двух канонических текстов: «Махавайрочана-сутры» и «Сутры алмазной вершины». Сведения о них весьма скудны и носят мифологический характер. Так, считается, что первая сутра устно изложена бодхисаттвой Манджушри в башне, построенной царем Канишкой в Гандхаре, и записана монахом Шубхакарасимхой, а вторая — Ваджрасаттвой бодхисаттве Нагарджуне в железной башне на юге Индии, и записал ее Ваджрободхи [Кобо Дайси, 1968, т. 2, с. 40]. Л. Чандра приводит сведения из книги «Мхас-груб-рже»: «После совершения пяти абхисамбодхи он стал самьяksamбuddха Махавайрочана, затем проследовал на гору Сумеру, где провозгласил йога-тантры» [Chandra, 1985, с. 51]. Основное содержание и соотношение этих текстов мы рассмотрим ниже; сейчас же — несколько слов о первых буддийских тантристах в Китае.

Шубхакарасимха (637—735, китайское имя Шань Увэй, японское Дзэммуи) родился в г. Магадха (Центральная Индия), затем его родители переехали на восток в г. Уда (Удра). По преданию, уже в 10 лет он получил высший придворный ранг, а в 13 лет стал царем, однако поднявшаяся смута вынудила его оставить трон. Передав правление брату, он стал монахом и обошел всю страну, совершенствуясь в медитации и эзотерическом учении. Он много занимался в монастыре Наланда у учителя Дхармагупты. Затем снова странствовал, пока не пришел в местечко Гандхара, где получил наставления от бодхисаттвы Манджушри и записал их. Оставив один экземпляр местному правителю, он направился на север, в Китай. По пути, неподалеку от г. Тукхара, он составил «Махавайрочана-сутру». До Китая ему пришлось добираться через Тибет, со многими трудностями. Там его уже ждали: император Сюань-цзун увидел во сне, что придет великий мудрец и, как только он появился в 716 г. в столице Чанъани, император даровал ему звание «наставника страны». Шубхакарасимха принялся за переводы с санскрита на китайский. Приблизительно в 724 г. в Лояне была закончена «Махавайрочана-сутра»; он переводил ее устно в храме Хуаянь-сы, записывал перевод его ученик И Син. Почти за 20 лет пребывания в Китае Шубхакарасимха перевел 17 довольно объемных текстов, в том числе «Сусиддхикара-сутру». Известен он был не только как переводчик. Он умел также вызывать дождь произнесением магической санскритской формулы в несколько сот слогов. Когда Шубхакарасимха достиг преклонного возраста в 95 лет, он стал просить императора, чтобы тот позволил ему вернуться в Индию, но получил отказ. После смерти ему было присвоено звание Хранителя дворцового и государственного ритуала [Ch'en, 1964, с. 334].

Ваджрабодхи (670—735), китайское имя Цзинь Ганчжи (японское Конготи), родился в семье брахмана в г. Малая (по другим сведениям — в Канчи) на юге Индии. В 10 лет он был отдан в монастырь Наланда, где очень скоро постиг все учения, избрав из них для себя тантризм. В 31 год стал учеником Нагарджуны [Кобо Дайси, 1968, т. 2, с. 46, 47]. Узнав, что в Китае процветает буддизм, Ваджрабодхи на персидском корабле отправился в 720 г. в Кантон. В море путешественники встретили жестокий тайфун, потопивший все корабли каравана (около 30), кроме того, на котором находился Ваджрабодхи. По преданию, его спасло непрерывное повторение магической словесной формулы «махапратисарадхарани». Во время бури пропал текст «Ваджрашекхара-тантры», и в Китай Ваджрабодхи привез лишь ее сокращенный вариант. Л. Чандра считает, что, поскольку Ваджрабодхи привез в Китай именно «Ваджрашекхара-тантру», относящуюся к *йога-тантрам*, это учение и было доминирующим в его родном г. Канчи [Chandra, 1985, с. 25].

Между индийским югом и индонезийским г. Шривиджая существовали тесные торговые и культурные связи; через Шри-

виджая шли и морские пути из Индии в Китай. Караван, на одном из кораблей которого находился Ваджрабодхи, зашел в Шривиджая, и он посетил буддийское поселение в Нагапатти-наме.

Из Кантона Ваджрабодхи проследовал в столицу Чанъань, где поселился сперва в храме Цуэньсы, а затем в Цзяньфусы. В обоих храмах он приказал построить для проведения церемонии *абхишека* алтарь, на котором были изображены *мандалы*. Биография Ваджрабодхи пестрит рассказами о всевозможных чудесах, сотворяемых им. Так, он предсказал, что дождь пойдет тогда, когда он закончит рисовать на картине глаз бодхисаттвы, возвратил к жизни императорскую дочь, лежавшую без движения десять дней, и многое другое. В то же время он делал все необходимое для пропаганды эзотерических учений — наставлял подвижников, писал и переводил трактаты. На китайский язык им, в частности, были переложены «Учение об употреблении йогических формул» и отрывки из «Сутры алмазной вершины». Считается, что тантризм в Китае достиг пика своей популярности к середине VIII в. именно благодаря усилиям Ваджрабодхи [Ch'en, 1964, с. 334, 335].

Амогхаваджра (705—774, китайское имя Букун Цзинь Ган, японское — Фуку Конго) — самый знаменитый из тантрических буддистов в Китае. Из приблизительно двухсот наиболее известных переводчиков сутр выделяются четыре великих: Кумараджива (начало V в.); Парамартха (середина VI в.); Сюаньцзан (середина VII в.); Амогхаваджра (середина VIII в.). Он родился на о-ве Цейлон, в Китай приехал в молодые годы и в 14 лет стал учеником Ваджрабодхи. В 20 лет он получил посвящение в лоянском храме Гуан фусы. Когда в 741 г. Ваджрабодхи умер, Амогхаваджра, выполняя его волю, оставил Китай и отправился в Индию и на Цейлон. Амогхаваджра провел на Цейлоне три года, весьма расположив к себе местного царя, а затем уехал в Индию, где посетил много святых мест.

Л. Чандра дает несколько иное описание раннего периода жизни Амогхаваджры. Он пишет, что Амогхаваджра был родом из Самарканда. Сопровождая дядю, который был торговцем, он прибыл на Яву, где в 718 г. встретился с Ваджрабодхи и стал его учеником. «Ваджрабодхи прибыл в Кантон в 719 г. (в другом месте Чандра называет 720 г. — Авт.), а годом позже, в 720 г. в Лоян приехал и Амогхаваджра» [Chandra, 1985, с. 71]. В 746 г. он вернулся в Китай, где и оставался до конца жизни, отправляя церемонии *абхишека*, читая магические формулы в случаях болезни членов императорской фамилии, вознося моления о дождях и переводя эзотерические тексты *йога-тантры*. У него было много учеников из Средней Азии. В частности, при переводах он, возможно, пользовался помощью Хуэй Линя из Кашгара. Кроме того, в памятных записках от 767 и 768 гг. упоминаются пять учеников из Самарканда, Ташкента и других городов. Он заслужил расположение трех императоров —

Сюань-цзуна, Су-цзуна и Дай-цзуна, причем последний был им настолько очарован, что писал к переводам предисловия и часто присылал Амогхаваджре подарки. Работал он очень много: в записке ко двору он указывал, что в 771 г. им было написано 77 трудов в 120 свитках.

Одна из магических формул, переведенных им в 758 г., была поднесена императору Су-цзуну с просьбой постоянно носить ее на разных частях тела. Листки бумаги с этой формулой, отпечатанные с досок в 980 г., были найдены в Дуньхуанских пещерах. Он также перевел другую формулу, должествующую исполнять все желания того, кто ее произносит. Ее копия была представлена в 762 г. в день рождения императора Дай-цзуна, а в 776 г. император приказал всем монахам и монахиням в стране выучить ее наизусть в течение одного месяца. С тех пор они должны были повторять ее 21 раз ежедневно и сообщать императору в начале каждого года, сколько раз всего она была произнесена в предыдущем году. По всей стране ее вырезали на столбах. Японский монах Эннин писал в 844 г. в дневнике, что все эти столбы были уничтожены в период гонений на буддизм.

Когда Амогхаваджра заболел, император прислал ему придворного лекаря. Он также пожаловал его титулом правителя Су, однако Амогхаваджра отверг подарок, сказав: «Зачем мне красть титулы и должности, когда я умираю?» После его смерти император на три дня отменил все аудиенции и выделил огромную сумму на похороны и строительство памятной «ступы» в честь знаменитого монаха.

Результатом деятельности трех названных значительных личностей были, прежде всего, переводы эзотерических сутр и трактатов на китайский язык, что открыло перед тантризмом новые горизонты. Особенно значимой была разработанная Амогхаваджрой техника транскрипции санскрита на китайский язык, а также создание системы диакритических знаков, указывающих на необходимые модификации в произнесении слов, участвующих в транскрипции.

Однако новая буддийская школа в Китае не была создана. Конечно, у эзотерического учения было мало времени, чтобы обрести сторонников в широких слоях населения: в начале — середине VIII в. оно только оформилось на китайской почве текстологически, а в первой половине IX в. уже начались гонения на буддизм. За эти годы удалось получить лишь поддержку двора, что объяснялось в первую очередь обещаниями тех конкретных благ в этой жизни, которые обретались путем магических практик. Не делалось специального ударения на элементе искусства в общей эзотерической мировоззренческой системе, как это было в Японии, и тантрический буддизм в Китае, так и не получив организационного завершения, был представлен лишь разрозненной группой наставников.

Амогхаваджра и Шубхакарасимха были в Китае в одно и то

же время, жили в одних и тех же городах, однако нет сведений об их встрече или совместной деятельности, хотя трудно предположить, что они не знали о существовании друг друга.

Мы уже говорили о том, что на китайский язык были переведены два основных тантрических текста: «Махавайрочана-сутра» и «Сутра алмазной вершины». Их называют основными, поскольку они вобрали в себя почти все, что было разработано буддийскими тантриками в Индии. Однако эти две сутры представляли собой два направления в эзотерической традиции — *чарья* и *йогу*.

В Японии приблизительно в 817 г. было составлено Кукаем развернутое описание жизни патриархов эзотерической школы — «Химицу мандара фуходэн» («Предания о распространявших учение тайной мандалы»), где перечислены шесть лиц: Махавайрочана, Ваджрасаттва, Нагарджуна, Ваджрабодхи, Амогхаваджра, Хуэйго. Затем был составлен краткий вариант того же труда — «Сингон фуходэн» («Предания о распространявших учение мантраяны»). В нем были названы помимо семи патриархов также Шубхакарасимха и И Син, причем их Кукай считал не «патриархами» (*со*), а «служителями» (*самон*). (Гораздо позже, в XII в., последовательность перечисления патриархов была изменена. Из их ряда вывели двух первых, мотивируя это тем, что они — исходно «неземного» происхождения, и вставили Шубхакарасимху и И Сина между Амогхаваджрой и Хуэйго.)

Мы уже говорили, что «Сутру алмазной вершины» перевел Амогхаваджра, «Махавайрочана-сутру» — Шубхакарасимха, он перевел также «Сосицудзи-кё» («Сутру тайных сил»), а И Син написал к ней комментарий в 20 свитков, почти равный сутре по объему. Эти три сутры составили «три текста тайного учения» (*миккё-но самбукё*). Поскольку санскритский оригинал рассматриваемых текстов до нас не дошел, исследования обычно ведутся по переводу Шубхакарасимхи и комментариям И Сина и Буддхагукхи.

В гл. 1 «Махавайрочана-сутры» («Вхождение во врата мантраяны: о пребывании сердца») в концентрированной форме выражено эзотерическое отношение к человеческой жизни и общий взгляд на мир (идентично, но несравнимо пространнее изложенный в «Аватамсака-сутре»). Человеческая жизнь, говорится в ней, есть процесс «познания своего сердца в истинной действительности» (*нёдзицу-ти-дзисин*). Таким образом, жить — значит пребывать в «теле Дхармы» вселенского Будды Махавайрочаны, тем самым «оживляя» его, давая ему реальное существование; Дхармака Махавайрочана в этом смысле есть «мудрое знание всего [сущего]» (санскр. *сарваджняджняна*, яп. — *иссай-тити*).

Бодхисаттва Ваджрапани спрашивает Будду об источнике (санскр. *хэту*), основе (санскр. *мула*) и предельной цели (санскр. *парьявасана*) этого мудрого знания, и Вайрочана от-

вечает: «Источник — просветленное [Единое] Сердце (*бодайсин*), основа — Великое Сострадание (*дайхи*), предельная цель — [научение живых существ] способам [спасения] (*хобэн*). „Просветленное сердце“ — это „знание, что твое сердце [пребывает] повсеместно в Истинной Действительности; это называют также *ануттара-самьяксамбодхи* — истинно равной просветленностью, выше которой ничего нет (*мудзё сётогаку*)» [Т, т. 18, с. 1, 2].

«Махавайрочана-сутра» выражает идеал подвижничества, так называемую религию *чарья*. В сутре говорится о возможности достижения состояния Будды за отрезок времени в несколько калып, она пронизана динамизмом восхождения по ступеням совершенствования. Одним словом, в ней предлагается конкретный практический путь, который наглядно отражен в иерархии святых, божеств, бодхисаттв и будд, образующих общую структурированную картину мироздания — *мандалу* «Чрева» («Гарбхадхату-мандала»).

«Если в „Махавайрочана-сутре“ представлено учение „ходящих и поклоняющихся“ (каковым является, например, Шаньцай Тунцзы в „Аватамсака-сутре“), то в „Сутре алмазной вершины“ — учение „сидящих и созерцающих“», — пишет Цуда Синъити (цит. по [Буккё, 1979, с. 261]). Такое различие в характеристиках двух основных сутр видно особенно отчетливо на примере двух *мандал*, ими представляемых.

В *мандале* «Махавайрочана-сутры» центр светлый; по мере удаления от него фон темнеет. Это — символ процесса совершенствования в человеческой жизни: от первой слабой вспышки осознания истинной реальности до полного («равного») просветления. Таким образом, человеческая жизнь в идеале представляется авторам сутры как прохождение от того места (уровня сознания), где мы находимся (в данном перерождении), до центра — Вайрочаны. Как уже говорилось, сам по себе этот процесс и есть существование Вайрочаны, его жизнь и в этом смысле вся Вселенная представляет собой совокупность процессов этого «движения к просветленности».

Мандала же «Сутры алмазной вершины» не имеет того постепенного перехода светлого и темного тонов. Она четко делится на внешнюю и внутреннюю части, т. е. «внутри» человек попадает (если попадает) сразу, путем йогического единения со всем сущим. Эта идея представлена в сутре в виде теории «становления буддой в нынешнем теле» (*сокусин дзёбуцу*).

«Сутра алмазной вершины» представляет нам так называемую религию йогии, идеал неподвижного созерцания. В ней изложены практически все теоретические категории тантрического буддизма, в том числе и основная — возможность достижения состояния будды в настоящем теле. Сутра выражает статический, потенциальный аспект Вселенной, представленный буддами, бодхисаттвами, ачалами *мандалы* Алмазного Мира («Ваджрадхату-мандала»).

Некоторые исследователи говорят о противопоставленности этих сутр. В частности, Цуда Синъити в статье «Герменевтика Кукая» приводит аргументы Токуицу, главы японской школы Хоссо, который в 815 г. составил трактат «Сингон-сю микэцу-мон» («Нерешенные положения школы Сингон») [Tsuda, 1985, с. 82—108; Т., № 2458]. Цуда Синъити пишет, что в двух сутрах «критически противопоставляются „религия чарья“ и „религия йогии“... Текстуальное подтверждение того положения, что состояния Будды можно достичь лишь путем „практики на протяжении бесчисленных калып“, Токуицу находит в „Буддхаватамсака-сутре“... В ней представлен „мир Самантабхадра“... т. е. агрегат всех деяний, которые исполняет каждый бодхисаттва для блага живых существ... „Вайрочанабхисамбодхи-сутра“ представляет, по сути, кульминацию практик бодхисаттв... Однако признание практики сущностью данной сутры означало бы нарушение ее абсолютного превосходства в отношении [текстов] экзотерического буддизма. ...По сути она, таким образом, мало чем отличается от „Буддхаватамсака-сутры“ или от системы школы Хоссо с ее теорией достижения состояния Будды за три калыпы. Действительно, согласно „Вайрочанабхисамбодхи-сутре“, достижение состояния Будды за время бесчисленных калып — правильный взгляд; религия же йогии, представленная „Таттвасамграха-тантрой“, предлагающая „внезапное просветление“ и „достижение состояния Будды в настоящем теле“... никак с вышеизложенным не совпадает.

Принимая „Таттвасамграха-тантру“, приходится отрицать положения „Вайрочанабхисамбодхи-сутры“. В действительности, позиции „Таттвасамграха-тантры“ были провозглашены при вполне определенном методологическом отрицании концепции практики, излагающейся в „Вайрочанабхисамбодхи-сутре“» [Tsuda, 1985, с. 92—93].

Однако в Китае нашелся человек, сумевший объединить две столь «критически противопоставленные» (по выражению С. Цуда) традиции. Это — седьмой патриарх экзотерического буддизма Хуэйго. В детстве его привели в храм Синшаньсы, чтобы показать Амогхаваджре, и тот радостно сказал: «Этот мальчик — достойный сосуд для хранения сокровенного учения!» Хуэйго прошел все инициации и быстро усвоил экзотерические тексты, будучи чрезвычайно способным («видел одно — узнавал десять»). Он был близок ко двору императора Дай-цзунна. Экзотерическая традиция — две ветви — была передана ему от учителя Амогхаваджры («Сутра алмазной вершины») и от Сюань Чао, ученика Шубхакарасимхи («Махавайрочана-сутра»). Таким образом, он стал первым в истории тантрического буддизма патриархом, получившим инициации в обоих направлениях. У него было 12 учеников, в том числе из Индии, Кореи и Японии. В завещании он писал: «Постоянно говорю вам, люди у врат: великое учение двух частей — Алмазного Мира и Сострадания Чрева — есть сокровенный предел всех будд и путь к

становлению Буддой в настоящем теле... Бянь Хуну из Страны Словес (Индии.— *Авт.*) и Хуэй Жи из Силла (Кореи.— *Авт.*) передаю звание учителей Предела Чрева; Вэй Шана из [страны] Южных Мечей и И Юня из [страны] Северных Рек нарекаю учителями Алмазного Предела... Сейчас есть среди нас монах из Японии Кун Хай (Кукай.— *Авт.*), прибывший в поисках сокровенного учения. Он получает звание [учителя] Двух Тайных Алтарей» (цит. по [Кобо Дайси, 1968, т. 2, с. 109]).

Хуэйго не оставил после себя письменных трудов — возможно, он их и не составлял, сконцентрировав внимание на изустной передаче учения. Будучи первым преемником обеих традиций, он, безусловно, должен был серьезно заниматься сведением их воедино, разрабатывать общую базу для двух сутр. Отголоски этих изысканий и дальнейшее их развитие мы находим в трудах Кукай.

Суть их сводится к следующему. На передний план выдвигается разработанная еще в Индии идея всеединства, присутствие во всем «природы Будды». У единосущного Всего есть различные аспекты, которые можно разделить на две большие группы, все элементы которых парные, как бы имеющие своего контрагента, что призвано выразить недвойственную (*адвайта*) природу истинно сущего. Таким образом, мы видим следующее:

«Сутра алмазной вершины»	«Махавайрочана-сутра»
ваджра	лотос
мужское	женское
статика	динамика
мандала Алмазного Мира	мандала Чрева
просветленная мудрость	сострадание к непросветленным
мудрость (<i>праджня</i>)	принцип (<i>упая</i>)

Список можно было бы продолжить.

И вот эту «разделенность» Хуэйго сводил в цельную систему. В работах Кукай мы находим краткие формулировки с их последующим разъяснением, говорящие о всеприсущности «природы Будды»: «две части недвойственны» (*рёбу фуни*), «составляют два, но не есть два» (*дзини фуни*), «сострадание и мудрость неразделимы» (*хити фуни*), «принцип и мудрость неразделимы» (*рити фуни*).

В «Сёрай мокуроку» («Списке привезенных и преподносимых [вещей и писаний]») описана встреча Кукай с Хуэйго: «Как только он (Хуэйго.— *Авт.*) увидел меня,— писал Кукай,— он радостно улыбнулся и сказал: „Я знал, что ты придешь! Я так долго ждал! Как радостно наконец-то увидеть тебя! Моя жизнь движется к концу, но пока не было ни одного, кому я смог бы передать учение. Не откладывая, идем к алтарю „абхисэка“» [Кобо Дайси, 1968, т. 2, с. 28]). Их общение продолжалось меньше года и проходило в непрерывной передаче учения, и, как говорил Хуэй Го, «вода переливалась из одного кувшина в другой». Уже в начале августа 805 г. Кукай прошел послед-

нюю инициацию и стал полноправным преемником, восьмым патриархом эзотерического буддизма. В декабре Хуэй Го умер, предварительно завещав Кукаю вернуться в Японию и распространить сокровенное учение там, «дабы земля познала мир, а люди повсеместно были довольны» [Кобо Дайси, 1968, т. 2, с. 30].

Появление эзотерической школы в Японии связано с именем Кукай, более известного под именем (посмертным) Кобо Дайси («Великий учитель, распространявший Закон»). Он был чрезвычайно одаренным лингвистом, свободно говорившим и писавшим на китайском языке и изучившим за 20 месяцев санскрит; мудрым политиком, которого уважали императоры и в Японии, и в Китае; просветителем, добивавшимся образования для детей всех социальных слоев; человеком искусства, писавшим стихи и трактаты по теории поэзии, планировавшим архитектурные сооружения; непревзойденным каллиграфом и, наконец, религиозным мыслителем, сделавшим попытку объединить все учения в единую универсальную систему.

Кукай родился в 774 г. в одной из самых влиятельных аристократических семей того времени. Уже в молодые годы он проявил свои дарования и был взят под покровительство дядей по материнской линии, конфуцианским ученым. В 791 г. Кукай поступил в столичное учебное заведение для детей высокопоставленных лиц. Будучи первым по всем предметам, он, однако, оставил учебу и ушел в горный буддийский монастырь, став монахом. Но он не был удовлетворен формами буддизма, существовавшими в тот период в Японии. В поисках истинного учения он уехал в 804 г. в танский Китай, где рассчитывал пробыть 20 лет. Там, в столице Чанъани Кукай встретил седьмого патриарха буддизма Хуэйго, уже давно ждавшего встречи с человеком, которому можно было бы передать учение. Как мы уже говорили, Кукай стал его учеником, а после смерти — преемником.

Пробыв в Китае около двух лет, Кукай возвратился в Японию. С собой он привез массу литературы (сутры, шастры, комментарии) и всевозможные ритуальные предметы. Его не сразу допустили в столицу. Лишь после смерти императора Камму начинается его возвышение. В 816 г., уже получив ряд привилегий для своей школы, Кукай подал прошение о строительстве монастыря на горе Коя, который в дальнейшем станет центром школы Сингон. В 823 г. Кукай был назначен настоятелем столичного храма Тодзи. Умер он на горе Коя в 835 г. Со времени возвращения в Японию им было написано более 50 религиозных трактатов и комментариев к сутрам (см. [Hakeda, 1972; Сибя, 1977, т. 1]).

Не ставя перед собой задачу подробно изложить биографию Кобо Дайси, мы ограничимся лишь некоторыми замечаниями относительно ключевых моментов его жизни.

Кукай — один из тех немногих, кто был способен выйти за

рамки традиции и установить «культурный инвариант». Вся его жизнь была непрерывным путешествием-паломничеством, которое он, как считают адепты Сингон, не прекратил и после смерти. Перед уходом из жизни он говорил своим ученикам, что вернется на землю вместе с буддой Майтрейей. Первым таким путешествием явилась поездка в Китай.

Хотя японские миссии в Китай во многом способствовали торговле и учебе, основная их функция заключалась в подтверждении места, занимаемого Японией в ряду цивилизованных стран в мире, центром которого являлся Китай. Желая произвести максимально благоприятное впечатление на китайский двор, японцы отбирали на роль *кэнтоси* (посланников в Тан) либо людей аристократического происхождения, либо известных ученых. Так и в 803 г. главой миссии был назначен Фудзивара но Кадономаро (765—818), выходец из семьи, которая будет поставлять «регентов» императорам хэйанского двора. Всего для поездки было отобрано около 600 человек. В их число вошел монах Сайтё, который, после 17 лет учебы и медитаций на горе Хизэй, подал прошение с просьбой о посылке его в Китай для сбора литературы и углубления знаний. Буддийские монахи часто входили в дипломатические миссии, отправлявшиеся в Китай, но их отношение к этим миссиям отличалось от позиции придворных. Для тех опасности морского путешествия зачастую значили больше тех выгод, которые они получали от самой поездки, но для монахов возможность заниматься под руководством китайских учителей и собирать неизвестные в Японии рукописи перевешивали любые трудности.

В посольстве были еще два студента, один из которых — Ташибана-но Хаянари (ум. в 842 г.) станет позже знаменитым каллиграфом, одним из «трех кистей» (двое других — Кукай и император Сага). 14 апреля 803 г. по окончании сборов, занявших почти два года, четыре корабля отплыли из Нанива (совр. Осака) в Китай. Внезапно налетевший шторм повредил три судна, вынудив их вернуться, четвертый корабль доплыл до о-ва Кюсю и стал ожидать там отставших. Вторая попытка была более удачна, но готовились к ней еще год. За это время Кукай, получив разрешение, был включен в состав посольства. Мотивы, побудившие его ехать в Китай, были религиозными.

Корабли вышли в море, но вновь шторм разбросал их. Двум из них пришлось вернуться, но два других благополучно причалили к берегам Китая. Один из кораблей, на борту которого находились посол и Кукай, оказался в пров. Фучжоу. Официальные лица тех мест не имели опыта общения с японскими посланниками. Кроме того, у японцев не было полагающихся документов, но было много товаров, предназначавшихся для подарков. Поэтому китайские чиновники решили, что перед ними хитрые торговцы, желавшие избежать уплаты пошлины. Корабль завели в бухту, приставили к нему охрану и запретили кому бы то ни было сходить на берег. Положение спас Кукай,

написавший изысканным почерком послание губернатору от имени посла, в котором указывалось, что японский двор всегда полагался в своих чаяниях на индивидуальность посланника, а не на какие-то бумажки, наполненные ложью и лестью. Возможно, такого рода антилегистские доводы тронули сердце конфуцианца-губернатора, посольству были оказаны подобающие почести и дано разрешение выехать в столицу Чанъань. Там их уже ждала группа со второго корабля. Посол был удостоен аудиенции у императора Дэ-цзуна, после чего члены миссии приступили к делам, ради которых они приехали. 18 мая 805 г. оба корабля отплыли из Китая и благополучно вернулись в Японию. Кукай остался в Китае.

Сразу же по возвращении миссии два неудачливых корабля, вернувшихся из-за шторма, в третий раз вышли в море, но лишь одному, на котором находилась группа, возглавляемая Такасина Тонари, удалось достичь китайских берегов. На этом корабле и вернулся Кукай в декабре 806 г., пробыв в Китае 30 месяцев вместо предполагавшихся 20 лет.

Даже обладая столь глубоким умом и выдающимися способностями, Кукай не смог бы их реализовать без поддержки извне. Ему же было на кого опереться: семейство Сээки, из которого происходил его отец Сээки-но Тагими, являлось ветвью славного рода Отомо, давшего стране выдающихся поэтов, военачальников и дипломатов, — достаточно вспомнить Отомо-но Якамоти, одного из авторов поэтической антологии «Манъёсю» и Сээки-но Имаэмиси, известного архитектора и посланника в танский Китай (именно по рекомендации последнего Кукай, носивший тогда имя Маю, был принят в столичную «академию» — *дайгаку*). Род Ато, из которого происходила его мать Ато-но Тамаёри, был более известен на ученом поприще. Её брат, Ато-но Отари (воспитатель сына императора Камму), конфуцианский ученый, заметив в мальчике недюжинные способности, стал заниматься с ним изучением китайских классиков еще до поступления в «академию».

За жизнь Кукая сменились правления пяти императоров⁶⁵. Для них столь выдающаяся фигура не могла остаться незамеченной, и, действительно, с императорами Сага, Дзюнна, Ниммё у Кукая сложились близкие, почти дружеские отношения. Надо отметить, что Камму также оказал (хотя и косвенно) большое влияние на судьбу Кукая. В 784 г. Сээки-но Имаэмиси и Фудзивара Танэцугу были назначены ответственными за постройку новой столицы (Хэйан), а спустя 10 месяцев последний был убит стрелой, выпущенной неким Цугихито по приказу принца Савара Синно, брата императора. Арестованный, он заявил, что действовал по велению Отомо-но Якамоти, своего родственника, умершего за месяц до событий. Указом императора многие члены кланов Отомо и Сээки были либо казнены, либо сосланы; в ссылку отправили и принца Савара Синно, однако тот отказался принимать пищу и умер в храме Отокунидэра (где будет

довольно долгое время жить Кукай по возвращении из Китая). Таким образом, в «академии» Кукай выделялся не только способностями, но и происхождением из «опального» рода⁶⁶.

Император Хэйдзэй, сменивший Камму, был достаточно образованным человеком, но политика интересовала его много больше, нежели искусство. Взошедший вскоре на престол Сага был, как и его отец Камму, умелым политиком. Кроме того, он был весьма искусен в подборе преданных и способных министров. Дворец он превратил в салон для культурных раутов, чем заложил основу расцвета искусств в эпоху Хэйан. Сага был одним из первых в Японии императоров-эстетов. За время правления он выпустил три поэтические антологии и при помощи Кукай и Татибана-но Хаянари утвердил несколько новых каллиграфических стилей. В 39 лет Сага отошел от дел и до конца дней занимался поэзией и изысканным письмом. Для Сага Кукай был не только другом и человеком высочайшей культуры, но и лицом, способным «охранить государство» (*тинго кокка*). Обе эти стороны личности Кукай он высоко ценил. Отношения Сага и Кукай в чем-то напоминали отношения танского императора Сюань-цзуна и шестого патриарха ваджраяны Амогхаваджры с той разницей, что Сюань-цзун был большим приверженцем даосских идей и Амогхаваджре требовалось гораздо больше усилий, нежели Кукаю, чтобы убедить императора в преимуществах эзотерической системы. Сага советовался с Кукаем и по политическим вопросам. В частности, во время мятежа Кусуко (фаворитки экс-императора Хэйдзэя) Кукай был участником тайного совета. Об этом сохранилась запись в «Тохоки» («Драгоценные записи [храма] То[дзи]»). Последнее, что Сага сделал для Кукай (за три месяца до отречения), было предоставление тому храма Тодзи, расположенного в черте столичного города.

Император Дзюнна, пришедший к власти после Сага, официально утвердил школу Кукай и удовлетворил его просьбу об использовании храма Тодзи исключительно монахами Сингон-сю (ранее в одном и том же храме могли заниматься монахи различных школ). Располагая монастырями на горе Коя и базовым храмом в столице, приверженцы школы Сингон стали полностью независимы.

Как бы предвидя угасание интереса к новой философско-мировоззренческой системе, Кукай торопился. В 828 г. он открыл рядом с Тодзи Школу искусств и наук (Сюгэй сютин), в которой, по его замыслу, должны были бесплатно обучаться дети всех сословий (в 847 г. ее продали государству, чтобы на вырученные средства содержать больше монахов).

Последнее, что смог сделать Кукай (и единственно, в чем успел ему помочь император Ниммё), — это получить за два месяца до кончины разрешение ежегодно принимать на обучение в монастырь Коясан трех монахов Сингон-сю за государственный счет.

Как уже говорилось, буддизм видит конечную цель жизни в выходе всех существ из круговорота бесконечных рождений и смертей (*сансара*) и вхождении их в *нирвану* путем достижения «состояния будды». Относительно способов этого достижения велись бесконечные дискуссии, в результате которых возникали различные школы и направления. Большинство из них считали, что такого состояния можно достичь за период в «три асамхьяка калпы», когда у индивида постепенно накопится духовная сила-энергия, устраняющая привязанности и желания, и возрастает мудрость. Кукай же писал, что, в противоположность всем экзотерическим учениям, более или менее следующим этой теории, эзотерический буддизм, будучи прямым и спонтанным раскрытием абсолютной истины, предоставляет «сокровенные», трансцендентальные способы достижения уровня Будды в течение одной жизни. Будучи ревностным приверженцем традиции *ваджраяны*, Кукай основывает свою философскую систему на положениях, выработанных индийскими патриархами, придавая особо важное значение сутрам «чистого эзотеризма» (*дзюммицу*) («Махавайрочана-сутра» и «Ваджрашekhхара-тантра») и двум трудам, приписываемым Нагарджуне (не смешивать с основателем Школы Срединного Пути, жившим во II в.) — «Трактату о сознании Бодхи» и «Комментарии к трактату о махаяне».

Достижение «состояния будды» при этой жизни занимает главное место во всех работах Кукай. Он, однако, не был первым, кто выдвинул это положение. О том же писали в своих трудах патриархи Амогхаваджра и Хуэйго. Более того, идея быстрого достижения «состояния будды» культивировалась не только эзотерическим буддизмом. Подобное положение содержалось также в учениях школ Тэндай и Кёгон. Разницу Кукай усматривал в том, что ими возможность эта рассматривалась чисто теоретически, тогда как эзотеризм предлагал практический путь. И путь этот был принципиально новым. Если ранее основная цель магических ритуалов усматривалась в обретении конкретных благ в данной жизни (*гэндзэ рияку*) или просто в достижении желаемого, то Кукай выдвигал сверхзадачу — стать «буддой в настоящем теле», в данной жизни (*сокусин дзёбуцу*).

Хотя буддизм в Японии конца VIII — начала IX в. и был представлен вполне оформившимися школами, господствующей формой мировоззрения его назвать было еще нельзя. С одной стороны, ему противостояли синтоистские верования большинства населения. С другой — им слишком часто прикрывались властолюбивые иерархи в стремлении поставить в зависимость от себя государственный аппарат (это подтверждают инциденты с Гэмбо и Докё, а также засилье нарсских монастырей). Это была эпоха, по выражению американского исследователя У. Лафлёра, «эпистемологического кризиса», т. е. «время, когда буддийская система символов заменяла... синтоистскую» [La Fleur,

1985, с. 18]. Следует также учитывать различия в синтоистских и буддийских взглядах на институт императорской власти: «В первой системе суверен считался непогрешимым вне зависимости от его действий, будучи божественного происхождения; во второй — законность его поступков определял выбор буддизма или его отвержение».

В этом и состояла основная философская трудность принятия новой религии. Вопрос заключался в том, будет ли влияние новой веры достаточно сильным, чтобы превозмочь традиционное обоснование императорской власти. Выход был найден в соотносительности синтоистских богов с буддийским пантеоном» [La Fleur, 1985, с. 18].

Установление при дворе постоянного буддийского института и, как результат, сближение императоров с искушенными в политике монахами типа Гэмбо и Докё ускорило этот процесс.

Своеобразие этого процесса и роль в нем Кукая проявились в том, что буддизм не был ни противопоставлен синтоистской системе, ни уподоблен ей. Теория *рёбу-синто*, утверждающая, что синтоистские божества есть лишь проявления на японской почве божеств буддийского пантеона, была основана на положении *кэммицу никё* — «два учения, явное и скрытое», подробно изложенном в трактате Кукая «Бэн-кэммицу никё-рон». Единство всех миропоявлений, недвуальность феноменов природы и сознания проявились и здесь. Люди, писал Кукай, видят то, что видеть в состоянии, воспринимают эту жизнь так, как позволяет им их уровень постижения истинной действительности. Есть две реальности — внешняя и внутренняя, тайная и явная, которые как бы совмещены, наложены одна на другую, существуют одна в другой, «составляют два, но не есть два» (*дзини фуни*). Посредством этого была сделана «тонкая попытка уменьшить возможность конфликта и примирить две формы понимания — синтоистскую и буддийскую» [La Fleur, 1985, с. 41].

Учение Сингон именуется «тайным», «эзотерическим», «сокровенным» (*миккё*), в противовес «открытому», «экзотерическому» (*конгё*), «откровенному». Такое название вовсе не подразумевает специального «засекречивания» каких-либо магических средств для пользования ими узким кругом лиц. «Секрета» в общем понимании здесь нет, хотя со стороны это выглядит именно так. Учение является тайным потому, что большинство людей просто не в состоянии осознать ту истину (видящие не видят, слышащие не слышат), что они сами и есть Будда. Истинное знание невозможно ограничить словами или знаками, поэтому передача его шла непосредственно от учителя ученику, «от сердца к сердцу» (*исин дэнсин*). Часто подчеркивалась принципиальная невозможность достичь просветленности без помощи учителя; таким образом исключался одиночный, индивидуалистический путь.

В трактате «О двух учениях: явном и тайном» (819 г.) Ку-

кай писал: «Есть... две разновидности [буддийского] учения. То, что открыто говорил Нирманакая, называется откровенным учением. Слова [в нем] ясны и кратки, приспособлены к возможностям [воспринимающих]. Изречения Дхармакая именуется Тайной Сокровищницей. Слова [его] сокровенны и глубоки, [в них] содержится истина» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 2]. «Сокровенное учение» могло передаваться в строгом соответствии с возможностями восприятия ученика. Для выявления этих возможностей помимо имеющей большое значение интуитивной оценки учителя, с первого взгляда определявшего характер и потенции новичка, практиковались различные варианты обряда «абхишэка» (*кандзё*). Сначала на голову стоявшего в алтаре ученика проливали немного воды (в древности подобный обряд отправлялся при коронации царей: вода четырех морей, пролитая на него, делала его владыкой четырех сторон света. В буддизме обряд был переосмыслен как обретение свойств будды или бодхисаттвы; вода проливалась из пяти кувшинов, символизовавших «пять мудростей»). Затем ученик бросал на лежавшую перед ним *мандалу* цветов, который падал на определенное изображение. После этого учитель давал вновь посвященному *мантру*⁶⁷ (*сингон*) — магическую словесную формулу, и показывал *мудру*⁶⁸ (*ингэй*) — фигуру из сложенных пальцев, символ просветленного состояния будды или бодхисаттвы, на изображение которого упал цветок. Ученик, прошедший такой обряд, с этого момента как бы начинал осознавать свою миссию в данном перерождении, которая соответствовала (разумеется, с поправкой на то, что посвященный находился на человеческом уровне) целям и средствам данного будды [Канэяма, 1982, с. 495].

В Сингон-сю различаются четыре варианта ритуала *абхишэка*: *кэтиэн кандзё* — «связывание уз»; *дзюммё кандзё* — «обретение света»; *дэмпо кандзё* — «передача Закона»; ритуал без названия, совершается учителем для ученика в уединении. Формально ритуал не меняется, но первый может проводиться для всех, независимо от социального положения и взглядов; при выполнении второго послушник обретает новое имя (Кукай получил от Хуэйго имя Хэндзё Конго — «Повсеместно сияющая ваджра»); при проведении третьего ритуала — получает звание «*ачарья*»; при выполнении четвертого становится патриархом школы.

Как уже говорилось, впервые в Японии церемония *абхишэка* была проведена в 805 г. основателем школы Тэндай Сайдэ. Однако, будучи компонентом в сложной системе передачи «сокрытого» знания, церемония эта должна совершаться исключительно посвященными учителями, так что событие 805 г. можно считать «недействительным». К разбору сложных отношений между Сайдэ и Кукаем мы обратимся ниже; сейчас же рассмотрим подробнее один из важнейших атрибутов обряда *абхишэка*.

Мандала (букв. «круг», или, по некоторым предположениям, — «обладание сущностью») — схематическое изображение

системы мироздания в картинах, фигурках, скульптурах (*дзу мандра*); в воображении подвижника (*кансо мандара*); мир, предстающий просветленному в своей истинной значимости, в своей исходной просветленности (*дзисё мандара*). Система мироздания строится постановкой в центр *мандалы* изображения «Основного Почитаемого» (*хондзон*) (санскр. *свадэва*). Школа Сингон использовала в основном две *мандалы*: «Ваджрадхату» — «Алмазного Мира» (*конгокай*) и «Гарбхадхату» — «Чрева» (*тайдзо*). Первая символизирует неуничтожимый потенциальный аспект Вселенной; в центре ее — будда Махавайрочана в позе созерцания, восседающий на белом лотосе. Вторая — динамический аспект Вселенной, в центре — красный восьмилепестковый лотос, символизирующий сердце мироздания, в его центре — будда Махавайрочана. *Свадэва* рассматривается двояко; в *мандале* «Алмазного Мира» и *мандале* «Чрева» таковым является Махавайрочана, представляющий все сущее, самопроявляющийся во всех феноменах (материальных и духовных). А значит, эти отдельные проявления также могут быть *свадэва*, в соответствии с целью, являемой буддой, бодхисаттвой, ачала или божеством, а также «охраняющими *свадэва*» (*мамори хондзон*) (соотнесенными со знаками 60-ричного цикла). В соответствии с различными сутрами создавались и другого рода *мандалы*, где на место *свадэва* ставились «иные почитаемые» (*бэссон*). «Помимо этого, у мандалы есть и другое значение, выводимое из общего учения махаяны о том, что нирвана... и сансара... являются, по сути, одним и тем же, и их идентичность выражается в состоянии окончательной просветленности, при котором исчезают все различия» (Snellgrove, 1987, с. 199).

Как и в случае с картинками *укиё-э*, *мандалы* в современной Японии как бы подверглись радикальной переоценке, после того как их значение было признано на Западе. Но *мандалы* — не просто картины, не просто шедевры изобразительного искусства, в которых гений художника превосходит общечеловеческий уровень, отображая мировую гармонию на примере конкретных форм и красок. *Мандалы*, собственно, и изображают эту космическую гармонию (либо ее фрагмент) в истинном буддийском смысле, т. е. в виде будд и бодхисаттв, эманациями, проявлениями которых и строится наш мир. Знаки и слова не могут адекватно выразить сущность духа. *Мандалы* же есть слова без слов, молчаливый глас. *Мандалы* — символ от начала до конца. Будды, бодхисаттвы, ачала, божества, их позы, *мудры*, цвет, сопутствующие предметы, — все это аспекты абсолютной действительности.

По способам выражения, макрокосм рассматривается в виде четырех *мандал*: Махамандала; Самаямандала; Дхармамандала; Кармамандала.

Основные положения теории достижения «состояния будды» в данном телесном воплощении Кукай излагает в следующих строках:

Шесть Великих [Элементов] неуничтожимы, постоянны,
[преобладают] в гармонии.
Четыре вида мандал неотделимы друг от друга.
Три Таинства Привносимого и Имеющегося быстро выявляют
[истинную суть].
Всеохватывающие [состояния, подобные] сети Индры,
называются нынешним телом.
[Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 44].

По учению Кукай, сущностная субстанция вселенной есть «шесть элементов» (*махабхута*: земля, вода, огонь, ветер, небопустота и сознание). Их совокупность суть Дхармакайя (Вселенский Будда Махавайрочана). С обыденной точки зрения эти элементы и все феномены, включая живые существа и даже будд, находятся в отношениях «производящих» элементов и «производимых» феноменов. «Но, — писал Кукай, — в действительности того, что обычно именуется „созданием“, здесь не происходит. Хотя первые пять элементов толкуются как материальные, а шестой — как духовный, исходно все они одной природы. Они взаимопроницаемы и в то же время несмешиваемы. Они всеприсущи, т. е. то, что материально, также и духовно, а что духовно, то материально; между ними нет различия, как между „живой“ и „неживой“ природой. Это создает основу универсальной, единой несмешиваемости, посредством которой устанавливается эзотерический принцип единения человека с Буддой» [Канэяма, 1982, с. 416—420].

Далее Кукай показывает, что первые пять элементов в совокупности представляют собой «непознаваемый принцип всеединства» (*ри*), а последний — «совершенную мудрость» (*ти*). В комментариях к «Махавайрочана-сутре» Кукай рассматривает Татхагату Махавайрочану не только как самодостаточное «тело шести элементов» (*рокудайсин*), но и в отношении к двум основным эзотерическим сутрам. Картина получается следующая: в «Ваджрашekhара-тантре» представлено «Тело Мудрости» (*ти-син*) Махавайрочаны, символизируемое *ваджрой*⁶⁹, освещающей путь, пробивающей панцирь невежества, вообще выражающей динамизм упорядочения. В то же время в «Махавайрочана-сутре» Татхагата Махавайрочана пребывает в «Теле Принципа» (*рисин*), символом которого является лотос, нереализованная потенция, созидание и рост.

«Тело Мудрости» представлено *мандалой* «Алмазного Мира», «Тело Принципа» — *мандалой* «Чрева». Кукай говорит, что эти тела (как и «шесть элементов») связаны недуалистическими отношениями (*рити фуни*). «То, что осознано, есть Мудрость; то, что осознано, есть Принцип. Названия разные, сущностная природа одна» [Кобо Дайси, 1968, т. 2, с. 256]. Таким образом, вся Вселенная, составленная комбинациями «шести элементов», — воплощение непостижимого принципа и мудрости Махавайрочаны. В своем исходном состоянии «шесть элементов» «непроизводящи» (*мусаку*) и «не произведены» (*фусэй*).

«Исходная непроизведенность» (*хонбусэй*, санскр. *адиянутпа-да*) — основная идея «чистого эзотеризма» (*дзюммицу*), символически выражаемая первой буквой санскритского алфавита «А».

Поскольку феноменальная манифестация «шести элементов» может быть рассматриваема как самопроявление будды Махавайрочаны, вселенная соответственно может быть представлена как визуальное (*мандала*) описание этого изначального Будды. В терминах концепции четырех видов *мандал* Вселенная есть, прежде всего, Махамандала, и различные феноменальные существования могут рассматриваться как будды, бодхисаттвы, ачала, божества, эманулируемые изначальным телом Махавайрочаны. Во-вторых, Вселенная может выражаться Самаямандалой, если Вселенную интерпретировать как манифестацию обетов и устремлений Махавайрочаны. В этом случае на картинах изображаются не сами будды, бодхисаттвы и т. д., но предметы, их символизирующие (*дзимоцу*), — *ваджры*, мечи, драгоценности, цветки лотоса, музыкальные инструменты и прочее. В-третьих, Вселенная есть самопроявление Дхармы, Закона и каждый существующий феномен — буква, знак Дхармы, заключающий в себе неисчислимые значения и добродетели. Таким образом, Вселенная есть Дхармамандала. Изображается она с помощью систематически расположенных литер санскритского языка — *мантр* и *биджа* (букв. «семян» — кратчайших *мантр*, состоящих из одного слога или звука) — соответствующих определенному будде, бодхисаттве и т. д. В широком смысле все слова и знаки сутр представляют собой Дхармамандалу. В-четвертых, движения объектов во Вселенной представляют собой деяния будд и бодхисаттв, следовательно, Вселенная есть Кармамандала (санскр. *карма* — «дело», «содеянное»). Иногда словом «Кармамандала» называют объемные *мандалы*, составленные из фигурок или деревянных статуэток, где деяния выражаются символическими позами.

По мнению Кукая, четыре *мандалы* существуют нераздельно — это четыре аспекта выражения Татхагаты Махавайрочаны, и рассматривать их следует в комплексе. «Четыре вида мандал... неизмеримы числами. Каждая из них подобна Вселенной. Это неотделимо от того, то — от этого; они как небо и свет взаимно несмешанны и незамутнены» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 135].

Махамандала — это гигантская окружность, модель Вселенной, символизирующая Махавайрочану, представляемого во всем его «объеме». Самаямандала — то же с точки зрения всеприсутствия намерений Махавайрочаны. Дхармамандала — сфера, в которой Махавайрочана общается со своими проявлениями, место, где не прекращаясь идет передача «сокровенного знания». Кармамандала — круг действий Махавайрочаны. «Четыре мандалы, — писал Кукай, — представляют распространность Махавайрочаны, его намерения, общение, деятельность». Первое — все Шесть Элементов, второе — сострадание,

третье — откровение в форме «изложения Закона Дхармакая» (*хоссин сэппо*), четвертое — все движения во Вселенной.

В приведенном выше стихотворении Кукай третья строка гласит: «Три Таинства Привносимого и Имеющегося быстро выявляют [истинную суть]». Смысл теории Кукай о происхождении всего сущего от «шести элементов» (*рокудай энкирон*) заключается в вычленении естественных функций Махавайрочаны. Он проявляет себя в форме будд и бодхисаттв, несущих спасение живым существам. Поскольку эти функции Махавайрочаны выражаются посредством его тела, слова и мышления, то тот, кто ищет единения с ним, должен принимать специальные позы, практиковать различные речевые и психические упражнения. Эти виды психофизической практики называются соответственно *мудра*, *мантра*, *самадхи* и идентифицируются с тем, что именуется «тремя таинствами» (не смешивать с христианским термином), где слово «таинства» употреблено постольку, поскольку они так сложны, что даже бодхисаттвы высших ступеней совершенствования не в силах их полностью постичь. Исходно, определенные «три таинства» соответствуют определенному будде, и подвижник должен практиковать их в том виде, в котором они ему переданы после обряда *абхишэка*. «В общем же плане Три Таинства представлены всеми буддами, являющимися „Телом“; всеми священными книгами, выражающими „Речь“; всеми храмами — и особенно ступами, символизирующими „Сознание“» [Snellgrove, 1987, с. 208]. Духовное слияние человека и Будды, включающее физическое, словесное и мысленное соответствие, выражено здесь термином *кадзи* («Привносимое и Имеющееся»). Он представляет собой китайский перевод санскритского слова *адхиштхана* (высшая власть, сила, авторитет), обозначающего направление, задаваемое Буддой бодхисаттвам в их духовном совершенствовании. Кукай дает термину новую интерпретацию, толкуя его как силу Будды, с одной стороны, и ответное стремление подвижника — с другой. Иероглиф *ка* обозначает «добавлять», *дзи* — «иметь, держать в руках». Иными словами, Кукай считает, что *ка* относится к великому состраданию Будды, а *дзи* представляет веру человека. Во введении к комментариям к «Махавайрочана-сутре» Кукай пишет: «*Кадзи* есть *буццудзё гонэн*, („оберегаемый Буддой“) и *кахи* („добавление и одевание“) в старом переводе. Но эти значения не до конца раскрывают смысл. *Ка* — знак для *дзюрай сёню* („передача и проникновение“); *дзи* означает *сэццудзи фусан* („обладание и удержание от распада“). Таким образом, говорю — *нюга ганю* ([Будда] входит в меня, я вхожу в [Будду]), это и есть смысл слова [*кадзи*]» [Кобо Дайси, 1968, т. 2, с. 202].

Процесс изменения состояния сознания подвижника, идущего по пути становления буддой, Кукай делит на три ступени:

ригу («истинное слияние»). Осознание живым существом своего изначального, полного обладания качествами, присущими *мандалам* как «Ваджрадхату», так и «Гарбха», а также те-

лесного обладания ноуменальными качествами «пяти элементов» и включенными в свою психику Просветлением-Мудростью, т. е. элементом сознания. Таким образом, само это существо и есть по своей природе будда Дхармакая;

кадзи («привносимое и имеющееся»). Подвижник сливается с буддой Махавайрочаной посредством практикования «трех тайнств», основываясь на *кадзи*. На этом уровне он сохраняет свою идентичность с Махавайрочаной до тех пор, пока находится в состоянии *самадхи*; покидая же его, он возвращается к обычной человеческой жизни с ее страстями и желаниями, которые воспринимаются уже совсем по-иному, но все же еще воспринимаются;

кэнтоку («выявление и обретение»). По мере продолжения практикования подвижником «трех тайнств», он достигает полного осознания «состояния будды», и все его действия становятся гармонизированными с ним. Теперь его тело — тело Будды, а тело Будды — его тело ⁷⁰.

Теория «достижения состояния Будды в настоящем теле» основывалась Кукаем на двух основных положениях, разработанных в Индии: недualityности, всеединстве и «исходной просветленности» (*хонгаку*). Последнему был посвящен «Дайдзё кисинрон» («Трактат о пробуждении истинного видения Махаяны»), приписываемый Ашвагхоше, который неоднократно цитировал Кукай.

В самом общем плане содержание трактата сводится к следующему. Необходимость перехода от непросветленного к просветленному состоянию сознания безусловна. Однако последнее характеризуется недualityным восприятием действительности, исчезновением столь нам привычных дифференциаций явлений и их категоризации. Возникает, таким образом, необходимость в снятии в представлении обыденного сознания грани между просветленностью и непросветленностью, поскольку, в сущности, это лишь два разных взгляда на одно и то же. В хинаянистских системах между двумя состояниями сознания полагался некий временной и пространственный промежуток; переход от одного к другому рассматривался как результат практик и добродетельной жизни на протяжении определенного числа трансформированных существований. Но, говорил автор трактата, а следом за ним и Кукай, не странно ли, что утверждается возможность достичь просветления при отрицании какого бы то ни было его сходства с обыденным сознанием? Для того чтобы одно перешло в другое, в этом первом необходимо должны присутствовать (пусть в зачаточном, «семенном» виде) ростки последнего. В качестве иллюстрации в трактате приводится традиционная буддийская схема изменений в одной жизни человека (и всего живого): «сё—дзю—и—мэцу» («рождение—пребывание—изменение—разрушение»), по которой в некоторых школах строилась система обретения просветленности: вхождение в сознание самой мысли о просветленности; укрепление и упрочение ее по-

средством практик; постепенная трансформация непросветленного сознания; исчезновение всех иллюзий, достижение просветления. «Но этот порядок в „Дайдзё кисинрон“ намеренно изменен на обратный для того, чтобы продемонстрировать тот факт, что понятие просветленности в терминах формальной логики — само по себе иллюзия. Уже в начале, или в основе (*хон*), этого очевидного процесса может быть обнаружена просветленность (*каку*). Без исходной просветленности такого состояния невозможно достичь в конце. Это снимало дистанцию между состояниями обыденным и просветленным, все той же дуальности, которая есть заблуждение само по себе» [La Fleur, 1985, с. 21].

Этот текст подтверждает положение Кукай о том, что возможно достичь «состояния будды» уже в этой жизни (по нашему мнению, слово «достичь» предполагает процесс, его можно заменить адекватным словом «стать», которое представляет собой более точный перевод иероглифа *дзё*). Он считал, что не сознание («сердце») изменяет материю («тело») в процессе обретения просветленности и не материя подчиняет себе сознание, когда человек пребывает в оковах заблуждений, но и то и другое — это единая просветленная субстанция в различных формах. Состояние непросветленности, таким образом, не утверждалось, но и не отрицалось: здесь, как и во всех других трудах Кукай, явление рассматривалось как разнопроявленное, единое по сути, но двойственное по восприятиям (все та же теория *кэммицу никё* — «два учения, сокрытое и явное»).

Ритуал школы Сингон чрезвычайно сложен. Цель его — концентрация духа (т. е. постижение своей «истинной природы») — достигается посредством йогической практики, соединяющей подвижника и Татхагату Махавайрочану в единое тело. Этому предшествует установка определенным способом алтаря (*саданхо*), выбор места (*тякудзи*) и времени (*тякудзи*) проведения ритуала, изгнание из этого места злых духов (*кэккайхо*).

Индивидуальная практика может следовать непосредственно после отправления общего ритуала, либо вне зависимости от него. Подвижник представляет себе лунный диск, в котором периодически возникают пять санскритских литер, символизирующих «пятиричную мудрость» ⁷¹. Посредством букв-символов осознается принцип всеединства. Основа ритуала и индивидуальной практики — «три тайнства». Движения тела, речи, сердца, посредством чего приближаются к абсолютному состоянию, совершаются осознанно, ритуально. Принципиальной разницы между ними и теми словами, движениями и мыслями, которые мы совершаем в нашей повседневной жизни, нет, разница лишь в их неосознанности. Кукай отвергал положение о «невозможности передачи истины» (*кабун фукасэцу*) и подчеркивал возможность постижения абсолюта, истинного мира, поскольку он не просто связан с миром, представляющим большинство живых существ реальным, но и присутствует в нем. Более того,

мир, для нас реальный, и есть мир истинный, но осознать это можно не посредством обычных слов или знаков, а лишь с помощью «единства сознания и сердца» (*итиити сикисин*), которое наступает при достижении десятой ступени постижения с помощью «истинных слов и толкований» (*нёги гондзэцу*). Истина передается посредством интуитивной мудрости и символически — «темными знаками» (*анго*). В большинстве буддийских школ считается, что факторы, затемняющие чистое сознание, приходят к человеку через пять органов чувств (цвет, звук, запахи, вкус, прикосновение), и их предлагается по возможности избегать. В соответствии же с эзотерической системой, абсолютная истина пребывает и в них, но в зашифрованном виде, и активность органов чувств стимулируется различными символами, дабы ее «расшифровать». Ритуальные принадлежности, сам ритуал, *мандалы*, другие произведения искусства — для глаз; «светлые звуки» (*сёмё*) от чтения сутр и повторения *мантр* — для ушей; аромат благовоний — для носа; сладость необильной вегетарианской пищи — для языка; хождение по горам, чтение сутр под струями водопада и т. п. — для тела.

Иными словами, поскольку прямо соприкоснуться с истиной мы не можем, это делается опосредованно, через символы абсолютного мира, в мире реальном. Истина выражает себя в символах.

Истина, Абсолют, Вселенский Принцип есть Татхагата Махавайрочана (Дайнити Нёрай), Будда. Кукай в комментариях к «Махавайрочана-сутре» дает три его характеристики: «всеобъемлющий свет, изгоняющий тьму» (*дзёан хэммё*); «способствующий становлению всего сущего» (*нодзё сюму*); «свет нерождающийся и неуничтожимый» (*ко мусёмэцу*). В первом случае подчеркивается его повсеместность; во втором — деятельность, основывающаяся на сострадании к живым существам; в третьем — вечность, неизбежность самопроявления.

«Всевключающая Реальность, ничем не обусловленный Абсолют называется Подобием, Таковостью (санскр. *татхата*). В приложении к бытию его обозначают словом „сознание“ (сознание живых существ, сущностная природа сознания и т. д.). Сознание здесь представляет Абсолют в плане преходящем. Единое сознание необходимо включает в себя две „серии“ аспектов: трансцендентальный и феноменальный, общий и частный, бесконечный и конечный, статический и динамический, священный и профанический и т. д. Аспект абсолютный не существует отдельно от относительного; они различаются эпистемологически, но не онтологически. Человек представляется находящимся на пересечении этих противостоящих порядков. Состояние человека, исходно относящегося к аспекту абсолютному, но в действительности пребывающего на уровне феноменальном, конечном, профаническом, выражается в терминах (концепции) „Татхагата-гарбха“ („Чрево Татхагаты“) ... Эта концепция выросла из попыток объяснить, каким образом чело-

век, пребывая в преходящем плане, обладает в то же время потенциальной способностью входить, восстанавливать себя в порядке бесконечном, т. е., по буддийской терминологии, достигать просветления, или, в более популярных выражениях, обрести спасение. Исходно „татхагата“ было одним из эпитетов исторического Будды Шакьямуни, но позднее это слово стало использоваться буддистами махаяны и в более широком смысле. В сочетании „Татхагата-гарбха“ под этим словом подразумевается Таковость, Абсолют или Вселенский Будда (Дхармакайя). Слово „гарбха“, означающее чрево, зародыш, эмбрион, символизирует вместилище Татхагаты, Абсолюта. Таковость, природа Будды в человеке есть первоначальная природа всех людей, элемент исходной просветленности, потенциальное спасение, которое ждет своей актуализации» [Awakening, 1967, с. 12—13].

Татхагата Махавайрочана дискретен по характеристикам, он не может быть ограничен конкретным временем, пространством или деятельностью. В то же время, поскольку он пребывает во всем сущем, категории пространства, времени и деятельности отбрасывать нельзя. Проблема содержания неограниченного в ограниченном разрешается в эзотерическом буддизме введением особых категориальных форм — тел Татхагаты Махавайрочаны (*сисю хоссин*): Нирманакая (*одзин*), Самбхогакая (*ходзин*), Дхармакайя (*хоссин*).

Иные буддийские школы рассматривали «три тела Будды» (*трикайя*)⁷² как принадлежащие исключительно миру абсолюта. Эзотерическое же учение рассматривает «четыре тела Дхармакайя» во всех проявлениях — от абсолюта до самых низших существ этого мира, подчеркивая присутствие Дхармакайя во всем сущем. Теория «четырех тел» разработана в трактатах «Врата Закона: распределение священных мест» и «Указание на 18 пределов», переведенных на китайский язык Амогхаваджрой.

1. «Тело Самоприроды» (*Дзисё хоссин*) — макрокосм, абсолютная сущность, истинная форма всех проявлений, не конкретизированная временем, пространством и деятельностью. Объективно это тело является Дхармакайя Принципа (*ри хоссин*, изображаемого *мандалой* «Чрева»); субъективно — Дхармакайя Мудрости (*ти хоссин*, изображаемого *мандалой* «Алмазного Мира»). Это подразделение чисто условно, в сущности, «Тело Самоприроды» едино.

2. «Тело Обретения и Использования» (*Дзюё хоссин*) — четыре будды, окружающие Махавайрочану в центре мандалы «Алмазного Мира» (см. примеч. 7). Будды, появляющиеся в этом мире для своих целей, именуются Дхармакайя Самообретения и Пользования (*дзидзюё хоссин*); появившиеся для спасения живых существ — Дхармакайя Обретения и Пользования Других (*тадзюё хоссин*). (Махавайрочана — великое светило, на которое невозможно смотреть; четыре *дхьяни* Будды подобны цветам спектра, выходящим из призмы при пропускании че-

рез нее солнечного луча, воспринимаемые глазом,— общепринятое сравнение.)

3. «Тело Изменений и Превращений» (*Хэнгэ хоссин*) — различные формы, принимаемые вселенским Буддой для передачи учения живым существам. Сиддхартха Гаутама, патриарх буддийских школ, иные мудрецы рассматриваются как манифестации Махавайрочаны.

4. «Тело Равного Течения» (*Тору хоссин*) — Будда, принимающий форму, идентичную определенному существу в различных ситуациях для его совершенствования, например, в состоянии *сатори* или *самадхи* человек пребывает в этом теле (либо, можно сказать, что Будда пребывает в теле человека). Это относится и к божествам двенадцати сторон, демонам и пр., изображаемым в *мандалах*.

Такое сложное разделение потребовалось Кукаю прежде всего для того, чтобы раз и навсегда определить отношение учения «сокрытого», эзотерического ко всем остальным — экзотерическим. Это было очень важно, поскольку Кукай, по сути, утверждал превосходство Сингон-сю над всеми другими буддийскими школами, что, естественно, вызывало определенное сопротивление с их стороны. Явных сведений о критических откликах в их адрес (за исключением трактата Токуицу) мы не имеем, но показателен сам способ изложения в работах Кукай: почти в каждой есть прямые диалоги с предполагаемым (или — явным?) оппонентом, составленные по принципу «вопрос — ответ».

Соотношению «сокрытого» и «явного» в буддизме посвящен уже упоминавшийся трактат «О двух учениях: явном и тайном», где, в частности, говорится: «В соответствии с изложенным в „Сутре алмазной вершины“, Татхагата в превращенном [человеческом] теле [Нирманакая] излагал учение Трех Колесниц бодхисаттвам десяти бхуми, последователям Второй Колесницы (*хинаяны*) и обычным людям; [Самбхогакая] в теле восприятия для блага других излагал явное [учение] Одной Колесницы для бодхисаттв высших бхуми. Оба эти [изложения] — явные. Будда Самоприроды, Самовосприятия (*Дхармакая*. — Авт.) излагал положения Трех Таинств для собственной радости, в своем родном окружении. Это — [изложение] сокрытого учения.

Врата Трех Таинств — в запредельном мире (*кёкай*) внутренней мудрости Татхагаты. [Даже бодхисаттвы] Равного Постигания и десятого „бхуми“ не могут в них войти. А уж тем более — [приверженцы] Второй Колесницы или обычные люди» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 2].

Внимания здесь заслуживают выражения «для собственной радости» (*дзи-дзю хораку*, букв. «радость [тела] самовосприятия Дхарма[кая]») и «в своем родном окружении» (*дзикэн-дзоку*). Последнее выражение подразумевает «запредельное» обращение вселенского Будды к четырем Дхьяни — буддам, окружающим его в *мандале* «Алмазного Мира». Поскольку они

являются его проявлениями, манифестациями, то здесь имеет место монолог в форме диалога (обращение идет, по сути, к самому себе), в котором части «с радостью» внимают целому. Такое утверждение, естественно, вызывало следующий вопрос: «Все школы согласны с тем, что Нирманакая излагал Закон. Однако Дхармакая не имеет ни цвета, ни формы, ни образа; он вне пути слов (*гэнго додан*) и не имеет места пребывания сердца (*сингё сёмэцу*); его не объяснишь, на него не укажешь. Об этом говорится во всех сутрах, это утверждается в каждой шастре. Почему же сейчас вы говорите, что Дхармакая излагал Закон; где тому подтверждения?» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 5].

Кукай отвечал: «Во всех сутрах и шастрах то и дело говорится об этом. Однако этот смысл скрыт от тех, кто глядит в написанное, упрямо [придерживаясь ложных взглядов], и открывается лишь в соответствии со способностью [воспринимающего]» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 6].

На вопрос, отчего же об этом не писали раньше, Кукай отвечает так: учение передавалось в «дозах», необходимых для «излечения определенных недугов». «В изложениях, соответствовавших моменту (*дзуйкисэцу*), немало приспособленного (*гон*), но мало безусловного (*дзицу*)».

Кукай перечисляет много категорий, по которым различаются эзотерические и экзотерические учения, приводя пространные выдержки из сутр и трактатов, однако по отношению к человеку все, по его мнению, сводится к одному: «Поскольку люди объаты неясными, ложными представлениями, для них самих является тайной исходная природа их истинной просветленности». Это — «тайна людей от самих себя» (*сюсё химицу*). И далее — проповедь учения, конечная цель которой состоит в выявлении этой просветленности, необходимо ведется в рамках способности к восприятию у «затемненных умов»; отсюда возникает иллюзорная «тайна Татхагаты» (*нёрэй химицу*).

По функциональному признаку макрокосм подразделяется на «три круга тел» (*санринсин*): Самоприроды (*дзисё*); Истинного Закона (*сёбо*); Наставления в Учении (*кёрё*). Первый — будды, Татхагаты (букв. *так приходящие*); как правило, имеются в виду пять будд в центре *мандалы* «Алмазного Мира». Второй — бодхисаттвы — формы, принимаемые буддами для передачи людям и другим существам Истинного Закона. Третий — Ачаланатха, Повелители Светлой Магии (*мё[дзю]о*) — грозные божества, устрашающие людей, далеких от учения или враждебных ему. Призваны искоренять зло и выжигать невежество, поэтому изображаются в позах, вселяющих ужас, окруженные языками пламени.

Описанию различных уровней сознания на пути совершенствования Кукай посвящает свой капитальный труд «Химицу мандара дзюдзюсинрон» («Десять ступеней [обитателей] сердца сокровенной мандалы»), законченный в 830 г.⁷³ В нем он завершает свои рассуждения по проблемам соотносительности экзотерического и эзотерического учения.

терических и эзотерических форм буддизма. В ранних работах он не раз подчеркивал тот факт, что эзотерические элементы можно отыскать во всех экзотерических учениях. В одних их меньше, в других — больше, но всеобъемлющим и всевключающим было, по мнению Кукая, учение Сингон. В представлении Кукая, Сингон-сю была сияющей вершиной; остальные школы составляли ступени восхождения к ней. Все они, представляя собой лишь различные уровни познания, входили в Сингон составными частями, отражая состояние просветленности различных будд из пантеона эзотерических *мандал* (так, Тэндай представляла бодхи Авалокитешвары, Кэгон — Самантабхадры, Хоссо — Майтрейи, Санрон — Манджушри и т. д.). В своей классификации ступеней духовного совершенства Кукай даже вышел за пределы буддизма, отождествив уровни сознания конфуцианцев и даосов с двумя ступенями из десяти⁷⁴.

Во вступлении к трактату «Драгоценный ключ к тайной сокровищнице» он писал:

«Великий Просветленный, сострадательный отец видит все,—отчего же он позволяет этому быть? Именно потому он приготовил различные лекарства и указал на все заблуждения. Именно в этом назначение его [учения].

Так, когда отправляют Три Долга (правителя, отца, мужа.— *Авт.*) и Пять Постоянств (благосклонность, праведность, стойкость, мудрость, искренность.— *Авт.*), отношения правителя и министра, отца и сына упорядоченны и спокойны (конфуцианская версия.— *Авт.*). Изучив Шесть Практик введения в сознание тех положений, что нижний мир болезнен, груб и полон препятствий, а верхний — чист, утончен и беспрепятствен, и постигнув Четыре Сосредоточения (медитативные состояния в мире форм.— *Авт.*), начинают испытывать неприязнь к миру нижнему и тягу к высшему, успешно обретают радость (согласно даосизму.— *Авт.*).

Когда [видят], что человеческое „я“ составляют лишь [пять] „скандх“, обретают Восемь Освобождений (восемь ступеней медитативной практики.— *Авт.*) и Шесть Способностей (сверхъестественные способности, приобретаемые йогическими практиками,— это шраваци.— *Авт.*). [Созерцая 12 ступеней] причинно-следственных [изменений] тел, [обретают] знание пустоты, вырывают семена [кармы] (это пратьекабудды.— *Авт.*).

Постигнув то, что у сострадания нет причин, одним лишь сознанием уничтожают Два Препятствия (чувственные страсти и знаемое, т. е. то, что стоит на пути к просветлению.— *Авт.*) и обретают Четыре Мудрости (школа Йогачара — Хоссо.— *Авт.*).

Когда сердце постигает нерожденность [всех *дхарм*], когда думают лишь о Единственной Пустоте, сердце очищается, [сливаясь с] Единым; постигают недвойственность и безатрибутность (школа Мадхьямика — Санрон.— *Авт.*).

Когда созерцают исходную чистоту единого пути, у Авало-

китешвары смягчается лик (школа Тэндай.— *Авт.*); когда сердце впервые пробуждается [к постижению] Мира Дхармы, улыбается Самантабхадра (школа Кэгон.— *Авт.*).

Теперь внешние загрязнения сердца (т. е. девять предыдущих ступеней.— *Авт.*) рассеяны и раскрывается прекрасный цветок манда[лы]. Взор мудрости, [видящий знак] „ма“ [правым глазом] и „та“ [левым] (символизируют соответственно Луну и Солнце; подвижник Сингон, как бы видя их глазами, постигает просветленность, исходно присутствующую в мире страстей.— *Авт.*), рассеивает беспросветную мглу» [Кобо Дайси, 1968, т. 2, с. 89].

Ниже мы приводим интересное замечание Кукай относительно свободы выбора: «Итак, девять видов лекарств для сердца уничтожают внешнюю загрязненность и указывают [путь] заблудшим; [но только] в Алмазном Дворце открывается внутренняя сокровищница и обретается драгоценность. Радоваться или не радоваться, принимать или не принимать — может [решить только] свое сердце. Не домашние, не старший брат, но лишь собственное сердце» [Кобо Дайси, 1968, т. 2, с. 89].

В «Десяти ступенях сердца сокровенной мандалы» Кукай дает развернутую характеристику каждому из уровней, предвзяв их краткими общими определениями.

Первая ступень «Животное сознание, несдержанное в своих желаниях. Неотесанный человек в безумии своем не осознает ошибок. Он думает лишь о похоти и пище» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 116]. В сознании этой ступени наблюдается полное отсутствие религиозности. Кукай подробно описывает «миры» ада, голодных духов, скотов.

Вторая ступень: «Сознание невежественное, младенческое, но умеренное. Побуждаемое внешними причинами, сознание пробуждается к воздержанности в еде. Воля к насаждению ростков добропорядочности бросает зерна в хорошую почву» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 275]. Эта ступень соответствует нахождению на уровне конфуцианства. На этой ступени человек соблюдает буддийские ограничения и конфуцианские этические нормы.

Третья ступень: «Сознание детское, бесстрашное. Инаковедующий (т. е. небуддист.— *Авт.*) надеется на возрождение на небе, дабы пребывать в мире и спокойствии. Он как дитя или теленок, следующий за своей матерью» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 327]. Это — уровень даосизма.

Четвертая ступень: «Сознание, признающее существование лишь ощущаемых предметов, но не Всеприсущего (т. е. Дхармакая.— *Авт.*). Сознание видит только наличествующие элементы; постоянное же Всепробывающее, [их объемлющее], он отрицает» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 370]. Здесь говорится, что вера в существование индивидуальной души отделяет людей друг от друга и препятствует достижению просветленного состояния. К этому уровню Кукай относил также последователей хинаяны — шравиков, адептов проповедей «исторического» Будды.

Пятая ступень: «Сознание, освободившееся от причинной связи кармы. Постигнув двенадцать форм причинности (невежество, удовлетворение желаний, стремление придать форму не имеющему формы, познание только посредством органов чувств, несдержанность, возбуждение, алчность, порождение, старость, страх смерти, стремления, называние имени не имеющего.— *Авт.*), сознание искореняет семя невежества. Обусловленные кармой перерождения прекращаются; даже не испрашивая в молитве, обретают [желанный] плод» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 400]. По мнению Кукая, это уровень пратьекабудд в системе хинаяны. Стать буддами им мешает самососредоточенность, самодостаточность и отсутствие стремления устранить страдания земных существ.

Шестая ступень: «Сознание махаяны, [с помощью которого] спасаются окружающие. Когда сострадание возникает без [предварительных] условий, впервые появляется Великое Сострадание. При таком взгляде, различия между „ты“ и „я“ исчезают; признается лишь сознание, отрицается внешний мир» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 417]. Этот уровень Кукай отводит школе Хоссо (школа Йогачара—Виджнянавада).

Седьмая ступень: «Сознание, отрицающее рожденность. Средством восьмикратного отрицания (нет рождения, нет смерти, нет протяженности, нет множественности, нет постоянства, нет единичности, ничто не уходит, ничто не приходит — категория, разработанная Нагарджуной.— *Авт.*) исчезает невежество. От сосредоточения мысли на одном истинна абсолютной пустоты становится очевидной. Сознание неподвижно и незаполнено, оно испытывает счастье и покой, который невозможно отрицать» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 479]. На этом уровне находится учение школы Санрон, основанное на философской системе Нагарджуны. Если феноменальный мир в конечном счете нереален, рассуждал он, то реальна Пустота (*шунья*), несмотря на то что каждая попытка ее логического утверждения искажается нереальностью рассуждений. Она может быть непосредственно испытана в процессе медитации, причем с такой определенностью, которой не обладает феноменальный мир. Пустота находится здесь и сейчас, она везде, она всеобъемлюща, и, по сути, нет никакой разницы между ней и феноменальным миром. Таким образом, все существа являются составляющими этой Пустоты, которая есть *нирвана*, и все они — будды, если сумеют это осознать.

Восьмая ступень: «Сознание, следующее путем единой истины. Мир Дхармы по природе не загрязнен; в нем знание и предметы сливаются в одно. Тот, кто постиг состояние истинной реальности, обладает единым сознанием» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 502]. Здесь Кукай подробно описывает цели, категории и методы медитаций школы Тэндай, основывающей свои положения на «Сутре лотоса благого Закона».

Девятая ступень: «Сознание, не имеющее никаких характе-

ристик. Вода не имеет собственной природы, встретившись с ветром, она становится волнами. Мир Дхармы не имеет устойчивой формы, при малейшем воздействии он тут же движется и развивается» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 517]. По классификации Кукая, эта ступень сознания соответствует учению школы Кэгон, основанной на положениях «Аватамсака-сутры», рассматривавшейся Кукаем как кульминация учений «смешанного эзотеризма». Но в ней не было указания на возможность непосредственного достижения состояния Будды в этой жизни (последняя фраза процитированного отрывка может быть переведена следующим образом: «Мир Дхармы не конечен; достигнув просветленности, можно двигаться дальше»).

Десятая ступень: «Сознание, заполненное таинственным очарованием вездесущего Будды. Когда лекарство сокровенного учения сметет всю пыль [болезненного невежества], истинные слова (*сингон*) откроют сокровищницу. Тогда мгновенно покажутся все драгоценности и осознаются все достоинства» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 551]. Речь, разумеется, идет о школе Сингон. Самое высокое ее положение по сравнению с другими объясняется тем, что здесь сознание считается исходно соединенным с сознанием Махавайрочаны, а тело — частью тела Махавайрочаны. Во вступлении к «Десяти ступеням сердца сокровенной мандалы» сказано, что «достичь просветления — значит понять, что собой представляет на самом деле сознание».

Такова в самом общем виде философская система школы Сингон. В ней получили окончательное развитие мировоззренческие категории, разработанные в Индии; роль Кукая в этом процессе трудно переоценить. Используя китайские переводы, сделанные Ваджрабодхи, Шубхакарасимхой, Амогхаваджрой и другими, оперируя, таким образом, огромным письменным материалом и основываясь на личном опыте, он смог создать цельную структуру, элементами которой были не только философские категории буддийского эзотеризма, но и социальные, художественно-литературные формы.

Помимо чрезвычайно сложной философской системы Кукай разработал подробнейший ритуал всевозможных обрядов и церемоний. И тем не менее, несмотря на усложненность и кажущуюся громоздкость учения, число приверженцев школы Сингон непрерывно возрастало — сперва из среды аристократии, затем и из народа. Не последней причиной ее популярности явилось то особое внимание, которое оказывала школа искусству. Учитель Кукая Хуэйго говорил, что только посредством искусства можно понять сокровенные писания. Вернувшись из Китая, Кукай развивает ту же мысль во вступлении к «Списку привезенных и преподносимых вещей»: «Дхарма не имеет речи, но без речи выражена быть не может. Вечная истина (*татахата*) превосходит чувственное, но лишь посредством чувственного может

быть постигнута. Указуя на истину, ошибаются, ибо нет ясно определенных способов обучения; ...но даже если искусство не вызывает восхищения своими необычными качествами, оно все же есть сокровище, охраняющее страну и приносящее пользу народу. В действительности, сокровенное учение столь глубоко, что трудно выразить его на письме. Однако с помощью картин неясности могут быть рассеяны. Различные позы и мудры связанных изображений берут свой источник в любви Будды. Таким образом, тайны сутр и их комментариев могут быть выражены искусством... Посредством искусства осознается совершенное состояние» [Кобо Дайси, 1968, т. 2, с. 25].

Произведения искусства, изготовленные в Японии (скульптуры, картины), отличаются от своих индийских прототипов прежде всего «очеловечиванием» изображения, гармонизацией размеров тела. Например, статуя одиннадцатиликой Каннон вырезалась не как в Индии, с 11-ю одинаковыми головками, а с одной обычной, на макушке которой помещались 10 маленьких.

В изображении святых эзотерического пантеона японские мастера старались наглядно показать присутствие многого в немногом, большого в малом, безграничного в ограниченном. Значимость присутствует во всем. Полностью отсутствуют вспомогательные, малозначимые изображения. Замечателен также тот факт, что начиная с эпохи Тан резчики-скульпторы стали использовать натуральный рисунок древесины, нанося краски лишь в отдельных местах (раньше деревянные статуи раскрашивали полностью). Примером служит статуэтка одиннадцатиглавой Каннон из храма Хоккэдзи в Ямато. Из танского же Китая был заимствован способ высечения фигур в скалах, которые затем окружались деревянными конструкциями (подобные сооружения сохранились в пров. Бунго на о-ве Кюсю). Но самое оригинальное явление, вошедшее в японскую художественную традицию под воздействием эзотерического учения, это «нестрогий канон»: мастера были вольны творить совершенно свободно в соответствии со своим взглядом на мир.

Виды искусства в школе Сингон подразделяются на четыре группы: живопись и скульптура; музыка и литература; жесты и танец; изготовление ритуальных предметов. Кукай считал, что способности к искусству могут быть развиты посредством практикования «трех таинств», занятия искусством могут дать в результате шедевр, который сам по себе является буддой. Ведь для Кукая все прекрасное несло в себе природу Будды в особо проявленном виде. Искусство, природа, учение, в его представлении, были триедины.

Во всех работах Кукая философско-религиозная и литературная стороны неразрывно связаны, поэтому отдельное рассмотрение литературно-художественного аспекта в известной мере условно. Можно сказать, что почти половина написанных

им трудов заслуживают каждый отдельного монографического исследования, поэтому в данном разделе изложены замечания самого общего характера.

Как мы уже говорили, конечной целью учения школы Сингон считается «достижение состояния Будды в настоящем теле», т. е. единение, полная идентификация себя с буддой Махавайрочаной. Поскольку функции этого будды выражаются посредством его тела (действий), слов и мыслей, подвижник должен принимать специальные позы и практиковать определенные речевые и психические упражнения. Эти виды психофизической практики именуются соответственно *мудра*, *мантра*, *самадхи*, представляя собой то, что Кукай называл «тремя таинствами» вселенского абсолюта. Теоретики школы Сингон считают, что они полностью представлены в письменных трудах Кукая: «таинство тела» — каллиграфическим аспектом, «таинство слова» — пропедевтикой в широком смысле, «таинство мысли» — эзотеризмом содержания.

Первое произведение Кукая «Санго сиики» («Направляющие мысли о трех учениях») было написано, как гласит предание, в 794 г., когда ему было 24 года.

Хотя почти все предметы, которые изучал Кукай в «академии», основывались на конфуцианских трудах, для него это было не более чем знакомство с ними; он вовсе не был человеком конфуцианского склада. Это доказывает его первая работа. Она построена в виде поочередного изложения своих учений конфуцианцем, даосом и буддистом (подробнее см. [Игнатович, 1982, с. 179—206]). По некоторым предположениям, прототипом конфуцианца Кимо послужил Ато-но Отари, а буддиста Камэй коцудзи — сам Кукай [Соба, 1977, т. 1, с. 80]. В работе утверждается превосходство буддийского мировоззрения и на его основе дается самый общий комментарий земному существованию человека. Ее написанием Кукай как бы делал окончательный выбор своего пути — вскоре он оставит учебу и на время станет монахом-аскетом. В целом «Санго сиики» можно назвать пьесой, не предназначенной для сцены. Ее читают в спокойном уединении, недаром в эпоху Хэйан она служила учебным пособием для начинающих монахов всех храмов Сингон-сю. Некоторые японские литературоведы (например, Игараси Цутому) не без оснований считают «Санго сиики» первым авторским художественным произведением в Японии (см. [Хакэда, 1972, с. 17]).

В 826 г. труд был как бы переписан заново под новым названием «Роко сиики» («Направляющие мысли для слепых и глухих»). Оригинал, принадлежащий кисти самого Кукая, хранится в музее Рэйхокан на горе Коя. От первоначального текста он отличается лишь вступлением и десятью двустихиями, добавленными в конце. Во вступлении к «Санго сиики» Кукай дал краткие автобиографические сведения:

«Однако многочисленные родственники противились [моему желанию оставить дом], связывая [меня] узами пяти правил, упрекая [в уклонении] от верности [старшим] и сыновнему долгу. Я подумал: чувства [живых] существ неодинаковы, природа летающих и плавающих разнится; для направления людей мудрые Шакия[муни], Лао[цзы], Кун[цзы] изложили три учения. Хотя среди них есть глубокие и мелкие, все эти учения — священные. Если попадешь в сети одного из них, то уклонений от верности [старшим] и сыновнему долгу быть не должно» [Кобо Дайси, 1968, т. 3, с. 4].

Хотя в конце концов конфуцианец и даос признают превосходство буддийской системы, два указанных учения вовсе не отвергаются. Они рассматриваются — в соответствии со сказанным в предисловии — как пути, пригодные для несовершенных людей. Однако здесь нет еще мыслей об их экзотеризме, о сокровенности откровенного, которые Кукай будет развивать, вернувшись из Китая.

Текст «Санго сиики» весьма сложен, прежде всего из-за обилия метафор и обширнейшего подтекста. Вот, например, как начинается первая часть:

«Жил человек, которого звали учитель Кимо. [Он обладал] врожденным красноречием, был могуч телесно и духовно. С помощью сокрытого в девяти книгах и трех трактатах [он] изучил мысли трех великих [и постиг] восемь законов. Когда [он] просто приоткрывал [рот], на сухих деревьях распускались цветы; когда говорил всего лишь слово, мертвые возвращались к жизни. Су Цинь и Янь Пин, встретив его, умолкали; Чжан И и Го Сян, увидев его, понижали голос» [Кобо Дайси, 1968, т. 3, с. 6].

Като Сэйсин в своем фундаментальном исследовании «Санго сиики» подсчитал, что Кукай приводит цитаты и использует имена персонажей из 400 китайских источников. Естественно, что при общей торжественности изложения стиль его несколько сухой. «Санго сиики» — произведение скорее схоластического, научно-литературоведческого характера, нежели религиозный труд; это — подведение итогов книжных разысканий, а не результат аскето-религиозного опыта.

Другим известным произведением Кукая было письмо губернатору Фучжоу (от 3 октября 804 г.) от имени посланника в танский Китай Фудзивара-но Кадономаро [Кобо Дайси, 1968, т. 3, с. 224—230]. Несмотря на свою краткость, оно привлекло внимание исследователей, поскольку в нем проявилось наряду с литературным и дипломатическое дарование Кукая. Текст послания можно разделить на три разновеликие части (относящиеся друг к другу по объему как 1:2:3). В первой образно говорится о значительности китайской империи и о безусловном почтении к ней сопредельных государств:

«Хотя высокие горы хранят молчание, дикie звери возвращаются и, не жалея сил, взбираются на них; хотя глубокие воды безмолвны, рыбы и драконы неустанно устремляются в их пучину» [Кобо Дайси, 1968, т. 3, с. 224].

Во второй части вкратце описываются трудности морского путешествия японского посольства:

«Высокие волны вздымались до [небесной реки] Хань, ударяя в борта нашего корабля. С утра дул южный ветер, и мы ужасались, думая, что нас пригонит в [край] жестокосердных существ из Таира; с вечера дул северный ветер, и [мы пугались возможности] попасть в руки [жителей островов] Рюкю, у которых тигринные сердца» [Кобо Дайси, 1968, т. 3, с. 226].

Две первые части подводят, по сути, к третьей, в которой перед Кукаем стоит серьезная задача — убедить губернатора Фучжоу в том, что к берегу прибыло полномочное японское посольство, аналогичное тем, что бывали в Китае ранее и удостоивались аудиенции у самого императора. Именно поэтому нынешние посланники и не нуждаются в сопроводительных бумагах и верительных грамотах:

«Именно в надписях на бамбуке и в вырезанном на бронзе заключены обман и подлог. В гармоничном мире, среди благородных людей — к чему бумаги и надписи? Поэтому наша страна неизменно доброжелательна к соседям. На преподносимых вещах не ставят печатей или подписей, поскольку наши посланники чужды лжи и бесчестья» [Кобо Дайси, 1968, т. 3, с. 228].

Послание заканчивается просьбой не прерывать установившихся между Японией и Китаем традиций и позволить посольству проследовать в столицу.

Самым бесспорным подтверждением литературного дара Кукая явился тот факт, что губернатор, прочтя его сочинение, немедленно распорядился снять охрану с корабля и подготовить все необходимое для путешествия в Чанъань.

«Госёрай мокуроку» («Список привезенных и преподносимых вещей»), датированный Кукаем 22 октября 806 г., — первое его произведение, написанное сразу же по возвращении из Китая [Кобо Дайси, 1968, т. 2, с. 2—32]. Наряду с перечислением привезенных сутр, трактатов и ритуальных предметов Кукай дает краткие комментарии новому для Японии учению.

«Госёрай мокуроку» начинается с памятной записки; во вступлении он кратко описывает прибытие в Чанъань и встречу с Хуэйго; затем, после слов «это учение — в сердцах всех будд, это — путь, ведущий к становлению буддой», Кукай переходит непосредственно к рассказу об отношении правителей Китая к эзотерическому буддизму. Цель этой памятной записки — вполне определенная: убедить императора в необходимости основания в Японии новой школы. Совершенно естественно поэтому, что здесь Кукай пространно пишет о чрезвычайно почтительном отношении к патриархам школы в стране, с которой японский двор всегда брал пример:

«В Китае император Сюань-цзун, слушая поучения [Шубхакарасимхи], забывал вкус [пищи]. С тех пор каждый [император] и три его высших [сановника] глубоко вникали в [суть этого учения]» [Кобо Дайси, 1968, т. 3, с. 3].

В композиционном построении этой вводной части вновь проглядывает дипломатическое дарование Кукая. На двух страницах уместились и отчет о поездке, и историческая справка, и

краткие рекомендации. Последний абзац состоит из восхваления японского императора, о нем говорится как о добровольном отце народа, о Будде в теле превращения, благодаря которому новое учение смогло достичь берегов Японии.

После перечисления 142-х привезенных сутр Кукай пишет об истории передачи эзотерического учения от Будды Махавайро-чаны через Ваджрасаттву Нагарджуне, Ваджрабодхи и Шубха-карасимхе. Здесь же Кукай впервые упоминает о центральной теме учения Сингон — достижении состояния Будды в нынешней жизни:

«Откровенное [эзотерическое] учение говорит о [просветлении] через три великие кальпы; сокровенное же утверждает возможность шестнадцати великих перерождений [в нынешней жизни]» (т. е. испытания самадхи 16 бодхисаттв, изображенных в центре мандалы «Алмазного Мира») [Кобо Дайси, 1968, т. 3, с. 14].

Далее перечислены 24 части нового перевода «Аватамсака-сутры» и 42 труда на санскрите, после чего Кукай делает краткую вставку о необходимости занятий указанным языком, обосновывая это следующим образом:

«Мантры смутны, каждый знак в них содержит глубокое значение. При переложении на [китайский язык] меняются звуки и искажается смысл...» [Кобо Дайси, 1968, т. 3, с. 21].

После перечисления привезенных трудов, *мандал* и ритуальных предметов даются краткие текстовые вкрапления, касающиеся, как правило, того или иного положения эзотерической системы. Так, здесь мы находим цитированное ранее высказывание о роли искусства («дхарма не имеет речи, но без речи выражена быть не может»), образное раскрытие сущности ритуальных принадлежностей «ваджры и другие [предметы] есть Врата Дхармы, [сквозь которые] приходят к мудрости будд... С них начинается обретение мудрости» [Кобо Дайси, 1968, т. 3, с. 26].

Завершая «Госёрай мокуроку» развернутым повторением вступления, Кукай более подробно останавливается на своих отношениях с Хуэйго, приводит его высказывания (единственное дошедшее до наших времен свидетельство); помещает общие рассуждения об эзотерическом учении:

«Учение Шакья[муни] — творческое, не знающее рамок и границ. Коротко говоря, оно предлагает два обретения: обретение для себя — радостную вечность и обретение для других — искоренение пустых страданий. Просто желая вечного блаженства, одного не обрести; трудно играючи отринуть страдания. Следует непременно стремиться и к счастью, и к мудрости, практиковать совместно *самадхи* и *праджню*, тогда исчезнут страдания других, к самому же придет радость» [Кобо Дайси, 1968, т. 3, с. 31].

За 30 последовавших лет (806—835) Кукай написал около 50 трудов, в основном — трактаты по эзотерической буддийской системе. Наиболее значительные из них: «Бэнкэнмицу никё—

рон» («Трактат о двух учениях — откровенном и сокровенном», 814); «Сокусин дзёбуцу-ги» («Достижение состояния Будды в нынешнем теле», 817); «Ундзи-ги» («Значение слова „ХУМ“», 817); «Сингон фухо-дэн» («Записки о передаче учения Мантраяны», 821); «Дзюдзюсин-рон» («Трактат о десяти обителях сердца», 830); «Ханья сингё хикэн» («Тайный ключ к „Праджня-парамитахридая-сутре“», 834).

Кукай писал и литературоведческие работы (также с эзотерическим подтекстом): «Бункё хифу-рон», («Трактат о тайной сокровищнице зеркала поэзии», 819); словарь «Тэнрэй бансё мёги» (между 830 и 835 гг.). «Бункё хифу-рон» (в шести свитках) представляет собой разбор китайской системы стихосложения (*бэнрэйтай*) в ее развитии, начиная с периода шести династий; в нем даются также сведения лингвистического характера (о соотносимости санскритского и китайского языков). «Тэнрэй бансё мёги» представляет собой первую в истории Японии попытку создания словаря.

Стихи и письма Кукая были собраны его учеником Синдзэем (800—860) и дополнены монахом Сайдзэном (1025—1115) в книге «Хэндзё хокки сёрёсю» («Сборник [писаний], раскрывающих глубинную суть духа Повсеместно Сияющего»), состоящей из десяти свитков. В первом помещены стихи, навеянные медитациями в горах, во втором — эпитафии (в том числе посвященные Хуэйго), в третьем и четвертом — стихи императорам и вельможам, в пятом — письма, написанные во время пребывания в танском Китае, в шестом — восьмом — письма с прошениями, в девятом — письма, в десятом — стихи и письма. В книге можно найти интереснейшие сведения о внешней и внутренней политике страны, об экономике, общественном устройстве, о культуре и религии раннего периода эпохи Хэйан. В религиозном плане особый интерес представляют два письма к Сайтё (№ 106, 107).

Практически исследователи рассматривали личность Кукая прежде всего в плане философско-религиозном. Такой подход, безусловно, оправдан, однако таким образом отодвигается на второй план значение Кукая как писателя. Не следует забывать, что он был первым в истории Японии поэтом и литературоведом, сделавшим немало для становления отечественной литературы и критики.

Подготовительный этап стихосложения Кукай описывал так:

«Когда намереваешься творить стихи, следует собраться духом, в своих глазах высветить предмет описания, расшевелить этот предмет в своем сердце, тщательно обдумать глубокие моменты, выработать строение предмета и его внешнее окружение и сгустить все это в литературной форме» [Кобо Дайси, 1968, т. 3, с. 405].

Объектом его собственных стихов были прежде всего горы, воды, облака, небо. Относительно взаимосвязи изображаемого, изображавшего и процесса изображения он писал:

«Предмет изменяется, соответствуя сердцу; загрязнится сердце — помутнеет предмет. Сердце движется, следуя предмету; предмет спокоен — сердце ясно. Сердце и предмет постигаются без слов. Дао и Дэ пребывают в глубине» [Кобо Дайси, 1968, т. 3, с. 297].

Приведем в качестве примера начало его поэтического письма, озаглавленного «Радуюсь, вступая в горы», представлявшего собой ответ на приглашение одного из придворных переселиться в столицу (написано в 20-х годах IX в.):

Спросил: «Учитель, что замыслил ты, входя в глубокий холод?
В глубинах круч, вершин, спокойствия ведь нет.
Мучительно взбираться и спускаться трудно.
Деревьев духи там живут и боги гор».
Не видишь ты, не видишь!
И сливовое дерево, и персик

краснеют во дворе столичного дворца;
Распространяют жгучий аромат, удел же их один.
Раз — под дождем открылись, раз — под ветром все опали.
Легко порхают вверх и вниз и оседают посреди двора.
Весною женщины толпясь придут, рука отломит [ветвь];
Весною же слетятся соловьи и, вместе поклевая, [отпустят
лепестки] порхать по небу.

Не видишь ты, не видишь!
Источника божественного воды, что позади столичного дворца,

То закипят, то живо побегут — похоже это.
Сперва кипят, затем бегут, и сколько тысяч раз.
Бегут, бегут они и исчезают в бездонной глубине.
В глубокую пучину же попав, движение прекращают.
В какой же день, в какой же час они совсем иссякнут?!

Не видишь ты, не видишь!

Количество несчетное людей, что в Девяти уделах и на Восьми
пернатых островах,

С времен древнейших и до сей поры все в преходящем теле
[пребывают].
[Кобо Дайси, 1974, с. 193].

Безусловно, чувства в стихах Кукая навеяны реминисценциями китайской поэзии, тем более что везде тщательно выдержан традиционный китайский стихотворный стиль. Начинает он, как правило, с картин большого масштаба:

На высоких горах ветер легко поднимается;
Неизмеримы воды глубоких морей...

[Кобо Дайси, 1974, с. 159].

Бегу от жары на скалы, где ветры [гуляют];
Гонюсь за прохладой в летящих струях водопада;
Слагаю шуточную песнь в одежде из лозы,
[Устроившись] между камней и сосен,
читаю нараспев до опьянения

[Кобо Дайси, 1974, с. 161].

Эти картины, ассоциировавшиеся у китайцев с местами обитания даосских святых и их настроениями, у Кукая вызывают образ буддийского центра мироздания — горы Меру. Далее он говорит, что в центре этого мандалистического универсума пребывает «повелитель наших сердец» будда Махавайрочана:

Три Таинства присутствуют повсюду в храмах сей земли,
Великой Пустотой украсив пышно залы,
Рисуя кистию-горой, смоченной морем туши.
Земля и небо — ящик для священных сутр...

[Кобо Дайси, 1974, с. 163].

На темы повседневной отшельнической жизни Кукай писал китайской прозой. Эти небольшие лирические стихи можно рассматривать как дневниковые записи:

Чашка воды из потока поддержит жизнь до завтрашнего утра.
Глоток горного тумана укрепит вечером дух. Покрываю тело
лишайником, шелестящим в деревьях, и прекрасными травами.
Устраиваю подстилку из листьев, [набранных] в густых зарослях,
и коры криптомерий. Милостивое небо завешивает зеленый
занавес. Верный сердцем Повелитель-Дракон расставляет покровы
белых облаков. Иногда прилетают птицы с гор, поют и играют.
Легко скажут горные обезьяны, показывая свою ловкость. Весною
цветут цветы, осенью благоухают хризантемы, вызывая улыбку
Луна в начале ночи; утренний ветер вымывает загрязненность
моего сердца...

[Кобо Дайси, 1974, с. 195].

Итак, мы можем выделить следующие особенности произведений Кукая.

В целом: синкретизм (о котором уже говорилось выше) — неразрывность религиозного, философского и литературного аспектов. Такая многоплановость для Кукая естественна и ненадуманна, так как отображает его собственную жизнь. Говоря словами Ф. И. Щербатского, для него «реальность Будды — это реальность Вселенной, и, поскольку Будда не имеет отдельной реальности (*нихсвабхава*), то и Вселенная не имеет никакой реальности вне Будды» [Щербатской, с. 88];

безусловная уверенность в превосходстве школы Сингон, но не *над* другими школами, а *наряду* с ними. Практически во всех произведениях Кукай затрагивает проблему явного и скрытого, экзотерического и эзотерического, проводя в разных формах (художественной, дискуссионной, дискурсивного изложения) одну и ту же мысль — о присутствии скрытого в явном и, далее, о глубинном, сущностном единстве этих двух планов, о снятии дуалистических противопоставлений;

как правило, написав большой труд с многочисленными и обширными цитатами, Кукай несколько позже создавал его упрощенный вариант. Например, «Записки о поэзии и прозе» (сокращенный вариант «Трактат о тайной сокровищнице зеркала поэзии»), «Семь патриархов, передававших учение» (сокращенные «Записки о передаче учения Мантраяны»), «Драгоценный ключ к тайной сокровищнице» (упрощенный «Трактат о десяти обителях сердца»).

По форме: заимствование китайских форм стихосложения (стиль *бэнрэнтай*, кит. *пьянь-сы лю-лю* — «парные четверки и изящные шестерки»); способа классификации различных фило-

софских школ в единую систему (*ханкё*, кит. *пань-цзяо* — сокращенное от *цзяо-сян пань-ши*);

использование категориальных систем, на основе которых создавались буддийские трактаты «О пробуждении чистого видения Махаяны» и «Комментарий к трактату о Махаяне». Например, вторая и третья часть работы Кукая «Достижение состояния Будды в нынешнем теле» строятся в соответствии с представлением сущности (*тай*) всех вещей; объяснением феноменальных манифестаций сущности в конкретных формах (*со*); раскрытием действительности и функции (*ё*) единой сущности.

Труды Кукая содержат обширнейший цитированный материал («подтверждения в текстах») — выдержки из сутр, трактатов, китайских исторических и литературных трудов. Его произведения исполнены утонченности. Он предпочитает излагать сложные философские положения не обособленно, не схоластически, а в виде бесед, вопросов и ответов или объяснения всевозможных событий в мире людей, в природе. Даже из небольших примеров, приведенных выше, становится очевидным, что Кукай обладал глубоким чувством видения пейзажа. Кавагути Хисао считает это чувство «сублимацией мировоззрения китайских горных отшельников... пропущенного сквозь призму тантризма». Если язык эзотерических сутр и трактатов, использованных Кукаем, сложен именно своей «простотой» (в них употреблено сравнительно малое количество иероглифов), то язык произведений Кукая сложен именно своей пышностью, вариативностью, использованием малоупотребимых знаков для выделения определенных нюансов излагаемых тем.

Одаренность Кукая явно выходила за рамки интеллектуального уровня его эпохи. Вполне понятно, почему человек столь талантливый избрал своим поприщем наиболее сложную не только для того времени, но и для современности область: философию религии. Он представил в своих трудах учение буддизма как искусство, возможность художественного видения мира и его высокоэстетического отражения. В этой связи Лафлёр приводит весьма точную мысль Джона Раскина: «Величайшим достижением человеческой души является способность увидеть нечто и рассказать о нем... Ясное видение — это и поэзия, и проповедь, и религия — все вместе» (цит. по [La Fleur, 1985, с. 163]). Сказанное может быть отнесено к Кукаю с одним уточнением: глубина отражения его «ясного видения» была доступна далеко не всем. Яркость его индивидуальности производила (и производит) впечатление на всех почти без исключения, простые люди благоговели перед личностью, казавшейся им неземной, способной творить чудеса и защитить страну от опасностей. О нем сложено много легенд, его имя упоминается во многих произведениях классической японской литературы. В то же время его собственные труды — религиозные трактаты, письма, художественные зарисовки, стихи — известны лишь узкому кругу образованных монахов и религиоведов. И дело не только в том,

что все его произведения написаны на китайском языке (блестящим стилем, как отмечали сами китайцы танской эпохи), с глубокими ассоциативными рядами и обширным цитированным материалом. «Ирония судьбы состояла в том, что в историческом плане его трактаты оказали гораздо меньшее воздействие, нежели 116 повествований, собранных и изданных малоизвестным монахом по имени Кёкай. Дело в том, что рассказы „Нихон рёйки“, хотя и написанные на китайском языке, японские священники охотно включали в свои храмовые проповеди, так как они апеллировали к массовому воображению» [La Fleur, 1985, с. 32]. Как видим, проблема «массовой» и «серьезной» литературы возникла в Японии уже в начале IX в. С Лафлёром можно не согласиться лишь в одном — что такое положение вещей представляет в историческом плане «иронию судьбы». Известно, что наибольшее воздействие на социум оказывают идеи (вне зависимости от их сущностного содержания и социальной подоплеки), которые пропагандировались, т. е. излагались максимально возможному количеству людей в доступной для них форме. В качестве примера достаточно вспомнить Нитирэна и адептов школы Дзёдо. Кукай же не пытался распространять эзотерическое учение по всей стране, не стремился к тому, чтобы его толковали во всех храмах; более того, можно сказать, что понятие проповеди практически неприменимо к эзотерическому буддизму, поскольку передача знания считается возможной лишь на индивидуальном уровне, от учителя — к ученику. Поэтому тот факт, что сюжеты из «Нихон рёйки» известны гораздо большему числу людей, чем, например, содержание трактата Кукая «Достижение состояния Будды в нынешнем теле», можно рассматривать только как закономерность.

Несколько замечаний об отношениях Кукая и Сайтё. В танский Китай они отправились в составе одной миссии, но на разных кораблях. Во время бури их разметало в стороны, и судно, на котором находились посол и Кукай, пристало к берегу намного южнее назначенного места. В столицу они добирались пешком, в то время как Сайтё проследовал в тьянтайские монастыри. Заметим, что официально он прибыл в Китай в ранге *саэкисё* для сбора и систематизации материалов по культуре и религии. Обычно на такую должность подбирался человек выдающихся знаний (имеющий звание не ниже *хакасэ*). Сайтё же не знал ни санскрита, ни разговорного китайского языка (при нем был переводчик). Следует также помнить, что он так и не побывал в столице Чанъани, не желая, вероятно, обнаруживать недостаточность своих знаний. Сам собой напрашивается вывод, что поездка его была в немалой степени амбициозным актом, имевшим главной целью упрочение положения Сайтё в буддийской иерархии.

Сайтё отбыл в Японию на том же корабле, на котором при-

плыл, не встретившись с Кукаем. Последний вернулся на третьем (из четырех) судне миссии, прибывшем через год.

Кукай, возвратившийся на родину в звании восьмого патриарха *мантраяны*, в плане иерархическом далеко отставал от Сайтё, приближенного императора Камму. Вряд ли Сайтё желал изменить такое положение, однако обстоятельства сложились не в его пользу. При дворе возрастал интерес к эзотеризму (главными причинами этого были бедствия в стране и болезнь императора), чтение отрывков из «Махавайрочана-сутры» было вменено в обязанность монахам всех храмов. Сайтё было предложено провести церемонию *абхишэка*. Таким образом, хотел он того или нет, ситуация вынуждала его углублять знания эзотерической системы. Вероятнее всего, он видел «Список привезенных и преподносимых вещей», представленный Кукаем ко двору по возвращении, в предисловии к которому давались краткая характеристика учения *мантраяны* и аннотации приведенных текстов. Вскоре Сайтё послал ему письмо с просьбой об одолжении 12 сутр и комментариев — все эзотерического содержания. И такие просьбы повторялись не раз.

Их первая встреча произошла 3 февраля 809 г., когда Кукай поднялся к Сайтё на гору Хиэй; вторая — 29 октября 812 г., когда Сайтё пришел к Кукаю в храм Отокунидэра⁷⁵ с целью пройти церемонию *абхишэка* (признавая, таким образом, главенство Кукая в эзотерической системе). Кукаю понадобилось в Китае два месяца, чтобы быть допущенным к последней стадии церемонии *абхишэка*. Когда Сайтё спросил, сколько времени это займет у него, Кукай ответил: «Возможно, три года». Для Сайтё это было слишком долго и, как мы уже говорили, он уехал, оставив в обучении у Кукая своих учеников Тайхана, Эн-тё, Кэнъэя.

Надо сказать, что и Сайтё и Кукай рассматривали учение оппонента как элемент собственной философской системы. Оставляя трех монахов у Кукая, Сайтё, вероятно, рассчитывал подготовить для Тэндай знатоков эзотерических компонентов своего учения. Кукай предупредил его, что оставшиеся монахи могут избрать для себя учение Сингон, однако Сайтё не придал значения этому предупреждению. Из своего монастыря он продолжал посылать письма с просьбами о присылке эзотерической литературы, решив, по-видимому, изучить *миккё* самостоятельно. Это явно шло вразрез с индийской и китайской традициями, согласно которым истинное знание могло передаваться лишь непосредственно от учителя к ученику, о чем Кукай в конце концов и написал Сайтё в довольно резкой форме. Кроме того, он прекратил посылку Сайтё книг. Отношения между двумя идеологами резко обострились. Отказ Тайхана вернуться к Сайтё привел, как мы уже говорили, к окончательному разрыву между Сайтё и Кукаем.

Подоплекой конфликта было коренное расхождение взглядов Сайтё и Кукая на соотносительность, говоря современным языком,

политической и религиозной деятельности. Грань между двумя этими сферами в то время была весьма размытой. Буддийские монахи имели сильное влияние на императоров. Примерами служат инциденты с Гэмбо, который желал переделать все на китайский лад, и Докё, попытавшимся захватить верховную власть в стране. Сайтё, недовольный положением дел в Японии, стремился противопоставить «несовершенному совершенное», государству светскому государство монашеское и даже, в известной степени, подчинить первое второму. Организацию бодхисаттв-монахов, практически неподконтрольную властям, он пытался превратить в орган, направляющий действия правительства. Через несколько веков эта идея в искаженном виде проявилась в создании отрядов «монахов-воинов» (*сохэй*) с горы Хиэй, довольно долгое время терроризировавших население и диктовавших правительству свою волю.

В противоположность Сайтё, Кукай не стремился воздействовать на политические планы императоров, но старался изменять мировоззрение отдельных людей, прежде всего собственным примером.

Сайтё был менее популярной фигурой, чем Кукай, легендами и упоминаниями о котором полны все значительные литературные произведения. До сих пор в народе в широком ходу пословицы, где упоминается его имя. Считается (хотя это и спорно), что именно Кукай на базе санскритских литер и китайской скорописи разработал японскую азбуку и сложил из нее стихотворение, не повторив ни одного из 47 знаков:

Иро-ха нихохэ-то тиринуру во.
Вага ё тарэ со цунэнараму.
Уви-но окуяма кэфу коэтэ,
Асаки юэмиси вэхи мо сэсу.

(Хотя цветы ароматны, они, увя, опадают,
Что же может в нашем мире существовать вечно?
Сегодня, перейдя дальние горы,
Не увижу их во сне, не буду ими упиваться).

Религия, наука, магия считались на Востоке «единоутробными братьями». На Западе же наука еще в древности начала отделяться от магии, а в средние века отошла и от религии. Наука и магия на Востоке (кстати, на санскрите они называются одним словом — *видья*) сохранялись в сфере религии и развивались параллельно. Наука никогда религии не противопоставлялась, а религия никогда не рассматривала магию как некое еретическое учение, как это было на Западе. Наука на Востоке развивалась в соответствии с человеческим уровнем постижения истинной сути вещей. Поэтому наука была очень разборчива в выборе средств, ставя принципы морали выше очевидной выгоды.

Философская система эзотерического буддизма позитивна, она не отрицает ничего, рассматривая все во взаимосвязи и совокупности. Подход здесь целостный; разницу уровней созна-

ния усматривают лишь в степени просветленности. В этом смысле уровни постижения абсолютной истины изображают в виде пирамиды, concentрических кругов и т. п., т. е. как единую систему, единое тело.

В конце VI — начале VII в. были составлены два основных эзотерических текста — «Махавайрочана-сутра» и «Ваджрашekhара-сутра», ознаменовавшие в буддийской системе переход от стремления к «обретению благ в этом мире» к цели «достижения состояния Будды в данном теле». С точки зрения эзотеризма это был акт «очищения учения», «возврат на внутренний план», «вторичная философизация» ритуала в период «конца Закона» (*манпо*). С позиций же остальных махаянистских и иных школ это выглядело не более чем толчком к дальнейшей «ритуализации философии» [Мацунага, 1985, с. 146].

Школа Тэндай в IX—XII вв.

Как уже говорилось, императорский указ о разрешении проводить посвящение в тэндайские монахи непосредственно в культовых учреждениях школы вышел летом 822 г. Впервые такая церемония состоялась поздней весной 823 г. в храме Энрякудзи, и ее прошли 14 монахов [АБС, т. 2, с. 125]. В 826 г. было объявлено о возведении на горе Хиэй специального *кайдана* [АБС, т. 2, с. 126]. Однако укрепление школы Сингон, активная деятельность Кукая и его последователей в 30—40-е годы, успешное внедрение идеологии и ритуалов Сингон в аристократическую среду создали определенные трудности для Тэндай-сю. Тем не менее руководство школы весьма энергично и эффективно боролось за сохранение своего влияния на правящие круги страны. В 846 г., по желанию императора Ниммё, на горе Хиэй был построен новый павильон для медитации — Дзёсинъин, а на следующий год сюда были назначены десять «учителей медитации» [АБС, т. 2, с. 126]. Однако резкое усиление позиций Тэндай связано с деятельностью Эннина.

Монах Эннин (792—862), в 15-летнем возрасте ставший учеником Сайтё, стажировался с 838 по 847 г. в Китае — в монастырях на горе Утайшань и столичных храмах. Здесь он основательно изучил тяньтайскую догматику и эзотерические доктрины (см. [Цудзи, 1969, т. 1, с. 338—342]). После возвращения на родину Эннин быстро приобрел известность и популярность в высшем обществе. Летом 848 г. он был назначен на службу в дворцовую молельню [Цудзи, 1969, т. 1, с. 342]. Именно благодаря Эннину, ставшему в 854 г. главой Тэндай-сю, произошел поворот школы к «тайному учению». В 850 г. он добился увеличения ежегодной квоты готовящихся в монахи Тэндай-сю до четырех человек, однако один должен был начинать обучение с изучения сутры «Конготё-кё» (канонического текста Сингон), а другой — с постижения приемов медитации. Сам Эннин совер-

шил в 856 г. ритуал «окропления головы» императора Монтоку. В этот период возрастала роль медитации, в частности, в хиэйских храмах наибольшее распространение получила практика «самадхи при постоянном передвижении» и связанное с ней ритуальное произнесение имени будды Амида, в чем усматривается один из источников формирования амидаизма [АБС, т. 2, с. 128].

В результате целенаправленной эзотеризации Тэндай-сю ее руководством во главе с Эннином школа смогла не только успешно противостоять Сингон-сю, но и заметно усилить свое влияние. В числе приверженцев тэндайской идеологии оказалась часть аристократии, тяготеющая к мистической стороне буддизма и, следовательно, к Сингон.

Связи школы с аристократией еще более упрочились при Энсю (814—891), возглавившем Тэндай-сю в 868 г. Как и его предшественники, Энсю побывал в Китае с 853 по 858 г., где более глубоко изучал буддийскую догматику (в монастырях на горе Тяньтай и храмах Чанъани). По некоторым данным, он приобрел в Китае и привез в Японию тысячу свитков буддийских текстов [Оно, 1961, с. 97; см. также: Цудзи, 1969, т. 1, с. 347—352]. После возвращения на родину Энсю вращался в высших сферах японского общества. В частности, в 862 г. он совершил церемонию «окропления головы» самого монарха и более чем 30 членов императорской семьи [АБС, т. 2, с. 128]. Подобного рода деятельностью Энсю занимался до конца своих дней.

В период лидерства Энсю окончательно оформился союз между Тэндай-сю и придворной аристократией, приняв, по словам К. Сонода, свой классический вид. «С рождения и до дней, когда повзрослел, я опираюсь на скрытую поддержку „гуна“ (т. е. Энсю. — Авт.)», — заявил император Ёдзэй в указе в 883 г. Тесная связь с двором усиливала экономическое могущество Тэндай. Нередко члены императорского дома дарили храмовому комплексу Энрякудзи обширные земельные угодья в разных провинциях страны; монахи из тэндайской элиты большую часть времени проводили в домах столичной знати, носили дорогие одежды, в их обиходе появились предметы роскоши. Такой образ жизни постепенно начал проникать в широкие круги монашества, хотя руководство Тэндай-сю пыталось препятствовать этому специальными указами (см. [АБС, т. 2, с. 129]).

В доктринальном плане Эннин и Энсю последовательно усиливали эзотерический аспект тэндайского буддизма. Эннин уравнивал в правах «Дайнити-кё» и «Хоккэ-кё» (последняя, напомним, считается главным каноническим текстом школы) с точки зрения «учения» (*кёри*), но «Сутру о Великом Солнце» все-таки поставил выше «Сутры лотоса» как руководство по религиозной практике монаха. Энсю же окончательно утвердил превосходство «Дайнити-кё», заявив, что «принцип» и «дело» (т. е. догматический и прагматический аспекты) «тайного учения» являются «всепообеждающими» (*ридзи гусё*), другими сло-

вами, отказал «Сутре лотоса» в праве выражать сокровенные истины Будды. Наличие «природы будды» во всем сущем он стал объяснять, основываясь на краеугольном положении Сингон-сю о Махавайрочане как конечном субстрате всех «дел и вещей». Аргументация Энсю легла в основу одного из ведущих течений в тэндайском буддизме X—XII вв. — *хонгаку* («исконное изначальное просветление») [Оно, 1961, с. 98; АБС, т. 2, с. 130]. Примечательно, что самого Энсю и его учеников называли *миккёсо* — «монахом (священником) тайного учения».

Большой вклад в усиление эзотерического аспекта тэндайского буддизма внес известный теоретик Аннэн (841—902). К тому же он ревизовал доктрину о «пяти периодах — восьми учениях», точнее, ту ее часть, где дается ортодоксальная тяньтайская типология буддийских учений. Наивысшим здесь считалось, как мы уже говорили, «учение круга» (*энгё*), суть которого запечатлена, по мнению Чжии, в «Сутре лотоса». Аннэн же в отдельный разряд выделил эзотерические доктрины. После Аннэна, указывает К. Сонода, в японской Тэндай-сю утвердилась пятичленная классификация доктрин (а не четырехчленная, как было раньше), что стало отличительной чертой школы [АБС, т. 2, с. 130]. Теоретические разработки Аннэна оказали немалое влияние на буддийских мыслителей последующих периодов развития этой идеологии на Японских островах, и прежде всего на деятелей дзэнских школ и так называемой Сингон нового смысла (Синги сингон) [АБС, т. 2, с. 130].

Храмовый комплекс Энрякюдзи на горе Хиэй делился на три зоны, центрами которых являлись Восточная пагода (Тодо), Западная пагода (Сайдо) и соответственно район Ёкава. Исторически сложилось так, что члены фракций, образовавшихся внутри Тэндай-сю, группировались в этих зонах. Наиболее многочисленные фракции объединяли учеников Эннина (Эннин-монро и Эннин-монто) и учеников Энсю (Энсю-монро и Энсю-монто). В течение 50 лет их лидеры поочередно возглавляли школу, и особых трений между группами не возникало.

Положение изменилось при Рёгэне (912—984), ставшем главой Тэндай-сю в 966 г. Рёгэн был, пожалуй, самой видной фигурой в японском буддийском мире X в. Он пользовался огромным авторитетом при дворе, в 981 г. император пожаловал ему высший монашеский ранг — *дайсодзё*. Все это непосредственным образом способствовало укреплению объединения: очередной раз была увеличена ежегодная квота поступления в монахи, а некоторые высшие чиновники строили за свой счет храмы, пагоды и дарили их школе. Кстати, преемником Рёгэна на посту главы объединения был сын «правого» министра Фудзивара [Оно, 1961, с. 99].

Рёгэн слыл способным теоретиком, обладавшим энциклопедическими знаниями. В 963 г. в императорском дворце во время монашеского собрания в честь «Сутры лотоса» был организован продолжавшийся шесть дней диспут между представителями

шести старых школ и монахами с горы Хиэй, в число которых входил Рёгэн (в то время он возглавлял группу, базировавшуюся в районе Ёкава). Однако полемика развернулась фактически между представителями Хоссо-сю и тэндайскими монахами. Ключевая роль Рёгэна в этом диспуте объясняется по-разному. В источнике «Ова сюронки Онкаку-но содзё» говорится, что в 961 г. Рёгэн вручил императору послание, в котором ставил под сомнение давнюю традицию назначения представителей Хоссо-сю на должность главы *гэмбарё*, т. е. руководителя всех нарских школ [ДНБДС, т. 61, с. 1]. М. Хирабаяси, автор монографии о Рёгэне, полагает, что активность этого монаха в диспуте подогревалась стремлением повысить собственный авторитет в глазах императора и аристократической элиты [Хирабаяси, 1959, с. 77]. Как бы то ни было, но все задуманное Рёгэну удалось воплотить в жизнь.

Ставший через несколько лет патриархом Тэндай-сю Рёгэн упорно защищал тяньтайское положение о возможности достижения всеми живыми существами состояния будды, апеллируя на этот раз к «Сутре о полном просветлении» (кит. «Юаньцзюэ-цзин», яп. «Энкаку-гё»): «Миры ада и неба станут „чистыми землями“; все имеющие природу [будды] и все не имеющие природу [будды] (т. е. не имеющие *гё-буссё* — здесь Рёгэн пользуется терминологией Хоссо. — *Авт.*) станут буддами» (цит. по [Татига, 1985, с. 80; см. также Цудзи, 1969, т. 1, с. 424—428]).

Как идеолог тэндайского буддизма Рёгэн большое внимание уделял амидаизму, элементы которого содержались в учении школы. В своем главном сочинении «Гокураку дзёдо кубон одзё ги рякутё» («Краткие комментарии смысла „возрождения“»), представляющем собой комментарии на амидаистскую сутру «Гуаньуляньшоу цзин» (яп. «Каммурёдзю-кё»), Рёгэн подчеркивал важность молений будде Амида (*нэмбуцу*) как средства достижения просветления. Склонностью к амидаизму объясняется оперирование понятием «чистая земля» во время полемики в 963 г. с представителями Хоссо-сю. Сайтё в многолетнем споре с Токуицу к подобным аргументам не прибегал.

Став влиятельным лицом в буддийской иерархии и возглавив Тэндай-сю, Рёгэн отдавал явное предпочтение последователям Эннина, что нарушало существовавшую до тех пор относительную гармонию между группами. В частности, сторонников Энсю-монто не приглашали на монашеские собрания тэндайской элиты, хотя в качестве гостей там присутствовали представители нарских храмов. Рёгэн, добиваясь монопольного влияния Тэндай-сю, стремился «приручить» монахов старых школ. Естественно, такие акции патриарха вызывали противодействие приверженцев Энсю. Дело в конце концов дошло до открытого столкновения. В 993 г., уже после смерти Рёгэна, вооруженные монахи из Энсю-монто разрушили павильон для медитации, принадлежавший последователям Эннина. Члены Эннин-монто в ответ устроили погром культовых учреждений соперников. В

конечном счете, приверженцы Энсю-монто, которых насчитывалось более тысячи, были изгнаны с горы Хиэй, и с этого времени опорной территорией фракции стала пров. Оми. Последователи Эннина, получившие в монопольное владение гору Хиэй, стали именоваться *саммон* («горное течение»), Энсю-монто называли себя *дзимон* («храмовое течение»), поскольку его члены концентрировались в храмах вне горы [АБС, т. 2, с. 184].

История объединения Тэндай в XI—XII вв. знаменуется прекращавшимся соперничеством между течениями *саммон* и *дзимон*. С 1038 г. периодически возникают разногласия по поводу кандидатур на должность главы Тэндай-сю. Частыми стали смены патриархов школы, неоднократно случалось, что эта должность по несколько лет оставалась вакантной из-за бойкота претендента той или иной фракцией. В конце концов руководство Тэндай-сю стало назначаться только из представителей *саммон*, несмотря на протесты оппозиции [АБС, т. 2, с. 185]. Другой серьезной проблемой стало принятие в монахи послушников из *дзимон*, поскольку *кайдан* школы находился на горе Хиэй, т. е. в ведении *саммон*. Лидеры *дзимон* старались решить этот вопрос двумя путями. С одной стороны, для проведения церемоний пострига использовали *кайданы* в храмах старых школ (Тодайдзи, Кофукудзи), а с другой — добивались разрешения построить собственный *кайдан*. И то и другое встречало активное противодействие *саммон*. Руководство «горного течения» в 1163 г. убедило правительство запретить церемонии принятия в члены тэндайского монашества на *кайданах* в Нара как противоречащие генеральной установке Сайтё о заповедях «великой колесницы». Сторонники *саммон* самым решительным образом пресекали также попытки членов *дзимон* использовать принадлежавшие им культовые учреждения для проведения ритуала пострига: как правило, такие храмы и молельни сжигались. Тем не менее последователи *дзимон* периодически возводили неофициальные *кайданы* [АБС, т. 2, с. 185, 186].

Столкновения между фракциями вызвали к жизни такое необычное для буддийского мира явление, как «монахи-воины» (*сохэй*). Согласно традиционной историографии, отряды вооруженных монахов начали организовываться на горе Хиэй во времена Рёгэна. Военному искусству обучали монахов и послушников, не отличавшихся способностями к постижению буддийской догматики и религиозной практики. Однако, как считает Д. Цудзи, сообщения о создании вооруженных отрядов монахов в период управления Тэндай-сю Рёгэном относятся к позднему времени, а прецеденты подобного рода имели место еще в период Нара и в начале хэйанского, до Рёгэна (см. [Цудзи, 1969, т. 1, с. 765—791]).

Интенсивное формирование прослойки монахов-солдат в среде буддийского духовенства началось, и это вполне естественно, с обострения борьбы между *саммон* и *дзимон*. Вооруженные отряды требовались как для защиты монастырей и

храмовых хозяйств, ставших в XI—XII вв. крупными феодальными поместьями частновладельческого типа (*сёэнами*), куда запрещался доступ светских лиц, так и для нападения на культовые учреждения противоборствующей фракции. Столкновения происходили очень часто — иногда по нескольку раз в году — в течение многих десятилетий (см. [Цудзи, 1969, т. 1, с. 795—824]).

Разделение Тэндай на две фракции, обусловленное в начальный период доктринальными разногласиями, отражало — и чем дальше, тем больше — размежевание внутри правящих кругов страны. Течение *саммон* оказалось сильнее, поскольку его поддерживали те члены рода Фудзивара, которые контролировали императорский дом и определяли государственную политику. Другое течение поддерживали представители тех же Фудзивара и других родов, оттесненные в политическом плане на вторые роли. Следует заметить, что фракционность была присуща не только Тэндай-сю, но и школе Сингон, из которой выделилась упоминавшаяся уже Синги сингон, первым патриархом которой был Какубан (1095—1143), ревизовавший доктрины ортодоксальной Сингон-сю.

Саммон и *дзимон* как идеологические течения развивались в русле тэндайского «тайного учения», различия между ними в этом плане проявились прежде всего в методах религиозной практики — «следовании Закону» (*сүхо*).

Теоретики *саммон* сформулировали так называемые «четыре великих закона» (*дайхо*), которым обязан был следовать адепт этого течения:

«закон великого покоя и защиты» (*дайантин-хо*): поклонение как главному объекту почитания (*хондзон*) одному из «светлых царей»⁷⁶ — Фудо-мёо (Неподвижному)⁷⁷. Данная церемония проводилась во время строительства дворцов для защиты их от возможных пожаров, разрушений и т. д.;

«закон [будды] Сжигающий Яркий Свет» (*Сидзёко-хо*): поклонение этому будде как *хондзону* во время солнечных и лунных затмений, землетрясений, засух, ливней и т. п. с целью предотвращения разрушительных последствий этих стихийных бедствий;

«закон семи будд и Якуси» (*Ситибуцу Якуси-хо*): моления будде Якуси и семи буддам (о них говорится в «Сутре о Якуси») как *хондзону* во имя будущего физического благополучия, удачных родов и т. п.;

«закон [бодхисаттвы] Всеобщая Мудрость — Продление Жизни» (*Фугэн-эммэй-босацу-хо*): моление данному бодхисаттве с просьбой защитить от недугов и продлить жизнь.

В течении *дзимон* были приняты следующие «законы»:

«закон царя звезды Почитания»⁷⁸ (*сонсёо-хо*): моление данному божеству с просьбой защитить страну от несчастий и утратить у людей, в ней проживающих, заблуждения;

«закон [сутры] цветка Закона» (*Хоккэ-хо*): моление о бла-

гополучии, продлении жизни и уничтожении зол, которое проводилось во время чтения «Сутры лотоса» способом «перевертывания»⁷⁹.

«закон [бодхисаттвы] Алмазное дитя» (*Конгодоси-хо*): поклонение данному бодхисаттве как *хондзону* с целью приобретения богатства, преодоления трудностей и победы в спорах [АБС, т. 2, с. 186, 187].

Нетрудно заметить, что этот аспект религиозной практики, выраженный в «законах», полностью вписывается в традиционные для японского буддизма формы — «обращение» к буддам как защитникам и благодетелям отдельного человека и страны в целом, причем в реальном земном бытии, т. е. стремление к реализации принципа *гэндзэ-рияку* («польза в этом мире»).

Впоследствии в рамках течений возникали группы монахов и поддерживавших их мирян, сторонников тех или иных аспектов тэндайского «тайного учения». Всего таких группировок насчитывалось тринадцать (см. [АБС, т. 2, с. 188, 189]). Тем не менее на протяжении хэйанского периода Тэндай-сю оставалась наиболее мощным как в политическом, так и экономическом отношении буддийским объединением, поскольку все это время существовала теснейшая связь между правящими кругами страны и этим объединением, являвшимся, по существу, государственной церковью. Только с потерей политической власти двором на рубеже XII—XIII вв. Тэндай-сю в значительной мере сдала свои позиции.

Амидаизм

В хэйанский период начинает формироваться еще одно мощное течение японского буддизма — *амидаизм*. С верованиями в «чистую землю» будды Амида японцы познакомились еще в нарсскую эпоху, однако колыбелью японского амидаизма, как уже упоминалось выше, стала школа Тэндай и — в гораздо меньшей степени — Сингон. В специальной литературе существует даже выражение «Тэндай дзёдокё», т. е. тэндайское учение о «чистой земле». Безусловно, существовали и другие факторы, в частности широкое распространение веры в могущество будды Амида и популярность *нэмбуцу* вне рамок названных буддийских объединений.

Т. Оно выделяет два этапа в становлении тэндайского учения о «чистой земле». Со второй половины X до середины XI в. в период безраздельного господства рода Фудзивара обращение к будде Амида преследовало цель реализации принципа получения «пользы в этом мире», а сам ритуал носил своеобразный налет аристократического эстетизма [Оно, 1972, с. 142, 143]. С конца X в. в среде буддийского духовенства, а позже и в широких слоях аристократии начали распространяться представления о скором наступлении века «конца Закона». Обни-

щение аристократического сословия вследствие распада надельной системы, противоречия в правящей элите, связанные с борьбой за власть, усугубляли ощущение общей нестабильности в стране и предчувствия будущего упадка. Первым годом наступления века «конца Закона» стали называть 1052 г. Эсхатологические настроения обусловили и метаморфозу набравшего силы амидаизма: на первый план выдвинулся мотив о «чистой земле» как рае, находящемся где-то далеко, не здесь, положительной альтернативе недолжному бытию в «здешнем» мире (см. [АБС, т. 2, с. 201—204; Оно, 1972, с. 143]).

Элементы амидаизма развивались, как уже говорилось, и в рамках школы Сингон. По мнению Т. Оно, непосредственное влияние на этот процесс оказало *Тэндай дзёдокё*, хотя позднее, в начале XII в. эзотерическое *дзёдокё* (т. е. учение о «чистой земле») приобрело оригинальные черты в сочинениях Какубана, основателя Синги сингон [Оно, 1972, с. 228]. Будда Амида был отождествлен с Буддой Вайрочаной, соответственно «чистая земля» первого стала осмысляться и как «тайная величественная чистая земля» (*мицугон-дзёдо*) второго. Пять священных знаков Сингон, обозначающих «пять великих начал» (*го-дай*), Какубан признал эквивалентными *дхарани* будды Амида, состоящему из девяти знаков (*ан-а-мири-та-тэй-сэ-ка-ра-ун*, соответствует санскр. *om-a-mi-ta-te-se-ha-ra-hūm*) [Оно, 1972, с. 232]. Таким образом, моление Амида считалось в то же время актом выявления в себе природы «вселенского» будды. Следует отметить, что учению Какубана о «чистой земле» присуща двойственность и непоследовательность. В одних трактатах он четко разделяет бренный мир и рай, в котором возрождаются живые существа, т. е. оказываются в нем в последующих жизнях. В других же сочинениях утверждается, что «земля высшей радости» будды Амида находится здесь же, в мире «саха», и приобретение путем религиозной практики «тела» Амида означает переход в эту «землю» (см. [Оно, 1972, с. 236, 237]). Идеи Какубана в несколько модифицированном виде развивали его ученики и последователи из Синги сингон.

В научной буддологии различают два основных типа амидаизма: учение о возрождении в «чистой земле» при помощи будды Амида и учение о выявлении в себе «природы будды» при помощи медитирования, объектом которого является будда Амида. В последнем случае представления о «чистой земле» и безграничном могуществе Амида сохранялись, но приобретали новое функциональное значение. В японском амидаизме можно найти оба вида этого учения [Sueki, 1984, с. 136, 137] и промежуточные варианты, в частности в сочинениях Какубана, чем и объясняется непоследовательность в его трактатах «чистой земли». Первый тип амидаизма в полной мере развивался в учениях Хонэна и его последователей в камакурский период: он и определил развитие японского амидаизма в его классической форме. В хэйанскую эпоху превалировал второй тип уче-

ния о «чистой земле», но в стабильное течение в японском буддизме оно не оформилось. Тем не менее в начале XII в. возникла школа Юдзу нэмбуцу, доктрины которой достаточно последовательно придерживаются принципов амидаизма второго типа.

Школа Юдзу нэмбуцу

Основателем Юдзу нэмбуцу сю является монах Рёнин (1072—1132). Как и многие буддийские деятели той эпохи, он с детских лет приобщился к монашеской среде. В 12-летнем возрасте Рёнин пришел на гору Хиэй и прислуживал монаху Рёга, с чьей помощью изучал тяньтайские доктрины. Затем он был направлен в павильон медитации при Восточной пагоде. Через некоторое время Рёнин покинул Хиэй и начал странствовать по буддийским монастырям. В храме Нинадзи в Хэйане, ставшем впоследствии центром Коки Сингон (Сингон старого смысла), Рёнин изучал эзотерические доктрины этой школы. Здесь же он прошел церемонию «окропления головы». Таким образом, будущий патриарх Юдзу нэмбуцу сю приобрел знания, причем основательные, доктрин двух ведущих направлений японского буддизма. Апологетическая литература школы утверждает, что в то время в тэндайских храмах на горе Хиэй не было никого, кто мог бы сравниться с Рёнином в эрудиции по доктринальным вопросам [Юдзу, 1899, с. 6].

В 1094 г. Рёнин поселился в местечке Охара близ Хэйана, где занимался медитацией, изучением сутр «Кёгон-кё» и «Хоккё-кё» [Юдзу, 1899, с. 6]. Тогда же он начал специализироваться в сочинении и преподавании буддийских песнопений *сёмё*. Такого рода деятельность продолжалась более 20 лет, в результате чего Рёнин приобрел известность как реставратор и знаток этого жанра в Японии [JEBD, с. 244].

Летом 1117 г., согласно утверждению, бытующему в литературе школы, Рёнин удостоился чести лицезреть самого будду Амида, который открыл ему «истинное знание», прочитав следующее стихотворение: «Один человек — все люди; все люди — один человек; одно деяние — все деяния. Это называется возрождением [в „чистой земле“] при помощи силы другого (т. е. Амида.— Авт.), десятью мирами в одном [мгновении] мысли, *юдзу нэмбуцу*, всеобщей наполненностью, совершенством добродетелей» (цит. по [Оно, 1972, с. 224]).

С 1124 г. и до конца жизни Рёнин активно распространял полученное «истинное знание» как в столице, так и в провинции, собирая вокруг себя приверженцев из монахов и мирян. Среди последних главной фигурой был император Тоба [Юдзу, 1899, с. 7]. Собственно, с этого времени и можно говорить о формировании школы Юдзу нэмбуцу, центром которой стал храм Сякуракудзи, позднее переименованный в Дайнэмбуцуд-

зи. Следует сказать, что в 1773 г. Рёнину было официально присвоено посмертное имя Сёё-дайси [Юдзу, 1899, с. 7, 8; Судзи, 1969, т. 1, с. 593, 594; JEBD, с. 244].

Несмотря на усилия учеников Рёнина — Гонкэна и Сонъэя, после его смерти школа начала приходить в упадок. Определенный подъем она пережила в 20-х годах XIV в. при седьмом патриархе Хомё. В это время был восстановлен сгоревший храм Дайнэмбуцудзи и построено два новых. Интерес к учению Рёнина проявился также в конце XVII — начале XVIII в. благодаря усилиям 45-го патриарха Юкана.

Название школы — Юдзу нэмбуцу — в полной мере отражает ее главные доктринальные установки и принадлежность к амидаизму. *Ю* — «сплавливаться», *дзу* — «проникать, передаваться, быть общим». Значение сочетания «*юдзу*» — максимальная заполненность, отсутствие незаполненных мест, щелей, нечто сплошное. *Юдзу* соотносится с одной из основополагающих философских категорий школы — *ри*, абсолют [Юдзу, 1899, с. 9].

Если вспомнить стихотворение, «услышанное» Рёнином от Амида, то легко заметить, что в качестве «сокровенной истины» Амида назвал фундаментальные догматические установки школы Кёгон и амидаизма. Именно поэтому кроме указанного стихотворения, которое считается опорным (*сёэ*) текстом школы, к ее канонической литературе относятся «Сутра о величии Цветка» и «Сочинение о пяти учениях в [школе] Хуаянь» Фацзана. Кроме того, в число базисных текстов входят «Сутра лотоса», три главных сочинения Чжи, три сутры о будде Амида и трактат видного китайского амидаиста Таньлуаня «Комментарии к „Рассуждениям о возрождении [в „чистой земле“]» [Юдзу, 1899, с. 9, 10]. Много позднее Юкан систематизировал доктрины школы в своем трактате «Юдзу эммон сё» («Сочинение о совершенном учении Юдзу»). Кроме того, священными книгами школы являются «Юдзу нэмбуцу энги» («Возникновение [школы] Юдзу нэмбуцу») и «Сансо дэн» («Жизнеописание трех основателей») [Юдзу, 1899, с. 4].

Теоретическое обоснование учения Юдзу нэмбуцу сю базируется на доктринах Кёгон.

В онтологии школы главными категориями являются знакомые нам *ри* (абсолют) и *дзи* («дела», феноменальный уровень бытия). Из Кёгон заимствовано положение об отсутствии границ между *ри* и *дзи*, с одной стороны, и между *дзи* и *дзи* — с другой. Это и есть *юдзу* — полное слияние, «сплавленность», отсутствие щелей между *дзи* и *ри* (*дзи-ри-юдзу*) и между *дзи* и *дзи* (*дзи-дзи-юдзу*). Таким образом, устанавливается конечное тождество между феноменальным бытием (*мансё*) и абсолют (синнё, т. е. *татхатой*) и между отдельными феноменами. На идее «сплавленности» абсолютного и феноменального уровней бытия строилась сотериология школы.

Исключительно высокое значение философских установок

Кэгон в догматической системе Юдзу нэмбуцу сю закреплено в таком важном для буддийских школ разделе доктринального комплекса, как классификация учений. В отличие от позднейших амидаистских направлений за основу классификации здесь была взята несколько измененная схема «пяти учений», разработанная теоретиками Кэгон-сю.

Итак, все буддийские доктрины делятся на пять типов.

К первому относятся учения, обуславливающие «переход» из «мира человека» в «мир богов (неба)», поэтому их называют «учения людей и богов» (*дзинтэн-кё*), они исключительно этического характера: на данной ступени адепт должен соблюдать «пять заповедей» и совершать «десять добрых деяний».

Второй тип — доктрины хинаяны («четыре благородных истины», 12-членная формула «зависимого существования», «шесть парамит» в хинаянистском толковании), постигая которые адепт познает иллюзорность собственного «я» [Юдзу, 1899, с. 11]. Указанные два типа учений по классификации, принятой в Юдзу нэмбуцу сю, соответствуют первому типу в классификации Кэгон.

Третий тип объединяет так называемые постепенные учения. В классификации Кэгон они характеризуются более подробно и подразделяются на два типа (второй и третий).

Четвертый и пятый типы соответствуют схеме Кэгон с той разницей, что в последний тип включено учение, зафиксированное в «Сутре лотоса», т. е., по существу, доктрина Тэндай [Юдзу, 1899, с. 12]. Напомним, что в Кэгон-сю они относятся к третьему типу. В классификации Юдзу нэмбуцу сю, несомненно, ощущается влияние тяньтайского учения на догматику школы. Концепция Чжи о всеобъемлющем характере «сокровенных истин» определила и общую оценку классификации теоретиками Юдзу нэмбуцу сю. Исходя из принципа *юдзу*, деление доктрин на типы они признавали пропедевтическим. В конечном счете, все учения, «открытые» Буддой, они считали единым целым, «сплавленным» [Юдзу, 1899, с. 12], т. е. не имеющими принципиальных противоречий и отличий, а как бы представляющими различные грани его проповедей.

Как и в других амидаистских школах, главный объект культа в Юдзу нэмбуцу сю — будда Амида, а конечная цель адепта — возрождение в «чистой земле», управляемое этим буддой. Объявлялось, что истинная сущность Амида заключена в «теле Закона» или, как его называют в Тэндай-сю, «теле собственной сущности» (*дзи-сёдзин*), т. е. эта сущность была предельно онтологизирована. Кроме того, Амида является в «превращенном теле соответствия» (*окэдзин*). Позднее теоретики Юдзу нэмбуцу сю «нашли» еще два «тела»: «тело для получения и использования другими» (*тадзюёдзин*) и «тело для получения и использования самим собой» (*дзидзюёдзин*) [Юдзу, 1899, с. 19].

В соответствии с четырьмя «телами» Будды определялись четыре «земли», принадлежащие этим ипостасям. Идея о четы-

рех «землях» заимствована из тэндайского догматического комплекса: «Земля совместного обитания „обыкновенных [людей] и святых“ соотносится с „телом“ *окэдзин*; „земля уловов“ — с „телом“ *тадзюёдзин*; „земля истинного воздаяния“ — с „телом“ *дзидзюёдзин*; „земля вечного покоя и света“ — с „телом Закона“ — это „истинная чистая земля“».

В трактовке «чистой земли» (как и истинной сущности будды Амида) теоретиками Юдзу нэмбуцу сю проявляется характерная особенность, отличающая ее учение от других амидаистских школ. «Земля вечного покоя и света» (т. е. «истинная чистая земля») осмысливается не как особая страна, находящаяся где-то на Западе, а как специфическое состояние буддиста, своеобразное мироощущение или, другими словами, как *нирвана* в понимании ведущих школ махаяны (начиная с Санрон-сю, если говорить о дальневосточном буддизме). Утверждение, что «страна [отдельного] человека не отличается от страны Будды» [Юдзу, 1899, с. 19], — это разновидность знаменитой формулы «сансара есть нирвана». Кроме того, как указывал Юкан, «единая страна Будды (имеется в виду *дзюдзяку-до*. — *Авт.*) и есть страны всех будд (т. е. остальные „миры“). — *Авт.*), единое тело будды (*дзисёдзин*) и есть тела всех будд» [Юдзу, 1899, с. 19]. Теоретическим обоснованием данного утверждения является доктрина о «сплавленности» абсолюта и феноменов (т. е. *дзирю-юдзу* и *дзи-дзи-юдзу*).

В конечном счете получается такое соотношение: Будда в «теле собственной сущности» («теле Закона») заполняет все «миры» (т. е. *хоккай*). Место обитания этого «тела» — «мир вечного покоя и света» (т. е. *нирвана*). Следовательно, все остальные «миры» (*хоккай*) несут в себе сущность «мира вечного покоя и света» (*нирваны*). То же можно сказать и об обитателях «миров»: в них скрыта сущность будды. Или, выражаясь языком школы, все «взаимосплавлено» (*иссай юдзу*). Однако идеологи Юдзу нэмбуцу сю должны были каким-то образом совместить свою интерпретацию «чистой земли» с традиционной, принятой другими амидаистскими направлениями. Выход был найден включением в систему аргументации категории «уловочное знание». Словам Амида о том, что «чистая земля» является вполне реальной территорией и находится на западе, приписывалось временное, пропедевтическое значение.

Выше уже говорилось, что для обоснования своей сотериологической доктрины Рёнин использовал теоретические выкладки Кэгон. Концепция *юдзу* доказывала изначальную спасенность любого человека, точнее, то, что он несет в себе «природу будды» и находится в «чистой земле». Однако постижение этой принципиально важной для адепта школы истины приходит не само по себе, а предполагает использование двух типов приемов. Во-первых, необходимо знание внутреннего механизма бытия, т. е. в данном случае философских принципов учения Юдзу нэмбуцу сю. Это неперемненное условие определяется как

«[опора] на собственные силы» (*дзирики*). Приемы второго типа заключаются в привлечении силы будды Амида, который помогает выявить в поклоняющемся ему его истинную сущность, его тождество («сплавленность») с абсолютном. Данный тип носит название «[опора] на силу другого» (*тарики*). Отметим, что в сотериологической доктрине Юдзу нэмбуцу сю оба типа признаются взаимосвязанными, дополняющими друг друга, в то время как в других амидаистских школах фигурирует только «[опора] на силу другого».

Привлечение силы будды Амида осуществляется посредством *нэмбуцу*, которые, как известно, делятся на две группы. В первую входят *нэмбуцу* двух типов: «общие нэмбуцу» (*цу[-но] нэмбуцу*) — моление всем буддам и «особые нэмбуцу» (*бэцу[-но] нэмбуцу*) — моление будде Амида. Во вторую группу традиция включает четыре типа таких молений: «нэмбуцу о теле Закона» (*хоссин[-но] нэмбуцу*) — моление с целью постижения, видения (*кан*) «тела Закона» Будды; «нэмбуцу о видении знаков» (*кансо[-но] нэмбуцу*) — моление с целью увидеть 32 знака Будды; «нэмбуцу с названием имени [будды] вслух» (*кусё[-но] нэмбуцу*); «нэмбуцу о видении образа будды» (*бучудзо[-но] нэмбуцу*) — моление о видении будды перед изображением или живописным его изображением [Юдзу, 1899, с. 17].

В школе Юдзу нэмбуцу сю исчерпывающими считались два вида *нэмбуцу* — моление Амида (т. е. *бэцу[-но] нэмбуцу*) и моление с произнесением вслух имени Амида (т. е. *кусё[-но] нэмбуцу*) [Юдзу, 1899, с. 17]. В обоих случаях использовалась общепринятая амидаистская формула «Наму Амида буцу» («Слава будде Амида!»). Однако непременным условием выполнения *кусё[-но] нэмбуцу* являлось произнесение формулы максимально громко, на пределе возможностей адепта [Юдзу, 1899, с. 17]. Данное обстоятельство объяснялось тем, что «великий Будда (т. е. Амида.— *Авт.*) замечает только великие (т. е. громкие.— *Авт.*) моления» [Юдзу, 1899, с. 18]. Однако реальной основой подобной манеры «обращения к Будде» несомненно является психорегулятивная задача моления.

Особенностью трактовки функции *нэмбуцу* в рассматриваемой школе, вытекающей из принципа *юдзу*, является и то, что моление одного человека будде означает одновременно моление всех людей без исключения и наоборот [Юдзу, 1899, с. 9]. В то же время этот принцип предполагал и взаимонаправленность «внимания» Амида и живых существ друг к другу. Отсюда становятся понятными слова этого будды, сказанные им во время «встречи» с Рёнином.

Практический аспект учения Юдзу нэмбуцу сю состоит в реализации двух установок как обязательного условия спасения: «успокоение мыслей» (*андзин*, или *ансин*) и «выполнение (досл. установление) деяний» (*кигё*) [Юдзу, 1899, с. 15]. Обе эти категории известны всем амидаистским школам. *Андзин* — спокойное, «неволнующееся» состояние психики, достигаемое

верой в могущество будды Амида, а если говорить о Юдзу нэмбуцу сю, то еще и знанием закона «сплавленности». *Кигё* — выполнение определенного набора ритуалов, имеющих сакральный характер. Данной стороне поведения адепта уделялось исключительно большое внимание.

Различаются два вида *кигё* — «истинные» (*сёгё*) и «вспомогательные» (*дзёгё*). К первым относится, например, следующее: в качестве ежедневного обязательного ритуала адепту предписывалось вставать утром рано, прополоскать рот и вымыть лицо; после этого, обратившись лицом на запад и соединив ладони, десять раз произнести несколько священных фраз. Кроме этого необходимо было ежедневно совершать моления будде Амида [Юдзу, 1899, с. 16]. По мнению С. Додзу, это предписание генетически восходит ко второму из четырех типов тэндайских *самадхи*. Во «вспомогательные» деяния включались соблюдение заповедей, декламация сутр и т. д. [Юдзу, 1899, с. 16]. Однако в Юдзу нэмбуцу сю в отличие от других амидаистских школ принципиального различия между «истинными» и «вспомогательными» деяниями не делалось, что опять-таки вытекало из концепции «сплавленности» абсолютного с феноменальным и феноменов между собой. Тем не менее определенные акценты на значимость тех и других расставлялись, особенно в поздний период. В частности, из догматического комплекса школы Рицу была заимствована схема соотношений «трех наук» (т. е. *сангаку*), в которой, напомним, доминирующее положение занимали заповеди.

Итак, выполнив все предписанные условия, опираясь на «собственную силу» и «силу других», адепт Юдзу нэмбуцу сю обеспечивал себе, по мнению идеологов школы, возрождение в «чистой земле». Однако данный акт толкуется здесь иначе, чем в других направлениях приверженцев будды Амида: возрождение полностью отождествляется с достижением состояния будды, реализацией в себе его «природы» (т. е. *буссё*). Надо сказать, что такая интерпретация «чистой земли» не вписывалась в позднейшую традицию японского амидаизма, и учение Юдзу нэмбуцу сю особого распространения не получило.

Синто-буддийский синкретизм

В хэйанский период в полной мере осуществился синтез буддизма и синтоизма. В сознание широких слоев населения прочно внедрилось представление о будде как одном из *ками*. В то же время эти божества приобрели и некоторые характерные черты будд. Тем не менее доминирующей тенденцией в синто-буддийском синкретизме эпохи Хэйан являлось стремление буддийской церкви «подчинить» себе местные божества. По инициативе высшего буддийского духовенства и с одобрения властей *ками* стали присваивать титулы бодхисаттв. В 798 г.

«великим бодхисаттвой» (*дайбосацу*) был объявлен *ками* Хатиман, в 801 г. — Тадо. В 794 г. в три известных синтоистских святилища были направлены монахи читать сутры. *Ками*-бодхисаттвам оказывали те же почести, что и исконным бодхисаттвам [АБС, т. 2, с. 225; Мураяма, 1974, с. 35—48; Цудзи, 1969, т. 1, с. 440—446]. Заметим, что Хатиман «стал первым божеством синто-буддийского синкретизма... Хатиман был первым синтоистским божеством, которого стали изображать в облике буддийского монаха» [Светлов, 1985, с. 53; Мураяма, 1974, с. 49—52].

Теоретическим обоснованием синто-буддийского синкретизма была доктрина *хондзи-суйдзяку*, приобретающая законченный вид в середине хэйанского периода [АБС, т. 2, с. 226]. *Хондзи* (досл. исконная земля, ступень) указывает на изначальную сущность Будды (его основное тело — *Дхармакаю*); *суйдзяку* (досл. спускаться [и] ступать) — эманация, проявление Будды в человеческом облике для проповеди своего учения людям. Сама по себе доктрина *хондзи-суйдзяку* была известна еще в ранней махаяне, в частности она зафиксирована в «Сутре лотоса». В Японии же ее значение было несколько переосмыслено, там произошло расширение диапазона эманации. Первые представления о *ками* как «превращенных телах» имеются в нарском буддизме (у Гёки), однако, повторим, законченный вид эта доктрина приобрела позднее⁸⁰.

В литературе по истории японского буддизма часто говорится о почитании *ками* Сайтё и Кукаем, проведении церемоний ублагостивания божеств в главных храмах школ на горе Хиэй и Коя и в других местах. Однако тщательный анализ фактов, произведенный Д. Цудзи, показал, что большинство свидетельств на этот счет — позднейшего происхождения и носят явно вымышленный характер. Можно говорить лишь о единичных случаях (причем имеющих формальный характер) почтительного отношения названных патриархов японского буддизма к местным божествам. Более того, изучение сочинений и деятельности Эннина, Энсю и других преемников Сайтё (как, впрочем, и Кукаю) показало, что их оценка роли *ками* в целом не отличалась от отношения к последним основателей ведущих буддийских школ (см. [Цудзи, 1969, т. 1, с. 446—456]). Критическое исследование материалов о синто-буддийском синкретизме в учениях Тэндай и Сингон в IX — первой половине X в. привело к появлению суждения и, надо сказать, далеко не безосновательного, что так называемый синто-буддийский синкретизм в хэйанский период на самом деле не синкретизм, а подавление синтоизма буддизмом (из-за «подчинения» местных божеств буддам). С. Симода прямо пишет об «истреблении» *ками* буддизмом [АБС, т. 2, с. 226].

Впервые идея о *суйдзяку* японских богов в эксплицитной форме была выражена в 937 г. в правительственном указе о разрешении строительства пагоды при одном из синтоистских

святилищ [Цудзи, 1969, т. 1, с. 456]. С этого времени в источниках периодически появляются упоминания о *ками* как бодхисаттвах или «превращенных телах» будд.

В последние десятилетия XII в. становление доктрины *хондзи-суйдзяку* входит в завершающую фазу: синтоистские божества соотносятся с определенными буддами или бодхисаттвами. В частности, Хатиман был представлен в качестве «живого тела» (*сёдзин*) будды Амида, *ками* Косю из святилища в Харуби — в качестве будды Акуси [АБС, т. 2, с. 227, 228]. Свои божества «приобрели» будда Вайрочана, бодхисаттва Каннон.

В конце XII в. у течения *дзимон* появилась теория о том, что *суйдзяку* — это не *ками*, а будды, т. е. последние являются «превращенными телами» японских божеств. Эта разновидность доктрины *хондзи-суйдзяку* получила название *симбон-буцудзяку* (досл. «ками — изначальные, будды — спустившиеся»). Например, Будда Шакьямуни стал «превращенным телом» богини Аматаэрасу, а «Сутра лотоса» — «божественным откровением», которое богиня в облике Шакьямуни поведала людям (см. [Цудзи, 1969, т. 1, с. 479—488]).

Нарские школы

Мы уже говорили о том, что в конце VIII — начале IX в. старая буддийская церковь в Нара подверглась гонениям со стороны императорского двора и правительства, расположившихся в новой столице, но тем не менее продолжала существовать. Безусловно, нарсские школы и их лидеры потеряли прежний вес в политической жизни, и это не могло не наложить отпечаток на старое монашество. Среди обитателей нарсских храмов преобладали эсхатологические настроения, проявившиеся, в частности, в «Нихон рёики» — сочинении Кёкая, монаха из храма Якусидзи⁸¹. Реакцией на репрессивные меры правительства и обнищание монашества стали случаи добровольного возвращения в мир [АБС, т. 2, с. 92, 93]. Подобная тенденция отразилась и в «Нихон рёики»⁸². Тем не менее монахи старых школ в той или иной форме критиковали⁸³ новые буддийские организации, и прежде всего Тэндай-сю и даже пытались с ними бороться.

В 803 г. императорский указ установил ежегодную квоту приема монахов в школы Санрон и Хоссо — по пяти человек в каждую [АБС, т. 2, с. 99], а в следующем году был определен перечень сутр и трактатов, обязательных для изучения будущими монахами этих школ. Причем в указе подчеркивалась невозможность пострига, если кандидат оказывался неспособным читать и толковать данные сутры [АБС, т. 2, с. 99]. Однако из шести нарсских школ более или менее процветала Хоссо-сю, представители которой в хэйанский период возглавляли *эмбарё* и вели доктринальные споры с идеологами Тэндай-сю.

В хэйанский период в японском буддизме дальнейшее развитие получило отшельническое течение — *сюгэндо*, родоначальником которого считается Эн-но гёдзя (634 — после 700). Правительством крайне неодобрительно относилось к *сюгэндо*, поскольку деятельность отшельников не только не вписывалась в государственный буддизм, но и объективно противоречила ему. В то же время отшельники находились в постоянном контакте с крестьянским населением, влияние их на массы было практически бесконтрольным со стороны государственных органов, а авторитет отшельников как гадателей и врачей был велик. Естественно, что центральные власти боролись с *сюгэндо*, официально объявив это движение вне закона. Указы 718 и 729 гг. запрещали строить скиты в горах, заниматься проповедью «Закона Будды» в лесных и горных местностях [АБС, т. 2, с. 250]. Особенно жестко отшельников преследовал Докё, который выпустил специальное на этот счет распоряжение. После смещения Докё ограничения, касающиеся деятельности приверженцев отшельнического течения, были почти полностью отменены [АБС, т. 1, с. 250].

Фактическое поражение правительства в борьбе с *сюгэндо* свидетельствует о размахе движения и его общественной силе. Действительно, в рядах последователей Эн-но гёдзя встречались представители буддийского духовенства, входившие в его если не высшие, то примыкающие к высшим слои (Тайтё, Сёдо), аристократы, причем даже из среды придворных [Горегляд, 1982, с. 131]. В данной связи следует сказать о направлении, примыкавшем к течению, — школе «природного знания» (*сидзэнти*), как назвал ее Сайтё в своих сочинениях «Гэнкай рон» и «Хоккэ сюку».

Выражение «природное знание» следует понимать как достижение знания «истинного Закона» на природе. В глубине гор сооружалась лагода, в которой устанавливалась статуя бодхисаттвы Кокудзо, и в лунные ночи около изваяния наизусть декламировались отрывки из сутр, толковались доктрины, в результате чего совершавшие это действие якобы приближались к обретению *праджни*. В безлунные же ночи монахи возвращались в храмы, где постоянно проживали [АБС, т. 1, с. 251]. Этот обычай ввел китайский монах Шэньжуй, приехавший в Японию в 90-х годах VII в. и поселившийся в храме Хоккодзи (Хисо-дэра) [АБС, т. 1, с. 250]. Данное направление в нарский период процветало в двух храмах — Гангодзи и Дайандзи. Ко второму течению в *сидзэнти-сю* принадлежал Гёхё, наставник Сайтё. Основатель Тэндай-сю также тяготел к нему [АБС, т. 1, с. 251].

В рассматриваемый период в *сюгэндо* выделилось два направления — *хондзан* и *тодзан*. Первое было связано с тэндайским объединением, и центр его находился в храме Сёгоин,

второе — со школой Сингон, «штаб-квартира» его располагалась в храме Годайдзи. Известно, что для проведения церемоний, характерных для *сюгэндо*, в горы поднимались Кодзё, Энсю, Сёбо и другие видные деятели обеих школ [Цудзи, 1969, т. 1, с. 708—711]. Источники той эпохи свидетельствуют, что по мере усиления декадентских настроений в японском обществе XI—XII вв. к *сюгэндо*, причем его мистической стороне, стала тяготеть аристократическая элита, в том числе и монархи (см. [Цудзи, 1969, т. 1, с. 713—716; Вакамори, 1979, с. 75—113]). Именно в конце хэйанского периода в отшельническом течении резко возрос удельный вес гадательной практики [Вакамори, 1979, с. 114]. Таким образом, история *сюгэндо* отражает генеральные тенденции развития японской общественной мысли в IX—XII вв.

Итак, в «золотой век» классической японской культуры, как нередко называют период Хэйан, буддизм превратился в идеологию, в которой полноценно функционировали все характерные для нее подсистемы. Оформились четкие онтологические, гносеологические, антропологические, сотериологические концепции. Несмотря на различия доктрин Тэндай, Сингон и Юдзу нэмбуцу, их объединяло то, что они внедрились в общественное сознание идею общности мироздания и человека. Как заметил Ё. Тамура, Сайтё подчеркнул «конечную истинность» этой общности. Кукай сделал то же самое, акцентируя ее «внутреннюю таинственность», скрытость [Тамура, 1972, с. 80]. Хэйанский буддизм во всех его разновидностях, продолжал Ё. Тамура, устранил для японцев противоположность между *ками* и буддами, *нирваной* и обыденной жизнью, обыкновенным человеком и божеством, а также Буддой [Тамура, 1970, с. 84—88], т. е. прочно внедрил в сознание японцев принцип недвойственности (*фуни*) в различных его модификациях.

Как уже неоднократно отмечалось, в истории хэйанского буддизма как в зеркале отразились перипетии социально-экономического, политического и духовного развития японского общества IX—XII вв. Оба ведущих буддийских объединения рассматриваемого периода — Тэндай и Сингон — были ориентированы исключительно на аристократические слои. Прочная взаимосвязь на всех уровнях — политическом, экономическом и идеологическом — оформилась именно с аристократией. Остальные общественные группы в систему этих взаимосвязей не входили, что самым непосредственным образом отразилось на судьбе объединений (прежде всего, тэндайского) после установления в конце XII в. нового политического режима. Но это уже следующий этап истории буддийской идеологии в островном государстве.

Глава 4

БУДДИЗМ В ПЕРИОДЫ КАМАКУРА И МУРОМАТИ (XIII—XVI вв.)

В 1192 г. длительная война между сильнейшими японскими родами Тайра и Минамото завершилась победой Минамото Ёритомо, который получил титул верховного главнокомандующего — *сёгуна* и стал единоличным правителем Японии¹. Эта веха является переломной в истории страны: император, а вместе с ним родовая аристократия окончательно утратили власть, и, хотя император продолжал номинально считаться главой государства, и в столице, и в провинциях хозяевами положения стали представители самурайского сословия — *букэ*. Стремясь обеспечить себе большую политическую независимость, Минамото перенес столицу из Киото в Камакура, где и разместилось новое правительство, получившее название *бакуфу* (букв. полевая ставка). Император же в окружении придворных (*кугэ*) продолжал проживать в Киото, сохранявшем блеск былого величия и по-прежнему являвшемся средоточием духовной жизни страны.

Однако, замечает японский историк Иэнага Сабуро, «подъем военного сословия (самураев) вовсе не сводился к борьбе за власть внутри самого господствующего класса — борьбе самураев с аристократией... Самураи представляли собой новую силу, сформировавшуюся из *нануси* — зажиточных крестьян, связанных непосредственно с землей. Таким образом, подъем самурайства означал революционный переворот, заключавшийся в том, что силы, созревшие внутри крестьянских масс и поднявшиеся снизу, пришли на смену господствующему классу древнего государства» [Иэнага, 1972, с. 96]. Коренные перемены в структуре японского общества явились стимулом, обусловившим политические, экономические, идеологические и культурные преобразования в последующие века.

Выход на политическую арену *букэ*, состоявших в подавляющей массе из малограмотных воинов, не утративших еще окончательно связи с народной средой, явился альтернативой господству старой киотоской аристократии. Пришедшее к власти самурайство не имело ни своей культуры, ни своей идеологии и остро в них нуждалось. Коренные перемены, происшед-

шие в структуре японского общества, в сфере идеологии получили отражение в реформаторских движениях японского буддизма периода Камакура (XIII — начало XIV в.). Именно благодаря им буддизм в Японии наконец превратился в общенародную религию и получил широкое распространение во всех слоях общества.

Как уже говорилось, нарский и хэйанский буддизм был по преимуществу религией элитарной; пришедшее через Китай из Индии учение Будды оставалось достоянием немногих ученых монахов. Пышно расцветшие в эпоху Хэйан школы Сингон и Тэндай, с их разработанным и усложненным ритуалом, наиболее полно отвечали вкусам и религиозным запросам аристократов, которым импонировали зрелищные элементы в практике этих школ. Однако даже самые эрудированные аристократы не могли пробиться сквозь тайнопись теологических аргументов, содержащихся в буддийских философских трактатах, и воспринимали буддизм преимущественно на ритуальном уровне². Другим уровнем распространения буддийских верований была магическая практика (управление силами природы, экзорцизм, излечение больных и т. п.), направленная на дела реально существующего мира и не имевшая ничего общего с основополагающей буддийской идеей о необходимости освобождения от «мирской пыли». Такого рода функции буддийских священнослужителей были более понятны простому народу, поскольку ассоциировались с анимистическими представлениями национального синто³. По стране бродили многочисленные отшельники и святые-*хидзири*, не похожие ни на монахов, ни на мирян. В повседневной жизни они не соблюдали буддийских заповедей, хотя и считали себя последователями буддизма, но успешно выступали в роли заклинателей, прорицателей и колдунов. Иногда они селились в глухих деревушках и по совместительству могли выполнять функции синтоистских священников (см. [Nogi, 1958]).

И все же, каким бы неполным и упрощенным ни представлялось нам сейчас восприятие японцами буддизма в самом широком плане, это вовсе не означает, что к концу XII в. буддизм не пустил прочные корни во всех слоях японского общества. Он выступал в роли своеобразного «социального интегратора», являясь тем концептуальным стержнем, вокруг которого строилась теория мира, бытия, общественного порядка. Анализ светской литературы периода Хэйан убедительно показывает, что она насыщена буддийскими идеями, имплицитно включенными в ткань повествования или приглушенно звучащими в стихотворных строках⁴.

И если пространные рассуждения, например о «природе дхарм» или «трех телах Будды», волновали исключительно знатоков буддийских доктрин и в конечном счете становились основными источниками расхождения между последователями разных школ, концепция *кармы* — совокупности добрых и злых

деяний, накопление которых обуславливает характер следующего рождения,— была не только хорошо известна и понятна большинству японцев, но и являлась ключевой буддийской идеей, во многом определявшей поведение индивида в обществе, давая довольно логичное объяснение функционирования механизма Вселенной и предначертанности человеческих судеб. «В теоретическом варианте,— пишет В. Н. Горегляд,— эта концепция (*кармы*.— *Авт.*) разрабатывалась в этико-моральном ключе с обязательной функциональной связью между поступками, образом жизни в предыдущем рождении и физическим и моральным обликом человека в его данности. В бытовом варианте, на уровне обычных суеверий и примет, такая связь в Японии X—XIII вв. мыслилась не всегда. Но сама идея кармы и цепи рождений настолько глубоко владела сознанием людей (она к тому же великолепно согласовывалась с автохтонными анималистическими верованиями), что оказала определяющее влияние на представления о природе и месте человека в природе» [Горегляд, 1975, с. 170].

При всех различиях в теории и практике разных буддийских школ идея о «шести путях перерождения» (*рокудо*)⁵ признавалась всеми. И буддийские монахи, и простые миряне представляли себе мир состоящим из шести основных уровней существования, пребывание на каждом из которых обуславливалось законом причин и следствий. «Однако по иронии судьбы,— полемически заявляет американский ученый Лафлёр,— хотя буддийская картина мира была удовлетворительной в плане познания мира, она не обязательно была обнадеживающей в личном аспекте. В средневековом японском обществе каждый действительно верил в существование многочисленных перерождений и в систему кармической причинности; но большинство людей, хотя и верили этому, находили такую систему в лучшем случае удручающей, в худшем — ужасающей. Поэтому тем или иным способом они стремились достичь личного освобождения от закона причин-следствий» [La Fleur, 1983, с. 27—28]. Стремление преодолеть кармическое воздействие и достичь окончательного избавления от страданий побуждало наиболее пытливые умы того времени искать пути, дававшие верующему надежду выхода из цепи перерождений и предлагавшие конкретные средства для достижения этой цели.

Реформаторские школы, пропагандировавшие более легкие и действенные практические методы, ведущие к освобождению, явились закономерным результатом обобщения и осмысления многовекового религиозного опыта, но они не могли бы возникнуть и, тем более, получить широкого распространения, если бы к эпохе Камакура буддизм не стал определяющим фактором в духовной жизни Японии. Происшедшие же на грани XII и XIII вв. социальные перемены только ускорили этот неизбежный процесс.

Можно согласиться с У. Лафлёром, который считает, что в

средневековой Японии «все основные интеллектуальные проблемы, все наиболее авторитетные тексты и источники, равно как главная символика, были буддийскими. Это не значит, что буддийские проблемы, тексты и символы были в то время единственными; я просто хотел бы подчеркнуть, что тогда они представляли собой интеллектуальную гегемонию» [La Fleur, 1983, с. 20]. Потребовалось несколько веков, прежде чем буддизм истощил свою энергию, а казавшиеся некогда многообещающими буддийские идеи утратили свою актуальность. Буддийская духовная гегемония сменилась плюралистической системой моральных и духовных ценностей, когда наряду с неоконфуцианством, принявшим в XVII в. эстафету от буддизма, все более значительную роль в формировании духовного климата эпохи начали играть другие философские течения, такие, как *кокугаку*, *оёмэйгаку*, *сингаку*, всевозможные эклектические школы [Bellah, 1957].

Но в эпоху Камакура все обстояло иначе. Гегемония буддизма, оттеснившего на задний план национальный синтоизм, подчинившего своему авторитету и приспособившего к своим нуждам конфуцианские идеи, была почти абсолютной. Религиозные дебаты и непосредственные (нередко даже вооруженные) столкновения между адептами разных буддийских школ, в сущности, проистекали все из того же буддийского гегемонизма. Все проблемы, и прежде всего интеллектуальные и политические решались в русле буддийских традиций, хотя разные школы выдвигали на первый план тот или иной аспект религиозной теории или практики, на который, по их мнению, адепту следует обращать основное внимание. Каждая школа претендовала на то, что только она является наследницей высшей истины и способна указать единственно правильный путь к освобождению от «цепи страданий». Правда, отголоски этих доктринальных разногласий почти не выходили за пределы монастырских стен. У простых же людей, не имевших никакой гарантии избежать кармической предопределенности со всеми вытекающими из нее почти неизбежными страданиями в следующей жизни, за несколько веков существования буддизма на японской почве возникло чувство тотальной безысходности. Именно оно и явилось той благодатной почвой, на которой смогли пустить прочные корни новые школы реформированного буддизма.

Две идеи оказались особенно плодотворными и стимулировали появление в начале эпохи Камакура новых буддийских школ: представление о том, что мир вступил в эпоху «конца Закона» (*маппо*) и теория «изначального просветления» (*хонгаку*).

Как уже говорилось, согласно распространенному в Японии учению о «трех эпохах Закона» в течение тысячи (или пятисот) лет после *нирваны* Будды Шакьямуни наступит период «истинного Закона» (*сёбо*), когда Закон (т. е. учение Будды) будет

процветать и пользоваться всеобщим признанием и уважением, а монашеский устав — соблюдаться безукоризненно. Вторая эпоха — продолжительностью в тысячу лет — является временем «подобия Закона» (*дзобо*); в людях еще сохраняется вера, продолжается сооружение буддийских святынь, но на смену искренности приходят внешнее соблюдение ритуалов и видимость выполнения заповедей Будды. По некоторым подсчетам, Будда вступил в *нирвану* в 949 г. до н. э.⁶, и поэтому считалось, что в 1052 г. началась последняя, третья эпоха «конца Закона» (*манпо*), когда в мире не осталось даже подобия истинного буддийского учения, поэтому рассчитывать на спасение исключительно собственными силами практически невозможно. Явным подтверждением того, что мир действительно вступил в эпоху *манпо*, считали тот факт, что именно в 1052 г. сгорел догала великолепный монастырь школы Сингон — Тёкоудзи (или Хасэдэра). Широкое распространение идеи *манпо*, в истинности которой мало кто сомневался, еще более усугубило состояние обреченности в массах, но в то же время вдохновляло первых идеологов амидаизма и Нитирэна, проповедовавших идею «легкого Пути» и освобождения при помощи «иной силы» (*тарики*).

Не менее благодатной оказалась и идея «изначального просветления» (*хонгаку*), которая получила признание и распространение в той или иной степени в большинстве буддийских школ, хотя интерпретировалась по-разному. Термин *хонгаку* (или *сигаку*) впервые встречается в трактате «Дайдзё кисинрон»⁷, где говорится, что главная задача верующего — отринуть заблуждения и увидеть мир таким, каков он в действительности, в состоянии «недуальности» (*фуни*), и тогда исчезнут различия между добром и злом, истинным и ложным, обыденным и просветленным [Уи, 1943, с. 332, 333]. Поскольку «смена просветления» таятся уже в замутненном заблуждениями и невежеством сознании, любому живому существу изначально «предопределено» просветление; для этого нужно только применять правильный метод. Таким образом, признание принципа *хонгаку* вело к отрицанию дихотомии телесного и духовного и давало верующему надежду на просветление еще при этой жизни.

В школе Сингон идея «изначального просветления» находилась в полном соответствии с выдвинутым еще Кукаем принципом «в этом же теле стать буддой» (*сокусин дзёбуцу*), благодаря чему бесчисленный ряд кармических перерождений перестал восприниматься как почти фатальная неизбежность. В школе Тэндай основное внимание уделялось тому, что нужно не просто стать просветленным, а быть им. Тэндайские идеологи не проводили различия между людьми и другими живыми существами, а некоторые даже утверждали, что растения и деревья также обладают природой будды⁸. Догэн, основатель направления Сото-дзэн, применяя принцип *хонгаку* к своему

учению, утверждал, что религиозная практика в виде сидячей медитации и конечная цель (просветление) — в сущности одно и то же. Поэтому практиковать медитацию нужно не для того, чтобы чего-то достичь; она сама по себе уже есть просветление (см. [La Fleur, 1983, с. 21, 22]).

Таким образом, если распространение идеи *манпо* еще более усугубило состояние трагизма и безысходности, лишая человека надежды на возможность спасения индивидуальными усилиями, то идея *хонгаку* служила противовесом ей. Проповедники принципа *хонгаку* внушали верующим, что только сам человек может достичь освобождения от цепи рождений—смертей и связанных с этим неизбежных страданий, и это освобождение ему уже обеспечено, поскольку заключено в его природе. Эти две кардинально противоположные идеи, наложившиеся на прочно укоренившиеся в сознании японцев представления о *карме*, имели тем не менее одно общее: утверждение необходимости и возможности спасения непосредственно в этой жизни.

Как уже отмечалось, характерной чертой японского буддизма с самого начала являлся его тесный контакт с государственной властью. На протяжении 700 лет он пользовался поддержкой императорского двора и знатных аристократов: строились богатые и величественные монастыри, требовавшие огромных затрат и человеческих усилий, буддийскому духовенству предоставлялись всяческие привилегии, но тем не менее до эпохи Камакура буддизм не смог стать общегосударственной религией.

Реформаторская деятельность почти всех основателей новых буддийских школ периода Камакура была направлена на то, чтобы отмежеваться от государства, а добиться этого можно было, только завоевав симпатии простого народа и сделав свое учение достоянием широких масс. Хонэн, Синран, Нитирэн, Догэн и Эйсай (на раннем этапе) попытались подвергнуть критике учения старых школ и тем самым навлекли на себя гнев не только монахов других школ, но и официальных властей. Правда, Эйсай быстро сориентировался и постарался заручиться поддержкой и покровительством сёгунского правительства, благодаря чему основанное им направление *риндзай-дзэн* со временем превратилось в находящуюся под правительственным контролем официальную идеологию.

Хонэн и Синран утверждали, что при помощи «иной силы» (*тарики*) спастись может каждый; залогом спасения ими была провозглашена искренность веры в безграничное милосердие будды Амида. Они не признавали усложненных ритуалов и любых форм религиозной практики, кроме *нэмбуцу* — многократного повторения имени Амида. Новое учение было с легкостью принято народом, но вызвало недовольство и раздражение у монахов старых школ, приложивших немало усилий, чтобы искоренить новоявленную ересь. Старые школы (а потом и Дзэн) придерживались концепции, согласно которой буддизм являет-

ся «защитой страны», надеясь таким образом заручиться поддержкой со стороны властей. Школа Дзёдо, основанная Хонэном, напротив, считала этот мир «грязью, от которой следует отделиться, и не признавала за государственной властью никакой ценности, поскольку, по мнению приверженцев этой школы, буддизм связан не с государственным устройством, а только с конкретным человеком [Дзусэцу нихон бунка, 1966, т. 6, с. 152].

Еще большие нападки навлек на себя Нитирэн, учивший, что в эпоху *манпо* лишь «Сутра лотоса» может дать путь к спасению, при этом даже не обязательно ее изучать, достаточно повторять вслух формулу «Наму мёхо рэнгэкё» («Слава „Сутре лотоса благого Закона“»). Нитирэн пытался заставить правительство признать свое учение единственно истинным и даже предлагал создать своего рода теократическое государство. Если Хонэн и Синран полностью отделили религию от государственной власти, предоставив человеку самому делать выбор пути, ведущего к освобождению, то Нитирэн снова начал апеллировать к государству, но уже не с просьбой о покровительстве, а как мудрый советник, видящий пороки и ошибки правителей. В своих страстных проповедях и трактатах он обрушился с гневной критикой на все прочие буддийские школы, заявляя, что только он знает истинное учение, которое может служить залогом спасения и защиты государства, и что Япония — единственная страна, в которой суждено быть провозглашенным благому слову.

Дзэн (кит. *чань*) был единственной школой камакурского буддизма, возникшей не на японской почве, а привнесенной из Китая. После того как в XII в. были возобновлены прерванные в 906 г. контакты с Китаем, некоторые буддийские монахи (прежде всего тэндайские) начали ездить в сунский Китай, чтобы лучше познакомиться с основами буддийского учения. В то время в Китае Чань был одной из наиболее процветавших и популярных школ, привлекавшей к себе многих художников и литераторов. Не обошли вниманием это новое для них учение и некоторые японские монахи. В Японии получили распространение два направления *дзэн*: Риндзай и Сото, основателями которых были соответственно Эйсай и Догэн. Риндзай-дзэн усилиями Эйсай, его учеников и ряда китайских миссионеров, прибывших в Японию в первой половине XIII в., получил широкое распространение прежде всего в среде самурайства и пользовался благорасположением регентов дома Ходзё, захвативших власть после сёгунов Минамото. При династии сёгунов Асикага, вплоть до конца XVI в., Риндзай-дзэн пользовался наибольшим покровительством со стороны правящих кругов. При содействии властей была создана разветвленная, контролируемая правительством система «пяти монастырей» (*годзан*), а дзэнские монахи играли при сёгунате роль советников, наставников и эмиссаров. Иную позицию по отношению к властям занял Догэн, категорически отказавшийся пойти на компромисс

с правительством. Поэтому учение Сото-дзэн получило распространение преимущественно в сельской местности и пользовалось симпатиями в основном малоимущих самураев и крестьян.

Эпоха Камакура была временем возникновения новых буддийских школ, пересмотра устоявшихся концепций и систем ценностей. Старым школам неизбежно приходилось откликаться на веяния времени, и наиболее прозорливые монахи Сингон, Тэндай, Кэгон и Рицу также начали проповедовать идеи, более соответствовавшие изменившемуся духовному климату. Шел непрекращавшийся процесс взаимообогащения идеями, практика перехода монахов из одной школы в другую стала обычным явлением. Так, в дзэн проникали амидаистские и тантрические элементы, а священнослужители Сингон начали практиковать мистический ритуал *какурэ-нэмбуцу* («скрытое нэмбуцу»). Взаимовлияние разных учений облегчалось благодаря природной склонности японцев к синкретизму, получившему яркое воплощение в форме синто-буддийского синтеза⁹.

Буддийское духовенство не осталось в стороне и от политических перипетий; монастыри Тэндай на горе Хиэй превратились в вооруженные и хорошо защищенные крепости, а сами тэндайские монахи с оружием в руках неоднократно нападали на Киото, терроризируя население, сжигали и разоряли монастыри своих идейных противников, выступали в роли мощных военных союзников крупных феодалов. Не случайно император Годайго, прежде чем предпринять в 1332 г. попытку (неудачную) реставрации императорской власти, отдал двух своих сыновей в монахи, чтобы заручиться военной помощью крупных тэндайских монастырей [Renondeau, 1957, с. 249]. В 1333 г. Годайго предпринял вторую попытку вернуть себе власть, которая увенчалась успехом после того, как командующий войсками бакуфу Асикага Такаудзи перешел на его сторону. Регент Ходзё покончил с собой, а Годайго попытался править единолично. Однако Такаудзи потребовал от императора назначить себя сёгуном, а когда тот отказался, взял бразды правления в свои руки. Годайго пришлось искать убежища на горе Хиэй, откуда впоследствии он перебрался в Ёсино, где основал императорский двор, получивший название «южной династии». Такаудзи, в свою очередь, посадил на трон в Киото представителя боковой ветви императорской семьи. 56 лет в стране существовали два императорских двора и соответственно две династии, каждая из которых претендовала на право считаться единственно законной. Этот период получил в литературе название Намбокутё (Южная и Северная династии).

Это было время непрекращавшихся междоусобиц, в ходе которых центральная власть все больше утрачивала контроль над провинциальными *даймё*. Поэтому, когда в 1392 г. при Ёсимицу, третьем сёгуне династии Асикага, единство императорского двора было восстановлено, в руках бакуфу оставался безраздельный контроль лишь над положением дел в Киото и

Камакура. Хотя в политическом плане в стране царила анархия, в экономической сфере наблюдался определенный подъем. Сёгуны Асикага покровительственно относились к буддизму, особенно к Риндзай-дзэн. Монахи «пяти монастырей» активно включились в политическую, торговую и дипломатическую деятельность. Культура и искусство, ранее культивировавшиеся только в стенах «пяти монастырей», получили широкое распространение в разных слоях японского общества. Правда, столь активная вовлеченность в светские дела привела к тому, что монахи *годзан* все меньше стали интересоваться чисто религиозными проблемами, предпочитая им в лучшем случае занятия литературой. Таким образом, дзэн превратился для них в удобное прикрытие разных менее благочестивых увлечений. В дзэнских монастырях в эпоху Муромати происходило активное изучение сочинений сунских философов-неоконфуцианцев, в результате чего дзэнские монахи собственноручно подготовили почву для появления новой идеологии — чжусианства, которое в начале XVII в. было принято на вооружение новой династией сёгунов Токугава.

Когда страну на протяжении целого столетия раздирали междоусобицы, начало которым положила война годов Онин (1467—1477), дзэнские монастыри представляли собой относительно спокойные островки, где монахи продолжали хранить и развивать культурные традиции, в то время как вокруг пылали пожары войны. Именно там сохранились и благодаря этому дошли до нас многие бесценные сокровища японской и китайской литературы и искусства. В эту эпоху непрекращавшихся войн и бедствий, получившую название *сэнгоку дзидай* («время сражающихся провинций»), учение дзэн начало все шире распространяться в провинциях. Монахи старались приспособить его к местным верованиям и дать более популярное изложение своей доктрины. Из элитарной религии, некогда признававшейся только «высоколобыми» аристократами и гордыми, заносчивыми воинами, дзэн в своем более простом, «вульгаризованном» варианте стал достоянием сельских самураев и торговцев, поэтов и актеров, крестьян и ремесленников.

Все вышесказанное не означает, что в средневековой Японии Дзэн был самой распространенной и влиятельной буддийской школой. Подавляющее большинство приверженцев буддизма в эпоху Камакура и Муромати (равно как и в современной Японии) являлись последователями различных амидаистских направлений и школы Нитирэна. Эти учения были для них значительно более привлекательны, чем труднопонятные постулаты дзэн. Только ценой больших уступок и отказа от «чистоты» первоначальных принципов дзэнским монахам удалось расширить численность своих адептов в низших слоях общества.

Эпохи Камакура и Муромати были временем наивысшего расцвета японского буддизма в целом, когда его популярность достигла апогея и «в той или иной форме буддизм являлся выс-

шим авторитетом во всех вопросах идеологии и социального поведения» [La Fleur, 1983, с. 13]. Только в эпоху Токугава, по мнению У. Лафлёра, «у японцев появились альтернативные модели и способы восприятия мира. Буддизм перестал быть единственным авторитетом в идейных и практических вопросах... На этом более разногласием интеллектуальном базаре буддисты обнаружили, что их древние концепции, их проблемы и символы являются лишь одними из многих. Когда безоговорочная гегемония буддизма перестала восприниматься как самоочевидная, Япония подошла к концу своей средневековой истории» [La Fleur, 1983, с. 14].

Амидаистские школы в рассматриваемую эпоху

Как уже говорилось, первые свидетельства знакомства японцев с амидаистскими представлениями появились на самой ранней стадии распространения буддизма в Японии¹⁰, но только в XII в. эти отрывочные представления начали формироваться в конкретную доктрину, а в XIII в. уже превратились в одно из самых влиятельных и популярных течений в японском буддизме¹¹.

Усилия первых пропагандистов амидаистских идей получили завершение в деятельности энергичного и страстного реформатора, каковым может по праву считаться Хонэн (посмертное имя — Гэнку, 1133—1212), который систематизировал новое учение и изложил его в своих трактатах и проповедях¹².

Хонэн был сыном провинциального самурая из провинции Мисасака. Отец его погиб в сражении, но перед смертью умолял сына не мстить за него, а стать буддийским монахом. В 13-летнем возрасте юноша отправился на гору Хиэй, где изучал доктрину школы Тэндай, и в 15 лет принял монашеский постриг. Затем он стал последователем Дзигэна Эйку, ученика Рёнина, и идеи последнего, несомненно, сильно повлияли на формирование мировоззрения молодого монаха. Хонэн изучил также основы школ Хоссо и Сингон, пятикратно полностью прочел буддийский канон, но так и не смог обрести душевного спокойствия. Знакомство с трактатом Гэнсина «Одзё ёсю» («Основы учения о возрождении в раю»), должно быть, явилось переломным моментом в его духовной судьбе. Хонэн пришел к выводу, что в жестокую, кровопролитную эпоху, в которую ему выпало жить, «путь мудрецов» (*сёдо*), заключающийся в соблюдении буддийских заповедей, изучении сутр и совершении благих деяний, не может быть ни достаточно эффективным, ни достаточно быстрым. Мир вступил в эпоху «конца Закона», поэтому единственно действенным средством, по мнению Хонэна, должна быть безграничная вера в милосердие будды Амида и обращенные к нему молитвы с просьбой о последующем возрождении в «чистой земле». Для этого достаточно постоянно повторять

слова молитвы *нэмбуцу*¹³: «Наму Амида буцу» («слава будде Амида!») и полагаться на «иную силу», а не на достижение освобождения при помощи «личных усилий», как утверждали наставники всех остальных школ.

Этот единственно верный путь был провозглашен еще в сочинении китайского монаха VIII в. Шаньдао «Комментарий к Амитаюрдхьянасутре»¹⁴, где говорилось: «Искренне, от всего сердца произносите имя будды Амидабхи. Не прекращайте этого занятия ни когда идете, ни когда стоите, ни когда сидите, ни когда лежите. Всегда держите это в мыслях. Это — карма, данная вам от рождения, которая соответствует „изначальному завету“ Будды» (цит. по [Тамамура, 1940, с. 131]).

Весной 1175 г. Хонэн окончательно утвердился в мысли, что он стоит на правильном пути, и начал активно пропагандировать свое учение, у него появилось немало поклонников и последователей, причем не только среди простых людей, но даже в императорском окружении. Он пользовался благорасположением императоров Госиракава, Такакура и Готоба (до определенного момента), но особенно ему покровительствовал регент Кудзё Канэдзанэ из дома Фудзивара. Ряды учеников Хонэна пополнялись за счет самураев, знатных аристократов, а также известных монахов других школ, например Кэнсин и Дзитин из школы Тэндай, Мёхэн из школы Сингон.

Быстрый рост популярности идеи легкого спасения в «чистой земле», для чего не требовалось ни проведения буддийских ритуалов, ни знания священных текстов и делало фактически ненужной огромную армию священнослужителей, вызвал неизбежное возмущение монахов старых школ, прежде всего Тэндай и Сингон, претендовавших на духовную монополию в жизни населения столицы и центральных районов Японии. Радикализм Хонэна не дошел до того, чтобы полностью отрицать необходимость соблюдения буддийских заповедей и проведения религиозных церемоний, но особого значения он им не придавал. В качестве единственного средства, ведущего к освобождению, Хонэн провозгласил веру в безграничное милосердие Амида, который всем, включая отъявленных грешников (в случае их искреннего раскаяния), может даровать рождение в «чистой земле».

В 1198 г. Хонэн написал сочинение «Сэндзяку хонган нэмбуцу сю» («Собрание избранных сведений об изначальноном обете [Амида] и нэмбуцу»), которое состояло из его собственных комментариев к отрывкам из амидаистских сутр и к комментариям Шаньдао на эти сутры. При жизни он запретил своим ученикам распространять этот трактат [Тамамура, 1940, с. 147, 148]. Основы учения Хонэна изложены им также в трактате «Одзё тайёсю» («Выдержки из основных положений о рождении в раю») и в многочисленных письмах.

В 1204 г. тэндайские монахи с горы Хиэй устроили большое собрание, на котором отвергли взгляды Хонэна как ложные.

На эти обвинения Хонэн ответил посланием в адрес монахов Хиэйдзан, содержавшим семь пунктов обвинений в их адрес. В свою очередь, тэндайский монах Дзёкэй подал властям петицию из девяти пунктов, где говорилось, что Хонэн не только не уважает учение Будды, но и сеет зло в душах добропорядочных мирян, а также вызывает беспорядки в стране. Какое-то время симпатии императора Готоба служили защитой для Хонэна, но в 1206 г. произошло событие, разрушившее их отношения. В отсутствие императора несколько учеников Хонэна устроили при дворе специальные молебны с произнесением *нэмбуцу*, после чего две придворные дамы постриглись в монахини. Не совсем ясно почему, но это вызвало гнев императора: два ученика Хонэна, Дзюрэн и Анраку, были казнены, а его приговорили к ссылке в дальнюю провинцию, на о-в Сикоку. Не помогло даже заступничество влиятельного Канэдзанэ. Правда, уже в том же году Хонэну было позволено покинуть Сикоку и поселиться в храме Кацуодэра в пров. Сэтцу, где он прожил четыре года, проповедуя свое учение, но только в конце 1211 г. он смог вернуться в Киото, где был встречен ликующей толпой своих почитателей. Через несколько месяцев проповедник скончался. До последнего вздоха он не прекращал произносить *нэмбуцу* [Дзусэцу нихон бунка, 1966, т. 6, с. 150, 151].

За два дня до смерти по просьбе одного из учеников Хонэн написал короткое духовное завещание «Итимай кисёмон» («Проповедь на одном листе бумаги»), в котором изложил свои принципы веры.

«Не нужно заниматься „молчаливым думанием“ (*каннэн*)¹⁵, как это утверждали многие мудрецы в Китае и в нашей стране. Мысли о Будде, пробудившиеся от чтения книг, также не являются *нэмбуцу*. Вне всяких сомнений, тому, кто помышляет о рождении в „чистой земле“, не нужно делать ничего, кроме произнесения слов: „Слава будде Амида“. Воистину, так называемые три состояния сердца (*сансин*)¹⁶ и „четыре практики“ (*сисю*)¹⁷ состоят в том, чтобы стремиться к рождению в „чистой земле“ при помощи непрерывного произнесения слов: „Слава будде Амида“. Если и имеется более глубокая [истина], то она стоит за пределами милосердия двух святейших (будд Шакьямуни и Амида.— Авт.) и не может быть охвачена „изначальным обетом“ (*хонган*)¹⁸.

Тот же, кто не верит в действенность *нэмбуцу*, даже если он постигнет полностью все Учение, подобен глупцу, не знающему ни одного письменного знака, или глупым женщинам, симпатизирующим буддизму. Не следует подражать ученым мужам, а необходимо лишь целеустремленно произносить *нэмбуцу*.

В подтверждение вышесказанного соединяю ладони¹⁹.

Этот единственный лист бумаги является подлинным руководством для последователей школы Дзёдо, позволяющим им сохранить „спокойствие сердца“ и „упорство действий“²⁰. По-

мимо этой истины Гэнку ничего не имел. Он написал все это, чтобы после его смерти не возникли ложные толкования.

23-й день 1-й луны 2-го года Кэнряку [1212 г.]» (цит. по [Миясака, 1964, с. 53, 54]).

Популярность идей Хонэна во многом объясняется его личными качествами: искренностью, убежденностью, сочетающейся с мягкостью и доброжелательностью, простотой аргументов. В эпоху катаклизмов, когда сам миропорядок, казалось, начал рушиться и налицо были признаки эпохи *манпо*, Хонэн сумел предложить страждущим и разочарованным простое и эффективное средство. В отличие от всех остальных буддийских школ он делал акцент исключительно на искренности веры. Учение Хонэна было адресовано в первую очередь широким народным массам, а не монахам и аристократам. Его специфику достаточно ярко отражает популярная в школе Дзёдо *мандала* «Сэсю фуся». В центре *мандалы* изображен сидящий будда Амида, от которого исходит свет; вокруг него монахи и миряне. На монахов, читающих сутры, свет не попадает, он струится на мирян, которые убивают животных, но при этом произносят *нэмбуцу* ²¹ [Eder, 1966, с. 227].

Своеобразный «протестантизм» Хонэна получил дальнейшее развитие благодаря усилиям его более радикальных последователей. Сам же Хонэн соблюдал определенную осторожность, проявляя должное уважение к таким сутрам, как «Сутра о праджня-парамите» или «Сутра лотоса», и предостерегая против того, чтобы ради будды Амида отказываться полностью от почитания всех остальных будд, он объявлял такие действия неправедными и отступническими [Coates, Ishizuka, 1926, с. 404, 405].

При всей очевидной простоте и незамысловатости догматов учения Хонэна, после смерти учителя возникло несколько подшкол, в каждой из которых выдвигалось на первый план то или иное положение. Каждый из шести наиболее выдающихся учеников Хонэна — Сёко (1162—1248), Сёку (1177—1247), Рюкан (1148—1227), Косай (?—?), Тёсай (?—?) и Синран (1173—1268) — явился основателем особой ветви школы Дзёдо.

Подшкола Тиндзэй была основана Сёко (другое имя — Бэнтё), который последовательно претворял в жизнь заветы учителя. Большую часть жизни Сёко провел в провинциях Тикуго и Тикудзэн, и этот район стал первоначально основным местом ее распространения. Затем эта школа стала популярна в Камакура, потом и в Киото. Даже мавзолей Отани-бёдо, в котором покоился прах Хонэна, оказался в руках последователей Сёко. Именно это направление со второй половины XIV в. стало называться школой Дзёдо. Сёко считал основным для своих последователей обращение с молитвами к будде Амида, но допускал возможность рождения в «чистой земле» и при практиковании других методов. В 1228 г. он написал сочинение «Мацудай нэмбуцудзю сюин» («Мудры передачи нэмбуцу в век Кон-

ца»), в котором объявил себя единственным законным наследником Хонэна и установил правила практики *кэтимяку* — устной передачи учения от учителя к ученику [Исии, 1927, с. 6, 7; Тамамура, 1940, с. 150]. Вероятно, практика *кэтимяку*, несущая на себе следы одновременно и Сингон, и Дзэн, может служить подтверждением того, что уже на самом раннем этапе последователям Хонэна приходилось не только вести идейную борьбу против других школ, но и приспосабливаться к ним, усваивая новые концепции и ритуалы. Это способствовало дальнейшему развитию амидаистских идей и в то же время усилению в Дзёдо синкретических тенденций.

Приверженцы подшколы Дзёдо-Сэйдзан (основатель Сёку) считали, что ничто другое, кроме непрестанного *нэмбуцу*, не может помочь верующему достичь освобождения, так как только *нэмбуцу* входит в изначальный завет будды Амида. Правда, совмещение других практик с *нэмбуцу* не возбранялось и даже поощрялось, поскольку считалось, что они усиливают действие «иной силы». Подшкола Сэйдзан первой среди амидаистских направлений начала пользоваться популярностью при киотском дворе [Мураками, 1899, т. II, с. 42, 43; Тамамура, 1940, с. 262; Цудзи, 1942, с. 198].

Рюкан вначале был монахом школы Тэндай и только в возрасте 56 лет стал последователем Хонэна. Он считал, что *нэмбуцу* тем эффективнее, чем большее их число успевает человек произнести за свою жизнь. Считается, что сам Рюкан произносил *нэмбуцу* ежедневно 84 тыс. раз. Объяснение преимущества «многократных молитв» дано им в трактате «Итинэн танэн бумбэцу дзи» («О разнице между одноразовыми и многократными молитвами») [Тамамура, 1940, с. 143, 144].

Иной точки зрения придерживался Косай. Вначале он был последователем Тэндай, а в 36 лет стал учеником Хонэна. Косай полагал, что все люди изначально обладают «природой будды». Поэтому, для того чтобы обрести рождение в «чистой земле», достаточно произнести *нэмбуцу* один-единственный раз (*итинэн*). Милосердный Амида непременно ее услышит. В рамках этой подшколы возникла секта, получившая распространение в пров. Хиго. Представители этой секты понимали термин *итинэн* как «объединение двух мыслей в одну». Необходимым условием для этого считался сексуальный союз мужчины и женщины. Вероятно, эта секта возникла под влиянием неоднократно запрещавшейся властями и существовавшей подпольно секты Татикава ²² [Тамамура, 1940, с. 145, 261, 262].

Тёсай стал учеником Хонэна в 19 лет, а после смерти учителя изучал доктрины разных школ у знаменитых наставников своего времени: Тэндай — у Сюндзё, Дзэн — у Эйсай и Догэна. Потому Тёсай утверждал, что любая буддийская практика, если владеть ею в совершенстве, ведет в конечном счете к рождению в раю будды Амида, поскольку это соответствует устремлению Будды. Однако для непросвещенных людей пред-

почтительнее практика *нэмбуцу* как наиболее простая и доступная (см. [Тамамура, 1940, с. 145, 263; Дзусэцу нихон бунка, 1966, т. 6, с. 153]).

Все перечисленные выше подшколы Дзёдо не получили широкого распространения, и их место в религиозной истории Японии незначительно. Подлинный успех выпал лишь на долю Синрана (1173—1262), слава которого затмила даже известность Хонэна. Синран является основателем самого радикального направления в японском амидаизме — школы Дзёдо-синсю («Истинной школы „чистой земли“»), или просто Синсю²³.

Вначале Синран изучал тэндайскую философию на горе Хиэй, а в 1201 г. стал учеником Хонэна. Когда на Хонэна и его приверженцев обрушились репрессии со стороны правительства, Синран также был сослан в пров. Этиго. Там он занимался пропагандой амидаистских идей среди крестьян и мелких самураев. После объявления в 1211 г. амнистии Синран не пожелал вернуться в Киото, а поселился в районе Канто, в пров. Хитати, где быстро обрел многочисленных последователей среди крестьян. В 1234 г. он решил, наконец, вернуться в столицу и остаток своих дней провел, занимаясь литературной и комментаторской деятельностью, поддерживая контакты со своими учениками и приверженцами (в основном путем переписки).

Синран разделял идею Хонэна о том, что в период «конца Закона» безупречных людей в принципе не осталось. Единственный способ достичь освобождения — прибегнуть к милосердию будды Амида, так как никакие добрые и благочестивые поступки не смогут ликвидировать дурную карму, накопленную в мире за предшествующие века. Нет необходимости непрерывно повторять *нэмбуцу*. Для возрождения в «чистой земле» достаточно искренней веры (*синдзин*) в будду Амида. Пробудившаяся в сердце человека вера даруется ему самим Амида, и это не постепенный процесс, заключавшийся в накоплении заслуг, а внезапный акт «мгновенного возникновения веры» (*итинэн хокки*). Японский ученый Мотидзуки не без оснований считает, что перенесение акцента с практики *нэмбуцу* на благодарения (*эко*) будде Амида представляет собой видоизмененную концепцию «изначального просветления» (*хонгаку*), присутствовавшую в учениях тэндайских мыслителей и предтечи амидаизма Гэнсина [Дзусэцу нихон бунка, 1966, т. 6, с. 158].

Считая, что в эпоху *маппо* строгое соблюдение буддийских заповедей не имеет смысла, Синран разрешал своим последователям употреблять в пищу мясо и вступать в брак. Он заявлял, что не является ни монахом, ни мирянином. Сам он был женат (по некоторым сведениям, дважды) и имел семерых детей. Синран призывал отказаться от возведения храмов и создания иконографических изображений. Главным объектом почитания являлся свиток с написанным на нем именем будды Амида — *мёго*. Амида является главным и единственным потенциальным спасителем, считал родоначальник Синсю. Для

всех прочих будд (включая самого Шакьямуни) и бодхисаттв в учении Синрана места не нашлось. Своих последователей он упорно отказывался называть учениками, именуя их приятелями (*добо*) или спутниками (*догё*). Те, кто разделял взгляды Синрана, объединялись в общины (*ко*). Во главе общин стояли наиболее образованные люди, способные разъяснять смысл учения Синсю и руководить проведением служб, которые происходили в специальных залах (*додзё*), чаще всего представлявших собой часть жилого дома главы общины. Какая-либо церковная иерархия отсутствовала.

Свои взгляды Синран изложил в 1224 г. в шеститомном сочинении «Кёгёсинсё» («Учение, практика, вера и постижение истины»), где попытался подкрепить справедливость выдвигаемых им положений авторитетом сутр. Созданные Синраном религиозные гимны на японском языке — *васан*, в которых прославляется величие будды Амида, до настоящего времени исполняются во время служб в храмах Синсю. Уже после кончины Синрана один из его ближайших учеников, Юйэн, издал трактат «Таннисё» («Записи, в которых вздыхаю из-за отклонений [от правильных взглядов]») ²⁴, где в популярной форме пересказал свои беседы с учителем на религиозные и нравственные темы. Среди прочего в «Таннисё» говорится о том, что Амида дал «изначальный обет» (*хонган*) спасти все живые существа, включая отъявленных грешников и злодеев. В зачаточном виде эта идея появляется в «Госэ моногатари кикигаки» («Запись слышанного рассказа о загробном мире»), но только Синран сформулировал ее более отчетливо. Такой подход особенно импонировал тем, кто по роду своей работы был причастен к убийству животных [Дзусэцу нихон бунка, 1966, т. 6, с. 159].

Урну с прахом Синрана захоронили в местечке Отани²⁵. Впоследствии там возвели пагоду Гозёдо, в ней поместили портрет с изображением святого подвижника. С 1275 г. участок земли, на котором находилась пагода, стал собственностью дочери Синрана, Какусин-ни. По ее завещанию, эта пагода, получившая наименование Отани-бёдо, являлась собственностью всей общины (члены общины Синсю назывались *монто*), но ее попечителем (*русусики*) был назначен Какуэ, сын Какусин-ни от первого брака. С этого момента между различными группами *монто* началась длительная борьба за право быть попечителями мавзолея Отани-бёдо. На пост попечителя претендовал также Юйдзэн, сын Какусин-ни от второго брака, которому удалось в 1306 г. при поддержке группы Ёкосонэ-монто²⁶ захватить мавзолей и изгнать Какуэ. В следующем году тот умер, но перед смертью объявил законным наследником на пост *русусики* своего сына Какунё (1270—1351). В 1310 г. при поддержке *монто* района Канто Какунё смог наконец утвердиться в Отани-бёдо, после чего постарался отмежеваться от Канто-монто и создать независимое направление Синсю. Около 1321 г.

ему удалось добиться от властей разрешения превратить Ота-ни-бёдо в храм, который стал называться Хонгандзи. В 1334 г. Хонгандзи окончательно вышел из-под контроля кантоских *манто* и превратился в один из основных опорных пунктов Синсю.

Создалась парадоксальная ситуация. Какунё приложил все усилия, чтобы отстоять за собой право считаться единственным духовным преемником Синрана, в то время как сам Синран даже ближайших учеников таковыми не считал. В написанном им в 1331 г. трактате «Кудэнсё» («Записки об устной передаче учения») он утверждал, что только Синран унаследовал истинное учение Хонэна; сам же Какунё наследовал учение через Синрана от Нёсина, старшего сына Дзэнрана. Дзэнран, старший сын Синрана, за распространение еретических взглядов был в 1256 г. лишен отцом всех наследственных прав, однако, спекулируя на традиционных японских представлениях о старшем сыне как законном наследнике, Какунё сумел убедить членов общины, что именно Дзэнран должен считаться настоящим наследником Синрана. Таким образом, вопреки идеям самого основателя Синсю, в этой школе, как и в других школах японского буддизма, преемственность ортодоксии основывалась прежде всего на непрерывной традиции передачи учения от наставника к ученику [Weinstein, 1977, с. 339; Сигэмацу, 1964].

При последующих настоятелях Хонгандзи — Дзэннё, Сякунё, Гёнё и Дзоннё — авторитет его как духовного центра и главной святыни Синсю не только еще более возрос, но и распространился на другие провинции Японии, где начали создавать филиалы храма. Тем не менее до середины XV в. Хонгандзи, в сущности, оставался лишь одним из многочисленных киотоских храмов и не являлся местом массового паломничества [Weinstein, 1977, с. 345].

Серьезным соперником Хонгандзи выступала другая группировка *монто*, сосредоточившаяся вокруг храма Буккодзи. Основателем этого направления являлся Рёгэн (1295—1335). В 1320 г. он начал изучать Синсю в Хонгандзи под руководством сына Какунё, Дзонкаку. В 1324 г. Рёгэн основал храм Косёдзи в местечке Ямакина близ Киото, но через шесть лет перенес свою резиденцию в Сибутани и переименовал храм в Буккодзи. Этот новый религиозный центр Синсю быстро завоевал популярность среди *монто* районов Канто, Тохоку и Хокурику. Быстрый рост его влияния во многом определила практика распространения в нем *мётё* и *экэйдзу*.

Мётё («поименный список») служил подтверждением того, что люди, имена которых заносились в него, обладали «истинной мгновенной верой» (*син-но итинэн*) и получали гарантию на рождение в «чистой земле». *Экэйдзу* («генеалогия с портретами») представляли собой свитки с именами и портретными изображениями священников Синсю, имевших право заносить имена верующих в списки *мётё*. Такие списки не только позво-

ляли верующему непосредственно убедиться, что данный священник имеет законное право подтвердить пробуждение в адепте «истинной веры», но и служили для осуществления полного контроля за деятельностью всего духовенства Синсю. Разумеется, имена священников из Хонгандзи в эти списки не попадали [Хасикава, 1933, с. 181; Weinstein, 1977, с. 343].

Положение Синрана о «пробуждении веры» было одним из самых сложных в его учении. Поскольку ни чтение сутр, ни непрестанное произнесение *нэмбуцу*, ни поклонение изображениям Амида не признавались основателем школы Синсю средствами, ведущими к освобождению, малообразованным последователям Синрана требовалось конкретное подтверждение того, что в своей вере они достигли уровня духовной чистоты, гарантирующего им спасение.

Первым, кто попытался дать верующим такую гарантию, был Иппэн Тисин (1239—1289), основатель ветви Дзисю. В 1251 г. он стал учеником Сётацу из подшколы Дзёдо-сэйдзан, но в 1263 г. вернулся в родные места и, вероятно, стал снова мирянином. Об этом периоде его жизни имеются довольно смутные сведения. Очевидно, вернувшись в мир, он стал самураем, обзавелся семьей, но из-за каких-то жизненных разочарований вторично стал монахом. В поисках истины он начал бродить по стране, поклоняясь святым местам [Дзусэцу нихон бунка 1966, т. 6, с. 161, 162]. В 1271 г. Иппэну приснился вещий сон, в котором он получил откровение, что одного-единственного произнесения *нэмбуцу* достаточно для возрождения в «чистой земле», поскольку все живущие на земле достигли потенциального просветления уже в тот момент, когда много веков назад Амида стал буддой и дал «изначальный обет».

Вместе с несколькими учениками Иппэн отправился странствовать по Японии и проповедовать свое незамысловатое учение. В качестве вещественного подтверждения того, что единожды произнесший *нэмбуцу* уже заслужил спасение, он выдавал амулет (*фусан*), на котором было написано шесть иероглифов: «На-му А-ми-да буцу». Амулет не только обещал верующему после смерти место в «чистой земле», но и служил защитой в этой жизни. Впоследствии Иппэн пришел к убеждению, что амулеты надо раздавать всем, а не только тем, в ком «пробудилась вера». Поэтому он посвятил всю оставшуюся жизнь раздаче амулетов и произнесению проповедей среди простых людей [Хасикава, 1933, с. 137—140]²⁷.

Важную часть ритуала в Дзисю составляли танцы с произнесением *нэмбуцу* — *одори нэмбуцу*, поскольку Иппэн истолковывал буквально слова Шаньдо, что, постигнув истину, тот «танцевал от радости». Поэтому Иппэн стремился привлечь к массовому групповому танцу, исполнявшемуся прямо на улицах, максимальное число людей, которые во время танца приходили в состояние экстаза²⁸.

Сторонники Дзисю мало заботились о том, чтобы пополнять

ряды своих адептов, считая своим первостепенным долгом помогать тем, кто, погрязнув в пороках, не способен собственными силами достичь освобождения. Они отправлялись даже на поля сражений, где после битвы убеждали умиравших воинов произносить *нэмбуцу*, чтобы обеспечить им место в «чистой земле». В письме Таа, второго патриарха Дзисю после Иппэна, говорится, например, что, когда в 1333 г. «войска Ходзэ потерпели поражение под Камакура, на поле битвы не стихали *нэмбуцу* и молитвы, которые воины обеих армий произносили по настоянию святых школы Дзи» [Hori, 1968, с. 123].

Сильный всплеск популярности идей школы Синсю в Японии вызвала миссионерская деятельность Рэннэ (1415—1499). Он был сыном настоятеля Хонгандзи и после смерти отца стал в 1457 г. его наследником и восьмым настоятелем этого храма. Удрученный падением престижа Хонгандзи среди верующих, Рэннэ с юных лет занимался изучением трактатов Синрана, Какунё и Дзонкаку, чтобы до конца постичь смысл их учений, потом растолковывать их людям и благодаря этому укрепить их пошатнувшуюся веру. Для этого прежде всего было необходимо устранить разногласия между разными группировками *монто*, формально считавшимися подведомственными Хонгандзи. Центром своей пропаганды Рэннэ избрал провинции Микава, Сэтцу и Оми, где авторитет Хонгандзи был еще довольно высок. Хорошо сознавая, что написанный по-китайски трактат Синрана «Кёгё синсё» малопонятен для рядовых членов *монто* и это служит серьезным препятствием для понимания ими основ учения Синсю, Рэннэ написал простым разговорным языком несколько *офуми* («посланий»), где в доступной форме дал подробное и ясное изложение доктрины своего великого предшественника. Сохранилось более 200 посланий Рэннэ. Фактически все они толкуют, хотя и по-разному, два основных, с точки зрения Рэннэ, амидаистских положения: для спасения нужно произносить *нэмбуцу*, и особенно важно обратиться с искренней молитвой к Амида в предсмертный час. Рэннэ призывал отказаться от всех религиозных практик, кроме *нэмбуцу*. Произносить же *нэмбуцу*, считал он, нужно с благодарностью и не рассчитывать получить за это посмертное воздаяние, поскольку с момента пробуждения в человеке веры спасение ему гарантировано. Задача адепта заключается лишь в том, чтобы подтверждать наличие веры своими повседневными делами и поступками [Weinstein, 1977, с. 347, 348]²⁹.

Активная пропагандистская деятельность Рэннэ в пров. Оми вызвала недовольство тэндайских монахов с горы Хизэй. В 1465 г. они напали на Хонгандзи и нанесли храмовым постройкам большой ущерб, самому Рэннэ удалось скрыться. Несколько лет он провел в странствиях по стране и только в 1471 г. поселился наконец в местечке Ёсидзак пров. Этидзэн, благодаря покровительственному отношению к нему со стороны Кёкаку, настоятеля монастыря Кофукудзи. Одновременно Рэн-

нэ предоставилась возможность распространить свою миссионерскую деятельность на провинции района Хокурику, где некоторые его родственники занимали высокие монастырские должности [Weinstein, 1977, с. 349, 350].

К этому времени наиболее прочные позиции в Хокурику были у другой амидаистской группировки — *Саммонто*³⁰, основателем которой считается Нёдо. Его духовной власти подчинялись три храма Синсю в пров. Этидзэн. Нёдо объявил себя духовным наследником Синрана, якобы получившим от него «тайную передачу учения». Он утверждал, что любой человек становится буддой в тот момент, когда в нем пробуждается вера. Поэтому любое поклонение святыням бессмысленно. Объектом почитания для верующего может быть только он сам, в своей телесной форме, поскольку он сам и есть будда [Weinstein, 1977, с. 351].

Рэннэ в своих «посланиях» обрушился на эти идеи с резкой критикой, заявляя, что «распространенное убеждение, что человек становится буддой после того, как в нем пробуждается вера, есть грубое извращение учения Синрана» («Офуми» № 189; цит. по [Weinstein, 1977, с. 351]). По мнению Рэннэ, человек может стать буддой только в следующей жизни, после возрождения в «чистой земле». Он предостерегал *монто* против широко распространенной практики принесения даров священнослужителям и заявлял, что это неизбежно повлечет последующее рождение и священника, и жертвователя не в «чистой земле», а в аду. Рэннэ благоразумно избегал каких-либо критических замечаний и резких выпадов в адрес других буддийских школ. Весь пафос его выступлений был направлен на то, чтобы очистить истинное учение Синрана от всевозможных искажений и неверных толкований, которым оно подвергалось в разных амидаистских направлениях. Радикализм Рэннэ вызвал недовольство и у разных предводителей *монто*, не желавших расставаться со своими привилегиями, и у рядовых верующих, которым казалось более надежным полагаться на облеченного духовной властью пастыря, чем надеяться на пробуждение веры в самом себе.

И все же пропагандистская деятельность Рэннэ, прежде всего его страстные, легкопонятные *офуми*, приносили свои плоды. Слава о нем распространилась по окрестным провинциям, дошла до столицы, и десятки тысяч паломников из разных районов страны начали прибывать в Ёсидзак. На месте скромной обители был возведен внушительный храм, и, по собственному заявлению Рэннэ, более сотни отдельных помещений было построено для проживания в них священников, в обязанности которых входило наблюдение за потоком прибывающих паломников [Weinstein, 1977, с. 353, 354].

Это вызвало недовольство тэндайских монахов, и, пытаясь смягчить их гнев, Рэннэ обратился к своим последователям с рядом *офуми*, в которых призывал проявлять лояльность к

светской власти, почтительно относиться ко всем буддийским и синтоистским божествам и не принимать участия в вооруженных столкновениях. Последнее предостережение было вполне своевременным, так как именно в это время в стране одно за другим начали вспыхивать восстания, получившие названия *икко икки* (см. [Касахара, 1959]). Их вдохновителями были последователи Синсю. Волна религиозных мятежей докатилась и до района Хокурику. В 1473 г. Тогаси Масатика, даймё пров. Кага, вынужденный искать убежища в пров. Этидзэн, воспользовался поддержкой *монто* из Ёсидзаки, которые полугали, что победа Масатика позволит им укрепить свои позиции в Кага. Поводом для начала восстания послужило *офуми*, подписанное не самим Рэннэ, а группой священников из Ёсидзаки. В нем содержался призыв подняться с оружием в руках на защиту веры. Все попытки Рэннэ остановить это выступление ни к чему не привели. Отряды этидзэнских *монто* захватили пров. Кага и фактически удерживали ее в своих руках до 1576 г., пока их не разгромил Ода Нобунага.

Рэннэ, которого большинство *монто* Хокурику признавали единственным законным наследником Синрана и высшим авторитетом во всех религиозных вопросах, оказался вовлеченным в междоусобные распри. Охваченный отчаянием, он продолжал рассылать новые *офуми*. В них он впервые начал утверждать, что все будды, бодхисаттвы и даже синтоистские божества являются воплощениями будды Амида, поэтому неуважение к буддийским или синтоистским богам является оскорблением самого Амида, единственного всемогущего спасителя. Еще более значительным отступлением от идеалов Синрана была выдвинутая Рэннэ идея, что желание возродиться в «чистой земле» неизбежно приводит верующего к улучшению его материального благополучия в этой жизни.

К середине 1475 г. Рэннэ отправился через провинции Тамба, Сэтцу и Кавати в Ямасина, где намеревался возвести новый храм Хонгандзи. В 1485 г. строительство храмовых помещений было завершено, и в специальном зале — Гозёдо — был торжественно установлен портрет Синрана, главная святыня школы Синсю. Активная пропагандистская деятельность Рэннэ принесла свои плоды: ему удалось донести до народа смысл основных положений учения Синрана. В 1481 г. Кёго, настоятель соперничавшего храма Буккодзи, признал за новым Хонгандзи право считаться основным религиозным центром всех *монто* [Weinstein, 1977, с. 355—361].

Однако окончательное единство Синсю не было восстановлено. Продолжали сохраняться разногласия между разными группами *монто*, претендовавшими на роль лидера. Слабой стороной амидаизма было отсутствие развитой этической концепции. Не случайно призывы Рэннэ, направленные к его последователям, пресечь моральную распущенность, не находили отклика в их душах. Более того, положение Синрана о том, что

милосердие Амида настолько безгранично, что даже отъявленные грешники и преступники смогут обрести спасение, иногда воспринималось слишком прямолинейно — как вседозволенность. Существовала даже особая секта «правоверных, творящих зло» (*акунин сёки*), приверженцы которой утверждали, что любое действие, даже убийство, оправданно, если совершается с благими целями³¹ (см. [Охара, 1956, т. 3, с. 73—103]).

Сёнё (1516—1554), десятый настоятель Хонгандзи, попытался утвердить свою власть и подчинить деятельность *монто* своему контролю при помощи введенной им практики «отлучения от общины» (*хамон*). Он объявил, что не будда Амида, а его «земной наместник» в Хонгандзи обладает исключительным правом отлучить любого верующего от общины за недостойное поведение и тем самым лишить возможности рождения в «чистой земле». Отлучение влекло за собой серьезные последствия. Сама жизнь отлученного в деревне, где все, от сезонных работ до праздников, происходило сообща, становилась невозможной, ему оставалось только умереть. Но и после смерти ему предстояло не блаженство в «чистой земле», а страшные мучения в аду. Конечно, он мог переехать жить в другую деревню, где не было последователей Синсю, но Хонгандзи и в этом ему препятствовал. По образному выражению Касахара Кадзуо, человек «не мог ни умереть, ни жить без разрешения Хонгандзи» [Дзусэцу нихон бунка, 1966, т. 7, с. 195].

Амидаизм в Японии никогда не представлял собой единого направления. Последователей разных школ и подшкол объединяла между собой только конечная цель — рождение в «чистой земле». Методы же, ведущие к этой цели, были различными. В конечном счете многие идеи Хонэна и Синрана подверглись кардинальному переосмыслению. Например, Рёё Сёгэй (1341—1420) в опубликованном в 1385 г. трактате «Нидзо дзюги» («Смысл песнопений двух сокровищниц») утверждал, что идею о возрождении в «чистой земле» следует вообще понимать иносказательно. Она существует всегда и повсюду, прежде всего в человеческом сердце, и, чтобы попасть в «чистую землю», нужно только изменить свое сознание [Дзусэцу нихон бунка, 1966, т. 7, с. 196]. Такая трактовка оказалась ближе по духу последователям дзэн. Некоторые дзэнские наставники допускали практику *нэмбуцу* в качестве вспомогательного средства и приравнивали «чистую землю» к состоянию «пробуждения» (*сатори*), как это было, например, в дзэнском направлении Обаку (см. [Ямада, 1927, с. 24—30]).

Амидаистские идеи проникли и в тэндайский буддизм, где Синдзэй (1443—1495) основал школу, носящую его имя. Он придавал большое значение практике *нэмбуцу* (сам он произносил в день 60 тыс. *нэмбуцу*), в то же время требовал безупречного соблюдения заповедей винаи и проведения тэндайских ритуалов. Некоторое время это направление считалось амидаистским, но при Сэйдзэне, втором настоятеле его главного хра-

ма — Сайкёдзи, было объявлено ответвлением школы Тэндай [Судзи, 1942, с. 216—218]. Так, амидаистские идеи совершили полный кругооборот. Они вышли из недр тэндайской философии, затем благодаря усилиям Хонэна, Синрана, Рэннё и других деятелей Дзёдо и Синсю обрели новое, упрощенное толкование, и через Синдзёя снова вернулись в лоно Тэндай.

Давая оценку роли амидаизма в средневековой Японии, В. Н. Горегляд пишет: «Постепенно из этического символа идея спасения в толковании идеологов амидаизма превратилась в стимул для воспитания слепой веры. Новая разновидность буддизма, отличная от всех старых, достигла процветания именно за счет снижения роли нравственного показателя. Это, конечно, не означает, что период расцвета амидаизма был временем моральной деградации общества. Природа не терпит пустоты. Человеческое общество не может существовать безо всяких моральных требований к своим членам. Но в обстановке, когда старая мораль вступила в противоречие с сословными интересами пришедшего к власти самурайства, в Японии на первое место вышла мораль, основные постулаты которой были за пределами буддийского учения. Не нужно также забывать, что средневековый японец чаще всего не придерживался установленной одной-единственной религии или ее секты, а совмещал принадлежность к одной секте с соблюдением требований нескольких других, веру в буддийское учение с поклонением синтоистским божествам» [Горегляд, 1975, с. 199—200].

Дзэн-буддизм: Риндзай и Сото

Периоды Камакура и Муромати были временем наивысшего расцвета в Японии проникшей туда из Китая школы Дзэн, пустившей прочные корни на японской почве, оказавшей сильное и до настоящего времени ощутимое влияние на разные сферы японской культуры и идеологии.

К тому времени, когда учение дзэн проникло в Японию, оно уже имело долгую историю. На раннем этапе своего распространения в Китае чань выступал против любых форм ритуала, против авторитетов и догм. Чисто чаньских монастырей не существовало; последователи чань были бродячими монахами и жили либо в уединении, либо при монастырях других буддийских школ. Изучению буддийской книжной традиции не придавалось никакого значения. Главной задачей адепта считалось достижение «пробуждения» (кит. *у*; яп. *сатори*), для чего было необходимо постичь свою изначальную сущность. Задача опытного наставника заключалась в том, чтобы при помощи неординарных слов и поступков «подтолкнуть» адепта, вызвать у него состояние «большого сомнения», ведущего к подлинному просветлению.

Однако к концу династии Тан (IX в.) чань в значительной

степени утратил свой прежний бунтарский дух. Выделилось несколько школ (а внутри них — направлений), каждая из которых претендовала на то, чтобы считаться самой истинной. Возникли крупные и богатые чаньские монастыри, жизнь которых регулировалась внутренними уставами, сложилась разветвленная монастырская бюрократия. То учение чань, с которым в начале XIII в. познакомились японцы, имело уже очень мало общего с идеями его ранних проповедников и харизматических наставников. Идеал свободы, спонтанности и аскетизма, особенно отчетливо ощутимый в сочинениях первых чаньских патриархов, уже исчез, и японцы, ездившие учиться основам чань в Китай, не обнаружили его в чаньских монастырях.

Основные чаньские концепции проникли и в японский дзэн, хотя отдельные положения чаньской философии японцами были переосмыслены и приобрели иную окраску. Парадоксальный и метафорический характер дзэн, нарочитый отказ от абстрактного философствования и игнорирование законов формальной логики не позволяют говорить о существовании в дзэн единой философской системы. Кроме того, в Японии было несколько десятков разных дзэнских школ (*сюха*), каждая из которых имела свою специфику.

Если попытаться кратко сформулировать общие основные принципы дзэнской философии, то они сводятся к следующему. Первооснову мира составляет пустота (*ку*), или ничто (*му*), которая в то же время идентична «природе будды» (*буссин*), порождающей все сущее, иллюзорный мир феноменов. Продолжая и развивая индийское учение махасангхиков, дзэн считает существование оппозиций фикцией: в действительности нет никакого различия между рождением и смертью, субъектом и объектом, этим и тем, *нирваной* и *сансарой*. Задача индивида заключается в том, чтобы достичь состояния недualности (*фуни*), когда после осознания своей глубокой причастности ко всему сущему исчезает мнимое существование противоположностей. В дзэн учение о *карме* отходит на задний план, на первое место выдвигается теория *анатмана* («не-я», яп. *муга*), которая истолковывается в позитивном смысле как необходимость достижения состояния непривязанности к миру при одновременном осознании своего нерасторжимого единства с ним. Человек, способный узреть заключенную в нем самом (и в каждом живом существе) природу будды, достигает освобождения, которое наступает внезапно, как вспышка озарения. «Пробужденный» пребывает в состоянии «безмыслия» (*мунэн*), когда он обретает способность видеть вещи такими, какими они являются на самом деле (*нёдзэ*), т. е. постигает сокровенный смысл бытия.

«Увидеть сущность» (*кэнсё*) означает ощутить мир «несотворенным» (*муса*), таким, когда в нем отсутствуют различия между добром и злом, а незагрязненная реальность воспринимается «подобной чистому зеркалу и стоячей воде». В таком

состоянии человек способен свободно следовать «волнам бытия»: сегодня он в компании нищенствующих монахов, завтра — во дворцах знати, сегодня пишет стихи и рисует картины, завтра — беседует с чиновниками о делах правления. В согласовании своих поступков с потоком жизни при отсутствии привязанности к чему бы то ни было и заключается главный смысл существования индивида с «пробужденным сознанием» [Фукудзэ, 1942, с. 447].

Дзэн не приемлет пессимистического взгляда на мир как на обитель страданий и утверждает позитивное отношение к жизни: человеческие желания должны не подавляться, а направляться по духовному руслу. Отсюда неодобрительное отношение к крайнему аскетизму и самоистязанию, пессимизму и меланхолии. «Несотворенный» мир — это не мир пустоты в обыденном смысле слова, ибо может проявляться добром и злом, истиной и ложью, любовью и ненавистью, между которыми не существует принципиального различия. Это совершенный мир Пустоты, заполненный Абсолютом.

Истина, считают последователи дзэн, передается не через буддийские сочинения, а непосредственно от учителя к ученику, «от сердца к сердцу», хотя в некоторых школах в качестве вспомогательных средств допускалось использование и буддийских текстов. Задача опытного наставника заключается в том, чтобы направить ученика на путь, ведущий к «пробуждению» при помощи необычных и алогичных слов и поступков. Наиболее эффективными подготовительными средствами считались беседы с учителем (*мандо*), решение *коанов* — парадоксальных задач, в которых не соблюдаются законы формальной логики, а также занятия сидячей медитацией (*дзадзэн*). Отрицая рационалистический подход, дзэнские наставники единственно верным методом познания признавали интуицию, причем особое значение придавалось личному опыту, который неповторим и не может быть выражен словами. Акцентирование каждого конкретного момента, сиюминутности (*соккон*) привело к использованию в дзэнских диалогах своеобразной негативной диалектики, согласно которой любая данная истина в следующий момент перестает быть таковой.

Имеются некоторые сведения о том, что еще в эпоху Нара (VIII в.) и в начале эпохи Хэйан (IX в.) некоторые японцы, побывавшие в Китае, и китайские монахи, прибывшие в Японию для распространения учения Будды, были знакомы с отдельными аспектами теории и практики чань и даже пытались пропагандировать это учение в Японии. Однако миссионерская деятельность таких проповедников, как Досё (622—700), Даосюань (701—760), Гёхё (ум. в 797 г.), И-кун (IX в.), несомненно, знакомых с чань, ощутимых результатов не принесла [Ито, 1943, с. 168—179]. Хотя чань оказал некоторое влияние на формирование японских школ Сингон и Тэндай, до конца XII в. в Японии о нем почти ничего не знали.

Широкое распространение в Японии получили только два направления дзэн: Риндзай, основателем которого был Эйсай (1140—1215), и Сото, родоначальником которого считается Догэн (1200—1253). Два этих неутомимых проповедника заложили основы японского дзэн, обрели многочисленных последователей и сумели широко распространить это учение³².

Эйсай (Ёсай) родился в пров. Биттю в семье синтоистского священника. Вначале изучал доктрины Сингон и Тэндай. В 1164 г. в статусе тэндайского монаха побывал в Китае. В 1187 г. вторично отправился в Китай, где стал учеником чаньского наставника Сюйяня, принадлежавшего к ветви Хуанлун (яп. Орю). Эйсай получил от Сюйяня его монашеское платье как символ передачи учения и в 1194 г. вернулся на родину. Вначале он проповедовал дзэн в храме Хоондзи (пров. Тикудзэн), потом перебрался в Киото. Он подвергался непрекращавшимся нападкам со стороны представителей других буддийских школ, и в первую очередь тэндайских монахов с горы Хиэй. В 1194 г. был издан императорский указ о запрещении пропаганды дзэн. Правда, японский исследователь Тамамура Такэдзи считает, что этот указ был направлен не столько против Эйсай, сколько против Дайнити Нонина, основателя другого дзэнского направления — Нихон Дарума-сю («Японская школа Бодхидхармы»), отличавшегося бескомпромиссностью и отстаивавшего более чистый вариант дзэн [Тамамура, 1955, с. 41].

Сам Нонин никогда в Китае не был и дзэн изучал самостоятельно по сочинениям, привезенным в Японию. На этом основании некоторые подвергали сомнению истинность его учения. Чтобы узаконить свой статус наставника, Нонин направил двух своих учеников, Рэнтю и Сёбэна, в Китай к монаху Дэчуаню. Он передал с ними письмо, в котором рассказывал о достигнутом им *сатори*. Дэчуань подтвердил истинность «пробуждения» Нонина, дал ему свое благословение и разрешение проповедовать дзэнское учение. Школа Нонина имела мало общего со школой Эйсай, и ее последователи не без гордости отмечали, что Эйсай приехал из Китая на три года позже учеников Нонина [Benl, 1960, с. 37].

Поскольку не сохранилось никаких сочинений Нонина, составить представление о его взглядах довольно сложно. Кроме того, Нихон Дарума-сю просуществовала недолго, после кончины Нонина большинство его учеников стали последователями Догэна. Ответ же противникам дзэн дал Эйсай в трактате «Кодзэн гококу рон» («Трактат о распространении дзэн для защиты страны»). Это было первое японское сочинение, в котором излагались основы дзэнской философии и практики.

Из этого сочинения видно, что взгляды Эйсай были эклектическими, но он не утратил окончательного интереса к эзотерическому буддизму. В основанном им в 1202 г. монастыре Кэнниндзи в Киото имелись специальные помещения для отправле-

ния ритуалов Сингон и Тэндай. Однако в отличие от старых буддийских школ, отдававших предпочтение теологии и мистике, Эйсай ставил на первое место практическую деятельность, внутреннее самосовершенствование, медитацию, строгое соблюдение заповедей монашеского кодекса.

К тому времени, когда Эйсай начал свою деятельность по распространению дзэнских идей, в структуре японского общества произошли кардинальные перемены. Власть перешла от родовой аристократии в руки военного сословия, которое остро нуждалось в новой идеологии, равно как и в новой культуре. Брошенные Эйсаем семена упали на благодатную почву. Самурая импонировала кажущаяся простота и парадоксальность дзэн, отрицание всяческих авторитетов и антиинтеллектуализм. В эпоху, когда начали рушиться некогда казавшиеся незыблемыми моральные ценности, эти качества дзэн оказались особенно привлекательными. Покровителями Эйсая стали главы таких военных родов, как Нитта, Сибя, Уэсуги и Асикага, а также сёгуны Минамото.

Правда, судя по «Адзума кагами», Эйсай и его ученики представляли сёгунов и крупных феодалов не в сидячей медитации и дзэнской философии, а занимались прежде всего проведением молебнов во славу живых и за упокой душ мертвых, а также в случаях неурожая, стихийных бедствий и т. п. [Collcutt, 1981, с. 40].

Считается, что именно Эйсай первым привез из Китая в Японию семена чая и распространил в дзэнских монастырях практику чаепития. Но даже питье чая использовалось Эйсаем не для стимуляции во время медитации, а как своеобразный ритуал, способствующий гармоничному функционированию внутренних органов. В трактате «Кисса ёдзёки» («Записки о питье чая для продления жизни») Эйсай красочно описал достоинства этого бодрящего напитка, улаживающего сердце и укрепляющего тело, пытаясь обосновать действие чая на основе даосских представлений [Ито, 1943, с. 158—163, 299—302; Ludwig, 1981, с. 376—380]³³.

Пропаганду эклектического дзэн продолжали и ученики Эйсая — Гёю (ум. в 1241 г.) и Эйтё (ум. в 1247 г.), деятельность которых в основном протекала в районе Канто. Гёю совмещал практику дзэн и *миккё*; он возвел непосредственно в цитадели Сингон — на горе Коя — часовню Конгосаммай-ин, где устраивал ритуальные эзотерические службы [Ито, 1943, с. 263]. Эйтё также совмещал дзэн с учениями Тэндай и Сингон.

Высокой степенью синкретизма отличается учение такого крупного дзэнского наставника, как Энни Бэнъэн (посмертное имя — Сёицу-кокуси, 1202—1280). Вначале он изучал дзэн у Эйтё и Гёю, от которых унаследовал интерес к эзотерическому буддизму. Потом Энни побывал в Китае и наряду с буддийскими текстами привез оттуда немало конфуцианских сочинений.

Одним из первых он начал пропагандировать в Японии чжусианские идеи и пытался совмещать их с дзэн. Вначале Энни занимался распространением дзэн на севере Кюсю, но потом переселился в Киото, где при поддержке могущественного регента Кудзё Митиэ (1193—1252) основал монастырь Тофукудзи. По замыслу Митиэ, в этом монастыре должны были объединиться все самые мощные индийские, китайские и японские буддийские традиции. Основным в его школе считалось изучение дзэн, но при монастыре имелись также специальные залы, в которых отправлялись ритуалы Сингон и Тэндай, а сам Энни поддерживал тесные контакты с монахами этих школ, что наложило отчетливый отпечаток на его учение (см. [Оя, 1915, с. 40—63]). В своих лекциях и проповедях Энни не только старался включить идеи Тэндай и Сингон в арсенал дзэнской философии, но и активно проповедовал теорию «единства трех учений» (буддизма, конфуцианства и даосизма)³⁴.

Основанная Энни школа Сёицу-ха пользовалась заметным влиянием прежде всего при императорском дворе в Киото; довольно тепло его встретила и буддийская элита столицы. М. Коллкатт отмечает, что такое легкое и быстрое признание авторитета Энни отчасти объясняется его необычайной эрудицией, длительностью срока пребывания в Китае (что служило подтверждением истинности его учения) и его терпимым отношением к другим школам японского буддизма. Однако «наиболее важная причина успеха Энни заключалась в том, что ему удалось найти светских покровителей, которые не только пользовались безграничным влиянием при киотоском дворе и среди аристократии, но и в буддийских институтах Киото и Нара» [Collcutt, 1981, с. 46].

Мухон Какусин (1207—1298), основатель школы Хатто-ха, первоначально был последователем Сингон и изучал основы *миккё* на горе Коя у Дохана и Гёю. Потом его привлек к себе эклектический дзэн, и, стремясь углубить свои знания, Какусин отправился в Китай, где стал учеником знаменитого Умэнь Хуэйкая³⁵. По возвращении в Японию проповедовал совместную практику дзэн и *миккё*, поэтому в его монастыре помимо четырехразового занятия в день сидячей медитацией практиковали ритуалы Сингон [Кокав, 1914, с. 76—78]³⁶.

При всей очевидности отличия принципов дзэн от эзотерических школ *миккё*, дзэнские наставники (особенно в школах Сёицу-ха и Хатто-ха) охотно заимствовали разные положения теории и практики *миккё*³⁷. На раннем этапе распространения дзэн в Японии это было одним из способов достижения компромисса, чтобы противостоять нападкам со стороны более влиятельных школ, но впоследствии такой чисто прагматический подход сменился сознательным интересом к практике и идеям *миккё*³⁸. Из *миккё* пришла в дзэн и получила широкое распространение теория *сокусин дзёбуцу* («в этом теле — буддой»), являющаяся одной из основополагающих в учении

Кукая, основателя школы Сингон. Теория *сокусин дзёбуцу* соединилась с дзэнской идеей недUALности (*фуни*) и находила живой отклик, особенно в среде широких народных масс [Sanford, 1981, с. 45].

С самого начала дзэн оказался в Японии значительно «загрязненным». В то же время привнесение в дзэн новых идей и активное усвоение и использование «внешних» (небуддийских) учений обогащало его, делало более гибким и жизнестойким. Дзэнские проповедники умело приспосабливались к обстоятельствам и использовали чужие концепции для подкрепления собственных положений. Гибкость и способность к адаптации на протяжении всей его долгой истории существования в Японии во многом объясняет способность этого учения влиять на широкие слои японского общества.

Распространение дзэн началось в Японии в тот период, когда власть в стране перешла в руки военного сословия самураев. Старые буддийские школы в Нара, а еще в большей степени появившиеся в эпоху Хэйан школы Сингон и Тэндай являлись «вотчинами» аристократов. Новому же сословию требовалась новая идеология. Дзэн с его проповедью самодисциплины в повседневной жизни, отрицанием буддийской книжной учености и идеей о возможности внезапного просветления пришелся камакурским самураям больше по нраву, чем усложненные доктрины Тэндай и Сингон. Однако, за небольшими исключениями, глубокий смысл дзэнской философии оставался недоступным простым, малообразованным самураям, парадоксальный и по-своему эзотерический характер дзэн казался им глубоко чуждым. Для них более важным было то, что дзэнское учение оказалось неразрывно связанным с новой китайской культурой.

При династии Сун чань переживал в Китае бурный расцвет. Интерес к этой разновидности буддизма со стороны представителей интеллектуальной элиты неизбежно привел к усилению в чань секуляристских тенденций; монахи начали активно заниматься литературной деятельностью, искусством, а религиозные аспекты чань отошли на второй план. Поэтому в эпоху Камакура японские самураи через дзэн получили возможность приобщиться к достижениям континентальной культуры и противопоставить ее культуре киотоских аристократов, лишившихся прерогатив в политической сфере, но остававшихся хранителями культурных традиций. Потребовался довольно короткий срок, чтобы придворная аристократия, привлеченная быстрым ростом популярности новой школы, также начала приобщаться к дзэн. Он оказал благотворное влияние на становление нового эстетического канона, определил многие ключевые направления развития японской литературы и искусства. Спонтанность и афористичность дзэн оказались особенно удачными для применения в тех областях искусства, где были важны импровизация, интуиция. Таким образом, через них оказы-

валось возможным реализовать свои творческие импульсы и ощутить причастность Дхарме и радость бытия. Последователи дзэн утверждали, что нужно принимать жизнь с благодарностью во всех ее проявлениях, поскольку все на свете обладает природой будды.

Сознательная ориентация на практическую деятельность, активное отношение к жизни резко отличают дзэн от традиционного индийского буддизма. Столь популярная в эпоху Хэйан идея *мудзё* — непостоянства всего сущего, повергавшая утонченных аристократов в состояние меланхолии, уступила в дзэн место активному, жизнеутверждающему принципу. Не случайно в дзэн так часто можно встретить юмор и иронию, а активная творческая деятельность стала восприниматься как один из наиболее эффективных методов для достижения «пробуждения».

Привлеченные известиями о быстром распространении дзэнских идей на японской земле, многие китайские монахи покинули родные края и отправились в Японию. Одни руководствовались чисто миссионерским стремлением нести учение Будды по всему свету, другие же просто эмигрировали, выражая тем самым пассивный протест против захвата власти в Китае монголами. Такие монахи, как Лань-цзи Дао-лунь (1213—1278), У-ань Пу-нин (1197—1276), Да-сю Чжэн-нянь (1214—1288), У-сюэ Цзу-юань (1226—1286), И-шань И-нин (1247—1318), Цин-чжо Чжэн-чэн (1274—1339), Чжу-сянь Фань-сянь (1291—1348) и Мин-цзи Чу-цзюнь (1262—1336), были тепло встречены японским правительством, основали в Камакура монастыри, где проповедовали «сунский чань». В отличие от Эйся, Энни и их учеников китайские монахи в Японии резко выступали против соединения дзэнских идей с другими учениями (хотя, отдавая дань духу времени, иногда им приходилось идти на компромиссы). Различной оказалась в Японии судьба первых китайских чаньских миссионеров.

Лань-цзи стал основателем монастыря Кэнтёдзи в Камакура и имел более 200 учеников. Созданная им школа Дайкакуха получила большое распространение в центральной части о-ва Хонсю, в районе Канто, но к концу XIV в. пришла в упадок. У-ань после шести лет усиленной миссионерской деятельности, не видя достаточно ощутимых результатов своей миссии, разочарованный вернулся в Китай. Да-сю, основатель монастыря Дзётидзи в Камакура, являлся непосредственным духовным наставником сиккэнов Ходзё и пользовался большим авторитетом у камакурского самурайства. Многие знаменитые японские наставники были выходцами из школы Букко-ха, основанной У-сюэ. Распространению дзэнских идей в Киото во многом содействовала активная деятельность И-шаня, прибывшего в Японию в качестве официального посланника юаньского правительства и ставшего потом настоятелем столичного монастыря Нандзэндзи. Любовь к литературным занятиям он су-

мел привить и своим японским ученикам, таким, как Кохо Кэннити (1241—1316), Мусо Сосэки (1275—1351) и Кокан Сирэн (1287—1346). Основная заслуга Цин-чжо заключается в том, что на основании китайских монастырских уставов он составил свод правил поведения для японских монастырей — «Тайкан синги» («Чистые правила Тайкана») ³⁹, а его ученик Кокэ Минсэн (1403—1488) впервые в Японии издал знаменитый чаньский устав «Чисю Бай-чжан цингуй» («Проверенные императором „чистые правила“ Бай-чжана») ⁴⁰.

Кокан был одним из самых разносторонне образованных людей своего времени и обладал подлинно энциклопедической эрудицией. Помимо дзэн он изучал учения Тэндай и Сингон, конфуцианские и даосские сочинения, «И-цзин», хорошо был знаком с китайской поэзией и прозой. В 1314 г. он построил в Киото обитель Сайхоку-ан, где проводил время, занимаясь составительской, комментаторской и литературной деятельностью. Его разносторонние познания в вопросах буддизма нашли свое воплощение в составленной им в 1322 г. первой истории японского буддизма в 30 свитках — «Гэнко сякусё» («Буддийское сочинение, написанное в годы Гэнко»), которое по сей день является ценнейшим собранием сведений и фактов по разным вопросам буддизма в Японии. Кисти Кокана принадлежат также сочинения «Буцугосин-рон» («Трактат „О сердце изреченного Буддой“») — комментарий к «Ланкаватара-сутре»; «Бёгирон» («Трактат с рассуждениями о болезнях»), в нем автор пытался объяснить причины заболеваний организма с позиций буддийской философии; «Сюмон дзюсё-рон» («Трактат о десяти превосходствах над прочими школами»), в котором дается полемическое обоснование преимуществ дзэн перед прочими буддийскими учениями; различные сочинения с рассуждениями на буддийские темы и проповеди. Прозаические и поэтические произведения Кокана объединены в сборнике «Сайхокусю» в 20 свитках (см. [Фукусима, 1944]).

Одним из крупнейших дзэнских наставников XIV в. был Мусо Сосэки, взгляды которого отличались четко выраженным эклектизмом. Он родился в Исэ. В девятилетнем возрасте его отдали в монастырь, где он изучал доктрины Тэндай и Сингон. В биографии Мусо имеются сведения о том, что в юности он занимался чисто тантрической медитацией перед картиной с изображением трупа с последующей его визуализацией в виде скелета, лишенного плоти [Мусо-кокуси нэмпу, 1935, с. 497]. Указания на то, что Мусо надолго сохранил интерес к эзотерическому буддизму, имеются во многих его сочинениях, и прежде всего в «Мутю мондо» («Беседы во сне») ⁴¹.

Мусо в Китае не был и дзэн изучал только в Японии (в отличие от других своих прославленных соотечественников) у И-шань И-нина и Кохо Кэннити. Заслуживает внимания тот факт, что Мусо не получил от И-шаня *инка* — специальную печать, подтверждавшую право считаться духовным наследником

традиции И-шаня ⁴². Некоторые ученые видят причину этого в неодобрительном отношении И-шаня к чрезмерному увлечению Мусо каноническими буддийскими и дзэнскими сочинениями; за это же его позднее порицали Кохо Кэннити и основатель Дайтокудзи, Сюхо Мётё (1282—1338), но также безуспешно [Akamatsu, Yampolsky, 1977, с. 322, 323].

Мусо Сосэки довольно долго вел жизнь отшельника, но, после того как в 1325 г. император Годайго пригласил его на должность настоятеля крупнейшего монастыря Нандзэндзи в Киото, жизнь его резко переменилась. Мусо занимал высшие посты в главных дзэнских монастырях Японии, был личным духовным наставником императоров и сёгунов Асикага, при его непосредственном участии происходило подчинение дзэнских монастырей и храмов правительственному контролю.

Хотя проповедовавший Мусо вариант эклектического дзэн не всем был по нраву (иным он казался чрезмерно книжным или недостаточно «чистым»), Мусо имел несколько тысяч учеников. Он пользовался бесспорным уважением во всех слоях общества: у кул, самураев и простого народа. Огромна заслуга Мусо Сосэки в деле формирования эстетических принципов разбивки храмовых садов. Он является идейным создателем всемирно известных садовых комплексов при монастырях Тэнрюдзи, Сайходзи, Эриндзи, Дзуйсэндзи. Разбивка садов воспринималась Мусо как конкретная иллюстрация к тем или иным положениям дзэнского учения или к его истории [Дзусэцу, Нихон бунка, 1966, с. 292—294; Янагида, 1983, с. 23—26] ⁴³.

После того как власть в стране перешла в руки сёгунов из дома Асикага и столица была снова переведена из Камакура в Киото, правительство провело ряд мероприятий, целью которых было установление государственного контроля над всеми дзэнскими храмами Японии. Первым этапом этой планомерной деятельности было возведение по предложению Мусо Сосэки в 1337 г. в каждой провинции по храму и пагоде, в которых возносились молитвы во славу воинов, погибших за годы междоусобиц. В 1344 г. их строительство было завершено и храмы получили название *анкокудзи* («храмы спокойствия страны»), а пагоды — *риссётё* («пагоды милосердия»). Финансирование и непосредственное строительство было поручено протекторам провинций — *сюго*. Таким образом бакуфу не только смогло переложить финансовое бремя на их плечи, но и контролировать их деятельность (*риссётё* строились преимущественно на территории храмов Тэндай и Сингон, что позволяло осуществлять наблюдение через доверенных лиц за поведением монахов других школ) ⁴⁴ [Имаэда, 1963, с. 73—76; Colclutt, 1981, с. 107—109].

На раннем этапе существования сёгуната Асикага власть находилась фактически в руках двух человек: Такаудзи, который был объявлен сёгуном, и его брата Тадаёси. Хотя Такаудзи оказывал щедрую поддержку Мусо Сосэки, лично он не прояв-

лял особого интереса ни к дзэн, ни к китайской культуре. В религиозном плане он предпочитал пышные торжественные ритуалы Сингон, а в сфере культуры отдавал явное предпочтение японской поэзии и сценическим представлениям перед любыми формами континентального искусства. Напротив, Тадаёси был восторженным синофилом, и в то же время хорошим знатоком дзэн, о чем свидетельствуют его диалоги с Мусо в «Мутю мондо». Именно Тадаёси, обладавший полнотой власти по гражданским, экономическим и юридическим вопросам, выступал в роли инициатора создания по китайскому образцу уже упоминавшейся системы *годзан* («пять гор», или «пять монастырей»), о чем было официально объявлено в 1341 г.⁴⁵ [Colcutt, 1981, с. 102, 103].

Вскоре и сам термин «пять монастырей» стал чисто условным; в систему *годзан* после 1353 г. входило уже десять монастырей⁴⁶. Два более низких звена этой бюрократической храмовой системы составили *дзиссацу*, или *дзиссэцу* («десять храмов») и *сёдзан* («храмы всех провинций»). В последнюю категорию попадали чаще всего храмы, ранее принадлежавшие школам Тэндай, Сингон, Рицу и Дзёдо и других направлений, но впоследствии превратившиеся в дзэнские. Численность храмов *сёдзан* росла с поразительной быстротой, достигнув в середине периода Муромати 230 [Имаэда, 1963, с. 84]. Создание такой разветвленной системы позволяло сёгунату не только контролировать деятельность большинства дзэнских монастырей и храмов, но и вмешиваться в их дела. Первоначально функции контроля предоставлялись *сюго*, но когда система *годзан* — *дзиссацу* оформилась окончательно, а между дзэнским духовенством и бакуфу установились дружеские отношения, правительство передало контроль над деятельностью монастырей в руки самих священников. В 1386 г. главным дзэнским монастырем страны был объявлен Нандзэндзи. Еще в 1379 г. было создано специальное учреждение — *сороку* («регистратура монахов»), во главе которого стал известный монах Сюньоку Мёха (1311—1388). В его обязанности входило назначение и перемещение настоятелей всех монастырей и храмов системы *годзан*, сбор с монастырей различных податей и выплат, пожалование земельных наделов и контроль за внутренней жизнью монастырей и соблюдением монахами монастырских уставов [Имаэда, 1963, с. 109].

В период Асикага Риндзай-дзэн практически превратился в официальную идеологию сёгуната. Это было время наивысшего расцвета дзэн в Японии, когда его популярность и роль в общественной жизни страны достигли апогея. В разгар междоусобных войн, крестьянских восстаний, эпидемий и стихийных бедствий дзэнские монастыри сумели взять на себя роль хранителей японских культурных традиций. Еще в XIII в. в стенах монастырей *годзан* возникла, а в XIV в. пышно расцвела так называемая литература пяти монастырей (*годзан бунгаку*),

создававшаяся на китайском языке (*камбуне*). В жанровом отношении *годзан бунгаку* очень разнообразна, но по объему примерно половину составляют «записи речей» — *гороку* (кит. *юйлу*), содержащие проповеди и наставления выдающихся дзэнских наставников, а также их беседы с учениками. *Гороку* обычно составляли после смерти учителя; в них включали также поэтические и прозаические сочинения покойного монаха⁴⁸. Помимо *гороку* имелись жизнеописания дзэнских подвижников, истории храмов и монастырей, хроники, частные дневники, эссе, путевые заметки, комментарии к буддийским текстам, философские и полемические трактаты, уставы дзэнских монастырей и толкования к ним, учебные пособия для изучающих теорию китайского стихосложения и словари дзэнских терминов. Многие монахи *годзан* были прекрасными литераторами; они оставили потомкам свои сборники поэзии на *камбуне*, а также многочисленные образцы бессюжетной прозы⁴⁹.

Значение деятельности монахов «пяти монастырей» для истории японской культуры трудно переоценить. Их активное творчество во многом определило характер японской культуры XIV—XV вв. Не случайно американский ученый Х. П. Вэрли назвал конец XIV и первые три десятилетия XV в., которые японские историки нередко именуют эпохой Китаяма⁵⁰, «великим водоразделом в истории японской культуры». Он писал: «Появлению в период Китаяма в искусстве и гуманитарных областях разных новых тенденций особенно способствовали две группы населения: во-первых, придворные низкого ранга и выходцы из низов общества, которые благодаря исключительному таланту приобрели статус профессиональных или квазипрофессиональных поэтов, актеров, драматургов или ценителей искусства и т. п.; во-вторых, священники, прежде всего последователи дзэн-буддизма направления Риндзай, которые проживали в монастырях на северных и восточных окраинах Киото. Если же рассматривать их с точки зрения культурных интересов, то окажется, что первая группа больше всего уделяла внимание развитию новых японских видов искусства, возникших в начале периода Муромати, включая не только *рэнга*, но и *кёгэн*, в то время как священники, чьей задачей было передавать из Китая новые волны искусства и учености, посвящали себя прежде всего таким „чужеземным“ занятиям, как поэзия на китайском языке, сунское неоконфуцианство и монохромная живопись. Изучение всей культуры периода Китаяма логически сводится к анализу деятельности этих двух групп населения и к тому покровительству, которое им оказывалось» [Varley, 1977, с. 184].

Однако расцвет культуры в монастырях *годзан* сопровождался неизбежным усилением секуляристских тенденций. Жизнь монахов стала приобретать все более светский характер, они предпочитали заниматься литературной деятельностью, вести непринужденные беседы на философские и бытовые темы

со своими светскими приятелями и покровителями, все чаще игнорировали свои непосредственные религиозные обязанности. Это, в свою очередь, вело к ослаблению монастырской дисциплины и падению нравов. Прекрасное знание китайской классической поэзии и умение слагать стихи существенно помогали дзэнским монахам находить общий язык с высокопоставленными мирянами и добиваться значительных привилегий. Нередко монахи *годзан* выступали в роли литературных секретарей сёгунов и даймё, вели официальную переписку с минским Китаем, возглавляли дипломатические миссии. Один из крупнейших монастырей *годзан* — Тэнрюдзи благодаря своему удобному расположению в пров. Сага успешно осуществлял самостоятельную торговлю с Китаем⁵¹ и постепенно превратился в крупный ростовщический центр. Молитвенные залы буддийского храма сосуществовали в нем с довольно большим числом сакэвариев и расчетных контор [Hayashiya, 1977, с. 20].

В XV в. в монастырях *годзан* еще более усилились синкретические тенденции, шел быстрый процесс японизации дзэн. В дзэнской среде начали пользоваться популярностью амидаистские идеи. Например, трактат Кисэна Сюсё (ум. в 1493 г.) «Рэнсицу-сю», преподнесенный им сёгуну Асикага Ёсимаса, написан под сильным влиянием школы Дзёдо. В дзэнской среде широкое распространение получила амидаистская теория спасения при помощи «иной силы» (*тарики*). В сфере ритуала сильно ощущалось влияние эзотерического буддизма. Распространенной стала практика устной передачи «тайных традиций» (*хикэцу дэндзю*); обычай бродить по стране от одного учителя к другому в поисках истины исчез почти окончательно⁵². Дзэн в монастырях *годзан* сохранял лишь внешнее сходство со своим китайским прототипом. Те же из монахов, идеалам которых изменившееся положение в монастырях *годзан* мало соответствовало, уходили в провинциальные храмы, не подчинявшиеся правительственному контролю, или вообще возвращались в мир и посвящали себя занятиям наукой, литературой и искусством [Дзусэцу нихон бунка, 1966, т. 7, с. 165, 166].

Система *годзан*, иначе называвшаяся *сорин* (букв. роша), не была всеохватывающей: часть дзэнских монастырей и храмов не подчинялись ее юрисдикции и обобщенно именовались *ринка* (букв. ниже роши)⁵³. К *ринка* относились все школы Сото-дзэн (за исключением школы Ванси⁵⁴), а также монастыри «линии Отокан»⁵⁵ и школа Гэндзю, относившиеся к Риндзай-дзэн.

Второе крупнейшее направление дзэн в Японии — Сото (кит. Цаодун) отличалось от Риндзай отрицательным отношением к официальной власти. Его основатель Догэн (1200—1253) стремился отстоять независимость и чистоту дзэн, следовать идеалам первых чаньских патриархов, противостоять характерным уже для первых пропагандистов Риндзай синкретическим тенденциям. Если Риндзай-дзэн был популярен прежде

де всего в среде аристократов и самураев Киото и Камакура, то учение Сото получило широкое распространение в центральных, северо-восточных и юго-западных провинциях и встречало поддержку прежде всего у сельского населения и провинциальных самураев.

Догэн родился в аристократической семье, но рано осиротел и в семилетнем возрасте был отдан на воспитание в монастырь школы Тэндай, где познакомился с основами этого учения. В 13 лет он стал учеником Эйсай в монастыре Кэнниндзи, а после смерти учителя — учеником Мёдзэна, сменившего Эйсай на посту настоятеля. Недовольный тем, что в Кэнниндзи дзэн сочетался с практикой других школ, Догэн в 1223 г. отправился в Китай, рассчитывая изучить в чаньских монастырях настоящее, «чистое» учение. Он много странствовал по Китаю, причем изучал доктрины не только чань, но и других школ. В 1225 г. Догэн стал учеником Жуцзина (1163—1268) в монастыре Тянтунсы и получил от него подтверждение о наследовании учения. В 1227 г. Догэн вернулся на родину и начал активно проповедовать идеи Сото-дзэн. В 1236 г. он основал Косёдзи, первый чисто дзэнский храм в Японии. Созданный Догэном в 1245 г. храм Эйхэйдзи и по сей день является основным центром Сото-дзэн.

В отличие от Эйсай, не пошедшего на конфликт с властями и охотно заимствовавшего идеи и ритуалы других буддийских школ, Догэн занял бескомпромиссную позицию по отношению к официальной власти и настойчиво отстаивал чистоту своего учения. Недовольные ростом его популярности тэндайские монахи добились от правительства ссылки Догэна, и он почти до самой смерти был вынужден проповедовать свое учение в основном среди провинциальных самураев и крестьян в пров. Этидзэн. Число принявших у него пострижение в монахи превышало 300 человек [Эйхэйдзи, 1935, с. 281—285]⁵⁶.

Свои основные принципы Догэн изложил в монументальном трактате «Сёбо гэндзо» («Сокровищница Глаза Истинного Закона»), состоящем из 95 глав. Догэн допускал, что достичь «просветления» можно при помощи религиозного подвижничества и строгого соблюдения заповедей монашеского кодекса, но главное внимание он уделял занятиям сидячей медитацией — *дзадзэн*. Признавая ценность как устной, так и письменной передачи учения и допуская использование буддийских сочинений в качестве вспомогательного средства, Догэн резко выступал против чрезмерного интеллектуализма некоторых буддийских школ, равно как и против полного отрицания значимости письменных источников вообще.

Основным занятием дзэнского монаха он считал постоянную беспредметную медитацию (*сикан тадза*), подчеркивая, что это — первостепенный и наиболее действенный метод для достижения «просветления», а не просто дополнение к практике размышления над *коанами* (как это было в Риндзай-дзэн). «Про-

светление» — это не внезапная «вспышка» в сознании, считал он, а конечная цель, к которой ценой напряженнейших усилий адепт должен постепенно приближаться на протяжении всей жизни. Усиленно занимаясь медитацией, не следует думать о конечном результате, тогда закономерным следствием будет полное и окончательное проявление присущей каждому индивиду «изначальной природы будды». Поэтому на долгом и постепенном пути самосовершенствования необходимо уделять пристальное внимание всем феноменальным аспектам бытия.

Чтобы помочь своим ученикам в деле духовного совершенствования, Догэн самым подробным образом регламентировал правила жизни и быта в дзэнском монастыре. Догэн был проповедником аскетизма и нищеты как наиболее важных внешних факторов, приближающих к «просветлению». В монастыре он стремился создать атмосферу простоты и строгости, которая способствовала бы внутреннему сосредоточению. Он призывал отказаться от любых привязанностей, в том числе от семейных, родственных или дружеских связей, прекратить занятия литературой или изучение буддийских сочинений, если они отвлекают от прямого пути к конечной цели; от мудрого наставника можно научиться несравненно большему, чем из всех прочитанных книг.

Все, что необходимо знать адепту Сото-дзэн, содержится в «Сёбо гэндзо». Очень важным является тот факт, что труд Догэна был написан не по-китайски, как было принято в среде японских буддистов того времени, а по-японски, что, несомненно, облегчало людям, незнакомым с письменным китайским языком, знакомство с идеями дзэн. Очевидно, Догэн учитывал более низкий интеллектуальный уровень тех слоев населения, среди которых ему приходилось проповедовать свое учение⁵⁷.

Наиболее выдающимися из учеников Догэна были Эдзё (1198—1280), Гии (1217—1300), Гикай (1219—1309), Гиэн (ум. в 1314 г.), Дзякуэн (ум. в 1299 г.), Саннэ и Кёго. Многие из них, прежде чем стать учениками Догэна в Эйхэйдзи, принадлежали к школе Дарума-сю, основанной Нонином, но перешли в Сото-дзэн, поскольку Дарума-сю постоянно подвергалась нападкам со стороны других буддийских школ и не удовлетворяла их из-за своего синкретического характера.

После смерти учителя настоятелем Эйхэйдзи стал Эдзё. Он сумел восстановить пришедшие в негодность храмовые сооружения, упорядочить монастырский устав, а также собрать, переписать и объединить оставшиеся после Догэна записи. Ему же принадлежит сочинение «Сёбо гэндзо дзуймонки» («Записки о слышанном мною Сокровище Глаза Истинного Закона»), представляющее собой собрание бесед Догэна с учениками на философские и моральные темы⁵⁸.

В 1267 г. третьим настоятелем Эйхэйдзи стал Гикай. Он старался строго следовать заветам своего учителя, но попытался несколько ослабить особо жесткие правила и запреты,

которые превратили Эйхэйдзи в закрытый храм, полностью изолировали его от контактов с мирянами. Гикай же подчеркивал особую важность практической деятельности и ради этого готов был поступиться даже идеалами самого Догэна. Это привело к раздорам внутри общины Эйхэйдзи, получившим название «Эйхэйдзи сандай сорон» («Спор о настоятеле Эйхэйдзи в третьем поколении»). В результате Гикай в 1287 г. был вынужден покинуть монастырь и поселиться в храме Дайдзёдзи, принадлежавшем ранее школе Сингон. Его место в Эйхэйдзи занял Гиэн, который более последовательно претворял в жизнь заповеди Догэна. После его смерти пятым настоятелем Эйхэйдзи стал в 1314 г. Гиун. Ему удалось несколько восстановить обветшавшие монастырские строения, издать комментарии к сочинениям Догэна, но Эйхэйдзи к тому времени окончательно обособился и превратился в один из незначительных провинциальных храмов [Адзума, 1980, с. 225, 226].

Харизматическая личность Догэна, его непререкаемый авторитет и необычайная эрудиция позволяли при его жизни объединять и примирять всех его приверженцев. Сам Догэн не считал себя последователем какой-либо буддийской школы, а утверждал, что проповедуемый им вариант дзэн — не что иное, как просто буддийское учение, но только единственно верное и унаследованное по традиции от самого Будды. Своим ученикам он запрещал какие-либо контакты с внешним миром; они не могли посещать другие буддийские храмы, отправлять вне монастырских стен ритуалы и проводить службы, навещать больных и т. п. [Benl, 1960, с. 46]. По строгому уставу Эйхэйдзи, нарушителя немедленно изгоняли из монастыря. Крайний аскетизм, который мог поддерживаться только силой личного авторитета самого Догэна, способного личным примером подтвердить и укрепить отстаиваемые им идеалы, тотчас же после смерти лидера превратился в тяжелую обузу, от которой нужно было как-то избавиться. Ситуация создавалась довольно типичная. Нечто похожее произошло в XIII в. в Европе с францисканским орденом, когда идеалы «апостола нищеты и любви» Франциска Ассизского были преданы забвению сразу же после его смерти. Импульсы, долго сдерживаемые авторитетом святого, вырвались наружу, и казавшиеся ранее абсолютными заповеди оказались поправленными. Как всегда бывало в таких случаях, и последователи Догэна разделились на «консерваторов» и «реформаторов». Первые, неизбежно оставаясь в меньшинстве, пытались любыми средствами сохранить верность идеалам учителя. Вторые старались, сохраняя почтение к заветам учителя, несколько смягчить отдельные аспекты его учения, пойти на уступки и тем самым расширить ряды приверженцев Сото.

Подлинным лидером «реформаторов» стал Кэйдзан Дзёкин (1268—1325), любимый ученик Гикая. Если в Сото-дзэн Догэна называют «достопочтенным патриархом» (*косо*), то Кэйдзана

считают «великим патриархом» (*дайсо*) и видят в нем второго основоположника Сото в Японии. Кэйдзан принадлежал к роду Фудзивара. Юношей он пришел в Эйхэйдзи, где стал учеником Эдзё, а потом — Гикая. Кэйдзан много странствовал по стране, обучался у знаменитых дзэнских наставников разных школ. С 1295 г. стал следующим после Гикая настоятелем Дайдзёдзи. Он попытался письменно зафиксировать традицию своей школы в трактате «Дзэдзэн ёсинки» («Записи о принципах сидячей медитации») и «Кэйдзан синги» («Чистые правила Кэйдзана»), где подчеркивалось первостепенное значение сидячей медитации. В 1312 г. Кэйдзан основал храм Ёкодзи на п-ове Ното, а в 1321 г. превратил в дзэнский храм Содзидзи, ранее принадлежавший школе Тэндай. Благодаря активной деятельности Кэйдзана, которому удалось восстановить пошатнувшийся авторитет принципов Догэна, оба этих храма приобрели большую популярность. Уже в 1321 г. император Годайго признал за Содзидзи право считаться «вторым главным храмом» (*дайхон-дзан*) Сото-дзэн, приравняв его к рангу Эйхэйдзи [Адзума, 1980, с. 226, 227].

Кэйдзан стремился приспособить образ жизни в своих монастырях не к заветам Догэна, ориентировавшегося на призрачный идеал далекого прошлого, а к требованиям времени и конкретной ситуации. Монахи, по его мнению, не должны сторониться мирских дел, напротив, следует принимать в них активное участие. Он разрешил своим последователям покидать монастырские стены, принимать участие в отправлении ритуалов, практиковавшихся в сельских общинах, что привело к быстрому возрастанию числа сторонников Сото-дзэн. Благодаря политической и финансовой поддержке со стороны провинциальных феодалов Ёкодзи превратился в процветающий храм, а число приверженцев Кэйдзана намного превысило число последователей Догэна.

Наиболее выдающимися учениками Кэйдзана были Мэйхо Сотэцу (1277—1350) и Гасан Дзёсэки (1275—1365). Мэйхо стал настоятелем Дайдзёдзи после Кэйдзана, имел многочисленных учеников и пользовался большим влиянием. При нем идеи Сото распространились на провинции Кага, Этюдзэн, Ното и район Тохоку. Гасан был четвертым настоятелем Ёкодзи, а в 1324 г. стал вторым настоятелем Содзидзи и занимал этот пост до самой смерти. Как и Мэйхо, он продолжал считать главной задачей адепта занятия сидячей медитацией, но признавал и теорию «пяти стадий» (*гоисэцу*), которая была основой философских концепций в китайской школе Цаодун, но не признавалась Догэном и его последователями.

Система «пяти стадий» представляет собой метафорическое описание пяти уровней постижения реальности и выражалась через соотнесение двух категорий — *сё* (кит. *чжэн*) и *хэн* (кит. *цян*). Первая категория отождествлялась с истинным, всеобъемлющим изначальным принципом *ри*, лежащим в основе все-

ленского миропорядка, а вторая — с его проявлением на феноменальном уровне. В китайской традиции система «пяти стадий» строилась следующим образом: 1) *чжэн чжун пян* — «различие в равенстве», т. е. конкретные формы проявляются через абсолют; 2) *пян чжун чжэн* — «равенство в различии», т. е. абсолют проявляется через формы; 3) *чжэн чжун лай* — «появление из середины равенства», т. е. преодолевается различие на феноменальном уровне, но сознание ограничивается только бесформенным уровнем абсолюта; 4) *пян чжун чжи* — «приближение к середине различия», т. е. истинное постижение феноменального уровня бытия после возвращения сознания с трансцендентального уровня к «миру форм», который начинает восприниматься уже на качественно ином уровне; 5) *цян чжун дао* — «достижение середины и того и другого» («равенства» и «различия»), когда феноменальный и ноуменальный уровни бытия воспринимаются как нерасторжимое единство⁵⁹. Начиная с Гасана, теория «пяти стадий» стала основой для многочисленных философских спекуляций в Сото-дзэн.

Центром проповеднической деятельности Гасана был район Хокурику. Именно это направление стало впоследствии ведущим в Сото-дзэн и в период Муромати начало играть заметную роль в религиозной жизни Японии. К началу периода Токугава большинство храмовых филиалов Сото подчинялись Содзидзи. Поскольку деятельность монахов Сото в основном разворачивалась в провинции, им неизбежно приходилось приспосабливаться ко вкусам и запросам малограмотного сельского населения. Доктринальные дискуссии оставались достоянием узкого круга ученых монахов, а для успешного процветания монастырей важнее было активное участие в жизни крестьянской общины. Постепенно даже монастырские уставы Сото были изменены с учетом специфики крестьянского образа жизни и местных обычаев. Теологические аспекты дзэн стали второстепенными, почти полностью прекратилось изучение и комментирование «Сёбо гэндзо», хотя его постоянно продолжали переписывать. Возрождение интереса к этому основополагающему труду родоначальника Сото произошло только в период Токугава. Правда, изучение других, менее объемных сочинений Догэна продолжалось. Начали появляться толкования к таким популярным в Риндзай-дзэн сборникам *коанов*, как «Хэкиганроку» и «Мумонкан», которые ранее оставались вне сферы интересов монахов Сото.

Характерной особенностью направления Сото было установление в конце эпохи Муромати личных контактов с монахами Риндзай-дзэн, в результате чего они смогли обогатить свое учение новыми идеями. Например, учеником Гасана был известный последователь Риндзай — монах Бассуй Токусё (1327—1387). Вероятно, под влиянием Сото-дзэн он одним из первых начал пользоваться японским языком для изложения своих взглядов, примером чего являются его десять писем ученикам,

часть из которых были мирянами. Бассуя волновала проблема, что же представляет собой та человеческая истинная сущность, благодаря которой люди способны видеть и слышать. Он допускал, что при помощи медитации можно достичь состояния полной безмятежности, но это еще не есть окончательное «пробуждение». Перейти на более высокий уровень можно при помощи *коанов*, после чего адепт начинает осознавать, что нет ни прошлого, ни будущего, поскольку они сливаются с настоящим. Однако и этого недостаточно. Нужно отбросить «пробудившееся пробуждение» и вернуться к его первоисточкам. Такой переход он метафорически обозначал термином «разбить зеркало». На этой высшей стадии просветленный дух перестает стремиться к небытию, а возвращается к «подобию небытия» [Shibata, 1969, с. 211—244]. Очевидно, Бассуй одним из первых попытался совместить практику *коанов* с теорией «пяти стадий» в интерпретации Гасана и дать ей свое собственное толкование.

Кроме направления Сото в конце XIV в. значительную роль начала играть «линия Отокан». Два крупнейших монастыря этой линии, Дайтокудзи и Мёсиндзи, находились под личным покровительством императорской семьи, что и помогло им в значительной степени сохранить независимое положение. Основателем «линии Отокан» считается Нампо Дзёмё (посмертное имя Дайо-кокуси, 1235—1309), который в 1259—1267 гг. учился в Китае у прославленного чаньского наставника Сюй-тан Чжюя (1183—1269), монастырь которого отличался строгостью нравов и «чистотой» чаньского учения. После возвращения в Японию Нампо начал проповедовать этот вариант сунского чань, но без особого успеха. Только при его ученике и духовном наследнике Сюхо Мётё (посмертное имя — Дайто-кокуси, 1283—1338) начался расцвет этой школы. Как гласит традиция, Сюхо в течение 20 лет (видимо, поэтическая гиперболизация) влачил нищенское существование под мостом Годзё в Киото в компании бродяг и нескольких самых верных учеников. В 1314 г. семейство Акамацу построило для него небольшую обитель, получившую название Дайтоку-ан. С того момента Сюхо начал пользоваться благорасположением императоров Ханадзэн и Годайго, с которыми он вел беседы на темы дзэнской религии и философии. В 1324 г. Годайго даровал ему участок земли и предоставил средства на сооружение крупного дзэнского храма. Поскольку этот храм был возведен на месте бывшей обители Сюхо, то получил название Дайтокудзи. В 1335 г. Сюхо получил от императора средства на строительство еще одного храма — Мёсиндзи, настоятелем которого стал ученик Дайто-кокуси — Кандзан Эгэн (1277—1360) [Sanford, 1981, с. 16—17; Хирано, 1983, с. 5—21].

Дайтокудзи даже входил в число монастырей первой категории системы *годзан*, но неудачная попытка императора Годайго, покровителя Дайтокудзи, вернуть в свои руки реальную власть в стране привела к тому, что этот храм был

переведен во вторую категорию — *дзиссацу*, а в 1431 г. и вовсе вышел из системы *годзан*. Дайтокудзи был широко известен строгостью своего монастырского устава и высокими моральными качествами его настоятелей. Подлинный расцвет Дайтокудзи начался после того, как он вышел из-под правительственного контроля. Новым источником финансовой помощи храму стали жертвования купцов процветающего города Сакаи, простых горожан, любителей чайных церемоний, ценителей поэзии и поклонников театра Но. Это неизбежно привело к ослаблению религиозного рвения и дисциплины монахов Дайтокудзи. Разделяя интересы и вкусы своих прихожан и покровителей, они начали искать применение своим талантам в области литературы, живописи, науки и даже политики, уподобляясь тем самым ученым монахам из системы *годзан*, которых они ранее с пуританской запальчивостью осуждали, противопоставляя им свой «дзэн, как таковой» [Sanford, 1981, с. 19]⁶⁰.

Аскетический вариант дзэн проповедовал в Мёсиндзи и Кандзан Эгэн, придававший первостепенное значение занятиям сидячей медитацией. В 1399 г. на этот монастырь обрушились сильные репрессии, после того как правительство обвинило шестого настоятеля Мёсиндзи — Сэцудо Собоку в помощи мятежному феодалу Оути Ёсихиро. Монастырские владения были конфискованы, часть сооружений разрушена, а монахи рассредоточены по разным храмам страны. Мёсиндзи был переименован в Рундзи и объявлен филиалом Нандзэндзи. Только в 1432 г. при сёгуне Ёсинори прежний статус Мёсиндзи был восстановлен. При настоятелях Ниппо Сосюн (1358—1448) и Сэкко Сосин (1408—1486) благодаря помощи и покровительству провинциальных феодалов Оути, Хосокава и Кацумото монастырю удалось окончательно восстановить былое влияние, после чего численность монахов в нем стала быстро возрастать [Имаэда, 1963, с. 198—209; Collcutt, 1981, с. 128—129; Sanford, 1981, с. 18].

«Как это ни парадоксально, — отмечает Дж. Сэнфорд, — но основным положительным результатом изгнания монахов Мёсиндзи из Киото было то, что они вынуждены были основать храмы-филиалы во всех японских провинциях, и это оказалось впоследствии очень плодотворным. Особенно удачным это было в близлежащих от Киото провинциях, где храмы *годзан*, ориентировавшиеся прежде всего на городское население, в сущности, не являлись для них конкурентами, но этот процесс был ошутим и на востоке страны, вблизи второстепенного и менее автономного оплота *годзан* в Камакура. Таким образом, через некоторое время дзэн храмов Отокан (подобно Сото-дзэн, который не по политическим причинам, но выполнял такую же роль аутсайдера) начал пользоваться все большим влиянием среди провинциальных князей и зажиточных купцов, которые постепенно превращались в мощную экономическую и политическую силу Японии» [Sanford, 1981, с. 18—19].

К «линии Отокан» принадлежал знаменитый поэт Иккю Содзюн (1394—1481), прославившийся своим экстравагантным поведением, тонким юмором и резкими, обличительными стихами, в которых он бичевал пороки дзэнских монахов и имплицитно выражал свои философские идеи. Традиционно считается, что Иккю был сыном императора Гокомацу. В шестилетнем возрасте его отдали в дзэнский монастырь на воспитание. Юность его прошла в монастырях *годзан*, где он овладел искусством сложения китайских стихов, но одновременно воочию убедился в порочности образа жизни монахов, поправших высокие дзэнские идеалы. Подлинного наставника, отвечавшего его высоким духовным запросам, Иккю обрел в лице Касо Содона (1352—1428), проживавшего в городке Катада, в маленьком храме, который считался филиалом Дайтокудзи. Касо был известен особой строгостью и требовательностью к ученикам, являя собой редкий в то время образец истинного хранителя лучших дзэнских традиций. После смерти учителя Иккю начал странствовать, нигде не оставаясь подолгу, и вел такой бродячий образ жизни до глубокой старости. Он не был одиноким отшельником, свои идеи Иккю нес людям, объясняя им дзэнское учение или давая простые жизненные наставления. Часто он посещал крупные города, где не стеснялся появляться даже в винных лавках и «домах терпимости», о чем поэт неоднократно упоминал в своих стихотворениях, объединенных учениками после его смерти в антологию «Кёунсю» («Собрание Безумного Облака») ⁶¹. Простое и доступное изложение сложных истин позволило Иккю снискать симпатии многочисленных поклонников. Слава о нем распространилась по всей стране, он стал героем многочисленных историй и легенд. Его популярность была настолько велика, что в 1474 г. он получил особое императорское приглашение занять пост настоятеля Дайтокудзи и последние годы своей жизни провел, занимаясь восстановлением почти полностью разрушенного за годы войн монастыря ⁶².

Оригинальные религиозные и философские идеи Иккю нашли отражение в ряде его прозаических произведений: «Гайкоцу» («Скелеты»), где в лирической форме рассматривается проблема относительности жизни и смерти; «Амида хадака» («Голый Амида»), где развивается идея о том, что все формы буддизма восходят к единому сущностному истоку, а единственной реальностью является вселенский будда Амида, который обитает в каждом сердце ⁶³; «Буккигун» («Сражение будд с демонами»), своеобразной пародии на средневековые эпопеи, где символическое сражение между силами добра и зла завершается снятием оппозиций и утверждением всеобъемлющего принципа недualности; и многих других, написанных на понятном японском языке ⁶⁴.

В XVI в. благодаря поддержке таких крупных феодалов, как Хатакэяма Ёсицуна, Отомо Сорин, Миёси Нагаёси, а также купеческих общин города Сакаи позиции Дайтокудзи настоль-

ко окрепли, что этот монастырь подчинил своему контролю даже пришедшие в упадок провинциальные храмы системы *годзан* [Тамамура, 1955, с. 250—256]. В этом еще более преуспел монастырь Мёсиндзи, который сумел завладеть более чем 50-ю бывшими храмами *годзан* [Имаэда, 1963, с. 208, 209]. В монастыри «линии Отокан» продолжался приток монахов из монастырей *годзан*, в первую очередь тех, кого не устраивал чрезмерный бюрократизм и секуляризация жизни в подведомственной правительству монастырской системе. Именно из «линии Отокан» в эпоху Токугава, когда система *годзан* окончательно пришла в упадок, вышли такие крупнейшие дзэнские проповедники, как Хакуин (1683—1768) и Банкэй (1622—1693), которым удалось реформировать дзэн и восстановить его пошатнувшуюся популярность.

Еще одну альтернативу официальному Риндзай-дзэн представляла «линия Гэндзю», проповедовавшая отшельничество. Ее приверженцы предпочитали жить не в монастырях, а в глухих горных районах, где усиленно занимались медитацией на лоне природы. Родоначальниками «линии Гэндзю» были японские монахи Косэн Ингэн (1295—1374), Муин Гэнкай (ум. в 1358 г.) и другие, которые учились в Китае у Чжун-фэн Минбэня (1263—1323), проживавшего в обители Хуаньчжуань (яп. Гэндзю) ⁶⁵. К концу XV в. эта «линия» завоевала прочные позиции в провинции [Имаэда, 1963, с. 209—213].

К концу XV в. официальный Риндзай-дзэн, пользовавшийся поддержкой и симпатиями сёгунского правительства и крупных аристократов, начал обнаруживать явные признаки упадка. Во многом это объясняется не только причинами внутреннего характера, но и ослаблением военного режима сёгунов Асикага. Отсутствие у монастырей *годзан* собственных военных сил делало их процветание возможным только под защитой со стороны сёгунского правительства. По мере ослабления центральной власти участились случаи захвата провинциальными даймё земель, принадлежавших храмам *годзан*. Особенно сильно они пострадали во время войн годов Онин (1467—1477), когда большинство киотских монастырей *годзан* были почти полностью сожжены. Центр тяжести дзэн-буддизма начал перемещаться из монастырей *сорин* в монастыри *ринка*, из Киото и Камакура — в провинции. Выход дзэн из-под официального контроля сопровождался его демократизацией и дальнейшей японизацией, которая особенно отчетливо проявилась в эпоху Токугава.

«Старые» школы в эпохи Камакура и Муромати

К концу эпохи Хэйан три из «шести нарсских школ» практически прекратили свое существование. Только Кёгон, Хоссо и Рицу продолжали пользоваться некоторым влиянием и даже попытались приспособиться к изменившимся условиям и вос-

становить пошатнувшуюся репутацию. Появление таких новых школ, как Дзэн и Нитирэн, и рост популярности амидаистских идей явились мощным стимулом для обновления «старых» школ.

Необычайный размах в общенациональном масштабе приобрела амидаистская практика *нэмбуцу*. Возможность спасения еще при этой жизни оказалась привлекательной для широких народных масс. Наряду с верой в существование «чистой земли» будды Амида большое распространение получила вера в близящееся пришествие будды Майтрейи (яп. Мירוку). В конце эпохи Хэйан создавались многочисленные статуи Мירוку и строились специальные помещения для поклонения грядущему будде. Активным проповедником веры в Мירוку был Дзёкэй (1155—1213) из монастыря Кофукудзи, монах школы Хоссо. Дзёкэй пользовался большим влиянием при императорском дворе, но в 1192 г. он поселился в уединенном храме Касагидэра в пров. Ямасиро, затем жил в храме Тосёдайдзи, где наряду с поклонением Мירוку и молитвами о возрождении на небе Тушита⁶⁶ начал практиковать Сяка-нэмбуцу (молитвы, обращенные к Будде Шакьямуни). Благодаря активности Дзёкэя школа Хоссо на некоторое время обрела новых приверженцев [Цудзи, 1942, с. 119].

Другим известным проповедником веры в Мירוку был монах школы Кэгон Сюсэй (1202—1292) из монастыря Тодайдзи. Помимо Кэгон он изучил также доктрины школ Санрон, Куся и Хоссо. Сюсэй является автором жизнеописаний святых подвижников, веривших в чудодейственное милосердие Мירוку, — «Мироку канъосё» («Записки о милосердии Мירוку») [Хасикава, 1933, с. 125, 126].

Возрождению популярности Кэгон во многом содействовали два крупнейших буддийских деятеля: Кобэн (другое имя — Мёэ-сёнин, 1173—1232) и Гёнэн (1240—1321), которые смогли обогатить учение Кэгон новыми идеями, а также привнесли в эту чисто умозрительную школу элементы практической деятельности.

Кобэн родился в пров. Кии в семье самурая. Очень рано лишился родителей и был отдан на воспитание в буддийский монастырь. На протяжении всей жизни помыслы Кобэна были направлены прежде всего на возрождение былой славы Кэгон, но он был хорошо знаком с учениями и других школ, прежде всего Дзэн и *миккё*. Дважды (в 1203 и 1205 гг.) Кобэн намеревался совершить паломничество в Индию, чтобы на родине основателя буддизма познакомиться с его учением в наиболее чистой форме, но из-за болезни и неблагоприятных предсказаний синтоистских божеств так и не смог осуществить своего замысла (см. [Цудзи, 1983, с. 49—51; Morrell, 1982, с. 183—189])⁶⁷.

Первоначально Кобэн выступал резким противником амидаистских идей. В 1212 г. он написал трактат «Сайдзярин»

(«Колесо, сокрушающее ереси»), а в следующем году «Сёгонки» («Драгоценные записки»), в которых подверг резкой критике идеи Хонэна, особенно возмущившись его резкими выпадами против всех прочих школ. Однако впоследствии он несколько изменил свое отношение к Хонэну, и глубокое знакомство Кобэна с амидаизмом получило заметное отражение в сочинениях самого Кобэна. Он признал правомерность *нэмбуцу* в качестве средства, обеспечивающего спасение, но считал, что молитву нужно обращать к Будде Шакьямуни, а не Амида [Тамамура, 1940, с. 270, 271]. Кобэн ввел в школе Кэгон практику *букко саммай* (букв. «самадхи сияния будды»), считая медитацию на образе Будды Шакьямуни наиболее эффективным средством, обеспечивающим гарантию рождения в райской земле. Вероятно, в этом нашел отражение пристальный интерес Кобэна к дзэн. Он сам практиковал медитацию, сидя меж ветвей дерева [Цудзи, 1983, т. 3, с. 53]. В последние годы жизни Кобэн начал активно использовать позаимствованные им из Сингон *мантры* и пятисложные *дхарани*, которые, по его мнению, являются не чем иным, как *нэмбуцу*, обращенными к будде Амида [Тамамура, 1940, с. 273]⁶⁸.

Впервые в Японии стройное изложение доктрины Кэгон осуществил Гёнэн. С 1277 г. он проживал в монастыре Кайда-ин, где занимался комментаторской и исследовательской деятельностью. Гёнэн хорошо знал доктрины всех буддийских школ, хотя основное внимание уделял Кэгон. Он отличался необычайной эрудицией, хорошо знал китайских конфуцианских классиков, исторические сочинения. Написанный им в 1278 г. трактат «Хассю коё» («Основы учений восьми школ») ⁶⁹ вплоть до начала XX в. считался образцовым пособием, излагающим доктринальные аспекты основных школ японского буддизма. Другое сочинение Гёнэна — «Сангоку буппо дэнцзу энги» («О распространении буддийского учения в трех странах») является первой в Японии сводной историей буддизма. Всего же сочинения Гёнэна составляют 1,2 тыс. свитков [Цудзи, 1983, т. 3, с. 104].

Школа Рицу не интересовалась теоретическими новациями в области буддийской философии, а основное внимание сосредоточивала на чисто практической благотворительной деятельности и следила за точностью соблюдения заповедей монашеского кодекса *винаи*. До эпохи Камакура только монастыри Рицу пользовались привилегией раз в год проводить церемонию принятия буддийских обетов (*кайдан*), которая завершалась выдачей специальных свидетельств (*кайтё*), что считалось единственным подтверждением официального статуса монаха (см. [Мацуо, 1985]). Появление в эпоху Камакура новых школ, практиковавших самостоятельное принятие обетов, не привело, однако, к полному обесцениванию роли официально санкционированных церемоний *кайдан*, так как только получившие там статус *кансо* имели право совершать службы в дворцовых

покоях. В начале периода Камакура началось постепенное возрождение школы Рицу.

В 1211 г. из Китая на родину вернулся монах Сюндзё (1166—1227), который привез с собой более 2 тыс. свитков книг, в том числе 327 свитков разных сочинений о *винае*. Сюндзё был хорошо знаком также с учениями Тэндай, Сингон и Дзэн, в киотоском монастыре Сэннюдзи он читал лекции, касавшиеся вопросов школ Тэндай и Рицу. Он пользовался симпатиями императорского двора и *букэ* района Канто. Ему принадлежит первостепенная заслуга в деле возрождения школы Рицу в Киото [Огава, 1973, с. 351—371].

В Нара, бывшем оплоте Рицу, наиболее выдающимися монахами этой школы были Какудзё (1194—1242) и Эйdzон (другое имя — Косёбосацу, 1201—1290), Какудзё изучал сначала *винаю* в Кофукудзи, затем *кэгон* у Кобэна. В 1236 г. вместе с Эйdzоном, Энсэем и Югоном он возродил церемонию «принятия обетов через клятву самому себе» (*дзисэй дзюкай*). Такое принятие обетов перед статуями будды и бодхисаттв было менее формальным, поскольку требовало прежде всего искренней веры и готовности к самопожертвованию [Мацуо, 1985, с. 21, 22]. С 1243 г. Какудзё жил в храме Тосёдайdzi в Нара и возродил там все церемонии, проводившиеся 450 лет назад.

Эйdzон вначале изучал эзотерический буддизм, доктрины Хоссо и Санрон, но затем пришел к убеждению, что первостепенной задачей всякого буддиста является неукоснительное соблюдение заповедей *винае*, равно как практическая деятельность на благо страждущих. Эйdzон пользовался почетом и уважением при императорском дворе. Он лично принимал монашеские обеты у нескольких императоров и знатных придворных. Особую славу принесли ему молитвы ради спасения страны в период нависшей над ней опасности монгольского вторжения. Многие были убеждены, что именно молитвы Эйdzона в 1281 г. в храме Хатимана вызвали «божественный ветер» (*камикадзэ*), погубивший монгольскую эскадру Хубилай-хана. Однако в народной памяти Эйdzон остался прежде всего благодаря своей неутомимой деятельности на благо неимущих, убогих и отверженных. Он первым в Японии начал оказывать материальную помощь париям — *хинин*, раздавая им как милостыню пожертвования, полученные от богатых людей. Одновременно Эйdzон занимался в среде *хинин* и миссионерской деятельностью. Он обнаружил, что прокаженные, которых родственники за соответствующую плату помещали в поселки *хинин*, подвергались со стороны последних страшным притеснениям и оскорблениям. Старейшины же *хинин*, пользуясь беспомощностью этих больных, смогли сколотить себе приличные состояния. Гневные обличения таких старейшин содержатся в автобиографии Эйdzона «Кандзин гаку сёки» («Истинные записки с наставлениями о милосердии») [Цудзи, 1983, т. 6, с. 180, 181].

Не меньшую известность снискал своей благотворительной деятельностью Нинсё (другое имя — Рёкан-бо, 1217—1303) из храма Сайдайdzi в Нара. В «Гэнко сякусё» рассказывается, что Нинсё на своей спине выносил из созданного им неподалеку от Нара лепрозория тех больных, которые сами не могли передвигаться, и доставлял их в город на рыночную площадь, где они могли просить милостыню, а вечером приносил их обратно [Кокан, 1914, с. 298]. Считается, что за свою жизнь Нинсё построил 189 мостов, вырыл 33 колодца, роздал нищим одежды и пищи на сумму в 33 тыс. рё, а кроме того, восстановил многие пришедшие в упадок буддийские строения, мостил дороги, основывал бани и лечебницы для нищих и *хинин*. В местечке Кувагатани Нинсё построил большую лечебницу для бедных, где за 20 лет получили медицинскую помощь 46,8 тыс. человек [Кокан, 1914, с. 298; Цудзи, 1983, т. 6, с. 182; Дзусэцу нихон бунка, 1966, т. 6, с. 194, 195].

Две наиболее могущественные в эпоху Хэйан школы — Тэндай и Сингон — вначале прилагали усилия, чтобы дискредитировать школы реформированного буддизма как еретические⁷⁰, но быстро осознали, что разумный компромисс и обогащение за счет новых идей может и для них оказаться выгодным. Именно в это время произошло обновление школы Тэндай, наиболее универсальной и схоластической школы японского буддизма. Неясно, кто именно был реформатором тэндайской доктрины. Вероятно, этот процесс шел на протяжении достаточно длительного времени и при участии крупнейших теологов этой школы.

Согласно новой тэндайской классификации, все буддийское учение укладывается в схему «четырёхслойного возвышения и падения» (*сидзю кёхай*). Это четыре уровня приближения к абсолюту: *дзяку* (букв. древнее), *сяку* (букв. следы, т. е. вторичное учение), *хон* (основное учение) и *кан* (сосредоточение). Схема построена по принципу «подъема — спада»: более высокий уровень отменяет необходимость предыдущего, хотя подняться вверх можно только пройдя все нижние стадии. Первые три уровня предполагают философский способ постижения истины через изучение буддийских сутр. *Дзяку* означает изучение любых буддийских трактатов, кроме «Сутры лотоса»; все эти сочинения могут использоваться на самой начальной стадии в качестве вспомогательного средства (*хобэн*). *Сяку* (первые 14 глав «Сутры лотоса») и *хон* (остальные 14 глав) определяются как «истинное учение» (*синдзицу*). Переход от изучения всех прочих сутр к «Сутре лотоса» является одновременно возвышением «истинного учения» (т. е. *сяку* и *хон*) и разрушением вспомогательного метода (*дзяку*). В свою очередь, в рамках «истинного учения» возвышение *хон* разрушает *сяку*. Однако постижение абсолюта возможно только после овладения теоретическими основами буддизма (три первые стадии обобщенно называются «теорией» — *кё*) и полного пере-

хода к практике усиленного сосредоточения (*кан*), возвышение которого разрушает (т. е. делает ненужной) всю теорию (*дзя-ку, сяку* и *хон*). Только практика *сикан*⁷¹ позволяет адепту Тэндай достичь полного очищения сознания и ощутить единство с абсолютом [Тамамура, 1940, с. 223—225].

Таким образом, в эпоху Камакура в школе Тэндай «Сутра лотоса» стала резко противопоставляться всем остальным сутрам. Если до этого она считалась основной, но не единственной, то теперь сутра заняла совершенно обособленное положение. Новой была и идея о делении названной сутры на две неравноценные части. Такое деление встречалось еще у Чжи, но в последующие века оно было чисто формальным. Теперь же был четко провозглашен принцип превосходства последних 14 глав над первыми. Однако превыше всех теоретических познаний стала цениться практика *сикан*. Важным аспектом обновленной школы Тэндай стала идея *итинэн сингэ* («в одной мысли — вера и освобождение»). Первоначально эта идея считалась необходимым предварительным условием при занятиях медитацией. Но позднее (вероятно, под влиянием амидаизма) она обрела новое толкование: стала подчеркиваться первостепенная важность искренней веры в качестве неперенной предпосылки будущего освобождения.

Еще сильнее амидаистское влияние стало ощущаться в тэндайском ритуале. Традиционная в Тэндай идея *итинэн сэнкай* («тысяча миров в одной мысли») стала персонифицироваться в виде изображений одиннадцатиликой Каннон⁷², на голове которой помещались все «десять миров». Их стали также изображать в виде десяти рисунков (*дзикайкэй*), которые размещали в разных частях храма. При поклонении каждому из этих изображений верующему полагалось совершить сто поклонов, произнося при этом формулу: «*Наму мёхо рэнгэкё*» («Слава „Сутре лотоса благого Закона“»). В трактате «Сюдзэндзи со-дэн кукэцу» («Устная передача традиции храма Сюдзэндзи») говорится: «Сосредоточение трех тысяч миров в одной мысли в последнее мгновение своей жизни — это и есть „Сутра лотоса“ („Мёхорэнгэ-кё“). *Мё* — это единственная мысль, а *хо* — три тысячи миров. В предсмертные минуты нужно искренне произносить слова: „Мёхорэнгэ-кё“» (цит. по [Тамамура, 1939, с. 275]).

Все крупнейшие реформаторы эпохи Камакура (Эйсай, Хонэн, Синран, Догэн, Нитирэн) начинали свое знакомство с буддизмом в монастырях Тэндай, но в конечном счете разочаровались в предлагавшихся им методах спасения и отправлялись искать новые пути, ведущие к освобождению. Однако это не означает, что интеллектуальная активность в тэндайских монастырях иссякла окончательно. В начале XIII в. жили и творили такие крупные монахи школы Тэндай, как Сёсин, Мёдзэн (1168—1242), Сэйкаку (1167—1235), Дзёмё (ум. ок. 1243 г.) и Дзиэн (1147—1225). Однако совершенно очевидно, что и их не

устраивала атмосфера в монастырях Тэндай. Дзёмё, например, некоторое время изучал дзэн в Тофукудзи у Энни, а все остальные в конечном счете обратились к амидаизму. Вероятно, наиболее эрудированным среди них был Дзиэн. Он хорошо знал различные учения эзотерического и экзотерического буддизма, изучал санскрит, а также был известен своими стихотворениями в жанре *вака*.

В течение нескольких последующих веков тэндайская религиозная мысль пребывала в состоянии почти полного застоя. Впрочем, у монахов этой школы оставалось мало времени для философских размышлений (равно как и для религиозного подвижничества). Они были всецело поглощены делами далеко не безупречными с буддийской точки зрения. Дарованные монастырям крупные земельные наделы, освобожденные от обложения налогами, обеспечивали им почти полную независимость. Со временем тэндайские монастыри начали демонстрировать и свою военную мощь. Как уже говорилось выше, особая категория «монахов-воинов» (*сохэй*) появилась еще в середине эпохи Хэйан⁷³; вооруженные монахи, способные не только в случае нападения оказать сопротивление, но и продемонстрировать свою силу для решения политических или экономических задач, существовали при монастырях разных школ. В эпоху Камакура пальма первенства в военном ремесле, несомненно, принадлежала тэндэйским монахам. Хроники того времени, упоминая тэндэйских монахов, чаще всего рисуют образ не святого подвижника, погруженного в созерцание или с сутрой в руках, а безжалостного разбойника в монашеском облачении, с палкой, мечом, луком или пикой, с головой, по самые глаза закрытой куском материи, готового силой доказать свою правоту или наказать неугодных. Такими предстают монахи-*сохэй* на страницах военных эпопей «Тайхэйки», «Гэмпай сэйсуки» и других сочинений эпохи Муромати⁷⁴.

Часто вооруженные столкновения происходили между двумя фракциями Тэндай: *саммон* (монастырь Энрякудзи на горе Хиэй и его филиалы) и *дзимон* (монастырь Ондзёдзи, или Миидэра, и его филиалы). Иногда это могли быть стычки между отдельными людьми или группировками, как, например, ссора 1203 г. между *гакурё* (учеными монахами, составлявшими тэндайскую элиту) и *сюто* (монахами низшей категории, занимавшимися в основном хозяйственными делами) часовни Сякудо. Начавшись с разногласий по поводу очередности посещения бани, эта ссора вылилась в многолетнюю вражду, приведшую к многочисленным жертвам [Renondeau, 1957, с. 223, 224]. Это могли быть и петиции протеста, которые та или иная сторона подавала властям. В том случае, если правительство не желало удовлетворить ультимативные требования, монахи Энрякудзи прибегали к одному из испытанных средств оказания давления на правительство. Это могла быть своеобразная религиозная забастовка: ворота храма закрывались, все богослужения пре-

крашались, помещения монастыря оставлялись на произвол судьбы, а монахи покидали монастырь [Renondeau, 1957, с. 199]. Иногда, чтобы добиться удовлетворения своих требований, монахи прибегали к крайней мере: поджигали свой монастырь. Так было в 1264 г., когда монахи Энрякудзи предали огню все монастырские строения и с позамысливаемыми из синтоистских святилищ священными ковчегами (*микоси*) отправились в Киото. Встретив там сопротивление правительственных войск, монахи оставили *микоси* прямо на улице и удалились. Обычно такие действия приносили желаемые результаты. И в данном случае император согласился удовлетворить требования монахов Энрякудзи при условии, что они вернутся и заберут назад *микоси* [Renondeau, 1957, с. 230].

Столь странный метод воздействия на светские власти при помощи синтоистских святынь и тот панический ужас, который внушали властям подобные действия, во многом проясняет специфику и синкретический характер религиозных представлений в эпоху Камакура. За исключением главных общегосударственных святилищ в Исэ и Идзумо, все прочие синтоистские храмы и алтари находились под контролем определенных буддийских монастырей: святилище Касуга подчинялось монастырю Кофукудзи, Хиёси и Гион — монастырю Энрякудзи, храм Хатимана — монастырю Тодайдзи. В каждом синтоистском святилище имелся священный ковчег — *микоси*, или *синъё*, представлявший собой грубое деревянное сооружение, которое несколько человек могли свободно переносить на плечах. *Микоси* символизировали собой священную сущность (*синтай*) какого-нибудь синтоистского божества, поскольку в них помещали предмет, который считался непосредственным местом обитания этого бога. Например, в Касуга, считавшемся синтоистским покровителем рода Фудзивара, таким священным предметом являлась ветка кустарника *сакаки*. Род Минамото с особым почитанием относился к *микоси* из храма Хатиман-гу. Когда монахи приносили эти священные ковчеги в столицу, они вызывали, с одной стороны, благоговейное почитание у членов знатных родов и, с другой — служили своего рода амулетами для монахов [Щудзи, 1983, т. 3, с. 29, 30].

Практика подкреплять свои притязания принесением в столицу *микоси* началась в конце XI в., но особенно часто стала применяться в эпоху Камакура. Со временем население столицы и официальные власти утратили веру в чудодейственные свойства, которые приписывались *микоси*. Если первоначально, чтобы избежать гнева богов, правительство безоговорочно соглашалось на удовлетворение требований тэндайских монахов при условии, что те вернут *микоси* в святилища, то в XIV в. власти уже с полным безразличием относились к подобным угрозам. Так, *микоси* из Хатиман-гу находилось в Киото, куда его принесли и оставили монахи *сюто* из Тодайдзи, с 8-й луны 1344 г. по 1-ю луну 1346 г., пока наконец не было отдано рас-

поряжение переместить эту брошенную на произвол судьбы святыню в другой храм — Тодзи [Renondeau, 1957, с. 201].

Но монахи Тэндай не ограничивались давлением на власти только при помощи *микоси*. Нередко они принимали участие в междоусобных сражениях, охотно предоставляя военную помощь тому или иному феодалу. Не прекращались распри и между разными тэндайскими группировками, нередко принимавшие характер открытых сражений. Правительство оказывалось не в состоянии контролировать деятельность монастырей Хиэйдзан, превратившихся в хорошо укрепленные крепости. Многочисленные декреты, в которых бакуфу призывало монахов не прибегать к оружию и вернуться к более благочестивым занятиям, не приносили результатов.

В конце XV в., когда страна на несколько десятилетий погрузилась в междоусобные смуты, многие *сюто* окончательно покинули свои монастыри, сменив монашеское платье на воинские доспехи. К тому времени некогда могущественная школа Тэндай окончательно утратила религиозное влияние почти во всех слоях общества. Однако основной оплот Тэндай — Хиэйдзан оставался могущественным религиозным центром до конца 1573 г., когда Ода Нобунага, поставивший перед собой задачу объединения страны, упразднил раз и навсегда мощных политических соперников в лице крупных монастырей и, пользуясь большим численным превосходством, смог без труда захватить Хиэйдзан. Сотни монастырских зданий были сожжены, почти все монахи, находившиеся в монастыре, безжалостно уничтожены. Впоследствии преемник Нобунага, Тоёмото Хидэёси, согласился содействовать восстановлению разгромленного центра тэндайского буддизма, но уже никогда он не смог достигнуть ни того могущества, ни того влияния, которым пользовался на протяжении нескольких веков.

Другая школа эзотерического буддизма — Сингон появилась в Японии почти одновременно с Тэндай, и вся дальнейшая история этих школ во многом шла параллельно. Главными монастырями Сингон считались Коясан в пров. Кии и Тодзи в Киото, основателем которых был родоначальник Сингон в Японии Кукай. Однако в отличие от Тэндай монахи Сингон предпочитали оставаться в стороне от политических распри и интриг. Они завоевывали сторонников при помощи торжественных, красочных ритуалов, активно используя и усложненную философию, и примитивную магию, импонировавшую и простым людям, и знатым сановникам. Сингон-сю предлагала верующим «гарантированные» средства на все случаи жизни: нужно ли погубить врагов или защитить друзей и родных, вызвать ли дождь или прекратить болезни, приворожить ли женщину или обрести богатство — всего этого и многого другого можно было достичь при помощи соответствующих ритуалов, проведение которых сопровождалось определенными жестами (*мудрами*) и произнесением соответствующих *мантр*. Сингон без колебания

включал в свой разветвленный пантеон популярные народные божества и брал под свое покровительство местные синтоистские алтари; многие индийские божества, не признаваемые другими школами буддизма, благодаря Сингон обрели в Японии новую жизнь, при этом нередко кардинально видоизменившись⁷⁵.

Ни одна другая буддийская школа не обладала в Японии столь разработанной иконографической традицией: все многочисленные будды, бодхисаттвы, «цари света» (*мёо*) и второстепенные божества (*тэн*) обрели канонические формы, в соответствии с которыми их стали изображать в иконографии и на символических картинах Вселенной — *мандалах*. Для каждого персонажа сингонского пантеона характерны определенные атрибуты в виде различных предметов, конкретные позы и жесты рук. Каждое божество обладает определенными функциями и требует проведения перед ним соответствующих ритуалов. Наиболее подробный свод иконографических правил и ритуалов Сингон содержится в составленном в XIII в. трактате «Какудзэнсё» (101 свиток)⁷⁶. Помимо многочисленных будд, из которых наиболее почитаемым является вселенский будда Махавайрочана, и бодхисаттв (различные формы Каннон, Мондзю, Фугэн и др.) в этом трактате содержатся подробные описания и изображения *мёо* и *тэн*, характерных только для Сингон.

Группа «царей света» (*мёо*) проникла в сингонский пантеон из позднего тантрического буддизма. Обычно они изображаются в виде разгневанных существ ужасающей внешности, тем самым символизируется их готовность уничтожить пагубные страсти, а также оберегать верующих от злых духов и охранять буддийское учение. Наиболее распространена группа из «пяти великих *мёо*», в центре которой помещается *Фудо-мёо* («неподвижный царь света»). Этот наиболее могущественный из всех *мёо* часто изображается синего цвета и в окружении языков пламени. В руках он держит меч и веревку, чтобы разрушать зло и связывать пагубные страсти. Одновременно Фудо считается защитником всей страны⁷⁷. Четыре остальных *мёо* из этой группы (Годзандзэ, Гундари, Дайтоку и Конгояся) обычно изображаются многоликими и многорукими. Кроме того, в Сингон популярны также *мёо* Усусима, Тайгэнсуй, Кудзяку и Айдзэн, каждому из которых приписывают определенные функции (см. [Сава, 1966, с. 185—202]).

Еще более специфичными являются в Сингон изображения божеств категории *тэн*, позаимствованных из индуистского пантеона. Чаще всего эти божества известны только по изображениям на *мандалах*, но некоторые из них и сами по себе являются объектами поклонения и даже имеют специальные храмы. Например, Сётэн (или Кангитэн) — японский аналог бога Ганеши. Это божество со слоновьим хоботом пользовалось большой популярностью в конце эпохи Хэйан и в эпоху Камакура; ему приписывали способность приносить богатство. В катего-

рию *тэн* входят также Бисямон (ассоциируется с индийским богом Куберой, или Вайшраваной), Дайкоку (ассоциируется с Махакалой), Тайсяку (Индра), Каритэй (Харити), Бэндзайтэн (Сарасвати), Бонтэн (Брахма), Суйтэн (Варуна), Катэн (Агни), птица Карора (Гаруда) и многие другие⁷⁸.

Первым реформатором Сингон, чутко отреагировавшим на перемены, происходившие в обществе, и попытавшимся приспособить к сингонскому ритуалу и учению популярные в его время амидаистские идеи, был Какубан (1095—1143), который считается основателем нового направления Синги сингон («сингон нового смысла»). Какубан родился в пров. Бидзэн. В 1108 г. он принял постриг в храме Ниннодзи в Киото. В 1121 г. Какубан наследовал тайное учение Сингон от известного наставника Кандзё (1057—1125) из школы Хиросава и от нескольких наставников других направлений Сингон. Долгое время он жил на горе Коя, где мог наблюдать, насколько изменился характер Сингон. Он видел, что монахи всецело поглощены удовлетворением мирских желаний верующих, и поставил целью своей жизни возрождение сингонского учения в том первоначальном «чистом» виде, как оно проповедовалось Кукаем. Исходя из этого, он в 1132 г. основал на горе Коя храм Дайдэмбо-ин в том самом месте, где Кукай провел последние годы своей жизни. В 1134 г. Какубан был назначен настоятелем Конгобудзи, главного храма монастырского комплекса Коясан. Обновленческая деятельность Какубана и попытка вернуться к идеалам основоположника Сингон встретили сильное сопротивление со стороны священников Конгобудзи и киотоского монастыря Тодзи, извлекавших из проведения магических обрядов немалую выгоду. Тогда в 1135 г. Какубан отказался от официальной должности настоятеля и стал вести отшельнический образ жизни. Разногласия с высшим духовенством достигли наивысшего накала в 1139 г., когда Какубан вместе со своими немногочисленными учениками покинул Коясан и поселился в храме Эммэдзи в Нэгоро [Ояма, 1942, с. 1—30; Цудзи, 1944, т. 1, с. 744—760].

Какубан первым в школе Сингон начал проповедовать важность поклонения будде Амида и практиковать *нэмбуцу*. Он утверждал, что каждый человек способен осознать свое изначальное единство с буддой Вайрочаной (который идентичен будде Амида) и благодаря этому еще при этой жизни возродиться в «чистой земле» (см. [Кусида, 1964, с. 190—210])⁷⁹.

Продолжателем идей Какубана был Райю (1226—1304), который осуществил в 1290 г. перенос храма Дайдэмбо-ин в Нэгоро (позднее этот монастырь стал называться Нэгородзи). Главным вопросом в области догматики, по которому последователи нового направления расходились с сингонскими традиционалистами (его стали именовать Коги сингон — «сингон старого смысла»), была трактовка природы будды Вайрочаны как непосредственного автора эзотерических сутр. Школа «ста-

рого смысла» придерживалась точки зрения, что эти сутры были произнесены буддой Вайрочаной в его «изначальном состоянии» (*хондзисин*), т. е. в теле Дхармакая, а Райю и вслед за ним все приверженцы «сингон нового смысла» считали, что сутры были произнесены Вайрочаной, проявившимся в земном «теле милосердия» (*кадзисин*), т. е. в теле Нирманакая. Из этого вытекало признание в Синги сингон теории *хондзи суй-дзяку*⁸⁰, которая отрицалась последователями Коги сингон. Кроме того, в Синги сингон порицалась практика заклинаний и магических ритуалов.

Реформаторская деятельность Какубана и Райю явилась мощным стимулом для возрождения традиций учености и в таких монастырях Коги сингон, как Коясан и Тодзи, где было создано множество религиозно-философских трактатов преимущественно эзотерического содержания.

Наиболее выдающимися монахами монастыря Тодзи были Рёдзэн, Райхо, Гохо и Кэмбо. Рёдзэн (1258—1341), основатель храма Хободай-ин при Тодзи, вместе с Рёсоном составил монументальный труд «Бякухосё» в 167 свитках, в котором подробнейшим образом описал иконографические изображения, применяемые в Сингон. Гохо (1306—1360) оставил ряд ценных сочинений по истории Сингон и различным доктринальным вопросам, но особую ценность представляет его труд «Тохоки» («Записки о сокровищах Тодзи»). В нем подробно излагается там строения и памятники старины. Райхо (1256—1330) был первым настоятелем храма Хосёго-ин при Тодзи и автором многих сочинений, в том числе «Сингон хомбо сю» («Основы Сингон») в 34 свитках. Кэмбо был учеником Гохо и всю жизнь неотступно следовал за учителем. После его кончины Кэмбо считал своим долгом завершить написание незаконченных трактатов Гохо и Райхо. Райхо, Гохо и Кэмбо почитательно величали «тремя драгоценностями Тодзи».

Тодзи продолжал оставаться крупным религиозным и культурным центром до конца XV в., пока не начались мятежи *икки*. В 1486 г. все монастырские строения Тодзи сгорели дотла. В течение следующего столетия монастырь пребывал в крайнем запустении. Правда, некоторые здания были отстроены заново в начале XVI в., но подлинное восстановление Тодзи стало возможным только после того, как в 1592 г. Хидэёси даровал монастырю земельный удел урожайностью в 2 тыс. коку риса.

Оплот Сингон — Коясан старался держаться в стороне от политических неурядиц и междоусобных распри. Это помогло монастырю сохранить независимое положение и обеспечить себе довольно спокойное существование. В период Северной и Южной династий Коясан пользовался симпатиями и доверием обеих враждующих сторон. В монастыре продолжалась активная религиозно-философская, комментаторская и литературная деятельность. Многочисленные теоретические труды были ос-

тавлены такими монахами Коясан, как Юкай (1345—1416), Тёгаку (1346—1416), Тёе и Кайдзан. Не принимавший непосредственного участия в сражениях монастырь Коясан тем не менее располагал внушительной армией монахов-воинов и всегда был готов оказать в случае необходимости вооруженное сопротивление. Кроме того, власти монастыря неоднократно предоставляли у себя различным лицам политическое убежище. Так было и в 1574 г., когда Коясан укрыл у себя пятерых сторонников феодала Араки Мурасигэ, потерпевшего поражение от Ода Нобунага. В отместку Нобунага приказал схватить во всех провинциях и казнить всех странствующих монахов, именовавшихся *Коя-хидзири* («отшельники с горы Коя») ⁸¹. Некоторые источники приводят цифру казненных монахов в несколько тысяч. Нобунага начал даже осаду монастыря, и только вмешательство императорского двора вынудило его отвести войска [Renondeau, 1957, с. 299, 300].

Более трагической оказалась судьба крупного центра Синги сингон монастыря Нэгородзи, монахи которого еще в середине XV в. приобрели славу отъявленных головорезов. Португальский миссионер Гаспар Вилела оставил довольно объективное описание образа жизни монахов из Нэгоро, фактически превратившихся в военных наемников, проводивших свои дни в развлечениях, роскоши, нимало не заботясь о своей душе. В 1585 г. Тоётоми Хидэёси, завершив поход против мятежных феодалов Кюсю и разгромив их, решил покончить и с монастырем Нэгоро, выступившим в качестве союзника его противников. Монастырь был захвачен и предан огню; пожар бушевал трое суток. Лишь немногим монахам удалось скрыться в Коясан [Renondeau, 1957, с. 297, 298].

Так в конце XVI в. закатилась звезда эзотерических буддийских школ, на протяжении нескольких веков осуществлявших духовный, а позднее и политический гегемонизм. Конечно, это не означает, что все монахи этих школ были поглощены исключительно политическими и военными проблемами. Те, кто проживал в мелких храмах, продолжали заниматься чисто религиозной деятельностью, отправляя всевозможные магические ритуалы. Причем деятельность таких монахов все больше сближалась с практикой отшельников — *ямабуси*, последователей синкретического направления, сформировавшегося под сильным влиянием Сингон и Тэндай⁸². В эпоху Муромати в школах Тэндай и Сингон обычной практикой стала передача «истинного учения» только посвященным в ходе специальных тайных церемоний, для рядовых же прихожан оставались доступными лишь немногочисленные теоретические догмы и всевозможные ритуалы. Усиление эзотеризма привело не только к новому «прочтению» и переосмыслению канонических сочинений и трудов основоположников эзотерического буддизма, но и вызвало к жизни новые движения. Именно в эпохи Камакура и Муромати в рамках Сингон продолжала не только существовать

(хотя и в глубоком подполье), но и необычайно активизировала свою деятельность секта Татикава-рю, основанная в конце XI в. Нинканом (1057—1123).

Основной смысл учения этой секты заключался в новой трактовке основополагающего принципа Сингон — *сокусин дзёбуцу* («в этом теле стать буддой»), реализация которого, как уже говорилось, считалась возможной только через сексуальный союз мужчины и женщины. Ритуальное совокупление, практиковавшееся приверженцами этой секты, навлекло на них обвинение в безнравственности и вызвало гонения со стороны властей. Однако акцентирование идеи о том, что «просветление» достигается в результате полового акта, нашло немедленный отклик в обществе, в котором на протяжении нескольких веков культивировалась чувственность. Эта ересь получила быстрое распространение и в среде широких народных масс; она проникла даже на Коясан.

Одним из известнейших монахов Сингон, практиковавшим ритуалы Татикава-рю, был Монкан (другое имя — Косин, ум. в 1357 г.), пользовавшийся безграничным доверием и симпатиями императора Годайго. Вначале Монкан изучал доктрину Тэндай в монастыре Хоккэдзи (пров. Харима); он интересовался также магией и геомантией. В сингонском храме Тэннодзи через его настоятеля он познакомился с хранившимися там в тайне трактатами Татикава-рю. Монкану удалось собрать огромное количество сочинений этой секты (более тысячи свитков), после чего он приписал авторство всех этих трактатов прославленным буддийским наставникам прошлого и начал распространять это учение как единственно истинное и наиболее точно отражающее смысл Сингон.

В 1331 г. во время моления в дворцовых покоях с просьбой об облегчении родов императрицы Монкан предал проклятию род *сиккэнов* Ходзё, объявив их узурпаторами. Об этом стало известно, и он вместе с двумя другими монахами — Энканом и Тюэном — был отправлен в ссылку [McCullough, 1959, с. 31—36]. В период «реставрации годов Кэмму» покровительствовавший Монкану император Годайго разрешил ему вернуться в столицу, где тот был в 1335 г. назначен *тёдзя* (главным монахом) Тодзи. Именно в это время начались нападки на него со стороны монахов Коясан, обвинявших Монкана в распространении еретических идей Татикава-рю. В конечном счете Монкан был смещен с должности *тёдзя* и выслан в пров. Кии. Имеются сведения, что после бегства Годайго в Ёсино Монкан покинул Киото и проживал в разных провинциальных храмах, отправляя там магические службы во славу императора [Морияма, 1965, с. 225, 226]⁸³.

В последующие века собранные Монканом трактаты Татикава-рю неоднократно уничтожались, и большинство из них ныне безвозвратно утрачены. О теоретических основах и практике этой секты нам известно в основном из сочинений «Хокё-

сё» («Драгоценное зеркало») и «Дзэсэй икайсё» («Собрание разъяснений о разнице между ложным и правильным [учениями]»), авторы которых ставили перед собой задачу искоренить эту ересь.

Идея недуальности (*фуни*) выражается в Татикава-рю при помощи *мандал*, из которых наиболее распространена «восьмилепестковая мандала». Она представляет собой изображение совокупающейся пары на цветке лотоса с восьмью лепестками. Мужчина находится сверху, женщина — снизу в такой позе, что их головы повернуты в противоположные направления, а руки и ноги распростерты по восьми лепесткам лотоса. Такое изображение символизирует соединение в одно целое двух *мандал*: Конгокай и Тайдзокай. На конце каждого пальца изображенной пары нарисован санскритский знак «А»⁸⁴, который считается началом всех начал (см. [Мидзухара, 1923, рис. после с. 138]).

Главным объектом поклонения в Татикава-рю является «человекоподобная ваджра» (*нингё сё*). На установленную горизонтальную пятизубчатую *ваджру*⁸⁵ (*гокосё*) вертикально помещают обычную *ваджру* (*доккосё*), а поверх нее горизонтально кладут трехзубчатую *ваджру* (*санкосё*). Над этой конструкцией рисуют цветок лотоса, а на цветке — пятицветную санскритскую букву «А». Пять цветов (синий, красный, белый, коричневый и черный) соответствуют пяти буддам (Акшобхья, Ратнасамбхава, Махавайрочана, Амиабха и Шакьямуни). Каждый зубец трехзубчатой *ваджры* соответствует одному из органов чувств и одному из четырех бодхисаттв (Каннон, Фугэн, Мондзю и Мироку) и двух будд (Шакьямуни и Амиабхи) (см. [Мидзухара, 1923, рис. перед с. 131]).

Для обретения сверхъестественных магических способностей в Татикава-рю проводился ритуал с черепом. Для этого выбирают череп, который должен соответствовать определенным требованиям, и прежде всего покрывают его лаком. Потом адепт, совокупившись с женщиной, смазывает череп спермой и окуривает благовонием, «отгоняющим духов». Затем череп оборачивают золотой и серебряной фольгой и на ней рисуют *мандалу*. Процедура оборачивания фольгой и рисования каждый раз *мандалы* повторяется 5, 7, 13 и более раз (до 120). Этот череп устанавливают на алтарь, предварительно обернув его в монашеское платье, выкрашенное менструальной кровью. Магическое действие такого черепа объяснялось тем, что семь «женских» душ *мэтамасий* (кит. *по*) и три «мужские» души *отамасий* (кит. *хунь*), соединение которых произошло в момент соития мужчины и женщины, пробуждают активность дремлющих в черепе душ *отамасий* и *мэтамасий* [Морияма, 1965, с. 558—559].

Истоки этой малоизвестной и уникальной секты японского буддизма не совсем ясны. По мнению Р. ван Гулика, даже того небольшого количества текстов Татикава-рю, которыми мы

располагаем, достаточно, чтобы безоговорочно утверждать, что они основываются на китайских переводах индийских *тантр* ваджраяны. Такие книги могли быть привезены в Японию паломниками из Китая еще при династии Тан, когда книги по сексуальному мистицизму распространялись довольно свободно [Gulik, 1971, с. 440]. Однако более вероятным представляется, что Татикава-рю — явление чисто японское, явившееся результатом переосмысления ряда сингонских идей, которые соединялись с даосской сексуальной практикой и некоторыми теориями *инь-ян* и нашли благоприятную почву в Японии, где особенно сильны культы плодородия⁸⁶.

Школа Нитирэн

Нитирэн родился 16 февраля 1222 г. (отметим, что день и месяц его рождения окончательно не выяснены и приведенная дата условна, хотя и считается канонической). Известно, что Нитирэн родился в маленькой деревушке Коминато в пров. Ава на восточном побережье Японии, однако неизвестным остается социальное происхождение будущего основателя школы. Сам он неоднократно подчеркивал, что его родители принадлежали к низшим слоям японского общества (так называемым *сэммин*). В трактате «Хондзон мондо сё» («Вопросы и ответы об истинно почитаемом») он писал, что его отец рыбак. В то же время в сочинениях последователей Нитирэна периода Муромати ему приписывалось аристократическое происхождение. По словам авторов жизнеописаний Нитирэна, его отец по имени Нукина был выходцем из военного сословия, а мать принадлежала к аристократическому роду Киёвара. Нукина якобы сослали за какую-то провинность на восточное побережье, и он стал там рыбаком. В сборнике биографических очерков о буддийских монахах высокого ранга «Хонгэ буцудзо косодэн» родословная Нитирэна ведется от представителей высшей аристократической элиты — рода Фудзивара. Нукина, согласно этому источнику, — прямой потомок одного из правителей пров. Тотоми [Цудзи, 1969, т. 3, с. 6, 7].

В общем, все источники сходятся на том, что Нитирэн был сыном человека, имевшего отношение к рыбной ловле. Новейшие исследования показывают, что Нитирэн происходил, скорее всего, из семьи управляющего сёэном или же из семьи, принадлежавшей к слою *кэнсю* (что-то вроде старост), которые в период камакурского сёгуната обладали достаточно большой властью в приморских деревнях. В некоторых японских исследованиях формирование мировоззрения Нитирэна самым непосредственным образом привязывается к его происхождению (см. [Каммури, 1972, с. 18, 19]).

Много позднее Нитирэн подчеркнул уникальность места своего рождения: «Говорят, что эта провинция (т. е. Ава.—

Авт.) была первой обителью великой богини Аматаэрасу... Нитирэн также родился в той провинции, и это самая большая удача» [НДГД, с. 1227]. Действительно, Минамото Ёримото, следуя политике опоры на обе религии — буддизм и синто, даровал земли в этой провинции синтоистскому святилищу в Исэ. Лидеры современных Нитирэну школ, как правило, были выходцами из центральных и западных районов Японии, более развитых в экономическом и культурном отношении, чем восточные, Нитирэн, несомненно, ощущал себя провинциалом и использовал в своих интересах исторические факты и ассоциации, связанные с местом его рождения.

Конструирование апологетической биографии Нитирэна началось по двум основным линиям. Во-первых, подчеркивалось низкое социальное положение родителей и соответственно самого Нитирэна, причем специально оговаривалось, что это не помешало ему стать пророком. Во-вторых, упор делался на том, что в рождении Нитирэна заключалось что-то необычное. Кроме того, в жизнеописаниях явно звучит мотив сопричастности Нитирэна традиционным японским божествам, поскольку особенно выделялась святость места его рождения. Акцент на связи с местными *ками*, с одной стороны, а также многократные повторения о принадлежности к *сэммин* по происхождению — с другой, дают основание полагать, что интерпретация действительных фактов социального положения родителей и сведений о месте рождения, сделанная как самим Нитирэном, так и его апологетами, была ориентирована прежде всего на периферийные слои японского общества того времени.

Каких-либо достоверных сведений о детских годах Нитирэна не сохранилось. Сам он в конце жизни писал, что уже «с детских лет изучал Закон Будды [НДГД, с. 1404] и, желая отдалиться от жизней и смертей (т. е. обрести *нирвану*.— Авт.), вместе со всеми просил [об этом] будду Амида, с детства распевая его имя (т. е. повторяя формулу „Наму Амида буцу“.— Авт.), но через некоторое время появились сомнения [в пользу] этого дела» [НДГД, с. 1407].

В 1233 г. двенадцатилетний Нитирэн с родительского благословения пришел в монастырь Киёсуми-дэра, который в то время был второстепенным культовым учреждением, подчиненным храмам на горе Хиэй. В одном из писем Нитирэн рассказывал, что, снedaемый страстным желанием разобраться в сути вещей, он поклялся перед изваянием бодхисаттвы Кокудзо стать «первым мудрецом Японии» [НДГД, с. 1292]. По преданию, бодхисаттва воплотилась перед Нитирэном в облике монаха и благословил молодого человека на путь «первого мудреца». Надо сказать, что Кокудзо как раз и символизирует безграничную во всех отношениях буддийскую мудрость. Весь дальнейший ход канонических жизнеописаний Нитирэна представляет собой свидетельство и доказательство того, что он действительно стал первым человеком в стране.

По словам Нитирэна, в Киёсуми-дэра не было способного наставника, поэтому, получив разрешение на обучение в других монастырях, он немедленно отправился в путь [НДГД, с. 370]. В 1239 г. началось путешествие юного послушника, получившего новое имя Дзэсёбо (по другим данным, Рэнгё), по ведущим религиозным центрам Японии, длившееся 15 лет. Первые четыре года он провел в Камакура, где в то время господствующее положение занимали Дзёдо-сю и в определенной степени дзэнские школы. В 1242 г. Нитирэн возвратился в Киёсуми-дэра, но вскоре отправился на гору Хиэй для совершенствования познаний в буддийской философии и, что более вероятно, для получения официального диплома монаха школы Тэндай.

Во время странствий по монастырям Нитирэн, судя по всему, приобрел основательные знания по буддийской философии и догматике. В «Хонгэ буцудзо косоудэн» упоминается его встреча с Догэном и тогдашним патриархом Риндзай-сю Энни (1202—1280). Кроме того, молодой монах познакомился с учением Конфуция и даосизмом. Французский историк японского буддизма Ж. Ренондо составил список сутр и трактатов, на которые ссылался Нитирэн в шести своих сочинениях, переведенных Ренондо. Оказалось, что в них цитируется около 60 сутр и трактатов [Renondeau, 1953, с. 319—322].

Первый свой труд Нитирэн написал в 1242 г. и уже в нем назвал приверженцев амидаизма «дьявольским народом», а проповедников учения о «чистой земле» «дьявольскими учителями». Таким образом, нетерпимость Нитирэна к другим буддийским учениям начала проявляться уже на заре его деятельности.

Изучение ортодоксальной тяньтайской догматики привело Нитирэна к сознательной борьбе против Дзёдо-сю, с одной стороны, и мечте о возрождении широкого почитания «Сутры лотоса» — с другой. Общение с монахами, знавшими историю Тэндай-сю и часто вспоминавшими о ее расцвете в предыдущие века, чтение сочинений Сайтё, деятельность которого предопределила этот расцвет, побуждало Нитирэна задумываться о реставрации политического и общественного влияния тяньтайских идей. Изменившаяся историческая обстановка и фракционные противоречия внутри школы Тэндай оказались, очевидно, решающим фактором в стремлении Нитирэна противопоставить Дзёдо-сю собственную буддийскую организацию. Однако появившиеся в этот период мотивы мессианства в полной мере разовьются позднее.

Весной 1253 г. Нитирэн вернулся в Киёсуми-дэра. Жизнеописания расходятся в изображении фактической стороны событий, происшедших после его возвращения в родной монастырь. Наиболее распространенной является версия, изложенная в жизнеописании «Нитирэн дайсёнин тюгасан». Здесь утверждается, что после приезда в Киёсуми-дэра Дзэсёбо уеди-

нился в лесу неподалеку от монастыря и в течение 17 дней в одиночестве предавался размышлениям.

Утром 17 мая он взшел на вершину близлежащего холма и долгое время стоял неподвижно, глядя на восток, и, «когда золотой диск солнца начал подниматься над дымкой, исходящей от бескрайних вод, раздался громкий голос; оглушительный крик сорвался с его губ. Это было „Наму Мёхо рэнгё-кё!“ — „Слава Сутре лотоса благого Закона!“. Это было провозглашением его „евангелия“ небесам и земле и приглашением в свидетели всеосвещающее солнце» [Anesaki, 1966, с. 34]. Так живописует «озарение» Нитирэна, опираясь на традиционные легенды, один из современных апологетов нитирэнизма М. Анэсаки.

В тот же день Дзэсёбо собрал монахов из храма и провозгласил открытие нового учения. На проповеди оказался *дзито* (правитель округа) — ярый приверженец будды Амида. Надежных свидетельств о содержании выступления Нитирэна не сохранилось, но, судя по всему, он резко критиковал учение и деятельность амидаистских и дзэнских школ за их отступление от «истинного Закона» и заявил, что в век «конца Закона» только запечатленное в «Сутре лотоса» «откровение» Будды Шакьямуни является совершенной правдой. Как бы то ни было, проповедь Нитирэна не нашла отклика среди слушателей, а у части монахов вызвала резкий протест. По данным жизнеописаний, *дзито* приговорил Нитирэна к смерти, и тот был вынужден покинуть гору Киёсуми тайными тропами.

Однако, как показали исследования, причины, заставившие Нитирэна покинуть монастырь, крылись не только в религиозной нетерпимости администрации округа и несогласии монахов Киёсуми-дэра с новым учением. Отыскался анонимный документ, из которого видно, что *дзито* усмотрел в Нитирэне серьезное препятствие своему монопольному хозяйничанию в округе. В этот период по всей стране усиливалась тенденция вмешательства правительственных чиновников в дела *сёэнов*. Киёсуми-дэра, как и другие тэндайские монастыри, владел достаточно обширными поместьями. В документе говорится, что «*дзито* охотился на прирученных в Киёсуми оленей» и «распространял клевету на Закон» (т. е. тяньтайское учение) с намерением сделать из «учителей Закона, [живущих] в скитах [принадлежащих монастырю,] последователей „молений будде“ (т. е. амидаизма.— Авт.)» (цит. по [Каммури, 1972, с. 24]). Превращение монахов монастыря в амидаистов расценивается в документе как получение *дзито* права власти над монастырем. Нитирэн, естественно, поддерживал автономию Киёсуми-дэра как феодального собственника. Молодой, способный, получивший образование в ведущих храмах страны монах мог стать весьма влиятельной фигурой в местном монашеском мире. Поэтому *дзито* был весьма заинтересован в скорейшем удалении объявившегося в его округе проповедника.

Будучи, по существу, изгнанным из Киёсуми-дэра и потерпев неудачу в обращении в новую веру монахов монастыря, Нитирэн отправился в Камакура. Необходимо подчеркнуть: сам факт неприятия его проповедей членами монашеской общины, идеологически и организационно связанной с храмами на горе Хизэй, свидетельствует о том, что к этому времени понимание Нитирэном тяньтайских доктрин далеко отошло от тогдашнего эклектического тэндайского учения с его креном в сторону эзотерического буддизма. Поэтому перед Нитирэном встала задача пропаганды собственных взглядов и поиска приверженцев. Выбор столицы сёгуната в качестве арены деятельности был не случаен. Претензии на создание новой, государственного масштаба религии, на реализацию замыслов о реставрации идей Сайтё в век «конца Закона» могли найти отклик только в Камакура, но никак не в Хэйане, вотчине императора и старой аристократии.

В первое время Нитирэн ограничивался пассивной пропагандой своих идей, но слава его как оригинального проповедника росла, и постепенно к домику в Мацуба-га-хара на окраине Камакура, где поселился Нитирэн, стало приходить все большее число слушателей. В конце 1253 г. у Нитирэна появился первый ученик и последователь, бродячий монах по имени Дзёбэн, получивший новое монашеское имя Ниссё. После смерти учителя Ниссё основал в провинции Идзу храм Хоккэдзи, ставший одним из центров нитирэнизма. Постепенно вокруг Нитирэна формируется круг адептов. Этот процесс длился три года, и с 1256 г. в Мацуба-га-яцу регулярно проводятся собрания монахов, во время которых слушаются нитирэновские толкования буддийского учения.

Основным методом привлечения новых адептов стал так называемый *сякубуку*. *Сяку* (досл. «ломать», «сгибать») — ломать (предполагается активный акт) заблуждения тех, кого одолевают плотские желания из-за незнания буддийского учения. *Буку* (досл. «подчинять», «падать на землю», «ставить вверх ногами») интерпретируется в смысле «громить плохих людей и плохие учения». *Сякубуку* противопоставляется методу *сёдзю* (досл. «захватывать», «брать»), который подразумевает спасение посредством сострадания.

В отличие от других буддийских деятелей Нитирэн основной акцент делал именно на *сякубуку*, хотя метод *сёдзю* — более буддийский по характеру. Для нитирэнистов *сякубуку* являлся оправданием резкой критики других учений и абсолютизации собственных взглядов. Агрессивность Нитирэна нашла свое выражение как раз в *сякубуку*. Сам он призывал к насильственному пресечению деятельности представителей всех современных ему школ (вплоть до физического уничтожения) и искоренению их учений (прежде всего амидаизма), якобы из-за несчастий, которые навлекли на Японию приверженцы «плохого Закона».

После первых успехов Нитирэн и его последователи вышли на улицы Камакура с проповедями нового учения, восхвалением «Сутры лотоса», энергичной и резкой критикой амидаистских и дзэнских школ. Переход к активной пропаганде нитирэнизма, использование *сякубуку* стимулировали приток адептов в развивавшееся религиозное движение.

Нитирэновская школа, как и любое другое религиозное объединение, состояло из духовенства (*сюккэ*) и мирян (*дзайкэ*), материально и идеологически поддерживавших деятельность монашества. Нитирэн не делал различий между *сюккэ* и *дзайкэ*, называя тех и других учениками (*тэйси*). Кроме того, равными правами пользовались монахи, имевшие официальный «диплом» (как сам Нитирэн), и лица, ставшие монахами уже после того, как примкнули к движению. В нитирэновской школе многие не имели никакого документа о прохождении церемонии «принятия заповедей» и считались, как говорили в то время, «самовольными монахами» (*сидосо*).

Нитирэн отрицал практику наложения на учеников многочисленных обетов этического характера, большая часть которых сложилась на раннем этапе распространения буддизма. Он полагал, что в таком случае адепты могли бы пользоваться весьма большой свободой действий. Отнюдь не случайно, что в число своих главных противников Нитирэн включил школу Рицу, в которой, как мы знаем, упор делался на этической стороне буддийского учения.

Среди «дипломированных» монахов, пришедших к Нитирэну, подавляющее большинство составляли выходцы из Тэндай-сю. Основатель нового движения призывал к возрождению ортодоксального тяньтайского учения и объявил это залогом восстановления былого влияния идей Сайтё в рамках буддийской организации под его, Нитирэна, началом. Таким образом, пропагандистами нитирэнизма в период становления движения и во время последующих гонений стали те, кто был идеологически связан с некогда могущественным объединением и считал себя наследником традиций Сайтё. Нужно иметь в виду, что под знамена Нитирэна шли тэндайские монахи, недовольные зависимостью школы от старой аристократии, а также слишком большим влиянием доктрин Сингон и Дзёдо на современное им тэндайское учение.

В конце жизни Нитирэн приблизил к себе шесть наиболее преданных ему учеников. Эта шестерка составила ядро школы, ее «мозговой трест». Следует отметить весьма показательный факт: четверо из шести до перехода к Нитирэну были монахами Тэндай-сю, т. е. лицами, получившими буддийское образование в тэндайских монастырях и прошедшими официальную церемонию пострижения в монахи.

Положение духовенства в Нитирэн-сю отличалось рядом особенностей. Как правило, монахи, обратившиеся в нитирэновскую веру, оставались в своих прежних храмах, где и про-

поведовали новое учение. Ежегодно они собирались в Камакура на так называемые лекции великого учителя (*дайсико*), во время которых слушали Нитирэна. Среди таких монахов были не только рядовые, но и ведущие члены движения, например Никко и Нитидзи, входившие в упомянутую шестерку. Нитирэновская школа в то время называлась Хоккэ-сю — «школа Цветка Закона», или Хоммон-сю — «школа Хоммона». Название Нитирэн-сю она приобрела только в 60-х годах XIX в., но в литературе последнее название употребляется и тогда, когда речь идет о начальном периоде ее истории.

По мере укрепления движения определялись географические зоны, в которых наиболее отличившиеся ученики Нитирэна, проживавшие в местных храмах, пропагандировали нитирэнизм среди своих сотоварищей-монахов и координировали деятельность объединения. Роль таких координаторов резко возросла в период гонений на школу, а также после отхода Нитирэна от активной деятельности. Эти люди стали своего рода доверенными лицами основателя школы, вершившими дела нитирэновских общин на местах. Однако концентрация власти в руках довольно большого числа координаторов таила в себе зародыш раскола движения после смерти основателя, который был связующим звеном между сильными и, по существу, независимыми друг от друга объединениями, что и произошло после кончины Нитирэна.

Монахи, не имеющие «диплома», были заняты в первую очередь распространением нитирэновского учения среди мирян, жили в их домах и выполняли роль духовных наставников своих хозяев.

Среди адептов школы были так называемые *нюдо* — «вступившие на Путь». Они принимали обязательство выполнять заповеди, предписанные монахам, но оставались жить дома, т. е. занимали промежуточное положение между *сюккэ* и *дзайкэ*. Членами объединения были и женщины, которые, правда, не являлись монахинями в прямом смысле слова. Это были жены *нюдо*, решившие вместе с мужьями вступить на «путь спасения», а также вдовы, принявшие заповеди, но ни те, ни другие из «мира» в монастыри не уходили. Следует особо отметить интересное обстоятельство: среди мирских последователей Нитирэн-сю насчитывалось большое число женщин, являвшихся верными приверженками движения, некоторые даже приезжали к Нитирэну на отдаленный о-в Садо, когда он находился там в ссылке.

Число сочувствовавших движению мирян резко возросло после выступления Нитирэна с предостережениями об угрозе монгольского нашествия на Японские острова (т. е. после 1267 г.) и резко упало четыремя годами позднее, когда начались правительственные гонения против самого Нитирэна и его организации. И, наконец, новый приток приверженцев пришелся на вторую половину 70-х годов, последний период жизни

лидера движения, когда он окончательно обосновался на горе Минобу. Районы проживания большинства мирских адептов находились неподалеку от тэндайских храмов, главным образом на востоке страны.

До 1260 г. деятельность Нитирэна протекала прежде всего в рамках пропаганды нового учения, формирования и консолидации движения. Первый шаг непосредственно в политику был сделан только через семь лет после изгнания из Киёсумидэра и переезда в Камакура. Деятельность Нитирэна как политика, точнее, как претендента на роль наставника бакуфу, началась с того момента, когда он заявил о себе в 1260 г. знаменитым трактатом «Риссё анкоку рон» («Рассуждения об установлении мира и справедливости в стране»).

Во второй половине 50-х годов XIII в. Японские острова пережили большое количество стихийных бедствий — землетрясений, наводнений, засух. Страну периодически охватывали пожары и эпидемии, и, как следствие, во многих провинциях распространился голод. Естественно, что средние и мелкие землевладельцы, самураи наряду с трудовым населением наиболее остро ощущали на себе последствия кризисной обстановки. Бакуфу и новая буддийская церковь (как, впрочем, и синтоистская) пытались остановить лавину бедствий главным образом при помощи молебнов в честь будды Амида и *ками*. Естественно, это не помогало. Разочарование в предлагавшихся властями мерах спасения страны и желание найти объяснение возникновению несчастий обратило определенную часть общества к проповедям Нитирэна.

По свидетельству жизнеописаний, Нитирэн, наблюдая стихийные бедствия и другие несчастья, обрушившиеся на острова, пришел к выводу, что именно сейчас пришло время указать правительству «истинный путь» управления государством.

Трактат «Риссё анкоку рон» был подан на имя бывшего сиккэна Ходзё Токиёри в августе 1260 г. через одного из нитирэновских *нюдо*. Токиёри оставил обращение Нитирэна без ответа. Поначалу правительство отнеслось к сочинению достаточно индифферентно, однако Нитирэн и его приверженцы резко усилили пропаганду против амидаистов, читали выдержки из сочинения своего учителя на улицах Камакура. Очень скоро руководство Дзёдо-сю приняло энергичные контрмеры. С одобрения властей, толпа членов школы напала ночью на обитель Нитирэна в Мацуба-га-яцу и сожгла его домик. Сам Нитирэн спасся бегством в пров. Кадзуса, где поселился у одного из своих приверженцев.

Вернувшись весной 1261 г. в Камакура, Нитирэн с новой силой занялся проведением *сякубуку*. К этому времени относится начало применения нитирэнистами барабана для привлечения внимания слушателей к увещательным проповедям. На этот раз амидаисты предприняли более решительные шаги против строптивого проповедника, добившись ареста Нитирэна и

высылки его на п-ов Идзу, где он находился с начала 1261 г. по конец февраля 1263 г.

Во время ссылки Нитирэн развил некоторые основополагающие догмы своего учения, положенные в основу практической деятельности школы. Попав на окраину страны, он не мог не задуматься о результатах своих почти десятилетних проповедей. Отсутствие успехов в политической области не только не привело Нитирэна в отчаяние, но, наоборот, влило в этого человека еще больший энтузиазм. Источник вдохновения он открыл в гл. XIII «Сутры лотоса благого Закона», которая называется «Побуждение держаться твердо». В сочинениях и письмах к ученикам Нитирэн неоднократно ссылается на эту главу. Судя по всему, именно тогда он приобрел уверенность в предопределенности своей судьбы и убедился в ее сходстве с судьбой «посланцев Будды». Собственно говоря, пережитые им события и стали основой рассуждений о собственной избранности.

После возвращения из ссылки проповеди Нитирэна и его учеников приняли четкий и целенаправленный характер. В этот период окончательно оформилась «четырёхчленная [формула] критики» основных направлений буддизма, процветавших в Японии того времени. «Четыре члена» расшифровываются следующим образом:

нэмбуцу — «карма огненного ада». «Будда Амида в глазах Нитирэна, — пишет М. Анэсаки, — был не кем иным, как узурпатором истинного достоинства Будды, и пиетизм большинства по отношению к предполагаемому спасителю — не чем иным, как отражением истерической тенденции века» [Anesaki, 1966, с. 9]. Последователи будды Амида, утверждал Нитирэн, суждено после смерти пребывать в самом нижнем круге ада за их многочисленные грехи. В частности, за доведение страны до упадка;

дзэн — «действие дьявола». «Нитирэн видел в этом новом методе буддийской медитации ересь по отношению к подлинному буддизму Лотоса (т. е. учению, запечатленному в „Сутре лотоса“. — Авт.), а также обильный источник безудержного эгоизма». Последователи дзэн «угрожали национальному единству Японии и авторитету истинного буддизма» [Anesaki, 1966, с. 10];

Сингон — «плохой Закон», [ведущий] страну к гибели». Нитирэн обвинял Сингон-сю в «извращении истинного Закона», но основной причиной его размежевания с этой школой и ее осуждения явился фактический отказ руководителей Сингон-сю каким-либо образом поддержать нитирэновское движение. Публичная критика Сингон поставила Нитирэна в оппозицию большей части хиэйских монастырей, культивировавших наряду с собственным «тайным учением» «тайное учение» Сингон;

Рицу — «абсурдные проповеди мятежников против государства». «Рабское и формальное соблюдение дисциплинарных

правил, которые при их разработке были предназначены для индийских монахов, вызывало противодействие тех, кто был привержен японским идеям и обычаям» [Anesaki, 1966, с. 8].

Эти четыре направления в японском буддизме XIII в. Нитирэн рассматривал в качестве величайших зол мира. Однако «четырёхчленная [формула] критики» — не догмат чисто религиозной доктрины, а в первую очередь обоснование политических действий ее создателя.

60-е годы прошли в непрерывной борьбе Нитирэн-сю против четырех школ, а сам Нитирэн постоянно подвергался преследованиям со стороны властей. После возвращения из ссылки он большую часть времени проводил в восточных районах Японии, пропагандируя собственное учение.

В самом начале 1268 г. хан Хубилай направил японскому правительству второй ультиматум, в котором потребовал вассального подчинения страны монгольской державе. Бакуфу переслало ультиматум императору. После двухнедельного обсуждения обе администрации решили проигнорировать требование Хубилая. Были отданы распоряжения принять меры по обороне пров. Сануки. Такие же указания были посланы во все западные провинции. В буддийских храмах и синтоистских святилищах проводились многочисленные молебны.

Угроза монгольского вторжения, которая была все явственнее, стала непосредственным поводом нового обращения Нитирэна к бакуфу. Уже через три месяца после получения монгольского ультиматума Нитирэн вручил главе ведомства по делам самураев (*самурайдокуро*) меморандум «Основы понимания „Рассуждений об установлении справедливости и спокойствия в стране“», в котором подчеркивал, что время показало правоту его пророчеств. По его словам, нынешняя обстановка на островах совпадает с той, что была им предсказана несколькими годами раньше. Нитирэн обвинил высшие церковные круги в том, что они не вняли его предостережениям и этим вызвали гнев будд и божеств. Нитирэн без обиняков заявил, что только он, не считая монахов с горы Хиэй во времена Сайтё, знает, каким образом можно спасти Японию от надвигавшейся опасности. Тем не менее никакого ответа от властей автор меморандума не получил. Нитирэн явно переоценил свои возможности и, судя по всему, долгое время не осознавал тщетность попыток стать «государственным человеком».

В октябре 1269 г. правительство получило очередной ультиматум монгольского хана. Нитирэн, услышав о новых требованиях Хубилая, сделал приписку к «Риссё анкоку рон» о том, что его предсказания сбываются. Одновременно был разослан ряд писем высшим правительственным чиновникам. И хотя на этот раз было получено несколько ответов, к рекомендациям Нитирэна никто не прислушался. Убедившись в ничтожности результатов воздействия на правящие круги при помощи посланий, Нитирэн требовал открытой дискуссии со своими против-

никами, на что лидеры четырех школ согласия, конечно, не дали.

Летом 1271 г. Японию постигла сильнейшая засуха, следствием которой были пожары, охватившие всю страну. Камакурское правительство назначило Рёкана, монаха школы Риссю, имевшего влияние на бакуфу, ответственным за проведение молебнов с целью вызвать дождь и избавить страну от новых несчастий. Молебны проводились с размахом (в общей сложности в них участвовало более двухсот монахов) и продолжались почти месяц, но вместо дождя на острова налетели пыльные бури. В конце концов дожди пошли, но нитирэновские апологеты утверждают, что их вызвал якобы Нитирэн.

Неудача, постигшая Рёкана, подняла авторитет Нитирэна как пророка в глазах его почитателей и тогдашнего общественного мнения. Данное обстоятельство толкнуло представителей официальной буддийской церкви на решительный шаг: полное пресечение деятельности Нитирэна и его движения. Ученик Рёкана подал на Нитирэна жалобу в *самурайдокуро*, в которой обвинил его в оскорблении амидаистских и дзэнских школ, а также в хранении оружия и подготовке военной смуты.

Естественно, правительство потребовало от Нитирэна объяснений. Тот смело заявил, что, во-первых, занимается спорами догматического характера, используя буддийские тексты, а никак не оскорблениями своих противников; во-вторых, амидаистские и дзэнские храмы — места, где «извращается Закон», и, в-третьих, оружие, которое имеется в доме в Мацуба-га-яцу, предназначено для «защиты» «Сутры лотоса». Признание Нитирэном факта хранения оружия укрепило подозрение бакуфу в том, что этот проповедник действительно не отличается политической благонадежностью (в то время нередко были случаи участия буддийских священников «старых» школ в заговорах против нового режима). Рёкан, в свою очередь, развернул против Нитирэна бурную закулисную деятельность.

В результате в сентябре 1271 г. Нитирэн был арестован. В «верховном суде» при *самурайдокуро* он в очень резкой форме предупредил высших государственных чиновников о самых тяжелых последствиях, которые может повлечь за собой его арест и о возможных репрессиях. Именно тогда он заявил: «Нитирэн — столп Японии. Потерять меня — значит лишить Японию опоры. И сразу же возникнут несчастья, в собственном доме [начнутся] беспорядки, мятежники нападут на правителей; нападут и из других стран; люди нашей страны не только подвергнутся нападению и будут убиты, но многие будут захвачены живыми [в плен]. Если не сжечь догла Гокураудзи, Кэнтёдзи, Дзюфукудзи, Большого Будду (Нитирэн имел в виду статую будды Амида в Камакура. — *Авт.*), Тёкурадзи — все храмы и пагоды приверженцев «моления Будде» (т. е. амидаистов. — *Авт.*) и дзэнских монахов, если не отрубить [таким] монахам головы в Юби-га-хама (место на окраине Камакура, где

казнили преступников. — *Авт.*), то Япония обязательно погибнет» [НДГД, с. 287].

Эта грозная филиппика окончательно восстановила судей против Нитирэна. Через несколько часов был вынесен приговор: за злонамеренную клевету в адрес буддийской церкви и правительства он приговаривался к ссылке на о-в Садо — отдаленное место у северо-западной окраины о-ва Хонсю. Однако Нитирэну предстояло пережить очень неприятное событие, которое стало центральным моментом всех жизнеописаний монаха. Авторы, в том числе и современные, апологетических биографий, утверждают, что власти решили тайком расправиться с Нитирэном и казнить его. В двух приписываемых ему сочинениях красочно живописуются события ночи, когда Нитирэна привезли на место казни — Тацу-га-кути — в пригороде Камакура. Хрестоматийными стали три момента. Во-первых, осознание Нитирэном своей участи и готовность сложить голову за веру. Во-вторых, речь его перед статуей Хатимана, суть которой сводилась к тому, что Нитирэн — «первый подвижник „Сутры лотоса“» в Японии и его деятельность направлена на спасение страны, Аматаэрасу и Хатимана. В-третьих, в то время когда палач занес над головой Нитирэна меч, ярчайший свет как молния пронесся над Тацу-га-кути с юго-востока на северо-запад и ослепил палача: меч выпал из его рук. Солдаты, конвоировавшие Нитирэна, попадали с лошадей и в страхе разбежались. Таких подробностей нет ни в одном другом нитирэновском сочинении, авторство которого сомнения не вызывает, так что описанные факты нельзя считать полностью достоверными. После не состоявшейся экзекуции Нитирэн около месяца находился в местечке Эти, откуда в октябре 1271 г. был отправлен на Садо.

Камакурское правительство разгромило нитирэновское движение. Непосредственным поводом для репрессий против монахов и мирских последователей Нитирэна стала, как принято считать, волна грабежей и убийств, прокатившихся по стране сразу же после его ареста. В апологетических биографиях это расценивается как провокация властей и верхушки враждебных Нитирэну объединений. В результате начались преследования всех, кто имел отношение к ссылке монаху. Большое число его приверженцев было арестовано, остальные изгнаны из Камакура. В тюрьму попали, в частности, пять близких учеников Нитирэна.

Широкая кампания против движения, естественно, привела к оттоку из него адептов. Сам Нитирэн в одном из писем, посланных с Садо, заметил: «Из тысячи человек девятьсот девяносто девять отпало» [НДГД, с. 907].

Хлопоты по освобождению Нитирэна начались сразу же после высылки его на Садо. Апологетические биографы утверждают, что причиной возвращения его из отдаленных мест явились сбывшиеся предсказания: смута в «собственном доме» и

нападение извне. Действительно, в 1272 г. брат сиккэна замыслил переворот, пытаясь захватить власть, и, хотя Токимунэ сумел расправиться с заговорщиками, клан Ходзё многие годы не мог избавиться от внутренних потрясений. Угроза монгольского вторжения также усилилась. Правительство получило три ультиматума, а в 1274 г. монгольские и корейские войска дважды высаживались на западном побережье Японии. Однако, скорее всего, главную роль в получении Нитирэнном разрешения вернуться в столицу сыграл один из его почитателей, близкий к тестю сиккэна. Известен также факт благосклонного отношения к неистовому монаху одного из членов клана Ходзё. Нельзя, очевидно, отрицать и факт определенной заинтересованности правительства в советах Нитирэна.

25 марта 1274 г. Нитирэн вернулся в Камакура и уже 8 апреля был приглашен в *самурайдокуро* для беседы с главой этого учреждения, но уже не в качестве обвиняемого, а советника.

Эта встреча с представителем правительства кончилась для Нитирэна неудачей. Правда, на этот раз все обошлось без каких-либо конфликтов. Главу *самурайдокуро* интересовал единственный вопрос: когда, по мнению Нитирэна, возможно вторжение монголов. Нитирэн предсказал возможность агрессии в течение года, но, по его же словам, основной акцент сделал на необходимости запрещения деятельности четырех объединений, которые он критиковал многие годы, или, по меньшей мере, недопущения их к участию в «отпугивании» завоевателей (см. [НДГД, с. 332—333]). Однако через два дня правительство организовало моления с целью вызывания дождя, причем проводили их монахи-амидисты. Дождь действительно пошел, и сиккэн Токимунэ щедро одарил храмы Дзёдо-сю. Нитирэн принял несколько энергичных пропагандистских атак против своих давних противников, но привлечь к себе внимание ему не удалось. Убедившись, что его старания изменить политику правительства, точнее, сделаться влиятельным политическим советником бакуфу безрезультатны, Нитирэн в середине мая 1274 г. навсегда покинул Камакура. Так окончился самый бурный и насыщенный событиями период жизни и деятельности Нитирэна.

Последние годы жизни Нитирэн провел на горе Минобу, расположенной на западе от Фудзи. Отказ от активной деятельности, несколько неожиданный для членов движения, был вызван, судя по всему, осознанием Нитирэнном принципиальной невозможности изменить свой статус полупризнанного учителя. На Минобу Нитирэн завершил разработку доктрины о теократическом государстве. В последующие времена религиозные объединения, считавшие себя преемниками нитирэновского движения, восприняли именно эту концепцию, которую при жизни Нитирэн и не пытался реализовать. Учение Нитирэна о государстве и религии — венец его общественно-политической и рели-

гиозно-философской деятельности. В позднейшей литературе принцип единения политики и религии получил название *сэй-кё-итти*, или *обуцу-мёго*, т. е. «единство политики и религии», или «благое единение правителя и Будды».

Нитирэн умер 13 октября 1282 г. Тело его было кремировано, и прах захоронен около горы Минобу. Позднее рядом с могилой был воздвигнут храм Куондзи.

Основную причину того, что нитирэновское движение не добилось заметных успехов, нужно искать в социальном составе поддерживавших его групп населения. Слой мелких и средних самураев тяготел к классу производителей, так что его интересы в определенной степени совпадали с интересами крестьянства и нарождавшегося третьего сословия. Объективно защита данных общественных групп означала защиту интересов трудового населения, что привело к противоречию с правящим классом, с теми группами, которые стояли у власти.

На том этапе развития феодализма в Японии, на который пришлось жить и деятельность Нитирэна, бакуфу не могло найти точек соприкосновения с движением и использовать его в своих интересах. Нитирэн мыслил о такой структуре общества, при которой указанный слой населения имел бы определенное и стабильное место с гарантией своих прав в феодальной иерархии.

Тем не менее следует иметь в виду, что представители трудового населения, непосредственные производители материальных благ никогда не составляли костяк движения — ни в период его организации и укрепления, ни в более поздние времена. Нитирэн, судя по всему, и не ставил задачу включения народных масс в диалог «собственная школа — государственная власть», несмотря на неоднократные заявления о своей принадлежности к «подлому народу».

Еще раз подчеркнем, что изучение социального состава и общественного положения последователей Нитирэна показывает, что круг его учеников и сочувствующих мирян составляли в основном выходцы из господствующего класса, и деятельность нитирэновского объединения отражала идеологию его нижних и средних слоев. Во второй половине XIII в. неуклонно шел процесс разорения мелкого и среднего самурайства, а также мелких и средних землевладельцев (*рёсю*). Бакуфу принимало энергичные меры, чтобы законодательно исключить переход земель военного сословия в руки других слоев. Однако приостановить процесс не удавалось. В политическом отношении указанные социальные группы большой роли не играли. Развивавшаяся система вассалитета отодвигала их далеко на периферийные позиции. В социально-экономическом плане они тяготели к крестьянству и зависели от него, поскольку благосостояние этих групп было обусловлено трудом немногих крестьянских семей, работавших на их полях. В свою очередь, многочисленные военные и трудовые повинности подрывали эконо-

мическое положение этой категории трудового населения и создавали непосредственную угрозу стабильности положения их хозяев. Поэтому *рёсю* и самураи не могли не заботиться о защите прав своих крестьян.

Нитирэн хотел заставить самурайскую элиту, возглавлявшую страну, не только считаться с интересами данных слоев японского общества, но и принять их идеологию в качестве господствующей. Объективно это означало выражение претензий указанным социальным группам на доминирующую (или, по крайней мере, весьма заметную) роль в политической и экономической жизни страны, хотя бы опосредованно — через нитирэновское учение об исключительной силе «Сутры лотоса», что было в тех условиях нереально.

Доктринальный комплекс нитирэновского учения многогранен и сложен, однако все в нем подчинено обоснованию краеугольного положения: представить нитирэнизм в качестве совершенной идеологии, оптимальным образом подходящей как для отдельного человека, так и для мира в целом. Подчеркивая конечную истинность своего учения, Нитирэн заявлял о его исключительности. Для доказательства столь смелого утверждения он использовал в первую очередь теоретические выкладки идеологов тяньтайского буддизма. Знаменем своего движения Нитирэн сделал «Сутру лотоса благого Закона». Именно к ней он апеллировал в своей практической деятельности. По сравнению со своими предшественниками он резко усилил ее культ, сместил акценты в интерпретации доктрин.

Чрезвычайно важное значение для Нитирэна имело доказательство превосходства «Сутры лотоса» над всеми другими буддийскими текстами, так как абсолютизация «Хоккэ-кё», а значит, и идейного комплекса, в ней отраженного, являлась основополагающей доктриной его учения. Уже в 50-е годы Нитирэн живо интересовался аргументацией Чжи, посредством которой, как мы знаем, обосновывалось исключительное положение названной сутры. В сочинениях Нитирэна можно найти многочисленные ссылки на классификацию Чжи. Есть у него и специальные работы о ней, например «Итидай дайи» («Великий смысл жизни [Будды в человеческом облике]»). Следует заметить, что уже в то время Нитирэн рассматривал доказательство авторитета «Сутры лотоса» через призму борьбы с другими буддийскими учениями, и прежде всего с амидаизмом.

В предыдущей главе уже говорилось о том, что Нитирэн несколько переосмыслил функциональное значение доктрины, обосновывающей первостепенное значение «Сутры лотоса». В тяньтайской типологии буддийских учений отчетливо вырисовываются три аспекта:

пятичленная периодизация деятельности Шакьямуни и соответственно всех буддийских сутр, в которых запечатлены проповеди Будды в каждый отдельный период;

выделение трех «колесниц» посредством введения понятия «временная великая колесница» (*гондайдзё*);

отождествление «временной великой колесницы» и «малой колесницы», что сводило учение махаяны к «Сутре лотоса» и «Сутре о нирване» (как «подтверждающей» проповеди).

В учении Нитирэна акцентируется именно третий аспект. Тяньтайская типология уже сама по себе являлась для Нитирэна весьма мощным теоретическим оружием ниспровержения других буддийских школ. Каждая школа имела свой набор канонических сутр и трактатов, однако в тяньтайской классификации все эти тексты относились к подготворительным, не заключавшим в себе «истинное учение». Доктрины амидаистских, дзэнских школ, а также Сингон Нитирэн отнес к третьему периоду проповеднической деятельности Будды в человеческом облике, а Риссю — даже к первому (см. [НДГД, с. 612, 613]).

Далее, уравнивание «временной великой колесницы» с хинаяной позволило Нитирэну объявить все другие буддийские школы хинаянистскими. Для приверженцев махаяны, а школы, с которыми враждовал Нитирэн, считали себя (и, безусловно, были) махаянистскими, подобное обвинение звучало как оскорбление. Кроме того, такая оценка должна была дискредитировать идеологов амидаистских, дзэнских объединений, Сингон-сю и Риссю в глазах тогдашнего общественного мнения.

Тяньтайское толкование «Сутры лотоса» стало теоретической базой обоснования мессианских претензий Нитирэна.

Чжи, его последователи в Китае, как, впрочем, и Сайтё, интересовались прежде всего путями достижения состояния будды, поэтому в их сочинениях в первую очередь обсуждались трактовки методов спасения, в частности, активно разрабатывалось учение о наличии состояния будды в живых существах. Таким образом, тяньтайские классики опирались преимущественно на *сякумон*, никак не выделяя второй раздел. Своеобразие нитирэновской интерпретации «Сутры лотоса» в полной мере проявилось в резком повышении роли *хоммона*.

Нитирэна, по его собственным неоднократным заявлениям, волновала проблема спасения Японии через много лет после «ухода» Будды Шакьямуни из человеческого мира и наступления века «конца Закона». Идеи о «вечном Будде», «бодхисаттвах, выпрыгнувших из-под земли», которым было предопределено защищать и пропагандировать «Сутру лотоса» в «последние дни Закона», показались Нитирэну наиболее подходящими для разработки своих рецептов спасения. Тяньтайские доктрины о «пяти периодах — восьми учениях, едином пути спасения, «мире будды» как абсолютном бытии, а также системе доказательств их истинности, став теоретическим фундаментом нитирэнизма, переосмысливались с точки зрения *хоммона*, а некоторые из них были доведены до логического завершения.

В письме к своей последовательнице Нитирэн писал: «Нынешнее время [века] конца Закона — как раз и есть время рас-

пространения *хоммона*. Время распространения *сякумона* уже прошло... Нитирэн знает, [какое] сейчас время» [НДГД, с. 1261].

В трактате «Кандзин[—но] хондзон сё» («Трактат о постижении сути истинно почитаемого») Нитирэн строит пять уровней классификации «Сутры лотоса» по степени приближения доктрин, заключенных в ней, к «сокровенной сути Закона», и приходит к выводу, что, кроме «истинного учения» *хоммона*, все остальное относится к «малой колеснице». «Истинное учение» содержится в гл. XVI, в которой открывается «вечная сущность татхагаты» (т. е. Будды). Этот высший, пятый, доктринальный уровень выражается пятью знаками: *мё — хо — рэн — гэ — кё* (напомним, что так по-японски называется «Сутра лотоса благого Закона»). Именно эти пять знаков Нитирэн определяет в качестве *хоммона* века «конца Закона» (см. [НДГД, с. 249]).

Хотя сомнений в истинности классического *хоммона*, кажется, не возникало, между ним и новым, нитирэновским, толкованием этого понятия проводилось определенное различие. Тот *хоммон*, который Будда Шакьямуни проповедовал в человеческом облике, предназначался для подготовленных слушателей. В течение 40 лет усваивавших пропедевтические доктрины. В век «конца Закона» человек был лишен, утверждал Нитирэн, даже минимальных знаний буддийского учения, другими словами, не был знаком с нитирэновскими догмами. Если же такой «непосвященный» увидит или услышит *мё — хо — рэн — гэ — кё*, то, по мнению Нитирэна, он автоматически приобретает способность постичь «истинный Закон».

Нитирэн утверждал, что «сокровенную суть Закона», заключенную в пяти знаках, Будда передал людям, живущим в век «конца Закона», через «бодхисаттв, выпрыгнувших из-под земли», обязательно появляющихся в начале периода упадка. При этом он дискредитирует традиционно почитаемых бодхисаттв, как бы подчеркивая их ограниченность (см. [НДГД, с. 250, 280]). В конечном счете Нитирэн резюмирует, что Будда открыл «истинный Закон» только «бодхисаттвам, выпрыгнувшим из-под земли» [НДГД, с. 251] и делает принципиально важный для концепции собственного мессианства вывод: «То, что Нитирэн, человек, родившийся в [век] „конца Закона“, раньше других [начал] распространять благой Закон, который должен распространять бодхисаттва Высшие Деяния (Вишиста-чаритра.— Авт.); то, что первым выявил [суть учения] издавна почитаемого Шакья[муни], [заключенную] в главе о вечной жизни (имеется в виду гл. XVI „Сутры лотоса“.— Авт.) *хоммона*, в которой выявляются бодхисаттва Высшие Деяния, будда Многочисленные Сокровища... „бодхисаттвы, выпрыгнувшие из-под земли“... означает, что Нитирэн был раньше [среди] них» [НДГД, с. 1359].

И отсюда он делает заключение: «Нитирэн — один из посланцев „бодхисаттв, выпрыгнувших из-под земли“. Если Нити-

рэн входит в число „бодхисаттв, выпрыгнувших из под земли“, то не являются ли ученики Нитирэна, а также верующие [в учение Нитирэна] друзьями „бодхисаттв, выпрыгнувших из-под земли?“» [НДГД, с. 1369].

Свои проповеди Нитирэн называл «преемственными проповедями учителей из трех стран», протягивая нить от Будды Шакьямуни (Индия) через Чжи (Китай) и Сайтё (Япония) к самому себе: «Нитирэн из [провинции Ава], очевидно, преемник трех учителей (т. е. Шакьямуни, Чжи и Сайтё.— Авт.) и при помощи школы Цветка Закона (т. е. собственного движения.— Авт.) распространяет [учение „Сутры лотоса“ в век] „конца Закона“» [НДГД, с. 509].

Однако в конечном счете Нитирэн заявил о своем превосходстве над Чжи и Сайтё, полагая, что он не только наследник «истинного учения», но и духовный наставник японцев, открывший «сокровенную суть» таньтайского буддизма. В век «подобия Закона» Чжи и Сайтё якобы не могли (и знали, что не могли) возвестить «основное учение» Будды, скрытое им в *хоммоне* «Сутры лотоса», и вынуждены были ограничиться учением *сякумон*. Нитирэн неоднократно подчеркивал, что в век «конца Закона» его миссия — «открывать глаза» человечеству. Кстати, именно поэтому он так и назвал одно из своих главных сочинений — «Трактат об открывании глаз» («Каймоку сё»). И в «Каймоку сё», и в других сочинениях (большей частью письмах ученикам) Нитирэн без всяких оговорок заявлял, что должен поведать миру все то, что знали «три учителя», но «скрывали в своих сердцах».

Помимо «внешней» линии преемственности (Шакьямуни — Чжи — Сайтё) Нитирэн наметил, а средневековые апологеты нитирэнизма развили и канонизировали «внутреннюю» линию. Эта «внутренняя» линия, невидимая посторонним, и утверждала, согласно трактату «Хоккэ-сю найсё буппо кэтимяку» («Внутренняя линия преемственности Закона Будды в школе Цветка Закона»), превосходство Нитирэна над его китайскими и японскими предшественниками. «Истинный Закон», т. е. «истинное учение *хоммона*», выраженное пятью знаками — *мё — хо — рэн — гэ — кё*, Будда Шакьямуни передал Вишиста-чаритре, а Нитирэн — воплощение этого бодхисаттвы. Цепочка «Шакьямуни — Вишиста-чаритра — Нитирэн», как видим, исключает двух из трех «учителей» и обосновывает право Нитирэна говорить о себе как преемнике непосредственно Будды (через Вишиста-чаритру).

Как и все продолжатели тэндайской традиции, Нитирэн безоговорочно воспринял и широко использовал доктрину о «взаимопроникающих мирах», что позволило ему сделать вполне логичный вывод: все без исключения японцы (и — шире — все люди, как и вся природа) являются буддами в потенции, и к высшему благу остается сделать еще один шаг. Однако в каком направлении сделать этот шаг, знает только он, Нитирэн,

«посланец Будды», «столп Японии». Такой вывод, в глазах самого Нитирэна и его приверженцев, лишний раз оправдывал самые резкие нападки на учения других буддийских школ.

Объявив себя спасителем Японии, носителем высшего знания, единственным человеком, проникшим в суть «откровений» Будды, запечатленных в «Сутре лотоса», Нитирэн предложил конструктивную, с его точки зрения, программу достижения всеобщей гармонии, основанной на доктринах *хоммона*. Для этой цели, утверждал Нитирэн, необходимо следовать «трем великим тайным законам» (*сандай хихо*).

Впервые Нитирэн упомянул об этих «законах» в трактате «Хакэ сюё сё» (1274 г.) и в оставшиеся годы жизни развивал и систематизировал свои взгляды о «трех тайнах». В конце 1281 г. появилось его сочинение «Сандай хихо гэндзё дзи» («О наследовании трех великих тайных законов»), в котором утверждалось, что «тайные законы» Нитирэну передавал бодхисаттва Вишиста-чаритра. Правда, до сих пор остаются сомнения в подлинном авторстве трактата, но даже если он и не принадлежит непосредственно Нитирэну, идеи, изложенные в этом сочинении, полностью соответствуют нитирэновским.

Итак, по мнению Нитирэна, существуют «три великие тайны».

Это — *хондзон* — «истинно (изначально) почитаемое». В традиционном понимании — это статуя или изображение какого-либо будды, устанавливаемые в храме и являющиеся объектом поклонения [Ивамото, 1974, с. 223]. У Нитирэна *хондзон* — пять знаков: *мё — хо — рэн — гэ — кё*, т. е. иероглифы, которыми записывается название «Сутра лотоса благого Закона». Еще Чжии указал на сакральное значение этих знаков. В них якобы заключена квинтэссенция «сокровенных истин» Будды. Нитирэн, как мы видим, еще более усилил функциональное значение цепочки *мё — хо — рэн — гэ — кё*.

Хоммон символизирует так называемое «благо [чудо] истинного (изначального, исконного) плода (результата)» *хонгамё*, возведенное в гл. XVI «Сутры лотоса», т. е. истину о вечности Будды. Нитирэн отождествил *хондзон* с Буддой в «теле Закона» [НДГД, с. 1022], точнее, «истинно почитаемое» у Нитирэна символизирует наличие «природы будды» во всем сущем.

«Истинно почитаемое» графически изображается в виде *мандалы*, которую Нитирэн называл *гохондзоном*. В пяти знаках: *мё — хо — рэн — гэ — кё* (т. е. «истинно почитаемом»), нарисованных в центре, заключены пять принципов, выражающих истинную сущность Будды (см. тьянтайскую интерпретацию знаков названия сутры в предыдущей главе). *Гохондзон* несет функцию, в известном смысле аналогичную христианской иконе. По мысли Нитирэна, *гохондзон* как главный объект поклонения должен быть у каждого жителя Японии. Помимо индивидуальных *гохондзонов* предусматривалось наличие общегосударственного объекта поклонения — «великого *гохондзона*».

Второй «тайный закон» — *кайдан* — место почитания *гохондзона*. *Кайдан* являлся непременным атрибутом буддийской церкви на Дальнем Востоке. В Китае и Японии так называли площадку или помещение, где послушники проходили церемонию принятия заповедей.

Нитирэн существенно изменил роль *кайдана*. У него это место обращения не только монахов, но и мирян, т. е. всех без исключения, поскольку каждый человек в равной степени может и должен приобщиться к «истинному Закону». Это место всеобщего единения. Учитель посвящает всех пришедших сюда в сокровенный смысл знаков *мё — хо — рэн — гэ — кё*. Как полагал Нитирэн, со временем будет сооружен «великий *кайдан*» с «великим *гохондзоном*» внутри него. Человек, посетивший этот *кайдан*, переживет «духовную революцию», и такая внутренняя метаморфоза должна рано или поздно произойти со всем населением страны, что обусловит общественную гармонию и, следовательно, процветание государства.

И, наконец, третий «тайный закон» — *даймоку* — это фраза «Наму Мёхо рэнгэ кё!» («Слава „Сутре лотоса благого Закона“!»), имеющая значение молитвы. Посредством *даймоку* человек открывает и реализует в себе (поклоняясь *гохондзону*) потенцию будды.

Доктрина о *даймоку* была, пожалуй, вторым любимым детищем Нитирэна после идеи о собственном мессианстве. Он разрабатывал свое понимание этой молитвы практически всю жизнь, и обсуждение тех или иных ее компонентов можно встретить в большинстве его сочинений. О принципиальной роли фразы «Наму Мёхо рэнгэ кё!» в системе своих доктрин Нитирэн сказал довольно рано. Уже в 1264 г. в трактате «Хоккэ-кё даймоку сё» («Трактат о даймоку по „Сутре Цветка Закона“») было весьма категорично заявлено: «Спрашивают: „Не зная сути „Сутры Цветка Закона“, не осознавая также принципов [учения], а ограничиваясь только пятью и семью знаками *на — му — мё — хо — рэн — гэ — кё* и повторяя [их] раз в день, раз в месяц, в год, десять лет и всю жизнь, можно ли, освободившись от легких и тяжелых плохих [деяний], не попасть в четыре плохих „мира“ и, наконец, достичь необратимого состояния (т. е. достичь такого уровня просветления, при котором полностью исключается пребывание в первых шести из десяти „миров“-состояний.— Авт.)?» Отвечаю: „Можно!“... Даймоку „Сутры Цветка Закона“ является сутью восьмидесяти тысяч святых учений (имеются в виду все без исключения буддийские доктрины.— Авт.), глазом всех будд!» [НДГД, с. 940].

В этих словах Нитирэна — исчерпывающая характеристика значения *даймоку*, однако подобное утверждение нуждалось в доказательстве. *Даймоку* стала одним из краеугольных камней нитирэнизма, поэтому создатель учения и уделял много внимания обоснованию роли молитвы, используя каноническую и экзегетическую литературу.

Название «Сутры лотоса» — «истинное слово», выражающее содержание всего идейного комплекса сутры [НДГД, с. 209]. Это «истинное слово» якобы было скрыто в железной ступе на юге Индии [НДГД, с. 209], откуда, как утверждает буддийская традиция, Нагарджуна получил «высшее знание» от Будды, пребывавшего в «превращенном теле».

Произнесение фразы «Нами Мёхо рэнгэ кё!», т. е. прославление «святого названия», должно было, как правильно отметил М. Анэсаки, означать «проявление Будды со всеми его атрибутами в жизни и поступках адепта нитирэновского движения, восстановление истонной (т. е. на уровне абсолютного бытия) связи с Буддой, что эквивалентно реализации истинной сущности молящегося [Anesaki, 1966, с. 78, 79]. *Гохондзон* и *кайдан* — вспомогательные инструменты для просветления обыкновенного человека.

На необходимости следования «трем великим тайным законам» Нитирэн настаивал очень решительно. Кроме того, в его высказываниях о «тайнах» отчетливо звучал мотив о «всемирном» их значении. В сочинении «Хоон сё» («Трактат о воздаянии за благодарность») Нитирэн, отвечая на вопрос, что нужно делать истинному буддисту в век «конца Закона», без обиняков заявлял: «Во-первых, в Японии, а также по всей Джамбудвипе (т. е. по всему миру.— Авт.) истинно почитаемым должен стать Почитаемый Шакья (Будда Шакьямуни.— Авт.) — глава учения *хоммон*; во-вторых, [установить] *кайдан хоммона*; в-третьих, в Японии, а также в Китае, Лунных странах (государства Центральной Азии, откуда в Китай приезжали буддийские миссионеры.— Авт.) — по всей Джамбудвипе — каждый человек независимо от того, имеет он мудрость или не имеет мудрости, должен отбросить все другие дела и только произносить „Наму Мёхо рэнгэ кё!“» [НДГД, с. 328].

Как уже говорилось, Нитирэн не ограничивался рецептами только индивидуального спасения от «зол мира». Тяньтайские и его собственные доктрины стали основой учения о теократическом государстве. Как и Сайтё, Нитирэн исходил из факта недолжного бытия современной ему Японии. Хрестоматийными стали начальные строки нитирэновского трактата «Риссё анкоку рон»: «С недавних пор до последних дней волнения в небе, стихийные бедствия на суше, голод, эпидемии повсюду наполняли Поднебесную и бурно распространяются по земле. Быки и лошади падают на перекрестках, и [их] скелеты заполняют дороги. Число людей, которые призывают смерть, уже превысило половину [населения] страны, и не осталось решительно ни одного человека, которого бы это не печалило... Нищие везде, куда ни кинь взгляд, смерть [повсюду] в глазах людей. Собирают трупы в кучу и, посмотрев [на них], поверх трупов сооружают мостки» [НДГД, с. 17].

Непосредственной причиной такой оценки положения в стране явились вполне реальные события. Нитирэн гораздо катего-

ричнее Сайтё высказывался об упадке, в котором оказалась Япония. Он не только описывал различные беды, обрушившиеся на острова, и сетовал на уход оттуда «добрых божеств», но и рассматривал эти события через призму буддийских представлений о наказании государства за ложный путь правителей. Антитезой упадка являлось обещание превратить Японию в «страну Будды», если предложения Нитирэна будут реализованы.

Центром теократической системы должна была стать Нитирэн-сю во главе с ее основателем. У Сайтё бодхисаттва-монах обезличен: это член объединения Тэндай. Нитирэн же подчеркивал, что лидер именно он.

Если Сайтё предложил позитивную программу деятельности бодхисаттв-монахов, то Нитирэн сделал акцент на карающей функции приверженцев своей веры. В трактате «Риссё анкоку рон» обсуждался вопрос о допустимости физического уничтожения последователей других буддийских учений (в первую очередь амидаистов), и Нитирэн пришел к выводу, что защита «истинного Закона» и Японии от несчастий с оружием в руках отнюдь не противоречит основным принципам буддизма. Как и во многих других случаях, он широко использовал метод ссылок на канонические тексты, в частности «Сутру о нирване».

Итак, краеугольным камнем теократических доктрин Сайтё и Нитирэна является институт бодхисаттв. С. С. Аверинцев отметил, что с «возникновением цивилизации выдвигаются три фигуры, притязавшие быть воплощением идеи теократии: царь, жрец и пророк» [Аверинцев, 1970, с. 199]. В рассматриваемых учениях в подобном качестве выступают жрец (бодхисаттва-монах, по определению Сайтё) и пророк (сам Нитирэн как воплощение бодхисаттвы Вишиста-чаритра). Царю в обоих случаях отводилась подчиненная роль.

Управление страной Нитирэн-сю должно было осуществляться через следование «трем тайным законам». Главный *гохондзон* и главный *кайдан* как бы связывают воедино все индивидуальные *гохондзоны* и местные *кайданы*. Каждый человек, к какой бы социальной группе он ни принадлежал, оказывался включенным в единую систему, поскольку поклонялся вместе со всеми одинаковой иконе (*гохондзону*), посещал храм (*кайдан*) и произносил ту же, что и все, молитву (*даймоку*). Простота выявления в себе сущности будды должна была благоприятствовать распространению веры в «Сутру лотоса», другими словами, в нитирэновское учение, во всех концах страны даже среди самых необразованных слоев населения. Заметим, что Нитирэн не требовал от адептов школы соблюдения строгих обетов или применения медитативных упражнений для достижения просветления. Однако для интересующихся доказательствами истинности предложенного пути спасения было подготовлено развернутое теоретическое обоснование.

Буддийское объединение во главе с Нитирэном (или его

преемником) хранило «истинный Закон» и руководило всеми идеологическими институтами. Именно оно должно было указать светской государственной власти на необходимость тех или иных шагов во внутренней и внешней политике страны, поскольку деятельность правительства во всех аспектах должна соотноситься с культом «Сутры лотоса», подчиняться ему. Выше уже говорилось, что, согласно онтологической доктрине школы Тяньтай, человеческий мир в конечном счете «мир будды» (эквивалентные термины в школах Тэндай и Нитирэн — «земля Будды», «страна Будды», «владения Почитаемого Шакья»). Нитирэновские монахи как раз и должны были помогать каждому жителю страны выявлять потенцию будды через описанные выше организационные институты.

Во времена Нитирэна термин «владения», который имеется в выражении «владения Почитаемого Шакья», употреблялся также применительно к феодальному владению. Таким образом получалось, что человеческий мир — владения Шакьямуни, а Шакьямуни, в свою очередь, хозяин феодального поместья, называемого «тремя мирами» — мира в трех временных измерениях (прошлом, настоящем и будущем) [АБС, т. 3, с. 124]. Нитирэн, следовательно, управляющий (от имени Шакьямуни) этим поместьем, а правительство, так сказать, арендатор. Политическая власть дается «по распоряжению» Будды Шакьямуни и с одобрения *ками*, поэтому правительство ни в коем случае не должно безучастно относиться к «клевете на Закон» и, тем более, поощрять ее, иначе божества покинут страну, и в государстве, согласно пророчеству сутр, возникнут многочисленные несчастья. Это и есть схема теократического государства, элементы которой описываются во всех основных сочинениях Нитирэна.

В регулировании отношений между членами идеального социума немалое значение Нитирэн придавал конфуцианству. Достоинства и недостатки учения Кун-цзы обсуждались в трактате «Каймоку сё». С буддийской точки зрения главный недостаток конфуцианцев, считал автор трактата, в их неспособности знать прошлое и будущее людей, поэтому последователи Кун-цзы не могут увидеть *карму* [НДГД, с. 187—187]. Тем не менее Нитирэн очень высоко оценивал конфуцианство как учение, посредством которого устанавливается и поддерживается «порядок в Поднебесной». Говоря о деятельности мифических и исторических древнекитайских императоров и ванов, эталонных героев конфуцианских книг, Нитирэн подчеркивал, что именно во время их правления возникли государственность и культура [НДГД, с. 186—187]. Отсюда вывод: «Есть трое, которых должны почитать все люди. Это хозяин, учитель, родители» [НДГД, с. 186], т. е. здесь утверждается основополагающий конфуцианский принцип взаимоотношений между членами социума.

Государство, отвечавшее нормам теократической доктрины

Нитирэна, он назвал «государство, [в котором] установлены справедливость (порядок, сообразность закону) и спокойствие (мир)» (*риссё анкоку*). Необходимо подчеркнуть, что эти определения предполагали также утихомирённую, защищённую природу. В трактатах Нитирэна постоянно присутствовал мотив беспорядка в природе как знамения неурядиц в обществе или как наказания за них. И, наоборот, порядок в государстве — гарантия успокоенности в природе, т. е. сингармоничность между обществом и средой обитания — само собой разумеющееся условие (и результат) функционирования теократического государства.

Итак, рассмотрение догматики Нитирэна показывает, что он стремился дать тем, кто шел под его знамена, не только духовную опору, «доказав», что в каждом из них скрыт будда и открыть в себе его сущность — не такое уж трудное дело, если следовать нитирэновским предписаниям, но и модель государства, в котором они могли бы рассчитывать на вечно стабильное положение.

После кончины Нитирэна во главе движения оказались шесть его учеников: Ниссё, Нитиро, Никко, Нико, Ниттё, Нитидё. В начале 1283 г. монахи, собравшиеся на горе Минобу, выполняя волю Нитирэна, причислили к шести ученикам еще двенадцать человек. Все они получили звание «старшие монахи». Кроме того, в ядро объединения входили и «средние по старшинству монахи» — ученики непосредственных учеников и последователей основателя движения.

Выше уже отмечалось, что ученики Нитирэна были ответственны за деятельность объединения в соответствующем районе страны и такое положение не могло не стимулировать развитие сепаратистских тенденций. Почти сразу же после смерти Нитирэна в рамках движения возникло несколько, по существу, автономных объединений со своими храмовыми центрами.

После успешных для Японии военных действий против монголов в 1278—1281 гг. бакуфу приказало провести молебны в честь победы в храмах всех буддийских школ. Данный указ касался и Нитирэн-сю. Ниссё и Нитиро, руководившие камакурскими группами, попытались отказаться, подчеркивая невозможность своего участия в этом мероприятии из-за «клеветы на Закон» и отсутствия в верхах и низах веры в «Сутру лотоса». Однако правительство пригрозило разрушить храмы школы в Камакура и выслать монахов. После некоторых колебаний Ниссё и Нитиро согласились на проведение необходимых церемоний. Таким образом, столичные группы сумели избежать разгрома. Однако подчинение властям противоречило духу нитирэнизма и вызвало резкую критику со стороны членов движения из других районов страны. Данное событие внесло существенный разлад между ортодоксами и теми, кто пытался ка-

ким-то образом приспособиться к конкретной политической ситуации.

К концу XIV в. центр деятельности Нитирэн-сю сместился в западные провинции Японии, что объясняется изменением политической обстановки в стране. В первой трети XVI в. фактическим центром Японии стал г. Киото. На арену общественной жизни выдвинулись новые феодальные дома, владения которых находились в юго-западных районах. В результате борьбы за власть сёгуном стал Асикага Такаудзи. Несмотря на сохранявшееся двоевластие и существование «южной столицы» в г. Ёсино, ведущую роль в общественной жизни играл все-таки Киото. Ликвидировав в конце концов «южный двор» в Ёсино, Асикага Такаудзи положил начало новому сёгунату, просуществовавшему до 1490 г. Кроме того, он провел ряд экономических реформ, следствием которых явился расцвет ремесленных и торговых объединений, что, в свою очередь, стимулировало развитие городов и формирование третьего сословия.

Именно эти причины обусловили усиление нитирэновского объединения. Третье сословие и сопредельные с ним социальные группы являлись благодатной почвой для распространения нитирэновского учения, так как немалая часть мелкого и среднего самурайства, а также землевладельцев — *рёсю* переходила в те слои японского общества, положение которых впоследствии было функционально тождественно положению средней и мелкой буржуазии. По подсчетам Ё. Тамура, в 1440 г. в Киото действовало 60 храмов школы Нитирэна, причем 21 из них являлись крупными религиозными центрами, имевшими филиалы, в 1460 г. больше половины населения города примыкало к нитирэновскому движению [Тамура, 1970, с. 145]. Нитидзо, руководивший киотоскими группами, получил «охранную грамоту» со стороны торговых объединений.

Несмотря на успехи, нитирэновское движение, как и раньше, раздирали сепаратистские тенденции. Собственно говоря, впечатляющие результаты, достигнутые киотоскими группами, как раз и способствовали их обособлению. Организационное размежевание дополнялось разногласиями по догматическим вопросам. В конце концов, среди ортодоксов выделились три направления, каждое из которых вело борьбу со сторонниками различных новаций.

В начале XVI в. в среде нитирэнистов Киото начали возникать военные формирования. Это событие в истории нитирэновского движения в средние века отразило принципиальную идеологическую направленность нитирэновского учения в период роста и укрепления экономического и политического положения городского сословия.

Ремесленные объединения, купечество, виноторговцы, скупщики продуктов сельскохозяйственного производства вовлекали в орбиту своей деятельности крестьянское население как близлежащих, так и достаточно удаленных от города деревень. Эко-

номические отношения между крестьянством и указанными группами горожан были неравномерными: последние увеличивали свое богатство за счет явно неадекватного приобретения плодов крестьянского труда. В результате между горожанами и крестьянами возникали конфликты, которые с конца XV в. начали выливаться в вооруженные столкновения. Крестьяне разрушали склады скупщиков у себя в деревнях, бывали случаи, что врывались в Киото, где громили лавки и конторы столичных предпринимателей. Ослабленный междоусобными войнами сёгунат не имел возможности организовать сколько-нибудь эффективную защиту городского населения. Более того, вооруженные самураи, появлявшиеся в столице, не гнушались заниматься грабежами.

Создавшаяся в Киото ситуация заставила крупных собственников из городского сословия (именно их состояниям угрожала в первую очередь нестабильная обстановка) искать средства защиты своего благополучия. Эти слои горожан патронировали создание отрядов самообороны, местом их формирования были храмы Нитирэн-сю в Киото. Эти отряды не только охраняли городские владения, но и атаковали крестьянские поселения в сельской местности [Фудзии, 1972, с. 86].

Превращение отрядов самообороны в полноценные военные формирования под эгидой нитирэновского движения произошло, согласно сообщениям японской исторической литературы, в 1532 г. В этот период резко возросло могущество Нитирэн-сю. По сведениям источников, в Киото ежемесячно освящалось чуть ли не по 2—3 храма или пагоды школы, а улицы города были заполнены людьми, повторявшими молитвенную фразу «Наму Мёхо рэнгэ кё!» [Фудзии, 1972, с. 88]. В центральных провинциях тогда бушевали крестьянские восстания, идейным руководителем которых была амидаистская школа Икко, преемница учения Синрана. В 1532 г. восставшие захватили Сакай, крупнейший порт Японии того времени. Возникла непосредственная угроза вторжения в Киото. Борьба повстанцев против феодалов сопровождалась погромами городских кварталов, разрушением буддийских храмов, сожжением буддийских книг. Надо сказать, что крупные землевладельцы из оппозиционного сёгунату лагеря умело использовали в своих интересах гнев народных масс.

В сложившейся обстановке нитирэновское объединение оказалось практически единственной реальной силой, способной противостоять крестьянским войскам. Летом 1532 г. в столичных храмах школы собралось несколько тысяч вооруженных членов объединения. Огромное по численности военное формирование нитирэнистов вместе с войсками союзного феодала в то же лето нанесло крупное поражение крестьянским отрядам и сожгло храм Хонгандзи, являвшийся главным культовым центром школы Икко [Фудзии, 1972, с. 90, 91]. Успешные действия новой армии вдохновили нитирэнистов. Численность их

военных формирований неуклонно росла. Боевой дух солдат — адептов нитирэновского вероучения стимулировался не только выполнением задачи защиты города, т. е. жизни и благосостояния собственных семей, но и религиозным фанатизмом и исконной для нитирэнистов враждой к амидаизму во всех его разновидностях. В течение года вооруженные отряды объединения превратились в мощную силу, с которой считались не только в Киото, но и во всей Центральной Японии [Фудзии, 1972, с. 94].

Наличие боевых формирований в рамках нитирэновского движения дало толчок к созданию органов городского самоуправления в Киото, поскольку, как уже неоднократно отмечалось, верхи третьего сословия (не говоря уже о рядовых горожанах) являлись приверженцами нитирэновской школы. Известны случаи расправы горожан-нитирэнистов с самураями, покушавшимися на их собственность, борьбы против владельцев больших земельных угодий. В этот период регулярно проводились собрания видных горожан, на которых принимались решения по различным вопросам городской жизни. А именно эти горожане составляли костяк военных формирований школ.

Рост экономического и, пожалуй, прежде всего политического влияния городского сословия в японском обществе, обретение им все большей самостоятельности не могли не вызвать в конечном счете противодействие со стороны крупных феодальных домов. Буржуазные по своему характеру тенденции в развитии третьего сословия не вписывались в систему феодальных отношений и, более того, противоречили им. К 40-м годам XVI в. нитирэновское движение как мощная военная сила и своеобразная политическая партия, имевшая вполне реальную власть, перестало существовать. Сёгунату и феодалам удалось подавить активность нитирэнистов. Ослаблению движения способствовала и внутренняя борьба между фракциями, переходившая временами в кровопролитные сражения: в 1538 г. произошло, очевидно, самое крупное столкновение между киотоскими и провинциальными группами. Как сообщают источники, во время боев погибло от 3 до 10 тыс. человек [Миядзаки, 1972, с. 9].

В XVII—XVIII вв., а также в первой половине XIX в. ведущую роль в нитирэновском движении играли реформистские течения. В догматике резко повысилась функциональная роль тэндайских доктрин эклектического характера, основным методом обращения в нитирэновскую веру был *сёдзю*. Безусловно, эти течения, строго говоря, нельзя называть традиционно нитирэновскими. Тем не менее в самом конце XVI в. в рамках Нитирэн-сю возникла группировка, члены которой пытались придерживаться заветов основателя движения. Эта фракция (или секта) получила название *фудзю — фусэ* («не принимать — не давать»), в котором отразилась главная и важнейшая установка группы: не принимать никаких пожертвований от тех, кто не является приверженцем нитирэновского учения в

ортодоксальном варианте, и равным образом не оказывать никаких благодеяний «чужим». В более широком смысле адептам *фудзю — фусэ* предписывалось воздерживаться от каких-либо деловых контактов с иноверцами, не ослабляя в то же время пропаганду собственного учения с использованием метода *сякубуку*.

Провозгласив после «закрытия» страны в 1639 г. лозунг «единения в Поднебесной» (т. е. Японии), сёгунат стремился подавить любые проявления оппозиционных настроений. В частности, был принят закон о буддийских монастырях, согласно которому храмы обслуживали население только той местности, где они располагались, безотносительно приверженности жителей тому или иному буддийскому учению.

В данной ситуации движение *фудзю — фусэ* оказалось в решительной конфронтации с режимом. Бакуфу в течение двух столетий — вплоть до своего исчезновения в период революции 1867 г. — энергично преследовало членов различных группировок, между которыми не было единогласия. В 70-х годах XVII в. последователи *фудзю — фусэ* были вынуждены уйти в подполье. Сокрушительный удар движению был нанесен правительством в 1691 г., после чего это движение практически прекратило сколько-нибудь активную деятельность [Миядзаки, 1972, с. 11], хотя, конечно, полностью искоренить его не удалось.

Глава 5

БУДДИЗМ В ЭПОХУ ТОКУГАВА

Обычно авторы общих историй японской религии, анализируя во всех подробностях характер и основные направления развития различных буддийских школ, дойдя до эпохи Токугава, или Эдо (1603—1868), просто ограничиваются самыми общими заявлениями о том, что в это время буддизм пребывал в состоянии крайнего упадка, подтверждением чего служит катастрофическая деградация морального облика буддийского духовенства, религиозная философия не развивалась, и буддизм в идеологической сфере окончательно утратил свои позиции, полностью уступив их неоконфуцианству¹. В принципе такая точка зрения оправдана, особенно по сравнению с предшествующими периодами истории буддизма в Японии, но все же ситуация выглядит не столь безнадежной и заслуживает более пристального внимания.

В эпоху Токугава буддизм оказался в состоянии затянувшегося кризиса, отчасти обусловленного причинами внутреннего порядка: в значительной степени буддизм исчерпал свой внутренний интеллектуальный заряд; а отчасти — внешними: переориентацией официальных кругов на новую идеологию — чжусианство и одновременным всплеском национального самосознания, который нашел отчетливое воплощение в трудах ученых *кокугакуся*, стремившихся возродить национальную религию японцев — синто. Тем не менее на протяжении всей эпохи Токугава буддизм по-прежнему продолжал оставаться одним из доминирующих факторов общественной жизни, стремился по мере возможности видоизменяться и приспособливаться к новой политической и идеологической ситуации.

Начиная со второй половины XVI в. буддизм начал утрачивать гегемонию в культурной и идеологической сферах, чему в немалой степени способствовало распространение дзэнскими монахами идей неоконфуцианской философии. Сокрушительный удар буддизму, от которого он так и не смог окончательно оправиться, нанесли в конце XVI в. Ода Нобунага и Тоётоми Хидэёси, рассматривавшие уничтожение политической и экономической независимости крупных монастырей как важный элемент своей деятельности по объединению всей страны. При

помощи военной силы были захвачены, разрушены и сожжены храмы Энрякудзи, Тодайдзи, Кофукудзи, Нэгородэра, подавлены религиозные крестьянские бунты *икко икки*, вдохновителями которых были монахи религиозной общины школы Синсю. При помощи экономического и административного давления правительственному контролю был подчинен центр школы Сингон — Коясан (см. [Renondeau, 1957, с. 279—303]). Впоследствии и Ода, и Хидэёси пытались восстановить свой престиж в буддийской среде и даже выступали инициаторами возведения новых храмов и восстановления разрушенных. По указанию Нобунага были основаны, например, храмы Сэйсюдзи и Со-кэндзи, а Хидэёси предоставил средства для восстановления монастырей на горе Хиэй, а также выступил инициатором возведения в Хокодзи большой статуи Будды.

Общий спад интереса к буддизму во многом объясняется и переменами, происходившими в социальной сфере. Быстрый рост торгового сословия и осознание его представителями экономической самостоятельности способствовали появлению у них новых идеалов и чисто меркантильного отношения к действительности. В среде горожан получили широкое распространение разные синкретические культы, ориентированные на обретение реальных материальных благ в этой жизни. Необычайно популярным стал культ «семи богов счастья»². Нередкими были в среде торговцев высказывания, что религия пагубно сказывается на торговом предпринимательстве.

В созданном Токугава Иэясу централизованном государстве жесткий правительственный контроль простирался на все сферы жизни. Поскольку в предыдущие века буддийское духовенство неоднократно являлось причиной крупных беспорядков, правительство Токугава стремилось принять необходимые меры, чтобы подчинить буддийские монастыри контролю центральной власти, а священников превратить в послушных исполнителей своих замыслов. Для законодательного закрепления правительственного контроля над всеми сферами религиозной жизни в течение первой половины XVII в. был принят ряд указов — *дзин хатто*, регулировавших структуру и нормы поведения каждой буддийской школы. Для каждой школы устанавливалась специальная иерархия — *хонмацу*, согласно которой имелось несколько главных храмов (*хондзи*), а все остальные считались подчиненными им филиалами (*мацудзи*). Осуществляя надзор непосредственно за *хондзи*, власти могли держать в своих руках все храмы. Была введена система принудительной регистрации в храмах — *тэраукэ*, которая предписывала прихожанам посещать определенные храмы, расположенные на территории их проживания, независимо от вероисповедания. Первоначально эта мера была направлена на выявление скрытых христиан, искоренению которых в первые десятилетия токугавского сёгуната придавалось немалое значение³, но впоследствии *тэраукэ* превратились в специальный документ, выполнявший

функцию паспорта. Этот документ выдавался на всю жизнь, и периодически его проверяли. Правительство требовало от церковных властей регулярного представления подушных списков прихожан, с целью выявления тайных христиан, последователей запрещенных сект или странствующих проповедников, не приписанных к конкретной школе. Такая тактика привела практически к полному прекращению миссионерской деятельности отдельных школ и одновременно стимулировала возникновение тайных или полуофициальных сект (см. [Фудзин, 1963, с. 133—171]).

Решающую роль в осуществлении религиозных мероприятий Иэасу сыграли буддийские монахи, одновременно выполнявшие роль правительственных советников по разным вопросам: тэндайский монах Тэнкай (1536—1643), настоятель Сококудзи Сайсё Сётай (1548—1607) и настоятель Нандзэндзи Исин Судэн (1569—1633). Особенно влиятельным среди них был дзэнский монах Судэн, получивший прозвище «министра в черном облачении» (*кокуэ-но сайсё*). Он славился своей эрудицией и принимал самое активное участие в подготовке текстов *хатто*. Кроме того, в его ведении было осуществление всех письменных контактов с заграницей, на основании чего он и составил «Икоку никки» («Записи о других странах») [Цудзи, 1942, с. 294—354].

Однако школа дзэн в эпоху Токугава утратила былое влияние в религиозной сфере. Лишившись покровительства и финансовой поддержки со стороны властей, монастыри системы *годзан* постепенно начали приходить в упадок. Моральная распущенность в монастырской среде, признаки которой проявлялись еще раньше, стала настолько очевидной⁴, что многие монахи, демонстрируя свое недовольство сложившейся ситуацией, уходили из монастырей *годзан* в провинциальные храмы или становились отшельниками. При этом быстро повышался престиж и мощь не подведомственных системе *годзан* монастырей Дайтокудзи и Мёсиндзи, а также Сото-дзэн. Именно в них в эпоху Токугава продолжали сохраняться традиции прославленных наставников прошлого, велась активная комментаторская и издательская деятельность, создавались новые труды по разным вопросам дзэнской философии, практики и истории. Из элитарной религии, требовавшей блестящего знания китайского письменного языка, а потому служившей в основном прибежищем интеллигентов, дзэн, видоизменяясь и приспособляясь к запросам и вкусам простолюдинов, быстро сумел завоевать симпатии крестьян и горожан. Крупнейшие реформаторы дзэн токугавского времени отказались от использования китайского языка и стремились излагать сложные философские истины простым и понятным разговорным языком, апеллируя для иллюстрации своих положений к явлениям повседневной действительности. Новый подъем интереса к дзэн связан прежде всего с именами таких крупных проповедников, как Такуан Сохо

(1573—1645), Банкэй Ётаку (1622—1693) и Хакуин Экацу (1683—1768).

Такуан принял монашеское посвящение в возрасте 32 лет. Он был настоятелем храмов Нансюдзи (в Сакаи) и Дайтокудзи и являлся духовным наставником многих крупных феодалов и даже императора Гомидзуноо. Однако за резкий протест против мероприятий, которые правительство намеревалось провести, чтобы подчинить монастыри Дайтокудзи и Мёсиндзи еще большему контролю⁵, Такуан был сослан в северные провинции. Только через четыре года, в 1632 г., ему было разрешено поселиться в столице Эдо, где он стал настоятелем храма Токайдзи, который специально для него построил сёгун Иэмицу. Такуан оставил много сочинений, написанных на разговорном языке и содержащих незатейливые нравственные поучения: «Токай ява» («Ночные беседы в Восточном Море») ⁶, «Рэйросю» («Сборник прозрачной яшмы»), «Кэцудзёсю» («Собрание связанных веревок») и др., в которых он в популярной форме толкует правила поведения в повседневной жизни, комментируя их с точки зрения дзэн. Бросается в глаза широкое использование им разных конфуцианских сочинений (см. [Такуан, 1938]). Наибольшей известностью пользуется его трактат «Фудоти симмё-року» («Тайные записки о неподвижной мудрости»), написанный им специально для известного мастера фехтования (*кэндо*) Ягю Мунэнори, личного наставника сёгунского дома в военных искусствах. В своем трактате Такуан дал подробные объяснения правил поведения в бою для мастера *кэндо* и необходимости овладения принципов дзэнской философии с личным мастерством [Shibata, 1969, с. 89—97].

Крупными представителями линии монастыря Мёсиндзи были Гудо Тосёку (1577—1661), Исси Бунсю (1607—1645) ⁷, Сидо Мунан (1603—1676), Мангэн Сибан (1626—1710), Мудзяку Дотю (1653—1744) и Докё Этан (1642—1768).

Мунан с детских лет был знаком с основами дзэн, но только в возрасте 52 лет он оставил жену и детей и стал монахом. Мунан наследовал учение у Гудо, никогда не проживал в крупных монастырях, а был простым отшельником. Для этого у него были основания: он утверждал, что нет никого хуже монахов, потому что они существуют, но не работая. Мунан выступал сторонником теории единства конфуцианства, синтоизма и буддизма.

Сибан известен как автор монументальной истории японского буддизма «Эмпо дэнтороку» («Записи о „передаче светильника“, составленные в годы Эмпо») в 40 свитках и сводного жизнеописания японских монахов всех буддийских школ — «Хонтё косо дэн» («Жизнеописание достойных монахов Японии») в 76 свитках.

Мудзяку Дотю жил в храме Мёсиндзи и всю жизнь активно занимался научной и комментаторской деятельностью. Его наследие составляет 911 свитков⁸. Помимо трех обстоятельных

комментариев к «Сёбо гэндзо» Догэна следует особо отметить составленные им словари дзэнской лексики с подробными комментариями: «Дзэнрин сёкисэн» («Толкование образов и реалий дзэнских монастырей» в 29 свитках и «Катто госэн» («Собрание сомнительных слов») в 10 свитках.

Учеником Докё был Хакуин, бесспорно, один из самых ярких людей в истории японского дзэн-буддизма. Он прославился как знаток дзэнской мудрости и реформатор, оригинальный художник и каллиграф⁹, поэт и красноречивый проповедник, сумевший сделать дзэн доступным широким народным массам. Он умел варьировать тональность и характер своих проповедей в зависимости от того, с кем ему приходилось иметь дело. Проповеди Хакуина представляют собой редкий образец обличения социальных пороков и неприкрытой критики самурайских привилегированных кругов. Одновременно он умел находить путь к сердцам простых крестьян и горожан, проявляя понимание и сочувствие к их доле [Огису, 1980, с. 255—261]. Взгляды Хакуина на природу человека и методы реализации заключенной в нем «природы будды» наиболее подробно изложены в его сочинении «Кэйсо докудзуй» («Ядовитые тычинки в куче колючек»). Несомненный интерес представляет сочинение Хакуина «Ясэн канна» («Задумчивые беседы в ночной лодке») ¹⁰, где автор рассказывает о своем заболевании, вызванном чрезмерной медитацией, и историю последующего излечения с применением методов традиционной даосской терапии, а также дает советы для практикующих медитацию и рецепты продления жизни. В другом сочинении «Резной котел» («Оратэгама») собраны его письма к ученикам с разными наставлениями ¹¹. Несомненный интерес представляют рассуждения Хакуина о равноценности *коанов* и *нэмбуцу*, об адекватности синтоизма и дзэн. Он не только был автором подробных комментариев к китайским сборникам *коанов*, но и сам составил такой сборник, единственный в Японии. Широко известен его *коан* «Что представляет собой хлопок одной ладони?», который он часто предлагал для решения ученикам (см. [Yampolsky, 1971]).

Особое направление линии Мёсиндзи представлял Банкэй. В двенадцатилетнем возрасте он, по настоянию матери, читал сочинение конфуцианского канона «Да сюэ» («Великое учение»), где встретил фразу, смысл которой оставался ему непонятен: «Смысл Великого Учения — прояснить сияющую добродетель». Никто из наставников, к которым он обращался, не мог достаточно убедительно объяснить ему, что такое «сияющая добродетель» (*мэйтоку*), и тогда он решил обратиться к дзэнским наставникам. Один монах посоветовал ему заняться сидячей медитацией. Банкэй поселился в горах и в течение нескольких лет настойчиво занимался *дзадзэн*, производя при этом *нэмбуцу*, но по-прежнему не мог постичь смысла этой фразы. Когда в результате предельного изнеможения он тяжело заболел и уже предчувствовал приближение кончины, ему вне-

запно открылась истина: все вещи в этом мире — «нерожденные». Тотчас же он понял бессмысленность дальнейшей медитации, выздоровел и начал повсюду распространять свое учение, в основе которого лежала одна-единственная идея «не-рожденности» (*фусэй*). «Не-рожденность» — это первооснова бытия, и поэтому ничто ей не может предшествовать. «Не-рожденное» не может быть разрушено; если в сердце человека изначально присутствует «не-рожденность», то он является буддой, ему необходимо только осознать это. Идея о «не-рожденности» прилагалась Банкэем ко всем явлениям действительности и ко всем философским понятиям, служила ему своеобразным ключом ко всем проблемам и ситуациям. Как и многие буддийские деятели того времени, Банкэй не мог игнорировать неоконфуцианство и старался примирить и совместить его с дзэн. Например, он утверждал, что сыновняя почтительность и вассальная преданность имеют для буддистов первостепенное значение. При этом Банкэй резко отрицательно относился к практике *дзадзэн*, считая, что она только препятствует реализации человеком его «изначальной природы будды». Деятельность Банкэя протекала в основном в храмах Мёсиндзи и Рюмондзи, последний из которых он сам основал. Возможно, чрезмерная приверженность к единственной идее и явилась причиной того, что Банкэй, несмотря на свою популярность, не оставил непосредственных учеников [Судзуки, Фурута, 1942; Огису, 1980, с. 235—240].

Промежуточную позицию между Банкэем и Хакуином занимал Когэцу Дзэндзай (1667—1761). Он бродил по стране и попеременно жил в разных храмах, читая лекции по сутрам и сочинениям буддийского канона. Он не признавал значимости ни *коанов*, ни *дзадзэн*, а делал упор на необходимости строгого соблюдения заповедей кодекса *винаи* [Огису, 1980, с. 252, 253]. К этой же традиции принадлежал знаменитый дзэнский художник Сэнгай Гибон (1750—1837), который использовал свое мастерство художника и каллиграфа для так называемых проповедей с картинками (*э-сэппо*). Он черпал вдохновение не только у разных буддийских школ, но также из конфуцианства, даосизма, синтоизма, народных верований, а также из повседневной действительности ¹².

Школа Сото-дзэн переживала при сёгунах Токугава определенный подъем: официально было зафиксировано 147 храмов, но главными считались Эйхэйдзи и Содзидзи. В это время монахи Сото приложили немало усилий для обновления своей школы, сохранения и восстановления письменного наследия и заветов ее патриархов. Наиболее активную роль сыграли в этом Гэссю Соко (1618—1696), Докуан Гэнко (1630—1698), Хайхо Дзикусин (1633—1707), Мандзан Дохаку (1636—1715), Мэндзан Дзуйхо (1683—1769). Появились такие сочинения, как «Нитики сото рэссо гёгоки» («Жизнеописания патриархов школы Сото в Японии») Райдзэна Сюнью (1613—1672), «Нити-

ики тодзё сёсо-дэн» («Жизнеописание всех патриархов Сото в Японии») Тангэна Дзитё (ум. 1699), «Нихон тодзё рэнтороку» («Записи о „передаче светильника“ в школе Сото в Японии») Рэйнана Сюдзё (1675—1752), «Эйхэй дзицуроку» («Запись событий в Эйхэйдзи») Мэндзана Дзуйхо.

Активно шло переписывание рукописей основателя Сото Догэна, чьи труды на несколько веков оказались забытыми, хотя имя его пользовалось безусловным авторитетом. За эпоху Токугава было изготовлено более 200 рукописей «Сёбо гэндзо», отличавшихся друг от друга по объему и содержанию. Гэнто Сокутю (ум. в 1807 г.) в течение 13 лет готовил к изданию «Сёбо гэндзо» в 90 свитках и наконец в 1808 г. основной труд Догэна был напечатан ксилографическим способом. Одновременно шла активная комментаторская деятельность. Среди наиболее плодотворных эрудитов Сото-дзэн следует отметить Хогана Корю (1691—1769). Большинство его трудов по сей день не изданы и существуют только в рукописном виде. Он составлял комментарии к «Сутре лотоса», «Аватамсака-сутре», «Ланкаватара-сутре», «Шурангама-сутре», «Брахмаджала-сутре», «Вималакирти-нирдеша-сутре», «Абхидхармакоше», к разным сочинениям школ Хоссо, Санрон, Рицу, Дзёдо, Дзэн; он писал по вопросам синто, кокугаку, составлял пособия по изучению санскрита. Его литературное наследие составляет 670 свитков.

Для эпохи Токугава характерен повышенный интерес монахов Сото-дзэн к изящным искусствам и литературе: многие монахи писали стихи, занимались живописью, каллиграфией. Широко известен монах Рёкан (1758—1831), живший отшельником на горе Кугамияма в пров. Этиго. Он снискал себе популярность не столько религиозным подвижничеством, сколько любовью к цветам и малым детям, с которыми он предавался бесхитростным играм, а также своей поэзией на японском и китайском языках. Источником вдохновения для него служили, с одной стороны, поэзия китайского отшельника и эксцентричного бродяги Хань Шаня, а с другой — национальная японская лирика из древней антологии «Манъёсю» [Stevens, 1975; Кин, 1978, с. 349—352]¹³.

Оригинальным художником был монах Сото-дзэн Фугай Хонко (1779—1847). Фусэн Моцугай (1794—1867) помимо дзэн проявлял большой интерес к разным военным искусствам. Кроме того, он прошел курс обучения в конфуцианской школе и был знатоком исторических сочинений. Совершенствуясь в военном мастерстве, он много странствовал по стране и прошел курс обучения у нескольких мастеров. Кроме того, он увлекался игрой в го и «облавные шашки», хорошо знал тонкости искусства *икэбана* и *тя-но ю*, рисовал картины и слагал *хайку*. По свидетельствам современников, число его учеников в военном искусстве достигало нескольких тысяч.

После того как в начале XVII в. токугавское правительство искусственно изолировало страну от остального мира, единст-

венным местом в Японии, где разрешалось селиться иностранным торговцам, был город Нагасаки, откуда и проникали в страну некоторые иностранные новшества. Проживавшие в Нагасаки китайские купцы на свои средства основали там три буддийских храма, куда и были приглашены проповедники из Китая, чтобы отправлять в этих храмах службы на понятном им китайском языке. В Нагасаки и прибыл в 1654 г. Инъ-юань Лун-ци (яп. Ингэн Рюки, 1592—1678), уроженец пров. Фуцзянь, положивший начало новому направлению дзэн в Японии — *обаку*. В Китае Ингэн провел много лет на горе Обаку (кит. Хуанбо), и его учение было сильно окрашено амидаистскими влияниями, характерными для китайского чань эпохи Мин. Однако амидаистская практика в китайском чань была иной, чем в традиции Хонэна или Синрана в Японии. Ингэн и его последователи не допускали возможности реального возрождения в «чистой земле» будды Амитабхи, а предлагали искать ее в своем сердце, для чего рекомендовали обращаться с молитвами к будде Амида.

Ингэн стремился возродить в дзэн соблюдение строгих монашеских заповедей, что соответствовало общей тенденции в японском буддизме того времени. Когда вместе с 20-ю учениками Ингэн высадился в Нагасаки, то поразил японцев своим необычным для монаха внешним обликом: и он, и его последователи имели длинные волосы, отращивали длинные ногти и были необычайно одеты. Известие о прибытии из Китая нового дзэнского наставника быстро разнеслось по стране, и его даже намеревались пригласить в Мёсиндзи, но правительственные чиновники и некоторые консервативно настроенные монахи, шокированные несоответствием правил поведения и ритуалов в его храме японским нормам, объявили его китайским шпионом. Только после того как в 1661 г. Ингэн основал храм Мампукудзи, он приобрел популярность в столице и завоевал доверие сёгунского и императорского окружения. В храме *обаку-дзэн*, построенном в минском стиле, имелись изображение грядущего будды Мироку и статуи 16 архатов, что также не соответствовало привычным дзэнским стандартам.

Хотя школа Обаку-дзэн так и не стала никогда мощным фактором японской религиозной жизни, она в значительной степени способствовала знакомству японцев с достижениями минской культуры, архитектуры, живописи, скульптуры и поэзии. Особенно сильное влияние оказала она на японскую каллиграфию. Отстаивая принцип единства дзэн и прочих учений (*кёдзэн итти*), последователи *обаку* отдавали предпочтение практике сидячей медитации и *коанам*, хотя в качестве вспомогательного средства допускалось и произнесение *нэмбуцу*. При этом будда Амида воспринимался ими не как некое трансцендентное существо, а лишь как наличествующая в каждом сердце «природа будды». Все службы в храмах *обаку* велись на китайском языке, что также, очевидно, явилось препятствием

распространения этой школы в среде японцев [Огису, 1980, с. 219—226; Дзусэцу нихон буккё-си, 1981, т. 3, с. 148—151].

Широкую известность снискал монах *обаку* Тэцугэн Доко (1630—1682), которому после многолетних усилий удалось собрать необходимое количество денежных средств и впервые в Японии осуществить издание полного буддийского канона — «Трипитаки»¹⁴.

В токугавское время появилась еще одна специфическая секта, отчасти связанная с дзэн, — Фукэсю. Долгое время даже среди специалистов было распространено убеждение, что эта секта завезена из Китая в Японию в середине XIII в. дзэнским монахом Какусином (1207—1298)¹⁵. Однако исследования последних лет убедительно доказали, что в данном случае речь идет о сознательной фальсификации исторических документов с целью легитимизировать статус данной секты и доказать, что своими корнями она восходит к китайской традиции¹⁶. Псевдоистория Фукэсю излагается в трактате «Кётаку дэнки» («Записи о передаче пустого колокольчика»), текст которого появился не ранее 1765 г. Целью этого сочинения было доказать, что традиция Фукэсю восходит к полуполюгендарному китайскому монаху-чудаку Пу-ко (яп. Фукэ), или Пу-хуа, жившему в VIII в.¹⁷. Последователи Фукэсю, именовавшиеся *комусо*¹⁸, являлись членами закрытой общины и выделялись своим необычным обликом: нестандартным монашеским облачением, плетеной из тростника и закрывающей полностью голову и лицо шляпой *тэнгай*¹⁹ и длинной бамбуковой флейтой *сякухати*. Членами секты могли быть только самураи, простолюдинов в секту не принимали. Нормы поведения членов общины регламентировались особым законоуложением, датированным 1614 г. (на самом деле это была фальшивка, созданная самими последователями секты, но во избежание лишних хлопот, токугавские власти вплоть до 1840 г. делали вид, что не сомневаются в его аутентичности). Этим уложением члены секты Фукэсю объявлялись юридически подвластными только самому сёгунскому правительству. Им предоставлялась неограниченная свобода передвижения, они освобождались от повинности платить пошлину на таможенных заставах и имели неограниченную возможность проникать в любые места развлечений. Целью поддельного декрета 1614 г. было обоснование легального статуса оформленной организации *ронинов*, каковыми являлись самураи, лишившиеся своего сюзерена. Уже с первых лет существования сёгуната властям стало ясно, что *ронины* представляют собой потенциальный взрывоопасный материал, а осуществлять надзор за оформленной организацией было значительно проще. Кроме того, и самих *комусо* можно было использовать в своих интересах, прежде всего в роли шпионов и осведомителей. В 1677 г. двумя главными храмами секты Фукэсю были объявлены Итигэцудзи и Рэйходзи на окраине Эдо (позднее к ним добавили храм Мёандзи в Киото). Только эти храмы имели право выда-

вать свидетельства о приеме в секту и вручать *комусо* «три печати» (краткое изложение основных принципов Фукэсю, письменное свидетельство о приеме в секту и специальный пропуск для таможенных застав) и «три принадлежности» (флейта *сякухати*, монашеское платье и шляпа *тэнгай*).

Знание основ дзэн-буддизма, равно как и умение играть на *сякухати*, не считалось обязательным для всех членов секты, ведь она и создавалась не столько с религиозными, сколько с политическими целями. Первоначально монахи-*комусо* заявляли о своей приверженности дзэнским принципам, исключительно руководствуясь соображениями престижа, но со временем некоторые члены секты начали проявлять более пристальный интерес к дзэнским идеям и даже пытались привнести их в Фукэсю, дать им новое идеологическое обоснование и приспособить к практике игры на флейте. Талантливый музыкант и исполнитель Куросава Кинко (1710—1771) основал в Эдо пять школ, в которых обучал игре на *сякухати*. Сам он проявлял искренний интерес к дзэн и, в частности, провозгласил принцип «через один звук стать буддой» (*итион дзёбуцу*). Наиболее прочно дзэнские идеи укоренились в традиции храма Мёандзи, где игра на *сякухати* рассматривалась как религиозная практика, ведущая к «пробуждению».

В последние годы существования токугавского режима секта Фукэсю стала прибежищем для многих лиц, в силу разных обстоятельств оказавшихся вне закона. Возникло немало провинциальных центров Фукэсю, и такая трудно поддающаяся контролю разветвленная организация начала вызывать у властей определенное беспокойство. Когда после «реставрации Мэйдзи» 1868 г. по всей стране развернулось мощное антибуддийское движение, секта Фукэсю была в 1871 г. полностью запрещена, а ее храмы переданы в распоряжение местных властей. Единственным храмом, которому удалось выстоять в период этих гонений и сохраниться, правда, в несколько видоизмененном виде, был Мёандзи. В 1890 г. в Киото была создана формально светская организация под названием Мёан-кёкай, которая поставила перед собой задачу возрождение музыкальной традиции Мёандзи. Формально президентом ее был провозглашен принц Кудзё, но всеми делами ведал Коидзуми Рёан Сидзан, прежний 38-й настоятель Мёандзи. Вскоре члены общества стали не только исполнять на *сякухати* традиционные мелодии, но начали носить прежнее облачение монахов *комусо*, в том числе и шляпы *тэнгай*²⁰.

Старые школы Тэндай и Сингон в эпоху Токугава утратили свое бывшее могущество, и, хотя сожженные и разрушенные войсками Нобунага и Хидэёси храмы и монастыри этих школ со временем были восстановлены, они так и не смогли окончательно восстановить былой престиж. Восстановлению авторитета школы Тэндай, в глазах правительства, во многом способствовал Тэнкай (1536—1643) из Канъэйдзи, являвшийся непосред-

ственным советником сёгуната. Тэнкай славился своим чудесным умением вызывать дождь и излечивать от болезней. При поддержке сёгуна Иэмицу он начал в 1637 г. осуществлять печатание буддийского канона «Трипитаки» («Дайдзокё»), которое было завершено уже после его кончины, в 1648 г., и составило 6323 свитка [Дзусэцу нихон буккё-си, 1981, т. 3, с. 106, 107].

Даже после того как сожженные Нобунага храмы на горе Хиэй были восстановлены, центр религиозной активности Тэндай переместился в район Канто, где еще с эпохи Камакура получили широкое распространение две ветви этой школы: Эсин-рю и Данна-рю, традиционно считавшиеся независимыми от Хиэйдзан. Из образованных монахов этого района особо следует упомянуть Дзётэина (ум. в 1603 г.). Он прошел курс обучения в Хиэйдзан, но с 1570 г. постоянно проживал в храме Хондзэндзи в пров. Хитати. Дзётэин является автором сочинения «Нихон дайси сэнтоку мэйсэкки» («Записки о добродетельных и славных японских наставниках»).

В XVII в. внутри школы Тэндай возникло новое движение, получившее название Анраку-рицу, ставившее своей задачей обновление монашеских кодексов, центром его был монастырь Анраку-ин. Зачинателями этого движения были Дзидзан Мёрицу (1637—1690) и Кокэн Рэйку (1654—1739). Мёрицу начал монашескую жизнь в школе Дзэн, но потом перешел в Тэндай. Внимательное изучение буддийских монашеских кодексов школы Рицу привело его к убеждению в необходимости реформировать монашеский кодекс Тэндай и сделать его предписания более строгими. Эта идея вызвала недовольство и сопротивление со стороны консервативно настроенных монахов Тэндай, считавших, что достаточно соблюдать лишь предписания, изложенные в «Боммокё» («Брахмаджала-сутре»), без добавления правил *винаи*. Мёрицу умер, так и не достигнув желанной цели: его рекомендации не нашли отклика у большинства тэндайских монахов, но дело его продолжил Рэйку, новый настоятель Анраку-ин. При его ученике Гэммон Тию (1666—1752) в крупнейших тэндайских храмах Энрякудзи, Канъэйдзи и Риннодзи заповеди махаяны стали дополнять хинаянистскими предписаниями. Такое отступление от принятых традиционных норм вызвало недовольство у ряда монахов, и в 1758 г. по указу Синрю Энни (род. в 1711 г.) в этих трех главных храмах Тэндай был восстановлен чисто махаянистский дисциплинарный устав, а более 300 монахов было изгнано из Анраку-ин. Правда, уже в 1772 г. движение Анраку-рицу снова взяло верх, и все изгнанные при Энни монахи смогли вернуться обратно [Тамамура, 1940, с. 341, 342; 354—356].

Похожее движение в рамках школы Сингон, настаивавшее на признании хинаянистских правил кодекса *винаи*, существовало еще с эпохи Камакура. В эпоху Токугава произошло возрождение движения Сингон-рицу, инициаторами которого вы-

ступали монахи, обеспокоенные падением моральных принципов. Начало ему положил Сюнсё Мёнин (1576—1610), который, следуя примеру Эйdzона, сам на себя наложил хинаянистские обеты. В XVII в. активными пропагандистами Сингон-рицу были Кэндзюн Рёэй (1585—1647), Кайэн Эку (1622—1712) и Дзинъин Эмё (1613—1675), которые возродили изучение *винаи* соответственно на горе Коя, в храмах Дзинходзи (пров. Идзумо) и Ятидзи (пров. Кавати) [Watt, 1981, с. 60, 61].

Дзёгон (1639—1702) возродил церемонию «окропления», в ходе которой символически происходила непосредственная передача тайного учения от учителя к ученику, после чего между ними устанавливалась неразрушимая связь. Впервые такая церемония (*кэтиэн-кандзё*) была проведена им в 1691 г. в созданном им храме Рэйундзи. Основанное им направление получило название Синан-рю. Кроме того, Дзёгон одним из первых в Японии начал серьезно изучать санскрит [Тамамура, 1940, с. 358, 359].

В направлении Синги сингон имелось два крупных центра, славившихся своей активной религиозно-философской деятельностью: Тидзан-ха с центром в Тисякудзи и Бусан-ха с центром в Хасэдэра. Наиболее видными представителями первого центра были Тёсон Гэндзю (1575—1648), Бунсэй Рётэн (1607—1652), Гэнсюн Унсё (1614—1693) — все они жили в Тисякудзи в Киото, занимались чтением лекций и комментаторской деятельностью. Из монахов Бусан-ха наиболее известными были Сюнгон Рётэй (1622—1680) и Сэнсюн Эйгаку (1639—1712). Между двумя этими центрами шла непрекращающаяся идейная борьба [Мураками, 1899, т. 2, с. 177—184; Тамамура, 1940, с. 357—359].

Основателем нового направления Сингон, получившего название Сёбо-рицу, был Онко Дзиун (1718—1804), не только являвшийся выдающимся буддийским деятелем эпохи Эдо, но и вообще один из ярчайших представителей в истории японской мысли. Он родился в Осака в семье ронина. В юные годы испытывал неприязнь к буддизму и монахам, но в соответствии с завещанием отца вынужден был принять постриг и стал учеником сингонского священника Нинко Тэйки (1671—1750) из храма Хоракудзи. Нинко принадлежал к традиции Сингон-рицу, и от него Дзиун получил первые наставления по заповедям *винаи*, от него же наследовал интерес к занятиям санскритом. Тэйки считал, что для защиты буддийского учения от нападков рационалистически настроенных конфуцианцев необходимо хорошо знать их теории, и по его настоянию Дзиун прошел курс обучения в неоконфуцианской школе Когидо, основателем которой был Ито Дзинсай (1627—1705). Знакомство с учениями Дзинсай и Огю Сорай, стремившихся при помощи филологического анализа первоначальных конфуцианских трактатов выявить истинное, «незамутненное» последующими толкователями учение, должно быть, во многом предопределило последующий

санскритские изыскания Дзиуна. Подобно конфуцианским ученым школы *когакуха*, он стремился освоить первоначальные буддийские тексты на санскрите, чтобы таким образом наконец восстановить «истинный Закон» (*сёбо*), или «буддизм, каким он был во времена Будды» (*буцу дзайсэ-но буккё*).

Пройдя курс конфуцианского обучения, Дзиун в 1736 г. вернулся в Хоракудзи, где получил полное монашеское посвящение школы Сингон. Когда в 1739 г. Тэйки ушел с поста настоятеля, Дзиун занял его место. В это время Дзиун усиленно занимался практикой *адзикан* («медитацией над [санскритским] знаком А»), популярной среди последователей Сингон. Однако, желая освоить другую технику медитации по методу Сото-дзэн, он через два года ушел с поста настоятеля Хоракудзи и стал учеником дзэнского наставника Хосэй Дайбай (1682—1757), настоятеля Сёандзи, небольшого храма неподалеку от Осака. Очевидно, Дзиун испытывал неудовлетворенность чрезмерно мистическим характером Сингон с его усложненными ритуалами и стремился реформировать его, привнеся некоторые элементы учений других школ. В 1743 г. Дзиун вернулся в Хоракудзи, но, проведя там несколько месяцев, удалился с несколькими учениками в храм Тёйдзи, расположенный в Такаидо к востоку от Осака, где и начал активно проповедовать свое новое учение, получившее название Сёбо-рицу. Основные принципы нового движения были им кратко сформулированы в 1749 г. в небольшом сочинении «Компон сосэки» («Основные монашеские заповеди»), где провозглашалось, что жизнь в соответствии с «истинным Законом» заключается в строгом соблюдении заповедей *винаи* монахом, независимо от его принадлежности к конкретной школе. Эти правила представляют одинаковую ценность не только для монахов, но и для мирян [Watt, 1981, с. 86—90].

В 1750 г. Дзиун переместился в храм Кэйриндзи в Арима (к западу от Осака), где и оставался до 1758 г., читая лекции и объясняя необходимость соблюдения монашеских заповедей. В 1758 г. Дзиун принял решение стать отшельником и поселился на горе Икома в обители Сорю-ан. К этому времени относятся наиболее пристальное внимание Дзиуна к изучению санскрита, языка, без знания которого постижение «истинного Закона» не представлялось Дзиуну возможным.

Им была составлена первая японская грамматика санскрита — «Ситикусё» (1769 г.), написан ряд сочинений с анализом особенностей письменности *ситтан*, применявшейся в Китае и Японии разными буддийскими школами²¹, проведен текстологический анализ трех санскритских версий «Бхадрачарипранидана-сутры». Результаты его санскритских изысканий были впоследствии обобщены учениками Дзиуна, и в итоге был составлен свод в 1000 свитков — «Бонгаку синрё» («Руководство по изучению санскрита»), куда входят не только исследования по грамматике, каталоги санскритских сочинений, санскритско-китайский словарь, но также сведения по географии и истории

Индии рассказы об индийских нравах и обычаях. Из-за огромного объема письменного наследия Дзиуна большинство его рукописей по сей день существуют только в рукописном виде²² [Watt, 1981, с. 115, 116].

В 1771 г. четыре мирянина построили для Дзиуна храм Амидадэра в Киото и убедили его стать там настоятелем. Дзиун приложил немало усилий, чтобы восстановить пошатнувшийся авторитет буддийских монахов и добивался от них строгого соблюдения буддийских заповедей. В 1775 г. он завершил свой трактат «Дзюдзэн хого» («Проповеди о десяти заповедях»), где впервые попытался изложить основные принципы своего учения. Дзиун считал, что «десять добрых деяний» (*дзюдзэн*) — не убивать живых существ, не красть, не прелюбодействовать, не лгать, не оскорблять, не двурушничать, не пустословить, не жадничать, не гневаться, не иметь ложных взглядов — содержат в себе основной смысл всего буддийского учения и определяют уровень достойной жизни как для монахов, так и для мирян. В подтверждение универсальности «десяти добрых деяний» Дзиун обильно цитирует китайские небуддийские сочинения: «И цзин», «Шу цзин», «Ши цзи», «Лунь юй», «Цзо чжуань», «Мэн-цзы», «Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы» и др. Для обоснования первостепенной значимости «десяти добрых деяний» для буддистов Дзиун решил совместить эти чисто моральные категории с буддийской метафизикой. В традиции махаяны изначальным и неизменным принципом Вселенной считается пустота (*ку*), источник всего сущего. Не случайно, считает он, для обозначения «пустоты» стали использоваться такие понятия, как «истинная природа дхарм» (*хоссё*), «природа будды» (*буссё*), «таковость» (*синнё*), абсолютный принцип (*ри*), который противопоставляется феноменам (*дзи*). Однако только в «пустоте» все феномены приобретают равнозначность (*бёдо*). Если же феноменальный мир изначально «пуст», то ни одно из явлений или предметов не способно существовать само по себе, реализуясь только через взаимосвязь с другими феноменами. А поэтому, полагал он, все вещи равнозначны в своей изначальной основе (*хонсё бёдо*), и жить в гармонии с «десятью добрыми деяниями» — означает жить в гармонии с «истинной природой дхарм», т. е. с «пустотой» [Watt, 1984, с. 200—212].

В 1776 г., сразу после произнесения своих проповедей о «десяти добрых деяниях», словно бы считая свою миссию выполненной, Дзиун оставил Амидадэра на попечение своих учеников и переселился в храм Кокидзи, в пров. Кавати к юго-востоку от Осака, где и провел оставшиеся 28 лет своей жизни. И хотя Дзиун жил отшельником на вершине горы Конго, намереваясь превратить древний храм, основателем которого считался легендарный отшельник VII в. Эн-но Гёдзя, в оплот движения *сёбо-рицу*, он продолжал поддерживать активные контакты с императорским окружением. Он также неоднократно посещал Амидадэра, Тёфукудзи и другие храмы Киото, где чи-

тал лекции и принимал участие в разных церемониях. В 1786 г. Дзиун официально провозгласил Кокидзи главным центром основанного им нового движения и подготовил специальный устав для членов своей общины. Именно к этому времени относится повышенный интерес Дзиуна к синтоизму и учению Сингон, что нашло отражение в серии его сочинений под названием «Хито то нару мити» («Путь становления человеком»). Дзиун приложил немало усилий в стремлении доказать, что концепция *дзюдзэн* справедлива и применительно к синтоизму, и проиллюстрировал примерами из «Кодзики» и «Нихонги», что «десять добрых деяний» существовали во все века и во всех странах. Он утверждал, что синто ближе к буддизму, чем конфуцианство, поскольку в нем имеется понятие «чистого сердца» (*киёки кокоро*), которое естественным образом ведет к соблюдению «десяти добрых деяний». Вне всяких сомнений, повышенный интерес Дзиуна к синтоизму во многом объясняется возрождением интереса к национальной японской религии благодаря усилиям популярной в то время школы «национальной науки» (*кокугаку*) во главе с Мотоори Норинага (1730—1801)²³. В последние годы жизни Дзиун создал немало трактатов, специально посвященных разным аспектам учения Сингон: «Рёбу мандара дзуймонки» («Заметки о двухчастной мандале», 1796), «Конгосатта сюгё гики сики» («Личные заметки о ритуалах, связанных с поклонением Ваджрасаттве», 1802), «Рисюкё коги» («Лекции по „Праджняпарамитаная-сутре“», 1803) и др. При этом следует отметить, что Дзиун никогда не ограничивался рамками лишь одной буддийской школы, он стремился через анализ буддийских сочинений разных школ обрести некие фундаментальные принципы, общие для всех последователей буддистского учения [Watt, 1981, с. 155—182].

В определенной степени со школами Тэндай и Сингон были связаны два направления синкретического движения — *сюгэндо*²⁴. Одно ориентировалось на Тэндай (*хондзан*), другое — на Сингон (*тодзан*). Одним из источников *сюгэндо* были автохтонные японские верования, прежде всего культ гор, которые впоследствии обогатились за счет элементов религиозного даосизма и философии эзотерического буддизма. Возникнув еще в эпоху Хэйан, движение *сюгэндо* на протяжении всей истории Японии было мощным фактором религиозной жизни. Последователи *сёгэндо* именовали себя *ямабуси* и были объединены в специальные общины. С целью обретения сверхъестественных способностей *ямабуси* подвергали себя различным аскетическим испытаниям в горах. Традиционно они совершали четыре раза в году «уходы в горы» (*нюбу*), по количеству сезонов. Весной они совершали обычно переход по хребту Оминэ из Кумано в Ёсино, посещая по пути 75 определенных мест и совершая необходимые ритуалы. Отправляясь в горы летом, *ямабуси* совершали подношения в виде цветов в различных святилищах. Осенью они совершали переход из Ёсино в Кумано²⁵, а зимой

предавались отшельничеству в специальном гроте [Мураками, 1943, с. 265, 266].

До XV в. излюбленным местом аскезы для *ямабуси* всех направлений были горы Оминэ, но начиная с эпохи Токугава они стали отдавать предпочтение горе Хакусан. Происходило размежевание разных направлений *сюгэндо*, каждое из которых выработало свою собственную систему аскетических тренировок, правил и ритуалов. Большинство ритуалов, в частности *гома* («возжигание»), были заимствованы последователями *сюгэндо* у школы Сингон. Однако наряду с традиционными божествами, почитаемыми в школе Сингон, *сюгэндо* ввело и некоторые новые культы, в частности, особое значение придавалось поклонению специфическому божеству, не известному другим буддийским школам, — Дзао гонгэн [Rotermund, 1968, с. 73—76].

Токугавское правительство с некоторым недоверием относилось к движению *сюгэндо*, поскольку монахи-*ямабуси*, уже в силу своего бродячего образа жизни, с трудом поддавались контролю со стороны властей, но все же, стремясь как-то регламентировать их статус, издало специальный свод правил — «Сюгэндо хатто». В конце эпохи Токугава некоторые деятели *сюгэндо*, опасаясь, что многие традиции, ранее существовавшие только в устной передаче, будут утрачены, попытались письменно их зафиксировать²⁶. В ходе антибуддийских мероприятий, проводившихся новым правительством после революции 1868 г., движение *сюгэндо* было в 1873 г. запрещено, после чего многие *ямабуси* стали сельскими синтоистскими священниками. Казалось, что традиция окончательно прервалась, но, когда в 1945 г. было издано новое законодательство, провозглашающее свободу религиозных культов, *сюгэндо* возродилось с новой силой, что может служить подтверждением того, что эта традиция продолжала все это время тайно сохраняться.

В какой-то степени с движением *сюгэндо* был связан и новый культ горы Фудзи, возникший в первые десятилетия существования токугавского режима, хотя типологически он ближе к так называемым новым религиям (*синко сюкё*), начавшим появляться в Японии с середины XIX в. Основателем нового движения стал Какугё Тобуцу (1541—1646), который был родом из Нагасаки. В юные годы Какугё стал отшельником, и однажды во сне ему явился легендарный основатель *сюгэндо* Эн-но Гёдзя и посоветовал совершить поклонение на горе Фудзи. Какугё, который никогда не принимал монашеских обетов, так и сделал, поселившись на западном склоне горы в знаменитой пещере Хитоана²⁷. Какугё утверждал, что там ему явилось горное божество Сэнгэн-дайнити²⁸, от которого он усвоил многие тайные искусства, в том числе способность излечивать больных. Откровения, полученные от Сэнгэн, он записал новыми модифицированными иероглифами. Главными объектами поклонения для Какугё были божество горы Фудзи — Сэнгэн, а так-

же солнце, луна и звезды. Какугё активно пропагандировал в качестве подвижничества «стояние на цыпочках» (*цумэмати-гё*). Сам он стоял на небольшом деревянном бруске долгие часы без движения, только трижды в течение дня и трижды в течение ночи он прекращал это занятие, чтобы совершить омовение в холодной воде (*мидзугори*). По мнению Какугё, при помощи подобной практики возможно достичь единения с горой Фудзи. В его проповедях не найти рассуждений ни о просветлении, ни о путях, ведущих к спасению, а только звучит забота о благополучии и процветании всех людей [Tyler, 1984, с. 101—107].

В последующие века культ Фудзи пользовался большой популярностью прежде всего среди жителей Эдо, объединившихся в специальные общины — *фудзико*. Большим авторитетом среди членов *фудзико* пользовался Дзикигё Мироку²⁹ (1671—1733), наследник традиции Какугё в шестом поколении. В 17 лет Дзикигё стал приверженцем культа Фудзи, и ему было несколько видений, в которых божество Сэнгэн оповестило его о приближении «эры Мироку». После очередного видения Дзикигё принял решение уморить себя голодом на вершине Фудзи, чтобы таким образом соединиться там с Сэнгэн, что он и сделал после тринадцатидневной голодовки. Добровольная кончина Дзикигё еще больше способствовала росту популярности культа Фудзи.

Дзикигё провозгласил гору Фудзи не только центром Японии, но и всего мира, более того — источником всего сущего. Фудзи — это бодхисаттва Кокусюдзан (Гора Скопления Злаков), поэтому рис — это продукт и материальное воплощение сущности Фудзи. Рис, ежедневно потребляемый людьми, превращается в утробе матери в яркий свет, который потом и материализуется в виде ребенка. По мнению Дзикигё, правильные нормы поведения состоят в сострадании (*дзихи*), доброте (*насакаэ*), оказании помощи (*тасукари*) и умеренности (*фусоку*), а добродетельное поведение вознаграждается впоследствии рождением в более состоятельной семье³⁰ [Tyler, 1984, с. 109—116].

Самой популярной и многочисленной была в эпоху Токугава школа Синсю, а также родственная ей амидаистская школа Дзёдо. Это было вполне закономерным, поскольку род Токугава принадлежал традиционно к этой школе, и она пользовалась его благорасположением. Еще одним важным фактором была простота и доступность ее доктрины и обещание «гарантированного спасения». По имеющимся данным, в годы Кансэй (1799—1801 гг.) в стране имелось 469 934 храма, из которых 148 184 принадлежало школе Синсю, а 142 000 — школе Дзёдо. Особенно сильны были позиции Синсю в провинциях Овари, Синано, Эттидзэн и в районе Хокурику.

О популярности школы Дзёдо свидетельствует уже тот факт, что только в Эдо и близлежащих местах имелось 18 религиозных школ (*данрин*), находившихся в ведении Дзёдо. Самым

крупным храмом Дзёдо был Дзодзёдзи, построенный в Эдо в 1598 г. Там имелась специальная часовня для членов дома Токугава, где находились могилы шести сёгунов. Всеобщая заинтересованность дисциплинарным кодексом *винаи* нашла отклик и у некоторых монахов школы Дзёдо.

К школе Дзёдо принадлежал Рётэй Тайтё (1544—1639), который в 1603 г. прибыл на Кюсю, намереваясь оттуда отправиться дальше в Китай для более основательного изучения там буддизма. Однако в Китай он так и не смог попасть, а добрался только до о-вов Рюкю, где провел несколько лет в храме Кэйриндзи, неподалеку от царского дворца в Сюри на о-ве Окинава. Только в 1611 г. Тайтё удалось вернуться в Японию, после того как в результате активной миссионерской деятельности он смог обратить в амидаизм многих рюкюсцев³¹. По просьбе одного из местных чиновников Тайтё написал историю религиозных верований на Рюкю — «Рюкю синто ки» («Записки о пути богов на островах Рюкю», 1609), которая содержит ценнейшие сведения о рюкюской мифологии и религиозных представлениях и обрядах (см. [Binkenstein, 1946]).

Формально к школе Дзёдо принадлежал и Токухон (1758—1818), продолжавший традицию *мокудзики хидзири*³² (отшельников, питающихся растительной пищей) и на протяжении всей жизни практиковавший *нэмбуцу*. В возрасте 18 лет Токухон начал практиковать аскезу, которую не прекращал до последних дней жизни: он спал только в сидячем положении и непрерывно произносил *нэмбуцу*, не прекращая этого занятия даже тогда, когда давал наставления своим ученикам. В 1784 г. он ушел из дома, но стал не монахом, а отшельником, хотя формально и принял монашеский обет в храме Одзёдзи школы Дзёдо. Затем он долгие годы практиковал аскезу на горных кручах, много бродил по стране, распространяя амулеты с надписью «Наму Амида буцу», питался только дикорастущими плодами, никогда не стриг волосы и ногти. Только в 1803 г. он наконец получил полное посвящение по ритуалу Дзёдо и стал считаться последователем этой школы. Токухон пользовался у населения огромным авторитетом и имел многочисленных последователей. Чтобы легитимировать его статус священника Дзёдо, в его распоряжение был предоставлен храм Итигё-ин в пров. Кии, который впоследствии стал считаться главным храмом особой амидаистской ветви *сясэ* («отринувших мирское») ³³. Сам Токухон считается одним из родоначальников ветви *сясэ* школы Дзёдо, хотя храмы, основанные его учениками в северных и западных районах Японии, принадлежали к школе Тэндай. Однако взгляды Токухона были синкретическими: многое он позаимствовал из практики отшельников *сюгэндо*, а также из эзотерической философии школы Сингон [Bouchu, 1983].

Другая амидаистская школа — Синсю в 1602 г. разделилась на две ветви: Ниси-Хонгандзи и Хигаси-Хонгандзи, что вполне

отвечало стремлениям Токугава Иэясу всемерно ослабить экономическую и политическую мощь буддийских монастырей, особенно если вспомнить, сколько неприятностей причинили властям несколько ранее последователи этой школы своими восстаниями (*икко икки*). Но хотя внутренние разногласия между противоборствующими направлениями Синсю завершились расколом, все же Синсю оставалась самой влиятельной школой, именно к ней принадлежали большинство крестьян и горожан.

Через школу Синсю правительство пыталось закрепить в сознании верующих идею о том, что сыновняя почтительность и соблюдение вассального долга имеют первостепенную значимость для верующих буддистов. Для иллюстрации этой чисто конфуцианской идеи в конце эпохи Эдо монахами Синсю Косэцу, Содзюном и Сёо был составлен специальный сборник жизнеописаний идеальных последователей Синсю — «Мёкодзиндэн» («Жизнеописания необыкновенных людей») ³⁴, куда было включено 157 образцовых биографий. Главное достоинство персонажей заключалось, по мнению составителей, в их безупречной честности, моральной чистоте в отношении к буддийскому учению, хозяину, наставнику, родителям: «Ведь Закон Будды и Закон Правителя — двуединый Закон. С древности все мудрые государи и совершенные правители почитали Закон Будды. Поэтому и монахи всех школ, следуя учению Будды, с благодарностью молятся о благополучии в Поднебесной, дабы воздать за милости всем тем, кто оберегает Закон Будды» [Катаока и др., 1974, с. 215].

В то же время падение нравов делало священников Синсю объектами нападков не только антибуддийски настроенных конфуцианцев, но и своих собратьев по вере. Например, некий Рюгё из Хигаси-Хонгандзи писал следующее: «Монахи Синсю вкушают изысканные яства, содержат жен и наложниц, проводят дни в пьянстве и забавах. Сегодня развлекаются в горах, завтра наслаждаются прогулками на лодках: ловят рыбу в реках, забрасывают сети в море, восторгаются невиданной роскошью... А еще они принимают деньги у прихожан и, заявляя, что направляются в столицу давать наставления, проводят там время в винных лавках и с проститутками, бездумно тратя эти деньги... А еще школа Синсю утверждает, что даже злодеев и преступников ждет спасение, и этим самым препятствует распространению добра и поощряет зло» [Катаока, и др., 1974, с. 230].

Многие из упомянутых пороков были присущи и ранее священникам Синсю, но в период Токугава они стали обычным явлением. Недовольство ситуацией, сложившейся в главных храмах Синсю, вызвало к жизни разнообразные необычные культы и ереси.

В народной среде нередко объектом поклонения становились простые люди, страдавшие при жизни, но после кончины обо-

жествленные. Например, женщина по имени Осан из пров. Бунго всю жизнь страдала от болезни рта. Перед смертью в 1634 г. она заявила, что люди, страдающие от этой болезни, излечатся, если совершат поклонение на ее могиле. После кончины Осан стала считаться избавительницей от разных болезней. Акияма Дзиун из пров. Сэтцу в течение 7 лет перед смертью страдал от геморроя и пообещал, что он поможет всем страждущим избавиться от этой болезни [Катаока и др., 1974, с. 235].

В амидаистской среде появилось немало проповедников, отрицавших традиционную иерархию священников Хонгандзи, но ставивших перед собой ту же самую задачу — достичь при помощи практики *нэмбуцу* рождения в «чистой земле». Чаще всего они были мирянами и считали, что духовенство Синсю предало забвению заветы Синрана и Рэннё. В разных частях страны возникали амидаистские секты, претендовавшие на обладание «истинными» методами, гарантирующими рождение в раю будды Амида. Эти официально не признаваемые секты известны под общим названием «тайное нэмбуцу» (*какурэ нэмбуцу*) или «скрытое нэмбуцу» (*какуси нэмбуцу*), хотя в разных районах страны сами себя они называли по-разному. Теория и практика Синсю подверглась в этих подпольных сектах сильной трансформации.

Не совсем ясно, в чем заключалась причина запрета деятельности школы Синсю в пров. Сацума, но именно репрессивные меры со стороны местных властей привели к возникновению там движения *какурэ нэмбуцу*. Это движение носило название *каякабэ* («мискантовая стена»), поскольку специальных объектов поклонения в секте не имелось, а *нэмбуцу* произносили перед «мискантовой стеной», на которой помещался небольшой алтарь наподобие синтоистского *камидана*. Эта секта поддерживала тайные контакты с Хонгандзи, но вынуждена была маскироваться под синтоистское направление. Основателем секты *каякабэ* был Ёсинага Синко, мирянин, стоявший во главе секты. По ночам члены секты собирались в пещерах, именовавшихся ими *нэмбуцу-гама*, где проводили специальные моления. Земным воплощением будды Амида считался у них синтоистский бог Ниниги-но микото, который осуществил пророчество через местного бога из алтаря Кирисима-дзиндзя в пров. Кагосима. Под внешним поклонением богу Кирисима они фактически осуществляли поклонение будде Амида. Синко распространял среди единоверцев особые послания (*годзё*), в которых сообщалось о возрождении в «чистой земле» настоятеля Ниси-Хонгандзи; известие об этом было передано якобы от будды Амида в главное синтоистское святилище Исэ-дзингу, а уже оттуда — богу Кирисима [Дзусэцу нихон буккё-си, 1981, т. 3, с. 115, 126—128].

Одновременно в северо-восточных провинциях страны получило распространение другое направление «скрытого нэмбуцу» — *хидзи хомон*, которое было связано со школой Сингон ³⁵.

Последователи этой секты совмещали некоторые ритуалы Сингон с тайным поклонением изображениям Хонэна и Синрана. Одним из священных мест являлся для них грот Хотару при храме Тион-ин в Киото. Хотя точное время возникновения этой секты неизвестно, она получила широкое распространение в середине XVIII в. благодаря деятельности Кагия Гобэй и Ямадзаки Мокудзаэмона. Сторонники *хидзи хомон* утверждали, что в буддизме существуют «внешний» и «внутренний» пути. Монахи школы Синсю следуют «внешнему» пути и потому не постигают сокровенной сути учения, которое тайно передавалось от Синрана к Дзэнрану, и после этого сохранялось в первоизданной чистоте только в среде мирян. Авторитетными признавались некоторые подлинные тексты школы Синсю, а также ряд сочинений, авторство которых приписывалось Кукаю и Синрану. Существовал сложный ритуал вступления в секту и своеобразная инициация. Несмотря на неоднократные гонения со стороны властей, в результате чего многие ее члены были казнены или отправлены в ссылку, она существовала в течение всего периода Токугава [Катаока и др., 1974, с. 239—312; Дзусэцу нихон буккё-си, 1981, т. 3, с. 126, 129; Тамамура, 1940, с. 352, 353].

Существовало более сорока разных подсект *хидзи хомон*. В частности, подсекта *куя-ха* совсем недавно существовала в окрестностях Нагоя. Каждый месяц с 10-го по 16-е число ее члены устраивали тайные ночные собрания, в ходе которых глава общины (*дзэнтисики*) делал необходимые объяснения основных принципов. Раз в месяц в 19-й день все желающие обрести искреннюю веру собирались в доме *дзэнтисики*, который при помощи всевозможных манипуляций доводил их до состояния транса, после чего и осуществлял передачу тайных наставлений [Мотидзуки, 1954, т. 1, с. 353].

После сокрушительного удара, который нанесли в конце XVI в. Нобунага и Хидэёси Нитирэн-сю, монахам этой школы Нитиё и Нитидзё удалось завоевать симпатии властей, и постепенно Нитирэн-сю начала приобретать новых приверженцев в столице и близлежащих провинциях. Несколько позже Ниссин сумел заручиться поддержкой Иэясу и смог распространить влияние своей школы в районе Канто. В районе Кансай большой известностью пользовались нитирэновские монахи Нитидзю (1549—1623), Никкэн (1560—1635) и Нитион (1572—1642). Ученику Нитидзё — Ниссону удалось наладить хорошие контакты с тэндайскими монахами из Хиэйдзан, и нитирэновцы впоследствии неоднократно устраивали в провинции лекции с толкованием тэндайского учения и комментировали «Сутру лотоса». По всей стране стали создаваться религиозные школы Данрин, первая из которых была основана Нитто в Иидзука (пров. Симоса); его ученик Ниссё (ум. 1595) был основателем Иидака-данрин в Симоса и Мацурадзаки-данрин в Киото [Тамамура, 1940, с. 345, 346].

Фанатичный характер нитирэновского учения привел к возникновению в эпоху Токугава особой секты, которая навлекла на себя гонения со стороны властей. Объявленная «ересью» (*дзякё*), эта секта более двух веков существовала в подполье, и была известна как *какурэ даймоку* («тайные молитвы»), или *фудзю-фусэ* («не принимать и не давать»). Основателем секты был Нитио-сёнин (1565—1630). Нитио был учеником Ниттэна из храма Мёгакудзи, и с 1592 г. стал настоятелем этого храма. В 1595 г. Хидэёси собрал в храме Хокодзи тысячу монахов для проведения торжественного поклонения статуе Большого Будды. Целью такой церемонии было успокоение душ предков Хидэёси. Ранее подобные службы проводились обычно только тэндайскими и сингонскими монахами, а нитирэновцев на них не приглашали, но Хидэёси решил привлечь к проведению службы монахов всех школ. Нитио был единственным, кто отказался совершать ритуалы ради Хидэёси, заявив, что не считает его единоверцем. При этом он ссылался на авторитет основателя своей школы святого Нитирэна, который призывал монахов этой школы принимать подаяние только от единоверцев и только для единоверцев отправлять религиозные ритуалы, провозгласив при этом принцип *фудзю-фусэ* («не принимать [подаяния] и не оказывать [милости]» [Катаока и др., 1974, с. 120, 121]. Остальные нитирэновские монахи во главе с Нитидзю, присутствовавшие на том собрании, объявили взгляды Нитио «еретическими» [*итан дзясэцу*] и потребовали его наказать. Нитио был вынужден покинуть свой пост в Мёгакудзи и поселился в глухом местечке Коидзуми в пров. Тамба.

В 1599 г. Нитио по настоянию Иэясу был приглашен к нему в Осацкий замок, где был устроен специальный диспут между ним и нитирэновскими монахами Ниссё из Мёкэндзи в Киото и Нитто из Мёкокудзи в Сакаи, которые придерживались принципа *дзю-фусэ* («принимать, но не давать»). Ниссё и Нитто утверждали, что «Закон Будды и Закон Правителя — это два колеса одной повозки», тем самым отступая от заповедей самого Нитирэна, ставившего буддизм превыше светской власти [Катаока и др., 1974, с. 124—125].

Нитио упорно продолжал стоять на своем, и тогда другие монахи школы Нитирэн потребовали наказать строптивого монаха. Его сослали на о-в Цусима, где Нитио провел в страшной нищете 13 лет, твердо придерживаясь своего принципа «не принимать подаяния от иноверцев»; он носил одежду из трав и питался дикими плодами. Когда ему было позволено вернуться в Киото, он снова стал настоятелем Мёгакудзи, хотя до последних дней своей жизни Нитио не отказался от собственных убеждений и продолжал выступать с критикой нитирэновских монахов, не разделявших его позиции.

К тому времени идея *фудзю-фусэ* получила широкое распространение среди нитирэнистов: только в столице Эдо ее поддерживали более 240 храмов. В 1628 г. Нитидзю из храма Тёэн-

ин в районе Канто начал активно выступать в поддержку идей Нитио и подвергать критике ортодоксальных нитирэнистов. Сам он публично отказался принять подаяние от супруги сёгуна Хидэтада и порицал тех, кто это подаяние принял. Постепенно движение *фудзю—фусэ* проникло во многие *данрин* в районе Канто, и монахи из Минобусан в очередной раз подали правительству петицию с требованием принять меры против распространителей пагубных идей. В результате Нитидзю отправили в ссылку, и снова был издан указ, запрещающий *фудзю—фусэ* как ересь [Катаока и др., 1974, с. 163—165].

После кончины Нитио в 1630 г. лидером движения *фудзю—фусэ* стал Никко (1626—1698), который преподнес правительству свое сочинение «Сюсэй гококу-сё» («Трактат о сохранении истины ради защиты страны»), в котором изложил основные принципы движения *фудзю—фусэ* и утверждал, что земли, находящиеся во владении буддийских храмов, не могут считаться пожертвованием от государства. Никко, а также некоторые его верные последователи были отправлены в ссылку.

В 1669 г. был издан правительственный декрет, которым секта *фудзю—фусэ* окончательно запрещалась и принадлежность к ней строго каралась. Многим из приверженцев *фудзю—фусэ* пришлось либо на словах отказаться от своих принципов, но продолжать молча их исповедовать, либо полностью уйти в подполье³⁶. Имена выявленных последователей *фудзю—фусэ* вычеркивались из регистрационных храмовых списков. Многих сектантов, не пожелавших отказаться от своих убеждений, сослали на труднодоступные острова у побережья п-ова Идзу. Некоторые сектанты в знак протеста покончили с собой, как, например, Нитиэн из пров. Бидзэн, которого по его просьбе живым зарыли в землю. В пров. Окаяма монах Ниссэй и четыре женщины заперлись в каменном гроте и уморили себя голодом. Сохранились специальные *мандалы*, на которых написаны имена их и других мучеников *фудзю—фусэ*. Основоположник секты, Нитио, приобрел необычайную популярность. Имелись даже необычные изображения Нитио в виде бога богатства Дайкоку: в руке он держит мешочек с золотым песком и восседает на двух мешках с рисом [Дзусэцу нихон буккё-си, 1981, т. 3, с. 123—125].

Несмотря на непрестанные гонения, тайные общины *фудзю—фусэ* существовали на протяжении всего периода Токугава, и только после «революции Мэйдзи» запрет на эту секту был снят в 1876 г. Тоталитарный режим Токугава видел в позиции *фудзю—фусэ* нарушение принципа лояльности и отсутствие верноподданнической почтительности в отношении к властям. Не менее решительно выступали против данной ереси и ортодоксальные нитирэновские священники, прежде всего из Минобусан (храм Куондзи), ставшего в 1616 г. главным центром (*дайхондзан*) школы Нитирэн, опасаясь того, чтобы и на них не упала тень сомнения в причастности к данной ереси.

Буддизм эпохи Токугава заслуживает более пристального внимания со стороны исследователей. Хотя в это время не появилось совершенно новых идей в религиозной сфере, он представляет несомненный интерес, поскольку это прекрасный пример того, как происходил процесс формирования японского религиозного синкретизма на разных уровнях. Именно в эпоху Токугава буддизм стал по-настоящему народной религией, проявились новые народные культы, которые и по сей день не утратили своей притягательности, особенно в сельской местности. И хотя буддизм этого времени представляет больший интерес для исследователей народной религии, чем для интересующихся доктринальными аспектами буддизма, следует учитывать, что именно в эпоху Токугава в буддийских монастырях велась научная и комментаторская деятельность по осмыслению духовного наследия, создавались многочисленные труды (большинство из них по сей день не издано), которые впоследствии послужили бесценным подспорьем для буддологов нового времени. В диалоге с конфуцианством и синтоизмом буддизм сумел выстоять и, видоизменяясь, не утратить окончательно своих позиций, о чем свидетельствует и количество действующих храмов и монастырей в современной Японии.

Глава 6

БУДДИЗМ В НОВОЙ И НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ ЯПОНИИ (от революции 1867—1868 гг. до наших дней)

Историю буддизма в Японии после 1868 г. — свержения сёгуната и реставрации власти императора (Мэйдзи-исин), за которыми последовали буржуазные преобразования, можно разделить на два периода.

Первый из них охватывает почти восемь десятилетий вплоть до поражения Японии во второй мировой войне. Это период становления японского капитализма и колониальной экспансии Японии в страны Восточной и Юго-Восточной Азии. Стоявший у власти блок буржуазии, помещиков и выходцев из самурайских кланов использовал для упрочения своего политического господства институт императорской власти. Престиж императора зиждился на вытекающих из синтоистской мифологии представлениях о его «божественном» происхождении, в силу чего он рассматривался как глава общенационального культа, данный свыше руководитель японского народа. Роль официальной религии в государстве играл синто, точнее, созданная на его базе религиозно-политическая система, получившая название государственного синто. Неравное положение по отношению к синто, в которое были поставлены все другие вероучения, включая буддизм, оказывало сдерживающее влияние на развитие их догматики и церковной организации. Вынужденные в целях самосохранения приспособляться к обстановке, религиозные организации шли на активное сотрудничество с властями и, более того, широко использовались ими в целях апологетики культа императора. Буддизм в этом смысле не составлял исключения.

Второй период приходится на послевоенные десятилетия. Положение буддизма в эти годы определялось важными политическими и социально-экономическими изменениями, происшедшими в жизни японского общества. При этом весьма существенную роль играли и продолжают играть по сей день демократические преобразования, проведенные в Японии в первые послевоенные годы в обстановке подъема рабочего и общедемократического движения. Принятие конституции 1947 г., провозгласившей предоставление народу элементарных гражданских

прав и свобод, включая свободу совести, ликвидация государственного синто устранили ограничения деятельности религиозных организаций, создали благоприятные условия для их развития, повышения их роли в общественной жизни страны. Важнейшим фактором религиозной ситуации в послевоенной Японии явилось возрастание удельного веса новых социально-религиозных движений, их усиливающееся влияние на верующих.

Разумеется, специфика каждого из названных периодов определила характер практически всех аспектов буддизма, включая его догматику, организацию, формы деятельности. Сегодня роль буддизма в общественно-политической жизни страны, его отношение к государственной власти, к проблеме войны и мира, взаимоотношения между верхушкой буддийской храмовой иерархии и массами верующих во многом отличаются от того, что было в предвоенные десятилетия, когда развитие буддизма ограничивалось жесткими рамками системы государственного синто. Вместе с тем в истории японского буддизма на протяжении 120 лет со времени революции 1867—1868 гг. прослеживается одна общая тенденция. Это начавшееся еще в канун революции движение по пути обновления, приспособления к меняющимся условиям действительности. Важнейшей особенностью этого процесса является то, что наиболее существенные изменения происходили и происходят по сей день преимущественно не в рамках традиционных буддийских школ (хотя определенную модернизацию их отрицать нельзя), а в форме новых религиозных движений. Другая его особенность состоит в том, что обновленчество в японском буддизме развивается, как правило, на базе вероучения школы Нитирэн. А поскольку новые религиозные организации нитирэновского толка составляют в наше время основное течение не только в буддизме, но и в религиозной жизни Японии в целом, то можно говорить, не опасаясь впасть в преувеличение, о превалировании идеологии нитирэнизма в истории японского буддизма XX в.

Естественно поэтому, что в любом исследовании японского буддизма описываемого периода одно из центральных мест должно быть отведено различным формам проявления указанной идеологии и ее практической реализации. Этим мы и руководствовались, уделив повышенное внимание таким вопросам, как зарождение на базе вероучения Нитирэна движения буддизма мирян; система взглядов Танака Тигаку, виднейшего деятеля нитирэновского движения конца XIX — первой половины XX в., ставившего задачу использовать догмы Нитирэна для обоснования государственных интересов; отражение различных аспектов догм Нитирэна в идеологии и практике таких мощных новых социально-религиозных движений, как Сока гаккай, Рисё косэй кай, Рэй ю кай и некоторые другие.

Следует при этом иметь в виду, что многочисленные организации нитирэновского толка являются составной частью общего потока новых социально-религиозных движений современной

Японии, в связи с чем их правомернее исследовать в контексте указанного феномена¹. Мы будем говорить в первую очередь о тех аспектах движений нитирэновского толка, которые позволяют проследить эволюцию, а в ряде случаев и трансформацию учения Нитирэна в условиях современной действительности.

Буддизм, особенно в его неонитирэновской интерпретации, если так будет позволено называть совокупность взглядов, на которых базируются движения нитирэновского толка, и по сей день оказывает заметное идеологическое влияние на миллионы японцев. Роль буддийских организаций в общественно-политической жизни страны с течением времени не только не падает, но и активизируется, принимая подчас новые и необычные формы. Отсюда — необходимость освещения и социально-экономических факторов, определяющих характер их деятельности на этом поприще.

Буддизм в системе государственного синто

После событий 1867—1868 гг. правящие круги Японии взяли курс на превращение синто в государственную религию. В этих целях были предприняты шаги, направленные на подрыв влияния буддизма. В марте 1868 г. был издан указ о разделении синто и буддизма. Он предусматривал прекращение деятельности *сясо* и *бэтто* — буддийских священников, отправляющих обряды в синтоистских святилищах, удаление из святилищ буддийских изображений и культовых предметов, отказ от традиции, согласно которой синтоистские божества считались защитниками буддийского вероучения, запрещение использовать буддийскую терминологию в обрядах святилищ [Мураками, 1970, с. 86]. Конфискация в феврале 1871 г. земельных владений храмов серьезно подорвала материальную базу буддизма. Отмена в мае 1871 г. системы приписки населения к храмам лишила их роли органов полицейского контроля. Все эти меры нанесли ощутимый удар по позициям буддизма.

Правительство поощряло антибуддийское движение *хайбуцу кисяку* (досл. «искоренение буддизма»), которое в ряде мест приняло насильственный характер и проявлялось в ликвидации храмов, уничтожении статуй, ограничении, а подчас и запрещении деятельности буддийского духовенства. Так, в Нара были разрушены несколько древних буддийских храмов. Из всего громадного комплекса храма Кофукудзи уцелела лишь пятиэтажная пагода, которая и по сей день служит украшением города. В Тояма после насильственного слияния свыше 370 буддийских храмов их осталось только восемь [Мураками, 1984, с. 159, 160]. Власти Мацумото провозгласили курс на ликвидацию всех буддийских храмов. Здесь, как и в ряде других мест, буддийских монахов подвергали публичным оскорблениям, побуждали их к отказу от сана и переходу к мирским занятиям

[Мураками, 1970, с. 161]. В иных местах буддийское духовенство было настолько запугано, что само вынуждено было принять участие в разрушении храмов [Мураками, 1970, с. 159].

Лишь в нескольких районах, где влияние буддийского духовенства было особенно сильным, движение *хайбуцу кисяку* встретило сопротивление со стороны местного населения. Но и в этих случаях речь шла скорее о выступлениях крестьян под флагом буддизма против жестокой политики властей, нежели о защите буддийских храмов, как таковых [Мураками, 1970, с. 162—166]. В целом движение *хайбуцу кисяку* пользовалось поддержкой населения, в представлениях которого буддийское духовенство ассоциировалось с ненавистным токугавским режимом, а глумление над священнослужителями воспринималось как зримое свидетельство краха этого режима.

После того как главная цель антибуддийских мероприятий была достигнута и стало ясно, что влияние буддийского духовенства существенно подорвано, правительство начало спускать на тормозах движение *хайбуцу кисяку*. Сказалось и стремление правящих кругов использовать буддизм в борьбе с распространением христианства, которое в первые годы эпохи Мэйдзи (1868—1912) рассматривалось как враждебная идеология. Власти исходили также из целесообразности мобилизации буддийского духовенства для пропаганды так называемого великого учения (*дайкё*), главным в котором была апологетика императорской системы. Имелось в виду навязать народу «великое учение» в качестве новой официальной религии. Для его распространения была создана Академия великого учения (Дайкёин), объединившая как синтоистские, так и буддийские организации [Мураками, 1970, с. 106, 107].

Однако этот продиктованный свыше симбиоз оказался недолговечным, как и сама идея объединения различных религиозных течений в целях создания некоей новой религии. Внутри Академии великого учения не прекращались распри между синтоистами и буддийским духовенством, стремившимся к восстановлению самостоятельности своих организаций. В этом направлении активно действовал Симадзи Мокураи (1838—1911), один из видных деятелей амидаистской группы Дзёдо синсю хонгандзи ха. Усилия Мокураи, поддержанные значительной частью буддийского духовенства, в 1875 г. привели к выходу из Академии великого учения четырех влиятельных амидаистских групп. Вскоре прекратило существование и само это искусственное образование [Мураками, 1967, с. 38].

Идя на смягчение политики в отношении буддизма, власти учитывали и такое немаловажное обстоятельство, как глубокое проникновение буддийской обрядности в жизнь народа. В конечном счете правительство отказалось от антибуддийских действий. Деятельность буддийских групп была узаконена, многие храмы вернули свои земельные владения. Это, однако, не привело к восстановлению былых позиций буддизма, который на-

ряду с другими религиями был поставлен в подчиненное по отношению к синто положение. Правительство объявило синто государственной идеологией, своего рода «надрелигией», обязательной для каждого японца независимо от его вероисповедания. Основным содержанием государственного синто стал культ императора, его «божественных» предков, апологетика «уникальности» японской государственности и японской нации в целом. В условиях господства государственного синто в религиозной жизни страны не допускалась проповедь религиозных догм, которые противоречили бы указанной доктрине. Более того, религиозные группы, включая буддийские, вынуждены были, опасаясь преследований со стороны властей, вносить в свою догматику изменения, чтобы привести ее в соответствие с доктриной государственного синто. В учебных заведениях было запрещено преподавание религиозных дисциплин. Эти меры оказали весьма негативное влияние на дальнейшее развитие догматики буддийских школ.

Деятельность буддийских групп, как и всех других религиозных организаций, строго контролировалась властями. Создание новых храмов в принципе запрещалось. Все это способствовало консервированию структуры буддийских организаций и характера функций храмов, унаследованных от эпохи феодализма. Подавляющее большинство храмов сохраняли свои связи с прихожанами посредством поминально-заупокойного культа. При этом основным связующим звеном между храмом и населением оставалась семья: кладбище, на котором из поколения в поколение хоронили членов данной семьи, как правило, находилось в ведении того или иного буддийского храма. Семья умершего получала в храме табличку с его посмертным именем, которая становилась главным объектом поклонения в домашнем буддийском алтаре; связи с храмом поддерживались, как мы уже говорили, через многочисленные поминальные службы. Сложный заупокойный ритуал стал основным источником дохода священнослужителей большинства храмов. Более крупные храмы, связанные с культом земных благ (исцеление от болезней, обеспечение удачи в делах и гармонии в семейной жизни и т. п.), процветали за счет продажи талисманов и отправления обрядов. В целом проповедническая деятельность буддийских школ затухала; большинство буддийских священников превратились в простых исполнителей религиозных обрядов.

Антибуддийские мероприятия властей в первые годы после революции 1867—1868 гг. серьезно подорвали престиж буддизма. Это, однако, не толкнуло буддийское духовенство в лагерь оппозиции новому режиму. Не видя иного пути для сохранения своих привилегий, руководители практически всех групп традиционных школ буддизма стали служить монархическому государству с не меньшим рвением, чем они служили сёгунам из дома Токугава. Буддийские монахи, пережившие эксцессы антибуддийского движения, доказывали, что и при новом режиме

буддизм способен послужить на пользу государству, как уже неоднократно бывало в прошлом. Среди буддийского духовенства большую популярность получили рассуждения о «государственной пользе буддизма», ссылки на то, что «защита буддийского закона равнозначна защите интересов государства» [Мураками, 1980, с. 351]. Именно в этот период буддийские круги вернулись к концепции «буддизма защиты государства» (*гококу буккё*), на долгие годы, вплоть до поражения Японии во второй мировой войне, определившей их отношение к государственной власти.

Реализация указанной концепции нашла свое выражение в освящении авторитетом буддизма политики правительства, безоговорочной поддержке буддийским духовенством официальной доктрины государственного синто и (особенно на первых порах) в активной борьбе против распространения «чуждого японскому национальному духу» христианского вероучения.

В лице буддийских священников и ряда ученых из числа буддистов-мирян государственный синто нашел не менее ревностных апологетов, нежели сами идеологи официальной доктрины. Так, ученый монах Дзёдо синсю отани ха Иноуэ Энрё (1858—1919), получивший широкую известность как автор многочисленных трудов, содержащих критику христианства, в своем верноподданническом рвении доходил до утверждения, что император важнее народа, а посему сыновняя почтительность должна быть подчинена принципу верности трону. Буддийское духовенство поддержало националистические идеи философа Иноуэ Тэцудзиро (1856—1944), который в опубликованной в 1893 г. книге «Столкновение образования и религии» проводил мысль о несовместимости христианства с духом «Императорского рескрипта об образовании» 1890 г., игравшего, по существу, роль канона государственного синто [Токоро, 1966, с. 349]. Ожесточенным нападкам со стороны буддийского духовенства подвергались все, кто осмеливался поставить под сомнение «святость» императора или выступал с критикой «Императорского рескрипта об образовании». Широко известны случаи активного участия буддистов в травле деятелей христианства и университетских преподавателей, обвиненных в «непочтительном» отношении к императорским «святыням».

Участие буддийского духовенства в общественно-политической жизни активизировалось с конца 80-х годов. Как правило, буддийские священники смыкались с наиболее консервативными силами. Упоминавшиеся уже Симадзи Мокураи и Иноуэ Энрё вступили в созданное в 1888 г. Общество политики и религии (Сэйкёся), чья политическая платформа зиждилась на идеологии откровенного шовинизма [Токоро, 1966, с. 347]. Некоторые националистические объединения были организованы самими буддийскими деятелями. В 1889 г. под руководством Оути Сэйран (1845—1918) возникла Федерация почитания императора и служения Будде (Сонно хобуцу дайдодан), само на-

звание которой дает представление о характере ее деятельности. Оути, отстаивая принцип единства религии и политики, выступал против каких бы то ни было заимствований из-за рубежа в области государственного управления, подвергая резкой критике парламентскую систему [Токуро, 1966, с. 347].

Иные деятели буддийского толка не оставляли идеи создания на базе объединения синто, буддизма и конфуцианства новой официальной религии. С этой целью Ямаока Тэссю (1836—1888) и Торие Токуан (1847—1905) в 1888 г. создали Общество великого пути как государственной религии великой Японии (Дайнихон коккё дайдося), причем под «великим путем» понималась новая религия. Эта организация, пользовавшаяся известным влиянием вплоть до начала XX в., решительно боролась против распространения в Японии не только христианства, но и западной идеологии в целом [Kitagawa, 1966, с. 231, 232].

Вступление Японии на путь внешней экспансии способствовало дальнейшему усилению шовинистических настроений в кругах буддийского духовенства. В канун японо-китайской войны 1894—1895 гг. Иноуэ Энрё выступил со статьей о «философии войны», в которой поддержал милитаристскую политику правительства [Kitagawa, 1966, с. 231]. Во время войны практически все буддийские группы направили своих проповедников в действующую армию, оказывали помощь раненым и семьям, потерявшим кормильцев на полях сражений. Многие буддийские храмы, пользовавшиеся популярностью среди населения как центры культа земных благ, стали устраивать молебны о даровании победы и благополучном возвращении «доблестного воинства» на родину. Это нововведение способствовало усилению связей буддийских храмов с милитаристской политикой властей [Мураками, 1967, с. 70]. Указанные тенденции в деятельности буддийских организаций стали еще более заметными в период русско-японской войны 1904—1905 гг., когда их сотрудничество с властями особенно активизировалось. Правительство отдавало должное этим усилиям буддийского духовенства, свидетельством чему служит факт награждения руководителя Дзёдо син сю хонгандзи ха Отани Кодзуй (1876—1948) самим императором за заслуги в повышении морального духа населения [Kitagawa, 1966, с. 231].

После русско-японской войны власти предприняли попытки использовать буддизм в борьбе с распространением в Японии идей социализма. На одном из заседаний парламента в 1911 г. представители правительства подчеркивали роль религии, в том числе буддизма, в борьбе против «опасных мыслей». В 1912 г. на совещании руководителей различных религиозных групп, созванном по инициативе министра внутренних дел, представители буддийского духовенства высказывались за полную поддержку политической линии правительства. Активизировалась проповедническая деятельность буддийских священников на захваченных японской военной территорией Тайване, в

Южном Сахалине, Корее [Сюкё-си, 1966, с. 357]. Иные буддийские деятели пытались обосновать империалистические устремления Японии догмами буддизма. Известность как апологет паназиатизма получил упоминавшийся уже Отани Кодзуй.

В то время как верхушка буддийских организаций стремилась поставить буддизм на службу государственным интересам, часть буддийского духовенства и связанные с ней деятели буддийского толка из числа мирян выступали за модернизацию и демократизацию буддизма, приспособление его к духовным нуждам современников. Первые попытки подобной модернизации были предприняты молодыми приверженцами Дзёдо син сю хонгандзи ха. В 1899 г. Фурукава Исаму (1871—1899), Сакаино Коё (1871—1933), Такасима Бэйхо (1875—1949) и другие создали Ассоциацию друзей нового буддизма (Син буккё досикай), которая выступала с позиций антиклерикализма против вмешательства государства в дела религии, за участие буддийских организаций в общественной жизни. В 1900 г. аналогичное движение возникло в рамках Дзёдо син сю отани ха. Его участники — Киёдзава Манси (1863—1903), Сасаки Гэссё (1875—1926), Акэгарасу Хая (1877—1954) и др., отвергая концепцию «буддизма защиты государства», подчеркивали универсальные ценности буддизма, выходящие за рамки узкого государственного интереса, стремились превратить буддийскую догму в средство «пробуждения личности», ее активного подключения к участию в общественной жизни. Некоторые члены этих групп были в числе немногих буддийских деятелей, которые в годы русско-японской войны открыто критиковали политику правительства [Kitagawa, 1966, с. 231].

Из рядов последователей Дзёдо син сю отани ха вышли основатели первых организаций, которые попытались претворить в жизнь некоторые аспекты морально-этического учения буддизма. В 1905 г. монах Дзёдо син сю отани ха Ито Сёсин (1875—1963) создал общество Муга эн (Сад отсутствующего я), идеологической базой которого стало учение Синрана в сочетании со взглядами Л. Н. Толстого. На аналогичной основе возникло и движение Итто эн (Сад светильника), начавшееся также в 1905 г. под руководством Нисида Тэнко (1872—1958). Муга эн и Итто эн были утопическими движениями, участники которых проповедовали бескорыстное служение ближним, отказ от личного имущества, пацифизм, непроведение. Община, созданная Нисидой на основе этих принципов, существует и поныне.

Движение за модернизацию на базе вероучения Дзёдо син сю отани ха на рубеже XIX—XX вв. оставило след в истории японского буддизма. Идеи Киёдзава Манси в последующие годы брались на вооружение теми, кто пытался внести свежую струю в буддизм, теснее связать его с духовными запросами людей. Однако в описываемый период указанное движение носило ограниченный характер и существенного влияния на развитие

догматики, форм деятельности и организационную структуру буддизма не оказало.

К иным результатам привели процессы, которые имели место в кругах, связанных с вероучением школы Нитирэн. Уже первые десятилетия после революции 1867—1868 гг. отмечены как ростом интереса к наследию Нитирэна в различных слоях японского общества, так и возникновением на базе его вероучения, но вне рамок школы Нитирэн, массовых религиозных движений. Явление это далеко не случайно. Оно связано со спецификой догматики и религиозной практикой нитирэнистов.

Напомним, что Нитирэн и его последователи абсолютизировали веру в «Сутру лотоса», которая считалась своего рода талисманом, обладающим магическими свойствами. Поэтому приверженцы нитирэновского вероучения, как мы уже говорили, придают многократному повторению фразы «Наму мёхо рэнгэ кё» («Слава „Сутре лотоса благого Закона“!») самодовлеющее магическое значение. Восхваление сутры, содержащееся в этих словах, служит главным средством получения воздаяния за приверженность «истинной вере». В свою очередь, под воздаянием имеется в виду не столько спасение в потустороннем мире, сколько обретение земных благ. Элемент *горияку* (*гэндзэ рияку*) — «воздаяние за веру в этой жизни» — играет важнейшую роль в нитирэновском вероучении.

Положение о том, что долгом каждого нитирэниста являются усилия, направленные на то, чтобы указать путь к обретению «истинной веры» возможно большему числу людей, всегда придавало деятельности нитирэнистов мессианскую окраску, предполагая активное участие каждого из них в проповеди вероучения своего учителя. Это обстоятельство впоследствии сыграло исключительно важную роль в распространении влияния новых нитирэновских движений.

Отличительной чертой учения Нитирэна было то, что объектом религиозного спасения провозглашалась не только личность, но и государство в целом. Приверженность «истинной вере» рассматривалась как важнейшая предпосылка избавления от бед всего народа. Эта специфика учения Нитирэна обусловила интерес его последователей к действительности, и в частности к политике. Как справедливо отмечал японский религиовед Акио Саки, интерес к действительности у нитирэнистов сильнее, чем в любой другой школе буддизма, и в отношении к проблемам политики они «демонстрируют энергию, несравнимую с какой бы то ни было другой буддийской группой» [Саки, 1967, с. 99—100]. Существенную роль играло и то, что стремление Нитирэна поставить свое вероучение на службу японским государственным интересам придавало его догме сильный националистический колорит.

Присущий вероучению Нитирэна повышенный интерес к действительности обусловил более тесные и органические связи его проповедников с верующими, возникновение на базе нитирэнов-

ской догмы объединений, не связанных формально с буддийскими храмами. Такие объединения — *ко* — появились уже в позднее средневековье.

Ко — явление, свойственное не только школе Нитирэн. Так назывались вообще все группы, возникавшие вне рамок признанных властями религиозных институтов. Верующие объединялись в *ко* с целью восхождения на «святые горы», паломничества в популярные буддийские храмы и синтоистские святилища. *Ко* нитирэновского толка обычно складывались вокруг *огамия* — подвижников вероучения Нитирэна из числа мирян, практиковавших различные формы магии и пользовавшихся репутацией чудотворцев. Их появлению способствовала сама религиозная практика школы Нитирэн. Взять хотя бы ключевой момент нитирэновской обрядности — восхваление «Сутры лотоса». Многократное повторение в быстром темпе и в течение длительного времени фразы «Наму мёхо рэнгэ кё», сопровождаемое ударами в барабан *тайко*, приводит верующего в состояние полусна, вызывая у него подчас слуховые и зрительные галлюцинации. От усталости и напряжения в результате сидения в неудобной позе — с поджатыми под себя ногами и сложенными на уровне глаз ладонями — у молящегося начинаются произвольные телодвижения, приписываемые «божественной силе». В конечном счете человек приходит в сильнейшее нервное возбуждение, от которого до «одержимости божественной силой» — один шаг. «Одержимый божеством» — *камигакари* — изрекает «божественные истины» и, как полагают верующие, способен творить чудеса, в первую очередь исцелять даже самых безнадежных больных.

По словам цитированного выше Саки, *ко*, группировавшиеся вокруг подобного рода «чудотворцев», «сыграли роль углей, из которых впоследствии разгорелось пламя новых религий» [Саки, 1967, с. 98]. Их популярности в последние десятилетия господства сёгуната Токугава способствовали общее возбуждение, усиление недовольства существующими порядками, рост недоверия к буддийским храмам. В то же время восприимчивую аудиторию находила и проповедь нитирэнистов, выступавших за модернизацию буддизма путем превращения его в инструмент удовлетворения повседневных нужд и чаяний верующих. Выдающуюся роль среди них сыграл Нагамацу Ниссэн (1817—1890), который еще в 1857 г. — за десять лет до «революции Мэйдзи» — создал движение Хоммон буцурю *ко* (*Ко* истинного учения Будды).

Демонстрируя оппозицию официальному буддизму, Нагамацу отказался от сана священнослужителя. Он исходил из убежденности, что традиционные буддийские школы и их духовенство утратили способность нести «истину Будды» в народ, а посему эту миссию должны взять на себя сами верующие. Отсюда концепция, которая легла в основу учения Нагамацу, получила название *дзайкэ буккё* («буддизм мирян»).

На проповеди Нагамацу и деятельности Хоммон буцурю ко следует остановиться подробнее, так как это движение явилось не только предтечей, но и прототипом действующих ныне новых религий нитирэновского толка. Более того, ряд догматических положений, основные черты религиозной практики, методы обращения в «истинную веру», к которым эти группы прибегают сегодня, имеют много общего, а подчас полностью повторяют соответствующие элементы практики Хоммон буцурю ко.

Из вероучения Нитирэна Нагамацу выделил положение о «чудодейственных свойствах» «Сутры лотоса», восхваление которой обеспечивает верующим земные блага. Красной нитью в его проповеди проходила мысль о том, что главное назначение веры — служить инструментом исполнения желаний человека. Действенность веры, учил Нагамацу, должна быть доказана на практике: сам факт обретения земных благ служит свидетельством того, что верующий — на правильном пути. В соответствии с таким подходом понятие «земные блага» Нагамацу обозначал не общепринятым термином *гэндзэ рияку*, а словами *гэнсё рияку* («блага, существование которых доказано на практике»). По мнению Нагамацу, человек становится истинно верующим, лишь после того как на собственном опыте или опыте близких ему людей убеждается в конкретных результатах своей веры. Пока он не получит того, что хочет, вера не родится и никакие проповеди и увещевания тут не помогут [Симидзу, 1979, с. 9]. Обретение «земных благ» в результате восхваления «Сутры лотоса» Нагамацу считал не только доказательством эффективности веры в каждом конкретном случае, но и ее действительности в будущем и, более того, надежной гарантией, что после смерти верующий возродится буддой, т. е. прервет бесконечную цепь перерождений и достигнет желанного покоя — *нирваны*.

Содержание проповеди Нагамацу определяло формы религиозной практики Хоммон буцурю ко, существенно отличавшиеся от традиционных школ буддизма. Созданная Нагамацу группа, будучи внехрамовым объединением верующих-мирян, сохранила черты, присущие ко позднего средневековья. Члены ко собирались не в храмах, а в домах друг у друга. В отличие от службы в храме, где послушная паства безмолвно внимает речам священнослужителя, эти собрания носили характер дружеских бесед, в которых духовный глава группы участвовал наравне с остальными ее членами. Последние получали возможность поделиться своим опытом: рассказать о том, как «истинная вера» помогла исцелиться от болезни или решить стоявшие перед ними проблемы, а заодно и высказаться о своих нуждах, волнениях, тревогах.

Нагамацу исключительно важное значение придавал организационной стороне дела. Ко он считал ядром движения буддизма мирян и потому настаивал на сохранении этой формы организации. Обязательное участие верующего в собраниях ко он

рассматривал как важнейшее средство не только укрепления в вере его самого, но и распространения истины «Сутры лотоса» среди других. Иными словами, одной из главнейших функций ко он считал подготовку пропагандистов своего учения. Нагамацу культивировал среди единоверцев дух взаимопомощи: когда кто-либо из членов группы заболел, другие денно и ночно, сменяя друг друга у постели больного, молились о его исцелении. Такая практика способствовала укреплению их солидарности.

Деятельность сторонников Нагамацу отличалась повышенной миссионерской активностью. Их методы обращения непосвященных в «истинную веру» описываются в литературе о Хоммон буцурю ко. Некий Онояма Камбэйэй из Оцу, что близ Киото, долгое время страдал тяжелой болезнью желудка. Ни лечение, ни молитвы — он был ревностным приверженцем одной из амидаистских школ буддизма — не приносили исцеления. Спасение пришло от Хоммон буцурю ко. Сосед Онояма, близкий соратник Нагамацу, привел в дом больного нескольких своих единоверцев. Собравшись у ложа Онояма вместе с его родственниками, они всю ночь без усталости повторяли «Наму мёхо рэнгэ кё». К утру Онояма почувствовал облегчение: боли постепенно утихли, у него впервые за многие дни появился аппетит. Слухи о «чудесном исцелении» мгновенно облетели город. Онояма вместе с семьей вступил в Хоммон буцурю ко, привлек в организацию своих родственников и соседей, а затем возглавил ее отделение в Оцу [Симидзу, 1979, с. 8].

Описанный эпизод можно считать классическим в том смысле, что он дает представление об общей для подавляющего большинства новых религиозных движений, в том числе и нитирэновского толка, схеме распространения их влияния. С незначительными вариациями эта схема применима к соответствующей деятельности таких движений, как Сока гаккай, Рэй ю кай, Риссё косэй кай и других, что говорит о справедливости определения Хоммон буцурю ко как предтечи и прототипа новых религиозных движений нитирэновского толка.

Подобно Нитирэну, Нагамацу подчеркивал исключительность и превосходство своего учения, о чем говорит само название Хоммон буцурю ко, указывающее на то, что в отличие от других ко, основанных простыми людьми, движение, руководимое Нагамацу, порождено якобы самим Буддой [Мураками, 1967, с. 19]. В то же время в общении с верующими Нагамацу держался просто, не допуская проявлений высокомерия. Свои взгляды он проповедовал доступным даже для малограмотных людей языком, излагая их в коротких стихах, число которых превышает 3380 [Симидзу, 1979, с. 7].

Проповедь Нагамацу импонировала широким кругам городского населения. Ряды Хоммон буцурю ко росли. Это вызвало недовольство властей, тем более что наряду с нападками на буддийское духовенство Нагамацу выступал с критикой суще-

ствовавших порядков. Его и других членов группы неоднократно арестовывали. После смерти Нагамацу верхушка Хоммон буцую ко стала отходить от принципов «буддизма мирян». В движении сложилось собственное духовенство. Со временем оно переродилось в организацию, мало чем отличающуюся от традиционных школ буддизма. Потребовалось несколько десятилетий, чтобы сформулированные Нагамацу взгляды возродились в религиозной практике ряда новых движений нитирэновского толка.

В 80—90-х годах XIX в. пользовалась популярностью созданная в 1868 г. женой небогатого торговца с о-ва Кюсю Симамура Мицу (1831—1914) Рэммон кё (Религия врат лотоса), по своему характеру восходящая к нитирэновской интерпретации синто-буддийского синкретизма, так называемого *хокэ синто* («синто „Сутры лотоса“»). Большое внимание в практике адептов Рэммон кё уделялось синтоистским ритуалам очищения. Это был типичный магико-религиозный культ во главе с «живым богом» (*икигами*). Адепты Рэммон кё широко прибегали к шаманской практике. Группа подверглась преследованиям властей и в начале XX в. распалась [MuraKami, 1984, с. 50, 51].

При внешнем различии между Хоммон буцую ко и Рэммон кё у этих движений, несомненно, была общая черта: оба они представляли собой оппозицию традиционным школам буддизма, провозглашали своей целью благополучие верующих на земле, а не их спасение в потусторонней жизни. В центре их был человек с его повседневными заботами и печалями. Именно поэтому они вступили в противоречие с государственным синто, назначением которого было идеологическое обоснование полного подчинения личности интересам «божественного императора».

Догмы государственного синто окончательно оформились на рубеже 80—90-х годов с принятием конституции 1889 г. и «Императорского рескрипта об образовании», в основе которых лежала доктрина «об уникальной» японской национальной сущности (*кокутай*) (см. [Светлов, 1985, с. 139, 140]). Эта доктрина включала представление об «уникальной» японской государственности, увенчанной «божественным» императором, «присущих одной лишь Японии» особенностях ее исторического развития, географического положения и т. п. Доктрина *кокутай* господствовала в системе школьного образования и идеологическом воспитании населения.

Выше уже говорилось о поддержке официальной идеологии и политики властей буддийским духовенством. Школа Нитирэн в этом смысле не составляла исключения. Однако от других традиционных школ буддизма ее отличало то, что из среды нитирэнстов вышли не только ревностные апологеты официальной доктрины, но и идеологи, попытавшиеся обосновать ее средствами «истинной веры».

Наиболее выдающимся среди них, оставившим глубокий след в истории нитирэновского движения в довоенный период, бесспорно, был Танака Тигаку (1861—1939). В прошлом буддийский священник, он отказался от сана и занялся самостоятельным изучением догм Нитирэна, основное внимание сосредоточив на собственной интерпретации тезиса о том, что с помощью «истинного буддизма» можно создать сильное и процветающее государство. В 1880 г. Танака создал Рэнгэ кай (Общество лотоса), которое в 1885 г. переименовал в Риссё анкоку кай (Общество по установлению справедливого закона и мира в стране), демонстрируя тем самым приверженность взглядам Нитирэна, изложенным в его основном труде «Риссё анкоку рон». Общество ставило задачу проведения религиозной реформы на базе нитирэновской идеологии.

Принятие конституции 1889 г. ознаменовало перелом в теоретической и практической деятельности Танака. Именно с этого времени главным объектом его усилий стало обоснование правомерности концепции *кокутай* ссылками на «глубокую буддийскую философию», в первую очередь на идеи Нитирэна. Одним из исходных положений доктрины Танака явилось утверждение о том, что конституция 1889 г., закрепившая монархический строй, есть идеальное воплощение учения Нитирэна о единстве управления государством и буддизма (*обуцу мёго*) [MuraKami, 1984, с. 58]. Таким образом, Танака перешел на позиции безоговорочной поддержки монархического государства, которому он с тех пор неизменно служил словом и делом. Свою лояльность милитаристской политике государства он демонстрировал вполне конкретными действиями. Во время японо-китайской войны 1894—1895 гг. по его указанию близ Осака был сооружен алтарь, где в течение трех недель совершались богослужения о даровании победы японскому оружию [MuraKami, 1967, с. 86].

В период русско-японской войны 1904—1905 гг. завершилось оформление системы взглядов Танака. Вероучение Нитирэна он объявил «единой великой религией мира», верховное божество синтоистского пантеона прародительницу японских императоров богиню Аматэрасу — «воплощением вечного абсолютного Будды», а Японию — «страной „Сутры лотоса“», в которой наиболее полно реализован нитирэновский идеал *обуцу мёго* [Саки, 1967, с. 102].

В 1914 г. Танака основал новую религиозную организацию Кокутюкай (Общество столпа государства), опять заимствовав ее название из высказывания Нитирэна, в котором последний именовал себя «столпом государства». Вероучением Кокутюкай стали идеи Нитирэна в интерпретации Танака. После создания Кокутюкай Танака прилагал большие усилия для внедрения своих взглядов в догматику других нитирэновских групп. Для пропаганды своего вероучения он широко использовал основанные им газету и журнал, положив тем самым начало практике

активного использования средств массовой информации, столь характерной для современных религиозных движений нитирэновского толка. Проявляя на первых порах фанатическую нетерпимость к нитирэнистам, придерживавшимся отличных от него взглядов, Танака теперь зачастую шел на примирение с ними. В результате ему удалось отчасти распространить свое идейное влияние на духовенство ряда нитирэновских групп.

Однако основным содержанием практической деятельности Танака оставалась апологетика японской государственности, носившая в высшей степени шовинистический характер. В этом смысле Танака превосходил даже идеологов государственного синто. Он был в числе главных инициаторов объявления государственным праздником дня рождения императора Муцухито (посмертное имя — Мэйдзи), с именем которого националистическая пропаганда ассоциировала все достижения Японии после революции 1867—1868 гг. Кокутюкай наряду с другими националистическими организациями активно участвовал в сборе средств на сооружение в Токио святилища Мэйдзи, ставшего одним из важнейших культовых учреждений государственного синто. В 1923 г. на базе Кокутюкай была создана Риккэн ёсэйкай (Ассоциация подлинной поддержки конституции), действовавшая под лозунгами «очищения политики» и «единства буддизма и управления государством» [Miyakami, 1984, с. 58]. Создание Риккэн ёсэйкай было первой попыткой участия религиозной буддийской организации в политической жизни Японии.

Танака постоянно выступал как непримиримый враг демократии и социализма, не стеснясь в выражениях, поносил любые проявления пацифизма и антивоенных настроений. Его апологетика «особой миссии» Японии не знала границ. Он с готовностью оправдывал любую агрессивную акцию японской военщины. Так, после начала захвата Японией Северо-Восточного Китая в 1931 г. Танака без тени смущения утверждал, что японская армия действовала с целью «защитить справедливость» и «построить прочный мир», а посему она — «человеколюбивая армия... служащая инструментом милосердия» [Токо-ро, 1966, с. 79].

Система взглядов Танака, стремившегося посредством своей интерпретации вероучения Нитирэна придать идеологическое обоснование культу императора и усилению шовинистических тенденций в политике правящих кругов, получила название «чистый нитирэнизм» (*дзюнсэй нитирэнсюги*). Именно эту идеологию имел в виду А. Саки, когда писал, что «нитирэнизм придавал японскому империализму своего рода всемирно-историческое значение, провозглашал служение ему высшей человеческой добродетелью» [Саки, 1967, с. 102]. Кстати, сам термин «нитирэнизм», ныне широко используемый для обозначения различных направлений религиозно-философской мысли, связанных с вероучением Нитирэна, впервые был введен Тана-

ка, который употреблял его в более узком смысле — для своей интерпретации догм реформатора XIII в. [Токо-ро, 1972, с. 19].

Влияние идей Танака, характеризовавшихся тесной связью религиозных догм с политикой, вышло далеко за рамки чисто религиозного движения. Взгляды Танака в довоенной Японии разделяли многие общественные и политические деятели, представители культуры. Среди последних мы находим имя Миядзава Кэндзи (1896—1933), выдающегося поэта и писателя, чьи произведения для детей по праву входят в золотой фонд японской литературы [Токо-ро, 1972, с. 192—195]. То, что этот замечательный литератор, гуманистическое творчество которого не имело ничего общего с апологетикой культа императора и «уникальной» японской государственности, одно время оказался под влиянием взглядов Танака, вряд ли должно вызывать удивление. Жертвами пафоса и убежденности, которыми были проникнуты выступления Танака, нередко становились представители интеллигенции, разочаровавшиеся в духовных ценностях буржуазной культуры. Однако гораздо чаще идеи Танака брали на вооружение ультраправые и фашистские организации. Их сторонники были в числе вдохновителей неудавшегося военно-фашистского путча в феврале 1936 г., среди которых особую известность получил один из идеологов японского фашизма Кита Икки (1833—1937), членом Кокутюкай был организатор провокации, устроенной японской военщиной в Маньчжурии в 1931 г., генерал Исихара Кандзи (1889—1949). Влияние взглядов Танака испытал и террорист Иноуэ Ниссё (1886—1967), устроивший в 1932 г. покушение на премьер-министра Инукаи.

Исследователь нитирэнизма Сигэмото Токо-ро отмечал, что Танака «облек идеи Нитирэна в новые воинствующие одежды» и именно он «несет ответственность за то, что в широких кругах общественности сложилось представление об идентичности нитирэнизма идеологии милитаризма» [Токо-ро, 1966, с. 73]. С такой оценкой нельзя не согласиться. Танака, по существу, искал взгляды выдающегося реформатора XIII в., приспособив их к нуждам монархического государства, в политике которого чем дальше, тем больше усиливались милитаристские тенденции. Стремясь поставить свое вероучение на службу государственным интересам, Нитирэн видел реализацию этой задачи в обращении правителей современной ему Японии в «истинную веру». Он не только был далек от апологетики властей предрежающих, но резко критиковал их за приверженность «еретическим учениям», в чем усматривал главную причину бедствий народа. Танака же безапелляционно объявил государственное устройство Японии, сложившееся после революции 1867—1868 гг., воплощением идей Нитирэна, хотя догмы государственного синто, составлявшие ядро официальной идеологии, ничего общего с вероучением реформатора XIII в. не имели.

Искажал Танака и представление о личности Нитирэна. В своих писаниях он уподоблял его верховному главнокоманду-

ющею вооруженными силами мира, объединенного Японией, саму Японию — его главной ставке, японский народ — его солдатам, ученым и проповедников «истинной веры» — его офицерам и генералам [Токоро, 1966, с. 76]. Само собой разумеется, что подобные литературные упражнения находили сочувственный отклик в милитаристских кругах.

Злонамеренному искажению и тенденциозной интерпретации подвергал Танака ряд положений летописно-мифологических сводов «Кодзики» и «Нихон сёки», которые он вслед за современными ему синтоистскими теологами использовал для обоснования тезиса об «уникальной японской национальной сущности». Так, с легкой руки Танака, заимствованный из «Нихон сёки» термин *хакко итиу* («весь мир под одной крышей») стал символом агрессивных устремлений японского империализма [Токоро, 1966, с. 77].

Мы намеренно заостряем внимание на этой стороне дела, считая необходимым очистить представления о Нитирэне от позднейших наслоений, многие из которых явились результатом искажения его взглядов, продиктованного определенными политическими интересами. Несмотря на свою ограниченность, обусловленную и эпохой, и рядом других факторов, Нитирэн, бесспорно, был выдающимся религиозным и общественным деятелем, идеи которого на протяжении веков вдохновляли не только апологетов шовинизма, но и людей, искренне стремившихся к реформе буддийского вероучения, которое они столь же искренне хотели поставить на службу интересам мира и прогресса.

Правда, однако, и то, что в рассматриваемый период любая попытка увязать нитирэновские идеи с общественной жизнью и политикой неизбежно превращалась в апологетику монархического строя, в противном случае пресекалась властями. В этом смысле показателен пример Фудзии Ниттацу (1885—1985), ставшего после второй мировой войны активным участником движения в защиту мира. В 1917 г. Фудзии основал Нихондзан мёходзи (Японскую буддийскую общину), членами которой были только монахи. Исходя из учения Нитирэна о «единстве управления государством и буддизма», Фудзии в своих проповедях высказывал мысль о том, что в целях реализации идеалов Нитирэна император должен стать ревностным почитателем «Сутры лотоса». Власти сочли такую постановку вопроса неприемлемой, поскольку она шла вразрез с догмами государственного синто и умаляла культ самого императора [Токоро, 1972, с. 140]. Фудзии вынужден был прекратить свои проповеди в Японии и перенести деятельность Нихондзан мёходзи на территорию оккупированных японской военной силой районов Северо-Восточного Китая, где привлек в ряды своей организации часть японских переселенцев. Однако постоянное давление со стороны властей заставило Фудзии внести весьма существенные изменения в свои проповеди и сделать больший акцент на идее панasiatизма и культе императора [Мураками, 1967, с. 211].

Влияние националистических аспектов вероучения Нитирэна, многократно усиленных в интерпретации Танака Тигаку, испытали на себе и основатели ряда новых религиозных движений нитирэновского толка, возникших в 20—30-х годах. По словам японского религиоведа С. Мураками, их догмы в той или иной мере несут печать заимствований из «чистого нитирэнизма» [Мураками, 1980, с. 188].

Рост новых религиозных движений происходил на фоне социальной неустойчивости, усугублявшейся экономическими кризисами и военными авантюрами японского империализма. Этот процесс отражал и усиливающееся разочарование значительной части населения в учениях традиционных религиозных школ, не сумевших приспособиться к изменениям в обществе, вызванным бурным развитием капитализма. В условиях, когда синтоистские святилища превратились в государственные учреждения, а буддийские храмы ограничили свою деятельность поминально-заупокойным культом, люди все чаще обращались к новым религиям.

Одним из новых религиозных движений, возникших в этот период, было Рэй ю кай (Общество друзей духа), основанное в 1925 г. Кубо Какутаро (1892—1944). Становлению Рэй ю кай во многом способствовала энергичная деятельность его ближайшей сподвижницы Котани Кими (1901—1971), пользовавшейся репутацией «чудотворца». Котани Кими и Кубо Какутаро, выступавший в роли «теоретика» нового движения и проявивший недюжинные организаторские способности, составили удачный «тандем» руководителей, что содействовало успеху Рэй ю кай.

Как справедливо отмечают японские религиоведы, Рэй ю кай стало «колыбелью» ряда новых религиозных движений. От Рэй ю кай в разное время отпочковалось не менее полутора десятка групп, причем некоторые из них сегодня входят в число наиболее влиятельных организаций нитирэновского толка. Поэтому указанное движение заслуживает особого внимания.

Истоки догматики и религиозной практики Рэй ю кай восходят к проповеди одного из подвижников вероучения Нитирэна, разорившегося йокогамского торговца Нисиды Тосидзо (1849—1918). Взгляды Нисиды, сформировавшиеся в последние десятилетия XIX в., отразили растерянность консервативно настроенных слоев городского населения перед лицом быстро развивавшегося капитализма и их реакцию на столь же быстрое внедрение в жизнь японского общества идей и элементов культуры, заимствованных у Запада. Подобно Нитирэну, Нисида называл свое время эпохой «конца Закона», для которой характерно «ослабление национального духа», «упадок морали и нравственности». Как и Нитирэн, выход из создавшегося положения он видел в «обращении всего народа на путь „истинного буддизма“». В то же время вслед за Нагамацу Ниссэн он проповедовал, что реализация этой цели должна быть достигнута усилиями самих верующих, а не буддийского духовенства, кото-

рому не должно быть позволено монополизировать «буддийский закон» [Навата, 1978, с. 26, 27].

Чтобы сделать свою проповедь доступной для понимания самых широких кругов верующих, не искушенных в знании сложных философских концепций буддизма, Нисида, подобно практически всем основателям новых религиозных движений, пошел по пути предельного упрощения буддийского вероучения. В данном конкретном случае речь шла о соединении культа «Сутры лотоса» с широко распространенной и всем привычной и понятной практикой поминания духов усопших. Толкуя по-своему положения сутры, Нисида утверждал, что суть истинного учения Будды Шакьямуни сводится к поминанию духов всех усопших, независимо от того, были ли они при жизни знатными людьми или же неизвестными бедняками. И поэтому обращение на путь «истинного буддизма» состоит в практике поминания духов предков. Причем эту практику Нисида увязал непосредственно с жизненными запросами человека: чем больше духов поминает верующий, тем больше благ он обретает в этом мире. Иными словами, так же, как и Нагамацу Ниссэн, Нисида совершенно откровенно рассматривал веру в качестве средства улучшения условий жизни. В то же время призывы к поминанию духов он сочетал с критикой социального неравенства, несправедливости, за что навлек на себя преследования со стороны властей [Саки, 1966, с. 219, 220].

Нисида разработал ряд элементов обряда поминания предков, включая различные виды поминальных табличек (*каймэй*), типовой образец семейного списка умерших, текст специальной молитвы, ежедневно произносимой перед поминальными табличками, и т. п. Эти элементы обрядности с небольшими модификациями были унаследованы Рэй ю кай, ставшим типичным объединением буддистов-мирян. Как и в Хоммон буцурю ко, в Рэй ю кай не создавались храмы, верующие собирались дома друг у друга, обряды отправлялись каждым верующим индивидуально перед его домашним алтарем.

Догматика Рэй ю кай в основных чертах оформилась в конце 20-х — начале 30-х годов. Вслед за Нисидой основатели Рэй ю кай выделили из всего текста «Сутры лотоса» слова *буссё гонэн*², интерпретировав их как указание на то, что самым важным в учении Будды является поминание духов усопших. Вместе с тем они сузили рамки этого культа, сведя его к поминанию каждым верующим духов предков только его семьи. Это усилило привлекательность культа Рэй ю кай для верующих, в религиозной практике которых поминание предков семьи всегда занимало центральное место. Однако это был шаг назад от концепции Нисиды, идея которого о необходимости поминания всех без исключения духов увязывалась с провозглашением равенства всех людей перед Буддой, критикой социальной несправедливости. Отказ основателей Рэй ю кай от этих идей лишил их вероучение тех элементов социального протеста, которые

присутствовали в проповедях Нисиды. В этом сказались их классовая ограниченность и опасения навлечь на себя преследования властей, с подозрением следивших за всяким новым идейным течением [Саки, 1970, с. 40, 41]. С самого начала идейной базой Рэй ю кай стали концепции традиционного семейного уклада, что впоследствии определило политическую ориентацию общества.

С точки зрения воздействия на верующих исключительно важное значение имела в Рэй ю кай, как и в Хоммон буцурю ко, тесная увязка религиозной практики с обретением материальных благ и исцелением от болезней. Согласно вероучению Рэй ю кай, благополучие человека непосредственно зависит от отношения к нему духов его предков. Если в доме царит нищета, часты болезни и семейные раздоры, значит, духи не благоволят к человеку, поскольку они в силу злой *кармы* не обрели *нирвану*. Чтобы помочь им в этом, верующий обязан должным образом помянуть их и посвящать в таинства «Сутры лотоса». «Просветленные» таким способом духи станут его заступниками. Но дело не ограничивается лишь духами предков верующего. Поскольку, согласно буддийским представлениям, процесс переселения душ бесконечен, духи предков верующего в ходе многочисленных перерождений оказываются связанными с духами предков других людей. Отсюда следует, что, вознося молитвы духам своих прямых предков, верующий обретает заступничество громадного числа духов. Эта концепция нашла отражение в названии организации — Общество друзей духа.

В 1930 г. Кубо Какутаро составил «Аокёкан» («Голубую сутру»), которая и по сей день служит основным каноническим текстом Рэй ю кай. Эта тонкая книжечка малого формата в голубой обложке (отсюда и название сутры) содержит краткие извлечения из «Сутры лотоса». Рассказывая впоследствии о том, как родилась идея создания «Аокёкан», Котани Кими говорила, что текст «Сутры лотоса» очень длинный, но духов необходимо посвящать в ее таинства дважды в день. Поэтому было решено сделать так, чтобы верующий затрачивал на чтение сутры не более 30 минут. Для этого из сутры были взяты лишь «необходимые выдержки», которые и составили «Аокёкан» [Сюкё-о, 1976, т. 2, с. 168].

Обрядность Рэй ю кай столь же проста, как и его догма. Дважды в день — утром и вечером — верующий прочитывает «Аокёкан» перед домашним буддийским алтарем, в котором установлена табличка с посмертными именами предков семьи как по мужской, так и по женской линии. Важнейшее место в религиозной практике занимают регулярные собрания единоверцев, в ходе которых они рассказывают о том, как «благодаря помощи и заступничеству духов» исцелились от болезней, добились успеха в делах, наладили семейные отношения.

С начала 30-х годов ряды Рэй ю кай стали быстро расти. В общество вступали средние, мелкие и мельчайшие предпри-

ниматели, большое число домохозяек из мелкобуржуазных семей, т. е. люди консервативных взглядов, весь уклад жизни которых базировался на традиционной семейной морали и религиозной практике, в которой центральное место отводилось культу предков. Поначалу деятельность Рэй ю кай ограничивалась районом Токио—Йокогама. В конце второй мировой войны в числе многих жителей этих городов, эвакуировавшихся, спасаясь от бомбардировок, в провинцию, было немало членов Рэй ю кай. Их активная миссионерская деятельность привела к созданию отделений общества и на периферии.

Рэй ю кай привлекало новообращенных главным образом посулами решения различных жизненных проблем, не отягощая при этом необходимостью постижения трудных философских истин или отправления сложных обрядов. Росту Общества способствовало и благожелательное отношение к нему правящих кругов. Рэй ю кай оказалось в числе немногих новых религий, которые не подверглись преследованиям со стороны властей, усматривавших в каждом вновь возникавшем идейном течении вызов официальной идеологии — государственному синто с его культом «божественного» императора. Такого отношения Рэй ю кай удостоилось благодаря тому, что руководители общества демонстрировали неизменную лояльность государству. В их проповедях не было и намека на критику существующего положения или политики правительства. Более того, концепции семейной морали, проповедовавшиеся Рэй ю кай, отлично сочетались с официальной доктриной, которая стремилась представить всю японскую нацию единой семьей во главе с отцом-императором. Правящим кругам Японии, которые всячески культивировали «духовные ценности» древности, не могла не импонировать и ярко выраженная консервативная ориентация Рэй ю кай. Так, в одной из брошюр Общества, изданной в 1937 г., поклонение богам и почитание предков характеризовалось как «древняя японская идеология, составляющая душу японской нации... освещающая своим немеркнущим светом повседневную жизнь народа» [Навата, 1978, с. 68]. Распространение указанной идеологии среди всего народа провозглашалось важнейшей миссией Рэй ю кай.

К концу второй мировой войны Рэй ю кай значительно укрепилось в организационном отношении. Этому не помешал выход из Общества в 1935—1938 гг. нескольких групп верующих, образовавших самостоятельные организации. Причиной раскола служили не столько догматические расхождения, сколько недовольство части верующих диктаторскими замашками Котани Кими, которая с годами все больше забирала в свои руки руководство Обществом. После смерти Кубо Какутаро в 1944 г. Котани Кими стала единоличным лидером Рэй ю кай, ее религиозный престиж возрос.

Одна из групп верующих, вышедших из Рэй ю кай, в 1938 г. объединилась в Риссё косэй кай (Общество по утвер-

ждению истинного закона и совершенствованию сообщества верующих). Его основатели Наганума Мёко (1889—1957) и Нивано Никкё (род. в 1906 г.) во многом походили на Котани Кими и Кубо Какутаро. Наганума Мёко пользовалась репутацией «чудотворца», одержимой божествами—защитниками буддийского вероучения (Фудо-мёо, Бисямон тэн, Хатиман, Ситимэн даймёдзин), которые ее устами вещали «божественные истины» [Ёкояма, 1978, с. 93]. Она широко практиковала различные формы магии. Не чуждался магической практики и Нивано. Однако для него в большей мере были характерны интерес к углубленному изучению буддизма и неоспоримый талант организатора, что впоследствии позволяло ему разработать идеологию Риссё косэй кай и реорганизовать его на более прочных основах. На первых порах Риссё косэй кай унаследовало основные элементы догматики и религиозной практики Рэй ю кай, но делало акцент на осознании верующим своих ошибок и прегрешений, его искреннем раскаянии перед Буддой и единоверцами с вытекающим отсюда стремлением посвятить жизнь служению ближним.

В 30-х годах начала свою деятельность организация мирян-буддистов Сока гаккай (Общество установления ценностей), созданная школьным учителем Макигути Цунэсабуро (1871—1944). Сока гаккай исходило из догм Нитирэн сёсю (ортодоксальной школы Нитирэн), наиболее фанатичной из всех нитирэновских групп, ревностно отстаивавшей свою интерпретацию буддийского учения. Одним из основных положений догм Нитирэн сёсю является тезис о «единстве управления государством и буддизма». Адепты Нитирэн сёсю считают своего учителя «истинным Буддой» и наделяют написанную им *мандалу* абсолютной чудодейственной силой. Сока гаккай превратилось в воинствующую религиозную группу, отличавшуюся крайней нетерпимостью к другим религиозным направлениям. Это привело Сока гаккай к конфликту с властями. За непочитание святых государственного синто общество было запрещено, его руководители арестованы. Макигути умер в тюрьме в 1944 г.

Подъем рабочего и демократического движения в 20-х годах оказал известное влияние и на буддийские группы, вызвав к жизни движение за демократизацию буддизма. В 1931 г. Сэно Гиро (1867—1961), Мибу Сёдзюн (род. в 1908 г.) и некоторые другие буддийские священники, активно участвовавшие в общественном движении, в том числе в выступлениях крестьян-арендаторов против помещичьего гнета, создали Синко буккё сэйнэн домэй (Новый буддийский молодежный союз). Эта организация выдвинула лозунг ликвидации старых буддийских школ, борьбы против капитализма, построения нового общества, основанного на идеалах Будды. Деятельность Нового буддийского молодежного союза смыкалась с выступлениями наиболее прогрессивных элементов японского общества против проводимой правящими кругами страны политики войны и агрес-

сии, особенно активизировавшейся в начале 30-х годов после захвата Японией северо-восточных провинций Китая. В 1937 г. Новый буддийский молодежный союз был запрещен, его лидеры арестованы.

В обстановке роста милитаризма и усиления фашистских тенденций в политике Японии преследованиям подвергались не только прогрессивные деятели в буддийских кругах, но и любая группа, чья религиозная практика или догмы не соответствовали официальному курсу. Так, власти обрушились на Дзёдо син сю отани ха «за недостаток энтузиазма» в почитании ортодоксальных мифов о «божественном» происхождении императорской династии. Объектом преследований стала даже школа Нитирэн, духовенство которой всячески пропагандировало «буддизм императорского пути». Нитирэнистов обвинили в неуважении к божественной прародительнице японских императоров богине Солнца Аматаэрасу, которая, согласно догмам Нитирэна, считалась божеством-защитником «Сутры лотоса».

По мере расширения агрессии японского империализма на азиатском материке правящие круги страны предпринимали дальнейшие шаги по ужесточению контроля над деятельностью религиозных организаций, их более активному подключению к пропаганде милитаризма. Принятый в 1939 г. закон о религиозных организациях предусматривал, что любая религиозная группа функционирует лишь с разрешения властей и может быть запрещена ими, если ее деятельность «нарушает спокойствие и порядок или препятствует выполнению поданными их обязанностей». Для облегчения контроля над религиозными организациями был взят курс на сокращение их числа, что достигалось принудительным объединением буддийских групп. В результате их численность сократилась вдвое — с 56 до 28.

В последние предвоенные годы и в период войны на Тихом океане признанные правительством буддийские группы стали послушными проводниками официальных идей. В буддийских храмах регулярно проводились молебны о даровании победы японскому оружию, буддийские проповедники направлялись в воинские части для ведения пропаганды в духе догм государственного синто. Буддийское духовенство участвовало в различных «патриотических» организациях и кампаниях, в сборе средств на нужды армии, в «освоении» оккупированных Японией территорий Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии.

Буддизм в послевоенной Японии

Поражение милитаристской Японии во второй мировой войне привело к ликвидации государственного синто и системы правительственного контроля над религиозными организациями. Конституция 1947 г. провозгласила свободу совести и отделение церкви от государства.

Престиж традиционных школ буддизма оказался существенно подорванным вследствие того, что их духовенство активно придерживалось политики милитаристских правителей Японии, приведшей страну на грань национальной катастрофы. Еще более серьезное влияние на положение буддийских организаций оказало проведение в первые послевоенные годы ряда радикальных буржуазно-демократических реформ, в результате чего претерпела серьезные изменения экономическая, политическая и социальная структура Японии в целом.

Если материальная база храмов, расположенных в больших городах, была подорвана налетами американской авиации (во время войны в результате бомбардировок было разрушено 4609 храмов, т. е. 6% от их общего числа [Mugakami, 1980, с. 92]), то наиболее ощутимый удар по сельским храмам нанесла послевоенная земельная реформа, практически уничтожившая помещичье землевладение. Это привело к тому, что, с одной стороны, многие храмы лишились солидного источника доходов, которые они извлекали от сдачи земли в аренду крестьянам. Так, храмы дзэнской группы Сото сю в результате реформы потеряли в общей сложности 11 298 тё поливных полей, 9150 тё суходольных и 1400 тё лесных угодий и лугов. 65% храмов этой группы полностью лишились земельных наделов [Накано, 1967, с. 155, 157]. Храмы другой дзэнской группы — Риндзай сю мёсиндзи ха потеряли 1645 тё поливных и 1017 тё суходольных рисовых полей [Накано, 1967, с. 155]. Существенный урон понесли и храмы ряда других школ буддизма.

С другой стороны, сельские храмы утратили опору, которую до 1945 г. они имели в лице помещиков, и, кроме того, потеряли большое число прихожан. Так, крестьянские семьи составляли 70,2% прихожан храмов Сото сю, 67, 62 и 54% соответственно таких групп школы Сингон, как Коясан Сингон сю, Тидзан ха и Тодзан ха [Накано, 1967, с. 155].

Следует сразу оговориться, что земельная реформа подорвала экономическую базу в первую очередь мелких и средних сельских храмов, но менее отрицательно сказалась на положении крупных храмов, в фактическом пользовании которых находились лесные угодья и обширные земельные участки, занятые культовыми постройками. Начиная с 1947 г. правительство стало продавать храмам эти участки, бывшие государственной собственностью, а также леса, находившиеся под надзором храмовой администрации. В результате ряд храмов существенно расширили свою земельную собственность. К числу крупных землевладельцев принадлежат ныне такие известные культовые учреждения японского буддизма, как Конгобудзи (головной храм школы Сингон), Энрякудзи (Тэндай), Куондзи (Нитирэн) и ряд других.

Указанные мероприятия властей усилили процесс поляризации храмов традиционных школ буддизма. Духовенство немногих крупных храмов получило возможность приумножать свои

доходы за счет использования земельных участков и лесных угодий подчас в весьма далеких от религии коммерческих целях. Священнослужители этих храмов составили тонкую прослойку своего рода буддийской клерикальной аристократии.

Иное положение сложилось у настоятелей мелких и средних храмов. Подавляющее большинство их оказались не в состоянии поддерживать свое существование только за счет доходов, связанных со своей профессией. С течением времени они все больше стали прибегать к побочным заработкам. Так, уже в середине 50-х годов этим вынуждены были заниматься 33% священнослужителей Сото сю [Накано, 1967, с. 157]. Удельный вес представителей духовенства, прибегавших к подобной практике, возрастал. Если в 1959 г. 80,3% священнослужителей амидаистской группы Ниси хонгандзи ха существовали только за счет доходов от культовых служб, то в 1965 г. этот показатель упал до 54,2% [Накано, 1967, с. 159]. В качестве побочных занятий буддийские священнослужители выбирали работу школьных учителей и воспитателей детских садов (около 50%), служащих муниципалитетов (25—30%), благотворительных учреждений. Относительно немногие становились служащими частных компаний, сельскохозяйственных кооперативов [Накано, 1967, с. 157]. Отток сельского населения в города, происходивший особенно быстро в конце 50-х — в 60-е годы, еще больше сузил экономическую базу сельских храмов, что, в свою очередь, привело к дальнейшему росту числа священнослужителей, лишившихся возможности сводить концы с концами только за счет своей профессии.

Обращение буддийского духовенства к побочным заработкам и ухудшение экономического положения храмов вело к утрате священнослужителями интереса к проповеднической деятельности, который и без того был невысок. В целом профессия настоятеля буддийского храма становилась все менее престижной даже в семьях самих священнослужителей, в которых она, как правило, передавалась по наследству. Это, в свою очередь, обостряло проблему кадров для культовых учреждений традиционных школ буддизма.

Не менее серьезный удар по буддийским храмам нанесла отмена старого гражданского законодательства, рассматривавшего семью как корпоративное юридическое лицо и выделявшего главу семьи в качестве его основного представителя. В довоенной Японии храмы полностью базировались на семье как юридической единице. Теперь эта база оказалась существенно подорванной. Усиленный отток населения из деревни в процессе форсированной урбанизации страны способствовал дальнейшему размыванию традиционной семейной системы, подрывал сами основы взаимоотношений между храмами и прихожанами, главнейшими элементами которых были поминально-заупокойный культ и культ предков.

Отмена правительственного контроля над религией, приня-

тие указа о религиозных юридических лицах, до предела упростившего процедуру регистрации религиозных организаций, привели к сильному дроблению буддийских групп, число которых в первые послевоенные годы подскочило почти в 10 раз — с 28 до 260 [Kitagawa, 1966, с. 291]. Это было вызвано несколькими причинами. Прежде всего, было покончено с проводившейся властями на протяжении десятилетий политикой принудительного объединения подчас весьма различных по своему характеру религиозных групп. Резко ослабли связи между головными и дочерними храмами, что опять-таки всячески поощрялось властями в целях облегчения контроля над буддийскими организациями. В отдельных буддийских группах обострились имевшие давнюю историю внутренние дразги, борьба за верховенство между несколькими наиболее влиятельными храмами. В обстановке растущих экономических трудностей усиливалось недовольство верхушки отдельных богатых храмов тем, что возглавляемые ими организации существуют в основном за счет их доходов. В ряде случаев раскол происходил под предлогом догматических расхождений, хотя, если таковые даже и имелись, они на деле большой роли не играли.

В наибольшей степени от расколов пострадали школы Тэндай и Сингон. Отчасти это объяснялось наличием в составе храмовых объединений указанных школ ряда групп, ориентировавшихся на *сюгэндо* — одну из форм синто-буддийского синкретизма, связанную с практикой горного отшельничества, которые после революции 1867—1868 гг. были произвольно включены властями либо в Тэндай-сю, либо в Сингон-сю. Теперь эти группы получили возможность создать самостоятельные организации. В результате Сингон-сю, например, первоначально раскололась на десять групп, а через некоторое время число отколовшихся от нее организаций превысило 40 [Kitagawa, 1966, с. 291]. В январе 1946 г. крупнейший храм Тэндай-сю Ситэннодзи в Осака зарегистрировался как самостоятельное религиозное юридическое лицо, приняв наименование Ва-сю. Самостоятельные организации создали и некоторые другие крупные тэндайские храмы, включая Сэнсодзи (Асакуса Каннон) — самый популярный храм в Токио, который ежегодно посещают в среднем 30 млн. верующих.

В марте 1946 г. в самостоятельную организацию выделился главный храм Нитирэн-сю Накаяма Хокэкэдзи близ Токио. В декабре 1947 г. давнее соперничество между храмами Тионгын в Киото и Дзодзэдзи в Токио привело к расколу Дзёдо-сю. В ноябре 1950 г. из древнейшей школы японского буддизма Хоссо выделился ее головной храм Хорюдзи близ Нара, в результате чего возникла группа Сётоку-сю. Лишь немногие буддийские объединения избежали раскола. К их числу относится дзэнская Сото-сю, но и она стала ареной внутренних дразг [Murakami, 1980, с. 124].

Дробление буддийских организаций наблюдалось вплоть до

начала 50-х годов. Впоследствии единство некоторых из них было частично восстановлено. Но и по сей день для традиционных школ японского буддизма характерен раскол, вызванный отнюдь не догматическими расхождениями между отдельными школами. В целом рассмотренный процесс был связан с ослаблением экономической базы традиционных школ буддизма. Внутренние распри еще больше подрывали престиж храмов в глазах верующих, чему способствовали также большие изменения в самом характере деятельности буддийского духовенства. Мы уже говорили о том, что экономические затруднения заставили многих священнослужителей искать побочных заработков путем совмещения своих основных функций с чисто мирскими занятиями. С течением времени именно эти занятия становились для большей части их главным источником доходов. Настоятели ряда храмов стали уделять повышенное внимание таким видам деятельности, как содержание школ, детских садов, больниц, домов для престарелых. Во многих случаях земельные участки, принадлежавшие храмам, использовались под стоянки для автомашин, для строительства доходных домов и гостиниц, сдавались в аренду торговым и промышленным компаниям. Храмы с многовековой историей и давними традициями получали немалые доходы от приема туристов. Речь, таким образом, идет о чисто предпринимательской деятельности, удельный вес которой в занятиях буддийского духовенства неуклонно растет.

В первые послевоенные годы под влиянием демократических реформ, затронувших самые различные аспекты жизни японского общества, возникло движение за демократизацию и модернизацию буддийских организаций. О масштабах этого движения свидетельствует то обстоятельство, что практически во всех крупных буддийских объединениях образовались группы сторонников демократизации и реформ. Так, существовали Союз за реформу школы Тэндай, Союз за демократизацию школы Дзёдо, Прогрессивный союз школы Нитирэн, Прогрессивный союз школы Сото и ряд других. Одновременно возникло несколько организаций сторонников демократизации буддизма во всеяпонском масштабе. Это — Буддийский социалистический союз, переименованный впоследствии в Буддийский социальный союз. Всеяпонская лига за реформу буддизма и ряд других организаций.

Общим требованием всех движений за демократизацию было проведение структурной реформы буддийских организаций, предусматривающей ликвидацию засилья клерикальной верхушки и более широкий допуск к управлению делами храмов верующих-мирян. Наряду с этим выдвигались такие требования, как привлечение к ответственности высших представителей духовенства за сотрудничество с милитаристскими правительствами, создание профсоюзов священнослужителей в крупных храмах, взаимодействие с другими демократическими ор-

ганизациями. В программе Буддийского социального союза содержался призыв к построению идеального общества на базе идеологии буддизма, к сотрудничеству со всеми религиозными организациями в интересах вечного мира во всем мире. Союз был тесно связан с рабочими профсоюзами и крестьянскими кооперативами, на его деятельность большое влияние оказывала социалистическая партия.

Созданная в 1949 г. Всеяпонская лига за реформу буддизма объединила большинство организаций, выступавших с позиций демократизации буддизма. Состав лиги был чрезвычайно пестрым, что отразилось и на ее программе, в которую наряду с общими требованиями демократизации были включены и такие пункты, как активизация пропаганды буддизма среди молодежи, осуществление буддистами руководства профсоюзами и крестьянскими союзами, введение религиозного воспитания в частных учебных заведениях, поощрение движения за создание Всемирного правительства [Накано, 1967, с. 177]. В ряде случаев демократизация понималась как средство борьбы против распространения идеологии коммунизма. Так, в апреле 1949 г. Всеяпонский буддийский прогрессивный совет, составлявший ядро Всеяпонской лиги за реформу буддизма, опубликовал документ, в котором, в частности, говорилось: «Совершенно очевидно, что если буддийские организации не воспользуются нынешней демократической революцией и не осуществят решительную демократизацию, то 20 миллионов верующих день ото дня во все возрастающей степени будут подпадать под влияние коммунизма, христианства и новых религий» (цит. по [Накано, 1967, с. 178]).

В силу консервативности и косности руководства большинства традиционных школ буддизма движение за демократизацию и модернизацию их организационной структуры и деятельности, развивавшееся в первые послевоенные годы, дало крайне ограниченные результаты. В ряде групп был упразднен пост верховного патриарха, сочетавшего духовную и административную власть. Функции духовного лидера и администратора стали выполнять, как правило, разные лица. Некоторые группы приняли принцип выборности своего духовного пастыря. В большинстве буддийских организаций верующих-мирян стали допускать к участию в собраниях храмовой администрации, им были предоставлены определенные права в управлении делами храмов. В целом, однако, унаследованная от средневековья весьма консервативная организационная структура традиционных школ буддизма не претерпела существенных изменений.

В то же время по мере усиления консервативных тенденций в политике правящих кругов Японии происходили изменения в самом движении за демократизацию. Требования подлинной демократизации во все большей мере стали отодвигаться на задний план. В объединениях сторонников демократизации уси-

ливались позиции консервативных элементов, стремившихся свести все дело к чисто формальным изменениям. Уже на рубеже 40—50-х годов движение за демократизацию буддизма пошло на убыль. Возникшая в 1954 г. Всеяпонская буддийская ассоциация, которая объединила на федеративных началах свыше 60 организаций традиционных школ буддизма, стала, по существу, средоточием наиболее консервативных элементов буддийского духовенства.

Куцые реформы организационной структуры традиционных школ буддизма, предпринятые в первые послевоенные годы, отнюдь не сняли проблем, перед лицом которых оказалось буддийское духовенство. Более того, усилился отток верующих в новые религиозные организации, которые значительно активизировали свою миссионерскую деятельность в 50-е и особенно в 60-е годы. Стремясь приостановить этот процесс, руководство организаций традиционных школ буддизма вынуждено было предпринять шаги, направленные на некоторое изменение самого характера своей деятельности, в частности перенесение центра тяжести с чисто обрядовой стороны на разработку и проповедь догм буддизма, особенно среди молодежи. Так, руководство Дзёдо-сю с 1962 г. начало поощрять регулярные посещения духовного центра группы — храма Тионъин прихожанами других храмов Дзёдо с тем, чтобы пробудить в них интерес к догматической стороне амидаистского вероучения (программа таких посещений включает участие в богослужениях, совместной уборке территории храма, разного рода собеседованиях и т. п.). Дзёдо синсю хонгандзи ха также с начала 60-х годов развернула движение по пропаганде своих догм среди молодежи, широко используя в этих целях средства массовой информации. Одним из методов такой деятельности стала организация небольших групп верующих, которые, по мысли инициаторов движения, должны были превратиться в главную опору хонгандзи ха. В Дзёдо син сю отани ха в это же время развернулось движение *добокай* («братство»), базирующееся на идеях упоминавшегося уже реформатора буддизма конца XIX — начала XX в. Киёдзава Манси. Сторонники движения *добокай* настаивают на радикальном изменении характера взаимоотношений между храмами и прихожанами, требуя, чтобы эти взаимоотношения основывались на индивидуальной роли каждого, а не на традиционных связях между храмами и семьями на базе поминального культа. В различных формах попытки укрепить связи между храмами и индивидуальными верующими были предприняты в организациях школ Дзёдо, Тэндай, Дзэн и др.

Однако эти шаги лишь в редких случаях носили последовательный характер. К тому же они вызывали яростное сопротивление консервативных сил внутри традиционных школ буддизма, позиции которых и по сей день достаточно сильны. В ряде случаев противоречия между прогрессивными и консерватив-

ными элементами выливались в острые столкновения, как это имело место в Дзёдо син сю отани ха в 70-х годах. В целом же организации традиционных школ буддизма сегодня по-прежнему концентрируют внимание на обрядовой стороне своей деятельности, в зависимости от характера которой их храмы можно разделить на две основные категории.

Главной функцией храмов *эко*, как показывает само их название (*эко* — поминальная служба), является отправление поминально-заупокойной обрядности. Храмы этой категории имеют определенный круг прихожан, к ним автоматически причисляются все лица, предки и родственники которых захоронены на кладбищах, находящихся в ведении данных храмов. При этом единцей для исчисления прихожан того или иного храма *эко*, как и в прошлом, служит не индивидуум, а семья (*данка*). Связи между *данка* и духовенством храмов *эко* по-прежнему сохраняются в первую очередь через систему служб и обрядов, сопровождающих захоронение и отправляемых через определенные промежутки времени после смерти прихожанина. Большая часть храмов *эко* принадлежат к амидаистским школам буддизма [Picken, 1984, с. 29].

В категорию *кито* (*кито* — молитва, заклинание) включают храмы, которые рассматриваются верующими прежде всего как обиталище покровителей, помощников и заступников на все случаи жизни. Чаще всего в подобных храмах имеются изображения будд, бодхисаттв и божеств буддийского пантеона, пользующихся репутацией «чудотворцев». Важнейшая функция духовенства храмов *кито* — творить молитвы и отправлять обряды по заказу верующих для обретения ими тех или иных земных благ: исцеление от болезней, успех в предпринимательской деятельности, мир и гармония в семье, благополучные роды, безопасность в пути, особенно при вождении автотранспорта и т. п. Персонал храмов *кито* в ряде случаев укомплектован лицами, прошедшими специальную подготовку и посвященными в специфические таинства буддийской обрядности. Важным источником доходов духовенства этих храмов наряду с отправлением соответствующих обрядов служит продажа амулетов, которые верующие, а зачастую и люди, не считающие себя верующими, либо носят при себе, либо в зависимости от их назначения помещают дома, в лавке, в офисе своей компании или учреждения и т. п. В введении этих храмов также могут быть кладбища. Однако в отличие от храмов *эко* круг лиц, посещающих храмы *кито* и обращающихся к услугам их духовенства, не ограничивается *данка*. В таких храмах бывают люди из самых различных, подчас весьма удаленных районов. Чаще всего храмы категории *кито* принадлежат к школам Тэндай, Сингон и Нитирэн [Picken, 1984, с. 29].

В отдельную группу следует выделить храмы, которые по своему характеру являются монастырями или же семинариями, готовящими кадры буддийского духовенства. Как правило, это

головные храмы традиционных школ буддизма. В их числе Эйхэйдзи (Сото) в преф. Фукуи на западном побережье Японии, Куондзи (Нитирэн) у подножия горы Минобу в преф. Яманаси, Дзодзёдзи (Дзёдо) в Токио и т. п.

Наконец, имеется большая группа храмов, которые извлекают львиную долю, если не все свои доходы, из туризма. Большинство их сосредоточены в местах, игравших в тот или иной период истории роль важнейших центров политической и общественной жизни Японии. Таковы Хорюдзи в Икаруга близ Нара, Тодайдзи в Нара, Киёмидзудэра в Киото, ряд храмов в Камакура и др. Они имеют значение в первую очередь как культурно-исторические памятники. У большинства храмов этой группы даже нет постоянных прихожан. Отправление религиозных обрядов их духовенством в ряде случаев носит эпизодический характер. Коммерциализм, характерный для буддийского духовенства Японии в целом, у администрации этих храмов проявляется особенно. Вот несколько примеров: когда летом 1985 г. городские власти Киото обложили доходы, извлекаемые храмами города от продажи входных билетов туристам, специальным налогом, поступления от которого планировалось использовать на сохранение и реставрацию памятников старины, духовенство ряда храмов бойкотировало это решение и в знак протеста закрыло храмы для посетителей [Japan Times, 02.07.1985]. В ходе обследования, проведенного в 1982—1984 гг., обнаружилось, что духовенство 640 культовых учреждений, подавляющее большинство которых составляли буддийские храмы, скрыло от налогового ведомства доходы на общую сумму 1,2 млрд. иен [Асахи, 14.04.1985].

Согласно официальной статистике, в Японии 157 буддийских организаций³. Примерно $\frac{2}{3}$ их представляют традиционные школы японского буддизма, $\frac{1}{3}$ — буддийские по происхождению новые религиозные движения. 6 организаций статистика относит к нарсским школам, 20 — к школе Тэндай, 45 — к Сингон, 24 — к амидаистским школам, 22 — к Дзэн, 38 — к Нитирэн и 2 организации фигурируют под рубрикой «прочие». Каждая из 157 организаций представляет собой самостоятельную единицу (религиозное юридическое лицо), не связанную организационно с другими группами даже в случае, когда догматика практически идентична⁴.

Самой крупной среди организаций традиционных школ буддизма является дзэнская Сото-сю (около 15 тыс. храмов, 17 тыс. священнослужителей), прихожане ее храмов составляют 7—8% от общего числа верующих-буддистов. За ней следуют амидаистские группы Дзёдо синсю хонгандзи ха, получившие название от своего головного храма Хонгандзи в Киото (свыше 10,4 тыс. храмов, около 27,5 тыс. священнослужителей), Дзёдо синсю отани ха (8,7 тыс. храмов, 16,6 тыс. священнослужителей) и Дзёдо-сю (свыше 7 тыс. храмов, свыше 9,6 тыс. священнослужителей). Совокупная численность адептов этих трех

групп составляет примерно 20% всех верующих-буддистов. Следует также упомянуть Коясан сингон сю — крупнейшую среди групп школы Сингон с центром в храме Конгобудзи на горе Коя, дзэнскую Риндзай сю мёсиндзи ха (головной храм — Мёсиндзи в Киото), Ва-сю — самую многочисленную из групп школы Тэндай, Нитирэн-сю и Фудо-сю — единственную из самых древних по происхождению групп нарсских школ буддизма, пользующуюся популярностью среди верующих.

В общей сложности традиционные школы буддизма имеют свыше 77 тыс. храмов, в которых занято не менее 200 тыс. священнослужителей. По этим показателям храмы — самая крупная сила в религиозной жизни современной Японии. Однако степень их идеологического влияния на население далеко не соответствует их численности. Подавляющее большинство верующих равнодушно к догмам традиционных школ буддизма и видит в лице их священнослужителей лишь посредников, необходимых для отправления обрядов. Это обстоятельство послужило причиной того, что в послевоенные годы часть верующих либо пополнила ряды новых религиозных движений, либо вступила на путь создания просветительских по своему характеру объединений буддистов-мирян. Крупнейшее из них — Дзайкэ буккё кёкай (Общество буддистов-мирян) — ведет широкую лекционную работу, еженедельные радиопередачи, публикует периодические издания. Такие организации выступают с резкой критикой буддийского духовенства за пассивность в проповеди буддийского вероучения.

С деятельностью этих организаций связано издание популярной и научной литературы по буддизму, активизация буддологических исследований в послевоенный период. Этим занимаются Нихон бунка кэнкю кай (Общество изучения буддийской культуры), Нихон сэйнен буккё рэммэй (Всеяпонская буддийская молодежная ассоциация), Нихон индогаку буккёгаку кай (Научное общество по индуистике и буддологии). Определенный рост интереса к буддологическим исследованиям в Японии вызвало увлечение дзэн, наблюдавшееся в ряде стран Западной Европы и Америки в 60—70-х годах.

После второй мировой войны особенно широкое распространение в Японии получили новые религиозные движения. В первые послевоенные годы этому активно способствовал ряд факторов.

Резкое ухудшение жизни народа в обстановке послевоенной разрухи усилило среди крестьян, городской бедноты, мелкой и средней буржуазии тягу к религии, в которой люди искали облегчения от невзгод. Ни синто, дискредитировавший себя после войны, ни традиционные школы буддизма не смогли, однако, привлечь людей. Этим воспользовались проповедники новых религиозных движений. В настоящее время они, бесспорно, занимают ведущие позиции среди всех религиозных организаций Японии по степени идеологического воздействия на

население. В свою очередь, самыми многочисленными среди них являются буддийские по своему происхождению организации.

Уже в первые послевоенные годы значительно увеличилось число приверженцев Рэй ю кай. Не понеся в отличие от большинства новых религий никаких потерь из-за преследования властей, значительно расширив свои ряды и укрепившись организационно, Рэй ю кай оказалось наиболее подготовленным к «буму» новых религий. К началу 50-х годов Рэй ю кай превратилось в крупнейшее из всех новых религиозных движений. Число его приверженцев колебалось, по данным самого Общества, от 2-х до 3-х млн. человек [Навата, 1978, с. 76]. Руководители Рэй ю кай искусно использовали настроения тревоги и неустойчивости, которые охватили мелкобуржуазные слои населения в связи с усилившимися признаками размывания патриархальных домостроевских форм семейного уклада, опора на которые служила для них залогом стабильности собственного положения. Делая акцент на близкий и понятный каждому японцу культ предков, Рэй ю кай давало этим людям иллюзию сохранения привычных духовных ценностей. Большую роль в быстром росте рядов этого Общества сыграло и то обстоятельство, что его руководство повышенное внимание уделяло работе с женщинами-домохозяйками, принявшими на свои плечи тяготы послевоенной разрухи.

В качестве средства воздействия на массы руководители Рэй ю кай рассматривали активное участие в разного рода благотворительных кампаниях. Однако эта сфера деятельности вскоре превратилась в источник их личного обогащения. В 1950 и 1951 гг. налоговое управление возбуждало против Рэй ю кай дела о сокрытии доходов. Вскрылись факты участия руководителей Общества в торговле наркотиками. В 1953 г., когда обнаружилось, что верхушка Рэй ю кай присвоила крупную сумму, собранную на благотворительные цели, дело дошло до ареста самой Котани Кими. Хотя с помощью высокопоставленных покровителей удалось добиться ее освобождения из-под ареста и прекращения против нее судебного преследования, эти скандальные дела нанесли серьезный ущерб престижу Рэй ю кай. От него стали откалываться целые отделения. Сказалась присущая организационной структуре Общества уязвимость. Во главе каждого отделения стояли подобные Котани Кими личности, престиж которых среди членов отделения зиждился на их репутации «чудотворцев». Вся организация держалась не столько на приверженности ее членов догмам Рэй ю кай, сколько на их личной преданности лидерам своих отделений, которым они были обязаны своим обращением в нитирэновскую веру. В свою очередь, это давало возможность каждому из таких лидеров шаманского типа отделиться от Рэй ю кай и основать самостоятельную организацию. В 1949—1953 гг. на базе отколовшихся отделений возникло девять новых религиозных организа-

ций, самыми многочисленными из которых впоследствии стали Буссё гонэн кай и Мётикай (Общество чудесного познания).

Стремясь восстановить престиж общества, руководители Рэй ю кай активизировали деятельность в различных областях общественной жизни. Больше внимания стало уделяться работе с молодежью: в 1954 г. был учрежден специальный молодежный отдел, в 1964 г. создан колледж Мёхо гакуэн. В том же году на п-ове Идзу неподалеку от Токио было завершено сооружение крупного культового комплекса Рэй ю кай — Мироку до (Храм Мироку).

Мироку до стал центром культа Мироку (санскр. Майтрея), который руководители Рэй ю кай в это время пытались внедрить в религиозную практику общества. Они исходили из того, что этот весьма популярный в народных верованиях Японии культ привлечет в ряды общества массы новообращенных. Мироку был объявлен «спасителем» людей современной эпохи. Составленная из выдержек ряда буддийских сутр «Мироку кё» («Сутра Мироку») наряду с «Аокёкан» стала распространяться как основной канонический текст Рэй ю кай. Среди верующих насаждалось представление о том, что именно Котани Кими и есть воплощение бодхисаттвы Мироку, пришедшего в этот мир «спасти» людей [Саки, 1970, с. 89—91].

Внедрение культа Мироку в какой-то мере способствовало восстановлению личного престижа Котани Кими, активизации миссионерской деятельности Рэй ю кай, но не привело к преодолению организационного застоя, в котором оказалось общество после событий начала 50-х годов. Рэй ю кай, занимавшее в период непосредственно после окончания второй мировой войны ведущее положение среди всех организаций новых социально-религиозных движений как самое массовое из них, теперь уступило свои позиции Риссё косэй кай и Сока гаккай.

В первые послевоенные годы ряды Риссё косэй кай росли не менее быстро, чем Рэй ю кай. Если в 1945 г. число его адептов едва достигало 1000 человек, то в 1951 г. общество, по данным его руководства, уже объединяло 300 тыс. верующих, а в начале 60-х годов число их превысило 2 млн. [Thomsen, 1963, с. 254]. В 50-х — начале 60-х годов Риссё косэй кай утвердилось как одна из наиболее влиятельных новых религиозных организаций, объединившая большое число представителей городской мелкой и средней буржуазии, особенно женщин-домохозяек. Главным фактором, привлекавшим их в ряды общества, стал один из элементов религиозной практики, присущий всем новым религиозным движениям вообще и нитирэновским группам в особенности, но получивший в Риссё косэй кай исключительно широкое распространение. Речь идет о групповых собеседованиях, называемых в Риссё косэй кай *ходза*. Повышенное значение, которое в практике Риссё косэй кай придается *ходза*, вытекает из основного положения догматики движения, согласно которому главное — это осознание верующим своих ошибок и публичное

покаяние в них. *Ходза* как раз и дает возможность для такого покаяния.

Поначалу *ходза* проводилась преимущественно в домах верующих. Эта практика, унаследованная от Хоммон буцүрю ко, сохранилась и по сей день, хотя после сооружения крупного культового центра Риссё косэй кай в Токио и ряда домов для собраний на местах значительную часть групповых собеседований стали проводить именно там. Обычно группа состоит из 10—20 человек. Руководителем собеседования является член общества со стажем, искушенный в проведении подобных дискуссий. Их главными темами служат не столько вопросы религиозной премудрости, сколько жизненные проблемы, волнующие среднего японца. Речь обычно идет о состоянии здоровья верующего, семейных неурядицах, воспитании подрастающего поколения и т. п. При этом участник *ходза* говорит о своих личных делах с несвойственной японцам откровенностью. В большинстве случаев для него важно не только получить ответ от руководителей *ходза*, но и выговориться, быть выслушанным единоверцами. Таким образом, значение *ходза* состоит в первую очередь в том, что оно удовлетворяет потребность верующего в человеческом участии, вселяет в него чувство принадлежности к коллективу, что особенно важно в индивидуалистическом по своему существу обществе. На естественной тяге людей к элементарному общению спекулируют все без исключения новые религиозные движения. Риссё косэй кай относится к тем из них, которые уже в начале своей деятельности сумели достаточно полно удовлетворить это стремление.

Известное развитие в 50—60-х годах получили отколовшиеся от Рэй ю кай общества Мётикай и Буссё гонэн кай. Для догматики Мётикай (Общество чудесного познания) характерен, наряду с соединением культа «Сутры лотоса» с поминанием духов предков, акцент на том, что почитатели сутры должны проповедовать истину Будды, стойчески перенося все невзгоды и страдания. Идея *ниндзэн* — «терпеливо творить добро» — заняла центральное место в вероучении Мётикай. Проповедь этой идеи нашла отклик среди составляющих большинство членов Общества женщин из малообеспеченных семей [Умэхара, 1971, с. 235].

Общество Буссё гонэн кай заимствовало свое название от уже упоминавшейся формулы «Сутры лотоса». В его догматике поминание предков непосредственно увязано с почитанием «божественной прародительницы» японских императоров Аматаэрасу, которая рассматривается как «общий предок всей японской нации» [Сугита, 1968, с. 218, 219]. Руководители Общества в своих проповедях постоянно призывают «читать богов и будд». В его религиозной практике важное место занимают паломничества в «обитель богини Аматаэрасу» — синтоистское святилище Исэ дзингу. Необходимость такого паломничества обосновывается ссылками на самого Нитирэна, который в свое время по-

сетил Исэ дзингу, дабы испросить позволения Аматаэрасу на проповедь «Сутры лотоса» в Японии [Сугита, 1968, с. 105]. Высокий удельный вес синтоистских элементов в догматике Буссё гонэн кай во многом объясняется тем, что его лидеры, принадлежавшие к наиболее консервативно настроенной части Рэй ю кай, в довоенный период испытывали на себе сильное влияние государственного синто, наследие которого довлеет над ними и по сей день. Общество опирается на те слои мелкой и средней буржуазии, среди которых сильны монархические и националистические настроения.

Феноменального успеха в 50-е, и особенно в 60-е годы добились Сока гаккай⁵. Если в начале 1946 г., когда Общество было восстановлено под руководством талантливого организатора Тода Дзёсэй (1900—1958), ставшего его вторым президентом, оно насчитывало в своих рядах несколько десятков семей, то в 1955 г., по данным Сока гаккай, численность его адептов составила 307 тыс. семей, в 1960 г. — 1720 тыс., в 1965 г. — 5850 тыс., а в 1970 г. возросла до 7550 тыс. Сколь бы завышены ни были эти цифры (действительное число членов общества в период его наивысшего подъема в конце 60-х — начале 70-х годов оценивалось в пределах 4—5 млн.) [Мураками, 1971, с. 110]), они дают представление о динамике роста Сока гаккай, ставшей самой массовой среди всех новых религиозных организаций. Бурный рост Сока гаккай во многом объясняется теми же факторами, которые вызвали резкое усиление влияния в религиозной жизни Японии других новых социально-религиозных движений. Однако была и своя специфика, связанная, в частности, с особенностями его вероучения и религиозной практики.

Сока гаккай в большей мере, чем другие движения нитирэновского толка, восприняло присущий нитирэновской школе повышенный интерес к общественным проблемам. Будучи схожим с Рэй ю кай и Риссё косэй кай в подходе к вере как к средству обретения земных благ, Сока гаккай в то же время существенно отличалось от этих движений в том, что сделало упор на тезис Нитирэна о соединении «истинной веры» с управлением государственными делами (*обуцу мёго*). Это обстоятельство способствовало активному участию Сока гаккай в различных формах общественной жизни, а затем и внедрению в политику, начавшемуся в середине 50-х годов и ставшему еще более очевидным после того, как в 1964 г. на базе Сока гаккай была создана Комэйто (Партия чистой политики). Уже в 50-х годах характер деятельности Сока гаккай давал основание называть это движение общественно-религиозным (в отличие от Рэй ю кай и Риссё косэй кай того периода), что существенно расширяло круг лиц, которые могли быть привлечены в его ряды.

Среди других движений нитирэновского толка Сока гаккай выделялось интенсивностью и размахом миссионерской деятельности, что опять-таки связано со спецификой вероучения Обще-

ства, базирующегося на догмах Нитирэн сёсю. Согласно этим догмам, почитание только самим верующим «Сутры лотоса», воплощенной в наделяемой чудодейственными свойствами *мандале*, еще недостаточно для обретения им воздаяния за приверженность «истинной вере». Для этого необходимо, чтобы адепт Сока как-нибудь побудил к подобным действиям других людей. Чем больше людей удастся ему обратить в «истинную веру», тем больше земных благ он обретет. Это обстоятельство определило исключительную настойчивость адептов Сока как-нибудь в вербовке новых членов, широком применении нитирэнзовского метода *сякубуку*, сопровождавшемся нередко грубым давлением.

Важную роль в успехе Сока как-нибудь сыграло и то, что организационно оно оказалось гораздо прочнее, чем любое другое новое социально-религиозное движение нитирэнзовского толка. Усилиями Тода Дзёсэй и его преемника на посту президента Общества Икэда Дайсаку (род. в 1928 г.) была создана разветвленная организация, отличавшаяся исключительно высокой дисциплиной своих членов, беспрекословно следующих указаниям ее лидеров. По крайней мере, до начала 70-х годов о Сока как-нибудь можно говорить, не боясь впасть в преувеличение, как о монолитной организации, в которой престиж ее авторитарного руководителя был исключительно высок.

Догмы Сока как-нибудь получили дальнейшее развитие в трудах Тода Дзёсэй и особенно Икэда Дайсаку, одного из наиболее выдающихся деятелей необуддийского движения современной Японии, человека, наделенного недюжинным литературным талантом и блестящими ораторскими способностями. Учение Нитирэна было осовременено и увязано с требованиями социальных реформ. Осуществление реформ мыслилось лишь на базе догм Нитирэна, провозглашенных «новой философией жизни». Соединение этой философии с политикой должно было привести к построению идеального общества «третьей цивилизации», противопоставленного как социализму, так и капитализму.

На первых порах Сока как-нибудь объединяло преимущественно представителей мелкой и отчасти средней буржуазии, которые ныне образуют ядро организации. Однако по мере роста Общества и активизации его участия в общественной и политической жизни в его ряды влилось большое число наименее обеспеченных горожан, значительную часть которых составили недавние выходцы из деревни. Далеко не случайно, что наибольший приток новообращенных в Сока как-нибудь наблюдался именно в 60-е годы, т. е. в период резкого усиления процесса урбанизации, вызванного бурным развитием японской экономики. Лидеры Сока как-нибудь искусно использовали для привлечения этих людей на свою сторону широко распространенное представление о возможности обретения земных благ посредством веры. Вместе с тем многих в ряды общества толкнуло стремление к коллективизму и особенно укоренившееся среди них недоверие

к политике вообще, недовольство существующим положением и стремление найти выход из него.

На этих настроениях играла и Комэйто, которая, особенно на первых порах, делала акцент на необходимости искоренения коррупции в политическом мире, проведении подлинно «чистой политики» в интересах широких слоев населения. Будучи типичной мелкобуржуазной партией, которой присущи непоследовательность, колебания, склонность к политическим компромиссам, Комэйто в то же время вынуждена была постоянно учитывать социальные требования основных групп трудящихся, представленных в Сока как-нибудь. Поэтому партия выступала в защиту демократических прав народа, против взвинчивания монополиями цен на товары народного потребления, за улучшение системы социального обеспечения, принятие действенных мер в защиту окружающей среды и т. п. Такая линия обеспечила успешное выступление Комэйто на парламентских выборах. К концу 60-х годов Комэйто стала второй партией оппозиции.

Пик роста Сока как-нибудь приходится на рубеж 60—70-х годов. Если за десятилетие с 1960 по 1970 г. численность членов общества, по данным Сока как-нибудь, выросла почти на 6 млн. семей, то в последующее десятилетие прирост составил менее 400 тыс. семей, а после 1980 г. и вовсе прекратился [Soka Gak-kai Press Release, ноябрь 1982]. Объясняется это рядом социально-экономических и политических причин.

Окончание «эры высоких темпов роста» японской экономики, пришедшее на начало 70-х годов, повлекло за собой и сокращение оттока сельского населения в города, а следовательно, и численное сокращение той группы трудящихся города, которая в предшествующее десятилетие служила главным источником пополнения рядов Сока как-нибудь. Известное повышение жизненного уровня и образовательного ценза горожан сделало их менее восприимчивыми к проповеди Сока как-нибудь о социальных реформах на базе вероучения Нитирэна. Одновременно активизировалась деятельность других новых социально-религиозных движений, которые с каждым годом становились все более серьезными конкурентами Сока как-нибудь в борьбе за души верующих. Наконец, существенным тормозом на пути дальнейшего роста рядов Сока как-нибудь стало негативное отношение к деятельности организации со стороны широких кругов японской общественности, особенно ярко проявившееся на рубеже 60—70-х годов.

Исключительно быстрое распространение влияния Сока как-нибудь в 60-х годах, усиливавшееся с каждым годом его внедрение в политическую жизнь под антидемократическим и антиконституционным по своей сущности лозунгом соединения религии и политики в сочетании с крайней нетерпимостью к инакомыслящим, ничем не сдерживаемым фанатизмом в проведении своей линии вызывали все большую настороженность среди общественности. Со второй половины 60-х годов в средствах массовой

информации нередко стали появляться выступления с призывами проявить бдительность в отношении антидемократических методов деятельности Сока гаккай. В самом конце 60 — начале 70-х годов негативное отношение к Сока гаккай усугубилось ставшими достоянием гласности попытками руководства Общества и партии Комэйто оказать давление на средства массовой информации с тем, чтобы не допустить распространения нежелательных для Сока гаккай публикаций. Сообщения об этом вызвали волну возмущения в широких кругах японской общественности, что нашло свое выражение не только в усилении критических выступлений в адрес Сока гаккай в печати и по телевидению, но и в запросах в парламенте. Сока гаккай и Комэйто стали обвинять в посягательстве на свободу слова и печати, в попрании демократических прав японского народа.

В сложившейся ситуации лидеры Сока гаккай — Комэйто вынуждены были пойти на известную модификацию своей программы и методов деятельности Общества, дабы сохранить его привлекательность для верующих. Эти изменения нашли свое выражение в выступлении Икэда Дайсаку на съезде Общества 3 мая 1970 г. Стремясь рассеять все чаще высказывавшиеся в Японии опасения относительно того, что Сока гаккай — Комэйто ставит своей задачей захват государственной власти, Икэда заявил, что он полон решимости прожить жизнь как религиозный деятель и никогда не будет заниматься политикой. Эту же цель преследовало и заявление Икэда о том, что для создания «истинного места обращения», или общенационального алтаря (*кайдан*) отнюдь не требуется помощь государства. По существу, это означало отказ от провозглашенной Нитирэном идеи обращения всего японского народа в «истинную веру» и превращения ее в государственную религию. Далее Икэда провозгласил разделение Сока гаккай и Комэйто и отказ от интенсивной миссионерской деятельности, подчеркнув необходимость для каждого адепта Сока гаккай быть достойным членом общества, в котором он живет [Мидзогути, 1978, с. 174, 175]. Это заявление, по существу, служило признанием того факта, что возможности дальнейшего расширения рядов организации в значительной мере исчерпаны и задача теперь состоит в том, чтобы сохранить достигнутое.

В данном случае Сока гаккай продемонстрировало свойственную новым религиозным группам исключительно высокую степень приспособляемости к меняющейся действительности, готовность пойти ради этого на отказ от принципов, которые доселе были основополагающими. Убедившись в растущей непопулярности анахронической идеи соединения религии и политики, Сока гаккай практически отказалось от этого ведущего принципа вероучения Нитирэна. Задача сделать Сока гаккай более привлекательным в глазах общественности не только заставила организацию отказаться от практики активного навя-

зывания «истинной веры» и нетерпимого отношения к инакомыслящим, но и побудила перенести акцент на новые формы деятельности.

С начала 70-х годов Сока гаккай все активнее участвовало в движении в защиту мира. Тема борьбы за мир, против угрозы новой войны стала ведущей практически во всех массовых собраниях членов Сока гаккай и связанных с Обществом организаций. В 70-е годы Сока гаккай принимало участие в движении в защиту конституции Японии, провозглашающей отказ от войны как средства государственной политики, против попыток сил реакции передать под опеку государства синтоистское святилище Ясукуни, снискавшее печальную репутацию центра пропаганды идей милитаризма и шовинизма. Еще недавно фанатически нетерпимое в отношении инакомыслящих Сока гаккай стало выступать за диалог с другими вероучениями. Пропаганда «открытого» характера Сока гаккай в немалой степени способствовала исключительно активная общественная деятельность Икэда Дайсаку, его частые зарубежные поездки, встречи с ведущими государственными и политическими деятелями мира, диалоги с видными учеными разных стран.

Разумеется, вся эта деятельность, способствовавшая сохранению Сока гаккай как одного из наиболее влиятельных религиозных движений Японии, не изменила характера ни самого Общества, ни партии Комэйто, размежевание которой с Сока гаккай в значительной мере является формальным. Оставаясь мелкобуржуазной по своему существу, Комэйто, хотя и находится в руках оппозиции, но нередко солидаризируется с правящей Либерально-демократической партией (ЛДП). При чем по мере усиления консервативных тенденций в общественно-политической жизни страны позиции Комэйто по ряду важных вопросов (отношение к американо-японскому договору безопасности, вооруженным силам Японии и т. п.) становятся сходными с позициями ЛДП. В то же время их еще более тесному сближению препятствует давление со стороны рядовых членов Сока гаккай — Комэйто, основную массу которых составляют малообеспеченные трудящиеся города. Эти обстоятельства обуславливают противоречивый характер роли Сока гаккай — Комэйто в японской политике.

Активное участие Сока гаккай в общественной жизни стимулировало модернизацию деятельности других организаций нитирэновского толка. Вместе с тем нельзя не видеть, что настоятельная необходимость модернизации диктовалась и причинами более общего порядка: улучшением условий материальной жизни, существенным повышением культурного уровня населения, ростом его общественно-политического сознания.

В первые послевоенные годы основными побудительными мотивами вступления в новые религиозные движения было желание исцелиться от болезней, избавиться от нищеты. На «исцелении верой» специализировались почти все основатели «но-

вых религий», широко прибегавшие к шаманской практике и всевозможным видам магии. Среди верующих бытовало мнение, что Наганума Мёко способна «исцелять» лишь одним прикосновением руки [Watanabe, 1968, с. 101]. Нивано Никкё в свое время специализировался на предсказании судьбы по имени человека [Mugakami, 1984, с. 107]. Элементы шаманской практики нетрудно обнаружить в поведении основателя Буссё гонэн кай Сэкигути Томино и основательницы Мётикай Миямото Мацу, которую отождествляли с Каннон, олицетворяющей милосердие [Умэхара, 1971, с. 236]. В религиозную практику новых движений нитирэнзовского толка включались популярные культы божеств буддизма и народные верования.

Все это отражало довольно низкий культурный уровень населения, подверженного влиянию разного рода предрассудков и примитивных верований. Со временем оно ослабло, но не было изжито полностью. И по сей день люди обращаются к услугам лиц, занимающихся шаманством. Однако в практике наиболее влиятельных движений нитирэнзовского толка заговоры и заклинания стали уступать место более современным средствам обретения земных благ, тем более что изменилось содержание самого этого понятия. Относительное повышение жизненного уровня населения, улучшение системы медицинского обслуживания несколько уменьшили привлекательность посулов исцеления от болезней и избавления от нужды при помощи веры. В 60-х годах число лиц, для которых это служило главным побудительным мотивом вступления, например, в Риссё косэй кай, существенно сократилось [Watanabe, 1968, с. 96, 97]. В то же время значительно выросло число тех, кто в вероучении Риссё косэй кай пытался найти руководство в сфере межличностных отношений, воспитания подрастающего поколения, управления мелкими и средними предприятиями, средство «совершенствования личности» и «тренировки духа» [Watanabe, 1968, с. 97, 98, 141].

Одна из важнейших причин жизнеспособности новых религиозных движений состоит в том, что они чутко реагируют на изменения в умонастроениях тех слоев общества, которые служат резервом пополнения их организаций, и гибко приспосабливаются к этим изменениям. В этом смысле весьма показательным примером Риссё косэй кай.

Как уже отмечалось, на первых порах в религиозной практике этого движения существенное место занимали элементы шаманства. Важнейшие решения в ряде случаев принимались на основе «божьего веления», исходившего из уст «чудотворца» Наганума Мёко, влияние которой на верующих было весьма велико. Такое положение сохранялось вплоть до смерти Наганума в сентябре 1957 г. А уже в 1958 г. Нивано Никкё, ставший единоличным руководителем Общества, провел ряд мероприятий, свидетельствовавших о вступлении Риссё косэй кай на путь модернизации.

Прежде всего это нашло свое проявление в упорядочивании системы вероучения. Единственным объектом поклонения был объявлен основатель буддизма Шакьямуни. Обязанностью каждого члена Риссё косэй кай стало изучение буддийских текстов, в первую очередь «Сутры лотоса». Лично Нивано немало сделал для популяризации этого источника, написав к нему обширный комментарий и переиздавая его неоднократно. Заслуги Нивано в этом плане отмечаются японскими исследователями буддизма [Ёкояма, 1978, с. 142]. Эти усилия были направлены на то, чтобы теоретически вооружить членов Риссё косэй кай, обеспечить единство их рядов на базе приверженности вероучению, а не личной преданности тому или иному «чудотворцу».

Целью религиозной практики было объявлено «достижение совершенства личности» и «обретение мира в семье, обществе, государстве и во всем мире» [Ёкояма, 1978, с. 143]. По-новому было сформулировано и положение о том, как прийти к этой цели. В одном из текстов Риссё косэй кай говорится, что истинное спасение обретается отнюдь не с помощью магических заклинаний и молитв. Оно «достигается лишь тогда, когда человек критически оценивает свои взгляды и поведение в свете Закона (буддийского вероучения.— Авт.) и исправляет ошибочные взгляды и действия в соответствии с учением Будды» [Ёкояма, 1978, с. 144]. Иными словами, упор опять делается на самосовершенствование личности.

Одновременно была проведена реформа организационной структуры Общества. Вместо унаследованной от Рэй ю кай вертикальной структуры, при которой принадлежность члена Общества к тому или иному отделению определялась принципом *митибики-но ояко* (каждый вновь обращенный *ко* — дитя входил в отделение, к которому принадлежал обративший его — *митибики-но ся*, выступавший в качестве его отца, пастыря); была введена система церквей, объединивших верующих по территориальному признаку и находившихся под строгим контролем центрального руководства во главе с Нивано [Ёкояма, 1978, с. 95, 96]. Эта реформа, инспирированная в известной мере изучением опыта Сока гаккай, способствовала организационному укреплению Риссё косэй кай, уменьшила опасность раскола Общества, которой была чревата прежняя система отделений, сохранявших достаточную степень независимости.

Модернизация способствовала расширению массовой базы Общества, в частности привлечению в его ряды молодежи, сделала возможным его активное участие в общественной жизни. Под эгидой Риссё косэй кай были созданы детские сады, школы, дома для престарелых, больница, школа медсестер, один из крупнейших в Японии концертный зал, библиотека и т. п. С 1968 г. Риссё косэй кай развернуло «движение за построение светлого общества». Правда, следует оговориться, что название движения отнюдь не отражает его содержания. Речь идет не о каких-либо даже весьма скромных по своим масштабам соци-

альных реформах, а о таких мерах, как соблюдение правил уличного движения, пропаганда донорства и участие в работе донорских пунктов, озеленение городов путем бесплатного предоставления школам, государственным учреждениям и отдельным лицам саженцев деревьев и т. п. Но, по справедливому замечанию С. Токоро, «нельзя построить светлое общество, закрывая глаза на темную действительность» (цит. по [Ёкояма, 1978, с. 156]).

В 60—70-е годы ряды Риссё косэй кай продолжали расти. По данным руководства, явно завышенным, Общество объединяет свыше 6 млн. человек. При определении действительной численности Риссё косэй кай, как и в случае с другими новыми религиозными организациями, видимо, правильнее исходить из тиража его печатных органов, поскольку подписка на них практически носит обязательный характер. Ежедневная газета «Косэй симбун» и ежемесячник «Косэй» издаются тиражами по 1,3 млн. экземпляров. По всей вероятности, эта цифра близка к действительному числу членов Общества, что ставит его на второе место после Сока гаккай среди новых религиозных движений. Риссё косэй кай уступает Сока гаккай и по масштабам издательской работы, и по степени участия в различных формах культурной просветительской деятельности.

Есть, однако, одна сфера, в которой приоритет Риссё косэй кай неоспорим. Речь идет о способности объединить усилия различных по своему направлению религиозных организаций для решения тех или иных задач. В противоположность Сока гаккай, которое вплоть до начала 70-х годов отличалось фанатической нетерпимостью к инакомыслящим и не только отрицало какие бы то ни было контакты с ними, но и демонстрировало по отношению к ним непримиримую враждебность (в 1960 г. Икэда открыто призывал своих единомышленников «сокрушить Риссё косэй кай» [Ёкояма, 1978, с. 86]), Риссё косэй кай с самого начала проявляло терпимость к другим религиям и выступало за сотрудничество с ними. Именно благодаря инициативе лидеров Риссё косэй кай еще в 1951 г. была создана Федерация новых религиозных организаций Японии (Синсюрэн), которая и по сей день объединяет значительную их часть. Нивано прилагал немалые усилия для установления отношений сотрудничества с организациями традиционных школ буддизма, различными христианскими церквями Японии и даже с Ассоциацией синтоистских святилищ (Дзиндзя хонтё). Начиная с 1963 г. он стал устанавливать контакты с зарубежными религиозными организациями, а в 1965 г. был приглашен в Ватикан, где удостоился беседы с папой Павлом VI. Все это позволило Риссё косэй кай выступить с инициативой проведения в 1970 г. в Киото Международной конференции религиозных деятелей в защиту мира, в которой приняли участие представители духовенства 36 стран мира. Проведение этой и последующих подобных ей конференций в немалой степени содействовало укреплению

позиций руководителей Риссё косэй кай в религиозных кругах Японии, повышению престижа Общества в глазах верующих.

Усиление тенденций к модернизации Рэй ю кай также связано со сменой руководства этой организации. Место умершей в 1971 г. Котани Кими, олицетворявшей, подобно Наганума Мёко, руководителя старого типа, занял ее племянник Кубо Цугунари (род. в 1936 г.) представитель нового поколения религиозных деятелей, широко образованный, хорошо понимающий психологию молодежи, ее проблемы и духовные запросы, автор ряда работ о месте буддизма в жизни современного общества, в том числе книги «Корэкара-но нихондзин то буккё» («Японцы и буддизм в будущем» Токио, 1984), бывшей одно время бестселлером. Под его руководством Рэй ю кай развернуло движение «путешествие внутрь себя» с целью привлечь в Общество молодежь, испытывавшую тягу к коллективу, к общению со своими сверстниками. В пропаганде Рэй ю кай внимание стало акцентироваться на том, что поездка в учебный центр Общества на п-ове Идзу поможет человеку не только глубже познать себя, но и обрести настоящих друзей. Успех этого движения, инициаторы которого, бесспорно, учитывали опыт работы с молодежью в Сока гаккай, очевиден. Ежегодно до 50 тыс. юношей и девушек совершают поездку в учебный центр, где их ожидает разнообразная программа: участие в групповых беседах, вечера танцев и художественной самодеятельности, «душевные беседы» с активистами Рэй ю кай. Многие участники таких поездок затем вступали в ряды Общества, что привело в последние 10—15 лет к значительному омоложению его состава.

Задача привлечения в Рэй ю кай молодежи обусловила необходимость новой интерпретации его догм. Раньше преобладало толкование, согласно которому цель адепта Рэй ю кай — обрести заступничество духов, изменить тем самым свою злую *карму*, что позволит поправить здоровье и улучшить материальное благосостояние. Люди старшего возраста придерживаются подобных взглядов и поныне. Однако современную молодежь такая интерпретация уже не убеждает. Поэтому в Рэй ю кай стали акцентировать внимание на тезисе о том, что поминание предков — путь к моральному самосовершенствованию. По словам Кубо, «учение Рэй ю кай ныне состоит в том, что человек сам должен решать стоящие перед ним проблемы... В процессе поминания предков наступает осознание и собственных ошибок» (цит. по [Сюкё-о, 1976, т. 2, с. 209, 210]). «Наряду с поминанием предков,— говорится в одной из брошюр Рэй ю кай,— мы должны рассказать другим людям о нашем повседневном жизненном опыте, ибо, поступая так и поддерживая контакты друг с другом, мы узнаем больше о самих себе. Тем самым мы получаем возможность совершенствовать свою внутреннюю сущность» [Shakaden, 1977, с. 3]. Такая постановка вопроса в большей мере импонирует современному японцу,

нежели проповеди о преодолении злой *кармы*, и отражает остро ощущаемую руководством Рэй ю кай необходимость приспособления религии к условиям современности. «Сейчас эпоха демократии,— говорит Кубо,— поэтому возникает потребность в религии нового типа, в религии, которую следует возвращать на почву демократии» (цит. по [Симада, 1983, с. 216]).

Перемены, происшедшие в деятельности Рэй ю кай в 70-х годах, существенно повлияли на представления о характере этой религиозной организации. Если раньше ее считали одной из наиболее консервативных групп среди новых религиозных движений, основную массу верующих которой составляли пожилые женщины, то ныне в глазах рядового японца Рэй ю кай ничем не отличается от такой модернизированной религии, как Сока гаккай. Изменения в религиозной практике Рэй ю кай в 70-е годы достаточно типичны для деятельности новых религиозных организаций вообще и необуддийских в частности, приспособляющихся к меняющейся действительности.

Стремление Сока гаккай внедриться в политическую жизнь повлияло на усиление аналогичных тенденций в других религиозных организациях. Правда, дело здесь не дошло до создания собственных политических партий. Участие подавляющего большинства таких организаций в политике ограничивается поддержкой, оказываемой тем или иным кандидатам на парламентских выборах. При этом речь идет преимущественно о поддержке кандидатов правящей Либерально-демократической партии, зачастую известных своими консервативными и даже реакционными взглядами.

Что касается организаций традиционных школ буддизма, то поддержка либерал-демократов на выборах с их стороны носит в основном пассивный характер и в большинстве случаев сводится к разрешению наклеивать избирательные плакаты на стенах храмов. Влияние духовенства традиционных буддийских школ на прихожан не настолько велико, чтобы побудить их голосовать так, а не иначе. В этом плане для ЛДП куда более привлекательны необуддийские организации с их большими мобилизационными возможностями, авторитарной системой, обеспечивающей подчинение верующих воле своего духовного лидера. В 1977 г. в ЛДП было создано Общество исследования религии и политики с целью изучения путей эффективного использования возможностей религиозных организаций в интересах партийной политики.

В первые послевоенные годы тесные связи с консервативными политиками установило руководство Рэй ю кай. Начиная с 50-х годов Общество стало официально поддерживать на выборах кандидатуры консерваторов. В частности, при поддержке Рэй ю кай в парламент неоднократно избирался видный деятель правого крыла ЛДП писатель Исихара Синтаро. Характерно, что в связи с кончиной Котани Кими в 1971 г. пространное соболезнование в адрес Рэй ю кай направили ряд видных

деятелей ЛДП, включая тогдашнего премьер-министра Сато Эйсаку и занявшего этот пост в 80-х годах Накасонэ Ясухиро.

Политическая ориентация Буссё гонэн кай определяется теми идеями, которые входят составной частью в его догматику. Это — представление об «уникальности» Японии и ее «особой миссии» в мире, т. е. взгляды, по существу заимствованные из догм государственного синто. Неудивительно поэтому, что все действия консервативных сил, направленные на возрождение государственного синто, получают полную поддержку со стороны Буссё гонэн кай. Члены общества активно выступали вместе с теми, кто в 1966 г. добился восстановления главного государственного праздника милитаристской Японии — Кигэнсэцу (Дня основания империи), что, по существу, означало официальное признание синтоистского мифа, согласно которому японское государство основано в 660 г. до н. э. легендарным императором Дзимму. Вместе с наиболее консервативными элементами правящей ЛДП и синтоистским духовенством Буссё гонэн кай выступает за введение в школьную программу изучения синтоистских мифов. Общество активно участвует в движении консервативных сил за передачу под опеку государства святилища Ясукуни, посвященного душам солдат и офицеров, погибших в агрессивных войнах, которые вела милитаристская Япония. Реализация этого требования консерваторов не только бы означала нарушение ныне действующей конституции, провозглашающей принцип отделения религии от политики, но и способствовала бы дальнейшему усилению милитаристских тенденций в общественной жизни страны, поскольку святилище Ясукуни издавна является центром милитаристской пропаганды.

Руководители Буссё гонэн кай любят говорить о своей приверженности идеалам мира, путь к достижению которого они видят в распространении идей «Сутры лотоса». На практике движение к этой цели сводится к поддержке Обществом на выборах кандидатов, разделяющих идеи Буссё гонэн кай.

Следует, однако, отметить, что откровенно реакционные взгляды руководства Буссё гонэн кай разделяют меньшинство буддийских организаций. Среди движений нитирэновского толка аналогичные позиции занимает Кокутюкай, идеологическое влияние которого после поражения Японии во второй мировой войне резко упало, и отчасти Мётикай. В 60-х — начале 70-х годов Рэй ю кай в какой-то мере поддерживало действия ЛДП, направленные на огосударствление святилища Ясукуни [Навата, 1976, с. 16, 19]. Большинство же движений нитирэновского толка выступают в защиту действующей конституции.

Это в полной мере относится к Риссё косэй кай. В печатных изданиях Общества и Синсюрэн, в котором Риссё косэй кай продолжает играть ведущую роль, постоянно проводится мысль о необходимости сохранения действующей конституции, особенно ст. 9, провозглашающей отказ от войны, появляющаяся

призывы бороться против любых попыток восстановления государственного синто.

Руководство Риссё косэй кай всячески стремится изобразить это движение поборником социальных изменений. С этой целью в 1977 г. на вооружение был взят лозунг ё *наоси* («улучшение жизни»), бывший в период позднего средневековья весьма популярным лозунгом крестьянских восстаний, выступлений городской бедноты, религиозных народных движений. Однако о его конкретном содержании лидеры Риссё косэй кай высказываются весьма туманно, ограничиваясь заявлениями о том, что распространение вероучения Общества среди возможно большего числа людей равнозначно «очищению политики» или, выражаясь словами Нитирэна, «установлению справедливого закона и мира в стране», (цит. по [Ёкояма, 1978, с. 153]). Речь, таким образом, идет о воздействии на политическую жизнь путем «очищения души» человека в результате обращения его в «истинную веру». В сборнике же проповедей, объединенных под названием «Политика и религия», Нивано рекомендует в качестве «наиболее здоровых политических сил», которые должен поддерживать «истинный буддист», правящую ЛДП и правореформистскую Партию демократического социализма (ПДС) [Ёкояма, 1978, с. 154]. Начиная с выборов в палату советников японского парламента 1959 г. Риссё косэй кай систематически в ходе избирательных кампаний поддерживает кандидатов ЛДП, реже — ПДС. Механизм этой поддержки достаточно отработан. Исследователи деятельности Риссё косэй кай обращают внимание на то обстоятельство, что по мере приближения очередных парламентских выборов на *ходза* все чаще затрагиваются различные социальные проблемы, в ходе обсуждения которых руководитель дискуссии имеет возможность рекомендовать верующим, за кого им следует голосовать. Судя по результатам выборов, члены Общества следуют этим рекомендациям [Watanabe, 1968, с. 143].

ЛДП, с ведущими деятелями которой Нивано вот уже в течение ряда лет поддерживает тесные контакты, дорожит головами Риссё косэй кай. Выступая на собрании, посвященном 70-летию со дня рождения Нивано, один из лидеров ЛДП, Фукуда Такэо, высоко оценил деятельность Нивано, направленную на «очищение душ японцев от эгоизма» [Ёкояма, 1978, с. 88].

Выступая в целом в поддержку консерваторов, лидеры Риссё косэй кай в то же время не могут не учитывать настроений верующих. Так, в ходе одного из обследований политической ориентации молодых членов Риссё косэй кай обнаружилось, что менее 30% из них склонны поддержать ЛДП, а около 50% не питают симпатий к какой бы то ни было политической партии. Это побуждает руководство Риссё косэй кай выдвигать перед правительством требования, которые частично отражают эти настроения. Показателен следующий факт. В феврале 1983 г. Нивано обратился к премьер-министру Накасонэ с требованием

проводить политику в интересах сохранения всеобщего мира, защиты свободы вероисповедания, искоренения политической коррупции [Асахи, 17.10.1983]. Неудача ЛДП на парламентских выборах в декабре 1983 г. в известной мере связана с тем, что голоса членов Риссё косэй кай и ряда других входящих в Синсюрэн организаций, которые обычно поддерживают консерваторов, на сей раз были отданы правореформистской ПДС.

Буддийские организации принимают участие и в антивоенном движении. На первых порах это участие носило довольно ограниченный характер. В 50-е годы активнее других в этом плане действовала Нихондзан мёходзи, которая после войны резко изменила свою ориентацию: оставаясь в целом на националистических позициях, эта организация в то же время полностью порвала с идеологией панasiatизма и под влиянием идей Махатмы Ганди разработала догму, главным содержанием которой стали концепции абсолютного мира и непротivления. На средства Нихондзан мёходзи в разных районах страны воздвигались так называемые пагоды мира, кампания по сооружению которых явилась, по существу, одним из средств антивоенной агитации. Члены организации неизменно участвовали в массовых антивоенных демонстрациях, конференциях сторонников мира. Начиная с 50-х годов Нихондзан мёходзи самым активным образом включилась в борьбу демократических сил Японии против использования страны в агрессивной стратегии американского империализма. Первым шагом на пути к этому стало участие Нихондзан мёходзи в движении за ликвидацию военной базы США в Сунакава в 1955 г. [Mugakani, 1980, с. 227—229]. Своими активными антивоенными выступлениями эта малочисленная религиозная организация (число ее членов ненамного превышает 20 тыс. человек) снискала себе уважение в широких кругах демократической общественности.

В 1962 г. лидеры Нихондзан мёходзи и ряда других религиозных организаций создали Совет японских религиозных деятелей в защиту мира. Совет не только активно участвует в антивоенном движении, но и выступает по более широкому кругу вопросов: против использования религии в милитаристских целях и пересмотра конституции Японии, в защиту свободы совести и т. д. [Гэндай, 1968, с. 194, 195].

Участие буддийских организаций в антивоенном движении расширялось по мере нарастания угрозы возникновения ядерной войны. Важную роль в этом сыграло проведение по инициативе Риссё косэй кай уже упоминавшейся Международной конференции религиозных деятелей в защиту мира в Киото в 1970 г. В подготовку конференции было вовлечено духовенство основных организаций традиционных школ буддизма, христианских церквей, многочисленных новых религиозных групп и даже часть священнослужителей синто, занимавших обычно наиболее консервативные позиции в религиозных кругах [Ёкояма, 1978, с. 85]. Конференция, таким образом, способствовала мобилиза-

ции представителей самых различных кругов Японии на участие в антивоенном движении. Практика проведения подобных мероприятий с тех пор приняла регулярный характер. В 1976 г. опять по инициативе Риссё косэй кай в Сингапуре состоялась Конференция религиозных деятелей Азии в защиту мира. В 1982 г. Риссё косэй кай совместно с рядом других организаций приняло активное участие в сборе подписей под призывом предотвратить угрозу ядерной войны.

Разнообразные формы принимает борьба членов Общества против восстановления государственного статуса святилища Ясукуни. Это — сбор подписей, демонстрации, подача петиций в парламент и т. п. Начиная с 1974 г. по инициативе Риссё косэй кай стали осуществляться так называемые поездки раскаяния в Азию, которые проходят под лозунгом: отправной точкой новых отношений Японии со странами Азии должно быть раскаяние за содеянное ею в прошедшей войне [Ёкояма, 1978, с. 160]. «Мы — поколение, не знающее, что такое война. Однако жертвы войны есть не только в Японии, их много в странах Азии. Урок, который мы извлекли из посещения в этих странах семей, потерявших своих кормильцев в годы войны, состоит в том, чтобы никогда больше не повторить величайшей глупости, оказавшись в плену представлений о превосходстве японской нации» [Ёкояма, 1978, с. 159]. Это заявление, принадлежащее одному из лидеров Риссё косэй кай, говорит о важном воспитательном значении подобных поездок.

Выше уже говорилось об активизации с начала 70-х годов антивоенной деятельности Сока гаккай. Выступая на очередном съезде организации в 1972 г., Икэда Дайсаку указал на возможность объединения всех усилий выступающих за всеобщий мир и искоренение угрозы войны «независимо от различий в вероисповедании и идеологии» [Мидзогути, 1978, с. 183]. На съезде Сока гаккай в 1973 г. был выдвинут лозунг: «За построение мирного творческого общества путем развертывания буддийского движения!» [Мидзогути, 1978, с. 184]. Начиная с 1970 г. по инициативе руководства Сока гаккай стали проводиться международные студенческие конференции в защиту мира с участием японских и зарубежных студентов — членов Общества и его зарубежных отделений. С 1975 г. на такой же основе проводятся международные конференции в защиту мира. Одной из форм антивоенной деятельности Сока гаккай стала публикация свидетельств лиц, переживших ужасы второй мировой войны.

Нельзя не признать, что антивоенные выступления Сока гаккай, Риссё косэй кай и других буддийских организаций, будучи отражением чаяний широких слоев японского общества, объективно играют весьма положительную роль, вносят свой вклад в антивоенное движение японского народа в целом.

Процессы, происходящие в последние десятилетия в массовых необуддийских движениях, говорят об их секуляризации,

усилении тенденций «отрицания религии внутри самой религии». Речь идет, напоминая, о попытках привести религию в соответствие с меняющейся действительностью, приспособить ее к мироощущению японца наших дней, живущего в условиях относительного материального благополучия во второй по экономическому мощи стране капиталистического мира. Необуддизму присуще стремление осуществить своего рода «научную рационализацию» религии, подкрепить положения древних сутр ссылками на достижения современной науки. Наиболее характерно это для Сока гаккай. Идеологи Риссё косэй кай и Рэй ю кай делают акцент на морально-этической стороне буддийского вероучения, видят в нем путь совершенствования личности и построения идеальной модели общества. Все необуддийские группы стремятся повысить свой престиж в глазах общественности за счет активизации благотворительной деятельности и развертывания умеренного пацифистского движения. При этом во всех случаях важную роль продолжает играть издательская деятельность.

Модернизируя культ, чутко реагируя на изменения в общественной жизни и гибко приспосабливаясь к ним, Сока гаккай, Риссё косэй кай, Рэй ю кай и по сей день сохраняют положение крупнейших религиозных организаций Японии. Однако рост их явно замедлился. Статистика, основанная на предоставляемых ими самими данных, ежегодно регистрирует лишь небольшое увеличение числа их адептов. По мнению же ряда исследователей, оно либо остается на прежнем уровне, либо падает.

В чем причина происходящего? Видимо, прежде всего в том, что по мере замедления темпов роста японской экономики перестал действовать главный фактор, обусловивший феноменальный рост необуддийских движений в недавнем прошлом, а именно мощный приток сельской молодежи в города. Этот резерв практически полностью ими исчерпан. Существенно и другое: в процессе превращения в крупные религиозные корпорации указанные движения неизбежно приобретали черты, сближающие их со старыми религиозными группами. То, что еще вчера поражало воображение недавнего выходца из деревни, сегодня утратило свежесть новизны, а тем самым и привлекательность для куда более взыскательного молодого горожанина, материально лучше обеспеченного и не испытавшего того отчуждения, которое было уделом его предшественников. В этих условиях задача массовых необуддийских движений состоит в том, чтобы сохранить достигнутый уровень влияния.

Известная стагнация указанных движений вовсе не означает, что религия в целом утрачивает свои позиции. Наоборот, в последнее время в Японии, как и в ряде других стран, наблюдается заметное оживление интереса к религии. В основе этой тенденции повсюду лежит общий фактор: растущая нестабильность, неуверенность в завтрашнем дне. Спецификой такого оживления религиозных настроений, в частности среди япон-

ской молодежи, является тяга к мистицизму, магии, явлениям, необъяснимым с позиций современной науки. Проведенное в начале 1985 г. исследование религиозного сознания студентов одного из университетов обнаружило факты, кажущиеся чудовищным анахронизмом в стране, гордящейся высоким уровнем экономического развития и бесспорными достижениями в области науки и техники. Оказалось, что 49,1% опрошенных верят в чудеса, 42,8% согласно с представлениями о «самостоятельном» существовании души после смерти человека, 46,8% разделяют веру в привидения. Еще большее число лиц продемонстрировало интерес к этим и подобным им темам [Нисияма, 1986, с. 5].

Повышенный интерес японской молодежи ко всему иррациональному исследователи связывают с наблюдавшимся в последние полтора—два десятилетия изменением отношения к научно-техническим достижениям. Если раньше превалировала склонность абсолютизировать этот фактор как силу, способную обеспечить всеобщее процветание, то по мере усиления экологического загрязнения и — в еще большей степени — возрастания угрозы ядерной войны усилилось опасение, что научно-технический прогресс (НТП) способен не только принести благо, но и уничтожить сами условия человеческого существования. Это, в свою очередь, побуждает многих японцев отказаться от однозначно позитивной оценки НТП, стимулирует, по мнению ряда японских исследователей, склонность к мистическому и иррациональному [Нихондзин-но сюкё исики, 1984, с. 98]. В более узком плане эту тенденцию, очевидно, следует рассматривать как своего рода реакцию на процесс секуляризации религии, наиболее ярко проявившийся в массовых необуддийских движениях.

В такой обстановке активизируются группы, которые в японской религиозно-эсхатологической литературе и журналистике получили название «новые новые религии» (*син синсюкё*)⁶. Как следует из самого названия, они возникли значительно позже «новых религий», в том числе и массовых необуддийских движений. В отличие от последних «новые новые религии» акцентируют внимание не на модернизации, а, наоборот, на магии, мистике, вере в чудеса. Вместе с тем, пытаясь обосновать свой культ ссылками на буддийские и синтоистские тексты глубокой древности, они демонстрируют тягу к религиозному фундаментализму. В организационном отношении «новые новые религии» оформлены довольно слабо. Это привлекает к ним ту часть молодежи, которую отпугивает строгая дисциплина, характерная, например, для Сока гаккай. Хотя ни одна из «новых новых религий» не может сравниться с массовыми необуддийскими движениями по масштабам охвата верующих, их популярность в последние годы растет.

Типичным примером такого рода групп можно считать Агон-сю, основанную в 1978 г. теоретиком и практиком эзотерического буддизма Кирияма Ясуо (род. в 1921 г.). Термин *агон*

(санскр. *агама*) используется для обозначения древнейших буддийских текстов, записанных на языке пали якобы со слов самого основателя буддизма Шакьямуни. Давая своей группе такое название, Кирияма стремился продемонстрировать, что в отличие от всех традиционных школ японского буддизма и необуддийских движений, верования которых базируются на сутрах махаяны, Агон-сю опирается на самые древние, а потому и самые авторитетные тексты. Такой подход, учитывающий возросший в последнее время среди японцев интерес ко всему традиционному и фундаментальному, оказался весьма удачным в плане привлечения верующих. По различным оценкам, число адептов Агон-сю колеблется от 200 до 300 тыс., причем 30—40% их составляют лица моложе 30 лет [Июмури, 13.02.1986]. Агон-сю с каждым годом вызывает к себе растущий интерес, и число лиц, принимающих в той или иной мере участие в различных формах ее деятельности, очевидно, превышает численность формальных членов организации.

Ознакомление с повседневной практикой Агон-сю⁷, буклетами и видеофильмами, рассчитанными на неопитов, трудами Кирияма, ряд книг которого считаются бестселлерами, позволяет составить представление о том, чему учит Агон-сю и какое спасение обещает она верующему.

Каждый дом, да и весь окружающий человека мир буквально кишат «неприкаянными» духами наших предков, людей, умерших насильственной смертью, включая погибших в войнах, ставших жертвами экологического загрязнения, и, что не менее существенно, — детей, не увидевших свет из-за искусственного прерывания беременности. Сонм этих духов оказывает сильное негативное влияние на жизнь индивидуума и общества в целом. Нейтрализовать его можно лишь одним способом: надо помочь духам обрести «сущность будды». Посылка в данном случае — точно такая же, как в Рэй ю кай и ряде других необуддийских групп, разделяющих представление о «дурном» влиянии духов, существование которых не ставится под сомнение, на повседневную жизнь человека. Но в отличие от них Агон-сю исходит из того, что ни одна из школ японского буддизма, в том числе и основанные на «Сутре лотоса», не наделена реальной силой, способной спасти «неприкаянных» духов. Такой силой может быть лишь соединение «подлинного учения» Шакьямуни, содержащегося в текстах *агама*, с мистической практикой эзотерического буддизма. Только религия, основанная на этом сочетании, способна сотворить истинное чудо. В доказательство того, что Агон-сю «творит чудеса», приводятся «факты» явления Будды и божеств буддийского пантеона во время широко рекламируемых эзотерических празднеств возжигания «священного огня» (*хоси-но мацури*), проводимых при большом стечении народа в Киото ежегодно 11 февраля. В буклетах Агон-сю помещаются фотографии, сделанные в те моменты, когда колеблемое движением воздуха пламя образует формы, в которых с помощью

богатого и предрасположенного воображения можно различить Будду, бодхисаттву Авалокитешвару (Каннон) и т. п.

В культе Агон-сю важное место занимает заимствованный из эзотерического буддизма обряд *гома*. В культовом центре организации верующий приобретает две дощечки стандартной формы длиной чуть больше 20 см каждая. На одной из них отпечатаны слова *рэйсё гэдацу*, что значит «освобождение от злой кармы духов», и владельцу дощечки остается лишь написать на ней свое имя и возраст. На другой, помимо этого, он пишет также свое пожелание. При этом ломать голову над формулировками не приходится: к услугам верующего отпечатанный список пожеланий на все случаи жизни. Тут излечение от недуга и отвращение стихийных бедствий, установление гармоничных отношений между супругами и благополучный исход хирургической операции, безопасность в пути и процветание в делах и т. п. Дощечки устанавливаются в домашнем буддийском алтаре. В течение определенного срока, колеблющегося от 30 до 360 дней, верующий должен ежедневно произносить перед ними соответствующие заклинания. Затем дощечки сжигаются. Во время *хоси-но мацури* сотни тысяч дощечек летят в огонь.

Сжигаются они и во время ежемесячных обрядов *сэндзагё*. Само это слово означает один из видов эзотерической практики, заключающийся в том, что верующий ежедневно в течение 1000 дней возносит 40-минутную молитву перед объектом культа, обретая, таким образом, «гарантию» исполнения желаний. Однако, как рассказал нам один из адептов Агон-сю, в последнее время появилась возможность упростить этот обряд. В 1986 г. Агон-сю стала обладательницей «подлинных» мощей Будды (*буссяри*), «чудотворные» свойства которых таковы, что достаточно провести в молитве перед ними не более трех минут, чтобы частица «чудотворной» силы перешла в верующего. (К сказанному не лишне добавить, что продажа дощечек *гома* служит постоянным источником дохода Агон-сю, тем более что изготовлением их занимаются сами верующие, разумеется, безвозмездно.)

С соблюдением всех деталей сложной эзотерической обрядности проводятся и празднества возжигания «священного огня». Непосредственные исполнители этого ритуала (как правило, молодые люди) одеты как горные отшельники *ямабуси*. В процессе подготовки к самому акту возжигания отправляется несколько обрядов, заимствованных из практики отшельничества. Облаченный в костюм верховного священнослужителя Кирияма время от времени произносит заклинания и делает знаки, понятные лишь посвященным. Вся церемония производит впечатление чего-то мистического, идущего из глубины веков.

В данном случае, как и в ряде других, имеет место искусная эксплуатация усилившейся среди молодежи тяги к иррациональному. Но одно лишь это обстоятельство не может исчерпывающе объяснить растущую привлекательность культа

Агон-сю для молодых людей. Главное, очевидно, состоит в том, что архаичный эзотерический культ аранжируется по-новому, преподносится как «практическая» религия, служащая эффективным средством совершенствования духовных и физических способностей индивидуума. Центральным в работах Кирияма является положение о том, что мистическая практика эзотеризма представляет собой «систему развития сверхспособностей». Подчеркивается необходимость собственных усилий, силы воли самого индивидуума для овладения этой системой. «Религия,— пишет Кирияма,— приверженцы которой возглашают хвалу будде Амида (Амитабхе) или „Сутре лотоса“, почитают изображения божеств, поклоняются мандале, просят благ у богов и будд, есть наследие прошлого. Современность — это эпоха, в которую следует развивать способности посредством совершенной системы. Без этого не выживет ни предприятие, ни человек» (цит. по [Гэндай, 1985, с. 90]). Такой вот обнаженный практицизм в подходе к проповедуемой рядом школ буддизма концепции «спасения собственными силами» (*дзирики*) представляется вполне в духе времени и импонирует молодежи.

Человек, овладевший таинствами эзотеризма и практикующий его, учит Кирияма, обретает способность реализовать все свои желания без исключения. Он наживет капитал, добьется успеха в делах, сможет покарать своих недругов (навлечь на них болезнь, служебные неприятности и т. п.), обеспечить расположение высшестоящих, привлечь симпатии лиц противоположного пола, вытащить счастливый лотерейный билет, предсказать стихийное бедствие, развить свою память настолько, чтобы запомнить громадный объем информации, позволяющий пройти через «экзаменационный ад» при поступлении в университет (сам Кирияма рекламирует свою способность запомнить за вечер наизусть три книги!) и т. п.

Из приведенного выше перечисления вырисовывается идеал Агон-сю. Речь идет, по существу, об облике человека, способного не только выжить в условиях острой конкуренции, но и подмять под себя противника, обеспечить собственное благополучие и процветание своей фирмы. Новоявленный «будда» начисто лишен каких бы то ни было моральных критериев, все в нем подчинено одному — реализации желаний. Учение Агон-сю ставит задачей культивирование в человеке качеств, позволяющих преуспевать, действуя в полном соответствии с законами существующей действительности. Очевидно, указанное обстоятельство объясняет популярность Агон-сю среди части населения.

Хотя Агон-сю постоянно подчеркивает свою приверженность «истинному учению» Будды, воплощенному в текстах *агама*, проповедь Кирияма на деле является самой откровенной его ревизией. Объявляя главной целью веры реализацию желания индивидуума, Агон-сю вступает в прямое противоречие с фундаментальными положениями буддизма (жизнь — страдание, причина которого коренится в наличии желаний, а потому путь

избавления от страдания лежит через отказ от желания). У Кирияма же именно реализация желания служит доказательством обретения индивидуумом «сущности будды».

Агон-сю отнюдь не устраняется от участия в общественной жизни. Более того, в последнее время в организации получает распространение лозунг: «от деятельности религиозной к деятельности общественной». Это находит проявление в подчеркивании приверженности Агон-сю идеалам мира, проведении в Хиросиме обряда с целью помочь духам жертв атомной бомбардировки обрести «сущность будды», направлении специальной миссии в Ватикан для установления контактов с руководством католической церкви опять-таки в интересах демонстрации стремления совместно выступать в защиту мира. Кирияма не прочь поговорить и о необходимости построения лучшего, справедливого общества. Но путь к нему он видит не в разрешении социальных противоречий (ведь зло порождено «дурным» влиянием духов), а в подготовке элитарного меньшинства, чьи «сверхспособности» позволяют контролировать дела на нашей планете таким образом, чтобы не только покончить со всеми проявлениями зла и несправедливости, но и предотвратить ее неизбежную гибель в результате ядерной катастрофы.

В конкретном плане Кирияма представляет это так. Вариант первый. Формируется «комитет десяти» из сверхэлиты, наделенной диктаторскими полномочиями. Комитет размещается на искусственном спутнике, которому все обитатели Земли поклоняются, словно божеству. Указания «комитета десяти» выполняются беспрекословно. Лазерные лучи, направляемые со спутника, выборочно лишают людей способности к деторождению, тем самым не допуская перенаселения. На Земле устанавливаются мир и порядок, человечеству гарантируется выживание. Вариант второй. В результате вселенской катастрофы выживает лишь десятая часть населения Земли. Появляется мессия, который путем объединения всех существующих религий покончит с враждой и распрями. Мир и благоденствие воцаряются повсюду (см. [Гэндай, 1985, с. 96]).

Подобные рассуждения наглядно отражают не только логику вероучения Агон-сю, но и тоталитарный характер самой организации, подчиненной воле харизматического лидера, наделенного широко рекламируемыми им самим «сверхспособностями».

Итак, налицо еще одна попытка оживить догмы и практику определенной школы буддизма (на сей раз наиболее архаичные, наиболее иррациональные), облачив их в современные одежды и, главное, приспособив к потребностям людей, ищущих в мистицизме и магии решение тревожащих их проблем. Как и в других подобного рода движениях, это достигается не путем полного отрицания науки, а, наоборот, за счет попыток использовать ее достижения для объяснения не совместимых с наукой представлений. Так, «подлинность» «мощей Будды»,

служащих сейчас главным объектом культа в Агон-сю, обосновывается ссылками на авторитет археологов, производивших раскопки в местах, связанных по традиции с жизнью и деятельностью Шакьямуни. Сам Кирияма отнюдь не производит впечатления невежественного человека. В своих публичных выступлениях и печатных трудах он демонстрирует достаточно широкие познания в области истории и вероучения буддизма, в том числе последних достижений буддологии, и в различных других сферах. Он хорошо знаком с религиозными течениями Запада, в частности с так называемой христианской наукой и ее различными направлениями. Заимствования из этих течений, из мистики тибетского буддизма, практики углубленного самосозерцания дзэн-буддизма, западного спиритуализма, парапсихологии нетрудно обнаружить в культе Агон-сю. Эклектическое сочетание нового и старого, исконно японского и привнесенного извне, откровенно иррационального и квазинаучного, столь характерное для многих новых религиозных движений, в Агон-сю проявляется особенно ярко.

Это направление получает мощное пропагандистское подкрепление от использования всех средств массовой информации. Книги Кирияма издаются и переиздаются большими тиражами издательством, находящимся в ведении Агон-сю. Их рекламируют практически все ведущие газеты, ими торгуют все крупные книжные магазины. Для пропаганды Агон-сю, особенно ее главного культового мероприятия — праздника возжигания «священного огня» — широко используется телевидение. Знакомство по телепрограмме с этим праздником, напоминающим яркое театрализованное представление, с его многочисленными экзотическими атрибутами становится для многих первым шагом на пути приобщения к Агон-сю. Коммерческая, по существу, реклама в данном случае играет такую же роль, какую в других религиозных организациях выполняют миссионеры и проповедники.

Двери культовых центров Агон-сю открыты для каждого, причем к услугам посетителей всегда готов набор видеофильмов о различных аспектах деятельности организации, которые можно просмотреть тут же в любое время. Находятся и ученые — религиоведы и историки, охотно принимающие участие в теле- и видеофильмах, созданных по заказу Агон-сю. С какими бы комментариями они ни выступали (чаще всего речь идет о празднике возжигания «священного огня», который характеризуется как «возвращение к истокам буддизма»), сам факт их участия способствует повышению престижа религиозной организации, подкрепленного в данном случае авторитетом науки.

Лично Кирияма нельзя отказать в больших менеджерских способностях. Это находит проявление в умелой организации работы культовых центров Агон-сю, разворачивании коммерческой рекламы и издательского дела. Духовный лидер Агон-сю не чурается также предпринимательской деятельности, возглав-

ляя компанию по производству и продаже верующим «эзотерической пищи» (только за первые два года своего существования эта компания получила чистой прибыли на сумму 400 млн. иен [Хоккайдо симбун. 20.01.1987]. Под руководством Кирияма в Токио действует медитационный центр, где желающие за соответствующую плату могут овладеть практикой углубленного самосозерцания в традициях дзэн-буддизма.

В плане использования коммерческой рекламы, активного участия в различных формах предпринимательской деятельности Агон-сю практически ничем не отличается от большинства новых религиозных движений Японии, включая и рассмотренные выше. В то же время нельзя не видеть, что в культе Агон-сю соединение архаичных форм религиозной идеологии и практики с «современной цивилизацией» проявляется особенно симптоматично.

Раздел II

ТЕКСТЫ

Сётоку-тайси

Из «Конституции 17-ти статей»

Сохранившимся до наших дней самым ранним японским письменным памятником является «Конституция Сётоку» (604 г.). Значение этого памятника велико не только потому, что это первый законодательный документ, но и потому, что его влияние сказалось на последующих законодательных актах японских правителей, а идеи, заложенные в ней, постепенно реализовывались в процессе становления японского раннефеодального государства.

«Конституция Сётоку» — это совокупность политических, религиозных и философских идей, облеченных в форму императорского наставления, адресованного должностным лицам всех рангов и званий.

Публикуется по изданию: Попов К. А. Законодательные акты средневековой истории. М., 1984, с. 7, 8, 12, 22, 25.

1 [статья] гласит:

Цените согласие, ведь основа [всего — дух] несопротивления.

Все люди входят в группировки, [наносящие вред государству], а мудрых мало.

Поэтому некоторые не повинуются ни отцу, ни государю, а также враждуют с [людьми из] соседних селений.

Напротив, [при] согласии в верхах и дружелюбии в низах, [при] согласованности в обсуждениях дела пойдут естественным порядком, и какие [тогда] дела не осуществляются?

2 [статья] гласит:

Ревностно почитайте Три Сокровища; [эти] Три Сокровища суть — Будда, дхарма и сангха.

[Они] — последнее прибежище [созданий] четырех рождений и наивысшие [объекты] поклонения во всех странах.

Все миры, все люди почитают дхарму.

Мало людей очень плохих; если [их] наставлять хорошо, то [они] последуют [по истинному пути].

Исправить [их] можно только с помощью этих Трех Сокровищ.

3 [статья] гласит:

Почтительно воспринимая государевы указы, обязательно соблюдайте [их].

Государь — [это] небо; вассалы — земля.

Небо покрывает [землю], а земля поддерживает [небо]. [И тогда] четыре времени года сменяют друг друга, и все в природе идет своим чередом.

Когда [же] земля возжелает покрыть небо, то [это] приведет к разрушению.

Поэтому, если государь изрекает, то вассалы должны внимать.

Если высшие приказывают, то низшие должны подчиняться.

Поэтому, почтительно воспринимая государевы указы, обязательно соблюдайте [их].

Несоблюдение [указов] естественно поведет к [общему] упадку.

10 [статья] гласит:

Избавьтесь от гнева, отбросьте негодование и не сердитесь на других за то, что они не такие, [как вы].

У каждого [человека] есть сердце, а у каждого сердца есть [свои] наклонности.

Если он прав, то я неправ. Если я прав, то он неправ.

Я не обязательно мудрец, а он не обязательно глупец. Оба [мы] только обыкновенные люди.

Кто может точно определить меру правильного и неправильного?

Оба [мы] вместе и умны и глупы, подобно кольцу без концов.

Поэтому, если даже он и сердится, [на меня], то [я] сам, напротив, должен опасаться сделать ошибку.

Хотя, возможно, я один и прав, но должен следовать за всеми и действовать одинаково [с ними].

Из «Нихон сёки»

«Нихон сёки» (или «Нихонги») — «Анналы Японии» — представляют собой второй после «Кодзики» летописный свод, появившийся около 720 г. В данную подборку вошли все сообщения о проникновении буддизма в Японию и его первых шагах, зафиксированные в этом памятнике. Перевод выполнен по авторитетному изданию памятника в серии классической японской литературы — Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т. 68. Токио, 1974. Был учтен также перевод «Анналов» на английский язык, сделанный У. Астоном («Nihongi». Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697. Vol. 1—2. Rutland — Tokyo, 1975). При транслитерации японских имен и географических названий использовалась *окуригана* из указанного издания «Нихон сёки»; при транслитерации корейских имен — в основном корейские чтения иероглифов, данные в «Японо-русском учебном словаре иероглифов». См. [Фельдман-Конрад, 1977].

СВИТОК XIX

Император Амэкуни Оси-хираки Хиронива (Киммэй-тэнно)

(552 г.)

Зимой в 10-ю луну царь Пэкче Сонмон, //также называемый царь Сон//¹, послал Хиси² из Западного округа³ и «талсо-ля»⁴ Ноиса Чхикье⁵ и других, [которые] преподнесли [императору] тело⁶ Будды Шакия[муни] из золота и меди⁷, несколько флагов⁸ и зонтов⁹, несколько свитков сутр. В отдельной записке [Сонмон] воздал хвалу распространению [Закона] и прославил [его] достоинства, говоря: «Этот Закон из всех Законов самый превосходный. [Его] трудно объяснить, [в него] трудно войти¹⁰. Даже Чжоу-гун¹¹ и Кун-цзы не были способны познать [его]. Этот Закон может породить неизмеримое и безграничное счастье, добродетели и воздаяние¹², [при помощи его] достигают также не имеющего высшего предела просветления¹³. Если делать сравнения, то это подобно тому, как человек обладает сокровищем, которое выполняет [его] желания¹⁴: [этот человек] идет в нужные места, и все [происходит], как [он] хочет [благодаря этому сокровищу]. И сокровище Благого Закона [делает все] совершенно так же. Для молящих и желающих не будет скудости¹⁵. Итак, из далекой Тяньчжу¹⁶ [он] дошел сюда — в три Хан¹⁷; [здесь] все следуют Учению, восприняли [его], и нет [никого, кто бы] не почитал [его]. Поэтому царь Пэкче, [Ваш] подданный Мон, почтительно посылает своего подданного Ноиса Чхикье преподнести [Закон] Стране Императора и распространить [его] в Кинай¹⁸. [Я] выполняю запись [-завет] Будды¹⁹: „Мой Закон распространится на Востоке“»²⁰.

В тот день император, дослушав [содержание «Записки»], возрадовался и подпрыгнул [от радости]; обратившись к послам, сказал: «Мы исстари и до сегодняшнего дня еще не имели возможности слышать о таком глубоком и чудесном Законе²¹. Однако мы сами навряд ли решим [вопрос о его принятии]». И [он] спросил каждого из [своих] министров: «Лицо Будды, [образ] которого преподнесла соседняя страна на Западе, ослепительно блистает²². Такого [у нас] до сих пор не было. Должны ли [мы] почитать [его]?» «Ооми»²³ Сога Инамэ-но сукунэ, обратившись [к императору], сказал: «Все соседние страны на Западе как одна почитают его. Неужели одна [страна] Урожайной Осени²⁴ и Восходящего Солнца отвернется [от него]?» «Омурадзи»²⁵ Мононобэ Окоси, «мурадзи» Накатоми Камако²⁶, обратившись [к императору], разом сказали: «Те, кто в нашей стране царили в Поднебесной, весной, летом, осенью и зимой постоянно поклонялись ста восьмидесяти престольным божествам из небесных и земных святилищ²⁷. [Если] сейчас [начать] заново поклоняться чужеземному божеству, можно опасаться, что божества [нашей] страны за это прогневаются»²⁸. Импера-

тор сказал: «Человеком, пожелавшим принять [буддийскую веру, оказался] Инамэ-но сукунэ, поэтому пусть попробует [он] почитать [Будду]».

«Ооми» воспринял [эти слова], встав на колени, и возрадовался. [Он] установил [изваяние Будды] в [своем] доме в Охарида. Прилежно выполнял обряды выхода из мира²⁹. Очистив [свой] дом в Мукухара, сделал [из него] храм. После этого по стране распространилась заразная болезнь, людей постигала преждевременная смерть. Время шло, и [смертей] становилось все больше. [Никто] не мог излечивать [от этой болезни]. «Омурадзи» Мононобэ Окоси, «мурадзи» Накатоми Камако, вместе обратившись [к императору], сказали: «В старые дни³⁰ [Вы] пренебрегли мнением [Ваших] подданных, и [сейчас] дело дошло до такой болезни и смертей. [Если] сейчас не отдалитесь [от советов Ваших министров] и последуете [им], то непременно будет радость. Быстро отбросьте [буддийскую веру] и прилежно ищите будущего счастья!» Император сказал: «Пусть будет так, как мне сказано!». И вот слуги бросили образ Будды в потоки канала Нанива³¹. Затем [они] подожгли храм. [Он] выгорел [так, что даже] золы [от него] совсем не осталось. В небе не было ни ветра, ни облака; внезапно загорелся большой дворец³².

В 1-й день 5-й луны лета [-месяца] старшего брата земли и дракона из провинции Кавати сообщили: «В округе Идзуми из моря [в районе] Тину слышен голос, читающий сутры. Отзвук его подобен грому. Подобные цветам солнца расцветивались, разливались, сияли [чистотой] лучи³³». Император в сердце [своем] был смущен этим и послал «атаэ» Икэбэ (...) войти в море и выяснить [это дело]. Итак, «атаэ» Икэбэ, войдя в море, увидел камфарное дерево³⁴, [которое] плыло, ярко блистая. В конце концов [он] выловил [его] и преподнес императору. [Император] приказал ваятелю изготовить [из дерева] два образа Будды³⁵. Сейчас [эти] образа из камфорного дерева, излучающие свет, находясь в храме Ёсино.

(554 г.)

Во 2-ю луну Пэкче послало «хансоля»³⁶ из Нижнего округа³⁷ генерала Самкви, «насоля»³⁸ Верхнего округа³⁹ Мононобэ Какура и попросило войск в помощь. При этом [послы] предложили Макко, сына «токсоля»⁴⁰ Тонсона вместо Она, сына «насоля» Тонсона, чья очередь была раньше⁴¹. Ван Юкви, «доктора Пятикнижия»⁴², вместо «кодока»⁴³ Ма Чанъана. [Буддийского] монаха Тамхье и еще девять человек вместо [буддийского] монаха Тотама и еще семи человек (...)

Император Нунакура-но Футотамасики (Будацу-тэнно)

(...) Император не верил в Закон Будды, но любил литературу¹.

(577 г.)

Зимой в 11-ю луну [-месяца] старшего брата металла и лошади, в 1-й день, царь страны Пэкче через возвращавшегося [на родину] посла — принца Овакэ — преподнес [императору] несколько свитков сутр и трактатов² и [послал] также учителя заповедей³, учителя размышления⁴, монахиню, учителя «запрещающих заклинаний»⁵, мастера по ваянию [образов] Будды, мастера по строительству [буддийских] храмов — [всего] шесть человек. И [все они] были поселены в храме принца Овакэ⁶ в Нанива.

(579 г.)

В 10-ю луну 8-го года [правления императора Бидацу] Силла отправила «нама»⁷ Чи Чильчона преподнести дары. А также послала образ Будды.

(584 г.)

Осенью, в 9-ю луну, из Пэкче прибыли «оми» из Кафука // знаки имени отсутствуют//, имея [при себе] каменный образ Мирокку⁸, и «мурадзи» Саэки, имея [при себе] образ Будды.

В этом же году⁹ Сога Умако-но сукунэ попросил [найти] два образа Будды и отправил Сиба Датито, старосту деревни [где проживали] люди из [корпорации] шорников [и] Хита¹⁰, «атаэ»¹¹ из Икэбэ, в четыре стороны [света] искать «исполняющих деяния»¹². И только в области Харима нашли человека, возвратившегося из монашества в мир. Имя [его] — Хье Пхьон из Когурё. «Ооми» тогда сделал [его] учителем. И приказал обратить [в буддийскую веру] Сима, дочь Сиба Датито. Звали [ее] монахиня Дзэнсин¹³, // возраст [ее] был одиннадцать лет//. Кроме того, [«ооми»] приказал обратить [в монахини] двух учениц монахини Дзэнсин. Одна была Тоёмэ, дочь ханьского человека¹⁴ [по имени] Ябо; имя [ее] — монахиня Дзэндзо¹⁵. Вторая была Исимэ, дочь Нисикори-но Цуу¹⁶. Звали ее монахиня Эдзэн. //Цуу называют также Цуу¹⁷//. Умако в полном соответствии с Законом Будды почитал трех монахинь. И прикрепил трех монахинь к «атаэ» Хита и Датито и приказал обеспечить [монахинь] одеждой и пищей¹⁸. Возвел дворец Будды¹⁹ у восточной стороны [своего] дома и поставил [в нем] каменный

образ Мироку²⁰. [Нижайше] склонился с мольбой перед тремя монахинями, и великое собрание²¹ устроило очищение²². В это время Датито нашел в очистительной пище останки Будды²³. И эти останки преподнес Умако-но сукунэ. Умако-но сукунэ для испытания положил останки на железную колоду и, взмахнув железной кувалдой, ударил [по ним]. Эти колода и кувалда разбились на куски. Однако останки не смогли разбиться. Затем бросили останки в воду, останки же, следуя желанию [своего] сердца, [или] плыли, [или] погружались [в глубину]²⁴. Поэтому Умако-но сукунэ, Хита из Икэбэ, Сиба Датито глубоко поверили в Закон Будды и неослабно исполняли деяния. Умако-но сукунэ, кроме того, построил дворец Будды в [своем] доме в Иси-кава. Отсюда пошло начало Закона Будды²⁵.

(585 г.)

Весной, во 2-ю луну [-месяц] старшего брата земли и крысы 14-го года [правления Бидацу], в 1-й [день] старшего брата воды и тигра «ооми» Сога Умако-но сукунэ возвел пагоду на севере от холма Оно, и великое собрание устроило очищение. И останки, найденные ранее Датито, были положены на хранение на верх столба²⁶.

В [день] младшего брата металла и свиньи заболел «ооми» Сога. [Он] обратился к гадателю²⁷. Гадатель сказал [ему]: «Навлекли проклятия из сердца Будды-божества²⁸, когда делали приношения во времена отцов». «Ооми» сейчас же послал младшего брата²⁹ доложить императору об ответе [гадателя]. Императорский указ гласил: «Согласно словам гадателя, делай приношения и поклоняйся божеству отца³⁰». «Ооми», получив императорский указ, поклонялся каменному образу³¹ и просил о продлении жизни. В это время по стране шла чума, и много народу умерло.

В первый день 3-й луны [-месяца] младшего брата огня и змеи «омурадзи» Мононобэ Югэ-но Мория и «маэцукими»³² Накатоми Кацуми, обратившись к императору, сказали: «Почему не согласны следовать словам [ваших] подданных? Начиная [с времен] покойного императора³³ и до Вашего времени распространяется чума, и народ в стране исчезает. И все не потому ли, что „ооми“ Сога установил [Закон Будды] и следует Закону Будды?» Императорский указ гласил: «Именно так! Прекратить [распространение] Закона Будды!».

В [день] старшего брата огня и собаки «омурадзи» Мононобэ Югэ-но Мория лично отправился в храм и уселся на «сиденье варваров»³⁴. Топором разрушил пагоду и, подпалив ее, сжег. Также сжег образ Будды и дворец Будды. А потом взял уже обожженный образ Будды и бросил [его] в канал Нанива. В этот день не было облаков, но [подул] ветер и [пошел] дождь. «Омурадзи» надел плащ. [Он] бранил Умако-но сукунэ и тех, кто, следуя [за Умако], исполнял Закон и сделал [их] сердца

расстроеными и униженными. Далее [он] отправил «саэки» Мияцуко Миморо //зывается также Орогэ// позвать монахиню Дзэнсин и других, которых содержал Умако-но сукунэ. Так как Умако-но сукунэ не осмелился не подчиниться приказу, [он] с горестными причитаниями и плачем позвал монахинь выйти и передал [их] Миморо. Слуги [Миморо] сразу же отобрали у монахинь три одежды³⁵, схватили [их] и выпороли кнутами в конюшне у рынка в Цубаки³⁶ (...). Те, у кого появлялись струпья и кто потом умирал, заполнили страну. Люди, которые страдали от этих струпьев, говорили: «Наши тела как будто сожгли, побили, разломали»,— и причитая и плача, умирали. И старые, и молодые, таясь, говорили друг другу: «Не наказание ли это за сожжение образа Будды?»

Летом, в 6-ю луну, Умако-но сукунэ, обратившись к императору, сказал: «Болезни [Ваших] подданных до сих пор еще не [пришел] конец. [Если] не присвоите силу Трех сокровищ³⁷, трудно будет спасти и излечить [народ]». Тогда император сказал Умако-но сукунэ: «Ты один можешь исполнять Закон Будды. Но прекрати [завлекать] других людей». И три монахини вернулись к Умако-но сукунэ. Умако-но сукунэ принял их и возрадовался. [Он] восхищался [тем, что] имеет невстречаемое³⁸, и преклонил голову³⁹. Снова возвел чистое жилище⁴⁰, встретил [монахинь], ввел [их в чистое жилище] и предоставил [им] содержание.

В одной книге говорится: «Омурадзи» Мононобэ Югэ-но Мория, «кими»⁴¹ «сакаэ» Омива и «мурадзи» Накатоми Иварэ вместе задумали уничтожить Закон Будды, захотели сжечь храм и пагоду, а также выбросить образ Будды. Умако-но сукунэ спорил с ними и не последовал [за ними].

СВИТОК XXI

Император Татибана-но Тоё (Ёмэй-тэнно) Император Хацусэбэ (Судзюн-тэнно)

Император [Ёмэй] верил в Закон Будды и почитал Путь Богов¹.

(587 г.)

В 4-ю луну [-месяц] младшего брата дерева и змеи 2-го года [правления Ёмэя], в день старшего брата огня и лошади состоялась высочайшая проба² в верховье реки Иварэ. В этот день император заболел и вернулся во дворец. [Ему] прислуживали все министры. Император, обратившись к министрам, сказал: «Я собираюсь обратиться к Трем Сокровищам³. [Как] рассудят это знатные люди⁴?» Все министры вошли во дворец и стали судить. «Омурадзи» Мононобэ Мория и «мурадзи» Накатоми

Кацуми, не соглашаясь с суждением императора, сказали: «За чем, имея за собой божества [нашей] страны, поклоняться другим божествам? Искони ведь не знали [мы] об этом деле⁵!» «Ооми» Сога Умако-но сукунэ сказал: «Нужно следовать суждению императора и служить ему! Кто же [осмелится] замыслить другое?» При этом принц, младший брат императора, это принц Анаобэ, а именно незаконнорожденный младший брат императора, взяв Учителя Закона Тоёкуни⁶ //не достает [его] имени//, вошел [с ним] во внутренние [покои]. «Омурадзи» Мононобэ Мория искоса посмотрел на это и [воспылал] большим гневом. В это время «фубито» Осикабэ-но кэкусю быстро подошел к «омурадзи» и тайком сказал [ему]: «Сейчас все министры замышляют [заговор] против Вашей светлости. Кроме того, [они] отрежут Вам дорогу». Услышав [это], «омурадзи» удалился в Ато //Ато — название местности, где находилась другая усадьба «омурадзи»// (...)

Струпья на [теле] императора все больше разрастались. Когда [император] собирался приблизиться к концу⁷, Тасуна из [корпорации] шорников⁸ //сын Сиба Датито// подошел [к императору] и сказал: «Ваш подданный ради императора выйдет из мира и пойдет по Пути [Будды]⁹. Кроме того, он изваяет образ Будды в шестнадцать сяку¹⁰ и воздвигнет храм». Император поэтому был глубоко тронут. Это — деревянный образ Будды в шестнадцать сяку между прислуживающими [ему] бодхисаттвами¹¹, который находится сейчас в храме Сакатахара в Минабути.

В день старшего брата дерева и крысы монахиня Дзэнсин и другие сказали «ооми»¹². «В пути тех, кто вышел из мира, основное — заповеди. [Мы] просим направить [нас] в Пэкче изучить и усвоить заповеди и Закон»¹³. В этом месяце ко двору прибыло посольство из Пэкче. «Ооми» обратился к послам: «Командуя этими монахинями, переправьте [их] в вашу страну и прикажите [им] обучаться заповедям и Закону. Когда [они] закончат обучение, пусть возвратятся». Послы ответили: «Ваши подданные, вернувшись к варварам¹⁴, прежде всего доложат хозяину страны. И потом пошлете [монахинь] — это не будет поздно».

Осень, 7-я луна ///¹⁵ Описание того, как «ооми» Сога Умако убедил наследных принцев собрать армию и разгромить Мононобэ Мория и его сторонников. Однако во время битвы армия Мононобэ стала теснить войска наследных принцев///. В это время принц Умаядо¹⁶ с волосами, связанными на висках¹⁷ //по древнему обычаю, мальчики в возрасте 15—16 лет [носили] волосы, связанные на висках. В 17—18 лет волосы разделяли и делали «уголки». И сейчас такое есть// следовал за войсками. Размышляя, [он] говорил себе: «Не будем ли [мы] разбиты? Без молений трудно достичь победы». И он срубил дерево с белым клеем¹⁸ и, быстро изготовив образа Четырех Небесных

Царей¹⁹, поставил [их] себе на голову [поверх] волос и произнес обет //дерево с белым клеем называют нуридэ//: «Если мы сумеем сейчас победить врагов, то обязательно буду служить защитникам мира — четырьмя царям и воздвигну храм и пагоду». «Ооми» Сога Умако также поклялся, сказав: «О все боги и великий Бог-Царь²⁰, [если] защитите нас и даруете благо²¹, то клянусь, что возведу в честь всех богов и великого Бога-Царя храм и пагоду и буду распространять Три Сокровища». Окончив молитвы, они усилили войско, двинули [его] вперед в атаку²². Здесь был «обито» Томи Итита, [он] пустил стрелу в «омурадзи»²³, находившегося под ветками [деревьев], и убил «омурадзи» и его детей. Поэтому войско «омурадзи» сразу же само по себе распалось (...) После того как улеглась смута, в провинции Сэцу был построен храм Четырех Небесных Царей²⁴. (...) «Ооми» Сога, согласно [своей] молитве, также возвел храм Процветания Закона на земле Асука (...).

(588 г.)

В 3-ю луну весны главного года [правления Судзюна] (...) страна Пэкче послала послов, а также монахов Хьенчхона, Йонкына и Хьесыка преподнести останки Будды. Страна Пэкче послала (...) также останки Будды, монаха — Учителя Заповедей Йончо, Йонви, Хьечуна, Хьесука, Тоома, Йонкэ, мастеров по возведению буддийских храмов Тхэяна Митхэ, Мунко Коча (...) Сога Умако-но сукунэ, обратясь к монахам из Пэкче, спросил о способе принятия заповедей. [Он] передал монахиню Дзэнсин и других [монахинь]²⁵ послу Пэкче «ынсолю»²⁶ Сусину и отправил их на обучение. Снеся в Коноха дом предка швей из Асука²⁷, начал возводить храм Процветания Закона²⁸. Это место называют Маками-но хара в Асука. Кроме того, называют Томата в Асука (...).

(590 г.)

В 3-ю луну весны 3-го года [правления Судзюна] [посланные] на обучение монахиня Дзэнсин и другие [монахини] возвратились из Пэкче и поселились в храме Вишневый Колодец²⁹. Зимой, в 10-ю луну, [люди] пошли в горы добывать древесину для храма³⁰.

В этом году стали монахинями дочь «мурадзи» Отомо Садэхико [получившая монашеское имя] Дзэнтоку, супруги Отома Кома — красавица из Силла [получившая монашеское имя] Дзэмме, и красавица из Пэкче [получившая монашеское имя] Мёко³¹, кроме того, ханьские люди [стали монахами, получив имена] Дзэнсо, Дзэнцу, Мётоку, Ходзёсё, Дзэнтисо, Дзэнтисэ, Дзэнко. Сын Сиба Датито из [корпорации] шорников — Тасуна — в то же самое время «вышел из дома»³² и стал называться Токусай-хоси.

(593 г.)

В эту³³ луну были возведены зал Будды и галерея для ходьбы в Храме Великого Процветания Закона.

СВИТОК XXII

Императрица Тоёмикэ Касикамия-химэ (Суйко-тэнно)

В первый год [правления Суйко], день старшего брата огня и дракона 1-й луны [-месяца] старшего брата воды и тигра весны останки Будды были положены в камень-основание¹ столба пагоды² Храма Процветания Закона. В день младшего брата огня и змеи воздвигли столб пагоды.

В этом году начали строить Храм Четырех Небесных Царей в Арахара в Нанива (...).

Во 2-й год [правления Суйко], 2-ю луну весны, 1-й день старшего брата огня и тигра [императрица] приказала наследному принцу и «ооми»³ [содействовать] процветанию Трех Сокровищ⁴. В это время «оми» и «мурадзи» соперничали в строительстве жилищ Будды в знак благодарности своим повелителям и родителям⁵. Именно они⁶ были названы храмами⁷.

(595 г.)

В 5-ю луну [-месяц] старшего брата земли и лошади, в день младшего брата огня и зайца из Когурё прибыл монах Хьеча. И стал учителем наследного принца. В этом же году сюда прибыл монах Хьечхон⁸ из Пэкче. Эти двое монахов распространяли учение Будды, а также стали опорой Трех Сокровищ.

(596 г.)

Зимой, в 11-ю луну [4-го года правления Суйко] окончили строить Храм Процветания Закона. И сын «ооми»⁹ «оми» Дзэнтоку был назначен управляющим храмом. В этот день Хьеча и Хьечхон — два монаха — поселились в Храме Процветания Закона.

(602 г.)

Зимой, в 10-ю луну, сюда прибыл монах Кванрёк из Пэкче. [Он] преподнес [двору] книги о [составлении] календарей, а также трактаты по астрономии и географии и вместе с ними трактаты об искусстве прятаться за щиты¹⁰. В это время отобрали трех-четырёх учеников и повелели [им] учиться у Кванрёка. Тамафуру, предок «фубито» Яго, учился законам составления ка-

лендарей. Косо, староста деревни Отомо, изучал астрономию и [искусство] прятаться за щиты. Все они учились [до тех пор, пока не] постигли дело.

Во включенную 10-ю луну [-месяц] старшего брата дерева и свиньи, день младшего брата земли и быка из Когурё прибыли вместе монах Сынъюн и монах Унчхон.

В 11-ю луну [-месяц] младшего брата земли и свиньи, день старшего брата воды и обезьяны наследный принц сказал великим мужам: «У меня есть образ Почитаемого Будды. Кто [из вас] хочет получить этот образ и поклоняться ему?» Тогда выступил вперед «мияцук» Кавакацу [из рода] Хата¹¹ и сказал: «[Ваш] подданный будет почитать его». И тогда [он] получил образ Будды. По этому случаю был построен храм Хатиноока¹².

(604 г.)

В этом месяце¹³ впервые были утверждены [в качестве художников] учитель¹⁴ рисования Кифуми и учитель рисования Ямасиро.

(605 г.)

Весной, в 1-й день 4-й луны [-месяца] младшего брата металла и курицы 13-го года [правления Суйко] императрица повелела наследному принцу¹⁵, «ооми», а также правителям [областей] и министрам всем вместе дать одинаковую клятву: начать делать образа Будды из меди¹⁶, [а также] вышивки, [величиной] в шестнадцать сяку — каждому по одному [образу]¹⁷. А также приказала Тори из шорников быть мастером¹⁸ по ваянию [образов] Будды. В это время царь страны Когурё Тэхын¹⁹, услышав, что императрица страны Восходящего Солнца изготавливает²⁰ образа Будды, даровал триста рё желтого металла²¹.

(606 г.)

В 1-й день — старшего брата воды и дракона — 4-й луны [-месяца] младшего брата дерева и курицы — лета 14-го года [правления Суйко] было закончено изготовление образа Будды в шестнадцать сяку из меди и вышивки. В этот же день образ [Будды] из меди в шестнадцать сяку был посажен²² в Золотом зале²³ Храма Изначального Процветания. Однако образ Будды был высок для дверей Золотого Зала, и поэтому его не могли внести в Зал. Мастера, посоветовавшись, сказали: «[Нужно] разломать двери Зала и внести его». И тут выдающийся мастер Тори из [корпорации] шорников, не ломая дверь, смог внести [образ Будды] в Зал. И в тот же самый день был устроен пост,

и собравшихся людей невозможно было счесть. Начиная с этого года, в каждом храме [стали] устраивать посты в 8-й день 4-й луны²⁴ и в 15-й день 7-й луны²⁵.

В 1-й день — старшего брата земли и лошади — 5-й луны [-месяца] старшего брата дерева и тигра [императрица] издала указ касательно шорника Тори, в котором говорилось: «Я желала поощрять распространение „внутренних книг“²⁶. Намерена была строить буддийские храмы и давно искала святые останки. И тогда твой дед Сибя Датито вдруг преподнес святые останки. Кроме того, в стране не было монахов и монахинь. И тогда твой отец Тасуна ради императора Татибана-но Тоёхи²⁷ „вышел из дома“ и глубоко почитал Закон Будды. Кроме того, твоя тетка Симамэ первой „вышла из дома“, и повела за собой монахинь²⁸, и этим исполняла [предписания] учения Шакья [муни]. Сейчас для изготовления Будды в шестнадцать сяку я искала хороший образ Будды. Представленная тобой основа [образа] Будды²⁹ как раз соответствовала моим желаниям. Кроме того, изготовление образа Будды было уже закончено, но его не могли внести в Зал. Мастера не могли [ничего] придумать и собирались разломать дверь Зала. А ты, не разломав дверь, смог внести [образ]. И все это благодаря твоему умению». И [Тори] был дарован титул «дайнина»³⁰. На основе этого³¹ было даровано 20 тё заливных полей. Тори, используя эти поля³², возвел в честь императрицы Храм Алмаза³³. Сейчас он называется храмом монахинь Саката³⁴ в Минабути.

Осенью в 7-ю луну императрица повелела наследному принцу³⁵ выступить с толкованием «Сутры о [царице] Шримале»³⁶. Через три дня [он] окончил толкование.

В этом же году наследный принц выступил также с толкованием «Сутры цветка Закона»³⁷ во дворце Окамото³⁸. Императрица была очень рада этому и пожаловала наследному принцу 100 тё заливных полей в области Харима³⁹. Затем [они] отошли к храму Икаруга⁴⁰.

(608 г.)

Тогда же⁴¹ в страну Тан⁴² послали «студентами»⁴³ Фукуина, «атаэ» ханьских [людей] в Ямато; Эмё, толкователя языков⁴⁴ Нара; Гэнри, ханьского человека из Такамуку; Окуни, недавно [прибывшего] ханьского человека; Нитимона, монаха, [посылаемого] на учение, недавно [прибывшего в Ямато] ханьского человека; Сёана, ханьского человека из Минабути; Эона, ханьского человека из Сига; Косая, недавно [прибывшего в Ямато] ханьского человека — всего вместе восемь человек.

(609 г.)

В 1-й день — старшего брата металла и крысы — 4-й луны [-месяца] младшего брата огня и курицы лета 17-го года [прав-

ления Суйко] «дадзай»⁴⁵ Цукуси сообщил императрице: «10 человек [буддийских] монахов из Пэкче во главе с Тохыном и Хьеми и 75 человек мирян пристали [к берегу] в бухте Асикитано цу в области Хиномити-но сири». Тогда были посланы Токомаро, «киси»⁴⁶ из Нанива и «фуна-фубито»⁴⁷ Тацу спросить, почему [они] приехали. [Им] ответили: «Царь Пэкче послал [нас] в страну У. В этой стране смута, и [мы] не могли [в нее] въехать. И [мы] возвращались на родину. Вдруг встретили жестокий шторм, и [мы] блуждали по морю. И тут, к большому счастью, [мы] причалили к берегам края Святой Императрицы»⁴⁸. Поэтому [мы] обрадовались».

В 1-й день — старшего брата воды и лошади — 5-й луны [-месяца] младшего брата огня и зайца Токомаро со спутником возвратились и сделали доклад императрице. И сейчас же Токомаро и Тацу вдвоем были посланы назад проводить людей из Пэкче в их страну. Когда прибыли в Цусиму, люди Пути⁴⁹ — все одиннадцать⁵⁰ — попросили разрешения остаться [в Ямато]. Тогда [об этом] было доложено императрице. В результате [их] поселили в Храме Изначального Процветания.

В 3-ю луну весны 18-го года [правления Суйко] царь Когурё прислал в дар [буддийских] монахов Тамчина и Помчона. Тамчин знал «пять книг»⁵¹. Кроме того, умело изготавливал краски, бумагу и тушь⁵².

(614 г.)

Осенью, в 8-ю луну, заболел «ооми»⁵³. Ради «ооми» мужчины и женщины — всего тысяча человек — «вышли из дома»⁵⁴.

(615 г.)

В день младшего брата воды и зайца [11-й луны] в свою страну возвратился [буддийский] монах Хьеча.

(616 г.)

Осенью, в 7-ю луну, Силла послала [в Ямато] «нама» Чук Сеса и подарила образ Будды⁵⁵.

(621 г.)

(...) В это время монах из Когурё Хьеча услышал, что отошел принц из Верхнего дворца⁵⁶, и очень этим опечалился. В память принца [он] пригласил монахов и устроил пост. И в тот день, когда [он] лично объяснял сутры, дал клятву, сказав: «В стране Японии был святой. Звали [его] наследный принц Тоётомими из Верхнего дворца. И Небо разрешало [ему] вести себя как угодно»⁵⁷. [Он] имел скрытые добродетели святого и

родился в стране Японии. [Он] ухватил линию трех [династий]⁵⁸, наследовал великие планы⁵⁹, глубоко почитал Три Сокровища, многим людям помогал в бедах. Это был действительно великий святой! И сейчас принц отошел! Хотя я из другой страны, сердца [наши] рассекали металл⁶⁰. И вот [я] живу один, и какая от этого польза? На следующий год в 5-й день 2-й луны я обязательно умру. Благодаря этому встречу принца из Верхнего дворца в Чистой Земле⁶¹ и вместе с ним буду переправлять [в нее] живые существа⁶². И вот в назначенный день Хьеча умер. В то время люди говорили об этом там и здесь: «Не только принц из Верхнего дворца святой. Хьеча тоже святой»⁶³.

(622 г.)

Осенью, в 7-ю луну 31-го года [правления Суйко]⁶⁴ Силла послала [в Ямато] «нама» Чи Сеи, Имна послала Нама Чи, и [они] вместе прибыли ко двору. И преподнесли образ Будды, а также золотую пагоду и святые останки. Кроме того, [преподнесли] большой флаг для «окропления головы»⁶⁵ и 12 малых флагов. Образ Будды находится в храме [рода] Хата в Кадо-но⁶⁶. Остальные [дары]: святые останки, золотая пагода, флаг для «окропления головы» — переданы в Храм Четырех Небесных Царей. Тогда же вслед за Чи Сеи вернулись [в Ямато буддийские] монахи Эсай и Эко, обучавшиеся в Великой Тан, а также врач Эдзицу и Фукуин.

(623 г.)

Весной в 1-й день — старшего брата земли и обезьяны — 4-й луны [-месяца] старшего брата огня и лошади 32-го года [правления Суйко] один [буддийский] монах, взяв топор, ударил [своего] деда. Тогда императрица, услышав об этом, призвала «ооми» и сказала ему: «Тот, кто „вышел из дома“, тщательно соблюдает заповеди и [читит] Закон, обратившись к Трем Сокровищам. Как же можно без раскаяния и отвращения легко совершить преступление, становясь на „плохой обратный“ [путь]⁶⁷? Сейчас я услышала, что есть монах, который ударил [своего] деда. Поэтому собери вместе монахов и монахинь из всех храмов и проведи расследование. Если это действительно произошло, строго накажи [виновного]». Были собраны все монахи и монахини и проведено расследование. И [«ооми»] собрался вот-вот наказать монаха, вставшего на «плохой обратный» [путь] и заодно всех монахов и монахинь. Тогда монах из Пэкче Квальлэк обратился с докладом на высочайшее имя, в котором говорилось: «Закон Будды пришел в Хань из Западной страны⁶⁸, спустя триста лет был передан в страну Пэкче, и с тех пор прошло едва сто лет. И вот наш царь⁶⁹, услышав о мудрости императора Японии, подарил [ему] образ Будды и

„внутренние книги“, и с тех пор еще не минуло и ста лет. Поэтому и сейчас монахи и монахини еще не выучили заповеди Закона и легко совершают преступления, [относящиеся к] „обратному плохому“ [пути]. Все монахи и монахини боятся этого, но не знают, что делать. Смиренно прошу полностью простить всех других монахов и монахинь, кроме того, который вступил на „плохой обратный“ [путь], и не наказывать [их]. Это будет великой добродетелью». И императрица [всех] простила. В [день] старшего брата земли и лошади императрица провозгласила: «Уж если люди Пути нарушают Закон, то как же наставлять мирских людей? Поэтому с сегодняшнего дня и впредь назначаю „содзё“ и „содзу“⁷⁰, и [они] будут наблюдать за монахами и монахинями». В [день] старшего брата воды и собаки Квальлэк был назначен «содзё». Шорник Токусяку был назначен [на должность] «содзу». В тот же день «мурадзи» из Адзума //недостаёт имени// был назначен [на должность] «ходзу».

Осенью, в 1-й день — старшего брата огня и крысы — 9-й луны [-месяца] старшего брата дерева и собаки была проведена инспекция храмов, а также проверка монахов и монахинь; были подробно записаны «истории» строительства этих храмов, «истории» «вступления на Путь» монахов и монахинь, а также год, месяц и день их обращения [в монашество]. В то время имелось 46 храмов, 816 монахов, 569 монахинь — всех вместе 1385 человек.

(624 г.)

Весной 33-го года [правления Суйко], в 1-й день — старшего брата земли и тигра — 1-й луны [-месяца] старшего брата воды и обезьяны царь Когурё прислал в дар [буддийского] монаха Хьечвана⁷¹. [Он] был назначен [на должность] «содзё».

(626 г.)

(...) Отошел «ооми»⁷². «Ооми» глубоко почитал Три Сокровища (...).

СВИТОК XXIII

Император Окинага Тарасихи Хиранука (Дзёмэй-тэнно)

(632 г.)

Осенью, в 8-ю луну 4-го года [правления Дзёмэя], Великая Тан послала Гао Бяожэня сопровождать Митасуки. [Они] вместе прибыли в Цусима. В это же время в свите посольства Силла прибыли [на родину] посылавшиеся на обучение [буддийские] монахи Рёун, Мин, а также Сугури Торикаи.

(639 г.)

Осенью, в 7-ю луну, император издал указ, в котором говорилось: «Пусть в этом году будут построены Великий дворец и Великий храм». Место для дворца выбрали на берегу реки Кударагава. При этом люди с Запада¹ строили дворец, люди с Востока² сооружали храм. Агата, «атаэ» [корпорации] писцов был назначен главным мастером.

Осенью, в 9-ю луну, следуя за посольством из Силла, вернулись в столицу обучавшиеся в Великой Тан монахи Эон и Эун.

В этом месяце³ на берегу реки Кударагава была построена девятиэтажная пагода.

(640 г.)

В 1-й день — младшего брата металла и быка — 5-й луны [-месяца] младшего брата огня и зайца был проведен великий пост. И монаха Эона просили объяснить «Сутру о бесконечной жизни»⁴.

Зимой, в 1-й день младшего брата дерева и свиньи 10-й луны, через Силла [в Ямато] прибыли обучавшиеся в Великой Тан монахи Сёан и «студент» Гэнри, ханьский человек из Такамуку (...).

СВИТОК XXIV

Императрица Амэ Тоётакара Икасики Тараси-химэ
(Когёку-тэнно)

(642 г.)

В [день] старшего брата земли и тигра¹ министры говорили друг другу: «Следуя поучениям деревенских „хафури“², [крестьяне] убивают быков, лошадей и приносят их в жертву божествам³ в святилищах. Или же часто переносят рынки. Или же молятся божествам рек⁴. Но нет никаких [хороших] знаков». «Ооми» Сога ответил [министрам]: «Нужно читать⁵ в храмах сутры и книги „великой колесницы“. Раскаившись в ошибках⁶, как учит Будда, [нужно] почитать [Закон] и молиться о дожде». В день старшего брата металла и дракона были украшены образа Будды, бодхисаттв и образа Четырех Небесных Царей в южном дворе Великого храма⁷, и по смиренной просьбе монахи читали «Сутру о великом облаке»⁸ и другие [сутры]. В это время «ооми» Сога держал в руке благовонную палочку и, сжигая благовония, давал клятвы. В день младшего брата металла и змеи пошел небольшой дождь. В день старшего брата воды и

лошади не смогли вызвать молениями дождь, и поэтому прекратили чтение сутр.

В 1-й [день] — младшего брата дерева и зайца — 9-й луны [-месяца] младшего брата воды и быка императрица сказала «ооми»: «Я намереваюсь построить Великий храм⁹ (...)»

(645 г.)

///В 12-й день 6-й луны, после убийства Сога Ирука,/// Нака-но Оэ вошел в храм Процветания Закона и укрепил его как крепость (...)

СВИТОК XXV

Император Амэ Ёродзутёхи (Котоку-тэнно)

Император Амэ Ёродзутёхи (...) почитал Закон Будды и пренебрежительно относился к Пути Богов¹.

Фурубито-но Оэ² (...) сказал: «(...) Желание подданного³ — „выйти из дома“ и вступить в [храм] Есино. Усердно следовать „Пути Будды и помогать императору“. Окончив [говорить] об отказе [от престола, он] отстегнул меч, который носил, и воткнул его в землю. Кроме того, приказал [своим] слугам отстегнуть мечи. И тогда же сам направился [на место] между Дворцом Будды и пагодой в Храме Процветания Закона⁴, сбрил [там] волосы и надел кешайю⁵.

Послушник⁶ Учитель Закона Мин и «фубито» Гэнри из Такамуку были назначены «государственными докторами»⁷.

В [день] младшего брата воды и зайца в Великий храм⁸ был послан гонец [с приказом] созвать всех монахов и монахинь и [огласить] высочайший указ, в котором говорилось: «В милостивейшее правление из дворца Сикисима, в 13-й год [правления] императора [Киммэя] царь Пэкче Мон с почтением передал в нашу [страну] Ямато Закон Будды. В то время все министры не хотели, чтобы [Закон] был передан. И только один Сога Инамэ-но сукунэ верил в этот Закон. Император сказал тогда Инамэ-но сукунэ, чтобы [он] следовал этому Закону. В милостивейшее правление из дворца Осада в век императора [Бидацу] Сога Умако-но сукунэ, дорожа заветами покойного отца⁹, также почитал учение Способного к Человеколюбию¹⁰. А остальные министры не верили [в Закон]. Его писания несколько раз погибали¹¹. Император¹² приказал Умако-но сукунэ почитать Закон. В милостивейшее правление из дворца в Охарида в век императрицы [Суйко] Умако-но сукунэ в честь императрицы изгото-

вил образ [Будды], [покрытый] вышивкой, [высотой] в шесть сяку и образ [Будды] из меди [высотой] в шесть сяку¹³. [Умако] превозносил учение Будды и глубоко почитал монахов и монахинь. Я, также почитая истинное учение¹⁴, намерен осветить Великий Путь. Поэтому назначаю десятью „учителями“¹⁵ послушника, Великого „учителя Закона“ Пака, Фукурё¹⁶, Эуна, Дзёана, Рёуна, Эси, „тэрасю“¹⁷ — монаха Мина, Дото¹⁸, Эрина, Эмё. Кроме того, „учителя Закона“ Эмё назначаю „тэрасю“ храма Кудара-дэра. Пусть эти десять „учителей“ хорошо наставляют и ведут за собой монахов и придерживаются учения Шакьямуни — непременно так, как учит Закон! Если невозможно станет поддерживать в порядке храмы, построенные [кем бы то ни было] — от императора до „томо-но мяцукко“, — я помогу все устроить. Сейчас пусть будут назначены „содзё“ и „тэрасю“. Пусть [они] объезжают все храмы, обследуют действительное положение монахов, монахинь, несвободных мужчин и женщин, границы полей и обо всем полностью и ясно докладывают [императору]. И тогда же «оми» из Кумэ //недостает имени//, «ки-ми» Сикобу из Мива, «мурадзи» Ои из корпорации Нукада были назначены «тэрасю».

(648 г.)

В 1-й день 2-й луны [-месяца] старшего брата воды и крысы в три Хан //трем Хан называют Когурё, Пэкче и Силла// были посланы на обучение монахи.

В [день] младшего брата земли и овцы «ооми» Абэ¹⁸, пригласив в храм Четырех Небесных Царей людей четырех [групп]¹⁹, приблизился к четырем образам будд и «посадил» их внутрь пагоды. [Он] изготовил модель Священной Горы Орла²⁰. [Он] сделал [ее], поставив друг на друга барабаны.

(649 г.)

В эту луну²¹ «доктору» Гэнрину из Такамуку и буддийскому монаху Мину было повелено учредить восемь правительственных управлений со ста чиновниками²².

В день младшего брата земли и змей²³ «ооми»²⁴ сказал [своему] старшему сыну Коси: «Ты любишь [свое] тело?» Коси ответил: «Не люблю». Тогда «ооми» обратился с речью к монахам храма Ямада-дэра, а также старшему сыну Коси и несколькими десятками человек: «Замыслил ли спокойно идти против [своего] господина тот, кто является его подданным? Исчезнет ли почитание отцов [детьми]? Вообще, этот храм с самого начала был построен не для меня самого. [Он] был построен ради императора, согласно [данной] клятве. Сейчас я оклеветан Мусаси²⁵ и боюсь, что буду несправедливо убит. [Поскольку это] близко, [я] желаю отойти к Желтому источнику²⁶, неся в груди

преданность [императору. Я] пришел в храм, чтобы [вы] облегчили [мне] время конца». Закончив говорить, [«ооми»] открыл дверь Дворца Будды и, поклонившись [образу Будды], произнес молитву: «Желаю, чтобы в века [следующих] жизней не гневать господина и повелителя». Окончив молитву, [он] умер, повесившись. [Его] жена, дети — [всего] восемь человек, последовали [за «ооми»] в [его] смерти.

///Говорится, что в делегации из Силла был буддийский монах.///

(625 г.)

[Весной 1-го года Белого Фазана] в 1-й день 2-й луны [-месяца] старшего брата металла и лошади [—день] старшего брата земли и тигра Сикофу, правитель земли Анато, «мурадзи» Кусакабэ, преподнес императору белого фазана и сказал: «Низ, родственник „куни-но мяцукко“²⁷ Обито, поймал [его] в 9-й день 1-й луны на горе Онояма». Тогда спросили [об этом] господина из Пэкче²⁸. Господин из Пэкче сказал: «В 11-й год Вечного Спокойствия²⁹ — [правления] Мин-ди из Поздней Хань кое-где видели белого фазана»³⁰. Далее, спросили «сямонов». «Сямоны» ответили: «[Наши] уши еще не слыхивали [такого, наши] глаза еще не видывали [такого]. Нужно объявить прощение³¹ в Поднебесной и обрадовать сердца народа». «Учитель Закона» Дото сказал: «В старину Когурё решило построить буддийский храм. Не было земли, которую бы не осмотрели [для этой цели]. И вот в одном месте спокойно ходил белый олень. Именно на этой земле построили храм. Назвали [его] храмом Сада Белого Оленя и служили [в нем] Закону Будды. Кроме того, на полях одного храма видели белого воробья³². И все люди в стране говорили: „Добрый знак!“ Кроме того, посол, отправленный в Великую Тан, привез мертвую трехлапую ворону. Люди в стране опять сказали: „Добрый знак!“ Хотя все это было незначительным³³, все же говорили [об этом] как о добрых предзнаменованиях. Что же говорить тогда о белом фазане!»

«Учитель Закона» монах Мин сказал: «Называя это добрыми знаками, полагают, что [белый олень, белый воробей и трехлапая ворона] — редкие вещи. [Я], благоговей, слышал, что, если правитель распространяет [свою власть] повсюду в четыре стороны [света], видно белого фазана. Кроме того, [белый фазан] появляется, если правитель не нарушает порядка [религиозных] церемоний, когда есть [разумный] предел в еде на пиршествах и в одеждах³⁴. Кроме того, когда правитель непорочен, в горах появляется белый фазан. Кроме того, во времена Чжоу-уского Чэн-вана [человек] из рода, [проживавшего] в Юэшань³⁵, пришел [ко двору] и преподнес [Чэн-вану] белого фазана и сказал: «Я слышал, что желтоволосые³⁶ в [нашей] стране го-

ворят: „Ведь долгое время не было особенных ветров и дождей без меры, волны в реках и морях не переливались через берега, и так продолжается три года! Думаем, нет ли в Срединной Стране³⁷ мудреца? А почему бы не пойти к [его] двору?“ Поэ-тому и достигли [благополучия], соединив вместе три толкова-ния³⁸. Кроме того, в первый год Всеобщего Спокойствия³⁹ — правления цзиньского У-ди — [белого фазана] видели в Сунцы. Это — добрый знак. Необходимо простить всех в Поднебесной». И белого фазана отпустили в сад на волю.

В этой луне⁴⁰ начали сооружать образа [будды] в шесть сяку [, покрытые] вышивкой, благородных слуг⁴¹, [существ] вось-ми групп⁴² — всего 36 образов⁴³.

В этом году ханьский человек «атаэ» Ямагути, выполняя им-ператорский указ, изваял образа тысячи будд⁴⁴.

(631 г.)

Весной 2-го года, в 1-й день — младшего брата огня и ов-цы — 3-й луны [-месяца] младшего брата дерева и лошади было закончено [сооружение] образа [Будды] в шесть сяку [, покры-того] вышивкой. В день младшего брата земли и обезьяны вдов-ствующая императрица⁴⁵, пригласив «десять учителей»⁴⁶, устро-ила очищение.

Зимой, в последний день 12-й луны, во дворец Адзифу при-гласили более 2100 монахов и монахинь, и им было велено чи-тать «все сутры»⁴⁷. В эту ночь во дворе дворца зажгли более 2700 огней, и было велено читать сутры о спокойном жилище⁴⁸ и о Земле⁴⁹.

(652 г.)

Летом, в 1-й день — старшего брата воды и тигра — 4-й луны [-месяца] старшего брата земли и крысы, «сямона»⁵⁰ Эона при-гласили во дворец и повелели читать «Сутру о бесконечной жизни»⁵¹. «Сямона» Эси⁵² сделали собеседником⁵³. Тысяча «сямонов» стали слушателями. Чтение [сутры] прекратили в [день] младшего брата огня и овцы.

Зимой, в последний день 12-й луны, [всех] монахов и мона-хинь Поднебесной⁵⁴ пригласили во Дворец, было устроено «очи-щение», «великое отбрасывание»⁵⁵, горели свечи.

(653 г.)

Летом 14-го года, в 1-й день — старшего брата воды и пса — 5-й луны [-месяца] младшего брата металла и свиньи, в Вели-

кую Тан были посланы ... на обучение монахи Догон, Доцу, До-ко, Эса, Какусё, Бэнсё, Эсё, Сонин (XXV.54), Тисо, Досё⁵⁶, Дзёэ⁵⁷ //Дзёэ — старший сын «найдайdzина»⁵⁸//, Андати //Ан-дати — сын «мурадзи» Накатоми Комэ⁵⁹//, Докан //Докан — сын «оми» Касуга Авата, [выходца] из Пэкче// (...) В одной книге добавлено, что на обучение [были посланы также] монахи Ти-бэн, Гитоку (...).

В эту луну император осчастливил посещением «учителя За-кона» Мина и спросил о его болезни. В конце [посещения] из высочайших уст последовали милостивые указы. //В одной кни-ге [в записи] от 7-й луны 5-го года говорится, что монах, «учи-тель Закона» Мин, заболел в храме Адзуми. И тогда импера-тор осчастливил его посещением и вопросами. И, взяв его⁶⁰ руку, [император] сказал: «Если сегодня „учитель Закона“ скончается, я, следуя [за ним], скончаюсь завтра»//.

[В 6-ю луну] императора известили, что «учитель Закона» Мин окончил жизнь, [император], послав гонца, выразил собо-лезнования. Вместе с этим послал много подарков. Вдовствующая императрица⁶¹, наследный принц⁶² и другие — все послали послов и выразили соболезнование о потере «учителя Закона» Мина. Наконец, в память «учителя Закона» художнику и вая-телю Комаро из «татэбэ»⁶³ [, происходившему] из Когурё, и «атаэ» Фунато велено было изготовить большое количество из-ваяний будд и бодхисаттв. [Они] были установлены в храме Кавара-дэра⁶⁴. //В конце одной книги говорится, что [они] на-ходятся в храме Ямада-дэра⁶⁵//.

//Ики-но Хакатоко⁶⁶ говорит: «Посланные на обучение мо-нах Эмё умер в Тан, [монах] Тисо умер в море, Тикоку умер в море. Тисо в год старшего брата металла и тигра⁶⁷ возвратил-ся на корабле [, принадлежащем] Силла. Какусё умер в Тан. Гицу умер в море. Дзёэ в год младшего брата дерева и быка⁶⁸ возвратился на корабле [, принадлежащем] Ли Дэ-гао и дру-гим//.

СВИТОК XXVI

Императрица Амэ Тоётакара Икасиhi Тараси-химэ
(Саймэй-танно)

(657 г.)

В день младшего брата металла и быка [7-й луны 3-го года правления] у западной стороны храма Асука-дэра был соору-жен образ¹ горы Сумеру². Кроме того, был устроен праздник «урабон» (...).

В этом году в Силла послали посла, который сказал [царю Силла]: «Хотим отправить „сямона“ Тидацу, Митая, „мурадзи“ из Хасимото, Вакуго, „мурадзи“ из Эсами в Великую Тан с посылками твоей страны». Силла не согласилась и слышать об [их] отправке. По этой причине «сямон» Тидацу и другие возвратились [на родину].

(658 г.)

В эту луну³ «сямоны» Тицу⁴ и Тидацу, выполняя приказ императрицы, сели на судно [принадлежащее] Силла, и отправились в Великую Тан и под руководством «учителя Закона» Сюаньцзана познали значение отсутствия сущности у всех рожденных⁵.

«Сямон» Тию изготовил повозку, показывающую на юг⁶.

(659 г.)

В день старшего брата дерева и лошади⁷ у реки к востоку от холма Умакаси был сооружен образ горы Сумеру (...).

В день младшего брата металла и тигра⁸ всем министрам по указу императрицы было велено устроить толкования «Сутры об Улламбане»⁹, во всех столичных храмах¹⁰ в честь семи поколений родителей¹¹.

(660 г.)

В этой луне¹² чиновники, выполняя императорский указ, соорудили 100 высоких сидений¹³ и устроили толкования [сутры] о праджне человеколюбивого царя¹⁴ (...). Кроме того, около пруда Исоноками была сооружена гора Сумеру. Высота [ее] — как у пагоды.

В 1-й день — младшего брата воды и зайца — 9-й луны [-месяца] младшего брата земли и свиньи Пэкче послало [в Японию] «тальсоля» //недостает имени// и «сями»¹⁵ Какчона...

СВИТОК XXVII

Император Амэ-микото Хиракасу-вакэ (Тэнти-тэнно)

(664 г.)

В этот день¹ «найджин» Накатоми послал «сямона» Тидзё с подарками для Го Уцзуна²...

(665 г.)

В 1-й день 3-й луны [-месяца] младшего брата воды и зайца 330 человек [в память] великой императрицы Хасихито³ «вышли из мира».

(666 г.)

«Сямон» Тию из [рода] Ямато-но ая⁴ преподнес [императору] повозку, показывающую на юг.

(668 г.)

В [день] младшего брата огня и овцы⁵ «найджин» Накатоми послал «сямонов» Хобэна и Дзинхити подарить судно высшему министру Силла «тэгаккан»⁶ Юсину...

В этом году «сямон» Догё, похитив меч, срезающий травы⁷, собрался убежать в Силла. Но на пути туда ветер и дождь запутали [его]⁸, и [он] вернулся⁹.

(671 г.)

В [день] младшего брата металла и овцы¹⁰ внутри¹¹ совершили [обряд] открывания глаз ста буддам¹².

В этой луне император послал послов преподнести Будде храма Хокодзи «кашаю»¹³, золотую чашу¹⁴, бивень слона, дзинко¹⁵, ароматическое [вещество] из сандалового дерева, а также разные диковинные вещи.

В [день] старшего брата металла и дракона болезнь императора осложнилась. [Император] приказал позвать [владельца] Восточного дворца¹⁶ и привести в покои, где лежал, и, обращаясь [к нему], сказал: «Моя болезнь очень тяжела. Все [что остается] после [меня, я] передаю тебе¹⁷» и т. д., и т. д. Тогда [Владелец Восточного дворца], склоняясь [перед императором], не принял [наследование власти] в твердых выражениях, назвав [в качестве причины] болезнь, и сказал: «Прошу передать большое деяние¹⁸ великой императрице¹⁹. Принц Отомо пусть ведет все дела. [Ваш] слуга²⁰ просит разрешения „выйти из дома“²¹ ради службы императору». Император разрешил. [Владелец] Восточного дворца встал и поклонился. И направился в Южную часть внутреннего дворца Будды²²; сидя на «сиденье варваров», срезал [себе] волосы и стал «сямоном». Тогда император, послав Сукита-но Оива, подарил [через него наследному принцу] «кашаю». В [день] старшего брата воды и лошади [владелец] Восточного дворца предстал перед императором и, уходя в Ёсино, попросил разрешения следовать Пути Будды. Император разрешил. И тогда [владелец] Восточного дворца

вступил в Ёсино. Великий министр и другие проводили [его]. Дойдя до Удзи, [проводжавшие] возвратились.

///Говорится, что из Тан вернулось несколько японцев, в том числе монах Доку.///

В [день] старшего брата огня и дракона²³ наследный принц Отомо находился перед образом Будды [покрытым] вышивкой, во внутреннем Западном дворце. В его свите были левый великий министр «оми» Сога Акаэ, правый великий министр «мурадзи» Накатоми Канэ, «оми» Сога Хатаясу, «оми» Косэ Хито, «оми» Ки Уси. Наследный принц Отомо, взяв в руку благовонную курительную палочку, поднялся первым и произнес клятву: «[Мы], шесть человек, соединив сердца в одно, подчинимся призыву императора. Если будут такие, кто отклонится [от клятвы], то [они] обязательно подвергнутся наказанию Неба» и т. д., и т. д. Тогда левый великий министр «оми» Сога Акаэ и другие, взяв в руки благовонные курительные палочки, поднялись вслед [за Отомо]. Со слезами на глазах [они] поклялись: «Пятеро подданных, следуя за их господином, подчинятся призыву императора. Если будут такие, кто отклонится [от клятвы], то будут [они] побиты Четырьмя Небесными Царями. Пусть будут наказаны небесными богами и земными духами. Пусть тридцать три бога²⁴ узнают [об этом]. Пусть [линия их] потомков тогда прервется, а дома обязательно исчезнут!» и т. д.

СВИТОК XXVIII

Император Ама-но Нунухара Оки-но Мабито (Тэмму-тэнно)

Часть I

///Сообщения, касающиеся буддизма и буддийской церкви, отсутствуют.///

СВИТОК XXIX

Император Ама-но Нунухара Оки-но Мабито (Тэмму-тэнно)

Часть II

(673 г.)

В этой луне¹ собрали писцов², и [им] велено было начать переписывать «все сутры» в храме Кавара-дэра³.

В [день] старшего брата земли и собаки⁴ принц Мино [в ранге] «сёси»⁵ и «оми» из Гэки Катамаро [в ранге] «сёкин» были назначены устроителями работ по возведению храма Такэти-дайдзи⁶. Сейчас это храм Дайкан-дайдзи⁷. В это же время «тидзи»⁸ монах Фукурин подал в отставку из-за старости. Однако [этого ему] не разрешили.

В [день] старшего брата земли и обезьяны монаха Гидзё назначили [на должность] «содзу». В этот день дополнительно в качестве «саканов»⁹ были назначены два монаха. С этого времени впервые стало четыре «сакана».

(675 г.)

В [день] младшего брата земли и быка¹⁰ вышел императорский указ, который гласил: «„Какибэ“¹¹, которые были пожалованы „удзи“ в год старшего брата дерева и крысы¹², с нынешнего дня и впредь пусть от [них] отойдут¹³. Кроме того, горы, низины, острова, бухты, леса, равнины, пруды, подаренные принцам крови¹⁴, принцам, а также министрам и [буддийским] храмам раньше и позже¹⁵, пусть будут [у них] изъяты».

Летом, в 1-й день — старшего брата земли и тигра — четвертой луны [-месяца] старшего брата дерева и собаки, было созвано более 2400 монахов и монахинь и устроено «великое очищение».

В [день] старшего брата металла и тигра¹⁶ во всех провинциях [огласили] императорский указ: «С этого времени и впредь установить контроль над рыбаками и охотниками, запретить делать загоны и западни [для ловли зверей] и использовать всякого рода механические копы¹⁷. Кроме того, с 1-го дня 4-й луны и позже и ранее 30-го дня 9-й луны запретить ставить химисакири¹⁸ и верши. Запретить также есть мясо быков, лошадей, собак, обезьян, домашних птиц¹⁹. Помимо них, запрет [ни на что другое] не распространяется. Если [кто] нарушит [запреты], будет наказан».

Зимой, в 1-й день — младшего брата воды и курицы — 9-й луны [-месяца] младшего брата металла и овцы, во [все] четыре стороны были посланы гонцы с заданием собрать «все сутры».

(676 г.)

Этим летом случилась великая засуха. Во [все] четыре стороны послали гонцов, чтобы [они] преподнесли [богам] шелковые полоски²⁰ и молились небесным и земным богам. Кроме того, пригласили монахов и монахинь и повелели [им] молиться Трем Сокровищам. Однако дождя не было. По этой причине не возшло пять злаков²¹. Крестьяне голодали.

В этот день²² по императорскому указу во всех провинциях были отпущены [на волю] рожденные²³.

В день младшего брата воды и овцы²⁴ император повелел отпустить [на волю] рожденных в провинциях недалеко от столицы.

В день старшего брата дерева и обезьяны²⁵ во [все] четыре стороны были посланы гонцы²⁶ с повелением толковать «Сутру золотого света» и «Сутру о человеколюбивом царе».

(677 г.)

В этой луне²⁷ под деревом цуки²⁸ на западе от храма Асука-дэра был устроен прием людей [с острова] Танэгасима.

///В 5-ю луну корабль с посольством из Силла, в которое входило три буддийских монаха, был отнесен к острову Тикасима.///

В 1-й день — младшего брата дерева и змеи — 8-й луны [-месяца] младшего брата металла и зайца в храме Асука-дэра с пышностью устроили «очищение»; было велено читать «все сутры». Император, встав у Южных ворот храма, выразил почтение Трем Сокровищам. Тогда же [он] повелел принцам крови, принцам, а также министрам представить [каждому] по одному человеку, который бы «вышел из дома». Этих «вышедших из дома», независимо от того, были они мужчинами или женщинами, старыми или молодыми, постригли в монахи по их желанию. Поэтому [они] приняли участие в «великом очищении».

(679 г.)

В [день] старшего брата воды и тигра²⁹ бедным монахам и монахиням были дарованы цумуги³⁰, хлопок и материя.

Летом, в 1-й день — младшего брата дерева и зайца — 4-й луны [-месяца] младшего брата дерева и свиньи, император издал указ, который гласил: «Оценив средства храмов, имеющих жалованное кормление³¹, добавить [его], если нужно добавить, уменьшить, если нужно уменьшить»³². В этот день были утверждены названия храмов.

В [день] старшего брата земли и лошади³³ император приказал установить [стиль] внешнего вида для монахов и монахинь, а также цвет «одежд Закона»³⁴ и, кроме того, установить [правила] относительно [монахов], ездивших по деревням и поселкам на лошадях и сопровождавших [свое начальство]³⁵.

В этой луне вышел императорский указ, который гласил: «Пусть монахи и монахини постоянно живут в храмах и поклоняются Трем Сокровищам. Однако старые, заболевшие, вечно лежащие в тесных кельях, долго мучающиеся от застарелых болезней — те, которые не могут двигаться и страдают, пусть будут переведены в чистые места. Поэтому отныне и впредь пусть все родственники³⁶, а также преданные [буддийскому учению] люди, построив на пустых местах один-два дома, кормят там стариков [-монахов], а больным дают лекарства».

(680 г.)

В [день] младшего брата дерева и зайца³⁷ в кельях монахинь храма Татибана-дэра³⁸ «упустили огонь», и сгорело десять келий.

В этой луне император издал указ, который гласил: «Отныне и впредь пусть все храмы за исключением двух-трех великих храмов страны перестанут управляться чиновниками. А те [храмы], которые имеют пожалованное кормление, пусть [имеют его] с настоящего момента в течение 30 лет³⁹. Если, пересчитав года [, окажется, что] прошло 30 [лет, пожалованное кормление] отнять! Однако не исключать из-под чиновничьего управления храм Асука-дэра. С самого начала [он] был великим храмом и всегда управлялся чиновниками, кроме того, и раньше имел заслуги⁴⁰. Поэтому включить [его] в число [храмов], управляемых чиновниками».

В 1-й день — младшего брата дерева и свиньи — 4-й луны по указу императора 24 столичным храмам были пожалованы грубый шелк, хлопок, шелк-сырец, материя — каждому по разному [количеству]. В этот день было повелено начать толкование «Сутры золотого света» в [императорском] дворце и храмах.

В [день] младшего брата воды и змеи⁴¹ скончался монах Гусо⁴² из храма Асука-дэра. Выразить соболезнование были посланы наследные принцы Оцу и Такэти.

Зимой, в 1-й день — младшего брата дерева и зайца — 10-й луны [-месяца] младшего брата воды и тигра, были сделаны благотворительные пожертвования бедным монахам и монахиням из столичных храмов и крестьянам. Каждому монаху и каждой монахине [пожертвовали] по четыре куска шелка-сырца, четыре куска хлопка и шести отрезам материи. Каждому «сями» и «белой одежде»⁴³ — по два куска шелка-сырца, два куска хлопка и четыре отреза материи.

В [день] младшего брата воды и овцы⁴⁴ императрица [почувствовала] нездоровье в теле. Тогда, дав клятву ради импе-

ратрицы, [император] начал возводить храм Якусидзи⁴⁵. И поэтому 100 [человекам] было повелено постричься в монахи. Вследствие этого [императрица] поправилась.

Наследный принц Кусакабэ был послан к монаху Эмё осведомиться о [его] здоровье. На следующий день монах Эмё скончался. Тогда три наследных принца были посланы выразить соболезнование.

В [день] младшего брата огня и курицы⁴⁶ император заболел. Поэтому 100 [человекам] было повелено стать монахами. Через некоторое время [император] поправился.

(681 г.)

В 1-й день — старшего брата воды и крысы — 7-й включенной луны [-месяца] младшего брата огня и зайца императрица, принеся клятву, устроила «великое очищение». В столичных храмах велено было толковать сутры.

(682 г.)

В [день] старшего брата земли и лошади⁴⁷ на западе от храма Асука-дэра был устроен прием в честь «хаято»⁴⁸. Исполняли различную музыку. Кроме того, [им] были розданы дары — каждому по-разному. [Вступившие] на Путь⁴⁹ и миряне все это видели.

В [день] старшего брата воды и обезьяны⁵⁰ появилась вещь, похожая по форме на флаг [для церемонии] окропления головы, цвета огня. [Она] плыла по небу и удалилась на север. В каждой провинции все [это видели]. Кто-то сказал: «Она вошла в море Коси⁵¹».

В [день] старшего брата металла и тигра⁵² более чем 140 человекам было повелено «выйти из мира» в храме Дайкандайзи.

(683 г.)

В первый день — младшего брата земли и быка — 3-й луны [-месяца] старшего брата земли и крысы было проведено назначение «содзё», «содзу» и «рисси». По этому поводу император издал указ, который гласил: «Управляйте монахами и монахинями в согласии с Законом» и т. д. и т. д.

В это лето⁵³ впервые создали монахов и повелели [им] устроить «спокойное пребывание»⁵⁴ в [императорском] дворце.

Поэтому, собрав 30 человек [следующих] «чистым деянием»⁵⁵, повелели им «выйти из дома».

Начиная с этой луны до 8-й луны была засуха. Монах из Пэкче Точжан⁵⁶ молился о дожде и вызвал дождь.

(684 г.)

В [день] младшего брата огня и курицы⁵⁷ во дворце было устроено «очищение»...

В [день] младшего брата дерева и змеи⁵⁸ монаха Фукуё из храма Асука-дэра, предъявив [ему] обвинение⁵⁹, посадили в тюрьму. В [день] старшего брата металла и собаки монах Фукуё умер, перерезав себе горло.

В 1-й день — старшего брата дерева и крысы — 5-й луны [-месяца] младшего брата металла и свиньи прибывших из Пэкче монахов, монахинь, также мирян — всего 23 мужчины и женщины — поселили в провинции Мусаси.

(685 г.)

В [день] старшего брата воды и обезьяны⁶⁰ император издал указ: «Во всех провинциях в каждом доме⁶¹ соорудить „жилища Будды“, установить [в них] образа Будды, а также [хранить в них] сутры, почитать [их] и содержать!»

В [день] старшего брата металла и тигра⁶² монахов и монахинь впервые⁶³ пригласили во дворец и повелели устроить «спокойное пребывание».

В 1-й день — старшего брата металла и собаки — 5-й луны [-месяца] старшего брата огня и лошади (...) император посетил храм Асука-дэра, преподнес Будде сокровища и совершил поклонение.

///Говорится, что из Силла вернулись японцы, в том числе посылавшиеся на обучение монахи Кандзё и Рёкан///

В 1-й день — младшего брата дерева и змеи — 8-й луны [-месяца] старшего брата дерева и собаки император посетил храм Дзёдодзи. В [день] старшего брата огня и собаки [император] посетил храм Кавара-дэра. [Он] даровал монахам рис.

В [день] младшего брата огня и зайца по случаю нездоровья императора было повелено в течение трех дней читать сутры в храмах Дайкандайзи, Кавара-дэра, Асука-дэра. По этой причине в три [указанных] храма был послан рис. Каждому — в разных [количествах].

Зимой, в 1-й день — старшего брата огня и крысы — 10-й луны [-месяца] младшего брата воды и курицы монаху из Пэкче

Санхви⁶⁴ были пожалованы [30] дворов⁶⁵. Этому монаху было 100 лет.

В [день] старшего брата металла и дракона монаха из Пэкче Пончана⁶⁶ и «упасаку»⁶⁷ Комусё⁶⁸, «атаэ» из Масута, послали в Мино делать отвар из окэры⁶⁹. По этой причине им пожаловали грубый шелк, хлопок и материю.

В этой луне во дворце толковали «Сутру об алмазной праджне»⁷⁰.

В [день] старшего брата огня и тигра⁷¹ монахи Попчан и Комусё преподнесли [императору] отвар из окэры.

В [день] младшего брата огня и свиньи⁷² монахам храма Дайкан-дайдзи были дарованы грубый шелк, хлопок, материя.

(686 г.)

В [день] старшего брата металла и собаки⁷³ [во дворец] пригласили «санго»⁷⁴, «рисси», а также «тидзи» и «саканов» храма Дайкан-дайдзи — всего девять монахов — и накормили [их] мирской⁷⁵ пищей. Кроме того, [им] пожаловали грубый шелк, хлопок, материю: каждому — по-разному.

В [день] старшего брата воды и быка⁷⁶ для приема гостей из Силла музыку из Курэ⁷⁷ перевезли из храма Кавара-дэра в Цукуси. По этой причине в храм Кавара-дэра было послано 5 тыс. снопов риса из личных [запасов] во дворце императрицы.

В [день] младшего брата воды и быка⁷⁸ по императорскому указу храму Дайкан-дайдзи было пожаловано 700 дворов и передан налог⁷⁹ в 300 тыс. снопов [злаков].

В [день] младшего брата воды и свиньи император впервые [почувствовал] нездоровье в теле. По этой причине в храме Кавара-дэра толковали «Сутру об учителе Врачевания»⁸⁰. Было повелено устроить во дворце «спокойное пребывание».

В этой луне по императорскому указу левые и правые «отоцэри»⁸¹ были посланы чистить залы и пагоды храмов. И в Поднебесной [было объявлено] великое прощение⁸².

В [день] старшего брата огня и обезьяны⁸³ в храм Асука-дэра были посланы принц Исэ, а также чиновники, которые огласили монахам императорский указ: «В последнее время в моем теле нет гармонии. Желая, чтобы при помощи Трех Сокровищ [вы] доставили моему телу мир и гармонию. В этом должны поклоняться „содзэ“, „содзу“, а также все монахи». [Принц Исэ и сановники] преподнесли Трем Сокровищам драго-

ценности. В этот день «санго», «рисси», «вадзё»⁸⁴ и «тидзи» из четырех храмов⁸⁵, а также монахам, имеющим [ранг] «гэндзи»⁸⁶, были дарованы одежды из императорского [гардероба] и по одному императорскому покрывалу.

В [день] младшего брата огня и свиньи по императорскому указу в храм Кавара-дэра были посланы чиновники, чтобы преподнести пищу при зажженных фонарях⁸⁷. Затем были проведены «великое очищение» и покаяние в ошибках.

В [день] старшего брата огня и обезьяны монаху Хонину и монаху Гисё для кормления в старости было пожаловано каждому по [30] дворов.

В этот день⁸⁸ «содзё» и «содзу» пришли в [императорский] дворец и покаялись в ошибках.

В [день] старшего брата огня и лошади было созвано 100 монахов и повелено читать во дворце «Сутру золотого света».

В [день] старшего брата огня и тигра выбрали 70 человек чистого поведения и повелели [им] «выйти из дома». По этому поводу во дворце, в императорской палате Муро⁸⁹ было устроено «очищение».

В этой луне принцы и министры ради [здоровья] императора изготовили образы Кандзэон⁹⁰. А в храме Дайкан-дайдзи повелели читать «Сутру о Внимающем Звукам Мира»⁹¹.

В 1-й день 8-й луны [-месяца] младшего брата земли и змеи ради императора 80 [человекам] было повелено обратиться в монашество.

В [день] старшего брата металла и лошади 100 [человекам] было повелено обратиться в монахи и монахини. По этой причине в [императорском] дворце было установлено 100 [образов] бодхисаттв⁹² и было велено читать 200 свитков «Сутры о Внимающем Звукам Мира».

В [день] младшего брата земли и быка храмам Хинокума-дэра⁹³, Кару-дэра⁹⁴, Окубо-дэра⁹⁵ было пожаловано в кормление по 100 дворов каждому. [Срок пожалования] определен в [30] лет.

В [день] младшего брата металла и зайца храму Косэ-дэра⁹⁶ было пожаловано кормление в 200 дворов.

В 1-й день — младшего брата металла и быка — 9-й луны [-месяца] старшего брата земли и собаки, начиная с наследных принцев и до министров, все собрались в храме Кавара-дэра и молились по причине болезни императора.

На заре [в день] старшего брата дерева и крысы монахи и монахини провели траурную [церемонию] у усыпальницы [императора]⁹⁷.

В [день] младшего брата дерева и быка монахи и монахини еще раз провели траурную [церемонию] у усыпальницы [императора].

В [день] старшего брата огня и тигра монахи и монахини еще раз провели траурную [церемонию].

В [день] младшего брата огня и зайца монахи и монахини провели траурную [церемонию].

СВИТОК XXX

Императрица Такама-но Хара Хироно-химэ (Дзито-тэнно)

В 10-ю луну 10-го года¹ [императрица] последовала за «сямоном» — императором Аmano-но Нунухара Оки-но Мабито и вступила в Ёсино (...).

///В 10-ю луну был раскрыт заговор, возглавлявшийся принцем Оцу. Среди заговорщиков оказался монах из Силла по имени Хэнсим.///

/// В 29-й день той же луны вышел указ императрицы, в котором, в частности, говорилось:///:

«Хотя „сямон“ из Силла Хэнсим и был связан с заговором принца Оцу, мы не можем вынести [ему] приговор. Пусть [он] следует в храм² в провинцию Хида».

В 1-й день — младшего брата дерева и курицы — 12-й луны [-месяца] младшего брата огня и зайца в память императора Амэ-но Нунухара Оки-но Мабито в пяти храмах — Дайкан[-дзи]. Асука[-дэра], Кавара[-дэра], Тоюра[-дэра] в Охарида и Сака-та[-дэра] было устроено великое «собрание без ограничений»³.

В 12-ю включенную луну «дадзай» Цукуси⁴ одарил крестьян, мужчин и женщин, из трех стран — Когурё, Пэкче и Силла⁵, а также 62 монаха и монахинь.

(687 г.)

///Летом правитель Цукуси подарил двору иммигрантов из Силла, в числе которых были монахи и монахини. Их всех поселили в провинции Мусаси.///

В [день] младшего брата земли и овцы⁶ императрица [послала] Осиму, Фудзивара[-но] «асона»⁷ [в ранге] «дзикидайси»⁸ и Отомо, «мурадзи» из Кибуми, собрать в храме Асука 300 «осо»⁹ и «оси»¹⁰ и преподнести [им] кашаи. Каждому человеку — по одной [кашае]. [Императрица] сказала: «Они сшиты из

одежд императора Ама-но Нунухара Оки-но Мабито». Слова императрицы ранили [своей] печалью. Здесь [мы их] не будем излагать.

В 1-й день — старшего брата металла и лошади — 9-й луны [-месяца] старшего брата воды и собаки в столичных храмах было устроено «очищение» по случаю траура в стране¹¹.

В [день] младшего брата металла и овцы было устроено «очищение» у императорской усыпальницы.

///В эту же луну из Силла прибыла делегация, и вместе с ней на родину вернулся монах Тирю, посылавшийся на обучение.///

(688 г.)

В [день] младшего брата огня и зайца¹² в храме Якуси-дзи было устроено «собрание без ограничений».

В [день] старшего брата огня и крысы¹³ «сямону» из Пэкче Попчану приказано было вызвать дождь. Не успело окончиться утреннее поклонение¹⁴, дождь пошел во всей Поднебесной.

(689 г.)

В [день] старшего брата огня и дракона¹⁵ Маро и Канаори, сыновья Сирико из [племени] Эмиси из Како [проживавшего] в округе Укитама провинции Симитиноку и имевшего [ранг] «мудайси»¹⁶, попросили разрешение остричь волосы и стать «сямонами». Императрица издала указ: «Хотя Маро и другой молоды, [у них] тонкий вкус, [они] мало чего желают¹⁷. До сих пор они едят овощную пищу и соблюдают заповеди. Пусть [они], как и просят, „выйдут из дома“ и следуют Пути»¹⁸.

В этот день¹⁹ «сямону» Досину из [племени] Эмиси из Коси были дарованы один образ Будды, по одному флагу [для церемонии] окропления головы, колоколу, одна чаша, по пять сяку шелка пяти цветов, пять кусков хлопка, десять отрезков материи, десять мотыг, десять седел.

///В 20-й день 4-й луны из Силла прибыла делегация с соболезнованиями по поводу смерти императора Тэмму./// Вместе [с ней Силла] прислала монахов Мёсо и Канти, бывших [там] на обучении. Отдельно [императрице] были преподнесены один образ Амида из [сплава] золота и меди, один образ бодхисатвы Кандзэон, образ бодхисаттвы Дайсэйси, разноцветные шелка, хлопок, узорчатые ткани.

В [день] младшего брата металла и быка²⁰ «дадзая» Цукуси Ахада-но Мабито-но «асону» и другим было приказано представить ко двору по 100 кусков шелка, чтобы монахи Мёсо и

Канти, посылавшиеся на обучение, отослали его [своим] учителям в Силла.

Осенью, в 1-й день 7-й луны [-месяца] старшего брата воды и крысы, были дарованы образ будды Якуси и образ бодхисаттвы Кандзэон из [сплава] золота и меди, колокол, шала²¹, драгоценности, благовонные курительные палочки, флаги²² и другие вещи, которые просил «сямон» Дзитоку из [племени] Эмиси [проживавшего] в Митиноку.

(690 г.)

В [день] старшего брата металла и тигра²³ во дворце впервые были устроены публичные чтения и толкование [сутр] во время «спокойного пребывания».

В этот день²⁴ грубый шелк, шелк-сырец, хлопок и материал были дарованы 3361 «сямону» из семи храмов [участвовавших] в «спокойном пребывании». Отдельно, в память принца²⁵, были сделаны подарки 329 «сямонам» из трех храмов [участвовавших] в «спокойном пребывании».

///В 9-ю луну в Японию вернулось трое монахов — Тисо, Гитоку, Дзёган, посылавшиеся на обучение в Китай.///

В [день] старшего брата воды и быка монах Тисо и другие, [посылавшиеся] на обучение в Великую Тан, прибыли в столицу.

(691 г.)

В 1-й день 2-й луны [-месяца] старшего брата воды и тигра императрица [ниспослала] министрам указ, который гласил: «Министры, в правление императора²⁶ возводились дворцы Будды²⁷ и хранилища сутр и каждый месяц шесть раз проводились „очищения“²⁸. Император время от времени посылал „отонэри“ осведомиться [о положении в храмах]. Я, в мое правление, также хочу, чтобы было так. Поэтому [вы], неся в сердцах усердие, служите Закону Будды!»

В [день] старшего брата земли и крысы²⁹ [императрица] издала указ, который гласил: «В это лето шли дожди без меры. [Мы] боимся, что они нанесут вред урожаю. Мы беспокоимся [об этом] вечером и боимся [этого] утром. [Мы] думаем об ошибках [совершенных нами], которые привели [к этому]. Итак, пусть министры, чиновники и [другие] люди прекратят [пить] вино и [есть] мясо и, овладев [собственными] сердцами, расскаются в ошибках. Пусть монахи в столице и внутренних провинциях читают в течение пяти дней сутры. Возможно, это будет иметь хороший результат».

(692 г.)

«Доктору инь-ян», «сямону» Попчану и Доки было пожаловано 200 рё серебра³⁰.

///По случаю большого наводнения, происшедшего во включенную 5-ю луну, императрица издала указ,/// согласно которому в столице и четырех внутренних провинциях³¹ было велено читать «Сутру золотого света».

В [день] старшего брата земли и собаки «сямону» Кандзё³² было пожаловано 15 кусков грубого шелка, 30 связок хлопка, 50 отрезков материи. [Его] отблагодарили за изготовление свинцовой пудры³³.

В [день] младшего брата земли и курицы принцу Кавати, «дадзаю» Цукуси, было приказано [императрицей]: «Следует послать „сямонов“ в Осуми и Ата распространять учение Будды³⁴. Кроме того, пришли [в столицу] образ Амида, который изготовил посол Великой Тан Го Уцзун для императора [проживавшего] во дворце Оцу в Афуми³⁵».

(693 г.)

///Говорится, что в 16-й день 3-й луны различные подарки (шелк, хлопок) были пожалованы высшим чиновникам, а также монахам Бэнцу и Дзинъёу³⁶.///

В [день] младшего брата воды и зайца³⁷ во дворце было устроено «великое собрание без ограничений».

Начиная со [дня] младшего брата земли и зайца³⁸ было повелено в 100 провинциях³⁹ читать «Сутру о человеколюбивом царе». [Это] закончилось через четыре дня.

В [день] младшего брата земли и свиньи «сямоны» Хоин, Дзэнно и Синги были посланы попробовать [воды] из сладкого источника⁴⁰ в округе Ясу провинции Афуми.

(694 г.)

///Говорится, что многие люди, направлявшиеся лечиться в целебном источнике, о котором говорилось выше, останавливаются в храме Ясу-дэра⁴¹.///

В [день] младшего брата воды и змеи⁴² сто частей⁴³ «Сутры золотого света» были посланы во все провинции. [Было приказано] обязательно читать [их] каждый год в 1-ю луну при 1-й четверти луны⁴⁴. Воздаяние за это⁴⁵ пусть осуществляется из государственного добра соответствующих провинций.

В 1-й день — старшего брата земли и дракона — 8-й луны [-месяца] старшего брата воды и крысы в честь императрицы из Асука⁴⁶ 104 [человека] стали «сямонами».

(696 г.)

В 1-й день — старшего брата земли и обезьяны — 11-й луны [-месяца] младшего брата земли и свиньи Бэнцу, «сямону» из храма Дайкан-дайди, было пожаловано в кормление 40 дворов.

В 1-й день 12-й луны [-месяца] младшего брата земли и свиньи [вышел] императорский указ, который повелевал читать «Сутру золотого света» и ежегодно в последний день 12-й луны обращать в монашество 10 человек чистого поведения.

(697 г.)

В [день] младшего брата металла и овцы⁴⁷ императрица повелела читать сутры во всех храмах столицы и внутренних [провинций].

В [день] младшего брата металла и змеи [все чиновники] выше 5-го ранга были посланы убирать и чистить столичные храмы...

В [день] младшего брата металла и зайца чиновники ста⁴⁸ ведомств начали изготовление изваяний Будды, которым молятся по причине болезни императрицы.

В [день] младшего брата воды и свиньи чиновники ста ведомств провели в храме Якусидзи церемонию, на которой были «открыты глаза» Будде.

Свиток XIX

¹ Скобками // выделены классические комментарии, включенные непосредственно в оригинальный текст «Нихон сёки» и записанные мелкими иероглифами.

² Яп. Киси. Ки — фамилия. По мнению комментаторов использованного издания «Нихонги», вместо имени этого человека записан знак, обозначающий «род», «клан» [Нихонги, 1974, т. 68, с. 554, коммент. 17—II].

³ Т. е. одного из пяти административных округов Пэкче.

⁴ Яп. *датисоти*. Чиновник 2-го класса в 16-ранговой системе административных должностей Пэкче (см. [Пак, 1979, с. 170, 171]).

⁵ Яп. Нуиси Тикэй. Следует отметить, что имена послов, привезших в Японию изображение будды, «записку Сонмона» и буддийскую литературу, были сочинены, судя по всему, при составлении летописи [Нихонги, 1974, т. 68, с. 554, коммент. 17—II].

⁶ Т. е. изваяние.

⁷ Согласно У. Астону, скульптура Будды Шакьямуни была изготовлена из меди с небольшой добавкой золота [Nihongi, 1975, т. 2, с. 65, примеч. 6].

⁸ Яп. *хата*, санскр. *patākā*. Вывешивались в буддийских храмах во время

проведения молебнов и других церемоний, символизируя мудрость и добродетели бодхисаттв.

⁹ Имеются в виду шелковые зонты с длинной ручкой, которые использовались при проведении торжественных церемоний с участием императора, принцев крови, священнослужителей высоких рангов и других представителей высшей светской иерархии.

¹⁰ Т. е. понять.

¹¹ Яп. Сюко. Сын первого правителя династии Чжоу — Вэнь-вана (XII в. до н. э.), искусный политик и мудрец. Пользовался большим авторитетом у конфуцианцев как образец совершенного мудрого государственного чиновника. О нем несколько раз говорится в классическом конфуцианском сочинении «Лунъюй» (VII.5; VII.11; XVIII.10).

¹² Яп. *кахо*. Это понятие обозначает воздаяние за плохое или хорошее поведение в предыдущей жизни, т. е. воздаяние обуславливается кармой. В более широком смысле понятие *кахо* — реакция на так называемые внутренние и внешние причины явлений (*иннэн*). *Кахо*, таким образом, может быть плохим или хорошим (т. е. вознаграждением или возмездием). Понятие *кахо* очень часто служило предметом размышлений средневековых японских писателей и поэтов. В «Кондзяку моногатари» говорится: «Вознаграждение или возмездие людям [в нынешней жизни] определяется деяниями, [совершенными] в предыдущих жизнях» (цит. по [Кодзиэн, 1971, с. 448]).

¹³ Приведем для сравнения почти слово в слово совпадающую с данным предложением фразу из сутры «Всепобеждающая царь-сутра золотого света» («Конкомё сайсё окё», гл. 2): «Эта „Всепобеждающая царь-сутра золотого света“ из всех сутр самая чудесная. [Ее] трудно объяснить, [в нее] трудно войти. „Слушающие голос“ и „самостоятельно [идущие] к просветлению не способны постичь [ее]. Это сутра может породить неизмеримое и безграничное счастье, добродетели, воздаяние, [при помощи ее] достигают не имеющего высшего предела просветления» [Т, т. 16, с. 406А].

¹⁴ Имеется в виду чудесная жемчужина *мани*, которая реализует все желания ее обладателя.

¹⁵ Т. е. отказа в том, о чем молят и просят. Последние два предложения являются почти точной копией фразы из «Конкомё сайсё окё» (гл. 12): «Подобно тому как человек имеет ящик с чудесными сокровищами, которые следуют тому, что получают из [его] сердца (т. е. исполняют желания этого человека.— А. И.), совершенно то же с Царем — всепобеждающей сутрой... [Если] следовать полученным полностью из сердца счастьем, добродетелям, то в сердце не будет скудости» [Т, т. 16, с. 432В].

¹⁶ Яп. Тэндзико. Древнекитайское название Индии.

¹⁷ Т. е. в три корейских государства: Когурё, Пэкче и Силла.

¹⁸ Традиционно — пять центральных областей страны. Однако, как говорят комментари, в данном случае имеется в виду Япония как целое государство.

¹⁹ Т. е. зафиксированное в канонической литературе пожелание Будды.

²⁰ В «Дайхання-кё» («Сутра о великой праджне») читаем: «После моего ухода, когда пройдет время — пятьсот лет, [Закон] широко распространится на Восток и на Север» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 101, примеч. 27]).

²¹ Соответствующая фраза из сутры «Конкомё сайсё окё» (гл. 12): «Четыре небесных царя (яп. *ситэнно*.— А. И.) возрадовались и подпрыгнули [от радости], и обратились к Почитаемому в Мирах (т. е. Будде.— А. И.): «Мы исстари и до сегодняшнего дня не имели возможности слышать о таком очень глубоком, особенном и чудесном Законе» [Т, т. 16, с. 432В].

²² Об «ослепительно блистающем лице Будды» неоднократно говорится в сутре «Конкомё сайсё окё».

²³ *Оми* — вождь клана в древней Японии, *ооми* «является главой всех вождей кланов» [Воробьев, 1980, с. 129].

²⁴ Одно из поэтических названий Японии.

²⁵ *Мурадзи* — предводитель корпорации (*бэ*) и других объединений, *оумурадзи* — «глава всех руководителей» [Воробьев, 1980, с. 129].

²⁶ В «Гангодзи энги» («Истории храма Гангодзи») говорится: «И другие министры» [Нихонги, 1974, т. 68, с. 102, примеч. 7]. Т. е. оппозиция новой ве-

ре, очевидно, не ограничивалась только двумя министрами, как утверждается в «Нихонги».

²⁷ Имеются в виду местные божества. Знак «*яси́ро*» мы переводим как «святилище», подразумевая синтоистские храмы.

²⁸ В «Гангодзи энги» говорится: «Жители нашей страны все поклоняются ста восьмидесяти божествам из небесных святилищ и земных святилищ. Так как милостивые божества нашей страны прогневаются в сердцах [своих за буддийскую веру], нельзя поклоняться божеству другой страны» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 102, примеч. 9]).

²⁹ Т. е. монашеские заповеди, хотя сам монахом не стал.

³⁰ Окоси и Камако имеют в виду вопрос императора к министрам о принятии буддийской веры в Ямато. Многочисленные исследования данной записи выявили различного рода несоответствия, в частности и хронологические. Скорее всего, здесь совмещено несколько временных уровней, и между приездом посольства и эпидемией болезни прошло достаточно много времени.

³¹ Смысл этой акции заключался, возможно, в том, что зло, принесенное образом Будды, уносилось в море, подальше от берегов Ямато [Нихонги, 1974, т. 68, с. 103, примеч. 16].

³² В «Гангодзи энги» говорится: «А затем в год младшего брата металла и зайца (по „Нихонги“, 32-й год правления Киммэя, т. е. 571 г.— А. И.) божества (*ками*— А. И.) усилили свое желание [победить учение Будды], в стране было много заболевших и умиравших людей. [Была] великая засуха, и не [было] дождей. Потом небо [послало] дождь, и после великого дождя в конце концов божества напустили огонь на Большой дворец и сожгли [его]» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 103, примеч. 17]).

³³ В гл. 4 сутры «Конкомё сайсё окё» имеются похожие фразы: «Ночью во сне [бодхисаттва Великий Свет] увидел огромный золотой барабан. Лучи [от золота] светили, разливались, сияли [чистой]. Совсем как солнечный круг!» [Т, т. 16, с. 411А]. И далее: «Всепобеждающее тело [Будды] светит и сияет [чистой] подобно цвету золота, [слышны] звуки, [подобные] отзвуку великого Брахмы» [Т, т. 16, с. 422С].

³⁴ *Cinnapomum samphora* [БЯРС, т. 1, с. 525].

³⁵ В «Нихон рёнки» говорится, что образа Будды, причем не два, а три, изготовил Сога Умако [Нихонги, 1974, т. 68, с. 104, примеч. 6].

³⁶ Яп. *кансоти* — чиновник 5-го ранга в 16-ранговой системе административных должностей Пэкче (см. [Пак, 1979, с. 170—171]).

³⁷ Т. е. одного из пяти административных округов Пэкче.

³⁸ Яп. *насоти* — чиновник 6-го ранга в 16-ранговой системе административных должностей Пэкче (см. [Пак, 1979, с. 170, 171]).

³⁹ Т. е. одного из пяти административных округов Пэкче.

⁴⁰ Яп. *токусоти* — чиновник 4-го ранга в 16-ранговой системе административных должностей Пэкче (см. [Пак, 1979, с. 170, 171]).

⁴¹ Имеется в виду, что Макко, Ма Чанъан и др. находились в Японии в качестве заложников [Nihongi, 1975, т. 1, с. 72, примеч. 3].

⁴² Т. е. знатока конфуцианского Пятикнижия.

⁴³ Яп. *котоку* — чиновник 9-го ранга в 16-ранговой системе административных должностей Пэкче (см. [Пак, 1979, с. 170, 171]).

Свиток XX

¹ Имеются в виду китайские исторические сочинения и изящная словесность.

² В «Фусо рякки» («Кратких записках о Фусо») говорится: «В „Хоккэ гэнки“ („Записях о действии Цветка Закона“— А. И.) [монаха] Якуго говорится: „В шестой год [правления] императора Бидацу, в день младшего брата огня и курицы страна Пэкче подарила двести свитков сутр и трактатов. Среди этих сутр и свитков также прибыла [Сутра] Цветка Закона» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 141, примеч. 18]).

³ Яп. *русси*, т. е. специалиста по *винае*.

⁴ Яп. *дзэндзи*, т. е. специалиста по медитации.

⁵ Яп. *дзюкон-но хакасэ* — «запрещающие заклания» — один из видов даосской магии, направленной на «запрещение» воздействия злых сил.

⁶ Ни храма, ни известий о нем не сохранилось.

⁷ Яп. *нама* — чиновник 14-го ранга в 17-ранговой системе чинов Силла (см. [Самкук саги, 1959, с. 349]).

⁸ Санскр. *Maitreya* — бодхисаттва, обитающий на небе Тушита. Согласно буддийским представлениям, в будущем сойдет на землю, чтобы спасти всех её обитателей. Вера в сотериологические возможности Майтрейи стала особенно популярной в Китае во времена борьбы между Южными и Северными династиями.

⁹ Авторы «Гангодзи энги» относят это событие к предыдущему году (см. [Нихонги, 1974, т. 68, с. 148]).

¹⁰ В «Нихон рёнки» говорится, что во время правления Бидацу Хита изваял три образа Будды и бодхисаттв из сливового дерева, выловленного в реке. Икэбэ-но атахита — местность, где проживали выходцы из восточного Китая, которые по традиции считались потомками *оми* Ати, корейского принца, переселившегося в 289 г. в Ямато с большим количеством своих подданных. Ати был выходцем из императорской семьи, правившей во времена Поздней Хань [Нихонги, 1974, т. 68, с. 148, примеч. 8]. Подробнее об этом см. [Нисида, 1956, с. 252—255].

¹¹ Руководитель корпорации, состоявшей из переселенцев с континента [Воробьев, 1980, с. 307].

¹² Яп. *сюгёдза* — адепт буддийского вероучения, выполняющий все необходимые предписания (вера в догматы, соблюдение заповедей, следование определенному образу жизни и т. д.).

¹³ Имеется в виду ее монашеское имя.

¹⁴ Т. е. выходца из Китая.

¹⁵ Имеется в виду монашеское имя.

¹⁶ Род Нисикори составляли иммигранты из Пэкче [Нихонги, 1974, т. 68, с. 149, примеч. 13].

¹⁷ Имеется в виду разная иероглифическая запись имени.

¹⁸ Данная история с тремя монахинями в «Гангодзи энги» описывается следующим образом: «Итак, в это время в области Харима были старый монах из Когурё, „снявший одежды“ (т. е. возвратившийся из монашества в мир.— А. И.), и старая монахиня Хомё. Тогда Симэ, дочери Датито, главы [корпорации] шорников, было неполных 17 лет; дочь ханьского человека Хо (имеется в виду Ябо.— А. И.) — совершеннолетняя; Исимэ, дочь Нисикори-но Цуу — все три дочери были прикреплены к Хомё и изучали Закон Будды... (...) „Ооми“ с радостью приказал [им] „выйти из дома“ (т. е. стать монахинями.— А. И.). В то время „ооми“, принц Икэбэ — два столпа [государства] — возрадовались и возжелали [возвести] место моления (т. е. храм.— А. И.) в Сакураи и приказали [трем монахиням] там поселиться» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 148—149, примеч. 9]).

¹⁹ Т. е. храм.

²⁰ В «Гангодзи энги» об этом говорится: «Далее, у Сога имелся привезенный из Пэкче каменный образ бодхисаттвы Мирокү; трех монахинь [он] держал у входа в [свой дом], кормил их и почитал [их]» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 149, примеч. 16]).

²¹ Имеется в виду так называемое *хоэ*, собрание буддийских монахов, на котором читались и толковались сутры, обсуждались вопросы догматики. Следует отметить, что в описываемый период у японских монахинь для проведения *хоэ* знаний было явно недостаточно, и это обстоятельство указывает на известную недостоверность фактов. То, что проводили монахини, вряд ли напоминало настоящее *хоэ*.

²² Яп. *ими* — очищение постом. Возникло как следствие заповеди, запрещавшей убивать живые существа и употреблять в пищу мясо животных. Со временем такое «очищение» приобрело дополнительный смысл: не завтракать и не ужинать [Нихонги, 1974, т. 68, с. 149, примеч. 18].

²³ Яп. *сяри*, санскр. *śarira*. Согласно буддийским преданиям, после кремации тела Шакьямуни его кости и зубы были распределены между буддийскими монахами из различных мест Индии и почитались как одна из самых

дорогих святынь. Впоследствии «святыми останками» стали считаться кости и зубы известных буддийских деятелей. По мере распространения обычая поклонения останкам, их стали заменять поделками из драгоценных камней. Останки, в глазах верующих, были наделены чудодейственной силой, и существовало убеждение, что они неразрушимы (как раз об этом идет речь в данной записи).

²⁴ Т. е., образно говоря, останки вели себя, как хотели. По древнекитайским представлениям, перенатым японцами, сердце считалось и мыслительным органом. В более широком смысле знак «сердце» обозначал область духовного. В буддизме махаяны (и прежде всего тьянтайской его разновидности) все тела (в том числе относящиеся к неживой природе) несут в себе неразрывное единство плотского (т. е. материального) и сознательного (т. е. духовного) (согласно учению *сикисин фуни*, «плотское и сознательное не двойственные»).

²⁵ Имеется в виду начало распространения буддизма в Японии.

²⁶ Т. е. на верх центрального столба пагоды. Об этом событии говорится в источнике «Тайси дэнрэки» («Хронологическое описание [жизни] принца»): «Ооми устроил собрание и положил [останки] на центральный столб» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 150, примеч. 26]).

²⁷ Яп. *урабэ*. Представитель древнего могущественного рода Урабэ, в ведении которого находились гадания.

²⁸ Один из примеров восприятия японцами буддизма на ранней стадии его распространения на островах.

²⁹ Т. е. человека из своего рода.

³⁰ Т. е. Будде. Напомним, что отец Умако — Сога Инамэ — приветствовал введение новой религии в стране.

³¹ Т. е. образу бодхисаттвы Мироку, о котором речь шла выше.

³² Слово *маццуками* дано по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 150]. У У. Астона дано *дайбу* (досл. «великий муж») [Nihongi, 1975, т. 2, с. 175]. «Великий муж» — общее название сановников высокого ранга [Nihongi, 1975, т. 2, с. 175, примеч. 4].

³³ Т. е. со времени правления Киммэя (540—572 гг. по традиционной хронологии).

³⁴ Яп. *агура* — топчан с ножками [Нихонги, 1974, т. 68, с. 112, примеч. 8].

³⁵ Три монашеские одежды это: *самгхати* — покрывает тело от плеч до колен; *уттара самгхати* — напоминает пальто; *кашья* — цветная ряса [Nihongi, 1975, т. 2, с. 103, примеч. 3].

³⁶ Хираки Акира, автор комментария к свитку XX «Нихонги» в использованном для перевода издании памятника, высказывает предположение, что данное сообщение является изложением в измененном виде истории гонений на буддизм, описанных в предыдущем свитке [Нихонги, 1974, т. 68, с. 150, примеч. 1]. В «Гангодзи энги» данная история изложена следующим образом: «Император (имеется в виду Бидацу.— А. И.) возжелал разрушить Закон Будды. И в эту 2-ю луну [года младшего брата дерева и змеи] на закате дня [он] подрубил столб (т. е. опорный столб пагоды.— А. И.), сильно [бранил] „ооми“ и людей из его дома, которые следовали Закону Будды; все образа Будды и дворцы [Будды] (т. е. храмы.— А. И.) были сожжены и разрушены. [Он] послал „сэки“ Мияцуко позвать трех монахинь. Когда [Умако] с плачем вывел [их] из жилища, подданные [Мияцуко] сразу же схватили трех монахинь и, когда привели [их] в длинный сарай на рынке в Цуваки, сняли [с них] монашеские одежды, а также разломали и разрушили. Закон Будды» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 150, примеч. 1]).

³⁷ Яп. *самбо*, санскр. *gaṭṭa-traya* — Будда, дхарма и сангха. Один из центральных символов буддийской веры (наряду с «четырьмя благородными истинами» и «восьмеричным путем»). Одно из наиболее часто встречающихся в буддийской литературе выражений.

³⁸ Яп. *микайю*, санскр. *āścarya-adbhuta*. Употребляется в значении «чудесный, благоприятный случай», «исключительная удача, судьба». Весьма часто встречается в буддийских текстах. Например, в «Каммурэдзю-кё» («Сутре о постижении [сущности] неизмеримой [по продолжительности] жизни») читаем:

«Возрадовался [тому, что] имеет не встречаемое... великое просветление» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 151, примеч. 30]).

³⁹ В тексте памятника употреблен в сокращенном виде буддийский термин *тэтай рэйхай*, обозначающий преклонение головы до земли [Нихонги, 1974, т. 68, с. 151, примеч. 31].

⁴⁰ Т. е. буддийский храм, в данном случае у дома Умако.

⁴¹ Чиновник, подчинявшийся «управляющему областью» (*кунино мияцу-ко*) или «начальнику округа» (*агата-нуси*). Понятие *кими* одновременно обозначало должность и звание.

Свиток XXI

¹ Т. е. синто.

² Церемония пробы императором риса нового урожая проводилась обычно осенью. В 586 г. она не состоялась из-за смуты, возникшей в результате борьбы за власть. См. [Нихонги, 1974, т. 68, с. 158, примеч. 10].

³ Т. е. император решил официально обратиться в буддийскую веру.

⁴ Т. е. министры.

⁵ Т. е. о вере в «чужих» богов.

⁶ Что это за человек — неизвестно. Возможно, автор сообщения имел в виду монаха, прибывшего из легендарной страны «вечного мира» [Нисида, 1956, с. 327]. У. Астон переводит текст так: «Монах из страны Тоё» [Nihongi, 1975, т. 2, с. 110]. В данной записи впервые в «Нихонги» употребляется титул *хоси* («учитель Закона»), которым уважительно именовались буддийские монахи; позже этот титул указывал на высокий монашеский ранг его обладателя.

⁷ Т. е. умереть.

⁸ Отец известного ваятеля скульптур будд — Тори.

⁹ Букв. Тасуна «вышел из дома», т. е. стал буддийским монахом в 590 г.

¹⁰ 1 сяку равен 30,3 см.

¹¹ Очевидно, имеются в виду бодхисаттвы Дзидзо (санскр. *Kṣidigarbha*) и Мондзю (санскр. *Mañjuśrī*).

¹² Т. е. Сога Умако.

¹³ В «Гангодзи энги» это событие описывается аналогичным образом.

¹⁴ Послы говорят в уничижительном тоне, поэтому называют себя «подданными», а свою страну «варварской».

¹⁵ В скобках ///.../// заключено наше собственное краткое изложение описываемых в «Нихонги» событий.

¹⁶ Т. е. Сётоку-тайси.

¹⁷ Этот стиль назывался *хисаго-хана*, т. е. «цветок тыквы»; прическа взрослого мужчины называлась *агэмаки*, т. е. «закрутка наверх» [Nihongi, 1975, т. 2, с. 114, примеч. 1].

¹⁸ Яп. *нуридэ-ки*. У. Астон пишет, что неизвестно, какой породы дерево имеется в виду. Хелперн отмечает, что это *Rhus semialata* [Nihongi, 1975, т. 2, с. 114, примеч. 2]. Соком *нуридэ* мазали алтари в буддийских храмах. По народным поверьям, если срубить это дерево мечом и поставить его около входа в дом, оно отгонит нечистую силу [Нихонги, 1974, т. 68, с. 163, 164, примеч. 32].

¹⁹ Яп. *ситэнно*, санскр. *Cātvarā mahā-rājakaḥ*. Считается, что они проживают на Небе Четырех Царей (яп. *сиодэн*, санскр. *Cātur-mahārāja-kāyihāh*), самом нижнем из четырех небес — «мире желаний». Это боги — защитники страны от злых сил. Согласно сутре «Конкомё сайсё окё» (гл. 12), Небесный Царь Держатель Страны (яп. *Дзикоку-тэнно*, санскр. *Dhṛtarāstra*) охраняет восточную сторону; Небесный Царь Широкий Глаз (яп. *Комоку-тэнно*, санскр. *Virūpākṣa*) — западную сторону; Небесный Царь Многочисленные Уши (яп. Табун-тэнно, санскр. *Vaiśravaṇa*) — северную сторону; Небесный Царь, Увеличивающий Длину (яп. *Дзотё-тэнно*, санскр. *Virūdhaka*) — южную сторону.

²⁰ Как и Четыре Небесных Царя, которым воздал молитву Умаядо, упомянутые здесь боги и Бог-Царь являются защитниками буддийского учения и стран, в которых почитают буддизм, от злых сил. О главных богах и Боге-Царе повествуется во введении к сутре «Конкомё сайсё окё».

²¹ В тексте использован буддийский термин «*рияку*» (санскр. *upakāra*), который обозначает благо, пользу, получаемые от Закона Будды его приверженцами, защиту от злых сил, а также духовные силы, счастье и т. п. В данном случае Умако просит о победе над войсками Мононобэ.

²² Явная параллель с фразой из гл. 12 сутры «Конкомё сайсё окё»: «Усиллил четыре войска, направил [их] на ту страну с намерением напасть [на нее]» [Т, т. 16, с. 427С].

²³ Т. е. Мононобэ Мория.

²⁴ Т. е. храм этот, как следует из текста памятника, возведен во исполнение обещания Умаядо. Храм Четырех Небесных Царей (Ситэннодзи) один из самых известных буддийских храмов в Японии. Согласно одному из жизнеописаний Сётоку-тайси — «Дзёгу Сётоку-тайси дэн хоккё ки», этот храм был сначала построен на восточном берегу реки в районе Нанива (в окрестностях современного Осака), точное место его расположения неизвестно, как неясно, переносился ли он куда-нибудь еще. В свитке XXII «Нихонги» говорится о начале строительства храма Ситэннодзи в Аракахара. В храме хранились «останки Будды», миниатюрные пагоды из золота и храмовые флаги, преподнесенные императорскому двору послами из Силла. Судя по сохранившимся остаткам древней черепицы, которая оказалась «моложе» черепицы храма Асука-дэра, можно заключить, что храм Ситэннодзи, находящийся на нынешнем своем месте, был основан в конце правления императрицы Суйко. Храмовый комплекс Ситэннодзи построен по континентальному образцу: пагода и «золотой павильон» (*кондо*) стоят в ряд друг за другом, южные средние ворота и северный зал (*кодо*) соединены галереей. Этот стиль получил название «стиль Ситэннодзи». Согласно другому жизнеописанию Сётоку-тайси, во времена правления императора Тэнти (661—672) в *кондо* были установлены статуи Четырех Небесных Царей, обращенных лицами на запад, для защиты храма от внешних врагов: четыре больших изваяния — якобы по завещанию Сётоку-тайси, четыре малых — по желанию его жены. Много раз храм подвергался разрушению из-за пожаров и стихийных бедствий, и при его восстановлении значительно переделывались составные элементы храмового комплекса. В результате раскопок и исследований, проводившихся в последние десятилетия, удалось выяснить первоначальные размеры *кондо* и некоторые другие архитектурные детали, однако многие черты исконного облика храма остаются неясны [Нихонги, 1974, т. 68, с. 558, коммент. 21—7].

²⁵ В «Гангодзи энги» названы пять монахинь: Дзэнсин, Дзэндзо, Эдзэн, Синдзэн и Дзэмме [Нихонги, 1974, т. 68, с. 169, примеч. 26].

²⁶ Яп. *онсоти*. Чиновник 3-го ранга в 16-ранговой системе административных должностей Пэкче (см. [Пак, 1979, с. 170, 171]).

²⁷ Имеются в виду швеи, прибывшие, как говорится в «Нихонги», в 470 г. из китайского государства У.

²⁸ Хокодзи. Так как он был построен в Асука, то его называли также Асука-дэра. В 716 г. перенесен в Нара и переименован в Гангодзи (Храм изначального процветания). Хокодзи был самым большим по размерам храмом в первый период распространения буддизма в Японии. В 1196 г. храм сгорел во время пожара, возникшего от молнии. После проведения раскопок на территории Гангодзи удалось достаточно точно определить первоначальный облик храмового комплекса. В частности, оказалось, что многие элементы Гангодзи аналогичны архитектурным компонентам другого известного буддийского храма — Хорюдзи. Гангодзи строили в основном мастера из Пэкче, поэтому по архитектуре храм напоминает корейские буддийские храмы, хотя прямых аналогов не сохранилось [Нихонги, 1974, т. 68, с. 558, коммент. 21—8]. История возведения этого храма подробно рассмотрена в книге [Нисида, 1956, с. 352—368].

²⁹ Сакураи-дэра. По месту своего расположения назывался также Мукухара-дэра.

³⁰ Очевидно, для строительства храма Хокодзи.

³¹ Судя по всему, обе эти женщины были захвачены во время похода Отомо в Корею [Нихонги, 1974, т. 68, с. 170, примеч. 43].

³² Т. е. стал монахом.

³³ В 10-ю луну.

¹ При строительстве пагоды в буддийском храме на том месте, где она должна быть поставлена, рыли глубокую яму, закладывали в нее камень и уже на него ставили центральный, опорный, столб. В данном случае в камне было просверлено отверстие, куда и положили «останки Будды» [Нихонги, 1974, т. 68, с. 173, примеч. 18, 19].

² В данном случае слово «пагода» записано знаком *сэцу*, которым в Корее обозначали буддийский храм, как таковой [Nihongi, 1975, т. 2, с. 122, примеч. 1].

³ Т. е. Сётоку-тайси и Сога Умако.

⁴ Об этом есть также запись и в других жизнеописаниях Сётоку-тайси.

⁵ По этому поводу в «Дзёгу Сётоку-тайси дэн хо кэкки» («Дополнительных записях к биографии принца Сётоку из Верхнего Дворца») говорится: «В год старшего брата огня и крысы (616 г.— А. И.) (...) принц воздал моления за продление жизни императрицы и [повелел] поставить во всех домах храмы (...) во всех областях „куни-но мияцуко“ и „томо-но мияцуко“ начали клясться, что поставят храмы» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 174, примеч. 11]).

⁶ Т. е. «жилища Будды».

⁷ Здесь употреблен знак *дзи*, обозначающий китайские буддийские храмы (напомним, что корейские обозначались иероглифом *сацу*).

⁸ О нем говорится также в «Сангоку буппо дэндзу энги» («Истории распространения Закона Будды в трех странах») Гёэнза.

⁹ Т. е. сын Сога Умако.

¹⁰ Яп. *донко* — искусство становиться невидимым. Один из видов магии. В «Хоу Хань шу» («Истории Поздней Хань») говорится: «Предположите, что [вы] в тени шести щитов и затем скройтесь!» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 179, примеч. 12]).

¹¹ Могушественный род, состоявший из выходцев из китайского государства Цинь.

¹² Хати-но ока-дэра. Назван по местности, где был построен. Назывался также О-Хата дэра (Великий храм Хата). Позднее был переименован в Корюдзи (Храм обширного процветания). Сейчас принадлежит школе Сингон. Первоначально был построен в Кавахара, позже перенесен в район Удзумаса в Кинто (поэтому у храма есть еще одно название — Удзумаса-дэра). Как утверждает храмовая традиция, скульптура бодхисаттвы Майтрейи, являющаяся одной из главных достопримечательностей Корюдзи, была установлена по повелению Сётоку-тайси. Храм неоднократно горел, так что неясно, имеет ли нынешнее изваяние Майтрейи какое-либо отношение к оригиналу. Корюдзи всегда пользовался большой поддержкой императорского двора.

¹³ Имеется в виду 4-я луна.

¹⁴ Нисида отмечает, что в отношении строителей храмов, ваятелей, художников титулование «учитель» употреблялось как синоним титулования «мастер» [Нисида, 1956, с. 256], чем, очевидно, подчеркивалось уважение к представителям буддийского искусства.

¹⁵ Т. е. Сётоку-тайси.

¹⁶ В «Тайси дэнрэки» говорится, что медью в то время называли сплав из меди и золота в пропорции 23 тыс. киннов (фунтов) первого и 759 рё (унций) второго [Nihongi, 1975, т. 2, с. 133, примеч. 2].

¹⁷ В «Сёкуроку комё» («[Излучающей] свет надписи в шесть сяку»), содержание которой сохранилось в храмовой истории «Гангодзи энги», говорится: «В тринадцатый год правления [Суйко] в следующую — младшего брата земли и быка — 4-ю луну, 8-й день старшего брата земли и дракона [начали] поклоняться изготовленному из 23 тыс. киннов (1 кин — 600 г.— А. И.) вышивки и 750 рё золота [образу], а также служить образцам, [изготовленным] из вышивки» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 286, примеч. 7]).

¹⁸ У. Астон полагает, что Тори был назначен ответственным за группу ваятелей.

¹⁹ У. Астон пишет, что в то время Когурё правил царь, носивший другое имя [Nihongi, 1975, т. 2, с. 134, примеч. 1].

²⁰ Очевидно, имеется в виду, что повелела изготовить.
²¹ Т. е. золота. В приведенной выше записи «Сякурюу комё» далее говорится: «Царь Когурё Тэхын подружился с Ямато и почитал Три Сокровища издали, этому (очевидно, поклонению буддам.— А. И.) возрадовался, и для достижения великого счастья помог [Суйко] тремястами рё желтого металла» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 106, примеч. 7]).

²² Т. е. установлен.

²³ Т. е. *кондо*.

²⁴ В этот день отмечалось появление Будды Шакьямуни в мире «саха», в честь чего проводились специальные собрания монахов (*камбуцу-э*).

²⁵ В этот день проводился праздник *урабон* (Яп. *урабон-э*, или просто *бон-э*; санскр. Ullambana), во время которого приносились пожертвования «трем сокровищам» с целью спасения «голодных духов», переживающих мучения, подобные тем, которые ощущает человек, когда его подвешивают головой вниз (именно последнее означает санскритское слово ullambana). Первоначально праздник *урабон* заключался в приношении пищи буддийским монахам в конце сезона дождей, когда они не ходили по селениям, а оставались в определенном месте, читая сутры и соблюдая различные предписания [JEBD, 1979, с. 326].

²⁶ Т. е. буддийской литературы и вообще буддийской религии.

²⁷ Имеется в виду Ёмэй-тэнно.

²⁸ Т. е. руководила монахинями.

²⁹ Имеется в виду рисунок или модель скульптуры [Нихонги, 1974, т. 68, с. 188, примеч. 4].

³⁰ 3-й почетный титул в 16-ранговой системе, введенной Суйко. Обладатель того или иного ранга носил шапку соответствующего цвета и формы.

³¹ Т. е. как результат присвоения титула *дайнин*.

³² Т. е. используя доходы, получаемые с этих полей [Nihongi, 1975, т. 2, с. 135].

³³ Конгодзи. *Конго* (санскр. vajra) — алмаз, символ твердости и неразрушимости буддийского учения.

³⁴ Это название храма дано по местности, где он был расположен.

³⁵ Т. е. Сётоку-тайси.

³⁶ Т. е. сутры «Сёман-гё».

³⁷ Т. е. сутры «Хоккэ-кё». О публичных проповедях Сётоку-тайси этих двух сутр в «Дзёгу Сётоку хоо тайсэцу» («Повествовании о Царе Закона принце Сётоку из Верхнего Дворца») говорится: «В год старшего брата земли и лошади (6-й год правления Суйко [Нихонги, 1974, т. 68, с. 188, примеч. 9, 10].— А. И.), в 5-й день 4-й луны императрица Сёхарута (т. е. Суйко.— А. И.) обратилась к правителю Верхнего дворца (т. е. Сётоку-тайси.— А. И.) и повелела ему выступить с толкованием „Сутры о [царице] Шримале“, и [он] провел церемонию [толкования] как монах. Все правители, управляющие, а также „оми“, „мурадзи“ и народ [приобрели] веру [в Закон Будды] и получили безграничную радость. Толкования и проповеди окончились через три дня. Императрица пожертвовала Святому Правителю (т. е. Сётоку-тайси.— А. И.) вещи и пятьсот тысяч сирот земель, в Сасэ, округе Ибо, области Харима. Святой правитель тотчас же эти земли сделал землями храма Прорастания Закона» [ДНБДС. т. 1, с. 44]. В «Хорюдзи энги сидзай тё» эта история излагается аналогичным образом. Однако есть основание полагать, что в действительности Сётоку-тайси толкованиями этих сутр не занимался, а рассказ об этом сочинен в подражание китайскому обычаю выступлений некоторых императоров с чтением сутр, о чем говорится в династийной хронике «Вэй-шу» [Нихонги, 1974, т. 68, с. 188, примеч. 9, 10].

³⁸ Это дворец располагался неподалеку от храма Хорюдзи [Нихонги, 1974, т. 68, с. 188, примеч. 11].

³⁹ Другие источники называют различные (как правило, большие) цифры, касающиеся количества земли, дарованной Сётоку-тайси. См. [Нихонги, 1974, т. 68, с. 188, примеч. 12].

⁴⁰ Другое название храма Хорюдзи.

⁴¹ В 9-ю луну.

⁴² На самом деле — не в танский, а в суйский Китай [Нихонги, 1974, т. 68, с. 194, примеч. 19].

⁴³ Т. е. послали на обучение.

⁴⁴ Т. е. переводчик.

⁴⁵ Наместник императора на о-ве Кюсю.

⁴⁶ Клановое звание.

⁴⁷ Член корпорации писцов, выходцев из Кореи.

⁴⁸ Т. е. к берегам Ямато.

⁴⁹ Яп. *оконаибито*. Имеются в виду приверженцы буддийского учения. В китайском переводе трактата Нагарджуны «Махапраджняпарамита-шастра» (кит. «Дачжиду-лунь», яп. «Дайтидо-рон»), сделанном Кумарадживой, «люди Пути» определяются следующим образом: «Постижшие Путь называются „людьми Пути“. Только что „вышедшие из дома“ (т. е. ставшие монахами.— А. И.), но еще не постижшие Пути, также называются „людьми Пути“» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 194, примеч. 3]). В некоторых списках летописи вместо «люди Пути» записано имя монаха, одного из руководителей десяти монахов [Нихонги, 1974, т. 68, с. 194, примеч. 3].

⁵⁰ В тексте ошибка: вместо десяти написано одиннадцать [Нихонги, 1974, т. 68, с. 194, примеч. 3].

⁵¹ Т. е. конфуцианское Пятикнижие.

⁵² Первое свидетельство об изготовлении бумаги в Японии.

⁵³ Т. е. Сога Умако.

⁵⁴ Т. е. стали монахами и монахинями.

⁵⁵ Согласно «Тайси дэнрэки» («Жизнеописанию Принца») и «Фусо рьяки» («Кратким записям о Фусо»), это был образ, изготовленный из сплава золота и меди, высотой в один сяку. Его установили в храме Хорюдзи [Нихонги, 1974, т. 68, с. 200, примеч. 13].

⁵⁶ Т. е. скончался Сётоку-тайси.

⁵⁷ Имеется в виду, что Сётоку-тайси обладал многочисленными выдающимися способностями и мог совершать различные чудесные деяния.

⁵⁸ В переводе данного выражения мы следовали за комментаторами используемого нами издания «Нихонги». По их мнению, Хьеча имеет в виду, что Сётоку-тайси усвоил мудрость «совершенных правителей» трех китайских династий (Ся, Инь и Чжоу) — Юя, Таня и Вэня [Нихонги, 1974, т. 68, с. 204, примеч. 10]. У. Астон переводит слово *санто* как «три фундаментальных принципа», т. е. Сётоку-тайси усвоил принципы развития «трех основ бытия» — Неба, Земли и Человека [Nihongi, 1975, т. 2, с. 149]. Очевидно, У. Астон исходил из того, что термин *санто* может быть синонимом *сансё*, что и означает указанные три основы (см. [Сыма Цянь, 1972, т. 1, с. 311, коммент. 53]).

⁵⁹ Очевидно, планы переустройства окружающего мира (прежде всего, обуздание стихий) с целью создания процветающего государства, которые намечали и осуществляли, как утверждает традиция, легендарные древнекитайские правители.

⁶⁰ Образное выражение, обозначающее крепкую дружбу, единение сердец, которое может преодолеть препятствия из металла.

⁶¹ Имеется в виду «чистая земля» будды Амида.

⁶² Т. е. способствовать возрождению обитателей мира «саха» в «чистой земле». В данном случае Хьеча уподобляет Сётоку-тайси и себя самого будде Амида.

⁶³ В «Дзёгу Сётоку хоо тайсэцу» эта история излагается следующим образом: «Учитель Закона Хьеча взял в дорогу написанные [принцем из] Верхнего дворца высочайшие комментарии (имеются в виду приписываемые Сётоку-тайси комментарии к трем сутрам — «Сангё гисё».— А. И.) и возвратился в родную страну; в это время распространилось известие, что в полночь 22-го дня 2-й луны года старшего брата воды и лошади (13-й год правления Суйко [Нихонги, т. 68, с. 204, примеч. 7], т. е. 621 г.— А. И.) отошел Святой Правитель. Учитель Закона Хьеча, услышав об этом, доложил царю, повелел читать сутры и изрек клятву: «Встретив Святого Правителя из Верхнего дворца, обязательно пожелаю стать обращенным (очевидно, возродиться в „чистой земле“.— А. И.). Я, Хьеча, на следующий год в 22-й день 2-й луны ум-

ру, обязательно встречу Святого Правителя и вознесусь в Чистую Землю, как говорится в этих писаниях (очевидно, в сутрах о будде Амида.— А. И.); и когда наступил 22-й день 2-й луны следующего года, [он] заболел и окончил жизнь» [ДНБДС, т. 1, с. 44].

⁶⁴ Другие списки «Нихонги» дают иные даты: от 30-го до 31-го года правления Суйко [Нихонги, 1974, т. 68, с. 205, примеч. 16].

⁶⁵ Яп. *кандзё-но хата*. Использовались при церемонии «окропления головы» вместо воды: «посвящаемый в Закон» располагался таким образом, чтобы нижний конец свисающего флага касался его головы, что и символизировало «окропление головы» [Нихонги, 1974, т. 68, с. 205, примеч. 23].

⁶⁶ Т. е. в храме Хокодзи.

⁶⁷ По кодексу годов Еро, это четвертое из восьми тяжких преступлений, включавшее убийство старших по возрасту (деда, бабки, отца, матери, старших братьев и сестер) [Нихонги, 1974, т. 68, с. 209, примеч. 17]. Очевидно, поэтому данное преступление и названо «плохим обратным [путем]» (*акугя-ку[до]*).

⁶⁸ Т. е. Индии.

⁶⁹ Очевидно, имеется в виду Сонмон [Нихонги, 1974, т. 68, с. 210, примеч. 2].

⁷⁰ Первое упоминание в летописи о формировании в Японии буддийской церковной иерархии и администрации.

⁷¹ О нем пишет Гёэн в сочинении «Сангоку буппо дэндзу энги».

⁷² Т. е. умер Сога Умако.

Свиток XXIII

¹ Т. е. из западных областей Ямато [Нихонги, 1974, т. 68, с. 234, примеч. 2].

² Т. е. из восточных областей Ямато [Нихонги, 1974, т. 68, с. 234, примеч. 2].

³ В 12-ю луну.

⁴ Т. е. сутру «Мурёдзю-кё».

Свиток XXIV

¹ Запись относится к 7-й луне.

² Здесь имеются в виду люди, направлявшие «религиозную жизнь» деревенского населения [Нихонги, 1974, т. 68, с. 240, примеч. 16].

³ Т. е. *ками*. Принесение животных в жертву божеству издавна практиковалось в Китае, откуда было завезено в Японию. Например, в китайском источнике «Гуанчжоу цзи» («Записки о Гуанчжоу») можно прочесть, что в одной деревне был пруд. В этом пруду стояло каменное изваяние коровы. В годы засухи крестьяне убивали корову, принадлежавшую кому-либо из селян, и, смешав кровь с грязью, мазали спину каменной коровы, молясь при этом. В японском источнике «Кого сюи» говорится о приношении в жертву божеству Оцути-ниси-но ками животных, мясо которых съедалось крестьянами [Nihongi, 1975, т. 2, с. 174, примеч. 4].

⁴ Также китайский обычай. Обращаясь к божеству реки, молящиеся пытались вызвать дождь [Нихонги, 1974, т. 68, с. 241, примеч. 20].

⁵ Имеется в виду так называемое *тэндокү* — «читать, переворачивая (переворачивая) [свиток]». У. Астон вспоминал: «Я видел дюжину монахов с кипой книг справа от каждого: бралась одна книга, читалось несколько начальных слов, страницы быстро переворачивались, читалось несколько слов в конце и книга откладывалась налево, где постепенно образовывалась такая же кipa. Таким образом, на это тратилось несколько секунд, и, хотя буддийские писания довольно объемистые, такого типа их чтение занимало час или два» [Nihongi, 1975, т. 2, с. 175, примеч. 1].

⁶ Имеется в виду буддийская церемония покаяния в грехах, благодаря которой избавляются от «плохого воздаяния».

⁷ Судя по некоторым старым комментариям, имеется в виду храм Кудара-дэра [Нихонги, 1974, т. 68, с. 241, примеч. 25].

⁸ Комментаторы полагают, что речь идет о сутре «Буссэцу дайун ринсэ-

цуу кё» (кит. «Фошо даюнь луньциньной цзин»).

⁹ По мнению комментаторов, имеется в виду храм Кудара-дэра.

Свиток XXV

¹ Т. е. к синтоизму.

² Один из кандидатов на престол.

³ В данном случае самого Фурубито-но Оэ.

⁴ Т. е. Хокодзи.

⁵ Т. е. стал монахом.

⁶ Яп. *сямон*, санскр. śramaṇa. Среди множества значений, которое имеет это слово (странник, аскет, затворник и др.), одно из основных — буддийский монах. Небуддисты часто называли Будду Шакьямуни *шраманой* [JEBD, 1979, с. 271].

⁷ Яп. *куни-но хакасэ* — в данный период так называли советника императора по вопросам, касающимся государственных дел [Нихонги, 1974, т. 68, с. 271, примеч. 20].

⁸ По одним данным, имеется в виду храм Кудара-дэра, по другим — Асука-дэра [Нихонги, 1974, т. 68, с. 276, примеч. 6].

⁹ Т. е. Сога Инамэ.

¹⁰ Один из титулов Будды Шакьямуни.

¹¹ Очевидно, имеется в виду уничтожение буддийской литературы во время гонений на буддистов.

¹² Т. е. Бидацу.

¹³ На самом деле, как явствует из предыдущих записей в летописи, скульптуры были высотой в 16 сяку.

¹⁴ Т. е. буддизм.

¹⁵ Десять «учителей» составляли высший иерархический слой в буддийской церкви.

¹⁶ В «Фусо рякки» говорится, что этот человек был выходцем из китайского государства У. Был знатоком догматики школы Санрон (кит. Сань-лунь), занимался толкованием «Юима-гё» («Сутры о Вималакирти») для «премьер-министра» императорского правительства Накатоми Камако. По некоторым источникам, Фукурю изваял скульптуру будды Майтрейи [Нихонги, 1974, т. 68, с. 277, примеч. 24]. Некоторые комментарии к «Нихонги» отождествляют Фукурё с Паком [Нихонги, 1974, т. 68, с. 277, примеч. 23].

¹⁷ «Хозяин храма» — монашеская должность в буддийском монастыре.

¹⁸ Имеется в виду Абэ Утимаро, занимавший пост «великого левого министра» [Нихонги, 1974, т. 68, с. 306, примеч. 2].

¹⁹ Т. е. монахов, монахинь, мирских приверженцев буддизма мужского и женского полов.

²⁰ Яп. Рёдзюсэн, санскр. Jrdhrakūta. Согласно традиции, на этой горе Будда Шакьямуни объяснил многие доктрины своего учения. Известные буддийские сутры, в частности «Сутра лотоса», начинаются с описания собраний будд, бодхисаттв, богов, монахов и др. на вершине горы Гридхракута.

²¹ Т. е. во 2-ю луну 5-го года правления Котоку.

²² Данное сообщение — характерное свидетельство участия буддийских монахов в организации правительственного аппарата. Выражение «сто чиновников» нельзя понимать буквально: в данном случае «сто» обозначает неопределенное множество.

²³ Описываемое событие произошло в 25-й день 3-й луны 5-го года правления Котоку.

²⁴ Имеется в виду *ооми* Кураямада.

²⁵ Имеется в виду Сога Хюга по прозвищу Мусаси.

²⁶ По древним поверьям, страна мертвых.

²⁷ Т. е. управляющего областью.

²⁸ Имеется в виду корейский принц Пхунчан [Нихонги, 1974, т. 68, с. 313, примеч. 18].

²⁹ Т. е. в 11-й год Юйпин — 68 г.

³⁰ В разделе об императоре Мин-ди в «Хоу Хань шу» говорится: «В 11-й год Вечного Спокойствия то там, то сям временами появлялись цилини (в

китайской мифологии фантастические существа.— А. И.), белые фазаны, гладкие источники, [собирались] обильные урожаи риса» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 313, примеч. 19]).

³¹ Т. е. амнистию.

³² Имеется в виду так называемый восточный полевой воробей: *Passer-montanus saturatus*, Steineger [БЯРС, 1970, т. 2, с. 151]. У. Астон переводит слово *судзумэ* как «ласточка» [Nihongi, 1975, т. 2, с. 237].

³³ Т. е. появление белого оленя, белого воробья и трехлапая вороны.

³⁴ Почти дословные цитаты из «Ивэнь лэйцзюй» («Собрания литературных произведений по родам») китайского литератора Оуян Сюня (557—641) «Ивэнь лэйцзюй» (раздел о предзнаменованиях, глава о фазанах) [Нихонги, 1974, т. 68, с. 313, примеч. 30].

³⁵ Область на юге Китая.

³⁶ Т. е. старики [Нихонги, 1974, т. 68, с. 313, примеч. 32].

³⁷ Т. е. в Китае.

³⁸ Мин почти дословно цитирует фразы из раздела о водах (глава о морских водах) «Ивэнь лэйцзюй» Оуян Сюня [Нихонги, 1974, т. 68, с. 313, примеч. 32].

³⁹ Т. е. в 1-й год Сянь-пин — 275 г.

⁴⁰ В 10-ю луну.

⁴¹ Имеются в виду бодхисаттвы, прислуживающие Будде Шакьямуни, очевидно, Кшидигарбха и Манджушри.

⁴² Имеются в виду «восемь групп» фантастических существ из индийской мифологии, которые считались «защитниками Закона Будды»: боги, наги, яшасы, гандхарвы, асуры, гаруды, киннары и махораги. О «восьми группах» говорится в гл. II «Сутры лотоса благого Закона».

⁴³ В переводе У. Астона указано 46 образов [Nihongi, 1975, т. 2, с. 240]. Данная фраза почти полностью совпадает с записью в «Дайандзи сидзай тё» («Списке имущества храма Дайандзи») [Нихонги, 1974, т. 68, с. 316, примеч. 10, 12].

⁴⁴ О «тысяче будд» говорится в ряде сутр: «В каждой из трех кальп — прошлом, настоящем и будущем — имеется по тысяче будд»; «Тысяча будд в прошлом — кальпе Величия Цветка и в будущем — кальпе обитания на звездах» [Нихонги, 1974, т. 68, с. 316, примеч. 14].

⁴⁵ Имеется в виду императрица Когёку [Нихонги, 1974, т. 68, с. 317, примеч. 21].

⁴⁶ См. о них в записи от 645 г. в 25-м свитке летописи.

⁴⁷ Яп. *иссайкё*. Этим термином определяют всю буддийскую каноническую литературу. Как полагает У. Астон, чтение *иссайкё* проводилось методом *тэндоку* [Nihongi, 1975, т. 2, с. 240—241, примеч. 5].

⁴⁸ Яп. «Антаку кё».

⁴⁹ Яп. «Досоку кё». Имеются данные, что эта сутра, как и «Антаку кё», переписывалась в буддийских храмах Ямато в 30—40-е годы VIII в. [Нихонги, 1974, т. 68, с. 317, примеч. 26].

⁵⁰ Транслитерация санскритского слова *śramaṇa* (*saṃaṇa*), которым в Индии называли буддийских монахов [JEBD, 1979, с. 271].

⁵¹ Эта запись почти дословно повторяет сообщение, датированное 639 г. в 23-м свитке летописи.

⁵² Возможно, это тот Эси, который входил в число «десяти учителей» [Нихонги, 1974, т. 68, с. 318, примеч. 9].

⁵³ Яп. *ронзися* — чтение, точнее, толкование сутры происходило в форме диалога. Вопросы в данном случае задавал Эси, отвечал на них Эон. Подобного рода диалоги были очень популярны в то время.

⁵⁴ Т. е. Японии.

⁵⁵ Яп. *дайся*. В комментарии к «Нихонги — Сёки сюэ» («Свод толкований [Нихон-Сёки])» термин *дайся* определяется следующим образом: «В „Записках — свитильниках биографий“ (имеется в виду сочинение китайского буддийского монаха Даосяня „Чжуань дэн лу“, в котором описывается история школы чань.— А. И.) говорится: „Внутреннее и внешнее, тело и сознание — все в один момент отбрасывается, следуя правилу и соответствуя вещам, все

забывают, что [могли] раньше; это называется великим отбрасыванием“» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 318—319, примеч. 18]).

⁵⁶ В Китае обучался у известного китайского буддиста Сюаньцзана (600—664), путешественника и переводчика буддийской литературы с санскрита на китайский язык. Вернувшись в Японию, Досё проживал в храме Гангодзи.

⁵⁷ Сын одного из лидеров переворота Тайка Накатоми (после переворота — Фудзивара) Каматари. Умер вскоре по возвращении из Китая — в 665 г.

⁵⁸ Т. е. Каматари, занимавшего в то время пост «внутреннего министра» (*найдзин*).

⁵⁹ Комэ — младший брат Накатоми Каматари.

⁶⁰ Т. е. Мина.

⁶¹ Т. е. экс-императрица Дзито.

⁶² Имеется в виду принц Нака-но Оэ, будущий император Тэнти.

⁶³ Чем конкретно занимались представители данного бэ, неизвестно.

⁶⁴ Храм находился на западном берегу р. Асукагава [Нихонги, 1974, т. 68, с. 574, коммент. 31].

⁶⁵ Этот храм находился в Сакураи [Нихонги, 1974, т. 68, с. 308, примеч. 6, 7].

⁶⁶ Первые два знака У. Астон транслитерирует как Юки [Nihongi, 1975, т. 2, с. 246]. Даты рождения и смерти этого человека неизвестны. Был членом посольства Японии в Китай в 659 г., находился в свите принца Хоссё, совершившего в 662 г. поездку в корейские государства. Служил в Дадзайфу. Был связан с заговором принца Оцу, пытавшегося сесть на трон после смерти императора Тэмму в 686 г., однако получил прощение. Позже, на рубеже VII—VIII вв., участвовал в составлении кодекса «Тайхорё». Сохранились так называемые «Записи Хакотоку», в которых он отмечал даты отъезда и приезда японцев, посылаемых на обучение в Китай, даты и места их смерти [Нихонги, 1974, т. 68, с. 323, примеч. 18].

⁶⁷ В 490 г. [Нихонги, 1974, т. 68, с. 323, примеч. 20]. Имя этого монаха записывается другими иероглифами, чем имя Тисо, о котором говорилось выше.

⁶⁸ В 665 г.

Свиток XXVI

¹ Т. е. макет.

² Яп. Сюми (или Сюмисэн), санскр. *Sumeru*. В буддийской космологии (в ней видны многие заимствования из древнеиндийских астрономических и географических представлений) мир с центром на горе Сумеру является основной мироздания — «простым миром». Тысяча таких «простых миров» образуют так называемый малый тысячный мир. Тысяча «малых миров» составляют «средний тысячный мир», и, наконец, тысяча «средних миров» — это «великий тысячный мир». Таким образом, в «великом мире» насчитывается тысяча «средних», миллион «малых» и миллиард «простых» миров. В свою очередь, «простой мир» группирующий свои компоненты вокруг горы Сумеру, представляет собой большой диск, причем высота Сумеру составляет 84 тыс. йоджан (древнеиндийская мера длины, которая может равняться 160, 120 или 64 км). Вокруг Сумеру вращаются по кругу Солнце и Луна. Северный склон Сумеру золотой, восточный — серебряный, южный — из лапис-лазури, западный — стеклянный. Непосредственно вокруг этой горы располагаются семь невысоких, по сравнению с Сумеру, гор из золота. Между этими горами и Сумеру — семь «золотых морей», или, как их еще называют, «внутренних морей». За семью «золотыми морями» находится «соленый океан», который омывает Сумеру и простирается до внешних границ мира. В этом океане по четырем сторонам света имеются четыре огромных острова-континента, которые получили свое название по наименованию деревьев, растущих на берегах, обращенных в сторону горы Сумеру.

³ В 7-ю луну.

⁴ Умер в 673 г. Известный деятель японского буддизма в период Нара. Один из патриархов школы Хоссо.

⁵ Яп. *мусёсюдзю ги*. Аоки Вадзую, комментировавший свиток XXVI «Ни-

хонги» в использованном для данного перевода издании, полагает, что речь идет об одной из доктрин школы Хоссо, согласно которой не все живые существа могут достичь состояния будды, так как не имеют соответствующей потенции. Данное выражение больше нигде не встречается [Нихонги, 1974, т. 68, с. 333, примеч. 32].

⁶ Древнекитайский компас. На повозке устанавливалась свободно крутящаяся фигурка, рука которой под влиянием магнита всегда показывала на юг [Нихонги, 1974, т. 68, с. 336, примеч. 7].

⁷ Дело происходило в 1-ю луну весны 5-го года правления Саймэй.

⁸ Нижеописанное событие происходило в 7-ю луну осени 5-го года правления императрицы Саймэй.

⁹ Кит. «Юйланыпэнь-зин», яп. «Урабон-кё», санскр. Ullambana-sūtra. Переведена на китайский язык в конце III—начале IV в. монахом Дхармарахшей. В сутре обсуждается вопрос о даровании пищи Будде и сангхе для спасения от «голодных духов», которые, согласно древнеиндийским мифам, пожирают живые существа [JEBD, 1979, с. 326]. В буддизме «мир голодных духов» понимается как одно из десяти основных психических состояний человека.

¹⁰ Имеются в виду буддийские храмы в районе Асука, по которому «кочевал» императорский двор [Нихонги, 1974, т. 68, с. 341, примеч. 18]. Постоянная столица — г. Хэйдзё (Нара) — была основана в следующем столетии.

¹¹ В надписи на статуе Будды Шакьямуни, установленной в храме Хорюдзи, говорится: «Семь поколений [родителей], четыре [группы тех, кому выражают] благодарность (родители, наставники, правители, а также те, кто оказывает благодеяния и дает подаяния.— А. И.), четыре [группы] рожденных посредством силы желания (молитвы, обращенной к Будде.— А. И.) все достигнут истинного просветления» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 341, примеч. 20]). На несохранившейся надписи на статуе будды Амиды, процитированной в «храмовой истории» «Сайриндзи энги» («История храма Сайриндзи»), было начертано: «Желая [приобрести] эти добродетели (имеются в виду добродетели Будды.— А. И.)... семь поколений следуют за поучениями настоятеля храма» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 341, примеч. 20]). Наконец, в приписке к «Конгодзё дарани кё окусё» («Сутра о дхарани алмазной колесницы») есть строки: «Пусть семь поколений родителей, а также все живые существа почитают „Сутру о дхарани, [произносимую] при сооружении алмазного места“ (т. е. сутру „Дзо конгодзё дарани кё“.— А. И.), и тогда [им] будет дана добрая причина (в данном случае имеется в виду хорошая карма.— А. И.), и они возродятся в Чистой Земле» (цит. по [Нихонги, 1974, т. 68, с. 341, примеч. 20]). Судя по всему, отмечает Аоки Кацую, моления с целью «спасения» предков были в то время довольно распространенным буддийским ритуалом [Нихонги, 1974, т. 68, с. 341, примеч. 20].

¹² 5-я луна весны.

¹³ На «высоких сиденьях» располагались буддийские монахи во время проповеди.

¹⁴ Имеется в виду сутра «Нинно-кё».

¹⁵ Транслитерация санскритского śramaṇa (или sāmaṇa). Кандидат в монахи, только что вступивший в монашеский орден и принявший первые десять заповедей [JEBD, 1979, с. 271].

Свиток XXVII

¹ Нижеописанное событие произошло в 4-й день 10-й луны зимы.

² Танский чиновник [Нихонги, 1974, т. 68, с. 361, примеч. 30].

³ Младшая сестра императора Тэнти, жена Котоку-тэнно. Умерла за неделю до описываемого события [Нихонги, 1974, т. 68, с. 362, примеч. 17].

⁴ Из рода китайцев, обосновавшихся в Японии.

⁵ Описываемое событие произошло в 26-й день 9-й луны.

⁶ Яп. дайкаккан — добавленное к традиционным 17-ти рангам наивысшее чиновничье звание. Было присвоено знаменитому военачальнику Ким Юсину (в «Нихонги» просто Юсин, 587—673) [Нихонги, 1974, т. 68, с. 370, примеч. 12, 13].

⁷ Яп. кусанаги-цуругу. Священный меч, благодаря которому, согласно легенде, принцу Ямато-дак-но микото удалось спастись из густого леса, куда его обманным путем завлекли жители Суруга. Меч, вырвавшись из рук принца, начал валить деревья и срезать траву, прорубая тропу.

⁸ Т. е. сбили с пути.

⁹ У. Астон полагал, что эта история была придумана и вставлена в хронику позднейшими авторами (Nihongi, 1975, т. 2, с. 290, примеч. 3).

¹⁰ Нижеследующее событие произошло в 10-ю луну.

¹¹ Имеется в виду дворцовый буддийский храм [Нихонги, 1974, т. 68, с. 378, примеч. 5].

¹² «Открывание глаз будды» — церемония установки статуи будды и освящение ее [JEBD, 1979, с. 155].

¹³ Т. е. монашескую ризу.

¹⁴ Для вареного риса.

¹⁵ Ароматическое вещество из коры аквиларии (Aquilaria agallona, Roxb.) [БЯРС, 1970, т. 1, с. 171].

¹⁶ Т. е. наследного принца.

¹⁷ Некоторые исследователи полагают, что эта фраза была сочинена императором Тэмму [Нихонги, 1974, т. 68, с. 378, примеч. 11].

¹⁸ Японские буквы, сопровождающие иероглиф *окуригана*, дают чтение *хицуги*, т. е. «императорский престол».

¹⁹ Имеется в виду Ямато-но химэ [Нихонги, 1974, т. 68, с. 378, примеч. 13].

²⁰ Т. е. наследный принц.

²¹ Т. е. стать буддийским монахом.

²² Т. е. дворцового храма.

²³ В 23-й день 8-й луны.

²⁴ Обитатели так называемого Неба тридцати трех богов, расположенного у вершины горы Сумеру. Это Небо — второе Небо «мира желаний». В центре его находится дворец, в котором проживает бог Шакра. По углам Неба стоят горы, на вершине каждой из которых обитают по восемь божеств (т. е. всего 33, включая Шакру) [JEBD, 1979, с. 255, 320].

Свиток XXIX

¹ В 3-й луне.

² Имеются в виду переписчики сутр [Нихонги, 1974, т. 68, с. 411, примеч. 44].

³ Назывался по местности, в которой был сооружен (на западном берегу р. Асука), его буддийское «имя» (*хого*) — Кофуку (в старом произношении Куфуку). Археологические раскопки выявили общую планировочную структуру этого храмового комплекса. Главный храм (*гаран*) от средних южных ворот до северного *кондо* был окружен галереями. Пагода стояла на востоке, западный *кондо* был обращен фасадом на восток, а на север от него располагался *кодо*. Вокруг *кодо* — с восточной, западной и северной сторон — были построены жилые помещения для монахов, соединявшиеся по южной стороне галереей. Во время раскопок под храмовыми постройками были найдены остатки строений, возможно, дворца императрицы Саймэй, что косвенным образом указывает на дату возведения Кавара-дэра (т. е. 60-е годы VII в.). Во времена Тэмму-тэнно Кавара-дэра считался одним из четырех великих храмов (наряду с Дайандзи, Якусидзи, Гангодзи) и пользовался особым расположением императора. В последующие периоды храмовый комплекс несколько раз сгорал, так что от первоначальной постройки здесь практически ничего не осталось [Нихонги, 1974, т. 68, с. 574, коммент. 31, с. 411, примеч. 46].

⁴ Дело происходило в 12-ю луну.

⁵ 6-й из 17-ти рангов по указу 649 г.

⁶ Или Такэти-одэра, т. е. великий храм Такэти.

⁷ Т. е. «великий храм великих чиновников». Переименование Такэти-дайды в Дайкан-дайды произошло, согласно «храмовой истории» «Дайандзи энги сидзай тё», в 677 г. [Нихонги, 1974, т. 68, с. 415, примеч. 17].

⁸ Досл. «знающий дела». Одна из административных должностей в буддистском храме, на которую назначались монахи. У. Астон переводит слово *тидзи* как *superintendent* [Nihongi, 1975, т. 2, с. 325].

⁹ Одна из административных должностей в буддистском храме.

¹⁰ Т. е. во 2-ю луну.

¹¹ Одна из категорий зависимых (*бэмин*), так называемые корпоранты, которыми владели кланы (*удзи*). О *какибэ* и их социальном статусе см. [Воробьев, 1980, с. 195, 196 и сл.], а также указатель [Нихонги, 1974, т. 68, с. 580—581, коммент. 5].

¹² В 664 г.

¹³ Т. е. станут свободными.

¹⁴ Включая братьев, сестер и детей императора. Другие принцы обозначались одним знаком о [Nihongi, 1975, т. 2, с. 327, примеч. 4].

¹⁵ Имеется в виду: до и после переворота Тайка.

¹⁶ Той же луны, которой датирована и предыдущая запись.

¹⁷ Различного вида самострелы, срабатывавшие от прикосновения зверей к приводным устройствам.

¹⁸ Точное значение слова неизвестно. Возможно, имеется в виду какой-то вид сетей для ловли мелкой рыбы [Нихонги, 1974, т. 68, с. 419, примеч. 30].

¹⁹ По мнению У. Астона, в запрещении потреблять мясо перечисленных животных явно ощущается буддийское влияние [Nihongi, 1975, т. 2, с. 329, примеч. 2]. Заметим, кстати, что обезьяны в Японии не водятся.

²⁰ Яп. *митэгура* — предмет синтоистского культа, который вешали у входа в святилище.

²¹ Рис, просо, чумиза, бобы, муги.

²² В 17-й день 8-й луны.

²³ Т. е. выпущены на свободу различные звери и птицы. Буддийский обряд. У. Астон пишет, что во время его работы в Японии (вторая половина XIX в.) у ворот буддийских храмов можно было видеть людей с клетками, в которых находились ласточки, и посудой с миногами. Верующие буддисты за небольшую плату могли отпускать ласточек и миног на волю, т. е. фактически купив их у тех, кто принес клетки к храмам [Nihongi, 1975, т. 2, с. 334, примеч. 1].

²⁴ Т. е. в 11-ю луну.

²⁵ На следующий день после императорского указа.

²⁶ Очевидно, буддийские монахи.

²⁷ Во 2-й луне.

²⁸ Дзельква японская (*Zelkova acuminata*, Makino) [БЯРС, т. 2, с. 526].

²⁹ Т. е. в 3-ю луну.

³⁰ Шелковая ткань типа чесучи [БЯРС, т. 2, с. 538].

³¹ Имелись в виду прежде всего рисовые поля и обслуживавшие их крестьянские дворы.

³² О «пожалованном кормлении» в 100 крестьянских дворов упоминается в истории храма Хорюдзи «Хорюдзи энги сидзай тё» [Нихонги, 1974, т. 68, с. 434, примеч. 15].

³³ Указ, о котором говорится в записи, вышел в 9-ю луну.

³⁴ Яп. *хофуку* или *нори-но коромо*, т. е. монашеское одеяние.

³⁵ Подобное установление имелось в «Еро сонирё», «Энги сики».

³⁶ Имеются в виду родственники старых и больных монахов.

³⁷ Т. е. в 4-ю луну.

³⁸ Судя по одному из жизнеописаний Сётоку-тайси, храм Татибана-дэра был основан принцем [ДНБДС, т. 1, с. 44].

³⁹ Данное постановление действовало до введения в силу кодекса «Тай-хорё» в 701 г. [Нихонги, 1974, т. 68, с. 440, примеч. 9].

⁴⁰ Имеется в виду, что после переворота Тайка в 645 г. Нака-но Э сражался на территории этого храма против войск Сога Эмиси и его сторонников, а во время смуты, сопровождавшей восшествие на престол Тэмму, в Асука стояли войска Отому Фукэи [Нихонги, 1974, т. 68, с. 440, 441, примеч. 11].

⁴¹ Т. е. в 8-ю луну.

⁴² У. Астон транслитерирует это имя как *Kotē* [Nihongi, 1975, т. 2, с. 347].

⁴³ Яп. *хякуэ* или *сирокину*. Так называли тех, кто, готовясь стать монахом, принял и соблюдает десять заповедей, но не принял еще «полные (т. е. все) заповеди».

⁴⁴ Т. е. в 11-ю луну.

⁴⁵ Один из самых известных буддийских храмов. Неясно, что из себя представлял храм и каков был его внутренний вид во время правления Тэмму-тэнно. Однако известно, что в конце 80-х годов VII в. в нем была установлена скульптура Будды, которая стала *хондзоном*, т. е. «главным почитаемым». Примерно в то же время был сооружен *кондо* со скульптурами Якуси (санскр. Бхайраджья-гуру, т. е. Учитель Врачевания), в честь которого был назван храм. Как сообщается в «Сёку Нихонги», строительство храма было почти закончено в 697 г., после чего здесь поселились монахи и монахини. В начале VIII в. достройка храма продолжалась, однако вскоре после возведения первой постоянной столицы Японии Хэйдзё (Нара) в 710 г. храм был перенесен (как и некоторые другие) в столицу. Оставшиеся на старом месте постройки получили название Хондзи (т. е. Изначальный храм) [Нихонги, 1974, т. 68, с. 593, коммент. 15].

⁴⁶ Император заболел в 11-ю луну.

⁴⁷ Т. е. в 6-ю луну.

⁴⁸ Воины из провинций Хюга и Осуми. Отличались выносливостью и храбростью. Служили в дворцовой гвардии и на посту надевали маски собак. Кроме того, имитировали собачий лай, стараясь внушить страх злоумышленникам [Rapinot, 1979, с. 148].

⁴⁹ Т. е. монахи.

⁵⁰ Т. е. в 8-ю луну.

⁵¹ Имеется в виду Японское море [Нихонги, 1974, т. 68, с. 454, примеч. 6].

⁵² Т. е. в 8-ю луну.

⁵³ В середине 7-й луны [Нихонги, 1974, т. 68, с. 458, примеч. 11].

⁵⁴ Яп. *анго*, санскр. *varṣa* или *varṣika*. В Индии во время сезона проливных дождей (с середины апреля по середину июля) буддийские монахи прекращали странствования по городам и деревням и собирались в определенном месте (позднее — в монастырях) для чтения сутр и обсуждения вопросов буддийской догматики, этики, а также для «самоусовершенствования» [JEBD, 1979, с. 8]. По предписанию «Энгисики», в Японии в течение указанных выше трех месяцев буддийские монахи должны были «выступать [публично] с толкованием [сутр]» [Нихонги, 1974, т. 68, с. 458, примеч. 12].

⁵⁵ Яп. *дзёгё*. Имеется в виду поведение, соответствующее правилам буддийской этики, выполнение специальных предписаний для буддистов-мирян.

⁵⁶ Яп. Додзо. Известный буддийский монах того времени. Ему приписывается вызывание дождя в 683 г. В 721 г. Точжану, которому тогда было уже более 80 лет, пожаловали специальное содержание. Об этом говорится в «Сангоку буппо дэндзу энги» Гёэнэна и в «Гэнко сякусё» («Комментариях, написанных в годы Гэнко») [Нихонги, 1974, т. 68, с. 458, 459, примеч. 14].

⁵⁷ Т. е. в 4-ю луну.

⁵⁸ Той же луны.

⁵⁹ Неизвестно, однако, в чем обвинялся Фукуё.

⁶⁰ Указ, о котором пойдет речь ниже, вышел в 3-ю луну.

⁶¹ Ряд ученых полагают, что под «каждым домом» имеются в виду провинциальные управления, и в этом смысле «жилища Будды», сооружаемые согласно данному указу, — зародыш системы *кокубундзи*. Однако Сасаяма Харуки, комментировавший свиток XXIX в настоящем издании «Нихонги», на основании сличения этой и последующих записей считает, что текст указа следует понимать буквально, т. е. «жилища Будды» (*хотокэ-но отомо*) являлись чем-то подобным алтарям и воздвигать их нужно было действительно в каждом доме [Нихонги, 1974, т. 68, с. 468, примеч. 10].

⁶² Т. е. в 4-ю луну.

⁶³ В этом году.

⁶⁴ Яп. Дзёки. Об этом монахе больше нигде не упоминается [Нихонги, 1974, т. 68, с. 472, примеч. 11].

⁶⁵ Для кормления.

⁶⁶ Яп. Ходзо. Известно, что в 692 г. этому монаху было пожаловано

20 рё (кит. лян) серебра как «доктору инь-ян» (*оннёси*), т. е. за заслуги в гадании, астрологии и т. д. [Нихонги, 1974, т. 68, с. 472, примеч. 13].

⁶⁷ Яп. *убасоку*, санскр. *upāsaka*. Мужчина-мирянин, адепт буддийской веры, должен почитать «три сокровища» и соблюдать пять заповедей, общих для монахов и мирян [JEBD, 1979, с. 323].

⁶⁸ Транслитерация имени согласно *окуригане*. У. Астон транслитерирует на современный манер — Гондзю [Nihongi, 1975, т. 2, с. 371]. Возможно, имя этого мирянина-буддиста имеет отношение к храму Комусё (Гондзю), предшественнику храма Тодайдзи. Судя по всему, в основу рассказа о буддисте Гондзю в «Нихон рёнки» положена биография именно этого человека [Нихонги, 1974, т. 68, с. 472, примеч. 15].

⁶⁹ Атрактилис (*Atractylis ovata*, Thumb.). [БЯРС, т. 1, с. 736]. Вид лечебной травы.

⁷⁰ Т. е. «Конго ханья-парамитта кё», переведенная на китайский язык Кумарадживой сутра «*Prāṇāpāramitā—hṛdaya—sūtra*» (имеется еще шесть китайских переводов). Компендиум литературы о *праджня-парамите* состоит всего лишь из одной страницы текста.

⁷¹ Т. е. в 11-ю луну.

⁷² Т. е. в 12-ю луну.

⁷³ Т. е. в 1-ю луну.

⁷⁴ Т. е. высших администраторов буддийских храмов.

⁷⁵ Т. е. невегетарианской.

⁷⁶ Т. е. в 4-ю луну.

⁷⁷ Яп. *курэаку*. *Курэ* — японское название китайского царства У. *Курэ-гаку* (или *гогаку*) — танцевальная драма, ввезенная из Индии в Китай и получившая здесь дальнейшее развитие. Об этом жанре и его распространении в Японии см. [Июфан, 1974, с. 207—216].

⁷⁸ Нижеследующий указ вышел в 5-ю луну.

⁷⁹ Имеется в виду прежде всего рисовый налог, собираемый в различных провинциях страны.

⁸⁰ Имеется в виду сутра «Якуси-нёрай хонган кё» («Сутра об изначальном желании Татхагаты Учитель Врачевания»), переведенная на китайский язык миссионером Дхармакутой [Нихонги, 1974, т. 68, с. 447, примеч. 26].

⁸¹ Яп. *тонэри* («ближние слуги») [Воробьев, 1980, с. 310], которые выполняли различные поручения своих хозяев. *Отонэри* — «ближние великие (или большие) слуги», т. е. слуги рангом повыше. В данном случае имеются в виду *отонэри* из ведомств «левого» и «правого» министров.

⁸² Т. е. всеобщая амнистия.

⁸³ В 6-ю луну.

⁸⁴ Соответствует санскритскому *upadhyāya*. Учитель монахов в храме. Обращение учеников-монахов к учителю. Со временем в разных школах закрепилось различное произношение иероглифов, которыми записано данное слово: *вадзё* — в Риссю и Сингон-сю; *касё* — в Тэндай-сю; *осё* — в дзэнских школах [JEBD, 1979, с. 229]. У. Астон переводит термин *вадзё* как *abbot* [Nihongi, 1975, т. 2, с. 377].

⁸⁵ Скорее всего, имеются в виду храмы Дайкан-дайдзи, Асука-дэра, Кавара-дэра, Якусидзи [Нихонги, 1974, т. 68, с. 478, примеч. 14].

⁸⁶ Один из рангов в буддийской монашеской иерархии.

⁸⁷ Буддийский ритуал: зажигали большое количество фонарей и клали около изваяния Будды приготовленную заранее пищу [Nihongi, 1975, т. 2, с. 478, примеч. 18].

⁸⁸ Во 2-й день 7-й луны.

⁸⁹ По мнению У. Астона, Муро — название палаты [Nihongi, 1975, т. 2, с. 375, примеч. 2].

⁹⁰ Бодхисаттва Внимающая Звукам Мира.

⁹¹ Имеется в виду гл. XXV «Сутры лотоса благого Закона».

⁹² У. Астон полагает, что речь идет о тех образах, которые изготовили принцы и министры [Nihongi, 1975, т. 2, с. 379, примеч. 6].

⁹³ Судя по всему, этот храм был построен кланом выходцев из Китая, проживавшим в пров. Хидзэн. Храмовый зал (*до*) и пагода были поставлены на каменные фундаменты [Нихонги, 1974, т. 68, с. 600, коммент. 27].

⁹⁴ Позднее переименован в Хориндзи (храм Колеса Закона). Первоначальное название получил по местности Окару (недалеко от Нара), где был воздвигнут. Принадлежал, судя по всему, одному из ответвлений клана Яма-то-но ая удзи [Нихонги, 1974, т. 68, с. 600, коммент. 28].

⁹⁵ Название этот храм получил по местности Окубо (недалеко от Нара), где был построен. Полагают, что просуществовал до конца периода Камакура [Нихонги, 1974, т. 68, с. 600, коммент. 29].

⁹⁶ Название получил по местности Исэ (недалеко от Нара), где был построен. Возможно, принадлежал роду *оми* Косэ, проживавшему в этом районе. В конце периода Камакура храм пришел в упадок [Нихонги, 1974, т. 68, с. 480, примеч. 21].

⁹⁷ Император Тэмму умер в 9-й день 9-й луны.

Свиток XXX

¹ В 9-й год правления Тэмму-тэнно, т. е. в 671 г.

² В тексте не указано название храма.

³ В данном случае имеется в виду собрание, на котором присутствуют и монахи, и миряне, причем как аристократия, так и простой люд [Нихонги, 1974, т. 68, с. 487, примеч. 27].

⁴ Цукуси (старинное название о-ва Кюсю) «в силу большой важности, окраинного положения, существования там оппозиционных элементов и непокоренных племен Хаято в 649 г. выделился в особое наместничество (дадзайфу)» [Воробьев, 1980, с. 200], которым управлял *дадзай* (наместник).

⁵ Т. е. иммигрантов из этих стран.

⁶ Т. е. в 8-ю луну.

⁷ Яп. *асон*, или *асами*. 2-й (из 8-ми) аристократический титул, присваиваемый министрам. Обычно добавлялся к родовому имени [Rapinot, 1979, с. 41].

⁸ Данный ранг относится ко 2-й четверке рангов высокопоставленных чиновников.

⁹ Досл. «образ дракона». Драконы («наги» в индийской мифологии) обычно символизировали святость и мудрость. В переносном смысле — титулование высокопоставленных буддийских монахов [Нихонги, 1974, т. 68, с. 490, примеч. 8].

¹⁰ Досл. «высокая добродетель» (санскр. *bhādanta*). Одно из титулований пользующегося авторитетом и, как правило, пожилого буддийского монаха [Нихонги, 1974, т. 68, с. 490, примеч. 9].

¹¹ Имеется в виду траур по случаю смерти Тэмму-тэнно.

¹² Во 2-ю луну.

¹³ В 7-ю луну.

¹⁴ Т. е. молитва Будде.

¹⁵ Т. е. в 1-ю луну.

¹⁶ Ранг *мудайси* входил в 5-ю четверку рангов высших чиновников.

¹⁷ Имеются в виду мирские удовольствия.

¹⁸ По мнению комментатора свитка XXX Аоки Кадзую, данная запись свидетельствует о начале обращения в буддизм племен, населявших окраины страны [Нихонги, 1974, т. 68, с. 494, примеч. 11].

¹⁹ В 9-й день 7-й луны.

²⁰ Т. е. в 6-ю луну.

²¹ Яп. *сара*, или *сыра*, — это транслитерация санскритского *śāla*, или *sāla*, что обозначает название дерева (сальвовое дерево), под которым, как считается, в хинаяне, достиг просветления принц Сиддхартха. В данном случае слово *сара* — блюдо, изготовленное из меди с добавлением олова и свинца. Это блюдо являлось предметом буддийского культа: в него ударяли во время декламации сутр, и оно издавало своеобразный звук [Нихонги, 1974, т. 68, с. 498, примеч. 19].

²² Имеются в виду особые, буддийские, флаги.

²³ Т. е. в 5-ю луну.

²⁴ В 14-й день 7-й луны.

- ²⁵ В память принца Кусакабэ, умершего в 689 г.
- ²⁶ Событие произошло в 10-ю луну. Имеется в виду Тэмму-тэнно [Нихонги, 1974, т. 68, с. 508, примеч. 6].
- ²⁷ Т. е. храмы.
- ²⁸ По буддийской традиции, «днями очищения» являлись 8-й, 14-й, 15-й, 23-й, 29-й и 30-й дни месяца. Считалось, что в эти дни демоны и боги вредят человеку, поэтому и необходимо в качестве защиты соблюдать ряд заповедей, т. е. «очищаться» [Нихонги, 1974, т. 68, с. 508, примеч. 8].
- ²⁹ Нижеследующий указ вышел в 8-ю луну.
- ³⁰ Т. е. во 2-ю луну.
- ³¹ Т. е. в провинциях Ямато, Кавати, Нанива и Ямасиро. В 716 г. к внутренним провинциям (окружавшим г. Хэйдзё) была добавлена пров. Идзуми [Papinot, 1979, с. 567].
- ³² В «Сёку Нихонги» говорится, что в 712 г. Кандзё был назначен «большим содзу».
- ³³ Вид косметики [Nihongi, 1975, т. 2, с. 408].
- ³⁴ Свидетельство о кампании по обращению в буддизм *хято* [Нихонги, 1974, т. 68, с. 517, примеч. 20]. Оцу — пров. на Кюсю, Ата — название южной части пров. Сацума, также на Кюсю [Papinot, 1979, с. 527, 41].
- ³⁵ Имеется в виду Тэнти-тэнно [Нихонги, 1974, т. 68, с. 517, примеч. 22].
- ³⁶ Согласно «Сёку Нихонги», в 712 г. Дзинъёу стал *рисси*, а в 729 г. — «малым содзу». Умер в 736 г. Фигурирует во многих буддийских сочинениях, литературном памятнике «Кондзяку моногатари». Посылался на обучение в Китай [Нихонги, 1974, т. 68, с. 520, примеч. 19].
- ³⁷ Т. е. в 5-ю луну.
- ³⁸ Т. е. в 10-ю луну.
- ³⁹ Т. е. во всех провинциях Японии. Публичное чтение и толкование сутры «Нинно-кё» полагалось устраивать на ста «кафедрах» (яп. *хякудза*), и число «сто» в данном случае метафорически перенесено на количество провинций. О проведении данных мероприятий говорится в «храмовых историях» Хорюдзи и Дайандзи [Нихонги, 1974, т. 68, с. 522, примеч. 13].
- ⁴⁰ Имеется в виду целебный источник.
- ⁴¹ Сейчас об этом храме ничего не известно [Нихонги, 1974, т. 68, с. 514, примеч. 20].
- ⁴² В 5-ю луну.
- ⁴³ Т. е. экземпляров.
- ⁴⁴ Примерно в 7—8-х числах [Нихонги, 1974, т. 68, с. 525, примеч. 27].
- ⁴⁵ Т. е. плата монахам.
- ⁴⁶ Имеется в виду жена императора Тэнти [Нихонги, 1974, т. 68, с. 526, примеч. 9].
- ⁴⁷ Нижеследующий указ вышел в 6-ю луну.
- ⁴⁸ Т. е. всех.

Пер. с японского А. Н. Игнатовича

Гангодзи гаран энги нараби-ни руки сидзайтё

Текст «Гангодзи гаран энги нараби-ни руки сидзайтё» («Записи об основании монастыря Гангодзи и о сокровищах, ему принадлежащих») окончательно сложился во второй половине VIII в. При составлении памятника не известный нам автор пользовался храмовыми преданиями Гангодзи, а также, вероятно, подготовительными материалами, аналогичными по своему характеру тем, что послужили основанием при написании официальной хроники «Нихон сёки» (720 г.).

«Гангодзи гаран энги» — практически первое из дошедших до нас сочинений (не считая малочисленной эпиграфики), основным объектом которых являлся буддизм¹, именуемый в те времена Законом Будды или Тремя Сокровищами, под которыми разумелись Будда, его учение и сангха.

Общий уровень мыслительной культуры Японии того времени сильно уступал уровню Индии и Китая с их высокоразвитыми и разветвленными религиозно-философскими учениями, и одним из основных средств самоидентификации японского буддизма стало обращение к истории. «Гангодзи гаран энги» — памятник прежде всего исторический, хотя в нем и содержатся замечательные «оговорки», дающие возможность дополнить наши представления о религиозном сознании эпохи. Если судить об исторических сведениях, сообщаемых «Гангодзи гаран энги», то их концептуальный подбор и редакция недвусмысленно свидетельствуют о несколько более сглаженной схеме распространения буддизма в Японии, нежели та, что представлена в «Нихон сёки». Так, имена противников буддийского вероучения из числа министров не названы. «Нихон сёки» же открыто упоминает Накатоми и Мононобэ, предпочитавших поклоняться древним родовым божествам синтоизма. Этот факт объясняется, вероятно, тем доминирующим положением в придворной жизни, которое стал занимать в VIII в. род Фудзивара, отделившийся в середине VII в. от Накатоми и перешедший (хотя здесь и требуются существенные оговорки) в стан сторонников буддизма.

В целом «Гангодзи гаран энги» следует отнести к сочинениям, принадлежащим к официальной традиции, имеющей тенденцию представлять историческое движение не как составляющую, образованную многоволием, но как единый поток одномыслия. Вторая половина «Гангодзи гаран энги» рисует картину почти идиллического единодушия относительно «Закона Будды».

Работа над филологической и смысловой интерпретацией памятника, его сопоставительным анализом с другими произведениями средневековой исторической и религиозной мысли еще только начинается. В ходе дальнейшего изучения памятника его место в истории японской культуры будет, надеемся, уточнено.

В переводе на европейский язык памятник появляется впервые. Перевод был выполнен по следующему изданию: *Сакураи Токутаро*. Гангодзи гаран энги. Дзися энги. Сер. Нихон сисо тайкэй. Т. 20. Токио, 1975.

9-го дня 1-й луны 613 г.², когда Тоёмикэ-касики-яхимэ³, повелевавшей Поднебесной из дворца Сакураи-Тоюра, исполнилось 100 лет⁴, престолонаследник Умаядо-Тоётоми⁵ получил

высочайшее повеление записать историю основания храма Гангодзи, а также молитвы Тоёмикэ и министров.

Закон Будды ведет свое начало в стране Ямато⁶ с 12-й луны 538 г., когда прошло семь лет с тех пор, как император Амэкуни-оси-харуки-хиронива⁷ стал повелевать Поднебесной из дворца Сикисима. А служил ему тогда главный министр по имени Сога-но оми Инамэ-но сукунэ⁸. Во времена правления вана Пэкче⁹ по имени Сонмён преподнес он [императору Киммэю] изображение принца Сиддхартхи¹⁰, сосуд для возлияния священной воды на изображение Будды, футляр со свитком, повествующим о начале Закона Будды. [В послании вана] говорилось: «Истинно ведаю: закон Будды превосходит все другие учения. Следует исповедовать его и в этой стране».

Выслушав эти слова, император рек министрам: «Рассудив хорошенько, скажите мне, подходят ли нам вещи, присланные из другой страны». Министры сказали: «В нашей стране престолы 108 божеств небесных и земных собраны для поклонения в одном месте. Поскольку страшимся гнева наших земных божеств, поклоняться богам другой страны не должно». И только великий министр Сога-но оми Инамэ-но сукунэ сказал так: «Почитаемое в других странах следует почитать и в нашей стране»¹¹. Тогда император рек великому министру: «Где следует поместить дары и поклоняться им?». Великий министр сказал: «Будем поклоняться им в доме, расположенном во дворце Суйко».

Тогда император призвал Суйко и рек: «Желаю, чтобы чужестранного бога поместили в твоём дворце Мукухара. Суйко сказала: «Слушаюсь и повинуюсь». Тогда поместили чужестранного бога в этом дворце и начали ему поклоняться.

После этого [Будде] стали тайно поклоняться немногие люди из стран Пэкче, Когурё и Хань. Так прошел год, и родные боги часто гневались. Тогда министры сказали: «Боги часто гnevаются потому, что преступно поклоняться чужестранному богу». Но Инамэ-но оми сказал: «Наказания посылаются не потому, что поклоняются чужестранному богу». Министры сказали: «Страну постигают бедствия от того, что не слушают нас, детей родных божеств»¹². Выслушав их, государь рек главному министру Инамэ: «Страну часто постигают бедствия, и многие умирают от болезней потому, что преступно поклоняются чужестранному богу. Повелеваю запретить поклоняться ему». Подумав какое-то время, главный министр сказал: «С виду склоняюсь перед министрами, но сердцем не оставляю чужестранного бога». Государь рек: «Пусть будет по-твоему».

Прошло более тридцати лет, и Инамэ тяжело занемог. Тогда он рассказал престолонаследнику Икэнобэ¹³ и Суйко о том, что произошло: «Поскольку я сказал, что следует почитать Закон Будды, император стал его почитать. Однако министры задумали искоренить Закон Будды. Хотя они собирались разрушить дворец Мукухара, дарованный для поклонения богу-Будде, вы-

шло по воле Хозяина Вещей. Император и я думали согласно. И сыну императора также следует тайно соединиться с нами и никогда не отказываться от почитания Закона Будды».

В то время супругом Суйко был престолонаследник Хинамиси¹⁴. А Икэнобэ был наследником престолонаследника Осада¹⁵. Вот почему [Инамэ] увещевал их.

Однако после того как великий министр Инамэ скончался в 569 г.¹⁶, [остальные] министры составили заговор и в 570 г. сожгли молельни, а изображения будд и сутры выкинули в канал Нанива. Тогда престолонаследники [Ёмэй и Суйко] сказали: «Этот дворец [Мукухара] — не храм бога-Будды. Он всего лишь временное пристанище для него. Это — дворец Суйко», и не позволили сжечь его. Но горю их не было конца — [ведь] им [пришлось] вынести изображение Сиддхартхи и спрятать сосуд для возлияния. Сейчас они находятся в храме Гангодзи.

Затем, в 571 г., сердца богов разгневались, и многие в стране умирали от болезней. Стояла великая сушь, и не выпадало дождя. Или же лили ливни. Наконец божественный огонь сжег императорский дворец. Император страшно испугался и тяжело занемог. Призвав престолонаследника Икэнобэ и Суйко, он рек: «Страшен бог-Будда¹⁷. Не забывайте слова деда. Никогда с ненавистью не отбрасывайте от себя бога-Будду. Оставьте мысли о дворце Мукухара, принадлежащем Суйко, отдайте его Будде и не забирайте его обратно. Сами же устройте себе дворец в Миминаси, что в Киэта». Икэнобэ и Суйко повиновались. В том же 571 г. император скончался.

В 581 г., через десять лет после его смерти, Суйко, супруга императора Осада, сказала ему: «Мой дед, великий министр [Инамэ], в 569 г. предупреждал: „С ненавистью не отбрасывайте Закон Будды“. Так он сказал. Но в 570 г. Закону Будды поклоняться перестали, и завет не был исполнен. А в 571 г. отец-император призвал престолонаследника Икэнобэ и меня и завещал: „С ненавистью не отбрасывайте от себя Закон Будды. Оставьте мысли о дворце Мукухара, принадлежащем Суйко, отдайте его Будде и не забирайте его обратно“. Так получилось, что я дважды выслушивала повеления. Но, поскольку поклонение Закону Будды прекратилось, заветы исполнить не удалось, хотя прошло более десяти лет».

Тогда государь Осада рек: «И министры нынешние неспокойны сердцем. Поэтому, если хочешь [почитать Будду], делай это тайно».

Услышав повеление, супруга государя — Суйко вместе с престолонаследником Икэнобэ согласно решили перенести дворец из Мукухара в Сакураи, и в 584 г. впервые устроили там молельню, спрятав в ней сосуд для возлияния священной воды. Поскольку после этого в стране разразились бедствия, сын великого министра Инамэ по имени Умако-но сукунэ вопрошал в 584 г. об их причинах прорицателя на бирках. Тот отвечал: «[Бедствия] посылаются тем богом, что почитали во времена

твоего отца». Тогда в страхе и ужасе [Умако] возжелал распространения Закона Будды и стал искать людей, захотевших бы стать монахами. Но таких не находилось.

В то время в земле Харима¹⁸ жил оставивший монашество престарелый бхикшу из страны Когурё, а также престарелая бхикшуня по имени Хомэй. Три девушки — семнадцатилетняя дочь Курацукури-но обито Татто по имени Симамэ, дочь Аябито-хоси по имени Тоёмэ и дочь Нисикибито Цубуёси по имени Исимэ прилепились к Хомэй и учились у нее Закону Будды. Они сказали: «Желаем принять монашество и изучать Закон Будды». Умако возрадовался и разрешил им принять монашество. (Монашеское имя Симамэ — Дзэнсин, Тоёмэ — Дзэндзо, Исимэ — Эдзэн.) Умако, Суйко и престолонаследник Икэнобэ на радостях пригласили монахинь жить в молельне Сакураи.

Затем Кога-но оми привез из Пэкче каменное изваяние Майтрейи. Монахини поставили изваяние у входа в дом, совершали ему приношения и молились. А Курацукури-но обито обнаружил в яствах, предназначавшихся для совершения приношений, мощи Будды и преподнес их Умако. 15-го дня 2-й луны 585 г. Умако воздвиг в Тоюрасаки столб в основании храма и провел пышную службу.

Во время службы император Осада вознамерился уничтожить Закон Будды и в тот же день изрубил столб, а также стал преследовать Умако и дома других приверженцев Закона Будды. Он безжалостно сжигал и уничтожал изображения будд и храмы. Он послал Саэки-но мимуро Коно мяцую за тремя монахинями. Когда, обливаясь слезами, они отправились в путь, то встретились с Умако. Монахинь довели до строения в Цубаки-ити, сорвали с них монашеские одеяния и разорвали их. Но супруга императора, Суйко, не дала добраться до молельни Сакураи. Она сказала: «Этот дворец — мой», — и не позволила сжечь его.

Во время преследования Закона Будды повсеместно распространилась дурная болезнь, и многие умирали. Больные говорили: «Тела наши горят, тела наши кромсают, тела наши режут». Монахини же крепко затворились и никуда не выходили. Умако тоже занемог. Он обратился к императору Осада: «Я снова желаю почитать Закон Будды». Император разрешил [почитать закон Будды] только ему. Умако призвал трех монахинь, и они почитали Закон Будды.

В том же, 585 г. император Осада скончался. Наследовал ему Икэнобэ. Престолонаследник Умаядо сказал: «Преследование Закона Будды принесит многие несчастья. Поэтому три монахини должны жить при молельне Сакураи и совершать приношения». Император позволил, и они стали жить при молельне Сакураи, совершая приношения.

Монахини сказали Умако: «Передают, что монахи обязательно должны получить посвящение. Но у нас нет наставника. Поэтому желаем отправиться в Пэкче и получить посвящение

там». Не успело пройти много времени, как в 586 г. из Пэкче прибыл гость. Умако просил его: «Монахини хотят отправиться в Пэкче и получить посвящение. Возможно ли это?» Иноземный гость ответил: «Для того чтобы монахини могли пройти посвящение, в женском монастыре должно находиться десять монахинь. Тогда посвящение провести можно. А в мужском монастыре должно находиться десять монахов. Эти двадцать монахов и монахинь и должны пройти посвящение. Но в вашей стране есть только женский монастырь, а мужского монастыря и монахов нет. Чтобы монахини могли получить посвящение в соответствии с установлениями, следует построить мужской монастырь и пригласить монахов и монахинь из Пэкче».

Тогда император Икэнобэ обратился к Суйко и престолонаследнику Умаядо с такими словами: «Подыщите место для мужского монастыря». Тогда гость из Пэкче сказал: «В нашей стране мужской и женский монастыри строятся так, чтобы звуки колокола, звонящего в одном монастыре, легко могли быть слышимы в другом. Устроено так для того, чтобы можно было дойти до соседнего монастыря и вернуться обратно до наступления полудня». Тогда престолонаследник Тоётомими вместе с великим министром Умако определили место для возведения храма. В 586 г. гость из Пэкче вернулся на родину. При этом император Икэнобэ рек: «Поскольку желаю распространения Закона Будды, хочу, чтобы прибыли монахи и строители. Я болен. Поэтому пусть они приедут скорее». Однако император скончался, не дождавшись их.

В 588 г., когда Поднебесной повелевал император Кураха-си¹⁹, [из Пэкче] прибыли шестеро монахов: учитель винаи Рэйсё, послушник Эсо, учитель Закона Рэйи, послушник Эсё, учитель Закона Догэн, послушник Рэйки. Вместе с ними прибыли четверо строителей во главе с Сюсином, носившим ранг инюлю²⁰. Они представили макет золотого павильона. Ныне он хранится в этом храме [Гангодзи].

Престолонаследник Тоётомими сказал Суйко: «Монахов и строителей мы просили приехать из Пэкче раньше. Что будем делать с ними теперь?». Суйко рекла: «Следует посвятить в дело нынешнего императора [Суйдзюна]». Тогда Тоётомими поведал обо всем императору. Император рек: «Сделаем так, как желал того прежний император». Тогда три монахини сказали Умако²¹: «Прибыло только шестеро монахов. Двадцати не набирается. Поэтому мы хотим отправиться в Пэкче и получить посвящение там». Тогда Умако спросил [у прибывших из Пэкче] монахов: «Три монахини хотят отправиться в Пэкче и получить посвящение. Как быть?» Монахи отвечали точно так же, как и прежний гость. Монахини сказали: «Хотим поехать во что бы то ни стало». Тогда Умако разрешил им поехать. В 588 г. монахини и две послушницы, Синдзэн и Дзэнмё, всего числом пять, отправились [в Пэкче].

Тогда престолонаследник Тоётомими сказал Суйко: «Умако

уже позволил распространять Закон Будды. Что будем делать теперь?». Суйко сказала престолонаследнику Тоётомими и великому министру Умако: «Мастера из Пэкче должны возвести два храма. Женский монастырь строить уже начали. Пускай теперь возводят и мужской». Тогда престолонаследник Тоётомими и великий министр Умако в месте, что было определено для строительства мужского монастыря, поставили временную изгородь и построили временные кельи, поселив туда шестерых монахов. А возле храма Сакураи построили помещение для мастеров, и они стали сбивать деревянные каркасы для двух храмов.

В 590 г. из Пэкче возвратились монахини. Они сказали Умако: «В 588 г. отправились мы и прошли посвящение шести обетов²², а в третьей луне 589 г.— полное посвящение²³. Вернулись мы в нынешнем, 590 г.». Монахини поселились, как прежде в храме Сакураи. Потом монахини сказали: «Скорее постройте залу для поклонения Будде. И еще: скорее постройте мужской монастырь, чтобы там можно было проводить церемонии». Тогда представили план строительства залы для поклонения Будде на земле храма Сакураи.

В 593 г., когда Поднебесной из дворца Тоюра повелевала императрица Суйко, она призвала престолонаследника Тоётомими и рекла: «Ни ты, ни я не должны предавать забвению храм Сакураи. Этот храм устроен был, когда Закон Будды начал распространяться в правление Муцу-муцу-сиоя²⁴. К тому же относительно храма имеются и нерушимые заветы. Пока мы живы, храм не должен быть заброшен и разрушен. С чистым сердцем должен ты усердно трудиться ради императора, управлявшего Поднебесной из дворца Сикисима²⁵. Я желаю построить храм во дворце Тоюра. Перебирайся во дворец и скорее приступай к делу. Мой сын²⁶, поторопись. А для меня построй дворец в Оварида». И еще рекла: «Чтобы монахини могли проводить церемонии, мужской монастырь должен быть построен возможно скорее». Поэтому [Тоётомими] перебрался в императорский дворец и составил план строительства золотого павильона и залы для молений Будде. Так превратили в храм дворец Тоюра. Поэтому его называли храмом Тоюра.

В те времена, когда Поднебесной управляла императрица Суйко, в год ее столетия, 1-го дня 1-й луны 613 г., произносились благопожелания. В тот день Тоётомими сказал: «С тех пор как родилась наша императрица, прошло сто лет. Законы духовные и светские она поставила вровень. Их называют Кэнко и Кэи—Строительство Процветания и Строительство Счастья. Думаю я, что именно так достигается добродетель. Во времена начала Закона Будды дворец Суйко не был разрушен—его перенесли в Сакураи и устроили там молельню. А три дочери приняли монашество. Исполнившись великой радости, монахини поселились в этой молельне. Так появились ростки Закона Будды [на земле Ямато]. Поэтому и называли храм

Гангодзи—Храм Начала Процветания [Закона Будды]. А о трех монахинях говорится в сутре²⁷: „Те бхикшу, которым предстоит принять монашеское посвящение, могут проповедовать, еще будучи бхикшу“. Ныне Закон Будды установлен, распространен и храм Гангодзи построен. Раньше он назывался Кэнкодзи²⁸. [Чтобы построить] мужской монастырь, из Когурё и Пэкче не единожды приезжали монахи и рассказывали о Законе Будды. Они построили храм под названием Кэнтодзи²⁹. В правление нынешней императрицы законы духовные и светские поставлены вровень. Их называют [Законом] Строительства Процветания и [Законом] Строительства Счастья. Знаю: святой дух объемлет их. В сутре³⁰ говорится об этом: „Во дворце государя поселится женщина и станет проповедовать“. Известно потому, что слова эти сказаны о нашей стране. За добродетели ее нарекли Суйко-императрицей Закона. Имя это да будет вечно известно в этом мире. Так говорю я перед министрами». Сказав так, молился он: «Почтительно прошу о том, дабы не оставляли нас благословения Трех Сокровищ, дабы пребывали они совместно с императором, небом и землей, дабы четыре моря спокойны были, дабы распространялся истинный Закон, вечно указуя священный путь».

Тогда императрица встала со своего места, сложила молитвенно ладони, обратила взор к небесам, пролила прочувствованные слезы и покаянно рекла: «Мои родители и родичи последовали за неразумными и злыми людьми, преследовали и искореняли Три Сокровища, а приношения им отбирали и уничтожали. Но я превратила дворец Тоюра в женский монастырь и вновь даровала ему угодья, поля, пруды, крестьянские дворы и рабов. Благоговейно построила я мужской монастырь и даровала ему поля, крестьянские дворы и рабов. А еще с благоговением изготовила я два изображения будд высотой в шесть дзё и совершила иные благодеяния. Молю о том, дабы благодеяния эти искупили без остатка грехи, совершенные моими родичами: искоренение Закона Будды огнем и уничтожение подношений. Обратившись лицом к Майтрейе, благоговейно желаю я внимать истинному Закону, достичь нирваны и скорее обрести просветление. Перед буддами десяти направлений, перед защитниками четырех сторон света³¹ обещаю я, что не будут ни разрушены, ни сожжены два храма и два изображения будд, что не отберут и не изничтожат приношений им. Если же я, или же мои потомки, или же люди сторонние станут пренебрегать храмами и изображениями, если будут разрушать и жечь, если будут отбирать приношения двум изображениям и относиться к ним без почтения, или же будут совершаться иные злодеяния, неминуемо постигнут нас ужасные несчастья и бедствия. Если же будем поклоняться с почтением, совершать приношения с благоговением, совершенствоваться со рвением, не оставят нас благословения Трех Сокровищ, долго и мирно будет длиться жизнь, счастливы будем и дела станут делаться по задуманно-

му. И будет так вечно. Ведаю я: настигнут бедствия того, кто поносит священное и отбирает приношения. Еще ведаю: вовек нельзя пренебрегать Тремя Сокровищами и покушаться на ответственность их. Следует совершенствоваться с терпением и творить добро. Молю, чтобы потомки последовали этим путем, чтобы не оставляли их благословения Закона, чтобы в настоящем и будущем обретали они высшую радость и спокойствие. Пусть вера подвигает на поклонение Закону и пусть будет так во веки веков. Молю о том, чтобы вместе со всеми живыми тварями обрела я счастье и скорее достигла бы просветления».

Когда императрица закончила клятву, Земля задрожала, раздался удар грома и хлынул дождь, омывший всю страну. Престолонаследник Тоётомими и министры вняли молитве императрицы.

Престолонаследник Тоётомими сказал министрам: «Передают, что, когда государь исповедует истинный Закон, за ним следуют; когда государь исповедует дурной Закон, увещевают его. Сейчас мы слышали молитву нашей императрицы — она молилась об истинном. Всякий в Поднебесной должен последовать за ней». Тогда Накатоми-мурадзи и Мононобэ-мурадзи вместе с другими министрами согласно сказали: «Отныне не станем больше уничтожать Три Сокровища или сжигать их, пренебрегать ими и притеснять их, не станем посягать [на них] и присваивать собственность, принадлежащую Трем Сокровищам³². Отныне пусть Три Сокровища располагаются на левом плече, а наши боги — на правом³³. Будем поклоняться им наравне и с почтением совершать приношения. Если же молитва эта будет нарушена, то, как рекла императрица, постигнут нас бесчисленные и страшные бедствия. Молим о том, чтобы заслуги, добытые добродетелями, позволили императрице пребывать вместе с солнцем и луной, чтобы Поднебесная умиротворена была, чтобы потомков не оставляли благословения, чтобы во все времена благоденствие сопутствовало нам».

Услышав эти речи, престолонаследник Тоётомими доложил о них императрице без изъятия. Государыня рекла с похвалой: «Как хорошо! Я радуюсь вместе с тобой». Тогда престолонаследник Тоётомими рек: «Во время нашего правления следует подробно выяснить и записать без изъятия сведения о событиях относительно того, как Закон Будды распространился [в стране Ямато], как были построены храмы Гангодзи³⁴ и Кэнтодзи. Следует записать без изъятия и наши молитвы». И еще рек: «Место, где высится столп храма, а также место, где были созданы два изображения будд, не должны быть загрязнены и осквернены. Да не осквернят люди жилищами своими мест этих. Если же предостережение это будет нарушено и явятся люди, покушающиеся на Закон [Будды], разразятся те ужасные бедствия, о которых говорилось в прошлой молитве...»³⁵.

1-го дня 1-й луны 613 г., в день благоприятный, в год, когда исполнилось сто лет со дня рождения Тоёмикэ-касики-яхи-

мэ³⁶, повелевавшей Поднебесной из дворца Сакураи-Тоюра, престолонаследник Татибана-но-тоёхи³⁷, повелевавший [впоследствии] Поднебесной из дворца Икэнбэ-но Наминуки, а также престолонаследник Умаядо-Тоётомими, выполняя высочайшее повеление, записали все бывшее и преподнесли рукопись императрице. Императрица же тайно пожелала наречья послушницей Дзэнки³⁸.

Не давайте переписывать и не показывайте рукопись злодеям, алчно помогающим вещам, принадлежащим двум храмам и двум изображениям. Если рукопись будет утрачена или испорчена, то оба храма будут неминуемо разрушены³⁹. Вы, трое учителей Закона — Гэнкун, Мёро и Гикан, должны твердо помнить об этом.

Во времена правления императора Нанива⁴⁰, в 5-й день 1-й луны 651 г. на основании шпиля пагоды [Гангодзи] была сделана следующая надпись: «Во времена, когда страной Ямато из дворца Сикисима повелевал [император] Амэ-куни-осихараки-хиронива⁴¹, а ему служил главный министр Сога по имени Инамэ, ван Сонмён из страны Пэкче сообщил императору: „Из всех Законов Закон Будды — наилучший“. Услышав эти слова, император и главный министр рекли: „Как прекрасно! Мы примем Закон Будды и утвердим его в стране Ямато“. Однако Закон Будды не был утвержден из-за [дурной] кармы императора и великого министра.

В те времена, когда Поднебесной повелевала императрица по имени Тоёмикэ-касики-яхимэ, во времена ее племянника по имени Умаядо-Тоётомими, она отозвалась с похвалой [о Законе Будды] вместе с главным министром Сога по имени Умако и другими министрами: „Как он замечателен, как прекрасен, как он прекрасен!“». Закон Будды укоренили отец-император и отец-министр⁴². С сердцем бодхисаттвы молили они о том, чтобы будды десяти направлений наставили всех на путь истинный и спасли их, чтобы государство пребывало в мире. С благоговением воздвигли они пагоду. Этими благодеяниями семь поколений предков императора, великого министра и остальных министров, все обитатели шести миров⁴³ и четыре вида сущего⁴⁴ из поколения в поколение и всюду вплоть до Чистой Земли⁴⁵ неустанными молитвами достигнут нирваны, дети и внуки никогда не забудут их, и основы управления не прервутся. Поэтому и храм был назван Кэнтодзи — Храм Строительства Счастья.

В 588 г. вана Пэкче по имени Чхан⁴⁶ впервые попросили прислать [в Ямато] учителей Закона и изображения будд. Он прислал учителя винаи Сяка Рёсё, учителя Закона Эсо, гравировальщика Дзимаи Дзюн, носившего [седьмой] ранг „чандок“, строителей храмов Дара Мида, Монкэ Коси, черепичных дел мастеров Мана Монну, Ёки Мон, Фу Рёки, Сякума Таими. Были посланы строители Мако Коки и Отокаси-атаи из рода Ямато — ая-но атаи, книгоучи — доктор Хяцука и доктор Ёко. В 11-й луне 596 г. были посланы золотильщики Синсэй из рода Ону-

ми-но обито, Мисанэ из рода Асацума-но обито, Канаи из рода Курацукури-но обито, Карадзи из рода Кавати-но обито. Эти четверо руководили многими людьми при строительстве».

В досточтимой надписи, сделанной на изображении Будды в шесть дзё, говорится: «В правление императора по имени Хиронива⁴⁷, пребывавшего во дворце Сикисима, ван страны Пэкче по имени Мён⁴⁸ сообщил императору: „Пусть услышат министры, что Закон Будды из всех Законов — наилучший. Император также должен почитать его“». Ван отправил императору изображения будд, сутры и учителей Закона. Император повелел великому министру Сога по имени Инамэ почитать этот Закон. Так впервые на земле Ямато был утвержден Закон Будды. Сын императора Хиронива, император Татибана-тоё-хи⁴⁹, пребывавший во дворце Иварэ-но Кэнобэ, в сердце своем хранил сострадание и горячо почитал Три Сокровища. Отринув заблуждения, он продолжил распространение Закона Будды. Его младшая сестра, императрица Тоёмикэ-касики, пребывавшая во дворце Тоюра, исполняя волю императора Икэнобэ⁵⁰, почитала Три Сокровища, а сын императора Икэнобэ по имени Тоётомими вместе с Умако, сыном великого министра Сога Инамэ, почтительно объяснял многим царевичам, возжелавшим шествовать верным путем, разницу между монахами и мирянами, а учитель Закона Эсо из страны Пэкче, учитель Закона Эдзи из страны Когурё, вместе со старшим сыном Сога Умако по имени Дзэнтоку возглавил строительство храма Гангодзи. 8-го дня 4-й луны 13-го года правления Суйко, в 605 г. из 23 000 кин⁵¹ меди и 759 рё⁵² золота благоговейно приступили к созданию двух изображений Шакьямуни с сопровождающими. Одно изображение — медное с позолотой, а другое — вышитое, оба высотой в шесть дзё. Ван Когурё по имени Тэхын проникся расположением к стране Ямато и, почитая Три Сокровища, преисполнился радости. [Послав императору] 320 рё золота, он споспешествовал обретению великого счастья и соединил сердца. Он молил, чтобы этим благодеянием вдохновились на бесконечную веру все человеки — от совершенного императора до простолюдина, чтобы почитали они будд, повернувшись к ним лицом, чтобы возвысились они до бодхисаттв и вскоре достигли просветления.

В 608 г. из великой страны Суй прибыли: посол — чиновник из управления по связям с иноземцами по имени Пэй Шицин, а также заместитель посла Пянь Гуангао — из отдела церемоний ведомства управления.

8-го дня 4-й луны следующего года работа над изображением будд была закончена, и их поместили в храме Гангодзи...⁵³.

¹ Аутентичность комментариев к буддийским сутрам, приписываемых Сётоку-тайси, подвергается серьезным сомнениям.

² Даты, записанные в оригинале с помощью обозначения годов в рамках 60-летнего цикла, для удобства читателей мы переводим на европейскую систему летосчисления.

³ Прижизненное имя императрицы Суйко (554—628). Занимала престол с 592 по 628 г.

⁴ Годы жизни Суйко в тексте памятника не соответствуют действительности.

⁵ Прижизненное имя Сётоку-тайси (574—622).

⁶ Древнее название Японии.

⁷ Прижизненное имя Киммэя. Занимал престол с 538 по 571 г. Таким образом, хронология правления Киммэя указывается в памятнике ошибочно. Хроника «Нихон сёки» относит начало распространения буддизма в Японии к 552 г.

⁸ Род Сога (возможно, корейского происхождения) принадлежал к наиболее влиятельным в VI—VII вв.

⁹ Одно из государств Корейского полуострова. Наряду с Когурё поддерживало достаточно тесные контакты с Японией.

¹⁰ Имя Будды Шакьямуни.

¹¹ В «Нихон сёки» схожие слова приписываются представителям традиционалистски настроенных родов Мононобэ и Накатоми, выводившим в отличие от Сога свое происхождение от синтоистских божеств.

¹² Данное высказывание ясно указывает на то, что прародителей Сога не относили к божествам синтоизма, чем в основном и объясняется желание представителей этого рода поднять свой социальный престиж за счет обращения к буддизму.

¹³ Прижизненное имя императора Ёмэя. Занимал престол с 585 по 587 г.

¹⁴ Имеется в виду император Бидацу. Занимал престол в 572—585 гг.

¹⁵ См. примеч. 13.

¹⁶ «Нихон сёки» относит смерть Инамэ к 570 г.

¹⁷ В данном случае Будда воспринимается как божество, обладающее функциями повелителя природных сил. Иными словами: на ранних этапах распространения буддизма Будда мог восприниматься как божество, наделенное всеми способностями синтоистских божеств. Однако, как показывает статистический анализ памятников раннеяпонской письменности, контроль над природными стихиями продолжал в целом оставаться прерогативой синтоистских божеств.

¹⁸ Современная преф. Хёго.

¹⁹ Император Суйдзюн. Занимал престол с 587 по 592 г.

²⁰ 3-й ранг в 16-ранговой системе ранжирования чиновников Пэкче.

²¹ В тексте памятника просто «чиновник». В отличие от родо-племенной аристократии род Сога воспринимался современниками как составляющая чиновничье-бюрократического аппарата государства, т. е. в качестве «служилой знати», что еще раз подтверждает справедливость мысли о том, что первыми адептами буддизма в Японии наиболее легко становились представители именно этой социальной группы.

²² Шесть обетов, которые обязуются исполнять при пострижении в монахи: отринуть мирские желания, не воровать, не есть мясного, не сквернословить, не принимать пищу в неположенное время, не пить спиртного.

²³ Полное посвящение сопровождается обязательством выполнять 348 обетов для женщин и 250 — для мужчин.

²⁴ Какой император имеется в виду, остается неясным. Судя по содержащейся в тексте хронологии, это должен быть Бидацу.

²⁵ Император Киммэй. Идея о том, что поклонение Будде приносит успокоение душам предков, сформировалась еще в Китае и была легко воспринята в Японии в рамках общесинтоистских представлений о культе предков.

²⁶ Сётоку-тайси приходился Суйко племянником, но, поскольку он был избран в качестве престолонаследника, Суйко обращается к нему как к собственному сыну.

²⁷ Имеется в виду «Сутра лотоса».

²⁸ Храм Тоюра, называвшийся ранее храмом Сакураи.

²⁹ Местоположение этого храма остается невыясненным.

³⁰ См. примеч. 27.

³¹ Десять направлений — восток, запад, юг, север, юго-запад, юго-восток, северо-запад, северо-восток, зенит и надир. Защитники четырех сторон све-

та — санскр. *дэвараджа*. Выбор именно такой формулировки для собирательного обозначения всех будд и божеств буддизма, видимо, не случаен. Он продиктован синтоистскими представлениями о локальных божествах, непременно ообладающих географическими характеристиками.

³² Следует обратить внимание, что имена известных своим противодействием буддизму Накатоми и Мононобэ не встречаются в памятнике в связи с гонениями на буддизм. В данном пассаже они довольно неожиданно появляются уже в качестве защитников буддизма.

³³ Сакураи Токутаро в комментарии к памятнику высказывает мнение, что в синтоизме именно плечи являются местом расположения божества, вызываемого в шаманском трансе синтоистским жрецом. Признание министрами права буддизма на существование знаменует собой постепенное прекращение открытого противостояния приверженцев буддизма и синтоизма, носящего ярко выраженную социально-политическую окраску. Наступал период, характеризующийся скорее вращением одной религии в другую, нежели их открытым противоборством.

³⁴ Под Гангодзи здесь имеется в виду храм, называвшийся ранее в тексте памятника Кэнкодзи.

³⁵ Далее в тексте памятника следует пассаж, в котором говорится о местоположении столпа храма и места, где были изготовлены буддийские изображения. Поскольку эти топонимы не имеют адекватного прочтения, мы сочли возможным выпустить из перевода пять фраз.

³⁶ См. примеч. 3.

³⁷ См. примеч. 13.

³⁸ В хронике «Нихон сёки» подобного сообщения не содержится.

³⁹ Очень важное утверждение, помогающее понять мотивы создания «исторических сочинений» вообще. В момент фиксации текста он выступает в качестве инструмента овладения прошлым. После момента фиксации он становится средством контроля над будущим.

⁴⁰ Император Котоку. Занимал престол с 645 по 654 г.

⁴¹ См. примеч. 47.

⁴² Т. е. Киммэй и Сога Инамэ.

⁴³ Обитатели ада, голодные духи, животные, асуры, люди, небожители.

⁴⁴ Рожденные из лона, яйца, влаги и явившиеся из ничего.

⁴⁵ Буддийский рай.

⁴⁶ То же, что и Сонмён.

⁴⁷ См. примеч. 7.

⁴⁸ См. примеч. 46.

⁴⁹ См. примеч. 13.

⁵⁰ См. там же.

⁵¹ 1 кин = 600 г.

⁵² 1 рё = 1/16 кина.

⁵³ Далее в тексте памятника сообщаются сведения, касающиеся принадлежавших храму крестьян и земельных угодий.

Пер. с японского А. Н. Мещерякова

Нихон рёики

«Нихон рёики» (полное название «Нихонкоку гэмпо дзэнъаку рёики» — «Записи о дивных чудесах прижизненного воздаяния за добрые и злые дела, случившиеся в стране Японии») представляет собой сборник буддийских легенд, преданий и житий, составленный на рубеже VIII—IX вв. монахом храма Якусидзи по имени Кёкай. Данный памятник открывает череду произведений «литературы буддийских устных рассказов» («буккё сэцува бунгаку») и служит неоценимым источником для воссоздания религиозной жизни раннесредневековой Японии.

Несмотря на то что Кёкай писал на китайском языке, истории «Нихон рёики», несомненно, свидетельствуют об их тесной связи с устными формами творчества. Часть легенд была уже переведена нами (см. [Мещеряков, 1984]). Для данного издания мы выбрали предисловия к трем свиткам памятника, имеющим более «книжный» характер. Если при передаче легенд роль Кёкая сводилась к их записи и неизбежной при переложении с одного языка на другой литературной обработке, то предисловия — это уже продукт целиком авторского творчества. В них Кёкай раскрывает назидательные цели своего сочинения. Основу буддийского вероучения Кёкай видел в законе кармического воздаяния (обычно — прижизненного), пронизывающего всю жизнь человека. Признание кармы и трепет перед ней служили для Кёкая важнейшей гарантией социально-этической гармонии.

В предисловиях обнаруживается определенное знание Кёкаем китайской литературы. К IX в. японские монахи в целом завершают овладение письменной традицией китайского варианта буддизма. «Нихон рёики» Кёкая и в особенности философские сочинения Сайтё и Кукая недвусмысленно свидетельствуют об этом.

Данный перевод был выполнен по следующему изданию: Эндо Ёсимото, *Касуга Кадзуо*. Нихон рёики. Сер. Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т. 70. Токио, 1967.

Предисловие к первому свитку

Внутренние и внешние книги¹ появились в Японии в разное время. И те и другие привезли из Пэкче. Внешние книги доставили в то время, когда Поднебесной повелевал император Хомуда² из дворца Тоёакירה, что в Сикисима. Внутренние книги доставили в то время, когда Поднебесной повелевал император Киммэй из дворца Сикисима, что в Канадзаси.

Однако изучающие внешние книги поносят Закон Будды, а читающие внутренние книги пренебрегают внешними книгами. Глупцам свойственно заблуждаться, и они не ведают последствий добрых и злых дел. Мудрый же знает толк в книгах внутренних и внешних, помнит про карму и трепещет перед ней³.

В чередѣ императоров нашелся и такой: он взошел на высо-

кую гору, возымел сострадание, жил в дворце с прохуdivшейся крышей, но заботился о народе⁴. Другой был мудр от рождения, ведал еще не свершившееся и мог выслушивать жалобы десятерых, не упуская ни слова⁵. Двадцати пяти лет от роду⁶ он получил повеление императрицы [Суйко] и толковал сутры махаяны, и его толкования стали известны потомкам⁷. Другой поклонялся споспешествовать процветанию [Закона Будды] и с благоговением отлил статую Будды⁸. Небо исполняло его желания, а земля открыла свои сокровища⁹.

Были и монахи великие. Добродетели их достигали десяти ступеней¹⁰. Путь их был шире, чем путь двух колесниц¹¹. Светоч их мудрости достигал темных углов. На лодке их сострадания находили спасение утопавшие. Через многие испытания прошли они, и имена их повторяли в далеких странах. Что до мудрецов нынешних, то не под силу измерить их божественные достоинства.

Монах Кёкай из храма Якусидзи, что в Нара, пристально всматривается в людей. Есть люди ученые, но творят они недостойное. Они ищут выгоды и домогаются богатств. Алчность их подобна магниту, притягивающему железную гору. Они жаждут чужого и скупы своим. Они — как жернов, перемалывающий даже шелуху зерен проса. Есть и такие — они посягают на добро храмов, и перерождаются телятами, чтобы отработать долг¹². Или же оскорбляют монахов и навлекают на себя несчастья в этой жизни¹³.

Иные же ищут путь, вершат раз за разом подобающее и приобретают удивительные способности в нынешней жизни. Иные же, глубоко уверовав [в Закон Будды], творят добро и счастья достигают при жизни. Воздаяние за доброе и злое неотступно, как тень. Странствие и счастье следуют [за злыми и добрыми деяниями], как эхо в ущелье. Одни, прослышав про это, удивляются, сомневаются и тут же забывают. У того же, кто стыдится своих грехов, сердце немедленно отзывается болью, и он спешит скрыться.

Если бы карма не указывала [путь], то как было бы возможно исправить дурное и отделить добро от зла? Если бы не существовало воздаяния, то как было бы возможно исправлять дурные сердца и шествовать дорогой добродетели? ¹⁴

В давние времена в земле Хань была составлена книга «Мёхоки»¹⁵, а в великой земле Тан — «Ханья кэнки»¹⁶. Почитая иноземные книги, как можно не видеть чудеса своей земли и не трепетать перед ними? Встаю и вижу их — и не могу оставаться на месте. Сажу и думаю о них — и не могу снести молчания.

Поэтому и записал то немногое, что я слышал, в трех свитках книги «Нихонкоку гэмпо дзэнъаку рёики».

Кёкай не одарен мудростью или же умением прояснять замутненное. Выросший в колодце теряется на просторе. Что может подмастерье после того, как ушел мастер? Я боюсь изуро-

довать себе руки. [Моя книга] — словно камешек, скатившийся с хребта Куэньлунь¹⁷.

Рассказы людей сбивчивы, и многое забывается. Но желание творить добро не знает предела, хотя я и боюсь показаться самонадеянным. Мудрецы будущего, не смейтесь надо мной. Пусть прочитавший эти истории о чудесах отринет порок, заживет праведно, зла не творит, а творит добро.

Предисловие ко второму свитку

Одни императоры и подданные сжигали храмы и выбрасывали изображения будд, другие — строили храмы и распространяли Закон Будды¹⁸. Бывший император Сёхо-одзин-Сёму¹⁹ отлил огромную статую Будды, упрочил Закон на вечные времена, обрил голову, облачился в одежды монаха, прошел посвящение, творил добро и справедливо повелевал народом. Его сострадание достигало животных и растений, и никто не превосходил его добродетелью. Он стал первым в Поднебесной²⁰, и судьба была благосклонна к нему. Он стоял выше Неба, Земли, людей и [повелевал] духами. Он отличался такими добродетелями, что даже летающие в небе насекомые приносили траву для крыши храма, а ползающие по земле муравьи собирали золотой песок на постройку пагоды. Высоко поднялись стяги Закона и во все восемь сторон развевалась их бахрома. Благословенная лодка Закона скользила легко, и парус ее оведал ветром небеса. Цветы счастливых предзнаменований расцвели разом и всюду, а воздаяние указывало на доброго и злого. Вот почему бывшего императора называли Сёхо-одзин-Сёму²¹.

...много принимают страданий²². Злые дела ведут, как за удила, в места страданий²³, а добрые — направляют к границам спокойствия²⁴. Глубоко сострадательный умирляет тигра на коленях своих, а любовь его к живому такова, что птицы находят приют на его голове. Семь добродетелей Мэн Чана²⁵ и три чуда принца Гуна из Лу²⁶ свидетельствуют о том.

Кёкай не наделен ни мудростью, ни красноречием. Он туп, как свинцовый меч, и почерк его некрасив. Он так же глуп, как тот человек, который поставил метку на лодке²⁷, а когда он пишет, слова находятся в беспорядке. Желание творить добро не знает предела, и он марает чистую бумагу, а рассказы людей записывает с ошибками. Оборачиваюсь — и мне становится стыдно, сердце недовольно, лицо и уши покрываются краской. Молю о том, чтобы читатель строк этих стыдился неба, стыдился людей, забыл мирское и стал хозяином сердца вместо того, чтобы сердце властвовало им. Пусть добродетели эти помогут прикрепить на левый бок крыло счастья — и полетим в небеса²⁸, пусть на правом боку зажжется светоч мудрости — и достигнем высот Будды, пусть неустанно подается милостыня — и вместе шествовать будем дорогой Будды.

Внутренние книги показывают, как приходит воздаяние за добрые и злые дела, а во внешних книгах говорится, как хорошая и плохая судьба приносит счастье и несчастье. В книгах, повествующих о наставлениях Шакиямуни в нынешней калпе, говорится о трех временах: во-первых, время истинного учения продолжительностью в 500 лет, во-вторых, время ложного учения продолжительностью в 1000 лет, и, в-третьих, время конца учения продолжительностью в 10 000 лет. К 6-му году Энряку²⁹ прошло 1722 года с тех пор, как Будда достиг нирваны. Времена истинного и ложного Закона миновали, и настало время конца Закона³⁰. К 6-му году Энряку прошло 236 лет с тех пор, как Закон Будды и монахи впервые появились в Японии³¹. Цветы [по-прежнему] цветут беззвучно, а петухи кричат и слез не льют³². Добродетельных ныне [так же мало], как и цветов на горной вершине, творящих же зло [не сосчитать] — как траву на холме. Если не знать о карме, то впасть в грех так же просто, как слепому сбиться с дороги. Тигра узнают по хвосту³³. Любящие славу, выгоду и убийство не верят в воздаяние, но оно приходит так же быстро, как появляется отражение в зеркале. Одержимый злым духом обнимает ядовитую змею: [зло] не исчезает — вот оно, рядом.

Воздаяние приходит быстро — как эхо в ущелье. Крик возвращается эхом. Так же и воздаяние в этой жизни. Как можно быть неосмотрительным? Если растратить жизнь впустую, раскаиваться уже нет смысла. Кто может достичь бессмертия в хрупком теле? Кто может удержать вечность в брэнной своей жизни? Наступил век упадка [Закона]. Как можно не творить [добро]? Как страдает сердце мое! Чем можно спастись от несчастий времени упадка? Если подать монаху лишь горсть съестного, добродетелью этим спасешься от голода в будущем. Если не умерщвлять живое, спасешься от меча и брани и в последние времена.

В давние времена жил один бхикшу. Он жил в горах, предаваясь созерцанию. Каждый раз, как принимался он за постный обед свой, делился им с птицами. Приучились к тому птицы и слетались день каждый. После того как монах заканчивал трапезу свою, он жевал ивовый прут³⁴, споласкивал рот, мыл руки и играл с камнями. Однажды он бросил камень за ограду, не зная, что там находится птица. Он бросил камень и попал в нее. Камень размогзил ей голову. Она взлетела и тут же умерла. Она переродилась кабаном. Кабан жил на той же горе, [что и бхикшу]. Кабан взобрался на гору и очутился над жилищем бхикшу. Он сворачивал камни в поисках пропитания. Один камень скатился вниз и убил бхикшу. Кабан и не думал угодить в него — камень скатился сам и убил бхикшу. [Даже] произвольный грех вызывает произвольное воздаяние. Как же злонамеренный убийца может избежать воздаяния? В заблудшем

сердце произрастают семена зла и зреют плоды несправедного гнева. В просветленном сердце зреют семена счастья, и провидит оно просветление.

Невежественный монах Кёкай не столь учен, чтобы задавать вопросы с искусностью мудрецов школы Тэндай³⁵. Он не столь просветлен, чтобы отвечать на вопросы с искусностью обладающих божественным красноречием. Ракушкой я вычерпываю океан, а небо рассматриваю сквозь соломинку. Не умею передать светильник [Учения], но изо всех сил пытаюсь постичь его. Иду по дороге, ведущей в Чистую Землю, и направляю сердце к просветлению. Стыжусь прежних грехов и желаю добродетели в будущем. Записывая чудеса, наставляя людей и вытаскивая их за уши, протягиваю руку и омываю их ноги. Молю о том, чтобы на земле не осталось грязи, чтобы вместе родились мы в западной земле вечной радости³⁶, чтобы опустели наши дома и поселились мы в небесном жемчужном дворце³⁷.

¹ Т. е. буддийские сутры и произведения собственно китайской религиозно-философской традиции.

² Прижизненное имя Одзина (270—319). Согласно «Нихон сёки», в его правление в Японию впервые были доставлены книги и появились книжники. См. [Нихон сёки, Одзин 15—8—6, 16—2—0].

³ В данном пассаже кармическое воздаяние признается не только как основа буддийского вероучения, но и как универсальный закон функционирования социума вообще, вне зависимости от конфессиональной принадлежности верующих.

⁴ Имеется в виду Нинтоку (290—399). В «Нихон сёки» и «Кодзики» предстает как идеальный правитель, наделенный конфуцианскими добродетелями. Согласно синтоистским представлениям, пребывание на горах наделяет человека сверхъестественными способностями.

⁵ Имеется в виду Сётоку-тайси.

⁶ «Нихон сёки» относит это событие к тому времени, когда Сётоку-тайси было 35 лет.

⁷ Сётоку-тайси приписывают комментарии к сутрам «Хокэкё», «Юнмакё», «Сёмангё».

⁸ Речь идет о Сёму (724—749) — правителе, активно способствовавшем распространению буддизма. В его правление построен храм Тодайдзи, для которого была отлита гигантская статуя будды Вайрочаны.

⁹ Для завершения работы над статуей не хватало золота, которое было найдено только в 749 г.

¹⁰ Десять стадий, которые проходит в своем самосовершенствовании бодхисаттва.

¹¹ Имеются в виду путь мирян и путь будд. В буддизме махаяны путь бодхисаттв ставится выше первых двух, поскольку служит спасению не личного, а всеобщего.

¹² В основном тексте памятника содержится немало историй о нечестивцах, наказанием которым стало перерождение в зооморфном облике.

¹³ Еще раз обращаем внимание на то, что именно прижизненное воздаяние составляет основной пафос «Нихон рёйки».

¹⁴ Воздаяние служит визуальным индикатором адекватности поведения человека нормам буддийской этики.

¹⁵ Кит. «Минбао цзи» («Записи об удивительном воздаянии»). В Китае текст памятника утерян, в Японии сохранился со значительными пробелами.

¹⁶ Полное название «Конго ханьякё дзиккэнки», 718 г.

¹⁷ Горный кряж в Китае, богатый залежами нефрита.

¹⁸ См. текст «Гангодзи гаран энги».

¹⁹ Имеется в виду император Сёму.

²⁰ Т. е. буддийские добродетели его были таковы, что он смог стать императором. Таким образом, «полноценный император» должен не только обладать соответствующим происхождением, но и буддийскими добродетелями.

²¹ Описательно может быть переведено, как Священный Воитель за истину великого сокровища Будды.

²² Начало этого предложения не сохранилось.

²³ Имеется в виду перерождение в аду, в мире голодных духов, или перерождение животным.

²⁴ Т. е. в буддийский рай, где пребывает будда Амиабха.

²⁵ Мэн Чан — министр царства Ци периода «воюющих царств» (403—221 гг. до н. э.). Что имеется в виду под «семью добродетелями», остается невыясненным.

²⁶ О гуне из Лу см. [«Хоуханьшу», XV, Биографии]. Три чуда — даже вредные насекомые не смеют нарушать границы государства, даже птицы и звери поддаются обучению, даже дети обладают гуманностью.

²⁷ Согласно «Люйши чуньцю» («Весны и осени Люй Буэя», 240 г. до н. э.), человек из Чу уронил меч в воду, когда переплывал на лодке реку, и поместил на лодке место, против которого упал меч.

²⁸ Уподобление бодхисаттвы птице часто встречается в сутрах махаяны.

²⁹ 787 г.

³⁰ Ощущение всеобщего упадка особенно сильно проявилось в Японии начиная с XI в., что было связано с крушением традиционных структур управления, основанных на господстве родо-племенной аристократии.

³¹ Таким образом, Кёкай признает 552 г. временем приобщения Японии к буддизму.

³² Понимание этого места вызывает затруднения. Обычно оно интерпретируется следующим образом: животные не оплакивают наступление упадка, и только человек должен и может ощутить его. Нам представляется, что более оправданным было бы такое толкование: растения и животные, природа не подвержены изменениям, и по ним нельзя судить о наступающем упадке. Именно человек является его единственным мерилем. Общеэтическая направленность буддийского вероучения дает, на наш взгляд, основания для подобной интерпретации.

³³ Т. е. целое может быть узнано по его части.

³⁴ В Индии монахи для очищения полости рта жевали древесину индийской смоковницы. Поскольку в Китае это дерево не произрастает, там для этой цели пользовались ивой. Считалось, что жевание ивового прута отгоняет злых духов, вызывающих болезни.

³⁵ Школа китайского буддизма Тяньтай.

³⁶ Имеется в виду буддийский рай.

³⁷ Т. е. во дворце владыки рая Амиабхи.

Пер. с японского А. Н. Мещерякова

С а й т ё

«Гаммон»¹

«Гаммон» («Обращение к [Будде] с желаниями») — это первое сочинение основателя школы Тэндай. Оно написано в 785 г., вскоре после того как Сайтё покинул Нара, где получил диплом буддийского монаха, и поселился в построенном им ските неподалеку от горы Хиэй, ставшей позже центром японского буддизма.

В «Обращении к [Будде] с желаниями» Сайтё наметил основные принципы своей деятельности, которые развивал в последующие годы, будучи уже лидером Тэндай-сю и идеологом нового хэйанского буддизма, тесно связанным с императорским двором в Хэйане. Перевод выполнен по изданию: Сайтё, Кукай сю [Сочинения Сайтё и Кукай]. — Нихон-но сисо (Японская мысль). Т. 1. Токио, 1969, с. 28—30.

Три безграничных мира² [наполнены] исключительно страданиями, и нет в них покоя, бесчисленные рожденные четырех [групп]³ только страдают, а не радуются. Солнце [Шакья]муни давно скрылось, а луна Сострадающего Почитаемого⁴ еще не освещает [землю]. [Мир] приближается к трем несчастьям⁵, глубоко погрузился в пять замутнений⁶. Более того, трудно, как ветер, удержать жизнь, легко, как роса, исчезает тело. В хижинах нет радости, так как разбросаны повсюду белые кости старых и малых; комнаты в земле⁷ темные и тесные, поэтому и благородные, и низкие перестали быть [предметом] раздора среди демонов. Посмотрев на то, подумав об этом, [вижу, что] данный закон⁸ предрешен обязательным [образом]. [Я] еще не принял чудесных шариков⁹, и трудно [поэтому] остановить гуляющих [по земле] демонов; [я] еще не достиг [чудесного] проникновения жизни¹⁰, и поэтому определено какое-то утро¹¹ [моей] смерти. Если не сделаешь добра покуда живешь, то в день смерти станешь топливом в аду. Человеку трудно получить [человеческий облик], но легко потерять [его]. То, что трудно появляется, но легко забывается, — это добрые мысли (намерения). [Шакья]муни — Царь Закона, воспользовавшись [сравнением] с иголкой в великом море¹² и нитью, [опускаемой] с чудесной высоты¹³, сравнил [с ними] трудности в получении человеческого тела; древний мудрец Юй-ван¹⁴, вздыхая, говорил, что если из времени, [отпущенного тебе], половину проведешь в праздности, то, значит, проведешь впустую всю жизнь. Не бы-

вает, чтобы можно было получить плод¹⁵ при отсутствии причины¹⁶; не бывает, чтобы [можно] было избежать страданий, не [сделав] доброго.

Когда [я] смиренно думаю о [своих] поступках, то [вижу, что], невзирая на заповеди, потихоньку присваивал [себе] труд [других] по четырем делам¹⁷; будучи глупым и больным, стал врагом четырем [группам] рожденных. По этому [поводу] в «Сутре о небывалых до сих пор причинах»¹⁸ [говорится]: «Те, кто оказывают благодеяния, рождаются на небесах; те, кто берут, попадают в ад». Выполнение четырех дел женщиной [по имени] Дайи воплотилось в счастье быть супругой Мари¹⁹; плоды алчности и корыстолюбия пяти групп [монахов]²⁰ выразились [в их возрождении] в виде каменной женщины, несущей наказания. Не ясно ли это? [Это] причина и плод доброго и плохого. Кто из людей, имеющих стыд, не поверит этой сутре? А если [это] так, то именно потому, что, зная о причине страданий, не боясь при этом плода страданий, Почитаемый Шакья преградил [путь] ичхантикам²¹ и [сказал, что те, кто] получил человеческое тело и не создал [себе в этой жизни] хорошей кармы, выйдет из святого учения²² с пустыми руками²³.

Здесь — среди глупых [самый] глупый, среди сумасшедших [самый] сумасшедший, имеющий чувство мусор, находящийся на самом низу Сайтё, во-первых, не похож на будд, во-вторых, повернулся спиной к законам императора, в-третьих, [ему] недостает почтительности к старшим. Осмотрительно следуя блуждающим и сумасшедшим мыслям (намерениям), излагает [он] несколько желаний. Благодаря постижению несуществования²⁴ придумал способ [как выразить свои желания], благодаря [постижению] не имеющей верхнего [предела истины] первого значения²⁵ выражает желания [своего] сердца (намерений), неразрушимого и необратимого [по состоянию] подобно алмазу²⁶.

Так как я еще не достиг ступени сходства «шести корней»²⁷, то не выйду [к людям]²⁸. Это первое.

Так как [я] еще не достиг [состояния] мыслей, в котором осваивается (познается, постигается) принцип²⁹, то нет у меня ни таланта, ни мастерства. Это второе.

Так как [я] не могу еще полностью соблюдать чистые заповеди, то не присутствую на монашеских собраниях³⁰ [устраиваемых] главным благодетелем³¹. Это третье.

Так как [я] не постиг еще сути праджни, то не прикасаюсь к делам людей. [Однако] перестану [это делать] после достижения ступени сходства³². Это четвертое.

Добродетели, которые приобретаю в среднем из трех времен³³, не присвою только себе одному, а буду одаривать [ими] всех, имеющих сознание, и буду стараться, чтобы все полностью достигли наивысшего просветления. Это пятое.

[Я] смиренно желаю, чтобы не [я] один ощутил вкус освобождения, не [я] один вкусил плоды покоя и радости, а чтобы вместе со всеми существами миров дхарм³⁴ поднялся к чудес-

ному просветлению, вместе со всеми существами миров дхарм воспринял чудесный вкус [просветления]. Если благодаря силе этих желаний достигну сходства «шести корней», когда получу «пять чудесных проникновений»³⁵, то ни в коем случае не прииму [их] только для собственного спасения, [для того, чтобы только я] ощутил истинное состояние³⁶ и не прикоснулся ко всем [другим существам]. [Я] желаю, чтобы в сегодняшней жизни [все] обязательно были ведо́мы к спасению несозданными [людьми] и ничем не обусловленными³⁷ четырьмя широкими клятвами³⁸, чтобы [эти клятвы] распространялись повсюду в мирах дхарм, чтобы вошли в шесть миров³⁹, чтобы очистили [этот бренный мир, сделав его] страной Будды, и спасли все существа; чтобы до того, как наступят будущие [времена⁴⁰, я] постоянно совершал деяния Будды⁴¹.

¹ Термином *гаммон* в Японии обозначали записанные на бумаге просьбы к буддам, бодхисаттвам или синтоистским божествам.

² Имеются в виду «мир желаний» (*ёккай*), «мир форм» (*сикикай*) и «мир без форм» (*мусикикай*), в которых вечно вращается (т. е. перерождается) непросветленный человек.

³ Все живые существа, проживающие на земле, делятся, согласно древней буддийской традиции, на четыре группы в зависимости от того, как они появляются на свет: «рожденные из яйца» (*рансё*) — к ним относят птиц, рыб, пресмыкающихся; «рожденные из утробы» (*тайсё*) — это люди и животные; «рожденные из влаги» (*сиссё*) — насекомые; «рожденные превращением» (*кэсё*) — обитатели небес и различные демоны.

⁴ Яп. *Дзисон* — одно из прозваний бодхисаттвы Майтрейи, будды будущего.

⁵ Яп. *сансай*. Различаются три великих и три малых несчастья. Первые — это пожар, наводнение и ветряная буря, в которых погибают весь мир и населяющие его существа. Малые несчастья — нападение вооруженных врагов, эпидемии и голод, в результате которых гибнут люди.

⁶ Яп. *годзёку*. Пять характеристик недолжного состояния мира: «замутнение калпы» (*годзёку*; калпа в данном случае — временной отрезок: век, эпоха, период, в котором находится мир в настоящий момент); «замутнение взгляда [на сущность бытия]» (*кэндзёку*); «замутнение [происходящее] от заблуждений и страстей» (*боннодзёку*); «заблуждение всех живых существ» (*сюдзёдзёку*); «заблуждение жизни» (*мёдзёку*).

⁷ Имеются в виду могилы.

⁸ Яп. *ри*, досл. принцип. Имеется в виду некий высший закон, согласно которому регулируется состояние мира и его обитателей. Понятие *ри* в данном значении (другое и основное значение в дальневосточном китаизированном буддизме — «абсолют») непосредственно соотносится с буддийским учением, выполняющим регулятивную функцию.

⁹ Яп. *сэнган* — чудодейственное лекарство, продлевающее человеку жизнь и не дающее ему стареть.

¹⁰ Яп. *мёдзу* — одна из «сил чудесных проникновений» (*дзиндзурики*), обладание которой дает возможность стать бессмертным.

¹¹ Яп. *син* — время с 7 до 9 часов утра. Однако данный знак может употребляться в значении «день».

¹² Метафора из «Босацу сётэй кё» («Сутры о чреве [из которого выходят] бодхисаттвы»). Родиться человеком так же трудно, как найти иголку в великом море.

¹³ Метафора из «Дайи кё» («Сутры о Дайи»), функционально сходная с предыдущей: родиться человеком так же трудно, как опустить нить с вершины горы Сумеру к ее подножию.

¹⁴ Имеется в виду легендарный правитель древнего Китая. О нем пишет Сыма Цянь в своих «Исторических записках» Т. 1. 1972, с. 150—162.

¹⁵ Яп. *ка*, т. е. результат, причем, когда говорят о «плоде», имеют в виду качественную характеристику результата, его «содержание».

¹⁶ Яп. *ин*. Имеется в виду внутренне присущая каждому явлению потенция, содержательная сторона причины.

¹⁷ Яп. *сидзи* — четыре деяния, которые совершали в рамках приношения буддийской церкви. Могут варьироваться. Наиболее известны следующие комбинации «четырех дел»: 1) предоставление монахам обители, одежды, воды и пищи, разбрасывание цветов перед изображением будд и курение фимиама; 2) предоставление пищи, одежды, предметов повседневного обихода, лекарственных настоев; 3) предоставление одежды, воды и пищи, разбрасывание цветов перед изображением будд, курение фимиама.

¹⁸ Яп. «Мисоу иннэн кё».

¹⁹ Дайи (персонаж упомянутой выше сутры) стала в последующем перерождении царицей, выполнив в «этой» жизни «четыре дела».

²⁰ Речь идет о монахах, принимавших приношения от Дайи.

²¹ Враги «Закона Будды», против которых должен бороться каждый буддист.

²² Т. е. буддизм.

²³ Имеется в виду метафора из «Дачжиду лунь» («Рассуждения о великом знании переправы [к нирване]») в переводе на китайский язык Кумарадживы: «войдя внутрь горы, полной сокровищ, выйти оттуда с пустыми руками».

²⁴ Постигание одной из фундаментальных доктрин буддизма, а именно об иллюзорности существования явлений и вещей на уровне профанического бытия, и освобождение вследствие этого от привязанности к вещам. Сайтё в данном случае имеет в виду не только хинаянистскую разновидность этой доктрины, но и учение Нагарджуны об отсутствии истинной реальности у *дхарм*, т. е. всего единичного.

²⁵ Имеется в виду первая из двух истин, учение о которых стало одной из основных доктрин школы Санрон.

²⁶ Алмаз является в буддизме (и прежде всего в эзотерической его разновидности) символом совершенства, абсолютной «неразрушимости Закона Будды».

²⁷ Ступень просветления, на которой «качество» функционирования «шести корней» (*роккон*) — органов чувств (глаза, уши, нос, язык, тело) и мышления — того, кто достиг просветления.

²⁸ Т. е. Сайтё не будет трудиться ради людей.

²⁹ Т. е. Закон Будды.

³⁰ Яп. *хоэ*. Во время таких собраний читались и толковались сутры, обсуждались вопросы догматики.

³¹ Яп. *дансю* — миряне, идеологически и материально поддерживающие то или иное буддийское объединение.

³² Сайтё имеет в виду достижение схождения своих «шести корней» с «шестью корнями» Будды.

³³ Яп. *сансай* — синоним *сандзэ* — трем временным мирам: прошлому, настоящему и будущему. В данном случае Сайтё имеет в виду настоящее, время его жизни.

³⁴ Имеется в виду профаническое бытие (складывающееся из различных «миров») живых существ (людей, животных, божеств и т. д.).

³⁵ Яп. *годзиндзу*. «Чудесные проникновения» (санскр. *abhijñā*) — сверхъестественные способности, которыми обладают будды и бодхисаттвы. Выделяются три, пять и шесть таких *абхиджн*. «Пять чудесных проникновений» это: «небесный глаз» (*тэнган*) — способность видеть все вещи и явления; «человеческое ухо» (*дзимми*) — способность слышать все, что говорят люди; «проникновение в мысли других» (*тасиндзу*) — способность знать намерения всех остальных живых существ; «проникновение в жизни [других]» (*сюкумёдзу*) — способность знать прошлые перерождения других людей; «способность к магии» (*нёидзу*).

³⁶ Яп. *сёи*, т. е. состояние будды.

³⁷ Имеются в виду вечные, как и Будда, абсолютные по значению клятвы.

³⁸ Яп. *сигудзэйган* — четыре клятвы, которые дает бодхисаттва: спасти все живые существа; устранить заблуждения у всех непросветленных; изучить все бесчисленные учения Будды; постигнуть «Путь Будды» и обязательно достигнуть «состояния будды».

³⁹ Имеются в виду «миры», в которых происходит круговорот перерождения непросветленного человека («миры» ада, голодных духов, скотов, демонов асуров, человека и неба, согласно тибетской классификации).

⁴⁰ Т. е., очевидно, в следующей жизни.

⁴¹ Т. е. деяния, обусловленные «высшим знанием» («мудростью Будды»), носителем которого стал Сайтё.

Пер. с японского А. Н. Игнатовича

Кукай

Сокусин дзёбуцу-ги

«Сокусин дзёбуцу-ги» («Значение становления буддой в настоящем теле») — это основной трактат основоположника школы Сингон. Написан, вероятно, в конце годов правления Конин (810—824) и начале годов правления Тэнтё (824—834). Основная мысль выражена в самом названии трактата. Изложены необходимые компоненты пути «становления буддой в настоящем теле» — «шесть великих элементов», «четыре мандалы», «три таинства», «исходная просветленность». Перевод выполнен по изданию: Кобо Дайси тэсаку дзэнсю. Т. 1. Токио, 1979, с. 42—58.

В переводе в большинстве случаев вместо слова «сознание» употреблялся буквальный перевод термина — «сердце».

Сноски на «Тайсё синсю дайдокё» (Токио, 1924—1929) даны по комментариям Кацумата к «Кобо Дайси тэсаку дзэнсю» («Полному собранию произведений Кобо Дайси»). Т. 1. Токио, 1979, с. 41—58.

Иногда в скобках дается буквальный перевод того или иного слова для сравнения.

Несмотря на то что у читателя могут возникнуть неверные ассоциации, в переводе приходилось прибегать к словам, заимствованным из западных философских систем: «гармония», «объект», «форма», «аспект», «активное», «пассивное» и др.

[Подтверждения в текстах]

Спрашивают: «Во всех сутрах и шастрах говорится о достижении [состояния] Будды за три кальпы¹. А теперь утверждают, что [состояния] Будды можно достичь при данной жизни. Какое есть тому подтверждение?»

Отвечают: «Татхагата провозгласил так в Сокровищнице Тайных [Писаний]². Спрашивают: «О чем говорится в ее сутрах?»

В «Сутре алмазной вершины» сказано: «Лицо, практикующее самадхи, полностью осознает³ просветленность Будды при данной [жизни]».

Самадхи относится к самадхи единого знака⁴, [представляющего] почитаемого Махавайрочану, [явившегося в образе] Золотого Чакравартина⁵.

И еще сказано: «Если есть люди, проникшиеся этим учением, практикующие его со рвением и усердием днем и ночью, во все четыре времени⁶, в этой жизни они достигнут уровня радости, через 16 рождений станут истинно просветленными».

Объясняя: «это учение» указывает на Великое Учение Вседержителя о самадхи, самоподтверждающееся Дхармакая Буд-

дой⁷. «Уровень радости» не есть начальный уровень, о котором говорится в открытом⁸ учении. Это есть первый уровень колесницы «ближайшей семьи» Будды⁹, что подробно объяснено в разделе о кругах¹⁰.

И еще сказано: «Если сможешь практиковать [учение] в соответствии с этими [все]побеждающими принципами, при этой жизни достигнешь полного просветления».

«16 рождений» указывают на жизнь 16 великих бодхисаттв¹¹, что подробно объяснено в разделе о кругах.

И еще сказано:

Следует знать, что тело
Именно и станет Ваджрадхату¹².
Когда тело станет ваджрой,
Оно будет крепким, истинным, неразрушимым.
Я обрел тело ваджры.

В «Махавайрочана-сутре» сказано¹³:

И в этом теле, не покидая [его],
Обретается чудесная способность проникновения¹⁴,
Радостных странствий в Великой Пустоте.
Тогда-то реализуются таинственные [возможности] тела.

И еще сказано:

Желая обрести такие совершенные [силы] (сиддхи) в
этом рождении,
Действуй в соответствии со своей [изначальной]
сущностью; думай, размышляй над этим.
Получив Ясный Закон¹⁵ от почитаемого учителя,
Созерцай, соответствуй [ему], войди [в него] и
достигнешь совершенства.

«Совершенные [силы]», о которых говорится в этой сутре, подразумевают совершенство постижения Ясного [Закона] и совершенство Дхармакая Будды. Состояние «Великой Пустоты» означает, что Тело Дхармы подобно великой пустоте, а значит — неуничтожимо. Включает [в себя все] существа и предметы, а значит — постоянно и неизменно. Поэтому сказано: «Великая Пустота». Это есть место пребывания всех дхарм, следовательно, обозначено «состоянием». «Таинственные [возможности] тела» [означают, что даже бодхисаттвы] Равной Мудрости¹⁶ не видят Трех Таинств Будды Дхармакая; как же могут их постичь [находящиеся] на уровне десяти *бхуми*? Поэтому сказано: «таинственные [возможности] тела».

Еще сказано в «Трактате о просветленном сердце» бодхисаттвы Рюмо (Нагарджуны)¹⁷: «Лишь в учении Мантраяны [изложен способ] достижения состояния Будды при этой жизни. Следовательно, там говорится о самадхи. В других учениях это отсутствует, об этом не написано».

«Там говорится о самадхи» означает самадхи, самореализованное Телом Дхармы. «Другие учения» подразумевают

явные учения, выраженные Телом Восприятия для Блага Других¹⁸.

И еще [там же] сказано¹⁹:

Если человек, ищущий мудрость Будды,
Достигнет [состояния] просветленности сердца,
В теле, порожденном отцом и матерью,
[Он] быстро достигнет степени Великого Просветления.

[Стихотворение]

Это положение²⁰ установлено и подтверждено в указанных и других текстах. Что говорится о различении этих слов в такого рода сутрах и шастрах? В стихотворении²¹ говорю:

Шесть Великих [Элементов] незамутнены, постоянны,
пребывают в йоге²²

(тело)²³

Четыре вида мандал неотделимы друг от друга
(проявление)²⁴

Три Таинства²⁵ привносимого и имеющегося²⁶
быстро выявляют [Три Тела Будды]

(действенность)²⁷

Всевозможные [состояния, подобные] сети Индры,
называют «настоящим телом»²⁸

(беспрепятственность)

Совершенной Мудростью обладают от природы.

Количество сердец у Повелителя Сердца превосходит
[число] песчинок и мгновений.

Каждый обладает пятикратной мудростью, беспредельной
мудростью.

Поскольку она — как круглое зеркало, ее называют
Мудростью Осознания Истины

(становление буддой)

Разъясняя, говорю: посредством этих восьми строчек в двух строфах я восхваляю четыре знака — *соку-син дзё-буцу*. Эти четыре знака содержат безграничный смысл. Все буддийские учения не выходят за [пределы] одной строки. По этой причине [я] сократил их в две строфы, чтобы выразить беспредельную духовную силу «дзё».

Стихотворение делится на две части: первая строфа восхваляет два знака — соку-син; следующая строфа восхваляет двойной знак дзё-буцу. Первая [часть] содержит четыре [строки]. Первая строка [выявляет] «тело», вторая — «проявление», третья — «действенность», четвертая — «беспрепятственность». Во второй строфе [также] четыре строки. В начальной рассматривается достижение [состояния] Дхармакайя Будды, в следующей раскрывается бесчисленность [его проявлений], в третьей выражено совершенство, в заключительной — причина [достижения просветления].

[Шесть Элементов беспрепятственной и постоянной йоги]

(1) Шесть Элементов есть пять элементов и сознание²⁹. В «Махавайрочана-сутре» сказано³⁰:

Я постиг изначальную нерожденность,
Вышел [за пределы] пути слов, превзойдя [его],
Обрел понимание и способность не совершать ошибок,
Далеко отстранился от [воздействия] причин и следствий,
Знаю, что небо и пустота — одно и то же.

В этой [строфе] смысл [Шести Элементов]. Их биджа-мантра³¹ звучит так: «А Ви Ра ХУМ Кхам ХУМ»³².

Знак «А» представляет исходную нерожденность³³ всех дхарм, а значит, соответствует элементу «земля»³⁴. Знак «Ва» обозначает отстранение от [попыток] передачи [истинного значения] словами и представляет элемент «вода»³⁵. Чистое и незагрязненное — знак «Ра» — элемент «огонь»³⁶. «То же, что пустота» выражено знаком «КХа» — элемент «небо»³⁷. Неуловимость причинного действия (кармы) обозначена знаком «Ха» — элемент «ветер»³⁸. «Я постиг» — элемент «сознание».

Уровень причины называют «сознанием», уровень результата («плода») — «мудростью»³⁹. Поскольку мудрость есть постижение, [«я постиг» обозначает элемент «сознание»]. Санскритские слова «буддха» и «бодхи» происходят от одного знака. Буддха означает просветление, «бодхи» — мудрость. По этой причине [слово] «самъяksamбодхи», употребленное во многих сутрах, в древности переводили как «всеобщезвестное», а теперь стали толковать как «разное просветление», ибо значения знаков «просветленность» и «постигнутое» одинаковы. В этой сутре⁴⁰ «сознание» обозначается знаком «просветление» в соответствии с высшим [смыслом этого] слова. Различие лишь в том, относится ли это к причине или следствию, к изначальному или конечному. Гатхи этой сутры сложены в соответствии с самадхи Пяти будд⁴¹.

И еще в «Сутре алмазной вершины» сказано⁴²:

Все дхармы изначальны несотворенны,
Их сущность необъяснима словами,
Чиста и незагрязнена.

[Хотя есть] причина и карма, [они] подобны пустому небу.

[Содержание] этой гатхи — то же, что и в «Махавайрочана-сутре». «Все дхармы» означают все дхармы сердца. Количество сердец у Повелителя Сердца неисчислимо. Следовательно, сказано «все». «Сердце» и «сознание» есть разные слова с одинаковым смыслом. По этой причине Васубандху и другие работали положение «только сознание», основываясь на том, что сердце (сознание) едино в Трех мирах⁴³. Разъяснение [остальной] части гатхи — такое же, как и выше.

И еще в «Махавайрочана-сутре» сказано⁴⁴:

Я подобен состоянию сердца [каждого].
Присутствую повсеместно,
Повсюду пронизываю всевозможные
Чувствующие и нечувствующие [существа].
Знак „А“ — первая жизнь [основа]⁴⁵.

Знак „Ва“ обозначает „воду“.
Знак „Ра“ обозначает „огонь“.
Знак „ХУМ“ обозначает „ветер“.
Знак „КХа“ — то же, что и пустота.

В первой строке [гатхи] этой сутры: «Я подобен состоянию сердца [каждого]», «сердце» означает «сознание-мудрость». Последние пять строк говорят о пяти элементах. Средние три строки говорят о роли всеприсущной действительности и беспрепятственной силе-добродетели Шести Элементов. «Сутра великой мудрости»⁴⁶, «Сутра ожерелья бодхисаттв»⁴⁷ и другие также толкуют значения Шести Элементов.

Соответственно эти Шесть Элементов способны производить всех будд, все живые существа и миры их обитания; четыре Тела Дхармакая и Три Мира. Таким образом, Бхагават Махавайрочана говорил в гатхе на появление Татхагата⁴⁸:

[Шесть Элементов] могут производить различные соответствующие формы⁴⁹.
Всех дхарм, раскрывая их свойства; будд, шраваков, спасающихся в мире пратьекабудд; Мириады отважных бодхисаттв.
А также наиболее почитаемого человека⁵⁰.
Живые существа и миры [обитания] образуются последовательно.
Возникновение, существование и другие [изменения⁵¹] дхарм
Также происходят беспрестанно.

Какой смысл раскрывает эта гатха? Она показывает, что Шесть Элементов производят четыре вида Дхармакая, [четыре вида] мандал и «Три мира»⁵². Под «всеми дхармаками» подразумеваются дхармы сердца. «Свойства дхарм» относятся к чувственным дхармам. Также «дхармы» есть общее название, тогда как «свойства дхарм» относятся к их характерным особенностям. А, следовательно, последующие строки говорят о том, что будды, шраваки, пратьекабудды, бодхисаттвы, живые существа и миры обитания выявляются постепенно. Также «дхармы» относятся к Дхарма-мандале; «свойства дхарм» относятся к фигурам Самая-мандалы; от будд до живых существ — фигуры Маха-мандалы, а «миры обитания» относятся к землям, на которых те покоятся. «Миры обитания» есть общее наименование Самая-мандалы. Также будды, бодхисаттвы и мудрецы Двух Колесниц относятся к миру Мудрости и Просветления; «живые существа» — к миру живых существ; «миры обитания» — к миру обитания. И, далее, производящими являются и Шесть Элементов; «различные соответствующие формы» есть произведенные дхармы, именно четыре вида Дхармакая и Три мира.

Поэтому далее сказано⁵³: «О Повелитель тайного и сокрытого, в создании мандал есть позиции, ключевые слова и [Самая] — знаки Священных⁵⁴. Слушай внимательно. Сейчас я объясню». Затем он произносит стихотворение, говоря:

Читающий мантру должен сперва
Установить в своем теле мандалу-основание.
От ног до пупка —
Круг ваджра.
Оттуда и до сердца
Представляем круг воды.
Круг огня — над кругом воды;
Круг ветра — над кругом огня.

Объясняю: «круг ваджра» соотносится с буквой «А»; буква «А» представляет [элемент] «земля». «Вода», «огонь» и «ветер» известны из [вышеприведенной] строфы. «Мандала-основание» относится к элементу «небо». Под «читающим мантру»⁵⁵ подразумевается элемент «сознание». «Священные» в подробном рассмотрении есть тело Маха-[мандалы]; «ключевые слова» есть тело Дхарма-[мандалы]; «Самая-знак» есть тело Самая-[мандалы]; каждое из трех тел включает в себя тело Карма-[мандалы]. Подробные объяснения широко представлены в сутрах. Их можно узнать из разделов.

И еще сказано⁵⁶: «Бхагават Махавайрочана говорит: „О Ваджрапани, сознания различных Татхагата порождают действия, как это бывает в танцах и представлениях, широко проявляясь в различных формах. Они охватывают четыре мира, безмятежно пребывающих в Повелителе Сердца, и подобны пустому небу. В результате [их действий], видимых и невидимых, производятся различные виды шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв“».

Какой смысл несет в себе этот отрывок? Он открывает, что Шесть Великих [Элементов] производят все вещи. Откуда это становится известно? Причина в следующем: «Повелитель Сердца» относится к [элементу] «сознание»; слова «охватывают четыре мира» указывают на четыре Великих [Элемента]; «подобны пустому небу» относятся к элементу «небо». Эти Шесть Элементов [обладают] творческой способностью. «Видимые и невидимые» относятся к «миру желаний и форм» и «миру отсутствия формы»⁵⁷. Остальное указано в отрывке. Таким образом, это произведенные дхармы.

Подобно этому, все сутры рассматривают Шесть Элементов как обладающие производящими способностями, а четыре вида Дхармакая, три вида миров — как произведенные [дхармы]. Хотя произведенные дхармы, простираясь от Дхармакая до «шести нижних пределов (путей)», имеют характеристики (разделения) изысканного — вульгарного, большого — малого, они не превосходят Шести Элементов. По этой причине Будда толковал Шесть Элементов как изначальную природу мира Дхармы.

В различных явных учениях четыре элемента и другое трактуются как [нечто], не имеющее чувств. Тайные же учения представляют их как Самая-тело Татхагаты. Четыре элемента и другое неотделимы от элемента сердца. Хотя сердце и рупа⁵⁸ различны, их сущность одинакова. Рупа есть сердце, сердце есть

рупа. [Оба] не имеют препятствий, не знают преград. Мудрость есть объект⁵⁹, объект суть мудрость. Мудрость есть истина⁶⁰, истина суть мудрость; [они] незамутнены и пребывают друг в друге. Хотя есть два вида вещей — производящие и произведенные, [в действительности] они абсолютно выходят за рамки [разделения их] на пассивные и активные⁶¹. Какое созидание может заключаться в принципе естественности? Слова, [такие, как] «производящее» и «произведенное», все суть тайные символы. Следует избегать укороченных, искусственных определений и всяческих пустых дискуссий.

Таким образом, тело состоит из Шести Элементов, которые есть составная часть изначальной природы Дхармадхату, незагрязненная и не имеющая преград; [элементы в нем] взаимопроникают и гармонически сочетаются; существуют постоянно и не изменяются, одновременно пребывая в истинной реальности⁶². Поэтому в стихотворении сказано:

Шесть Элементов незамутнены, постоянны, пребывают в йоге.

«Незамутнены» означает «свободно взаимопроницаемы». «Постоянны» означает «неподвижны, неуничтожимы» и так далее. «В йоге» переводится как «сущностное соответствие». «Сущностное взаимопроникновение» есть значение знака «соку»⁶³.

(2) [Относительно фразы] «четыре вида мандал неотделимы друг от друга» в «Махавайрочана-сутре» сказано: «Все Татхагаты обладают тремя видами Тайных Тел. Это: знак, мудра, фигура»⁶⁴.

«Знак» [относится к] Дхарма-мандале. «Мудра» — к различным эмблемам, то есть к Самая-мандале. «Фигура» есть тело, наделенное отметками превосходства, то есть — это Маха-мандала. Каждое из этих трех тел имеет специальные позы и знаки; это зовется Карма-мандалой. Таковы четыре вида мандал.

В соответствии с изложением в «Сутре алмазной вершины»⁶⁵, четыре вида мандал предстают так.

Сперва Маха-мандала, она предполагает тело каждого Будды или бодхисаттвы, отмеченного особыми знаками. Рисунок такой фигуры также называется Маха-мандала. [Это также относится к] достижению гармонии с Почитаемым путем пятиступенчатого [созерцания]⁶⁶. Еще это зовется Великой Печатью Мудрости.

Вторая — Самая-мандала. Она предполагает то, что держат в руках: отличительные знаки, мечи, колеса, драгоценности, ваджры, цветки лотоса и так далее. Это также рисунки указанных вещей. Это также мудра, образованная из «алмазных уз» — двух сложенных ладоней. Это также зовется Печатью Мудрости Самая.

Третья — Дхарма-мандала. Относится к мантре-зерну (биджа) Почитаемого, а именно к «семенной» букве, написанной перед каждым [божеством]. Также относится к самадхи [четыре

тел] Дхармакая, словам и значениям всех сутр. Также зовется Печатью Мудрости Дхармы.

Четвертая — Карма-мандала. Относится к различным позам и знакам будд, бодхисаттв и других, также к глиняным и гипсовым изображениям. И это зовется Печатью Мудрости Кармы.

Четыре вида мандал и четыре вида Печатей Мудрости неизмеримы числами. Каждая из них подобна Великой Пустоте. Это неотделимо от того, то — от этого; они, как небо и свет, взаимно незамутнены и незагрязнены. Поэтому и сказано: «Четыре вида мандал неотделимы друг от друга». «Неотделимы» — значение знака «соку».

(3) [Объясняя строку] «Три Таинства привносимого и имеющегося быстро выявляют [Три Тела Будды]». «Три Таинства» есть, во-первых, таинство тела, во-вторых, таинство слова, в-третьих, таинство сердца. Три Таинства Будды Дхармакая столь глубоки и труднодостижимы, что даже [бодхисаттвы] Равного Бодхи и Десяти Бхуми не видят и не слышат их, поэтому называют «таинствами». Каждый Почитаемый обладает Тремя Таинствами, [мельчайшими, как] мгновения, [бесчисленными, как] пылинки. Они взаимопроницающи и взаимодополняющи. Три Таинства живых существ такие же. Поэтому и сказано: «Три Таинства привносимого и имеющегося». Если подвижник Сингон в созерцании этой сутры сложит руки в мудре, ртом будет произносить мантру, а сердцем пребудет в самадхи, [то] посредством [этих] Трех Таинств и адхиштхана [он] быстро обретет Великие Силы (сиддхи)⁶⁷.

Поэтому в сутре сказано:

Махавайрочаны
Тайных речений Три Знака⁶⁸
Неисчерпаемы каждый.
С помощью тайных слов и печати [Дайнити],
Печати, на сердце [наложенной]⁶⁹, осознают Мудрость
Зеркала⁷⁰,

Быстро достигнут сознания Бодхи,
Тело же станет несокрушимым.
На чело печать [наложив], что следует знать,
Мудрость Равенства осознают,
Быстро достигнут Уровня Окропления⁷¹,
Тело же обретет массу достоинств.
Когда наложат на рот печать тайных слов,
Мудрость Тончайшей Проницательности осознают,
Сразу смогут повернуть колесо Дхармы,
Обретут тело мудрости Будды.
На голову печать [наложив], повторяя тайные слова,
Мудрость Совершения Изменений осознают,
Измененные тела Будды узрят,
Станут смирять неукротимых.
И так печати и тайные слова
На тело свое налагая, с адхиштхана
Осознают Мудрость Сущности тела Дхармадхату,
Будды Махавайрочаны,
Тело Дхармадхату — Великую Пустоту.

И еще сказано⁷²: «Войдя в созерцание Дхармакая Истинного Подобия, осознают единство постигающего и постигаемого⁷³ в Великой Пустоте. Если постоянно и всепоглощенно изучать и практиковать [это учение], войдешь в начальное бхуми, мгновение, обретишь достоинства и мудрость, набираемые за одну великую Асамкхья кальпа. Благодаря привносимому и имеющемуся, с помощью всех Татхагат достигнешь десятой бхуми Равной Просветленности, [а затем и] Восхитительной Просветленности⁷⁴, обретишь Абсолютную Мудрость (сарваджня), [познаешь] равенство с другими, достигнешь осознания тождественности со всеми Татхагатами Дхармакая. Затем посредством великого Сострадания без привязанности⁷⁵ облагодетельствуешь бесчисленное [количество живых существ], имеющих чувства, и исполнишь Великое Дело Будды».

И еще сказано⁷⁶:

«Если постигнут учение, выражаемое внутренне подтвержденной дхармой мудрости самопросветления⁷⁷, изреченное Телом Самовосприятия Будды Махавайрочаны,

а также мудростью Тела Восприятия для Блага Других Ваджрасаттвы [в форме] Великого Самантабхадры⁷⁸,

то встретят мандала-ачарья⁷⁹ и смогут войти в мандалу.

То есть, получив *карму*⁸⁰, вызывают [в воображении] Ваджрасаттву в состоянии самадхи Самантабхадры и [Ваджрасаттва] входит [в их] тела.

Посредством добродетельной силы привносимого и имеющегося мгновенно достигнут неисчислимых самая⁸¹ и Врат Дхарани⁸².

Посредством непостижимой Дхармы будут способны легко изменять в ученике зерно врожденной самопривязанности⁸³; [подвижник] накопит в теле духовную силу „дэ“ и мудрость, обычно⁸⁴ собираемые за одну великую Асамкхью кальпу. И сразу родится в „семье“ будды.

Этот человек рожден сердцами всех Татхагат, рожден ртами будд, рожден дхармой будд, рожден превращениями дхарм и обрел сокровище дхармы. Под „сокровищем дхармы“ имеется в виду учение о [пробуждении] Сознания Бодхи [посредством] Трех Таинств. Это проясняет те преимущества, которые обретаются [учеником] с помощью привносимого-имеющегося ачарья, когда он впервые получает наставления по [обретению] Сознания Бодхи. „Бросив взгляд на мандалу, сразу обретает чистое прозрение. Поскольку глядит с радостным, веселящимся сердцем, зерна Ваджрадхату⁸⁵ засеваются в [его] сознании Алая⁸⁶». [Этот отрывок выявляет преимущества, обретаемые при первом взгляде на Всех Почитаемых из собрания Моря мандалы.] «Полностью могут именоваться Ваджра, обретши цель [—достижение состояния Будды—] при окроплении. После этого постигают широкое, великое, глубокое, непостижимое [учение] Дхармы, превзойдя [различия] „двух колесниц“⁸⁷ и десять бхуми. Если обратить все внимание и практиковать Пять Тайных Йога

великого Ваджрасаттвы⁸⁸ непрерывно, во все четыре времени дня, гуляя, стоя, сидя, лежа, то в сферах видимого, слышимого, чувствуемого и понимаемого человек и Дхарма — две пустоты [имеющегося] — станут равными, исчезнет привязанность к себе и вещам, в настоящей жизни постигнешь первое бхуми, постепенно продвинешься выше, [на уровень бодхисаттвы]. Посредством практикования Пяти Тайных [Йога] не соблазнишься ни нирваной, ни сансарой. Принесешь много радости и пользы [проживающим в] Пяти Пределах⁸⁹ рождения и смерти; разделив тело на сто сотен миллионов [частей, пребудешь в] веселье во всех сферах, приведешь к совершенству всех чувствующих, будешь способствовать достижению ими степени Ваджрасаттвы». [Здесь выявляются преимущества непостижимого [учения, обретаемые] при своевременном [его] практиковании в соответствии с Величественным Законом Дхармы.]

И еще сказано⁹⁰: «Посредством Трех Таинств Ваджры, становящихся способствующей причиной⁹¹, ясно осознают конечный результат [устремлений] Трех Тел Вайрочаны».

Все эти сутры говорят об учении самадхи, быстроедействие, непостижимом, таинственном. Если найдется человек, днем и ночью развивающий дух⁹² в соответствии с Законом, в настоящем теле [он] обретет Пять Прохождений Духа⁹³. Продолжая практиковать это, не покидая своего тела продвинется и станет Буддой. Подробно все изложено в сутрах.

В соответствии с этим сказано:

«Три Таинства привносимого и имеющегося быстро выявляют [Три Тела Будды]. Привносимое и имеющееся (кадзи) выражает великое сострадание Татхагаты и устремления живых существ. Солнце Будды отражается в воде-сознании живых существ — [следовательно] сказано «ка» (привносимое); вода сознания практикующего может постичь солнце Будды, [следовательно, оно] названо «дзи» (имеющееся). Если практикующий [будет] с усердием созерцать в уме эту истину, с помощью Трех Таинств [он] быстро постигнет истинную природу Трех Тел [Будды] в [своем] нынешнем теле. Поэтому сказано «быстро выявляют». Значение [знаков] «соку-син» («настоящее тело») то же, что и у [знаков] «сокудзи» («в тот же миг», «немедленно») и «сокудзицу» («в тот же день»).

(4) «Всевозможные [состояния, подобные] сети Индры, называют настоящим телом» — путем сравнения выражается чистота и незамутненность [подобных] мельчайшим частицам (пылинкам) Трех Таинств всех Почитаемых. [Знаки] «тэй-мо» («сеть Индры») означают жемчужную сеть Индры. Знак «син» («тело») указывает на свое тело, тело Будды и тела живых существ; это названо «телом». Также имеются четыре вида тел: самоприроды, восприятия, превращений и равенства; называя их, говорят «тело». И еще есть три вида [тел]. Это — знак, мудра, форма. Такого рода тела находятся во всеохватывающих [отношениях, они] как светильники, отображения кото-

рых в зеркале взаимопроникающих. Это тело есть, собственно, то тело. То тело есть это тело. Тело Будды, по сути, есть тело живых существ. А тело живых существ есть [не что иное, как] тело Будды. [Они] неодинаковы и в то же время одинаковы; не различны и в то же время различны.

Таким образом, мантра трех подобий и незамутненности звучит: «Асамэ Трисамэ Самаэ Сваха»⁹⁴.

Первое сочетание означает «не-подобие», следующее говорит о «трех подобиях», последующие [два] говорят о «трех равенствах». Будда, Дхарма, Сангха есть «три». Тело, слово и мысль [есть] также три. Сердце, Будда и живые существа [также] составляют «три». Соответственно эти Три Дхармы равны; равны и есть «одно». Хотя и «одно», но бесчисленно; хотя и бесчисленно, но «одно». И все же в итоге — не беспорядочно. По этой причине говорю: «Всевозможные [состояния, подобные] сети Индры, называют настоящим телом».

Относительно [строки] «совершенной мудростью обладают по природе» в «Махавайрочана-сутре» сказано⁹⁵:

Я — исходное начало всему.
Назван Опорой мира.
В изречении Дхармы нет [мне] равных.
Исходно неподвижен [я] и непревзойден.

Говоря «я», имеют в виду самого Бхагавата Махавайрочану. «Всему» означает бесчисленное количество [суших]. «Исходное начало» значит первопредок, изначально, по природе постигший все дхармы своего великого существования. Татхагата Дхармака и все живые существа по сути своей обладают этим принципом исходной неподвижности. Однако живые существа непроявлены и не знают [этого]. По этой причине Будда излагает истину и просветляет живые существа.

И еще сказано⁹⁶:

Веселящиеся, жаждущие причин и следствий,
Эти глупцы не могут знать мантру и сущность мантры⁹⁷.
В чем причина этого?
Поскольку истолковано, что причина не создает [следствия],
Следствие произведено.
Эта причина совершенно пуста.
Что же может быть следствием?
Следует знать, что [истинное] следствие мантры
Полностью отделено от [обычных] причин и следствий.

В изложенных выше строках: «я постиг исходную нерожденность», «далеко отстранился от причин и следствий»; «все дхармы исходно непронизведены»; «[хотя есть] причины и кармы, они подобны пустому небу», — подробно изложено значение исходного обладания Природой Дхармы.

И еще в «Сутре алмазной вершины» сказано⁹⁸: «Шестнад-

цать родственных бодхисаттв — Ваджрапани и другие — произведенные [телом] Самоприроды⁹⁹, каждый производит пятьсот миллионов тончайших алмазных [тел] Дхармака».

Строки, подобные этой, имеют тот же смысл.

В словах «по природе» подразумевается, что дхармы естественны; есть такие, какие они есть. «Обладают» имеет значение «исполнять» «без малейших недостатков». «Совершенная Мудрость» — санскритское слово. В старину употреблялось [его] искаженное сокращение¹⁰⁰. Полностью читается «сарваджняна». Переводится как «всепостигающая мудрость». [В сочетании] «всепостигающая мудрость» «мудрость» значит «решение» и «выбор». Все и каждый Будда обладают Пятью Мудростями, Тридцатью семью Мудростями¹⁰¹, а также неисчислимыми, как мельчайшие пылинки, мудростями.

Две следующие строки выражают это значение. Говоря о добродетели «непреклонной решимости», используют название «мудрость». Выражая [понятие] «концентрация и пробуждение», именуют это «сердцем»¹⁰². Выражая [понятие] «правило» и «обладание», именуют это Вратами Дхармы¹⁰³. [Ни] одно из названных понятий не отделимо от человека. Люди же числом своим превосходят [бесчисленные] мельчайшие пылинки. Поэтому названо «всепостигающая мудрость». Использование [здесь] этого наименования отличается от [его использования] школами («семьями») открытого [учения] как противопоставления [Всепостигающей] Мудрости всем объектам¹⁰⁴. «Повелитель Сердца» есть мудрость сущностной природы Дхармадхату и так далее¹⁰⁵. «Количество сердец означает осознание „многого в одном“».

Выражение «Каждый обладает Пятикратной Мудростью» означает, что каждый Повелитель Сердца и все, [скрепляющие определенное] множество сердец, обладают этой «Пятикратной Мудростью». «Беспредельная Мудрость» означает «высокие, обширные, бесчисленные [мудрости]».

«Поскольку она как круглое зеркало, [ее] называют Мудростью Просветления в [Истинной] Реальности» — это сразу же выявляет причину. В связи с чем всех будд называют «Просветленная Мудрость»? Ответ — подобно тому как все формы отражаются в ясном зеркале на высокой подставке, так же и с зеркалом сердца Татхагаты. Чистое зеркало сердца повисает высоко над вершиной Мира Дхармы, невзмутимо освещая все без искажений и ошибок. Какой Будда не обладает подобным круглым зеркалом?! Поэтому-то и сказано: «Поскольку она как круглое зеркало, [ее называют] Мудростью Просветления в [Истинной] Реальности».

¹ *Кальпа*, по некоторым буддийским представлениям, есть неизмеримо большой отрезок времени, определяемый иногда метафорически, за который высокая каменная скала будет стерта до основания прикосновением одежд воздушных фэй, спускающихся на эту скалу один раз в сто лет.

² Собрание эзотерических текстов.
³ Санскр. *абхишам* (корень — *будх*) — полностью осознать, реализовать. Кукай интерпретирует это слово как «реализовать в настоящем теле».

⁴ Т. е. *бхрум*.

⁵ Букв. «Повелитель, поворачивающий колесо Закона», Небесный Император. По преданию, первым Чакравartiном был Бхарата, сын Ришабхадевы, последнего патриарха (*кулакара*) джайнов, который, предвидя все шесть стадий непрерывного процесса упадка в мире, создал институт государства. Чакраварти — фигура космического плана, его «материальный» уровень соотносится с «духовным» уровнем Будды. При рождении Сиддхартхи Гаутамы было предсказано, что он станет либо Буддой, либо Небесным Императором. Чакраварти обладает семью драгоценностями, их держат семь магических фигур, обозначаемых иероглифами: колесо, слон, лошадь, драгоценный камень, женщина (или царица), домовладелец (или наследный принц), полководец. Различают четыре вида Чакравартина — золотой, серебряный, медный, железный. Из них золотой наиболее могуществен.

⁶ Раннее утро, полдень, вечер, полночь.

⁷ Имеется в виду будда Махавайрочана, вечно и вездесуще пребывающий Дхармакайя в теле Самовосприятия.

⁸ Экзотерическом.

⁹ Учение Сингон рассматривает 10 уровней — «кругов» (*бхуми*) бодхисаттв, по сути уже являющихся буддами, тогда как в других учениях эти бхуми считаются лишь ступенями на пути достижения уровня будд. Таким образом, первое бхуми по системе Сингон соответствует восьмой бхуми в экзотерических учениях.

¹⁰ Раздел «О пребывании сердца» в «Махавайрочана-сутре».

¹¹ Последователь школы Сингон постепенно обретает способность 16-ти бодхисаттв и в результате достигает состояния будды при жизни. 16 бодхисаттв — 4 группы по 4, окружающие 4-х будд, названы в мандале «Алмазного Мира».

Восток — Акшобхья будда (Ваджрасаттва, Ваджрараджа, Ваджрарага, Ваджрасадху);

Юг — Ратнасамбхава будда (Ваджраратна, Ваджратэджа, Ваджракету, Ваджрахаса);

Запад — Амиабха будда (Ваджрадхарма, Ваджратиксна, Ваджрахету, Ваджрахаса);

Север — Амогхасиддхи будда (Ваджракарма, Ваджраракша, Ваджраякса, Ваджрасамадхи).

¹² *Ваджра* — мудрость, *дхату* (мир) — подразумевается «тело». Все сочетание обозначает мандалу «Алмазной Мудрости».

¹³ [Т, XXIII, 21].

¹⁴ Санскр. *риддхивиддхиджняна* — способность проникать в любые места и проходить сквозь любые преграды.

¹⁵ Имеется в виду мантра будды, к уровню которого принадлежит данный человек.

¹⁶ В системе 52-х уровней совершенства бодхисаттв уровень Равной Мудрости — 51-й, а уровень 10-ти бхуми — 15-й.

¹⁷ [Т, XXXII, 572].

¹⁸ В учении Сингон разработана концепция четырех тел будды: Самоприроды, Восприятия, Превращений, Порождений. Первые три соответствуют Дхармакайя, Самбхогакайя, Нирманакайя. Тело Восприятия подразделяется на тело Самовосприятия и тело Восприятия для Блага Других. В соответствии с положениями Сингон, все экзотерические учения были изложены либо Буддой в виде тела Восприятия для Блага Других, либо в виде «изменяемого тела» (например — историческим Буддой Шакьямуни).

¹⁹ [Т, XXXII, 574].

²⁰ О достижении состояния будды в настоящем теле.

²¹ Санскр. «восхваление, панегирик, гимн» (*гатха*); первоначально — один из шести видов китайских стихов, восхваляющий добродетель.

²² В покое, уравновешенности, гармонии.

²³ Природа всех вещей.

²⁴ Феноменальное проявление природы всех вещей в конкретных формах.

²⁵ Функции Махавайрочаны (т. е. всего сущего) выражаются его телом, речью и мыслью, и тот, кто ищет единения с ним, должен осмысленно уподоблять ему свои движения, слова и мысли в виде «трех таинств», мудр, мантр и самадхи. Все сущее по природе обладает всеми формами, возможностями деятельности Будды (*мусо-но саммицу*), но не осознает их до тех пор, пока успешно не исполнит предписанных методов и полностью не сольется с Единым.

²⁶ Яп. *кадзи* — духовное слияние человека и Будды, включающее физическое, словесное и мысленное соответствие ему. Исходно — китайский перевод санскритского слова *адхиштхана* (власть, авторитет), означающего потенциал Будды, перенесенный на живые существа.

²⁷ Активность и действенность природы всех вещей. Кукай строит свое изложение в соответствии с системой, принятой в «Трактате об обретении истинного видения Махаяны», приписываемом Ашвагхоше, в изложении Парамартхи (см. примеч. 23, 24).

²⁸ Настоящее, идентичное тело. Имеется в виду нынешнее существование.

²⁹ Пять *махабхута*: земля, вода, огонь, ветер, небо-пустота. «Сознание» — по системе Кукай — шестой элемент.

³⁰ [Т, XVIII, 9].

³¹ Букв. семенная, зерновая мантра, т. е. состоящая лишь из букв.

³² Яп. А БИ РА УН КЭН УН.

³³ Санскр. *анутпада*.

³⁴ Поскольку изначальная нерожденность соответствует несмешиваемому и недвижимому аспекту истинной реальности, знак «А» (санскр. *адиянута-да*) представляет элемент «земля», соотносящийся с понятием цельности.

³⁵ Санскр. *вада* — слово. У Дхармакайя есть два аспекта: неподвижность и мудрость, которые сравнивают с чистой, спокойной водой и волнами, производящими звук Дхармы. Таким образом, *ва* соотносится с элементом «вода».

³⁶ *Ра* — от *раджас* — «грязь, нечистота». Поскольку природа истинной Дхармы есть чистота, состояние, в котором все грязное выжигается, *ра* соответствует элементу «огонь».

³⁷ *Кха* — от *кхам* — «пустое небо», пространство. Дхарма неуловима как небо, как небо чиста и ничем не ограничена.

³⁸ *Ха* — от *хэту* — «причина». Природа Дхармы вне причин и условий и, как ветер, не является результатом кармы.

³⁹ Эти два уровня относятся соответственно к непросветленному и просветленному сознанию.

⁴⁰ «Махавайрочана-сутре».

⁴¹ В отношении соответствия пяти элементов и пяти будд мнения знаменитых переводчиков и комментаторов эзотерических сутр Амогхаваджра (705—774) и Шубхакарасимха (637—735) расходятся:

Элемент	Амогхаваджра	Шубхакарасимха
земля	Махавайрочана	Акшобхья
вода	Амогхасиддхи	Амиабха
огонь	Ратнасамбхава	Ратнасамбхава
ветер	Амиабха	Амогхасиддхи
небо—пустота	Акшобхья	Махавайрочана

Пять Будд — внутренний круг мандалы «Алмазного мира», Махавайрочана в центре окружен четырьмя буддами. Идея в том, что знаковые («семенные») мантры А. ВА, РА, ХА, КХА символизируют самадхи Махавайрочаны, Акшобхья, Ратнасамбхава, Амиабха и Амогхасиддхи соответственно.

⁴² [Т, XVIII, 331].

⁴³ Обычно: *арупа-дхату*, *рупа-дхату*, *кама-дхату*. В системе Сингон чаще

рассматриваются как «мир совершенно просветленных», «мир живых существ».

⁴⁴ [Т, XVIII, 38].

⁴⁵ Поскольку знак «А» соответствует элементу «земля», из которого происходит вся совокупность вещей, Кукай считал его первопричиной жизни.

⁴⁶ В «Маха-праджня-парамита-сутре» сказано: «О Сударшана, если элемент „земля“ чист, Всепостигающая Мудрость чиста; если Всепостигающая Мудрость чиста, чист и элемент „земля“... Если элементы „вода“, „огонь“, „ветер“, „небо“ и „сознание“ чисты, Всепостигающая Мудрость чиста; если чиста Всепостигающая Мудрость, чисты и элементы „вода“, „огонь“, „ветер“, „небо“ и „сознание“» [Т, V, 990]. В «Каруникараджа-праджня-парамита-сутре» сказано: «Медитируют над своим телом, как бы состоящим из [элементов] „земля“, „вода“, „огонь“, „ветер“, „небо“, причем каждый из них как бы нечист» [Т, VIII, 831].

⁴⁷ В («Босацуёракухонгёкё») сказано: «То, что все вещи призрачны, означает, что пять скандх (форма, сознание, восприятие, понимание, волеизъявление. — А. Ф.), сознание и небо из Шести Элементов, а также четыре элемента — эти дхармы не имеют ни своих собственных характеристик, ни различающих характеристик и подобны пустому пространству» [Т, XXIV, 1013].

⁴⁸ «Махавайрочана-сутра» [Т, XVIII, 31].

⁴⁹ Комментатор «Махавайрочана-сутры» И Син считал производящим элементом знак «А», соответствующий Дхармакая равенства, либо Дхармакая отсутствия форм (*мусо хоссин*). Выражение «различные сотворенные формы» интерпретируется им как физические формы будд, которые те принимают в соответствии с различными условиями и характеристиками людей, которых предстоит спасти.

⁵⁰ Возможны два варианта: либо имеется в виду Будда, либо бодхисаттва 51-го уровня совершенства («равной мудрости»).

⁵¹ Имеются в виду «четыре изменения [дхарм]» — возникновение, существование, трансформация, уничтожение.

⁵² «Мир вещей», т. е. мир, где имеют место наставления Будды; «мир живых существ», которых наставит Будда; «мир просветленной мудрости», т. е. различные тела Будды, эманулирующие из единого просветленного состояния. Ими также являются: пять скандх; живые существа; мир, где они обитают. Слово «мир» употреблено здесь в значении «категория», как классификационная единица.

⁵³ «Махавайрочана-сутра» [Т, XVIII, 31].

⁵⁴ Согласно комментарию И Сина, *ачарья* перед созданием мандалы должен медитировать над своим телом и представлять себе следующее:

[часть тела]	[форма]	[элемент]	[цвет]	[знак]
голова	жемчужина	небо	синий	КХАМ
шея	полумесяц	ветер	черный	ХУМ
сердце	треугольник	огонь	красный	РА
пупок	круг	вода	белый	ВИ
низ	квадрат	земля	желтый	А

⁵⁵ Относится к *ачарья*.

⁵⁶ Этот отрывок из «Махавайрочана-сутры» предназначался для разъяснения, что все трансформировавшиеся будды произведены сознанием Татхагаты [Т, XVIII, 19].

⁵⁷ Согласно комментарию И Сина к «Махавайрочана-сутре» [Т, XXXIX, 700], «видимые и невидимые» результаты относятся к различным актам танцев, спортивных упражнений (в данном случае — трансформированным телам Будды, который через их посредство спасает живые существа) и *нирване*. Они также соотносимы с достижениями в повседневной жизни и «плодом бодхи», т. е. полной просветленностью.

⁵⁸ Вещественное, материальное.

⁵⁹ Объект за пределами, постигаемый только мудростью.

⁶⁰ *Ри* — принцип естественности, превосходящий наши относительные во-

сприятия и постижимый лишь высшей мудростью. Принцип Единства — момент снятия дуальности при восприятии. Татхата — объективное познание внутреннего Закона вещей.

⁶¹ Букв. Превосходит создающее и создаваемое.

⁶² Предел действительного существования, изначальная несотворенность; санскр. *бхута коти*.

⁶³ *Сокусин* — настоящее, теперешнее тело.

⁶⁴ В «Махавайрочана-сутре» сказано: «О Таинственный Повелитель, различные Почитаемые имеют три вида тел, именно: знак, мудра, фигура» [Т, XVIII, 44].

⁶⁵ [Т, XVIII, 286, 287, 898, 899].

⁶⁶ «Пять уровней медитации для достижения состояния Будды» в «Алмазном мире» — это «достижение сознания Бодхи» путем медитации над своим сознанием, пока оно не станет подобным полной луне диаметром в предплечье медитирующего, что будет символизировать исходное, врожденное сознание Бодхи; «усовершенствование сознания Бодхи» — повторение предыдущей медитации, но здесь луна расширяется безгранично, а затем сжимается и принимает прежние размеры; «создание алмазного сознания Бодхи» — здесь в середине своего сознания-луны представляется цветок лотоса, ваджра и другие Самая — формы Почитаемого, и, таким образом, сознание Бодхи укрепляется; «достижение тела *ваджра*» — в медитации сливаются с телом Почитаемого, тем самым обретая Самая-тело; «совершенствование тела Будды» — здесь Самая-тело медитирующего превращается в карма-тело Махавайрочаны.

⁶⁷ Букв. завершение, достижение. Просветленное состояние, достигнутое мистическим путем, в котором обретают сверхъестественные возможности.

⁶⁸ Комментатор Юкай (1345—1416) писал, что три знака: «ОМ», «БХУХ», «КХАМ» относятся к таинствам тела, слова, сознания соответственно. Комментатор Дондзяку (1674—1742) поясняет, что эти три знака представляют значения буквы «А»: нерожденность, существование, пустота.

⁶⁹ Подразумевается мудра *сёсин-самая* — побеждающее Самая-тело [Будды].

⁷⁰ Пять видов мудрости, соотносящихся с пятью буддами в пяти пределах (см. примеч. 11):

Восток	Акшобхья	мудрость Великого Зеркала (<i>адарша-жняна</i>)
Юг	Ратнасамбхава	мудрость Равенства (<i>самата-жняна</i>)
Запад	Амитабха	мудрость Тончайшей Проницательности (<i>пратья-вексана-жняна</i>)
Север	Амогхасиддхи	мудрость Совершения Изменений (<i>кристьянус-тхана-жняна</i>)
Центр	Махавайрочана	мудрость Сущности Мира Дхармы (<i>дхарма-дхатусвабхава-жняна</i>).

⁷¹ Санскр. *абхишека*. Обряд инициации в эзотерическом буддизме. Посвящаемый стоит в алтаре, ему на голову льют несколько капель воды, читая при этом сутры.

⁷² [Т, XIX, 602].

⁷³ Яп. *итиэн иссо*. Дондзяку писал, что *эн* («связь») и *со* («аспект») здесь имеют значения *ноэн* («познание как функция сознания») и *сёсо* («объект познания») соответственно. Комментатор Сёсин (1287—1357) считал, что понятие *итиэн* имеет значение *ноэнсён фусё* («невозникновение постигающего и постигаемого»), а *иссо* значит *мусо* («отсутствие аспектов»).

⁷⁴ В 52-ступенчатой системе уровней совершенства бодхисаттв Начальное *бхуми* находится на 41-м уровне, 10 *бхуми* Равной Просветленности — на 51-м, Восхитительная Просветленность — на 52-м.

⁷⁵ Одно из трех состраданий: сострадание к живым существам, когда сознание еще связано с личностью и элементами; сострадание без привязанности к личности, но связанное с элементами, что разделяет сострадающего и спасаемых; сострадание без привязанностей.

⁷⁶ [Т, XXX, 535].

⁷⁷ Самопросветление, так как полное просветление достигается путем осознания своей собственной природы.

⁷⁸ Букв. великий Самантабhadра Ваджрасаттва. Самантабhadра представляет сострадание к живым существам. Ваджрасаттва — глава бодхисаттв, получивших эзотерическое учение непосредственно от будды Махавайрочаны. В мантрах их рассматривают как одного бодхисаттву.

⁷⁹ Учитель, помогающий подвижнику постичь себя и войти в соответствующую мандалу.

⁸⁰ Яп. *кома*, имеется в виду наставление, поклявшись в следовании которому перестраивают кармическую структуру.

⁸¹ Термин имеет четыре основных значения: одинаковость Будды и земных существ; клятва спасти живые существа; устранение страстей путем *кадзи*; просветление сознания живых существ. Согласно комментарию Дондзяку, здесь «неисчислимы» подразумевают «сто и восемь самадхи».

⁸² Т. е. просветления.

⁸³ Школа Хоссо различает два вида самопривязанности: «врожденная самопривязанность» и «самопривязанность, возникающая из ложных взглядов и мыслей». Первая — более укоренившаяся и трудноуничтожимая — устраняется лишь в состоянии самадхи, непосредственно предшествующем достижению состояния будды. Вторая устраняется при достижении первого *бхуми*, т. е. «уровня радости». В эзотерическом буддизме иной порядок — врожденная самопривязанность устраняется на «уровне радости».

⁸⁴ Букв. соответственно времени.

⁸⁵ Относится к «миру-природе» (*дхату*) мудрости будды, неразрушимой как алмаз (*ваджра*). Иными словами, это есть исходно незамутненное, чистое сознание, обозначаемое буквой «А».

⁸⁶ «Восьмое сознание», также называемое «сознанием-хранилищем» и «зерновым сознанием», являющееся основным в человеческом существовании, в котором заключены «зерна» действий и феноменальные манифестации в представлении. «Зерно алмазной природы», вошедшее в сознание *алая*, подавляет злые намерения и ведет к достижению состояния будды.

⁸⁷ Здесь — Шравакаяна и Пратьекабуддаяна.

⁸⁸ Три тайных практики единения с пятью бодхисаттвами — Ваджрасаттва и четырьмя другими, представляющими «желание», «прикосновение», «любовь» и «гордость» и пути их преодоления. Исполнением пяти магических ритуалов йогии добивались осознания идентичности *нирваны* и *сансары*.

⁸⁹ Ад, голодные духи, животные, люди, небесные существа.

⁹⁰ [Т, XX, 539].

⁹¹ Для появления ментального или материального феномена есть четыре причины: *хэту пратья* — прямая, непосредственная причина; *саманантара пратья* — условие исчезновения предыдущей мысли для появления последующей; *алмбана пратья* — условие присутствия объекта для того, чтобы при опоре на него образовался ментальный феномен; г) *адхипати пратья* — все остальные причины, способствующие, а не затрудняющие возникновение вещей.

⁹² Букв. прохождение духа. Учение Сингон в основу всего ставит мистические, трансцендентальные силы Татхагаты. Поэтому это учение называют также «Колесница прохождения духа».

⁹³ Возможность видеть; возможность слышать на любом расстоянии; способность помнить прошлые существования; способность проникать в чужие мысли.

⁹⁴ «Махавайрочана-сутра» [Т, XVIII, 12, 14]. Яп. «АСАММЭИ ТИРИ-САММЭИ САММАЭИ САВАКА».

⁹⁵ [Т, XVIII, 22].

⁹⁶ [Т, XVIII, 19].

⁹⁷ Комментатор Сёсин (1278—1357) толковал это сочетание как «ноуменальную сущность» и «феноменальный аспект» мантры. Юкай — как «условное существование» и «мантру как абсолютную реальность». Дондзяку — как «причину и следствие» (т. е. «реальный аспект») мантры. Далее Дондзяку разъясняет, что «причина» есть проговаривание мантры, а ее «следствие» — *сиддхи*.

⁹⁸ [Т, XVIII, 254].

⁹⁹ Все божества, окружающие Махавайрочану в мандале, есть манифестации его тела Самоприроды. Дондзяку говорит о них как о «самосозерцающих телах Будды».

¹⁰⁰ Яп. *сатта* — от санскр. *саттва*.

¹⁰¹ Пять из тридцати семи Мудростей соотносятся с «пятью семействами» (*кула*) и 37 божествами мандалы «Алмазного мира».

¹⁰² «Сердце» (кит. *синь*) — китайский аналог санскритского слова *читта*, традиционно интерпретируемого как производное от корня *чи* (собираться, накапливаться).

¹⁰³ Слово «дхарма» происходит от корня «дхри» (обладать; носитель).

¹⁰⁴ «Всепостигающая Мудрость» единична в обычном представлении и соотносится с совершенной мудростью, рассматривающей различные вещи как объекты и постигающей их реальную суть. У Кукая же «Всепостигающая Мудрость» толкуется как совокупность нескольких мудростей, которые постепенно обретает практикующий.

¹⁰⁵ Здесь подразумеваются четыре другие мудрости.

Пер. с японского А. Г. Фесюна

Сё дзи дзиссо-ги

Время написания «Сё дзи дзиссо-ги» («Значение Звука, Знака, Истинно сущего») — предположительно годы правления Тэнтё (824—834). Название трактата взято из второго раздела «Махавайрочана-сутры» («...Звук, Знак, Истинно сущее Татхагаты есть как отсутствие будды, так и присутствие будды...»). Основная идея: Звук, Знак — и есть сами по себе Истинно сущее; посредством их варьирования происходит «изложение учения Дхармакаей» (*хоссин сэппо*). Перевод выполнен по изданию: Кобо Дайси тэсаку дзэнсю Т. 1, с. 60—76.

В тексте перевода намеренно сохранены все многочисленные повторы, употреблены слова из категорийного аппарата западной философии: «объект», «символ», «форма», «принцип». Для перевода иероглифа *хо* (кит. *фа*) использовались слова: «Дхарма», «Учение», «Закон». В круглых скобках обозначены уточнения или варианты перевода. Дхармакаей («Мир Дхарм») предстает в тексте и в личном, и в безличном планах.

Введение

Вначале — введение. Татхагата [Махавайрочана] излагал учение непременно при посредстве знаков-писмен¹. Пребывание этих знаков — в теле Шести Загрязнений². Источник [появления и искоренения] Шести Загрязнений — в Трех Таинствах Дхармакаей Будды³. Три Таинства [тела] Равенства [Дхармакаей] пребывают повсюду в мире дхарм, постоянны и неизменны. Пять Мудростей и Четыре Тела [Дхармакаей] охватывают десять миров [и ни в чем] не имеют недостатка. Просветленные именуются Постигшими Великое; заблуждающиеся — живыми существами. Живые существа сластолюбивы и темны, не могут сами постичь [Великое]; Татхагата посредством приносимого и имеющегося (адхиштхана) показывает [им путь] возвращения к сути. Основа возвращения к сути не установится при отсутствии Великого Учения. Процветания Великого Учения не наступит при отсутствии Великого Учения. Процвет-

тания Великого Учения не наступит при отсутствии звуков и знаков. При ясно понятых звуках и знаках проявляется истинно-сущее. То, что называют «звуком, знаком, истинно сущим», есть Три Тайинства⁴ Дхармакая [тела] Равенства — суть сущность основы бытия живых существ. По этой причине Татхагата Махавайрочана, излагая значения знака, звука, истинно сущего, тревожил уши долго спавших живых существ. Учения Закона — будь то явные, будь то тайные; внутренние ли⁵, внешние ли⁶ — кто избежит входа в эти врата? Теперь, руководствуясь указаниями Великого Учителя⁷, рассмотрим значения этих [трех положений]. Надеюсь, что ученики последующих [времен] с радостным сердцем вникнут в суть [здесь изложенного]. Введение закончено.

Толкование имен⁸, значение вещей⁹

Далее разберем имена и значения вещей; этот [разбор] опять-таки делится на две части. Первая — толкование имен, вторая — значения вещей.

1) Во-первых, толкуем имена: шум, производимый при выходе изнутри самого легкого дыхания — «ци», назовем «звуком». Шум непременно зависит от звука. Звук, таким образом, становится основой шума. Звук исходит не впустую, [он] обязательно являет название предмета; это назовем «знаком». Наименование непременно соотносится с образом-предметом, назовем это «истинно сущим». Различение по отдельности трех видов — звука, знака, истинно сущего назовем «значением». Также «звуком» называется шум, производимый от соприкосновения Четырех Великих [Элементов]. Пять [музыкальных] звуков¹⁰, восемь [призывных] звуков¹¹, семь склонений¹², восемь оборотов — все до единого возникли посредством «звука». Обдумывание наименованного «звуком» [происходит] непременно посредством знаков-письмен. [Их] источник возникновения — Шесть Загрязнений. Символы Шести Загрязнений объяснены ниже.

Применив [способ] шестикратного деления и соответствующего толкования¹³, [видим следующее]: благодаря звуку существует знак. [Поэтому] отношения звук—знак обретают название [системы] зависимых вещей-компонентов¹⁴. Если истинно сущее выявляется посредством звука—знака, то есть когда говорят, что звук—знак и есть истинно сущее, то [эта система] также обретает название [состоящее из] зависимых вещей-компонентов¹⁵. Если в звуке обязательно есть знак, то [это] звук обладающий, а знак — обладаемый; если знак имеет содержание звука, [оба они] обретают название притяжательных вещей-компонентов¹⁶. В звуке—знаке обязательно есть истинно сущее; в истинно сущем обязательно есть звук—знак; [они] взаимно обладающие и обладаемые, поэтому и названы, как указано выше.

Если вне звука нет знака, а, следовательно, знак есть звук, [то это] вещи-компоненты в функции приложения¹⁷. Если вне звука—знака нет истинно сущего, а, следовательно, звук—знак есть истинно сущее, [то это соотношение] называется так же, как и предыдущее. Смысл этого подробно разбирается в «Комментарии к „Махавайрочана-сутре“». Поймете, обратившись к [его] тексту.

Если звук — знак и истинно сущее настолько взаимно близки, что неразделимы и неудаляемы [друг от друга, то их соотношение] приобретает название соседствующих и близких компонентов¹⁸.

Если считать звук—знак временными, не достигшими [уровня абсолютного] принципа, а истинно сущее — слабым и несуществующим, несоответствующим названию, то звук—знак и истинно сущее будут отличаться [друг от друга]. Если звук впустую производит шум, которым ничто не постигается, а знак [также впустую] составляет сверху вниз длинные и короткие фразы, то звук будет отличаться от знака, а значит, они составят [систему с] компонентами совместного различия¹⁹. [Система, где] первый элемент — числительное²⁰, отсутствует. Среди пяти видов, названных выше, пятый [по счету] объяснен неглубоко и сокращенно, третий и четвертый глубоки и скрыты [от невежд]. Оставшиеся два соответствуют и тому, и другому определению.

2) Во-вторых, разбор значения вещей подразделяется на две части. В первой [рассмотрим] подтверждения в источниках, во второй — дадим объяснения.

А) Сперва о подтверждении в источниках. Спрашивая говорят: «Посредством какой сутры определяют значение [звука, знака, истинно сущего]?» Ответ: «Посредством ясного изложения в „Махавайрочана-сутре“». [Вопрос]: «Как изложено в этой сутре?» [Ответ]: «В этой сутре Татхагата Дхармакая изрекает [в форме] стихотворной гатхи²¹:

Действительность слов, имен, строф в мантрах
Истинно Просветленного
Подобна [изречениям] Индры — каждое содержит
глубокий смысл и воздействие
В них — расширение строф Дхармы, основы имен,
действия и соответствия».

Вопрос: «Какой смысл раскрывает это стихотворение?» Ответ: «В нем есть два смысла — явный и тайный. Смысл явных фраз соответствует объяснению комментатора [сутры]»²². В тайных же значениях содержится важный и глубокий смысл. По этой причине в стихотворении разъясняется с помощью сравнений: «Подобно [изречениям] Индры — каждое содержит глубокий смысл и воздействие». [Слово] «Индра» также имеет явный и тайный смысл. В явном смысле это иное наименование Шакрадевы. [Слова:] «Каждое содержит глубокий смысл и воз-

действие» [означают, что] «небесный Индра сам создал трактат о звуках, в котором часто в едином слове заключалось великое множество смыслов. По этой причине и ссылаются на него. Даже мирская „мудрость“ исправляема [им]. Но что бы ни говорили, в Дхарме пребывает Татхагата!»²³. Если же составить тайное толкование, [увидим, что] в каждом слове, в каждом имени, в каждой фразе содержится безграничное [количество] смыслов. Весь сонм бесчисленных будд и бодхисаттв в трех мирах, непрестанно толкуя смысл каждого знака, не могут полностью их исчерпать. Что же говорить о ничтожном человеке? Рассмотрим здесь всего лишь одну небольшую часть [указанного].

Истинно Просветленный, [о котором говорилось] в начале стихотворения, есть тайное тело Дхармакая Будды Равенства. Это тайное тело неисчислимо и неизмеримо, как было разъяснено в [трактате «Достижение состояния Будды» в настоящем теле]. Это тайное тело есть истинно сущее. Далее — мантра; это есть не что иное, как звук. Звук есть Таинство Речи. Далее, и слова, и имена есть знаки. Посредством слов выражаются имена, поскольку имена являются знаками. Таким образом, в этой гатхе [описаны] звук, знак и истинно сущее.

Поскольку в первой части разъяснение смысла было дано вкратце, дадим [более широкое] толкование по «Махавайрочана-сутре». Мантры всех Почитаемых, приведенные в этой сутре, есть звуки. Разделы о знаке «А» и другие²⁴, а также разделы колесницы знаков и другие суть знаки. Разделы о безобразности и предметах, [относящихся ко] всем Почитаемым [тайных мандал], соответствуют истинно сущему.

Опять-таки, если толковать значение [звука, знака, истинно сущего, основываясь лишь на] одном знаке, [увидим следующее]: возьмем, к примеру, первую букву санскритского [алфавита] «А»; в тот момент, когда [мы] открываем рот и выдыхаем, возникает звук «А», это и есть звук. Какое же имя называет звук «А»? Он выражает знак имени Дхармакая. Таким образом, это есть звук и знак. В чем значение Дхармакая? То, что называют «Дхармакая», означает исходную нерожденность всех дхарм, то есть это истинно сущее.

Б) Далее, слушаем подтверждение в сутре. Испросив дозволения, дадим объяснение смыслу содержания. В стихотворении говорится:

Во всех Пяти Великих [Элементах] есть шумы.
[Каждому] из десяти миров соответствует [свой] язык.
Шесть Загрязнений, каждое есть знак-символ.
Дхармакая есть истинно сущее.

Истолковывая, говорю: текст стихотворения подразделяется на четыре [фразы]. Первая фраза объясняет сущность звука; следующая стихотворная [строфа] дает глубокое разъяснение истинных и ложных знаков-письмен; третья выявляет внутрен-

ние и внешние²⁵ знаки-письмена; четвертая полностью выявляет истинно сущее.

Вначале сказано о Пяти Великих [Элементах]: первый — это земля, второй — вода, третий — огонь, четвертый — ветер, пятый — небо. Эти Пять Великих [Элементов] содержат два смысла — явный и тайный. Их явный смысл толкуется как обычные [вещи]. Тайный [смысл] Пяти Великих [Элементов] — пять знаков, пять будд и [безграничный] океан всех Почитаемых, [изображенных] в мандалах. [Тайный] смысл Пяти Великих [Элементов] объяснен в [трактате «Достижение состояния Будды» в настоящем теле]. В каждом из Пяти Великих [Элементов] внешнего и внутреннего содержатся шум и звук. Все шумы неотделимы от Пяти Великих [Элементов]; Пять Великих [Элементов], таким образом, составляют суть звука, а шумы — его применение. Поэтому и сказано: «Во всех Пяти Великих [Элементах] есть шумы».

Далее — фраза «[Каждому из] десяти миров соответствует [свой] язык». Указанные десять миров есть: первый — мир всех будд, второй — мир всех бодхисаттв, третий — мир всех пратьекабудд, четвертый — мир всех шраваков, пятый — мир всех небожителей, шестой — мир всех людей, седьмой — мир всех асуров, восьмой — мир всех животных, девятый — мир всех голодных духов, десятый — мир всех обитателей ада. Различные миры, не включенные в этот [перечень], могут быть полностью отнесены к [мирам] небожителей, [голодных] духов, либо — животных. Изложение о десяти мирах есть в «[Сутре] величественного цветка»²⁶, в «Сутре объяснения сути принципа Алмазной Вершины»²⁷. Все языки этих десяти миров проявляются посредством звука. Среди звуков есть долгие и короткие, высокие и низкие, музыкальные звуки и рифмы, склонения. [Все] это именуется письменами²⁸. Письмена [образуются] посредством знаков и наименований; знаки и наименования выявляются в письменах. Поэтому то, что все комментаторы говорят: «письмена есть знаки», есть желание указать [их] неразделимость и взаимозависимость. Все это — знаки письмен внутреннего звука²⁹. Все эти знаки письмен подразделяются на десять [частей]. [Им соответствует] вышеприведенное разделение на десять миров.

«В чем истинность и ложность этих десяти видов знаков-письмен?»

Если рассматривать и толковать как поверхностное и глубокое, то [знаки] девяти миров — ложны, знаки письмен мира будд — истинны. Поэтому в сутре³⁰ сказано: «[Будда — тот, кто] изрекает истину, говорит о действительном, говорит [о вещах] в соответствии с тем, [что они собой представляют], не обманывает, не говорит несообразностей». Эти пять видов слов на санскрите называются «мантра». В одном таком слове содержится пять различий. Поэтому Нагарджуна назвал его «тайными речениями»³¹. Эти «тайные речения» также называют

«истинными словами» (сингон), так как переводчики выбрали одно определение из пяти.

[Вопрос]: «На что указывают эти мантры?»

[Ответ]: «[Они] определяют истинно сущее всех дхарм, без-ошибочны и правдивы, поэтому названы „истинными словами“».

[Вопрос]: «Как эти мантры определяют истинно сущее всех дхарм?»

[Ответ]: «Хотя и говорят, что имеется бесчисленное множество разновидностей мантр, проследив до конца их источник [убеждаемся], что Царская Мантра Морского Знака Самадхи³² Почитаемого Махавайрочаны включает их все».

[Вопрос]: «Что это за Царская Мантра?»

[Ответ]: «Это колесница знаков и букв, изложенных в „[Сутре] алмазной вершины“³³ и „Махавайрочана-сутре“³⁴». Эти буквы в писаниях на санскрите обозначаются знаками «А», «Ха» и так далее. Эти знаки, «А» и другие, есть каждый знак имени, тайное обозначение Татхагата Дхармакая. Соответственно небо[жители], наги, демоны и другие также имеют имена. Основа имен имеет своим источником Дхармакая. От него происходят и распространяются в мире множество языков. Знающего истинный смысл называют [говорящим] истинные слова; не знающего источника называют изрекающим неверное. За изречение неверного получают страдания долгими ночами; истинными словами искореняется страдание и обретается радость. Это различие подобно тому, как [из-за действия] лекарства либо яда [человек становится] заблуждающимся либо просветленным, [приносит себе] вред либо пользу.

Спрашивая говорят: «Каким образом пять видов речи, изложенные Нагарджуной³⁵, соотносятся с двумя видами речи, о которых говорилось сейчас?» Отвечаю: [речь, возникшая из] образов, снов, заблуждений, безначальности,— ложна; речь, выражающая суть такой, какой она является,— истинна. Закончим рассуждения об истинности и ложности знаков-письмен.

Далее, объясним виды знаков-письмен выражения внешнего и внутреннего. В тексте стихотворения [сказано]: «Шесть Загрязнений, каждое есть знак; иными словами, первое загрязнение — видение, второе загрязнение — слышание, третье загрязнение — обоняние, четвертое загрязнение — вкус, пятое загрязнение — осязание, шестое загрязнение — [созданные] дхармы. Каждое из этих Шести Загрязнений имеет различный способ выражения. Каков смысл и отличие первого знака — загрязнение видением?»

В стихотворении говорю:

[Объекты] видения есть проявления, формы, выражения и другое.

Внутренние и внешние³⁶ поистине зависят от обладания ими.

Есть естественное [постижение] Закона³⁷, есть обусловленность [причинными] связями³⁸.

Некоторых [объекты] сбивают с пути, других просветляют.

Так говорю, объясняя: разделим текст стихотворения на четыре части. Первая строка различает [объекты] видения, следующая строка выявляет истинную взаимозависимость [между объектами] видения внутренних и внешних [объектов], третья выражает два вида существования — естественное [постижение] Закона и следование [причинным] связям, четвертая говорит о том, что всевозможные [объекты] видения есть яд для глупых, но лекарство для мудрых.

(а) [Указанные] в первой строке [объекты] видения — проявления, формы, выражения — состоят из трех разделов: первый — цвет³⁹, второй — форма⁴⁰, третий — движение⁴¹.

Первое — цвет — подразумевает цвета Пяти Великих [Элементов]. В школе Хоссо⁴² говорят о четырех видах цвета, не учитывая черного. В соответствии с «Махавайрочана-сутрой»⁴³, установлены [следующие] цвета для пяти Великих [Элементов]: первый — желтый [для земли], второй — белый [для воды], третий — красный [для огня], четвертый — черный [для ветра], пятый — синий [для неба]. Названия цветов Пяти Великих [Элементов] — проявления. Эти пять цветов и есть [истинные] цвета пяти Великих [Элементов]. Узнаем же дальнейшие подразделы. Тень и свет, ясное и темное, облака и дым, грязь и роса, а также же один цвет неба тоже именуются «цветами». Если окончание проявления погружает сознание в сон, это именуется «цветом». Эти цвета можно отнести к нравящимся, не нравящимся, нейтральным. Сказанное в «Махавайрочана-сутре»⁴⁴: «Сердце не сине, не желто, не красно, не бело, не ало, не фиолетово, не очищено как вода, а также не ясно», — подразумевает, что сознание не есть проявление.

Следующее — форма — описывается как короткое—длинное, толстое—тонкое, правильное—неправильное, высокое—низкое. Это также квадратное, круглое, треугольное, полукруглое и т. д. Если скопления форм подразделяются на категории длинное—короткое и др., это также [формы]. Сказанное в «Махавайрочана-сутре»: «Сердце не длинно, не коротко, не кругло, не квадратно», — подразумевает, что сознание не есть форма.

Третье — движение — описывается как бранье в [руки], бросание, сгибание, растяжение, ходьба, проживание, сидение, лежание. [Оно выражает то], что скопление [объектов] видения рождается и исчезает, пребывает и развивается, имеет своей причиной изменения и отличия. Вновь родиться, накопившись на месте прежнего рождения, невозможно — передвигаются на иное место; рождения повторяются, подразделяясь на непрерывные или с перерывами, близкие либо далекие. Все виды движения и изменения, создающиеся воздействием кармы, именуются «выражениями». Сказанное в «Махавайрочана-сутре»: «Сердце не есть мужчина, не есть женщина», — подразумевает, что сознание не есть выражение. Оно не имеет отношения к проявлениям, формам, выражениям.

И еще сказано: «Как узнать свое сердце? Ответ: если искать в проявлениях, в формах, в сознании постижения мыслью [объекта] либо в семье, либо собой, либо в приобретении, либо в приобретаемом, то ничего обрести невозможно». Это проясняет названия «проявление», «форма», «выражение». Проявление и формы следует постигать в соответствии с [вышеизложенным] текстом. Самонизведение же есть выражение, поскольку брание [в руки], бросание и другие действия создают карму. Соответственно этому все объекты (рупа) — проявления, формы, выражения, видимое глазами — есть [объекты] сферы глаз; осознаваемое через видимое есть [объекты] сферы осознания видимого; причины, осознаваемые видением, смысл происходящего есть [объекты] сознания и причины. Это именуется разграничением. Соответственно разграничения есть образцы, так как определения, [отличные] друг от друга, являются примерами. Каждый пример имеет свое знаковое наименование, потому и называется образцом. Три Вида (проявление, форма, выражение) есть образцы предметов (объектов). Можно классифицировать иначе, разделив на 20 видов. Такое разделение получается при рассмотрении [объектов] ложных и истинных в приложении к указанным выше десяти мирам.

В «Трактате о йоге»⁴⁵ сказано: «Именно сегодня следует поведать о совокупности рупа всех дхарм. Вопрос: рождение всех дхарм происходит из собственного семени. Изложите, каким образом Великие Элементы порождают создаваемые объекты⁴⁶. Как созданные объекты⁴⁷ ими⁴⁸ [порождены], [как] от них зависят, [как] ими построены, ими определены и сохраняемы, [как] ими произрастают⁴⁹? Ответ: семена всех внутренних⁵⁰ и внешних⁵¹ махабхута, а также создаваемых объектов, каждое зависит от внутренне длящегося потока сознания⁵². С тех пор как семена всех маха[бхута] еще не порождали все маха[бхута], семена созданных объектов никогда не могут породить созданные объекты. Обязательно из-за их⁵³ возникновения именно и появляются созданные объекты, но из своих семян. Так называемое рождение через их посредством происходит по причине предварительной направленности. В соответствии с этим принципом хода, все махабхута представляют порождающую причину. Почему от них зависят созданные объекты? Причина в том, что созданные объекты по окончании [процесса] их возникновения не отделяются от махабхута, а обращаются вокруг них. Почему махабхута их построили? Причина в том, что, когда махабхута теряют или приобретают, подобно им [объекты] стабилизируются или [подвергаются] опасности. Почему ими определены и сохраняемы? Причина в том, что [они], следуя махабхута, имеют одинаковые с ними размеры и не разрушаются. Почему ими произрастают? Причина в том, что созданные объекты постепенно увеличиваются и расширяются из-за питья, еды, сна, буддийских обрядов, самадхи⁵⁴. Поэтому говорят, что махабхута — причина их произрастания. Таким

же образом все махабхута относятся к создаваемым объектам и [вызывают] действие пяти видов [причин], что следует знать.

И, далее, совокупность рупа не рождается из Предельно Малого⁵⁵. Когда рождаются из собственного семени⁵⁶, рождаются совокупно. Становятся мелкими, либо средними, либо большими. Также Предельно Малое, собравшись, не порождает совокупность рупа. Однако посредством Мудрости Постигания вникают во все рупа, различают их размеры и границы; с установлением заблуждений возникает Предельно Малое.

И также если в совокупности рупа есть разделения на направления, то и в Предельно Малом есть деления на направления. Таким образом, разделения, имеющиеся в совокупности рупа, не пребывают в Предельно Малом. Почему это так? Предельно Малое и его разделения подразумевают обладание совокупностью рупа; в Предельно Малом нет избытка Предельно Малых. По этой причине Предельно Малое не является аспектом наличия разделений.

И еще: есть два вида неразделенности⁵⁷. Первый — неразделимость единства места. Говорится: где Предельно Малое, [пребывающее в] махабхута вместе с [вишай] — рупа, гандха, раса, спарша, находится вместе без индрия⁵⁸, — там отделение от индрия; где находится вместе с индрия — там наличие индрия. Это называется «неразделимостью единства места». Второй [вид] — неразделимость гармоничной смешанности. Говорится: Предельно Малое, [пребывающее в] махабхута, и всевозможные совокупности производящих и производимых в месте [нахождения] рупа [пребывают] совместно; по этой причине называют «неразделимостью гармоничной смешанности».

Это повсеместное и полное концентрирование рупа следует знать; оно подобно тому, как шлифование камнем различных вещей [превращает их в] порошок, с помощью же воды они гармонично сливаются и становятся неразделимыми, а вовсе не так, как если собрать кунжут, бобы, просо, рис и пр. И еще: все созданные рупа удерживаются и зависят от места [пребывания] махабхута, от размеров и распространенности махабхута и не превосходят того, на чем основаны махабхута. Всевозможные созданные рупа зависят от них. Изложено так: в соответствии с причинными связями, созданные рупа зависят от махабхута. Таким образом, имея это определение, излагая [положения] о махабхута, [можно] именовать их Великими Семенами. [Они названы] Великими Семенами, поскольку сущность [их] велика; семенами — поскольку порождают.

В совокупности всевозможных рупа имеется 14 видов. Это земля, вода, огонь, ветер⁵⁹; видение, слышание, обоняние, вкус, осязание⁶⁰, а также пять индрия — глаза и др. Исключаем лишь рупа, осуществляемую разумом⁶¹. Есть еще разделение

рупа на 10 видов. Подробно это изложено в трактате [«Абхидхармакоша»].

Подобно этому, подразделения различных объектов видения есть [разделения] знаков. Написание [санскритских] букв — «А» и других — в соответствии с пятью рупа можно назвать образцом знаков для рупа. Изображения на картинах живых и неживых [сущест] также называют образцами знаков для рупа. Тонкие узорчатые шелковые одежды также называют образцами знаков для рупа. В «[Сутре] лотоса [благого Закона]», «[Сутре] Величественного Цветка», [трактате Да]-Чжиду-[Лунь] и других подробно изложены подразделения различных объектов видения. Они, однако, не выходят [за рамки присутствия] внутренним и внешним (живым и неживым сущест-вам) десяти миров. Разделения всех этих рупа, таким образом, есть образцы объектов видения.

(в) Эти образцы желанны и любимы глупыми, вызывают у них всевозможные чувственные страсти, как то: алчность, гнев, похоть и др., создают [у них способность совершать] Десять Зол⁶² и Пять Мерзостей⁶³. По этому поводу в гатхе сказано: «сбивают с пути». Мудрые же, постигнув [сущность] причины и следствия, не принимают и не отбрасывают их⁶⁴; постоянно строя различные мандалы Дхармадхату, свершают великие и обширные деяния будды [Махавайрочаны]; вверху — приносят жертвы всем буддам, внизу — приносят пользу всем живым существам; принося пользу себе, [живя] сами для других, [они] полностью удовлетворены. По этой причине сказано: «просветляют».

(г) В [строке]: «Внутренние и внешние поистине зависят от обладания ими» содержатся три [положения]. Первое проясняет, что рупа внутренних (т. е. живых сущест.— А. Ф.) обладает тремя [качествами]: проявлением, формой, движением; второе проясняет, что рупа внешних (т. е. неживых сущест.— А. Ф.) также обладает этими тремя [качествами]; третье проясняет, что рупа внутренних не есть непременно лишь рупа внутренних, а рупа внешних не есть непременно лишь рупа внешних, — они взаимоотношены. Внутренними рупа называют обладающих чувством; внешние рупа есть мир вещей. В «Сутре [Величественного Цветка]»⁶⁵ сказано: «Тело Будды чудесно и непостижимо. Все страны и земли пребывают в нем». Также «в одном волоске [Будды] проявляется огромное количество стран и морей. Выявляются в одном волоске, однако все различны. Таким образом, [Будда] охватывает весь Мир Дхармы». И еще: «В полость одного волоска [Будды] вмещается количество стран, которое трудно представить. Они пребывают там в неисчислимом количестве, подобном количеству мельчайших пылинок. В каждой из них пребывает Распространяющий Сияние Почитаемый [Махавайрочана], излагающий таинственный Закон посреди собрания. В одной пылинке пребывают большие и малые страны, разделяющиеся по видам, числом подобные

числу пылинок. Среди пылинок всех стран и земель, в каждой пылинке присутствует Будда».

Как явствует из объяснений [в приведенном] сейчас тексте, тело Будды и тела живых сущест бывают большими и малыми. Либо тело размером с мир Дхармы, [подобный] пустому небу; либо тело размером с совершенно непостижимый храм Будды; либо тело размером с десять стран Будды, или одну страну Будды, или одну мельчайшую пылинку; таким образом, тела и земли, большие и малые, есть одновременно и внутренне, и внешние, они взаимозависимы и взаимосоотнесены. Эта [взаимо]зависимость внутренних и внешних непременно обладает способностью отображать формы и выражения рупа. По этой причине и сказано: «Внутренние и внешние поистине зависят от обладания ими».

(д) [Строка]: «Есть естественное [постижение] Закона, есть обусловленность [причинными] связями». Объекты видения, разобранные выше, — проявления формы, движения — созданы естественным [постижением] Закона. Иными словами, — это проявление Дхарма[кая] Будды. В «Махавайрочана-сутре» говорится⁶⁶: «В то время бхагават Махавайрочана вошел в [состояние] самапатти⁶⁷. В тот же миг страны, земли, чертоги всех будд [предстали перед ним,] как на ладони. [Он] слился с Пятью Драгоценностями⁶⁸, стал Восьмью Тончайшими и Божественными Водами⁶⁹. Стал всеми бесчисленными птицами. Издавал крики мандаринских уток и селезней, гусей, малых лебедей, воронов. Разделился среди цветов во время цветения и [среди] всевозможных зеленеющих деревьев. Естественно гармонировал с ритмом бесчисленных музыкальных инструментов, изящнейший звук которых побуждал людей прислушиваться. Стал Троном Порождения Разумом⁷⁰, храмами, домами, дворцами, [был] ощущаем бесчисленными бодхисаттвами, следующими счастьем. Является порождающим силу молитвы о постижении учения Татхагаты. Являет [собой] Повелителя Великого Лотоса — знак Дхармадхату. Тело [изначальной] природы Дхармадхату Татхагаты спокойно пребывает в нем».

Какое значение вложено в этот текст? [Он] истолковывается двояко: во-первых, выясняется место пребывания тела Природного Будды⁷¹ Закона. Причина в том, что говорится о знаке Дхармадхату у Дхармадхату тела [изначальной] природы. Во-вторых, выясняется проявление следования [причинным] связям. Причина — в ощущаемом при следовании счастьем бодхисаттвами и в порождающем силу молитвы о постижении Учения. Сказанное «Почитаемый Дайнити» звучит на санскрите «Махавайрочана Буддха». Этот будда Махавайрочана и есть Дхармака Татхагата. Зависимость от истинности в Дхармака есть природная (дхармата) произведенность. По этой причине говорю: «Есть естественное постижение Закона...»

Когда говорим, что [Тело] Радости Будды есть Почитаемый Махавайрочана, по той же причине говорим о [Будде,] порожд-

дающем силу молитвы о постижении учения Татхагаты. И еще: [в «Махавайрочана-сутре»] сказано ⁷²: «Временами у всех различных татхагат появляется сила, для которой нет помех и препятствий. Она порождается постижением учения посредством силы Десяти Мудростей ⁷³. Это есть неизмеримые особенно-сти величественных форм и объектов видения». В этом тексте выясняется место пребывания Тела Равенства Будды.

Когда говорим, что Превращенное [Тело] Будды есть Почитаемый Махавайрочана, [имеем в виду, что] сияние Превращенного [Тела] освещает все [сущее] в Дхармадхату. По этой причине [он] носит такое имя ⁷⁴. Поэтому в «[Аватамсака]-сутре» [его] называют либо Шакья, либо Вайрочана. В «Махавайрочана-сутре» говорится: «[Это] есть тело, на протяжении бесчисленных ста тысяч неисчислимых калп накапливавшее и продолжавшее [действия] тончайших и добродетельных Шести Парамит» ⁷⁵. Здесь выясняется местоположение Тела Превращения Будды в его деяниях ⁷⁶.

Когда говорим, что Тело Равенства есть Почитаемый Махавайрочана, причина этого в том, что суть его заключена в частях. Сказанное в «[Махавайрочана]-сутре»: «В тот же миг... выявляется», — объясняет проявляющееся на некоторое время и быстро скрывающееся Тело Равенства. Как уже было сказано, Тело [это] присутствует [повсеместно]. И, совершенно неожиданно, [говорим] о землях. Это объясняет [пребывание] тел и земель в Телесном Равенстве.

Изложенная выше зависимость и истинность земель и [тел] соотносится с четырьмя видами тел [Будды]. Рассматривая их сущность продольно ⁷⁷, [видим их как] большие и малые, грубые и тонкие. [Рассматривая же] их сущность поперечно ⁷⁸, [видим, что все они] подобны [друг другу] и есть Одно. Таким образом, тела и земли имеют две сущности: природную (дхармату) и следования [причинным] связям ⁷⁹.

Таким же образом все рупа обладают тремя типами объектов видения [— цвет, форма, движение —] и являются взаимозависимыми. Так длительное время толковали [находившиеся] вблизи Будды ⁸⁰. Если толкуют [находящиеся] вблизи живых существ ⁸¹, то и здесь выходит то же. Ибо живые существа в основе своей есть просветленный Дхармакайя; они подобны Будде; в их телах и в их землях присутствует естественное [следование] Закону. Следование причинным связям есть [лишь] в землях и телах [идущих по] Шести Путиям ⁸² Троичного Мира. Это называется следованием карме живыми существами. И еще: в сказанном в «[Махавайрочана]-сутре»: «Окрашивающее мир живых существ имеет вкус Дхармадхату», — под вкусом подразумевается рупа ⁸³. Это то же, что и цвет каша ⁸⁴. Это еще раз разъясняет [значение] рупа в естественном [следовании] Закону.

Таким образом, все объекты видения в отношении внутренних и внешних — как яд для глупых и как лекарство для муд-

рых, поэтому и сказано: «Некоторых они сбивают с пути, других — просветляют».

Итак, которые из всевозможных естественных и следующих карме объектов видения создающие, а которые — созданные? Те, что могут породить, — это пять маха[бхута] и пять рупа; порождаемые — это Троичный мир. В Троичном мире заключены неопределимые различия. Они именуются знаками естественного [следования] Закону и следования карме ⁸⁵. Здесь кончается толкование объектов видения.

¹ Яп. *мондзи*. Подразумеваемое значение шире — имеются в виду символы выражения.

² Яп. *рикутин* — шесть препятствий достижению просветления: видение, слышание, обоняние, вкус, осязание, мысли.

³ Таинство Тела включает объекты видения, обоняния, вкуса, осязания; Таинство Речи — слышания; Таинство Мышления — мысли.

⁴ Звук соответствует Таинству Речи, Знак — Таинству Мышления, Истинно сущее — Таинству Тела. Термин «истинно сущее» здесь употреблен в двух смыслах: как действительное присутствие во всем Махавайрочана и как реальность любого объекта.

⁵ Т. е. буддийские.

⁶ Т. е. небуддийские.

⁷ Имеется в виду седьмой патриарх эзотерического буддизма Хуэй Го, наставник Кукая.

⁸ Т. е. названий.

⁹ Букв. «тел», т. е. различных объектов.

¹⁰ Яп. *гоон* — пять нот в китайской музыкальной школе.

¹¹ Яп. *хаттон*, или *хаттон*, — восемь призывов, интонаций голоса Будды: «звук крайнего расположения»; «звук мягкий и тихий»; «гармоничный смягчающий звук»; «звук неженский»; «звук почтения и мудрости»; «звук отсутствия заблуждения»; «звук глубокий и далеко проникающий»; «неисчерпаемый звук».

¹² Яп. *ситирэй* — семь падежей санскрита из восьми, без звательного.

¹³ Яп. *рикури гассяку* — шестиступенчатый анализ компонентов сложного слова (из санскритской грамматики).

¹⁴ Яп. *эсюсяку*; санскр. *татпуруша* — первый элемент (Звук) определяет второй (Знак).

¹⁵ В данном случае первый элемент — Звук; Знак определяет второй — Истинно сущее.

¹⁶ Яп. *удзайсяку*, санскр. *бахуврихи*.

¹⁷ Яп. *дзигоссяку*, санскр. *кармадхаря*.

¹⁸ Яп. *рингонсяку*, санскр. *авьяйибхав*.

¹⁹ Яп. *соиссяку*, санскр. *двимдва*.

²⁰ Яп. *тайсусяку*, санскр. *двигу*.

²¹ [Т, XVIII, 9].

²² И Сина.

²³ См. комментарий И Сина к «Махавайрочана-сутре» (раздел VII). [Т, XXXIX, 649].

²⁴ Здесь и ниже — разделы в «Махавайрочана-сутре».

²⁵ Мира живых и мира неживых существ.

²⁶ [Т, X, 205].

²⁷ Яп. *Конготё рисю сяку гё* [Т, XIX, 607—617].

²⁸ Т. е. текстами.

²⁹ Т. е. мира живых существ.

³⁰ «Ваджрачхеддика-сутра» [Т, VIII, 750].

³¹ В трактате «Да-джи-ду-лунь» [Т, XXV, 336].

³² Царская мантра самадхи *сагарамудра*. Самадхи, в состоянии которого

происходит постижение истинно сущего. Дается сравнение с морем, в котором все отражается без искажений. В этом самадхи пребывал Будда, излагая «Аватамсака-сутру». (См. [«Сутра дхарани, охраняющих государство»: Т, XIX, 514].

³³ [Т, XVIII, 338].

³⁴ [Т, XVIII, 30].

³⁵ В трактате «Пробуждение истинного видения Махаяны» [Т, XXXII, 605, 606].

³⁶ См. примеч. 27.

³⁷ Яп. *хонэн* — самопостижение истины без объяснений учителя. В данном случае — преодоление кармических связей.

³⁸ Яп. *дзуйэн*, букв. «следование [причинным] связям», т. е. обусловленность кармой.

³⁹ Яп. *кэндзики*, санскр. *варна-рупа*.

⁴⁰ Яп. *гёсики*, санскр. *самстхана-рупа*.

⁴¹ Яп. *хёсики*. Термин трактуется Кацумата: «Движение как внешнее проявление».

⁴² Санскр. Йогачара.

⁴³ [Т, XVIII, 53].

⁴⁴ [Т, XVIII, 1].

⁴⁵ [Т, XXX, 290].

⁴⁶ «Созданные рупа» — объекты чувств, санскр. *вишая*. «Объекты» (яп. *кё*) — объективированные переживания живых существ. Четверем *махабхута* здесь соответствуют объекты видения (*рупа*), обоняния (*гандха*), вкуса (*раса*), осязания (*спарша*). Объекты слышания (*шabda*), вероятно, соответствуют элементу «небо» в системе пяти *махабхута*.

⁴⁷ Яп. *дзосики*, санскр. *бхаутика*.

⁴⁸ Т. е. элементами.

⁴⁹ Перечислены Пять Причин создания четырьмя *махабхута* объектов чувств (*рупа-дхарма*). Далее дается их подробный разбор.

⁵⁰ Т. е. у живых существ.

⁵¹ Т. е. у неживых.

⁵² Т. е. от *алая-виджняна* — имманентного «сознания-сокровищницы», не всегда осознаваемого, но присущего всем живым существам.

⁵³ Т. е. *махабхута*.

⁵⁴ В данном случае имеется в виду концентрация сознания на каком-либо объекте.

⁵⁵ Яп. *гокуми*, санскр. *параману* — мельчайшие, неделимые частицы. Их наличие в *рупа-дхарма* отрицалось учением *мадхьямака*.

⁵⁶ Яп. *дзисю*, санскр. *атма-биджа*. Скрытая потенциальная сила индивиду; уподобляется нераспустившемуся бутону.

⁵⁷ Яп. *фусори*, санскр. *авибхага*.

⁵⁸ Пять *индрия* — органы, субъективные корреляты внешних явлений: глаза (*чакишур-индрия*), уши (*шротра-индрия*), нос (*гхрана-индрия*), язык (*джихва-индрия*), тело (*кая-индрия*).

⁵⁹ Четыре *махабхута*.

⁶⁰ Пять *вишая*.

⁶¹ В трактате изменен традиционный состав категории *рупа* (5 *индрия*, 5 *вишая*, *авиджнянти* — «необнаружимое», элемент, лежащий в основе личности): выведен *авиджнянти* и введен *махабхута*.

⁶² Яп. *дзюакю* — убийство, воровство, прелюбодеяние, лживая речь, красноречие, злословие, двуличие, алчность, гнев, искаженное толкование учения.

⁶³ Яп. *гогяку* (термин часто неверно переводят как «пять грехов», или «пять смертных грехов») — убийство отца, матери, архата, пролитие крови из тела Будды, нарушение гармоничного единства буддийской общины.

⁶⁴ Т. е. образцы.

⁶⁵ [Т, X, 32].

⁶⁶ [Т, XVIII, 36].

⁶⁷ Яп. *госи саммай*, санскр. *сампатти* — состояние покоя при достигнутой неразличимости тела и сердца (сознания).

⁶⁸ Яп. *гохо*. Золото, серебро, янтарь, хрусталь, изумруд.

⁶⁹ Яп. *хакко токусуй*. Восемь особенностей воды в пруду «чистой земли» будд: чистота и прозрачность, прохладная свежесть, сладость и великолепие, легкость и мягкость, благодатная влажность, гармоническое спокойствие, устранение голода и жажды, длительное возвращение всех корней.

⁷⁰ Яп. *исё*, санскр. *ману-джа*. Порождение одним разумом, без телесных или духовных кармических привязок (синоним *идзё*, санскр. *ману-мая*).

⁷¹ Яп. *хони*, санскр. *дхармата*.

⁷² [Т, XVIII, 36].

⁷³ Яп. *дзитти*, санскр. *даша-джняни*: «беспрепятственная мудрость»; «непреклонная мудрость», «разумная мудрость», «неразличная мудрость», «неисчезающая мудрость», «неизмеримая мудрость», «непобедимая мудрость», «усердная мудрость», «неотъемлемая мудрость», «невыводимая мудрость». Описаны Сарасвати в речи на толкование Закона (в «Аватамсака-сутре»).

⁷⁴ Махавайрочана — «великое светило».

⁷⁵ Яп. *рокудо*, санскр. *шат-парамита*. Шесть способов перейти на «тот берег» (*хиган*), т. е. достичь нирваны, которые практикуют бодхисаттвы: подаяние и милость, соблюдение заповедей, терпение, энергия, созерцание и мудрость.

⁷⁶ Яп. *гёган*. Имеются в виду десять клятв и деяний бодхисаттв — манифестаций Будды в Теле Превращений.

⁷⁷ Т. е. с относительной точки зрения.

⁷⁸ Т. е. обусловленную и безусловную.

⁷⁹ Т. е. с абсолютной точки зрения.

⁸⁰ Просветленные.

⁸¹ Непросветленные.

⁸² Яп. *рокудо*, санскр. *шат-гати*: путь ада, путь голодных демонов, путь животных, путь асуров, путь людей, путь небожителей.

⁸³ Т. е. *рупа*. исходно входящие в Дхармадхату при посредстве пяти *махабхута*, «окрашивая» мир живых существ (поскольку следуют Шестью Путиями), по сути своей являются компонентами сознания бодхи.

⁸⁴ Смешанный (неуставной) цвет монашеской одежды, в отличие от одного из уставных — синего, желтого, красного, белого или черного.

⁸⁵ Обусловленного и безусловного.

Пер. с японского А. Г. Фесюна

Ундзи-ки

Трактат «Ундзи-ки» («Значение слова ХУМ») написан после 824 г. Его название взято из седьмого раздела Махавайрочана-сутры («...слово ХУМ и Истинно сущее Татхагаты есть как отсутствие будды, так и присутствие будды...»). Рассматривается слово ХУМ в качестве одной из кратчайших мантр, включающей в себя все истинно сущее. Перевод выполнен по изданию: Кобо Дайси тэсаку дзэнсю. Т. 1, с. 78—106.

Слово «ХУМ» содержит в себе два [типа] значений: неизменные и конечные. В первой [части трактата] разъясняются неизменные значения слова, во второй — конечные значения.

Неизменные значения

Начиная объяснять неизменные значения слова [«ХУМ», скажем, что оно] разделяется на четыре [составные части]¹, поскольку имеется деление [слова] на четыре знака. При объяснении этого слова в «Цзинь ган дин»² говорится, что оно об-

ладает смыслами четырех знаков. Первый знак «Х», второй знак — «А», третий знак — «У», четвертый знак — «М»³.

Во-первых, о значении знака «Х». Это знак тела Свадэвы (Основного Почитаемого) в центре [мандалы]. Считается, что знак «Х» означает хэту (причину). На санскрите это называют хэтва⁴. Иными словами, это означает причинную связь. Имеется Шесть Видов Причин⁵. Из этих причин здесь мы используем пять⁶. Это пространство объясняется в текстах Абхидхармы. Увидев знак «Х»⁷, знаем, что вся совокупность дхарм не могла произойти без причин. Это называется неизменным значением знака «Х»⁸.

Во-вторых, о значении знака «А». Знак «Х» включает в себя знак «А»⁹. Это — мать всех знаков, тело всех звуков, исток всего истинно сущего. «Самый первый звук, произносимый всеми, впервые открывающими рот, это звук „А“». Если убрать звук „А“, не объяснишь ни одного слова. Поэтому он есть мать всех звуков»¹⁰. Когда видишь знак «А»¹¹, постигаешь пустоту, отсутствие всех дхарм. Таково неизменное значение звука «А».

В-третьих, знак «У»¹² означает отсутствие всей совокупности дхарм. Когда видишь знак «У», постигаешь непостоянство всего, Пустоту, [претерпеваемые по неведению] страдания, отсутствие [отдельного] «я» и другое. Все это есть «отсутствие», что является неизменным значением знака «У».

В-четвертых, о значении знака «М»¹³. На санскрите его называют «атман»¹⁴. Это, иными словами, субъект. Есть два вида субъектов. Один — субъекты-люди, другой — субъекты-дхармы. Рассмотрев значение знака «М», постигаешь, что [для непросветленного сознания] во всей совокупности дхарм содержатся: [своя] индивидуальность, [другие] люди, [все] живые существа¹⁵ и другое. Это называют [пре]увеличением. Это неизменное значение знака [«М»]. Все люди [этого] мира знают только неизменные [значения] знаков и никогда ранее не слыхали об [их] конечных значениях. Поэтому [они остаются] людьми, [подверженными] рождению и смерти. Татхагата знает действительно истинное конечное значение. Поэтому его именуют Великим Просветленным.

Конечные значения

[Отдельные толкования]

Во-вторых, объясняя конечные значения, выделим четыре [раздела], поскольку имеется [разделение на] четыре знака: «Х», «А», «У», «М».

1. Вначале — об истинно конечном значении знака «Х». Знак «Х» означает, что [перво]причина всей совокупности дхарм [неуловима] и не может быть постигнута. Отчего это так? Совокупность дхарм проявляется и разворачивается из-за различных

причин. И следует знать, что в конечном счете [они] не зависят ни от чего»¹⁶. Поэтому «непробывание» является основой совокупности дхарм. Таким образом, рассматривая со всех сторон причины и условия [существования] совокупности дхарм, [видим], что все они произведенные. Следует знать, что мириады дхарм [существуют] исключительно в нашем сердце (сознании). Истинная же сущность нашего сердца — всевключающая мудрость. Иными словами, совокупность дхарм есть Дхармадхату (Мир Дхарм). Дхармадхату есть тело всех дхарм, но не их первопричина. Исходя из этого говорят, что [косвенная] причина — в Дхармадхату, условие — в Дхармадхату, дхармы, порожденные условием и причиной, — тоже в Дхармадхату. [Созерцая] знак «А», идут от истока до конца¹⁷ и возвращаются к тому же месту. Затем [созерцают] знак «Х» от конца до истока¹⁸ и приходят к тому же. [Созерцая] знак «А», представляем, что все дхармы рождаются от «исходно нерожденного»¹⁹. [Созерцая] знак «Х», представляем, что не имеющее причин является причиной всех дхарм. К концу и к началу одинаково вернувшись, должно постичь смысл лежавшего между ними. Это называют истинно конечным значением знака «Х».

2. Далее — об истинно конечном значении знака «А». Есть три конечных значения. А именно: значение произведенности, значение пустоты, значение существования [бытия]. В санскрите знак «А» представляет собой исходный, начальный звук. Если [он] исходный и начальный, то это — дхармы причины. Поэтому [его] называют «существующим». Еще знак «А» имеет значение «нерожденности». Если что-либо появляется при посредстве дхарм причины, [оно] не может иметь свою собственную природу. Поэтому называется «Пустотой». Под «непроизведенностью» понимают единственно истинный мир срединного пути²⁰. Поэтому Нагарджуна говорит: «Дхармы, рожденные причиной²¹, пусты, временны, срединны²²». И еще: в «Да-чжиду-лунь»²³ для объяснения всеобщей мудрости²⁴ используются три вида названий. Общая мудрость²⁵ соответствует уровню двух колесниц²⁶. Мудрость, Указующая Путь²⁷, соответствует уровню бодхисаттв. Мудрость Всех Видов²⁸ присуща буддам, и только им. Все эти три мудрости поистине присутствуют в одном сердце. Три названия созданы для того, чтобы людям различных [уровней] легче было понимать. Все это — конечное значение знака «А»²⁹.

И еще сказано: «Исходная нерожденность всей совокупности дхарм, выражаемая знаком „А“, [проявляется в том, что] все слова в Трех Мирах зависят от наименований. А имена зависят от знаков. Поэтому знак „А“ [в письме] сиддхам³⁰ есть мать всех знаков. Следовательно, истинно конечное значение знака „А“ пронизывает собой все дхармы. Причина этого в том, что нет ни единой дхармы, не произведенной по множеству причин³¹. Производящееся по причине имеет свои начало и основу.

Рассмотрев производящие причины, [видим], что все они, в свою очередь, возникают от различных причин и следствий. Что же есть основа, [на которой происходят] изменения в соответствии с причинами? Рассмотрев, видим, что это исходная нерожденность, являющаяся основой мириад дхарм. Как слыша любые слова, мы слышим звук „А“, так же, рассматривая то, что порождает все дхармы, видим исходную нерожденность. Тот, кто постиг исходную нерожденность, познал самого себя³². Познавший самого себя [обрел] Общую Мудрость.

Невежественные люди в этом мире не видят основного источника совокупности дхарм, и поэтому в заблуждении [своем] считают, что есть возникновение [и исчезновение]. И вот, они следуют течению рождений и смертей, не имея возможности выйти из [круга сансары]. Они походят на того недалекого художника, который, нарисовав на пестром шелке фигуру страшного демона ракшаса, взглянул на него и в ужасе пал на землю; подобны ему эти люди. В соответствии с тем, что они считают основным источником, они рисуют себе трюичный мир и вводят себя в него, горением своего сердца притягивая всевозможные страдания. Когда же художник — Татхагата, умудренный, всезнающий, то на месте своего пребывания он создает мандалу Великого Сострадания. Иными словами, о глубоко таинственной сокровищнице³³ можно сказать, что земные существа таят ее. Будда же ее не скрывает³⁴. Таково истинно конечное значение знака „А“. И еще в сутре³⁵ сказано: «В знаке „А“ содержатся значения сознания бодхи, значение постижения всех учений, учение о не двойственности, значение всех существований, значение всех сутей, значение самобытия, значение Дхармакайя». И все эти значения составляют истинно конечное значение знака «А».

Далее в [указанной] сутре сказано: «Тогда было изложено всем присутствующим царям, бодхисаттвам, махасаттвам и буддам»³⁶.

3. Третье — об истинно конечном значении знака «У». То, что [в состоянии будды] не может присутствовать [никакой] совокупности дхарм, именуется знаком «У».

Далее, Единое Сердце³⁷ Мира Дхармы подобно единой, всепробывающей Пустоте. Мудрость [Единого Сердца] неизмерима, как [количество] пылинок, сравнима с извечно пребывающими Тремя Светилами³⁸. Даже если высочайшие горы устремятся ввысь, а высокие постройки [как бы] разрежут небо, Великая Пустота не понесет ущерба — [такова ее] благодатная сила. Даже если из-за вод вселенских разрушений земля поплывет, а яростное пламя поглотит все, Великая Пустота ничем не пополнится — [такова ее] благодатная сила. Единое Сердце подобно этой Великой Пустоте. Пусть неисчислимы обитающие в пределах непросветленности, а их самонадеянность высока, как гора Сумеру, Великая Пустота Единого Сердца, будучи из-

начально постоянной, не несет ущерба и не уменьшается. Это есть истинно конечное значение знака «У».

Пусть шесть учителей иного пути³⁹ отвергают [закон] причины и следствия, Великая Пустота Трех Таинств [Махавайрочаны], будучи изначально полной, не несет ущерба и не уменьшается. Это называют истинно конечным значением знака «У».

Сторонники учения «двух колесниц», воздев топор отрицания самости — «не-я», — рубя хворост на топливо своему телу и сердцу. Однако исходная сущность Единого Сердца не уменьшается. Поэтому знак «У» именуют «неуменьшением».

И еще: яростное пламя учения Мадхьямака⁴⁰ в махаяне может выжечь без остатка привязанность к [представлениям о существовании] личности⁴¹, однако Трем Таинствам ущерба нанести невозможно, они подобны «огненным одеждам», [сшитым из меха «огненной крысы»], которые в огне очищаются от грязи. И в этом также выражено истинно конечное значение знака «У».

Далее, [учение Йогачара]⁴² может развеять мираж повсеместного упорядочивания и разрушить призрачный замок зависти от других, но ущерба Трем Таинствам нанести невозможно. Следует знать, что и это есть истинно конечное значение знака «У».

И еще: есть люди⁴³, которых отвращает неистинность самскрита⁴⁴, желающие освободиться от ложности асамскрита⁴⁵; [они могут] совершенно превзойти словесный путь, ввести свое сердце в состояние небытия, однако исходная сущность Трех Таинств ни приумножится, ни будет уничтожена. Следует знать, что и это есть истинно конечное значение знака «У».

Иллюзорность⁴⁶ называют «отсутствием всех дхарм» по шести причинам: [подверженность] страданиям; пустота; непостоянство; отсутствие личности («не-я»); [подверженность] четырехкратному изменению⁴⁷; необладание собственным бытием⁴⁸; не[постоянство] пребывания в своей природе⁴⁹; возникновение от причины и следствия; зависимость от формы⁵⁰. Истинно конечное значение знака «У», о котором сейчас идет речь, не имеет с этим ничего общего.

В сутре⁵¹ сказано: «Знак „У“ означает Самбхогакайя [Тело Блаженства]». «Блаженством» [знак «У»] является не потому, что пожинает плоды, [явившиеся в результате действия] причины и следствия; так именуют по причине соответствия и противопоставления. Называют «Блаженством», так как Истина соответствует Мудрости; называют «Блаженством», так как Сердце (сознание) противопоставляется Миру [обитания]; называют «Блаженством», так как Тело Дхармы соответствует Телу Мудрости и они нераздельны [«не-два»]; называют «Блаженством», так как природа и сущность незагрязненны и несмешиваемы; называют «Блаженством», так как тело и назначение нераздельны и соответствуют [друг другу].

Постоянство⁵², Радость, Индивидуальность, Чистота есть истинно конечные значения знака «У», ибо они подобны не знающему уменьшений [Дхармакая Махавайрочане]. Единая Неподвижность есть истинно конечное значение знака «У», поскольку [она] непревращаема и неизменна. Десять присущих в себе [сил]⁵³ есть истинно конечные значения знака «У», поскольку они не имеют препятствий⁵⁴. Исходное пребывание в естественной природе есть истинно конечное значение знака «У», поскольку [в нем] не происходит изменений. Отстраненность от причинных связей есть истинно конечное значение знака «У», ибо это соответствует исходной нерожденности Великой Пустоты. Превосхождение зависимости есть истинно конечное значение знака «У», поскольку это соответствует Единоподобной Природе [всего сущего].

И далее: дхармы, порожденные причиной, непременно связаны четырехкратными изменениями. Из-за связанности четырехкратными изменениями [они] изменяются, разрушаются, [то есть] непостоянны. От изменения, разрушения, непостоянства происходят страдания, пустота, «не-я». От страданий, пустоты, «не-я» происходит необладание собственным бытием. От необладания собственным бытием происходит не[постоянство] пребывания в своей природе. От не[постоянства] пребывания в своей природе возникают почитание и презрение [в соответствии с тем], желают ли высокого или низкого. Если желают победы с низменными [намерениями, эта] низменность приводит к утратам. Если, [стоя] низко, приравнивают [себя к] высшим, низкое [положение] приводит к распаду. Таким образом, ущерб и уменьшение бесчисленны, Поистине, в действительности все это приводит к тому, что, выступая против, обращаются [с надеждой] к будущему, а ошибившись в источнике, следуют за течением. Поэтому [те, кто пребывает в] Трех мирах [и] проходят Шесть Путей, долго блуждают, не ведая Принципа Единоподобия. Опьяненные Тремя Ядами⁵⁵, предаваясь яростной охоте в полях иллюзий, [они] и не собираются возвращаться домой, поскольку уже давно пребывают в мире снов. Когда же [придет] постижение и просветление?

Сейчас глазам Будды открывается, что и будды, и живые существа пребывают на одном уровне освобождения. Ни то [отдельно], ни это; [они] неразделимы и однородны. [Ничто] не увеличивается, [ничто] не уменьшается; [все совершенно, как совершенна] правильная окружность. Таким образом, не существует законов победы, превосходства, увеличения. Как же можно различать людей на высших и низших, имущих и неимущих?! Таково истинное конечное значение знака «У».

Теперь же изложим дхарани с объяснениями⁵⁶.

- (1) Поскольку вся совокупность дхарм исходно нерожденна, Врата знака «У»⁵⁷ неуменьшими и неуничтожимы.
- (2) Поскольку все дхармы — несозданные⁵⁸, Врата знака «У» неуменьшими и неуничтожимы.
- (3) Поскольку все дхармы одинаково пусты и не существуют⁵⁹,

Соответственно этому врата знака «У» пусты, неуменьшими и неуничтожимы.

- (4) Поскольку все дхармы не движутся⁶⁰, Так же не движутся и врата знака «У».
- (5) Поскольку не сливаются в одно⁶¹, Так же не сливаются в одно и врата знака «У».
- (6) Поскольку все дхармы далеки от изменений⁶², Так же далеки от изменений и врата знака «У».
- (7) Поскольку все дхармы не имеют образа⁶³, Так же и врата знака «У» не имеют образа.
- (8) Поскольку все дхармы не рождаются⁶⁴, Так же не рождаются и врата знака «У».
- (9) Поскольку все дхармы не воюют [друг с другом] как враги⁶⁵, Так же и врата знака «У» не воюют как враги.
- (10) Поскольку все дхармы недолговременны⁶⁶, Так же недолговременны и врата знака «У».
- (11) Поскольку все дхармы развиваются недолго⁶⁷, Так же недолго развиваются и врата знака «У».
- (12) Все дхармы не несут [в себе] зла⁶⁸, Так же и врата знака «У» не несут [в себе] зла.
- (13) Все дхармы непостоянны⁶⁹, Так же непостоянны и врата знака «У».
- (14) Все дхармы подобны Необретающему⁷⁰, Так же и врата знака «У» подобны Необретающему.
- (15) Все дхармы пребывают в недостижимом месте⁷¹, Так же и врата знака «У» пребывают в недостижимом месте.
- (16) Все дхармы невозможно облагодетельствовать⁷², Так же невозможно облагодетельствовать и врата знака «У».
- (17) Все дхармы невозможно обрести в Мире Дхарм⁷³, Так же и врата знака «У» невозможно обрести в Мире Дхарм.
- (18) Все дхармы не обретают самого лучшего⁷⁴, Так же и врата знака «У» не обретают самого лучшего.
- (19) Все дхармы нетверды, походят на скопившуюся пену⁷⁵, Так же и врата знака «У» походят на скопившуюся пену.
- (20) Все дхармы удержать невозможно⁷⁶, Так же и врата знака «У» невозможно удержать.
- (21) Все дхармы иметь невозможно⁷⁷, Так же и врата знака «У» невозможно иметь.
- (22) Все дхармы оседлать невозможно⁷⁸, Так же и врата знака «У» не оседлать.
- (23) Все дхармы незагрязнимы⁷⁹, Так же и врата знака «У» незагрязнимы.
- (24) Все дхармы безобразны⁸⁰, Так и врата знака «У» не имеют образа.
- (25) Все дхармы не передаваемы словами⁸¹, Так же не передать словами и врата знака «У».
- (26) Все дхармы изначально [пребывают] в небытии⁸², Так же и врата знака «У» изначально открыты в небытие.
- (27) Все дхармы по природе замедленны⁸³, Так же и врата знака «У» замедленны по природе.
- (28) Все дхармы ясно постичь невозможно⁸⁴, Так же и врата знака «У» непостижимы.
- (29) Причина⁸⁵ всех дхарм непостижима, Так же непостижима и причина врат знака «У».

Непостижимость причины и выражает естественную и изначально нерожденность.

Естественная и изначально нерожденность [объясняет сказанное]: не увеличивается, не уменьшается.

Не увеличивается, не уменьшается — это есть море великой нирваны.

Море великой нирваны — это Дхармакая Татхагата.

Таково конечное значение знака «У».

(1)

Страдающие тела на Шести Путих
в Трех Мирах кармы и воздаяния⁸⁶.
Рождаются и погибают,
не задерживаясь ни на мгновение⁸⁷.
Бессмысленны и бесплодны [они],
подобны призракам, подобны теням.
Рожденные по закону причины и следствия.
будь то «разделяющие», будь то «изменяющие»⁸⁸.
[Они за одно мгновение] 900 раз рождаются и умирают⁸⁹,
подобно пламени, подобно потоку.
И все же море-сокровищница⁹⁰ незыблемо,
хотя Семь Волн⁹¹ движутся и кружатся.
То или иное непостоянство
часто [приводит] к разрушению, часто [наносит] ущерб,
Но что потревожит, что беспокоит
истинную суть?!
Именно так должно быть понимаемо
истинное значение знака «У».

(2)

Хотя Солнце, Луна и звезды
изначально пребывают в небе,
Облака и туман их затмевают,
дым и пыль скрывают их сияние.
Темные люди, увидев это,
думают, что Солнца и Луны нет;
С Тремя Телами истинной сути⁹²
происходит то же самое.
От безначального начала
они пребывают в сердцах.
Но, поскольку скрыты, возникают дикие фантазии,
поскольку затемнены — возникают заботы и мучения⁹³.
Проявление⁹⁴ для них⁹⁵ [невидимо, как] зеркало в мешке,
способность⁹⁶ — как драгоценность внутри камня;
Видя это так, заблуждающиеся люди
могут счесть, что нет исходной просветленности.
А что меньше этого упорядочивает темных людей,
что приносит им больший вред?
[Они не ведают, что] внутреннюю суть
нельзя ни повредить, ни уничтожить.
Именно так нужно понимать
истинное значение знака «У».

(3)

Идущие за Второй Колесницей⁹⁷
ошибочно выдвигают мысль об уничтожении⁹⁸.
Сжигая и уничтожая [деятельность] тела и сознания,
[они стремятся привести] их в подобие с Великой Пустотой.
Погружаясь в опьянение вином [са]ма[дхи],
они не просветляются и не пробуждаются.
Зависимое и независимое⁹⁹

различны, как легкое и тяжелое;
К тому же напрасно продлевать [бес]численные кальпы —
что может быть хуже этого?
Три Тела [Будды] истинно сущие
торжественно неподвижны.
Когда же всеприсущие в пространстве будды
пробудят их¹⁰⁰, проявив себя,
Те сразу устремятся прочь из заколдованного замка
и обратятся к сокровищу [Учения].
Цветы и деревья становятся [просветленными],
отчего же не стать тем, кто обладает чувствами?
Цепляясь в заблуждении за несовершенное¹⁰¹,
причиняют [себе] большой вред.
Именно так должно быть понимаемо
истинное значение знака «У».

(4)

Тело Самбхогакая есть результат,
порожденный праведными причинами;
Оно украшено 10 000 добродетелей,
в нем совершенно раскрылись Четыре Мудрости.
Однако оно непрерывно изменяется,
не будучи застывшим и неподвижным.
Родившееся непременно погибает —
об этом говорил сам Татхагата.
Мечом же знания несовершенного¹⁰²
часто убивают или ранят.
И все же истинно сущие Три Таинства
подобны солнцу в небе,
Безграничные как небо Четыре Мудрости
подобны металлу, зарытому в землю.
Однако свирепый ветер, [разгоняющий облака],
не есть причина рождения Солнца;
Так же острая мотыга, [роющая землю],
сама не создает металл.
Именно так должно быть понимаемо
истинное значение знака «У».

(5)

Истинная таковость природы Дхармы
есть неизменная сущность Сердца;
Да и вообще среди людей с Сердцем
найдется ли несоответствующий этому Принципу?
Мудрость Сердца и есть Принцип,
вне Сердца Принципа нет.
Сердце и Принцип есть одно;
как неразделимы [в воде] влажность и прозрачность.
Природа таковости везде одинакова;
если же пути Сердца узки и скудны.
Таким дано временное, завлекательное, детское¹⁰³ [учение],
однако сами они того не ведают в заблуждении.
Потрясая копьем преходящего [учения],
они готовы обрушиться на истинного Будду.
Это зовется злом и упадком.
Постоянный и вездесущий, истинный Будда
невредим и безущербен;
Именно так должно быть понимаемо
истинное значение знака «У».

(6)

Вне воды нет волн;
все объекты сознания пребывают в сердце ¹⁰⁴.
[Говорить, что] в траве и деревьях нет [природы] будды,
[все равно, что говорить об] отсутствии влажности в волнах ¹⁰⁵.
[Говорить, что] у одного [эта природа] есть, у другого же — нет,
понистине, это не более чем преходящее [учение] ¹⁰⁶.
Отвергать наличие, утверждать отсутствие —
это ущербный, это разрушительный [путь].
Острый топор ущербности и разрушения
постоянно дробит природу будды [у орудующего им].
Однако исходная [природа] будды [во всем]
безущербна и неразрушима.

(7)

Три Ясных [Истины] ¹⁰⁷ [в конечном итоге] совершенно сливаются,
Десять Времен ¹⁰⁸ беспрепятственно [сходятся в одно].
Три Мира ¹⁰⁹
все содержат природу Будды.
Четыре Мандалы ¹¹⁰, [представляющие эти миры],
есть истинный Будда.
Именно так должно быть понимаемо
истинное значение знака «У».

(8)

Уступающим в мудрости [последователям] хинааны
излагается Шесть Сознаний ¹¹¹.
[Последователям] махаяны, поскольку они более развиты,
открываются Восьмое и Девятое [Сознания] ¹¹².
[Первые], цепляясь [за свое учение], останавливаются и не идут вперед;
Не осозная скрытого смысла,
они довольствуются тем малым, что могут обрести.
Нет никого беднее меня,
если я не понимаю, чем обладаю.
Безбрежное море просветленных
Есть сокровище, мне принадлежащее.
Именно так должно быть понимаемо
истинное значение знака «У».

(9)

Таковость многообразна, но едина в Одном;
поскольку едина, постольку многообразна ¹¹³;
[Проявления] Принципа бесчисленны,
мудрость его действия безгранична ¹¹⁴.
[Действия его] несравнимы с [количеством] песчинок в Ганге,
[Количество] пылинок на земле их не превзойдет,
Хотя капель от дождя и множество,
все они из одной воды.
Хотя лучей света множество,
все они исходят из одного тела.
Цвет и сердце ¹¹⁵ неизмеримы;
истина не имеет преград.
Сердце-Повелитель и многочисленные [малые] сердца,
[способности] главного и второстепенных неисчерпаемы.
Они подобны взаимопереплетенным ячейкам в драгоценной сети Индры.
Трудно, трудно постичь их.
В каждой, в каждой заключена Пятиричная Мудрость.

Хотя не отличаются [друг от друга], но их много;
хотя их много, не различаются.
Потому и названы «Таковостью Единичности» ¹¹⁶;
Одно здесь не одно, но Одно,
бесчисленное Одно.
Таковость [здесь] — не схожесть, но постоянство
Подобия, одинаковости всего.
Что не излагает этот Принцип,
есть только условность.
Неисчерпаемая сокровищница
[кажется] из-за [этой условности] убывающей;
Бесценная колесница драгоценностей
из-за этого исчезает вдали.
Потерей и ущербом именуется это.
Но Четыре Тела и Три Таинства,
изобразить которые трудно,
Располагая даже всей землей [в качестве] туши [для письма]
и горой Сумеру [в виде кисти],
Исходно совершенны,
всегда неизменны.
Так говорится об истинном значении знака «У».

4. В-четвертых, об истинно конечном значении знака «М». Истинно конечным значением Врат Знака «М» является то, что во всей совокупности дхарм невозможно уловить собственного «я» ¹¹⁷. Есть два вида [того, что называют] «я»: первый — «я» человека, второй — «я» дхарм. Человек [здесь] — Четыре Формы Дхармакая, дхармы — вся совокупность дхарм. То есть это — весь Мир Дхарм (Дхармадхату), вся Истинная Таковость, вся просветленность, это — 84 тысячи необъяснимых, невыразимых, не поддающихся счету, как мельчайшие пылинки, дхарм. Подобно этому, Четыре формы Дхармакая бесчисленны и неизмеримы, однако тело — сущность их — один образ, один аромат; не [разделить их на] то и это. Итак, поскольку нет того и этого, откуда взяться собственному «я»? Таково истинно конечное значение [знака «М», выраженное] отрицанием ¹¹⁸ [«я»].

Четыре типа послушников ¹¹⁹, еще не вернувшихся к [учению] Ваджра[яна] — варварство ли [им мешает], желания ли, — в отношении этой истины подобны слепым, подобны глухим. [Они все] отрываются и отрываются [от нее, все] удаляются и удаляются. Четырьмя Условиями ¹²⁰ не охватят, Шестью Способностями ¹²¹ не постигнут. Таково истинно конечное значение [знака «М», выраженное] превзойдением слов.

В сутре ¹²² сказано, что знак «М» есть знак-семя Махавайрочаны. Во всех мирах думают над «я» [человека] и «я» [дхарм], но истинного смысла не постигают. Есть только Махавайрочана Татхагата, пребывающий в центре безличного, охватывающий Великое «Я». Так в этом пределе пребывает Повелитель Сердец ¹²³. Кто же из бесчисленных, как пылинки, труднопостижимых количеством Порождений Сердца ¹²⁴ и родственных им не может овладеть телом Великого «Я»? Таково истинно конечное значение [знака «М», выраженное] отображением добродетельных сил [Единог].

В сутре ¹²⁵ сказано, что знак «М» означает Тело Превращения; Превращение это означает превращение использования и превращение действия ¹²⁶. Татхагата [Махавайро]чана для своего пользования обращался во всевозможнейшие изменяющиеся существа выявляя неизмеримые тела, таинственные, как облака, воздвигал безграничные земли. Таково истинно конечное значение [знака «М», выраженное] непостижимым использованием тончайшего.

И еще сказано ¹²⁷, что знак «М» означает [свободу] «само-пребывания Самая», означает, что «нет места, куда бы ни проник Дхармакая». «Самая» в [империи] Тан называли «дэн чи». «Дэн» — это «равное», «чи» — «обладание». Три Таинства Дхармакая, войдя даже в тончайшую пылинку, не будут стеснены; Великая же Пустота не станет слишком широка для их распространения. [Они] не выбирают черепицу, камень, траву или дерево; не отбирают человека, небо[жителя], демона или животное. Есть ли место, куда они не проникают? По этой причине и называется «равное обладание». Таково истинно конечное значение [знака «М», выраженное] равенством.

И еще сказано ¹²⁸, что, изменив звучание ¹²⁹ знака «М», получим «МАН». А это — первый знак мантры[имени] Тончайшего и Добродетельного ¹³⁰, имеющий значение полного и совершенного обладания. Детское Тело Манджу[шри] ¹³¹ есть Парамита Личности, содержащаяся в Четырех Добродетелях [нирваны] ¹³². Мудрость его не может не быть восхитительной, добродетель не может не быть спокойной. Он обладает Двумя Великолепиями ¹³³; Четыре [беспрепятственности его] изложения ¹³⁴ прозрачны и глубоки. Таково истинно конечное значение [знака «М», выраженное] совершенными качествами.

И еще сказано ¹³⁵, что одиннадцатое изменение знака «М» называется «МАМУ» ¹³⁶. Это есть сердце[мантра] Почитаемого Ачаланатха. Этот Почитаемый есть предшественник всех ста тысяч будд в Трех Мирах, он почитаем всеми бодхисаттвами Сорока Двух Уровней. Однако является в виде косоглазого посланника, показывает свисающие, как у слуги, волосы, нарочно рушит уже достигнутые почтенные положения, ест остающуюся грязь неопытных. Хоть и на высоком [месте] — не роскошествует, хоть и [терпит] ущерб — стремится быть довольным. Таково истинно конечное значение [знака «М», выраженное положением] «ущерб себе, польза другим».

Если войти во Врата собственного «я» ¹³⁷ знака «М», [станет ясно, что] там содержатся все дхармы, и ни одной не пропущено. Поэтому в сутре ¹³⁸ сказано, что «я» есть Дхармадхату, «я» есть Дхармакая, «я» есть Махавайрочана Татхагата, «я» есть Ваджрасаттва, «я» есть все будды, «я» есть все бодхисаттвы, «я» есть пратьекабудды, «я» есть шраваки, «я» есть Махэшвара, «я» есть Брахма, «я» есть Индра, «я» есть небожитель, драконы, демоны, боги и другие восемь разрядов существ. Среди всех живых и неживых существ нет таких, кто не пребывал бы

в знаке «М». Таким образом, «одно» есть и «много». Малое включает большое. Поэтому истинно конечное значение [знака «М»] названо «совершенным растворением» [большого в малом].

Цельное толкование

Далее, объясняя в целом, видим, что слово «ХУМ» состоит из четырех знаков. Это: «А», «Х», «У», «М». «А» — символ Тела Дхармы, «Х» — символ Тела Радостной [Просветленности], «У» — символ Тела Проявленного [Соответствия], «М» — символ Тела Изменения ¹³⁹. Постигнув эти четыре вида, можно связать воедино все его дхармы.

Прежде всего, разберем знаки по отдельности. Обладая Вратами Знака «А», [выражающего исходную нерожденность], невозможно не постичь все истинные подобия ¹⁴⁰, Дхармадхату, природу дхарм, высшую ступень существования и другое. Обладая Вратами Знака «Х», [выражающего причину и следствие совершенствования сознания], невозможно не постичь Внутренние и Внешние учения: махаяна и хинаяна, временные и постоянные, явные, тайные и другие. Обладая Вратами Знака «У», [выражающего устранение препятствий], невозможно не постичь все практики: Трех Уровней ¹⁴¹, Пяти Уровней ¹⁴² и других. Обладая Вратами Знака «М», [выражающего Великого Единого], невозможно не обрести все плоды Закона. [Слово «ХУМ»] включает в себя [общий] Принцип и каждую его частность, владеет всеми и каждой вещью. По этой причине его называют «всеимущим».

Если толковать знаки вместе, [то следует указать, что] каждый из них объемлет принцип, учение, практику, результат и другое. Они подобны речениям Индры, [каждый звук которых] содержит все значения. Подобны шести чертам Фу-си ¹⁴³, в каждой из которых заключено десять тысяч вещей.

Далее, в слове «ХУМ» содержится знак «Х», означающий причину. [Это указывает на] дхармы, рожденные причинными связями. Среди них, беспорядочно спутанные, как сети, есть небуддийские учения, хинаяна, махаяна и другие, и каждое, вздымая флаги [и гремя в] барабаны, спорит и называет [иные учения] лживыми. Знак «М» включает в себя то, о чем говорят небуддийские учения, хинаяна, махаяна: что есть человек, что есть дхармы, что есть причины, что есть результат, что есть постоянство, что есть личность («я») и другое. Все это — лишь для увеличения и прибавления. Они еще не постигли Срединного Пути ¹⁴⁴.

Знак «У» включает в себя утверждения, что нет человека, нет дхармы, нет причин, нет результата, нет постоянства, нет личности, и другое. Все это — лишь для уничтожения и уменьшения [заблуждения тех, кто] еще не постиг Срединного Пути.

То, что связывается с [представлениями о] не-отсутствии и не-присутствии, не-постоянном и не-конечном, не-едином и не-различном и другим, входит в значение отрицания, содержащееся в знаке «А». То, что связывается с [представлениями о] не-рожденном, не-увеличивающемся и не-уменьшающемся и другим, также входит в значение отрицания, содержащееся в знаке «А».

Опять-таки то, что связывается с [представлениями об] отсутствии цвета, отсутствии формы, отсутствии слова, отсутствии изречения и прочим, входит в значение отрицания, содержащееся в знаке «А». И все же это расходится с истинно конечным значением. Это просто увлечение [поверхностными отрицаниями], заслоняющими истинное положение.

Слова и речения, мысли и размышления, поклонения и практики тех живущих, которые еще не уразумели символы тайных знаков и имен, истинные слова и значения подобия [всего сущего], все извращены¹⁴⁵. Причина этого в том, что они не знают принципа истинной и абсолютной действительности.

Бодхисаттва Рюмо учил¹⁴⁶: «В Законе Будды есть два [вида] истины. Первый — мирская истина, второй — истина единой значимости». В соответствии с мирской истиной разъясняется, что живые существа есть; в соответствии с истиной единой значимости разъясняется, что живых существ нет. Есть и еще два разделения: тем, кто не знает тайных символов имен и знаков, объясняется, что, исходя из [истины] единой значимости, живых существ нет, а тем, кто знает тайные символы имен и знаков, говорится, что живые существа есть.

Если имеется человек, понимающий тайный символ и тайное значение слова «ХУМ», а также других [слов], такой человек зовется [обладающим] истинным, всепроникающим знанием. То есть установление истинного знания¹⁴⁷, поворачивание Великого Колеса Дхармы — поистине [все это достигается] посредством знания конечной¹⁴⁸ истины.

И, далее, разъясняя посредством этого одного знака «причины», «практику», «плоды» у людей Трех Колесниц¹⁴⁹, сперва рассмотрим шраваков, затем — пратьекабудд, затем — бодхисаттв.

Вначале разъясним о шраваках; в слове «ХУМ» содержится знак «Х». Он означает причину: в «[Йо]га [чарабхуми]»¹⁵⁰ и других [трактатах] сказано, что сущность Шравакаяна — причина. Под [словом «ХУМ»] есть значок [-огласовка] — «У», им обозначается практика. Четыре [Благородные] Истины, Пять Временных Созерцаний¹⁵¹, Семь Способностей¹⁵² и другое у шраваков, — все это практика. Все указанное относится к обозначаемому знаком «У». Итак, для людей-шраваков конечный результат — испепеление тела, уничтожение сознания. Над словом «ХУМ» есть точка, [обозначающая] пустоту. Эта точка пустоты рождается из знака «М». Знак «М» совмещает двоякое значение пустоты — для людей и для дхарм¹⁵³. Этот принцип

пустоты [в отношении] людей и есть принцип истинности для шраваков. Все это называется «причиной», «практикой» и «плодом» шраваков.

Далее, разъясним о пратьекабуддах; в «[Йо]га [чарабхуми]» и других [трактатах] сказано, что сущность Пратьекабуддаяна есть причина, обозначаемая в слове «ХУМ» знаком «Х». Пратьекабудды также практикуют Двенадцать Причин и Следствий, Четыре [Благородные] Истины, Семь Способностей и другое. Под словом «ХУМ» есть знак[-огласовка] «У». Все [указанное] относится к этому [значку]. Для пратьекабудд также истинен принцип пустоты для людей. Это их результат. Осознай все это, совпадающее с выше[изложенным о шраваках].

Далее, разъясним о бодхисаттвах; в «Махавайрочана-сутре» и в «Ваджрашэкхара-сутре» говорится, что люди-бодхисаттвы [рассматривают] сознание бодхи как причину, великое сострадание — как основу, способности, [возникшие из сознания бодхи и сострадания]. — как предельное¹⁵⁴.

Сутью слова «ХУМ» является знак «Х». Он обозначает причину, содержащую сознание бодхи всех Татхагат. Под [знаком «Х»] — [значок-картина] самадхи¹⁵⁵. Это означает десять тысяч чаяний Великого Сострадания. Вверху [стоит] точка, [выражающая] Великую Пустоту. Это есть результат Великого Бодхи, нирвана.

Это одно слово [«ХУМ»] объемлет причины, практики и результаты у людей Трех Колесниц, объемлет их все без остатка. Точно так же это прилагается и к [понятиям] «причина», «практика» и другим в Колеснице явленного учения и в Колеснице тайного учения.

Далее разъясним, что посредством одного этого слова излагаются истины во всех сутрах и шастрах. То, что пока объяснялось в «Махавайрочана-сутре» и в «Ваджрашэкхара-сутре», — не более чем Три Фразы: «Сознание бодхи — причина; великое сострадание — основа; способности — предельное». Если свободные [изложения] свести к сокращениям, ветви вернуть к корням, то значения всех учений не будут превосходить эти Три Фразы. Связав Три Фразы в пучок, получим одно слово «ХУМ». Расширяй его — ничто не спутается, сокращай — ничто не будет упущено. Создано оно дивной силой Татхагаты, природой «добавляемого и имеющегося»¹⁵⁶. Хотя и говорят, что есть тысячи сутр и десятки тысяч шастр, [ни одна из них] не выходит [за пределы] слова «ХУМ», содержавшегося в Трех Фразах. Причина, практика, результат и другое, входящее в это слово, относятся и к прежде изложенному; размышляй об этом. Не просто «слово „ХУМ“ имеет какое-то значение», а «это есть знак-врата всех знаков».

И, далее, [в слове «ХУМ»] содержится значение «защиты — поддержки». Над [словом] есть точка, означающая Великую Пустоту. [Эта точка] есть знак «Кха»¹⁵⁷. То есть он имеет значение Великой Пустоты. А также имеет значение Светлой

Принцессы¹⁵⁸, матери мудрости. В нем есть «знак «Ха», имеющий значение «причины». В этой Сокровищнице Пустоты¹⁵⁹ взращиваются семена истинной причины. И это имеет значение Великой Защиты.

И, далее, в [слове «ХУМ»] содержится значение «возможности разбить [привязанность к формам] свободным существованием»¹⁶⁰. Вверху [слова] стоит точка, выражающая пустоту, а это есть Врата Знака «Кха».

Врата Знака «Кха» подобны пустому небу, совершенно чистому, ничем не обладающему. Это — мир, постигаемый в самадхи Высшего Пика. В середине есть знак «Ха», это — стяг-[символ] просветленности. Это также — «свободные силы»¹⁶¹. Поскольку два знака [«Кха» и «Ха»] сливаются и соотносятся, это полностью соответствует тому, как великий полководец искусно разбивает врага. В этом и заключено значение [фразы] «возможность разбить [привязанность к формам] свободным существованием».

И, далее, значение [слова «ХУМ»] «возможность удовлетворения испрошений»¹⁶² [состоит в том], что знак «Ха» есть драгоценность сознания бодхи. Поскольку [он] находится в единении-согласии¹⁶³ с Сокровищницей Пустоты, то может становиться драгоценностью восхитительного цвета¹⁶⁴ и исполнять то, что испрашивают все живые существа, — в этом и состоит значение «возможности удовлетворения испрошений».

И, далее, [в слове «ХУМ»] содержится значение Великих Сил. Это значит, что в сознании бодхи, выражаемом знаком «Ха», заключены Десять Сил всех Татхагат. Поскольку [он] сливается со знаком «Кха», то вырывается из всех пут и не имеет препятствий. Подобно ветру, свободно оборачивается в бескрайнем небе. По этой причине назван Великими Силами. Эти Великие, Крепкие Силы в основе своей происходят из алмазной сущности¹⁶⁵ всех будд. А также с незапамятных времен и до сегодняшних дней, основываясь на истинной причине, [выраженной] знаком «Х», тщательно исправляют практику Закона. Все десять тысяч добродетельных сил знака «Кха» подобны несокрушимо алмазу. В этом и состоит значение Великих Сил.

И, далее, [в слове «ХУМ»] содержится значение «ужаса». Сказано, что «слово „ХУМ“ есть [выражение] правды и истины всех Татхагат»¹⁶⁶.

То есть вся совокупность дхарм по сути не имеет ни причин, ни следствий, исходно чиста и абсолютно спокойна. Поэтому «стоит хоть немного пробудить сознание бодхи, как сразу станешь на путь просветления и повернешь Колесо Истинного Закона»¹⁶⁷. Таким образом, посредством этого слияния и соответствия [в слове «ХУМ»] все дхармы [Единого] Будды просветляются, в мгновение обретают мудрость праджни¹⁶⁸, немедленно достигают предельного и восседают на алмазный трон¹⁶⁹. Если перед [ними] возникают Четыре Демона [стра-

стей], [они] входят в Самадхи Великой Любви, [тогда] Четыре Демона ужасаются и скрываются прочь.

Эти Четыре Демона есть Демон Скрытого, Демон Чувственных Страстей, Демон Смерти, Демон Неба. Как было сказано, войско демонов непременно бежит в страхе и смятении. Точно так же, стоит солнечному кругу чуть показаться, как темнота рассеивается и исчезает.

И, далее, [спрашивают]: «Как Татхагата с помощью Учения устрашает всех препятствующих?» Отвечают: «Посредством Врат слова „ХУМ“». Под [ним — значок-] картина самадхи, которая тщательно исправляет десятки тысяч практик. Над [ним] — Знак Великой Пустоты, [означающий] десятки тысяч уже установившихся добродетельных сил. Знак «Ха» есть мантра-знамя Закона. Поскольку Самадхи и Пустота сливаются, возникает состояние Самадхи Высшего Пика. Точка вверху есть Мать Светлой Императрицы¹⁷⁰. Именно потому что [слово «ХУМ»] содержит такое значение, когда его произносят вслух, войско демонов рассеивается и исчезает. Поэтому [оно содержит] значение «ужаса».

И, далее, значение «Радости Одинакового Состояния»¹⁷¹ выражается знаком «Х», входящим в слово «ХУМ» и имеющим значение «радость». Вверху — [знак] Великой Пустоты, это Самая. Между двух Самая — практики. Все будды Трех Миров, все [сущее] одинаково пребывает в этом состоянии. Поэтому и названо значением «подобного состояния».

¹ Слово «ХУМ» состоит из четырех звуков: «Х», «А», «У», «М».

² Имеется в виду «Цзинь ган дин ли цюй ши», комментарий к «Праджня-парамита-сутре», переведенный Амогхаваджрой [Т, XIX, 609 низ].

³ Кукай дает иероглифическую транслитерацию слова и его японское произношение: *ка, а, у, ма*.

⁴ Яп. *кэйтоба* (фонетически), либо — *иннэн*.

⁵ 1) Санскр. *карана*, яп. *но саин* — косвенная, координирующая причина, какими, например, солнце, земля и вода являются для растений; 2) санскр. *сахабху*, яп. *куин* — сосуществующая причина; два или более элементов находятся во взаимозависимости; 3) санскр. *сабхага*, яп. *доруйин* — причина соответствия; дхарма производит дхарму соответствующей природы, как добро производит добро, зло — зло и т. п.; 4) санскр. *сампраюкта*, яп. *со-оин* — причина соответствия, существующего между сознанием и исходным уровнем сознания; 5) санскр. *сарватрага*, яп. *хэнгдин* — всепроникающая причина — 12 основных препятствий на пути к просветлению; 6) санскр. *ви-пака*, яп. *идзюкуин* — причина смещения, когда причина вызывает результаты, отличные от исходных моментов, например: зло — страдания и т. п. [Т, XXIX, 37 сер.].

⁶ Кроме первой косвенной.

⁷ Здесь употреблен иной иероглиф.

⁸ См. комментарий И Сина к «Махавайрочана-сутре» [Т, XXIX, 65 верх].

⁹ В санскрите каждая буква, обозначающая согласный звук, содержит в себе и краткий *а*.

¹⁰ Из комментария к «Махавайрочана-сутре» [Т, XXXIX, 656 сер.].

¹¹ Знак «А» описывается словом «начало». Без него невозможны слова, следовательно, он их порождает; устранив его, выявляем Пустоту и отсутствие всех дхарм. Знак «А» также выражает префикс отрицания, т. е. опять-таки является указанием на Пустоту.

¹² Знак «У» описывается словами «уменьшение», «потери», «отсутствие».

- ¹³ Знак «М» описывается словом «я».
- ¹⁴ Яп. *тома*.
- ¹⁵ Возможен перевод: «содержатся [субъекты] „я“, „ты“, „они“».
- ¹⁶ Так как исходной причины пребывания дхарм не существует, причины их проявлений вторичны.
- ¹⁷ В процессе медитации последовательно представляют 34 буквы — от «А» до «Х».
- ¹⁸ Представляют те же 34 буквы в обратном порядке.
- ¹⁹ Яп. *хомбусэ*, санскр. *ади-анутпада*.
- ²⁰ Из комментария к «Махавайрочана-сутре» [Т, XXXIX, 656 верх].
- ²¹ Т. е. все феномены.
- ²² Мадхьямика-карикас [Т, XXX, 33 сер.].
- ²³ [Т, XXV, 259 верх; 626 сер.].
- ²⁴ Яп. *сацубаня*; санскр. *сарваджня*.
- ²⁵ Яп. *иссайти*.
- ²⁶ Яп. *нидзю* — шраваки и пратьекабудды в системе хинаяны.
- ²⁷ Яп. *до-сюти*.
- ²⁸ Яп. *иссайсюти*.
- ²⁹ Из комментария к «Махавайрочана-сутре» [Т, XXXIX, 656 верх].
- ³⁰ Яп. *ситтан*, санскритские литеры, записанные кистью, часто — вертикально; напоминают иероглифическую скоропись.
- ³¹ Яп. *сюэн*.
- ³² Букв. свое сердце.
- ³³ Т. е. истине исходной нерожденности.
- ³⁴ Из комментариев к «Махавайрочана-сутре» [Т, XXIX, 651 низ].
- ³⁵ «Сутра основных дхарани по охранению страны и мира» [Т, XIX, 565 низ].
- ³⁶ В сутре рассматривается более тысячи значений знака «А». См. [Т, XIX, 532 верх].
- ³⁷ Яп. *иссин*. Синоним для Дхармакайя Махавайрочаны. Абсолютное просветление.
- ³⁸ Солнце, луна, звезды.
- ³⁹ Яп. *рокуси гэддо*. Шесть философов-небуддистов, проповедовавших свои учения приблизительно во времена Будды Шакьямуни в районе среднего течения р. Ганг; Пурана-кашьяпа — «материалист»; Маккали-госала — «скептик»; Саньджая-велаттхипутта — «фаталист»; Аджитакесакамбарин — объяснявший все сущее действиями семи факторов; Пакуда-качаяна — «негативист», отрицавший добро и зло; Нигантха-натапутта — основатель учения джайнов. См. [Т, XII, 474 низ].
- ⁴⁰ Имеется в виду Санрон-сю.
- ⁴¹ Яп. *нимпо*.
- ⁴² Имеется в виду Хоссо-сю.
- ⁴³ Комментатор Кацумата относит их к сторонникам школы Йогачара; комментатор Хакэда — к школе Тянтай (Тэндай).
- ⁴⁴ Яп. *юи* — существование, зависящее от причин и следствий.
- ⁴⁵ Яп. *муи* — существование вне причинно-следственных связей.
- ⁴⁶ Яп. *сонгэн*, букв. отсутствие. Имеется в виду *самскара* — пребывание того, чего в действительности не существует.
- ⁴⁷ Яп. *сисо* — рождение, жизнь, изменение, смерть.
- ⁴⁸ Яп. *футоку дзидзай* — отсутствие свободы выбора.
- ⁴⁹ Яп. *фудзю дзисэ* — подверженность изменению.
- ⁵⁰ Яп. *со кантай*.
- ⁵¹ См. примеч. 35.
- ⁵² Далее следуют значения знака «У» в соответствии с Шестью Причи-нами.
- ⁵³ Яп. *дзюдзидзай*. Переводится еще как Десять Свобод. Подразумеваются 10 видов сверхсил, которые приходят к подвижнику на его пути к просветлению: долгожительства (*мёдзидзай*); сознания (*синдзай*); богатства (*дзайдзидзай*); действия (*гёдзидзай*); рождения (*сюдзидзай*); победы и постижения (*сю-кай дзидзай*); закона (*ходзидзай*); клятвы (*гандзидзай*); божественных сил (*сицудзидзай*); мудрости (*тидзидзай*).

- ⁵⁴ Яп. *кэйгэ*.
- ⁵⁵ Яп. *сандоку*: алчность, гнев, похоть.
- ⁵⁶ Далее следует краткое изложение одного из комментариев к «Махавайрочана-сутре», где посредством раскрытия неизменных значений 29 букв санскритского алфавита объясняется конечное значение знака «У».
- ⁵⁷ Яп. *ундзимон* — все, что символически выражается знаком «У».
- ⁵⁸ Яп. *рисагё*, буква *Ка*.
- ⁵⁹ Яп. *до-кёкумусо*, буква *Кха*.
- ⁶⁰ Яп. *мугё*, буква *Г*.
- ⁶¹ Яп. *муити гассо* (вариант — *го дзё*) — быть созданным, буква *Гха*.
- ⁶² Яп. *рисэмпэн*, буква *Ча*.
- ⁶³ Яп. *муэйдзо*, буква *Чха*.
- ⁶⁴ Яп. *мусэй*, буква *Джа*.
- ⁶⁵ Яп. *мусэндзяку*, буква *Джха*.
- ⁶⁶ Яп. *муман*, буква *Та*.
- ⁶⁷ Яп. *мутёё*, буква *Тха*.
- ⁶⁸ Яп. *муэнтай*, буква *Да*.
- ⁶⁹ Яп. *мусюдзаяку*, буква *Дха*.
- ⁷⁰ Яп. *нё*, буква *Та*.
- ⁷¹ Яп. *дзюсё*, буква *Тха*.
- ⁷² Яп. *си*, буква *Да*.
- ⁷³ Яп. *хоккай*, буква *Дха*.
- ⁷⁴ Яп. *дайитиги*, буква *Па*.
- ⁷⁵ Яп. *сюмацу*, буква *Пха*.
- ⁷⁶ Яп. *баку*, буква *Ба*.
- ⁷⁷ Яп. *ю*, буква *Бха*.
- ⁷⁸ Яп. *дзю*, буква *Я*.
- ⁷⁹ Яп. *дзинко*, буква *Ра*.
- ⁸⁰ Яп. *со*, буква *Ла*.
- ⁸¹ Яп. *гэнсэцу*, буква *Ва*.
- ⁸² Яп. *хондзяку*, буква *Ша*.
- ⁸³ Яп. *сэйдон*, буква *Ша*.
- ⁸⁴ Яп. *тэй*, буква *Са*.
- ⁸⁵ Яп. *ин*, буква *Ха*.
- ⁸⁶ Яп. *гохо*.
- ⁸⁷ Яп. *нэннэн*.
- ⁸⁸ Яп. *бундан* — обитатели Трех Миров; яп. *хэнняку* — архаты и пратьекабудды, вышедшие за пределы Трех Миров.
- ⁸⁹ Согласно «Нинно ханьякё» («Сутра мудрости гуманных повелителей»), в одном моменте (*нэ*) содержится 90 мгновений (*сэцуна*), а в одном мгновении — 900 рождений и смертей [Т, VIII, 826 верх].
- ⁹⁰ Яп. *дзо-кай* — метафора для *алая-виджняна* («сознание-сокровищница»), включающего семь потоков сознания в виде «семян» или зародышей.
- ⁹¹ Метафора для семи *виджняна*.
- ⁹² Санскр. Трикая — Дхармакая, Самбхогакая, Нирманакая.
- ⁹³ Яп. *бонно*.
- ⁹⁴ Яп. *дзи* — конкретность, отдельные проявления.
- ⁹⁵ Т. е. для тех, у кого еще не открылось внутреннее видение.
- ⁹⁶ Яп. *ри* — способность, возможность видеть и понимать истинную суть вещей.
- ⁹⁷ Т. е. хинаяны.
- ⁹⁸ Яп. *мэцудо* — здесь «уничтожение».
- ⁹⁹ Яп. *кэцудзё*, букв. решенное и установленное; яп. *фудзю*, букв. не-установленное. По учению Йогачара, из пяти уровней-состояний шраваки и пратьекабудды переходили на высшую ступень уже в системе махаяны — только после достижения «нирваны без остатка» (*мүё нэхан*). Этот переход носит название *эсин-кодай* (изменение сердца, направление к великому).
- ¹⁰⁰ Последователи хинаяны.
- ¹⁰¹ Подразумевается учение хинаяны.
- ¹⁰² Т. е. Йогачара.
- ¹⁰³ Таковым считалось учение школы Санрон.

¹⁰⁴ Излагается основное положение школы Санрон — «сердце и объекты сознания единоподобны (*синкё итинё*)». Яп. *кё* — объекты, вещи, явления, отражающиеся в сознании.

¹⁰⁵ Кацумата Сэнкё комментирует эту строфу так: «В соответствии с учением школы Санрон, природа будды в траве и деревьях признавалась в пределах Принципа и не развивалась вне его». Кояцука Икусуми дает свой вариант: «По учению школы Хоссо (Йогачара. — А. Ф.), в траве и деревьях нет природы будды (т. е. способности стать Буддой. — А. Ф.), но это соответствует утверждению отсутствия природы влажности в волнах».

¹⁰⁶ Учение Хоссо подразделяет все сущее на пять групп: шраваки, пратьекабудды, бодхисаттвы, неопределившиеся и иччхантика; представители последней лишены возможности достичь просветления и обречены на вечный круг перерождений.

¹⁰⁷ Яп. *сандай*. По учению школы Тэндай, все сущее пусто, временно, но в то же время абсолютно, поскольку несет в себе природу будды.

¹⁰⁸ Школа Кэгон, кит. Хуаянь, делит время на будущее, настоящее и прошедшее, в каждом из которых присутствуют те же три — будущее, настоящее и прошедшее. К девяти получившимся отрезкам добавляется понятие «всего времени» и получаются Десять Времен. Времена эти подвижны и могут растягиваться на долгие калпы либо сжиматься до мгновения в соответствии с состоянием подвижника.

¹⁰⁹ Яп. *сансю сэкан*: *удзю сэкан* — мир живых существ; *ки сэкан* — мир предметов; *тисёгуку сэкан* — мир мудрости и истинного значения.

¹¹⁰ См. трактат «Значение становления Буддой в настоящем теле».

¹¹¹ Яп. *рокусики* — шесть разновидностей дхарм сознания.

¹¹² Яп. *мана сйки*, санскр. *манас* — седьмое сознание — представляет собой совокупность всех шести в смысле осознания предыдущего момента, служащего опорным пунктом для сознания следующего момента. Восьмое сознание — санскр. *читта*, синоним *алая-виджняна* (сознание-сокровищница), содержит все остальные дхармы в виде «семян» или зародышей. Девятое сознание — санскр. *амала-виджняна*, яп. *эммара сйки* — по существу, то же восьмое абсолютное сознание, но рассматриваемое с точки зрения вечного покоя; это абсолютное, предельное, не волнуемое сознание. Подробнее см. [Розенберг, 1918, с. 185—188]. Кукай указывает, что школы Йогачара и Мадхьямика признают восемь уровней сознания, а школы Тэндай и Кэгон — десять.

¹¹³ Т. е. утверждается единоподобие всего сущего.

¹¹⁴ «Множество врат сокровенной мандалы — это одни врата; единый Мир Дхармы — это много дхарм в мирах» [Т, XVIII, 15 сер.].

¹¹⁵ Цвет здесь означает Принцип, а сердце — Мудрость; Высшая Мудрость — их слияние.

¹¹⁶ Или «единоподобием».

¹¹⁷ Яп. *гога*, иными словами, — нет постоянного существования.

¹¹⁸ Яп. *сядзё*, букв. заслонение чувств. Все комментаторы толкуют это слово как «отрицание».

¹¹⁹ В трактате «Сякумакаэнрон» (кит. «Шимохэяньлунь»), приписываемом Нагарджуне, говорится о пяти видах послушников [Т, XXXII, 617 верх]. Кукай исключает тип «послушников по массе причин».

¹²⁰ По учению Нагарджуны, имеются Четыре Условия: есть; нет; и есть, и нет; ни есть, ни нет.

¹²¹ Шесть сверхъестественных способностей (яп. *рокуцу*), обретаемых практикованием йоги: сверхъестественное видение; слышание; действие; знание мыслей других людей; знание прежних рождений; освобождение от страданий.

¹²² В «Раджапраджнядхарани» [Т, XIX, 524 низ] в переводе Амогхаваджры (коммент. Кацумата Сюнкё); в «Ваджрашэкхара-сутре» (коммент. Кояцука Икусуми).

¹²³ Яп. *синно* — эпитет Махавайрочаны.

¹²⁴ Яп. *синдзю* — все будды и бодхисаттвы.

¹²⁵ «Сюго коккай сю-дарани-кё» [Т, XIX, 565 низ].

¹²⁶ Яп. *кёкэса* — изменение использования живыми существами своего существования, изменение их действий.

¹²⁷ Махавайрочана-сутра [Т, XVIII, 10 сер.].

¹²⁸ В комментарии И Сина к «Махавайрочана-сутре» [Т, XXXIX, 686 низ].

¹²⁹ Букв. «повернув знак».

¹³⁰ Яп. *мё-току* — синоним бодхисаттвы Манджушри.

¹³¹ Яп. *монсю досин*. Бодхисаттва Манджушри изображается в виде ребенка, обладающего силой Адхиштхана Великого Сострадания.

¹³² Яп. *ситоку*. Четыре атрибута нирваны (либо Татхагаты): Вечность (*дзё*); Радость (*раку*); [Восемь Великих Свобод] Личности (*[хатидайдзидзай] га*); Чистота (*дзё*).

¹³³ Яп. *ними*. Два вида просветленности: *фукутоку* — «счастливая добродетель» — обозначает первые пять из шести парамит (яп. *рокудо* — «шесть [условий] перехода [в нирвану]»: милость-сострадание, мораль, терпеливость, энергичность, созерцание, мудрость, либо первые три; *тиз* — «мудрость» — обозначает соответственно последнюю, либо три последние парамиты.

¹³⁴ Сокр. от яп. *симугэбэн*. Четыре беспрепятственности в изложении Закона буддами и бодхисаттвами: *хомугэ* — беспрепятственность изложения учения; *гимугэ* — беспрепятственность восприятия смысла и содержания излагаемого; *[дзи] симугэ* — беспрепятственность передачи слов; *[ракусэцу] бэнму-гэ* — беспрепятственность изложения.

¹³⁵ В комментарии к «Махавайрочана-сутре» [Т, XXXIX, 685 сер.].

¹³⁶ Комментарий Кацумата: «К знаку „М“ добавить одиннадцатый гласный».

¹³⁷ Яп. *гогамон*, т. е. в состоянии *самадхи*, посредством медитации над своей истинной сутью.

¹³⁸ Комментарий к «Махавайрочана-сутре» [Т, XXXIX, 788 низ].

¹³⁹ «А» — Дхармакая; «Х» — Самбхогакая; «У» — Нирманакая, в первом случае это Тело Проявления. «М» — Нирманакая, Тело Соответствия, Будда, являющийся людям высокого уровня постижения истины. Во втором — Тело Изменения Будды, помогающего людям низшего уровня и прочим живым и неживым существам.

¹⁴⁰ Яп. *синнё*, т. е. исходное единство всего сущего.

¹⁴¹ Яп. *сандзё* — шраваки, пратьекабудды и бодхисаттвы.

¹⁴² Яп. *годзё* — люди, небожители и обитатели Трёх Уровней.

¹⁴³ Фу-си (яп. Фуки), один из трех мифических императоров, создатель гексаграмм — «шесть черт» (яп. *рикуко*).

¹⁴⁴ Термин школы Мадхьямака (синоним «абсолютной истины» у Кукай), отрицание дихотомии «наличия — отсутствия».

¹⁴⁵ Яп. *тэндо*, букв. «перевернуты».

¹⁴⁶ Нагарджуна. См. [Т, XXV, 336, сер. — низ].

¹⁴⁷ Яп. *сюаку* — просветленности.

¹⁴⁸ Яп. *кукё* — предельной, абсолютной.

¹⁴⁹ Яп. *сандзё*, здесь в значении Трёх уровней.

¹⁵⁰ Яп. «Югасидзирон» [Т, XXX, 356 низ].

¹⁵¹ Яп. *годзюсинган*: медитация отсчета дыхания (*сусокукан*); медитация «над [всеобщей] нечистотой» (*фудзёкан*); медитация «сострадания» (*дзиби-кан*); медитация «над причиной и следствием» (*иннэнган*); медитация «над способами [достижения просветленности]» (*хобэнган*).

¹⁵² Яп. *ситихобэн*. У хинаянистов: три мудрости (*кэн*) и четыре благих корня (*ёдзёнгон*). Три мудрости состоят из пяти временных медитаций; «отдельного места мысли» (*бессонэндзё*); «всеобщего места мысли» (*сосонэндзё*). Четыре благих корня означают: «обогревать» (*дан*); «подавать» (*тё*); «терпеть» (*нин*); понимать всю загрязненность мира страстями и желаниями (*сэ дайинпо* — «первый закон мира»).

¹⁵³ Т. е. отсутствие существования личности и отсутствие существования всех вещей.

¹⁵⁴ Яп. *санку* — Три Фразы [Т, XVIII, с. 1].

¹⁵⁵ Звук «А» — мужское (э); звук «У» — женское (дзё).

¹⁵⁶ Яп. *хонэн кадзи*. Слово *хонэн* здесь употреблено скорее в значении «естество», «природа», чем в своем непосредственном терминологическом смысле — «естественное, интуитивное постижение истины без помощи учителя».

¹⁵⁷ Яп. *кядзи*. Из пяти великих элементов «небо» выражается буквой *Кха*.
¹⁵⁸ Яп. *мёхи*. В учении Сингон так называли *дхарани* — словесные формулы.

¹⁵⁹ Яп. *кокудзо* — Самадхи Великой Пустоты.

¹⁶⁰ Яп. *дзидзай ноха*. См. коммент. к «Махавайрочана-сутре» [Т, XXXIX, 673 низ].

¹⁶¹ Яп. *дзидзайрику*. Дается такое сравнение, поскольку знак «Х» соотносится с элементом «ветер».

¹⁶² Яп. *номанган*. См. коммент. к «Махавайрочана-сутре» [Т, XXXIX, 673 низ].

¹⁶³ Яп. *ваго*, кит. *хэ-хэ*. «Слово „хэ“ выражает (по словарю Канси) понятие идеальной примирительности, уступчивости, согласованности, идеальной середины... Слово „хэ“ означает сцепление с чем-либо. Оно... приложимо к высшей личности человека» [Алексеев, 1966, с. 178, 179].

¹⁶⁴ Яп. *гёсики мани*. *Мани* — фонетическая запись санскритского слова «сокровище», «драгоценность».

¹⁶⁵ Яп. *конго сюэй*, букв. «природа ваджры».

¹⁶⁶ [Т, XVIII, 32].

¹⁶⁷ [Т, XX, 36 низ].

¹⁶⁸ Яп. *саханьяти*.

¹⁶⁹ Т. е. достигают состояния будды.

¹⁷⁰ Яп. *мёби*, здесь имеет значение «просветление».

¹⁷¹ Яп. *докан камби* (из комментария к «Махавайрочана-сутре»). Предметы, символизирующие различные аспекты просветленности [Т, XXXIX, 681. сер.].

Пер. с японского А. Г. Фесюна

Юй эн-бо

Таннисё

О «Таннисё» («Избранных записях скорбящего об отступничестве») упоминали в русле своих текстологических изысканий еще известные ученые эпохи Токугава неоконфуцианец Огу Сораи (1666—1728) и основатель «национального учения» Мотоори Норинага (1730—1801).

Впервые версия об авторстве Юйэн-бо (1222—1289) высказана в труде монаха Мёонъин Рёсё, опубликованном в 1908 г. спустя много лет после его смерти и вошедшем в научное обращение со второго 10-летия XX в.

Известными по всей стране «Избранные записи» сделал монах секты Кийёзава Манси (1863—1903), ценивший их наравне с «Беседами» Эпиктета, и особенно его ученики.

Еще ближе рядовому японцу идеи «Избранных записей» стали после публикации в 1917 г. пьесы Курата Хякудзо «Сюккэ то соно дэси» («Монах и его ученик»), о которой очень высоко отзывался Ромен Роллан, прекрасный знаток восточной философии.

«Таннисё» представляет собой записанный Юйэн-бо незадолго перед смертью результат почти 30-летних размышлений о проповедях своего учителя Синрана (1173—1262) и о судьбах его учения в грядущем. Синран, всей своей жизнью воплотивший идеал «жития грешника», о котором учил основатель секты «чистой земли» Хонэн (1133—1212), был более радикальным протестантом, чем его учитель, и потому подвергался преследованиям наравне с последним.

Юйэн-бо впервые встретился с Синраном в период серьезного кризиса нового учения. Вера в Молитву как бы соединила учителя и ученика в одно лицо, слив утонченность камигатского аристократа с энергией кантоского крестьянина и сделав «Избранные записи» шедевром проповеднической литературы.

По мнению Умэхара Такэси, в этом сочинении, возможно, впервые в японской истории с необычайной силой высказана идея трансцендентного монотеистического бога, столь непохожая на представления прежнего шаманистического буддизма. Вероятно, именно эту разницу интуитивно ощущали и страшились ее враги Хонэна и Синрана.

Этические парадоксы, неизбежно возникающие при сближении абсолюта с относительностью человеческого бытия, по-видимому, смущала и самих апологетов секты, и потому «Избранным записям» была на века уготована судьба тайного апокрифа.

Перевод сделан по изданию: Коданся бунко (Библиотека издательства Коданся). Т. 8. Токио, 1972 г. Сост. и коммент. Умэхара Такэси.

[Предисловие]

Дерзнув потаенно окинуть взором времена минувшие¹ и нынешние, я испытываю скорбь от искажения Истинной Веры, которую передавал изустно покойный Учитель и опасения, что

ищущие Пути в грядущем могут впасть в сомнения [относительно сути Учения]. К счастью, постичь [Путь] Легкого Служения² можно не иначе, чем с помощью истинного наставника³, которого посылает нам карма. Да не затемните учения об Иной Силе упованием на собственный умысел⁴. Посему я записал тут малую часть речей покойного ныне святого Синрана, что доселе хранятся в душе моей, единственно с целью рассеять сомнение единовверных.

[Раздел 1]⁵

«Спасенный непостижимым действием Обета Амида⁶, я достигну рождения [в Чистой Земле]» — с того момента, как вы уверовали в это, и в вашей душе родилось желание Молитвы, вы приняты в благодатное лоно Амида и никогда уже не будете отвергнуты.

Знайте, что в Изначальном Обете Амида нет различий для молодых и старых, добрых и злых; надо лишь довериться ему целиком. Ибо цель его — спасти того, в ком глубоко укоренилась карма зла и кто исполнен слепых страстей.

Вручение себя во власть Изначального Обета не требует добрых дел, ибо нет большей добродетели, чем произнесение Имени. Равно нет нужды и сокрушаться по поводу совершенного зла, ибо не существует злого деяния, способного воспрепятствовать действию Изначального Обета Амида.

Так говорил [Учитель].

[Раздел 2]

Чтобы увидеть меня, каждый из вас пересек границы более чем 10 провинций⁷, не смущаясь соображениями телесной безопасности, — и все только затем, чтобы узнать способ рождения в краю благодати. Но если вы искали во мне особых знаний о пути рождения помимо Молитвы и знакомства с писаниями, учащими ей, то вы совершили большую ошибку. В таком случае вам было бы лучше посетить знаменитых ученых Южной столицы и Северной горы⁸ и подробно узнать от них об основных принципах возрождения. Я же в учении Синрана доверяюсь всецело тому, что говорил праведный муж⁹: «Произноси Имя [Амида] и будешь спасен», — и более ничего.

Я не знаю, станет ли Молитва причиной моего рождения в Чистой Земле или это акт кармы, за который мне суждено спуститься в ад. Даже если бы я был обманут святым Хонэном и, произнося Молитву, был бы ввергнут в ад, я не сожалел бы об этом. Человек, способный достичь единства с Буддой другими способами служения, возможно, и пожалел бы, что был обманут, если бы попал в ад за Молитву. Но для таких, как я, любой путь сложен, поэтому, что бы я ни делал, мое жилище — ад.

Если Изначальный Обет Амида правдив и истинен, проповеди Шакьямуни¹⁰ не могут быть лживыми. Если учение Будды правдиво и истинно, комментарии Шань Дао¹¹ не могут быть лживыми. Если комментарии Шань Дао правдивы и истинны, может ли сказанное Хонэном быть ложью? Если сказанное Хонэном правдиво и истинно, тогда и мои слова наверняка не могут быть пустыми.

Такова в основе Истинная Вера, которой придерживаюсь я, ничтожный. И затем вверите ли вы себя Молитве, или откажетесь от нее — зависит от вашего собственного решения.

Так говорил [Учитель].

[Раздел 3]

Даже добродетельный человек может достичь рождения в Чистой Земле и уж само-собою — порочный¹².

Хотя такова истина, люди обыкновенно говорят: «Даже порочный человек обретет рождение и, уж конечно, праведный». На первый взгляд это утверждение кажется разумным, но оно противоречит значению Иной Силы, объявленному в Изначальном Обете. Ибо человек, уповающий на добро, достигнутое своими силами, не может довериться всем сердцем Иной Силе и, значит, не соответствует Изначальному Обету Амида. Когда же он откажется от приверженности собственным силам и всецело доверит себя Иной Силе, то обретет рождение в Истинной Земле Воздаяния¹³.

Для нас, исполненных слепых страстей, невозможно избавиться от рождения-смерти с помощью какого-либо служения. Скорбя об этом, Амида произнес Обет, основной целью которого является достижение разума Будды дурным человеком. Поэтому дурной человек, вверивший себя Иной Силе, как раз и обладает истинным залогом возрождения.

Оттого [Учитель] и говорил: «Даже добродетельный человек возрождается в Чистой Земле и уж само-собою — порочный».

[Раздел 4]

В [своем] сострадании Путь Мудрых и Путь Чистой Земли различны. В Пути Мудрых сострадание есть жалость, сочувствие и забота о живущих. Однако желание избавить других от страданий крайне сложно осуществить.

Сострадание в Пути Чистой Земли означает произнесение Имени, скорое слияние с Буддой и свободную, естественную помощь живым существам от сердца, исполненного Великой Любовью и Состраданием. В нынешней нашей жизни трудно

осуществить желание помочь другим, какую бы любовь и нежность мы к ним ни испытывали, и, следовательно, такое сострадание всегда будет неосуществимым. Только произнесение Имени свидетельствует о душе, исполненной сострадания полного и безусловного.

Так говорил [Учитель].

[Раздел 5]

Никогда, даже единожды, я не произносил Имени за моих почивших родителей. Ибо все живые существа¹⁴ были моими родителями, братьями и сестрами в процессе неисчислимых жизней в разных мирах. Став Буддой в следующей жизни, я должен спасти каждого из них.

Если бы произнесение Имени было актом благодеяния, достигнутым напряжением собственных сил, можно было бы направить обретенные заслуги¹⁵ на спасение отца и матери. Но ведь это не так. Если же просто отбросить эти собственные силы и обрести скорое озарение в Чистой Земле, то можно спасти все существа с помощью всемогущих сил и сострадания, прежде всего те, с которыми глубоко связана ваша собственная жизнь, в какие бы глубины кармического страдания Шести путей и Четырех родов [живых существ]¹⁶ они ни были ввергнуты.

Так говорил [Учитель].

[Раздел 6]

Среди приверженцев Единой Молитвы¹⁷ возникли споры по поводу причисления верующего к своим или чужим ученикам. Споры эти совершенно бессмысленны.

У меня нет ни одного ученика. Когда бы я сам, по собственному замыслу и собственным силам проводил кого-либо к Молитве, он был бы моим учеником; однако называть своим учеником человека, произносящего Имя исключительно по воле Амида, нелепо.

Человек следует за [Учителем], когда его влечет к нему карма, и покидает [Учителя], когда этого требует карма. Вопреки этому полагать, что, даже произнося Имя, человек не достигнет возрождения, если перешел от одного учителя к другому, неуместно. Не угрожают ли те, кто говорит так, забрать назад дарованную Амида Истинную Веру, словно это их собственность? Это поистине недопустимо.

Если [ученик] пребывает в согласии с реальностью истины (дзинэн), то, несомненно, [когда-нибудь] откроет для себя благодать Будды и Учителя.

Так говорил [Учитель].

[Раздел 7]

Верующий в Молитву следует великим путем, на котором нет никаких препятствий. Ибо боги небес и духи земли склоняются в почтении перед последователем Истинной Веры, а обитатели мира демонов и заблудшие¹⁸ не в силах помешать ему: даже совершенное им зло не принесит кармических результатов и ни одно благодеяние не может превзойти произнесение им Имени.

Так говорил [Учитель].

[Раздел 8]

Для верующего Молитва не есть служение или благое дело.

Она не служение, ибо не совершается чьими-то собственными замыслами и усилиями. Не благое дело, ибо не достигается собственными замыслами и усилиями. Будучи всецело Иной Силой, свободной от собственных сил, Молитва для произносящего ее есть «не-служение»¹⁹ и «не-благодеяние».

Так говорил [Учитель].

[Раздел 9]

Я спросил учителя: «Хотя произнесение Имени идет от меня, я почти не испытываю радости, которая заставила бы меня „плясать и прыгать“²⁰, и желания немедленно попасть в Чистую Землю. Отчего это?»²¹

Он ответил: «Этот вопрос тревожил меня в прошлом, а теперь он возник и у тебя, Юйэн-бо!»

Когда я глубоко размышляю о своей неспособности радоваться тому, что вопрос о моем возрождении в Чистой Земле решен, — а это должно заставить человека плясать в небе и на земле — я из-за этого отсутствия радости еще яснее понимаю, что вопрос действительно решен. От радости мою душу удерживает действие моих слепых страстей. Но Будда, зная об этом заранее, сказал, что спасет „глупые создания, полные слепых страстей“, таков сострадательный Обет Иной Силы. Понимая, что он касается именно таких людей, как я, я еще более доверяю ему.

Нежелание немедленно отправиться в Чистую Землю, тягостные мысли о смерти даже при легкой болезни также объясняются действием наших слепых страстей. Для нас тяжело покинуть эту привычную юдоль скорби, в которой мы блуждали с отдаленных кальп прошлого до настоящего, и мы не жаждем Чистой Земли Покоя²², где мы еще никогда не рождались. Это оттого, что наши слепые страсти столь сильны. Но даже если мы и сожалеем о расставании с этим миром, когда кончаются кармические связи и, несмотря на все наши усилия, жизнь иссякает

ет, мы отправимся в эту Землю. Амида особенно жалеет тех, кому не хватает решимости немедленно вступить в Чистую Землю. Поэтому я чувствую еще яснее, что Обет великого сострадания правдив и мое возрождение предreshено».

«Если бы тебе хотелось плясать от радости и немедленно отправиться в Чистую Землю, ты мог бы усомниться в наличии у тебя слепых страстей».

Так говорил [Учитель].

[Раздел 10]

Отсутствие значения есть значение Молитвы. Ибо она неизмерима, неизъяснима, непостижима²³, говорил [Синран].

В прошедшем, при жизни [Учителя], единовѣрцы, пришедшие в далекую столицу с общей целью и с одинаковой верой в будущую Землю Воздаяния в сердцах, вместе внимали думам [Учителя]. Однако есть известия о том, что среди бесчисленных их последователей в Молитве, молодых и старых, широко распространились взгляды, противоречащие словам святого. Теперь расскажу обо всех этих беспочвенных и ошибочных воззрениях.

[Раздел 11]

Неграмотных верующих во время Молитвы смущают вопросом: «Молишься ли ты, уверовав в непостижимое действие Обета или в Имя?», — не разъясняя им сути непостижимого действия этих двух таинств. Необходимо, сосредоточившись всей душой на этом вопросе, уяснить его для себя.

Амида через непостижимое действие Обета задумал Имя легким для запоминания и произнесения и обещал принять всякого, кто произносит его. Поэтому и к произнесению Имени, веруя, что непостижимое действие великого Обета сострадания избавит нас от круговорота рождения-смерти, мы приходим прежде всего вследствие замысла и действий Амида. Когда мы осознаем все это как действия Амида, наши собственные усилия и замыслы отпадают прочь и мы приходим в согласие с Изначальным Обетом и достигаем рождения в Истинной Земле Обета. Другими словами, когда мы вверяем себя до конца непостижимому действию Обета, в этом присутствует непостижимое действие Имени, они составляют одно целое и неразделимы²⁴.

И, далее, считать, наши добрые или злые дела поддержкой или препятствием в достижении возрождения — значит пытаться совершать поступки, ведущие к возрождению по нашему собственному замыслу, и превращать произносимую Молитву в наше собственное служение, не доверяясь непостижимому действию Обета. Подобный человек не доверится по-настоящему

и непостижимому действию Имени. Но, даже не веря, он возродится в Пограничной Земле, в Крае Лени, в Чертогах Сомнения, во Дворце Чрева²⁵ и действием Обета о конечном достижении²⁶ в конце концов возродится в Земле Воздаяния. Такова непостижимая сила Имени. Поскольку она есть не что иное, как непостижимое действие Обета, они есть одно.

[Раздел 12]

Об утверждении, что достижение возрождения не суждено тем верующим, которые не читают сутр, комментариев и не занимаются их изучением. Это утверждение столь необоснованно, что почти не заслуживает обсуждения.

Все священные писания, разъясняющие значение правдивости и реальности Иной Силы, учат тому, что тот, кто произносит Имя, веруя в Изначальный Обет, достигает единства с Буддой. Какое знание кроме этого важно для возрождения? Конечно, тот, кто сомневается в этой истине, должен обязательно учиться, стремясь постигнуть значение Изначального Обета. И все же нет ничего более достойного сожаления, чем неспособность понять основной замысел священных учений, несмотря на чтение книг и занятия науками.

Имя легко произносить даже тем, кто не знает ни одной буквы и не знаком с учеными рассуждениями в сутрах и комментариях, потому и говорится «легкое служение». Ученость есть фундамент Пути Мудрых, его называют «трудным служением». Что же касается тех, кто занимается наукой с ошибочными целями, прельстившись славой и выгодой, то «я не представляю себе, как они возродятся в будущей жизни», — записано [Синраном].

Ныне верующие, преданные единой Молитве, и сторонники Пути Мудрых затевают споры о Дхарме, отстаивая превосходство собственного пути и недостаточность другого; при этом являются враги Дхармы, и она подвергается хуле. Не ведут ли подобные споры к поношению и хуле собственной Дхармы?

Представьте себе, что все другие учения, объединившись, провозгласили: «Учение о Молитве служит никчемным людям, это неглубокое, сомнительное учение». Даже и тогда, не вступая в малейший спор, следовало бы ответить: «Когда глупец, подобный мне, незнакомый даже с одной буквой, обрел веру, он спасен. Поскольку я принимаю это Учение и всецело доверяюсь ему, для меня это высшая Дхарма, хотя для человека выдающихся способностей оно может показаться презренным. Другие учения о Дхарме, возможно, и лучше, но, поскольку у меня нет способностей, я не могу осуществить их на практике. Основная цель всех будд — не что иное, как освобождение от рождения-смерти для себя и других, поэтому не следует мешать мне в моей практике Молитвы». Если ответить так без гнева,

кто же встретит вас враждой? И к тому же сказано: «Там, где спорят, рождаются слепые страсти. Мудрый не приближается туда».

И далее покойный Учитель сказал: «Поскольку Шакьямуни учил, что будут люди, верующие в Молитву, и противники Молитвы, то, веруя сам и встречая противников веры, я убеждаюсь в правдивости слов Будды. Поэтому я еще яснее осознаю, что мое возрождение твердо предрешено. Если бы все было иначе и никто не отвергал бы Молитву, мы удивились бы этому, ибо верующие в соответствии со словами Будды есть. Я не говорю, что Молитва обязательно должна подвергаться поношению, я говорю лишь о том, что Будда, заранее зная, что будут и верующие и хулители, разъяснил это, чтобы люди не испытывали сомнений.

Однако нужно ли и заниматься науками, только чтобы воспрепятствовать нападкам противников, и [ради этого] посвящать себя всецело обсуждениям и спорам? Если, занимаясь изучением, все глубже постигаешь основное намерение Амида и осознаешь безграничность Сострадательного Обета; если разясняешь его значение тем, кто сомневается в возрождении из-за собственного ничтожества, что в Изначальном Обете нет различий между добром и злом, чистым и нечистым, тогда есть смысл быть ученым. Но смущать человека, без особых размышлений пришедшего к согласию с Изначальным Обетом и произносящего Молитву, утверждением, что возрождения достигают с помощью учености, значит действовать как демон, противящийся Дхарме, как враг Будды. Он не только сам лишен веры, которая есть Иная Сила, но тщится совратить других своим блудом.

Такому человеку следует страшиться отступления от наставлений покойного Учителя. И вместе с тем он должен скорбеть по поводу своего расхождения с Изначальным Обетом Амида.

[Раздел 13]

Относительно утверждения о том, что человек, не боящийся злых поступков, говоря, что Изначальный Обет непостижимо спасает злых, тем самым посягает на Обет²⁷ и не достигнет возрождения. Это рассуждение тех, кто сомневается в Изначальном Обете и не понимает действия прошлой доброй и злой кармы²⁸.

Добрые мысли вызываются в нас прошлым добром, а к злым мыслям и делам мы приходим через действие кармического зла. Покойный Учитель говорил: «Знайте, что каждый совершенный вами злой поступок, даже малый, как пылинка на кончике волоска кроличьей или овечьей шерсти, имеет причину в прошлой карме».

Учитель однажды спросил: «Юйэн-бо, веришь ли ты твердо

во все, что я говорю?» «Да, верю». «Тогда станешь ли ты соблюдать все, что я скажу?» Я смиренно подтвердил и это, после чего он сказал: «Тогда я хочу, чтобы ты убил тысячу человек. Если сделаешь это, то, несомненно, обретишь возрождение».

Я ответил: «Хотя вы и приказываете мне сделать это, боюсь, что мне не дано убить даже одного человека».

«Тогда как же ты можешь утверждать, что не отступишь от того, что я говорю тебе?»

Он продолжал: «Это важный урок для тебя. Если бы мы могли действовать в соответствии со своими желаниями, тогда на мой приказ убить тысячу человек, чтобы обрести возрождение, ты должен был бы немедленно пойти и сделать это. Но, не имея кармической причины на совершение такого поступка, ты не убьешь и одного человека. Дело не в том, что ты воздерживаешься от убийства по доброте своего сердца. Точно так же человек, не желая причинять никому вреда, может кончить убийством и сотни, и тысячи человек». Так говорил он, развеяв нашу уверенность, что доброта души есть действительное добро, а зло — действительное зло, и наше непонимание, что [Амида] спасает нас через непостижимое действие Обета.

В те времена был один человек, заблуждавшийся о вере. Он заключил, что поскольку Обет был принят для спасения дурных людей, то следует сознательно делать зло, чтобы благодаря ему достичь возрождения. Когда слухи о его беспутстве достигли [Синрана], он, дабы спасти [несчастного] от блуда, написал в письме²⁹: «Не следует увлекаться ядом только оттого, что есть противоядие». Это ни в малой мере не означает, что зло может помешать в достижении возрождения. В другом случае он сказал: «Если бы только соблюдением правил и заповедей³⁰ могли мы верить себя Изначальному Обету, как смогли бы мы вообще когда-нибудь избавиться от рождения-смерти?» Даже такие ничтожные существа, как мы, встретившись с Изначальным Обетом, начинают гордиться этим. Но даже и тогда мы не можем совершить зло, которое не содержалось бы кармически в нашей жизни.

Учитель говорил еще: «Между теми, кто живет, погружая сети в моря и реки и рыбача, охотясь на зверя в болотах и горах, добывая дикую птицу, и теми, кто живет за счет торговли или возделывания рисовых и суходольных полей, нет различия. Когда к этому призывает внутренняя кармическая причина, мы становимся кем угодно».

Нынче, однако, можно встретить людей, притворяющихся искателями Будущей Жизни, словно только добродетельный человек должен произносить Имя, или же вывешивающих в местах общих молений объявления о том, что свершившие то-то и то-то не могут войти сюда. [Не о таких ли сказано], что они сохраняют лишь внешнюю видимость мудрости, добродетели, воздержания, внутри будучи лживыми?»³¹

Даже зло, которое мы совершаем, кичась Обетом Амида,

обусловлено прошлой кармой. Поэтому только тогда, когда человек оставляет и добро, и зло воздаянию кармы и всецело веряется Изначальному Обету, он становится единым с Иной Силой.

В «Выписках о вере [как] единственной [опоре]»³² Сэйкаку сказано: «Знаешь ли ты пределы власти Амида, что полагаешь, будто тебя трудно спасти, ибо жизнь твоя обусловлена кармическим злом?» Именно гордясь в душе Изначальным Обетом, ты обретишь твердую веру, позволяющую отдаться Иной Силе.

Если бы ты уверовал в Изначальный Обет, совершенно избавившись вначале от кармического зла и слепых страстей, это было бы превосходно, ибо ты был бы лишен самонадеянности в отношении Обета. Но избавиться от слепых страстей — значит стать Буддой, а для того, кто уже Будда, Обет, рожденный пятью кальпами глубокого размышления³³, не нужен.

Люди, предостерегающие других против излишнего чванства благодатью Изначального Обета, сами, похоже, находятся во власти слепых страстей и скверны³⁴. Разве подобное состояние не есть само по себе посягательство на Обет? Какое зло следует считать посягающим [на Обет], а какое — нет? Не являются ли вообще подобные рассуждения результатом незрелости мышления?

[Раздел 14]

Относительно утверждения: «Следует верить, что тяжелое кармическое зло, привязывающее вас к восьми миллиардам кальп рождения-смерти, уничтожено единственным упоминанием Имени»³⁵. Это утверждение основано на [отрывке из сутры, описывающем] человека десяти грехов и пяти святотатств³⁶, который ни разу в жизни не произносил Имени. На пороге смерти, следуя наставлениям истинного Учителя, он впервые произносит его. Произнеся его однажды, он уничтожает восемь миллиардов кальп кармического зла, а произнеся его десять раз, он устраняет десять раз по восемь миллиардов кальп тяжелого кармического зла и достигает возрождения. Для различения степеней тяжести десяти грехов и пяти святотатств употребляются названия Однократной и Десятикратной Молитвы, показывающих [ее способность] уничтожать кармическое зло. Однако подобной [практике Молитвы] весьма далеко до той, в которую верим мы.

Мы верим, что благодаря сиянию Амида, озаряющему нас в момент первого пробуждения веры в нашем сердце, мы обретаем Истинную Веру Алмазной Прочности, так что уже в этот момент Амида включает нас в число тех, чье [спасение] пред-
решено³⁷, и когда наша жизнь кончается, все наши слепые страсти и препятствия зла перерождаются и мы обретаем понимание не-рожденности³⁸ [всего сущего]. Посему пожизненное произнесение Молитвы с мыслью: «Если бы не этот сострада-

тельный Обет, как бы такие грешники, как мы, обрели освобождение от рождения-смерти?», — следует рассматривать исключительно как выражение признательности за благодать великого сострадания Амида.

Верить, что всякий раз, когда вы произносите Имя, кармическое зло уничтожается, — это не что иное, как попытка достичь возрождения путем самостоятельного уничтожения зла. В этом случае вы можете достичь возрождения только молясь до самой смерти, ибо каждая мысль, возникшая у нас в жизни, непременно образует новые пути, привязывающие нас к рождению-смерти. Но поскольку у нашей жизни есть предел, установленный кармическим воздаянием, мы можем встретиться со множеством непредвиденных обстоятельств или, мучимые болезнью, подойти к концу жизни не в здравом рассудке, когда произнесение Имени затруднено. Как в таком случае удалить кармическое зло, совершенное в этот последний период жизни?

Если мы вверили себя Обету Амида, приемлющему и никогда не отвергающему нас, тогда, даже совершив в силу непредвиденных обстоятельств злодеяние в самом конце жизни или умерев без молитвы на устах, мы немедленно возродимся в Чистой Земле. Более того, даже если мы непреднамеренно и произнесем Имя в момент смерти, это будет не чем иным, как выражением нашей благодарности за благодеяния Амида и все более глубокой веры по мере приближения к озарению³⁹.

Желание уничтожить кармическое зло произнесением Имени родится из сердца, уповающего на собственные силы, это главная цель тех, кто молится, дабы быть в твердом рассудке при кончине.

[Раздел 15]

Относительно утверждения, что озарение достигается при сохранении телесного существования, полного слепых страстей. Это утверждение совершенно бессмысленно.

Достижение Бодхи в нынешнем теле — основная цель учения Сингон⁴⁰; это самореализация, полученная путем трех таинств⁴¹. Озарение, понимаемое как очищение шести органов чувств⁴², соответствует Учению Единой Колесницы Сутры Лотоса⁴³; эта благодать достигается четырьмя методами успокоения⁴⁴. Это пути Трудного Служения, предназначенные для людей выдающихся способностей, стремящихся к озарению через практику созерцания⁴⁵. Достижение же озарения в будущей жизни⁴⁶ — суть учения Чистой Земли; это реальный путь утверждения Истинной Веры. Это путь Легкого Служения, по которому должны следовать люди меньших способностей, путь Дхармы, не избирающей добра и зла.

Поскольку в этом рождении освободиться от слепых страстей и преград зла крайне трудно, даже добродетельные мона-

хи, практикующие учения Сингон и Тэндай, молятся об озарении в будущей жизни. Что же говорить о нас? Мы, те, кто не соблюдает обетов и лишен мудрости, вверив себя кораблю Обета Амида⁴⁷, пересечем этот океан рождения-смерти, полный страданий и достигнем берега Земли Воздаяния, и тогда немедленно рассеются черные тучи слепых страстей и покажется луна постижения Реальности⁴⁸ и, слившись с безграничным сиянием, наполняющим десять частей света, мы облагодетельствуем все живые существа. В этот момент мы достигнем озарения.

Обладают ли те, кто говорит о достижении озарения в нынешнем теле, различными воплощениями, как у святого Шакьямуни, приспособленными для препровождения живых существ к озарению в соответствии с их способностями; есть ли у них тридцать два признака и восемьдесят сопутствующих добродетелей Будды, учат ли они Дхарме и приносят ли пользу живым существам? Все это — источник достижения озарения в нынешней жизни.

В гимне васан⁴⁹ [Синрана] сказано:

Крепкая, [как] алмазы, вера [святая]
[Чтоб в душе] утвердилась, дождавшись [мига],
Свет Любви Амиабхи спасает [живых].
Навсегда от сансары [он] удаляет.

В момент, когда вера обрела прочность, мы приняты с тем, чтобы никогда уже не быть отвергнутыми, и никогда уже не будем скитаться на Шести Путих; поэтому и сказано: «Мы навеки простимся с рождением-смертью». Следует ли понимание этого ошибочно называть «озарением»? Подобное заблуждение достойно сожаления.

Покойный Учитель говорил: «В соответствии с сутью Истинного Учения Чистой Земли⁵⁰ человек вручает себя Изначальному Обету в этой жизни и достигает озарения в Чистой Земле; такое Учение я получил от других».

[Раздел 16]

Относительно утверждения, что всякий раз, когда верующий случайно поддастся гневу или совершит дурное дело или поспорит с товарищем, он должен пройти через очищение души и покаяние⁵¹. Видимо, так думают те, кто стремится достичь возрождения [путем] воздержания от зла и совершения добра.

Для человека, всей душой преданного единой Молитве, преобразование души и разума происходит лишь однажды. Не знавший Истинного Учения Иной Силы Изначального Обета⁵² начинает понимать через мудрость Амида, что он не может достичь возрождения с помощью мыслей и чувств, которые он питал дотоле, поэтому он отбрасывает прежнее состояние души и ра-

зума и вверяет себя Изначальному Обету. Это и есть «обращение души [к истине]».

Представьте, что достижение возрождения возможно только через изменение сердца и дневное и ночное покаяние в каждом совершенном проступке. В этом случае, если бы жизнь, кончающаяся без предупреждения в краткий миг, за который не успеешь сделать один вдох, прервалась бы до конечного акта раскаяния или при утрате нами мягкости и терпения, не потерял ли бы своего значения Обет Амида принять нас к себе и никогда не отвергать?

Иные на словах утверждают, что верят в силу Обета, а сами лелеют в душе мысль, что, хотя Обет спасения дурных людей и считается непостижимым, в конце концов он прежде всего спасает добродетельных; думать так — значит не верить в Иную Силу и обресть себя на рождение в Пограничной Земле. Как прискорбно это!

Если вера обрела прочность, возрождение будет обеспечено властью Амида и мы не должны ничего рассчитывать сами. Даже когда наши мысли и поступки дурны, но мы еще усерднее обращаемся к силе Обета, мягкость и терпение, несомненно, появятся в нас сами собой (дзинэн). Что бы ни случилось, для возрождения важно лишь, чтобы человек постоянно и бескорыстно вспоминал глубину благодеяния Амида и свою благодарность за это, не мудрствуя лукаво. Тогда родится Молитва. В этом и состоит принцип естественности (дзинэн). Дзинэн — это свобода от расчетов. Это сама Иная Сила.

Однако, похоже, есть люди, претендующие на особое знание и заявляющие, что дзинэн имеет иное значение. Это прискорбно.

[Раздел 17]

Относительно утверждения, что человек, возродившийся в Пограничной Земле, в конце концов попадет в ад. В какой части писания есть такое утверждение? Прискорбно, что эта мысль распространена среди людей, гордящихся званием ученых. Как они вычитали такое в сутрах [Трипитаки] и трактатах Истинного Учения?

Меня учили, что верующий, не обретший Истинной Веры, родится в Пограничной Земле из-за своих сомнений в Изначальном Обете и после искупления кармического зла, вызванного этими сомнениями, он достигает возрождения в Истинной Земле Обета.

Поскольку верующих, обретших Истинную Веру, мало, многие попадают в Пограничную Землю. Говорить, что в конце концов их ждет гибель, значит обвинять Татхагату во лжи.

Относительно утверждения, что размеры нашего воплощенного в Будде тела зависят от размеров наших приношений на поддержание Дхармы. Это совершенная нелепость и бессмыслица.

Во-первых, как можно определить размер Будды? В одной из сутр описана высота Амида⁵³, Учителя, проповедующего Дхарму в Чистой Земле Покоя, но речь идет лишь о временном Теле Воздаяния⁵⁴. Когда некто достиг истинной реальности, нет более длинного или короткого, квадратного или круглого, нет голубого или желтого, или красного, или белого, или черного; как же можно тогда различить большое и малое? Сказано, что, произнося всем сердцем Имя, можно увидеть явленное тело Будды. Но где говорится, что, произнося Имя громко, верующий видит большого Будду, а тихо — маленького? По-видимому, здесь логика Сутры используется лишь как предлог.

И, далее, хотя можно сказать, что приношение жертв соответствует практике дана-парамита⁵⁵, какое бы драгоценное сокровище человек ни поверг к ногам Будды или дал учителю, все это бесполезно, если у него нет Истинной Веры. И даже если некто не пожертвовал на Дхарму листка бумаги или полгроша денег, но отдал свое сердце во власть Иной Силы и его Истинная Вера глубока, он находится в согласии с основной целью Обета.

Не тому ли служат все [подобные взгляды], чтобы, используя Дхарму как предлог, в целях мирской алчности смущать единоверцев?

[Послесловие]

Я пришел к заключению, что все обсуждавшиеся вопросы возникают из-за различий в Истинной Вере. Как рассказал однажды Синран, даже во времена Хонэна немногие из его многочисленных учеников имели такую же веру, как Хонэн, и из-за этого Синран поспорил с некоторыми из соучеников. Случилось это так.

Дзэнсин⁵⁶ сказал: «Моя Истинная Вера одинакова с верой Учителя».

Неожиданно Сэйкан-бо⁵⁷, Нэмбуцу-бо⁵⁸ и другие возразили: «Как может твоя вера равняться вере Учителя?»

Синран ответил: «Учитель обладает глубокой мудростью и познаниями, поэтому я был бы неправ, пытаясь сравниться с ним в этом, однако в Истинной Вере, то есть в достижении возрождения, нет вообще никаких различий. Вера Учителя и моя вера есть одно».

Но те выразили недоверие, спрашивая, как такое может быть? Поэтому они в конце концов решили, что спор должен быть разрешен в присутствии Хонэна.

Когда они рассказали о своем споре, Хонэн сказал: «Моя вера — от Амида; от него же и у Синрана. Поэтому она одна. Человек с иной, чем у меня, верой определенно не родится в Чистой Земле, куда попаду я».

Если задуматься над этим случаем, [то] похоже, что теперь даже среди сторонников всецелой и единой [Молитвы] имеются люди, чья вера — не одна с Синраном.

Хотя все, сказанное выше, — не более чем всем известные стариковские истины, я записал их здесь. Пока роса жизни дрожит еще на высохшей травинке, в которую я превратился, я могу выслушивать сомнения людей, сопровождающих меня в Пути, и рассказывать им, о чем говорил Синран. Но я скорблю при мысли, что, после того как глаза мои закроются, почти неизбежно должны возникнуть искажения Учения. Когда вас смутят люди, обсуждающие между собой вопросы, подобные тем, что описаны здесь, прочтите внимательно те священные писания, что совпадают с мыслями покойного Учителя и которые читал он сам. В священных писаниях истинное, реальное и приспособленное, временное смешаны вместе. Основная идея Учения Синрана состоит в том, чтобы отбрасывать приспособленное и принимать реальное, отказываться от временного и брать истинное. Вы ни в коем случае не должны искажать смысл при чтении священных писаний. Я выбрал несколько важных фрагментов из сутр и приложил их к данной книге в качестве образца.

Синран часто говорил: «Когда я серьезно задумываюсь об Обете Амида, родившемся из пяти кальп глубокого размышления⁵⁹, я осознаю, что он был принят ради меня одного! Какую благодарность я испытываю тогда к Изначальному Обету, в котором Амида предрешил мое спасение, хотя я так отягощен кармой!»

Еще раз задумавшись нынче над этим выражением сокровенных мыслей Синрана, я прихожу к заключению, что это не отличается от драгоценных слов Шаньдао: «Знай же, кто ты есть в действительности: ничтожный глупец, существо кармического зла, пойманное в [сети] рождения-смерти, от незапамятных прошлых кальп погруженное в пучину перерождений и скитающегося в них без малейшей возможности когда-либо достичь освобождения».

Поэтому благодарность вызывают слова святого, в которых он на своем примере показывает нам, в каком заблуждении мы пребываем, не зная глубин собственного кармического зла и вершин милости Амида.

Поистине, я и другие озабочены только тем, хороши мы или плохи, не задумываясь о благодетельности Амида. Среди высказываний Синрана было и такое: «Я не знаю ничего о том, что такое добро и зло. Если бы я мог знать доподлинно, как Амида, что тот или иной поступок добр, тогда бы я знал значение добра. Если бы я мог знать исчерпывающе, как Амида,

что поступок злой, я знал бы, что такое зло. Но для глупца, полного слепых страстей в этом бренном мире, в этом горящем доме, все без исключения есть ложь и вздор, абсолютно лишенный правды и искренности. Одна Молитва истинна и реальна».

Поистине, в том, что мы говорим друг другу только ложь, есть лишь одно, достойное сожаления: когда мы обсуждаем природу Истинной Веры в Молитве или разьясняем ее для людей, то не даем высказаться другим, пытаюсь разрешить спор в собственную пользу, настойчиво приписывая Синрану даже слова, которых он никогда не говорил. Это прискорбно. Глубоко вдумайся и постигни смысл того, что здесь сказано.

Все это вовсе не мои слова, но, поскольку я не знаю нити рассуждений в сутрах и комментариях и не могу понять или различить глубину писаний о Дхарме, они, несомненно, покажутся глупыми. И все же, припомнив сотую часть — немного из того, что говорил покойный Синран, я записал все это. Как печально было бы ожидать в Пограничной Земле, вместо того чтобы быть сразу рожденным в Земле Обета, хотя имеешь счастливую возможность произносить Молитву. Я пишу это, роняя слезы на кисть, в надежде, что исчезнут иные взгляды на веру между последователями этого Учения. Пусть это сочинение носит название «Таннисё» — «Избранные записи скорбящего об отступничестве». Не следует показывать его посторонним.

**[Записи о преследовании учения
о Молитве, присвокупленные к рукописи]**

Учитель Хонэн основал секту Молитвы, [уповающей на] Начальный Обет Иной Силы, во времена правления экс-императора Готоба-ин⁶⁰. В то время монахи храма Кофукудзи со злым умыслом направили ко двору челобитную на учеников Хонэна, виня их в ереси⁶¹. Из-за этих ложных слухов следующее количество людей было обвинено в преступлениях.

Святой Хонэн и семь его учеников были сосланы, еще четверо учеников казнены.

Святой был поселен в местности Хата в провинции Тоса и как священник, лишенный сана, получил мирское имя — Фудзии-но Мотохико; ему было в это время 76 лет.

Синран был сослан в провинцию Этиго. Его мирское имя как священника, лишенного сана, — Фудзии-но Ёсидзанэ (или Дзэнсин); ему было 35 лет.

Дзёмон-бо сослан в провинцию Бинго; Дзэнко-бо из Тёсай — в Хоки; Кокаку-бо — в Идзу; Хохон-бо из Гёку — в провинцию Садо.

Было также решено, что Дзёкаку-бо из Косаи и Дзэннэ-бо оба должны отправиться в далекую ссылку, но их взял под свою защиту епископ Дзэндай⁶², верховный настоятель храма Мудодзи.

Выше были перечислены лица, приговоренные к дальней

ссылке. К смерти были приговорены: 1-й — Дзэнсяку-бо из Сайи, 2-й — Сёган-бо, 3-й — Дзюрэн-бо, 4-й — Анраку-бо. Такой приговор объявил Сонтё-хоин, придворный 2-го ранга.

Синран был лишен своего сана священника и получил мирское имя. Таким образом, он был ни священником, ни мирянином. Поэтому он взял себе прозвище Току — Плешивый⁶³. С такой просьбой он обратился ко двору и получил разрешение. Это прошение по сей день хранится в придворном департаменте записей (гэкитё). После окончания ссылки он подписывался как Гутoku Синран — Плешивый глупец Синран.

Эти строки, толкующие священное писание, очень важны для нашего Учения. Не следует без нужды показывать их тем, кто не обладает кармой добродетели с прошлых жизней.

Печать с подписью «Сяку Рэннэ»⁶⁴.

¹ Имеются в виду времена Хонэна (1133—1212) и Синрана (1173—1262).

² Яп. *игё*, или так называемая секта Молитвы, в противоположность «Пути мудрых» или «Трудному служению», т. е. сектам, провозглашающим самостоятельное постижение высшей истины.

³ В тексте — *тисики*, что является сокращением от *дзэн-тисики* (санскр. Kalyanamitra), букв. «прекрасный друг».

⁴ Яп. *дзикэн* — собственное суждение (санскр. darsana).

⁵ Тема первого раздела совпадает с содержанием четвертого *дана* сочинения «Кудэнсё» («Выписки из устных наставлений», 1331) правнука Синрана, Какунё (1270—1351), одного из основателей храма Хонгандзи в Киото.

⁶ Имеется в виду описанная в «Мурёдзю-кё» («Сутре бесконечной жизни») 18-я клятва Будды Бесконечной Жизни (Мурёдзю-буцу, Амитаюс), или, как его еще именуют, Будды Бесконечного Света (Мурёко-буцу, Амитабха), спасти все живое до собственного погружения в *нирвану*.

⁷ Чтобы добраться от равнины Канто, откуда пришли слушатели проповеди, до Киото нужно было миновать 12 провинций: Хитати, Симоса, Мусаси, Сагами, Идзу, Суруга, Тотоми, Микава, Овари, Исэ, Оми, Ямасиро.

⁸ Т. е. Кофукудзи, Тодайдзи и другие храмы Нара, а также монастырь Энрякудзи на горе Хиэйдзан.

⁹ Имеется в виду святой Хонэн.

¹⁰ Т. е. «Сутра бесконечной жизни».

¹¹ Имеются в виду состоящие из четырех книг «Комментарии к «Сутре бесконечной жизни» китайского буддиста Шаньдао (613—681), основателя собственного направления в учении о «чистой земле», оказавшего решающее воздействие на секту «чистой земли» в Японии.

¹² В «Жизнеописании святого Хонэна» («Хонэн-сёнин дэнки»; 1237?) этот знаменитый афоризм приписывается Хонэну, однако в «Выписках из устных наставлений» Какунё это высказывание с незначительными изменениями записано как слова Синрана.

¹³ Яп. Синдзицу ходо (Истинная Земля Воздаяния) — в противоположность Хобэн кадо (Земле Уготовления к Благодати).

¹⁴ Яп. *удзё* — живые существа; санскр. *Sattva*; японские синонимы этого понятия — *ики то си икэру моно*, *сюдзё* и др.

¹⁵ Яп. *эко* — поворот. санскр. *parinama*. Обращение благодати за добрые дела и в том числе молитву на другого (покойных родителей и т. д.).

¹⁶ Пути ада, голодных духов, скотов, асуров, людей и небожителей; существа, рождаемые из утробы, из яйца, из сырости (насекомые, некоторые мифологические персонажи) и самозарождающиеся (будды, бодхисаттвы, небожители).

¹⁷ Яп. *гэнсю нэмбуцу* — предпочтение всех прочих видов религиозной практики молитве с прославлением Амитабхи.

¹⁸ Имеются в виду последователи любых других учений, кроме буддизма.
¹⁹ Яп. *хигэ* — отрицание такого стереотипа буддийской этики, как духовная практика (санскр. сагуа).

²⁰ Выражение из «Сутры бесконечной жизни», которое цитировал и Хонэн.

²¹ Подобные вопросы задавали и Хонэну, судя по его письмам.

²² Яп. Ангё-но Дзёдо (санскр. Sukhavati).

²³ Цитата из «Сутры бесконечной жизни».

²⁴ В доктрине секты Истины благодать Имени определяется Обетом (клятвой Амитабхи).

²⁵ Яп. *хэндзи-кэман гидзё-тайгу*. Наименование областей «чистой земли», в которых рождаются подвижники Собственной Силы (*дзирики*). Названия символизируют незрелость и несовершенство их веры.

²⁶ 20-я клятва Амитабхи («Сутра бесконечной жизни»): «Не обрету истинного сознания Бодхи, пока живые существа всех десяти сторон света, слышащие мое Имя и устремляющие помыслы к моей Земле, насаждающие ростки всесческих благодеяний и обращающие их на укрепление собственной веры, стремящиеся к рождению в Моей Земле, не достигнут своей цели» [Танисё, 1972, с. 92].

²⁷ Яп. *хонган-бокори* — букв. «чванство Обета».

²⁸ Яп. *акудзэн-но сюкуго*, те добрые и злые поступки в прошлом, которые предопределили нашу нынешнюю жизнь. Синонимичные понятия — *инга*, *гоин*, *гоэн*.

²⁹ Этот текст встречается в «Синрансёнин госсёко-сю» («Собрание писем святого Синрана»).

³⁰ Яп. *дзикай-дзирицу*; *кай* и *рицу* означают «заповедь», но последнее понятие имеет более обобщающее значение.

³¹ «Сохраняют лишь внешнюю видимость мудрости, добродетели, воздержания, внутри будучи лживыми» — цитата из «Комментариев Шаньдао, которую приводят в своих сочинениях и Сэйкаку, и Хонэн, и Синран.

³² Яп. «Юйсинсё» — сочинение, написанное в 1221 г. учеником Хонэна, Сэйкаку (ум. в 1236 г.).

³³ «Обет, рожденный пятью кальпами глубокого размышления», — выражение это, заимствованное из «Сутры бесконечной жизни», встречается еще раз в Послессловии данного сочинения.

³⁴ Яп. *бонно* (санскр. klesa), *фудзё* (санскр. aśubha).

³⁵ «Тяжелое кармическое зло... уничтожено единственным упоминанием Имени» — это утверждение из «Сутры бесконечной жизни», встречающееся в «Сэнтакусю» («Избранном») Хонэна и «Юйсинсё» («Выписках о вере») Сэйкаку.

³⁶ Десять грехов: телесные грехи (убийство, воровство, прелюбодеяние), грехи речи (ложь, красноречие, брань, двулчные речи), грехи мысли (алчность, гнев, неправильный взгляд); пять святотатств — отцеубийство, убийство матери, убийство архата, разрушение согласия среди монахов, пролитие крови Будды.

³⁷ Вопрос о спасении имеет три потенциальных решения (*сандзёдзю*): положительное, отрицательное и неопределенное, Синран же вообще снимает его, выдвинув на первый план непоколебимость веры.

³⁸ Яп. *мусёнин* — одна из трех «скрытых [потенциальных] *дхарм*», яп. *хонин*; санскр. dharmā — ksānti.

³⁹ Высказывание, свидетельствующее об отождествлении озарения с переходом в иной мир, т. е. смертью.

⁴⁰ Т. е. воплощение в космическое тело будды Вайрочаны при нынешней жизни. Это — одно из основных положений эзотерической секты Сингон.

⁴¹ Яп. Саммицу гёго — три кармических действия (телесное, речевое, мыслительное), путем особой практики возвышенные до религиозных таинств и слившиеся с действиями Будды.

⁴² Освободившись от своих объектов восприятия, шесть органов — глаза, уши, нос, язык, тело, мышление — становятся «чистыми», т. е. обретают свою истинную природу.

⁴³ Учение секты Тэндай, основанное в Японии Сайтё. Согласно этому учению, все существа должны достигнуть сознания Бодхи.

⁴⁴ В специальном разделе «Сутры лотоса» сказано, что в «эру конца Дхармы» «четыре метода успокоения» — это особый вид религиозной практики, который следует освоить самому и передавать другим: *давать обет* милосердного служения людям, чтобы те не совершали ошибок в *телесных действиях*, *речи* и *помыслах*. Это должно привести к очищению шести органов чувств (см. примеч. 42).

⁴⁵ Яп. *каннэн-дзёдзю*: *кан* — созерцание воображаемого объекта, *нэн* — постоянное сохранение его в памяти, *дзёдзю* — достижение озарения.

⁴⁶ Т. е. после смерти и возрождения в «чистой земле».

⁴⁷ Корабль Обета Амида — в китайской литературе устойчивый символ спасения от океана рождения-смерти.

⁴⁸ Понятие «реальность» в тексте выражено словом *хосё* (санскр. dharmata).

⁴⁹ Буддийское славословие, исполняемое на японском языке. Имеет форму четверостишия, каждая строка которого состоит из одной семисложной и одной четырехсложной стопы. В приведенном тексте *васан* цитируется одно из сочинений Шаньдао.

⁵⁰ Яп. Дзёдо синсю — так Синран называл учение Хонэна, считая его вершиной школ махаяны и противопоставляя его ложным учениям внутри секты «чистой земли».

⁵¹ Яп. *эсин*, букв. «обращение души [к истинной Вере]». Главная мысль данного фрагмента в том, что настоящее покаяние — единоразовый акт.

⁵² «Хонган тарики синсю» — еще одно название «Истинной секты Чистой Земли».

⁵³ В «Сутре бесконечной жизни» дается чисто метафорическое определение высоты Будды, которая равна 60 биллионам, умноженным на 100 миллиардов, умноженным на количество песчинок в Ганге, умноженное на расстояние, преодолеваемое за один день колесницей.

⁵⁴ Яп. *хобэн хосин* — тело, в котором Амитабха воплотился за свои обеты и духовный подвиг (в отличие от двух других его тел — Тела Дхармы, в котором он пребывает сам для себя, и Тела Применения, в котором он является различным живым существам).

⁵⁵ Яп. *дамбарамичу* (санскр. dānaparamita) — приношение жертв, даяние как одна из шести *парамит* — видов религиозной практики.

⁵⁶ Одно из имен Синрана. Приняв сан в 1181 г., он назвался Ханнэном. В 1201 г., оставив монастырь на горе Хиэйдзан и встретив Хонэна, изменил имя на Сякку. Когда же ему было позволено переписать «Избранное» Хонэна, он стал называться Дзэнсин (1205), а имя Синран он взял после ссылки (1207). Посмертное имя Синрана — Кэнсин-дайси.

⁵⁷ Прозвище монаха Гэнти (1183—1238), внука Тайра-но Сигэмори. В 13 лет Гэнти принял сан от Хонэна и находился подле него 18 лет.

⁵⁸ Нэмбуцу-бо (1156—1251) из храма Одзё-ин, другое прозвище — Нэннами, вначале был последователем учения Тэндай, затем стал учеником Хонэна.

⁵⁹ См. примеч. 33.

⁶⁰ Хонэн основал секту «чистой земли» в 1175 г.

⁶¹ Петиция с требованием запрета нового учения была подана храмом Кофукудзи в 1205 г.

⁶² Верховный настоятель храма Мудодзи, другие его имена: Дзитин-осё, Дзиэн (1154—1225). Известный поэт, философ и историк, автор трактата «Гукансё» («Записки глупца»). Неоднократно избирался главой секты Тэндай.

⁶³ Т. е. только внешне похожий на монаха.

⁶⁴ Рэннэ (1415—1499) — старший сын седьмого настоятеля храма Хонгандзи, Энкэна. Принял постриг в 17 лет, а в 43 года вслед за отцом стал восьмым настоятелем Хонгандзи. Некоторое время проповедовал учение «чистой земли» в Хокурику, затем вернулся в столицу, вновь возглавив Хонгандзи. Позже основал храм Хонгандзи в Осака. Сохранилось собрание его писем, а ученики составили его жизнеописание.

Пер. с японского В. П. Мазурика

Итигон ходан

«Итигон ходан» («Речи краткие, драгоценные») — это антология высказываний 34-х идеологов амидаизма XII—XIII вв. Один из наиболее ранних и авторитетных списков «Речей» середины XVII в. состоит из двух свитков, хотя известны также варианты в один и четыре свитка. Антология появилась в первой половине XIV в., составитель ее неизвестен. По одной из версий, это поэт-отшельник, принадлежавший к ортодоксальной школе Нидзё-ха, один из «четырех гениев» средневековой *вака*, Тонна (1289—1372). Предполагают, что неизвестный составитель был сторонником школы Тинсэй-ха — одного из пяти основных направлений секты «чистой земли» или же странствующим монахом с горы Коя (она чаще других буддийских святынь упоминается в «Речах»).

В безыскусных словах адептов Молитвы ощущается необычайная сила веры. По словам Тантё, одного из первых комментаторов антологии, она должна заставить «похолодеть внутренности тех, кто утопает в богатстве и славе».

За внешней бессистемностью изложения скрывается определенный внутренний план, в котором Тантё выделил 10 тематических разделов (Учитель, Молитва, Смерть и др.). По традиции средневековых буддийских сборников, «Речи» открываются упоминанием синтоистской святыни Исэ, что соответствует теории *хондзи суйдзюку* (синтоистских воплощений будд и бодхисаттв).

Характерные для «Речей» категорическое неприятие мира и страстное желание смерти как залога райского блаженства часто ведут к парадоксальной форме высказываний, как, например, у Кёбуцу-бо (не случайно он цитируется чаще всех остальных — 32 раза). Эта сила экспрессии привлекала к «Речам» таких известных писателей, как монах Кэнко, цитировавший сборник в 39-м, 49-м и 98-м *данах* своих «Записок от скуки».

Перевод сделан по изданию: Нихон-но сисо (Японская идеология). Т. 6. Токио, 1974. Сост. и автор коммент. Кониси Дзюнъити.

Свиток I

Некто поведал: «Когда Эсин-содзу паломником пришел в Великий храм Исэ, во сне, увиденном им ночью по окончании семидневного затворничества, створки врат святилища внезапно раскрылись и явилась божественная Жена. Молвила: „Великая богиня пребывает у себя в стольном граде Истинного Сознания¹. Я же замещаю ее в отсутствие. И если люди Последних Времен станут искать Пути удаления [от скверны], — сказала² [богиня], — советуй [им] молиться Будде Амида“».

Некто поведал: «Поздней ночью в конце семидневного затворничества Сюндзё-сёнина³ в Внутреннем храме на горе Коя, когда все вокруг стихло, из Залы Медитации⁴ отчетливо по-

слышалось слово Молитвы. Услышав это, люди, преисполненные и печали, и радости, увлажнили рукава слезами восторга».

Некто рассказывал: «Во сне Рэн-Амида-буцу⁵ бог Хатиман возвестил: „Возрождение [в раю] не зависит ни от „единой Молитвы“, ни от „множества Молитв“. [Оно] зависит от [верующего] сердца“».

Мёхэн-содзу⁶ с горы Коя на обратном пути из паломничества в храм Дзэнкодзи встретился с Хонэн-сёнином. Содзу спросил: «Как удалиться от этого мира рождения и смерти?» Сёнин сказал: «Только творя Молитву». [Мёхэн] спросил: «Воистину так, но что делать с возникающими заблуждениями?» Сёнин в ответ: «Даже впадая в заблуждение, возродишься силою Главного Обета». Содзу, молвив: «Внял с почтением», — отклонялся. Сёнин проворчал под нос: «Человек, желающий возродиться без заблуждений, похож на того, кто хотел бы совершать Молитву, не имея данных ему от рождения глаз и носа».

Мёдзэн-хоин⁷ сказал: «Надо лишь творить Молитву. Пусть это похоже на поливание камня водой, но, произнося [Молитву], обретишь благодать».

Мёхэн-содзу сказал: «В мире скверны не может все быть таким, как хочется. Малые трудности следует переносить в душе, подобно тому как во время бури приходится то переходить на нос корабля, то на корму».

Некто сказал: «Для того чтобы возродиться [в раю], нужно словно бы метить в цель при стрельбе».

Некто сказал: «Если не можешь пробудить в себе милосердие, ничего не поделаешь. Но [хотя бы] не держи зла на людей».

Некто сказал: «Когда стану умирать, не говорите: „Уже пора [прощаться]“. Ведь я извечно привязан к своему существованию и, наверное, опечалюсь. Лишь посоветуйте мне молиться».

Дзиэн-содзё⁸ после смерти явился одному человеку во сне и сказал: «Упражнения и в Открытом, и в Тайном учениях — все вздор. Лишь созерцание Пустоты⁹ да молитвы Амида, которым я изредка предавался, пригодились мне в будущей жизни».

Некто сказал: «„В Пространных рассуждениях [об учении Шакьямуни]“¹⁰ сказано: „Нельзя селиться в одном помещении

более чем двоим. Это будет им взаимной помехой и станет препятствием на Пути“».

Дзэн-Амида-буцу из Куродани¹¹ рассказывал: «К Гэдацу-сёину¹² пришел монах и просил наставления. Тот ответил: „Ты и так выглядишь как человек, достигший духовного пробуждения. Тебе незачем заниматься учением. Возвращайся к себе. Те, что живут здесь, не способны промышлять о будущей жизни, но, чтобы не тратить времени зря, занимаются хотя бы наукой“».

Мёхэн сказал: «Если действительно жаждешь удалиться от скверны и возродиться [в раю], то, даже произнося Молитву с нетвердыми помыслами, все равно возродишься. Если же не жаждешь возрождения, то, даже и разрешив бесчисленные сомнения и постигнув глубочайшие истины, возродиться трудно. В постижении Пути Будды важен реальный опыт. Когда, утвердишься душой на этом Пути, изменять намерения оттого, что кто-то что-то сказал, это достойно презрения».

Мёдзэн-хоин сказал: «Когда подумаешь о счастливой судьбе, в которой обещано спасение силою Амида, то выход за пределы мира рождения и смерти нужно совершать в этом рождении. Я думаю, что если не воспользуешься этим счастливым случаем, даром потратишь время, то в будущем перерождении, несомненно, родишься в более низком мире. И поскольку трудно расстаться с миром рождения и смерти, то это — главная забота нынешней жизни».

И еще [он] сказал: «Человек, думающий, что в будущем рождении его направят в Чистую Землю, должен стараться быть незаметным. Люди вредят людям. Человек, оставивший мир, обретая счастье в этом рождении, ничего не обретет в будущем».

И еще сказал так: «Спать, ничего не делая,— это не приносит никакой пользы, но и урона от этого нет».

Еще сказал: «Монах тем лучше, чем презреннее [кажется]».

Еще сказал: «Прекрасно, когда не замечают, в каких условиях живут. В приятном месте такой несовершенный человек, как я, думаю, непременно привязался бы к нему сердцем».

Некто спросил: «В каком месте лучше жить монаху-изгою?» Он ответил: «Где угодно, лишь бы место это позволяло творить Молитву. Нехорошо то место, где нельзя молиться. Во всем следует удаляться от мирского».

Еще сказал: «Хороша „молитва невинного младенца“. Услышав рассуждения людей, стремящихся показать свою ученость, он говорил: „Невежды, себя не помнящие...“».

Еще говорил: «Заурядный человек может сохранять спокойствие в отношении чего угодно лишь до тех пор, пока не встретит это. Даже у человека замечательных добродетелей желания легко возникают при встрече [с соблазнами]».

Еще сказал: «То, что вызывает сомнение: делать это или не делать, лучше не делать».

Еще сказал: «Если действительно надеешься быть спасенным в будущей жизни, тогда нет ничего хуже [стремления] удалиться от мира».

Еще сказал: «Если, не объявляя торжественно о своем служении миру, искренне стремиться к удалению от рождения и смерти, то каждый человек в меру своих сил приносит пользу [миру]».

Еще сказал: «Монахи наносят урон [душе] благотворительностью. Чем стремиться творить добро, лучше не делать зла».

Хонэн-сёнин сказал: «Если, уверовав в то, что можно возродиться с помощью одной или десяти Молитв, молиться небрежно, то [такая] вера становится препятствием духовной практике. Если же, сославшись на слова: „Не прекращай Молитву [ни на миг]“¹³, решишь, что одной или десяти Молитв недостаточно, то духовная практика станет препятствием вере. Веравать надо, что возродишься от единой Молитвы, а на практике прилагать гораздо большие усилия».

Еще сказал: «Если не верите, что одна Молитва обеспечит возрождение, то любая Молитва станет Молитвой без веры. Причина сего в том, что коли Амида дал обет спасать за каждую Молитву, то каждая Молитва есть действие во спасение».

И еще сказал: «Когда я смотрю комментарии Дзэндо¹⁴, то в моих, Гэнку, глазах „три состояния души“¹⁵ и „четыре рода практики“¹⁶ представляются Молитвой: „Наму Амида-буцу“ („Слава будде Амида“»).

Наставляя кого-то, он еще сказал: «В человеческой жизни случается и такое, когда умирают от слишком большого куса вкусной пищи, застрявшей в горле. Поэтому следует и откусывать с [Молитвой] „Наму Амида-буцу“ и глотать с „Наму Амида-буцу“».

И еще сказал: «Не оценивая, глубоко ли или мелко заблуждение, не размышляя о тяжести или легкости совершенного греха, лишь произноси вслух „Наму Амида-буцу“, опирайся на эти звуки и, несомненно, возродишься».

И еще он всегда наставлял людей так: «Человек, искренне верящий в возрождение в раю, всегда имеет такой вид, словно в чем-то укоряет людей», — говорил он.

Дзэнсё-бо¹⁷ говорил: «Покойный святой старец учил: „Даже занимаясь чем-либо иным, следует думать, что делаешь это, пребывая в Молитве. Не следует, [напротив], пребывая в другом, помышлять о Молитве“».

Сёко-сёнин¹⁸ сказал: «Для того чтобы точно пустить бамбуковую стрелу в цель, нужно прикрыть один глаз и тогда попадешь точно, так же и в практике полного углубления в Молитву — если не оглядываться по сторонам, быстро обретишь плоды».

И еще он сказал: «Если человек, который обычно глубоко погружен в мысли о будущей жизни, в своем служении отвлечется, то он должен представить, что приблизился его смертный час».

Хорэн-сёнин¹⁹ из долины Чистой Земли жил очень бедно и даже скромный завтрак сочетал с трудом для возрождения в раю, отличаясь этим от обычных людей. Поэтому и в приготовлении еды было так: если душа лежала к Молитве, он не готовил ни риса, ни рисового отвара. Год за годом, день за днем лик его исхудал, тело ослабло. Когда близкий друг пришел узнать о его здравии, он ответил:

Ведущую на Запад
Тропу единую
Не потерять бы,
От тела же пусть остаются
Кожа да кости.

Кёбуцу-бо²⁰ сказал: «Когда я рассказал Содзу-гобо²¹ о том, что постиг суть учения Молитвы из единого пятистишия, он промолвил: „Воистину так“». [Пятистишие такое]:

Верь мне,
И только если
Солгу я
Не однажды,
Тогда и упрекнешь.

И еще он сказал: «Не надо думать, что „три состояния души“ приобретаются учением».

Еще сказал: «Даже постигнув учение мириад школ²², заурядный человек все же не может не заблуждаться. Важно лишь помышлять: „Спаси меня, Будда!“»

Еще сказал: «Непохоже на то, чтобы эти двое святых — Мёхэн и Мёдзэн — достигли духовного освобождения без усилий, естественным образом. Они постоянно побеждали в себе дурное с помощью рассудка. А следовательно, не забывать о разумности — это тоже набожность. Служение для будущей жизни основано на твердости веры. Как вынести тяготы пути, на котором ждет столько препятствий, с неясностью в душе? К тому же если каждый не будет придерживаться разумности, как этого требует сама разумность, то поддастся [движениям] своего сердца и в конце концов превратится в человека, не помышляющего о будущей жизни. И для монаха, и для мирянина в конечном итоге нет ничего важнее смерти. Если смириться с мыслью о смерти, то нет уже более ничего важного. Из-за привязанности к своей плотской жизни рождаются все препятствия. Если воспринимать смерть от того, что остушился в Пути, как радость, то все примешь легко. Поэтому и я, и другие, коли мы впрямь ищем спасения в будущей жизни, должны строго придерживаться разумных правил, не поддаваться сердцу и не придавать большого значения миру, в котором противостоят друг другу жизнь и смерть».

И еще сказал: «Нынешние монахи лишь обрезают волосы, как уже становятся выдающимися учеными и толкователями [сутр]²³; стоит им подняться на гору Коя, как они превращаются в святых учителей Сингон, непревзойденных знатоков учения Шакьямуни. Или же человек, неспособный удовлетворительно написать [простейший] знак „си“ азбукою „хирагана“, не отставая от других зубрит санскритский алфавит и иероглифы, — это происходит повсеместно. Глубоко отрицать в душе мир рождения и смерти и предаваться служению для будущей жизни — такое случается крайне редко. Прежде, когда они обрили волосы, казалось, у них поистине уже не появятся подобные помыслы, но они чрезвычайно подвержены себялюбию и тщеславию. До того времени как я ушел от мира, все тоже учили, что оставляющий мир должен бросить все, что в нем есть, и тем более недопустимо искать того, чего нет. Поэтому я стремился ни в миру, ни в монашестве не делать ничего такого, будь это светские искусства или укоренившаяся в сердце мысль, которую не может устранить и смерть, что могло бы в конце концов помешать будущей жизни, будь это что-то близкое или далекое от меня, что бы это ни было. И вот, хотя я долго пробыл в Оохара и на горе Коя, я не выучил ни одного гимна сёмё, ни одной буквы санскрита. Лишь запоминание Молитвы все же хорошо для будущей жизни».

И еще сказал: «Отринувший мир должен всегда думать и поступать так, чтобы его не беспокоило отсутствие чего бы то ни было».

И еще сказал: «Тот, кто придает большое значение повседневным предметам, таким, как дорожная бамбуковая корзина, не ведает истинного предназначения этих предметов. Следует непременно искренне помышлять о том, что нынешняя жизнь — всего лишь пристанище одной ночи, мир сновидений, который надо как-то пережить. Для того чтобы не дорожить жизнью и желать будущего рождения, надо искренне размышлять о том, что жизнь наша ограничена сегодняшним днем, сим мигом. С такими мыслями даже труднопереносимое легко перенесешь и в служении для будущего рождения не будет препятствий. Если же станешь думать, что жизнь твоя продлится, будешь ценить мирское и родится всяческое неверие. Уже более 30 лет я укрепляюсь в этом законе и доселе не творил худого. Случалось мне в мыслях полагать предел своей жизни в нынешнем году, но о будущем годе никогда не думал. Теперь же я стар. Обо всем думаю только сегодняшним днем. Необходимое условие удаления [от мира] — в том, чтобы постоянно таить в душе [образ] бренности [бытия].

Даже тому, кто ни в чем не испытывает недостатка в этой жизни, спокойно служить для будущего рождения крайне трудно. Это приводит к мысли, что суть не в имущественном благополучии, но в устремлении. Оттого я постоянно гоню желание имущественного благополучия. Для меня важно лишь будущее рождение. И к тому же в этом мире можно жить в согласии с природой. Человек, думающий о будущем рождении, постоянно живет в полном безразличии ко всему, что не касается удаления от мира рождения и смерти. Достижение разума Будды и принесение тем желанной Будде жертвы состоит в том, чтобы пусть хоть немного, но развить в душе желание удалиться от мира. Будучи человеком во плоти, естественно нуждаться в какой-то опоре, хотя бы в бумажном платье, дабы жить среди людей, поэтому заботься обо всем в свой час, однако придавать этому большое значение, ставить вровень со служением для будущего рождения — поистине недостойно.

В старину люди, даже отвергая мир, были совершенно чисты и безыскусственны в своем поведении. Ныне же, превратно поняв [смысл] удаления от мира, напротив, оскверняются душой. Отшельник — это человек, собирающий хворост и черпающий воду, но при этом заготавливать хворост и черпать воду должен человек, думающий о будущем рождении.

Я вижу и слышу, как непрочно мирское, и размышляю о временности своего бытия, а между тем вы, хотя в ваших повседневных деяниях многое наводит ужас, даже в самые опасные моменты, кажется, вовсе не замечаете [опасности]. Более того, похоже, вы совсем не задумываетесь о своих обычных

действиях. Поэтому важнее всего не то, как проповедовать истину бренности, а как хоть немного ощутить ее в своей душе.

Отшельник постоянно живет с мыслью, что он в пути. Даже отправляясь в заоблачные и морские дали, куда жив, не можешь существовать без одежды, еды и жилья. Великая разница, однако, в том, привязан ли ты ко всему этому или нет. Если помнить о том, что это всего лишь пристанище одной ночи, а не постоянное жилье, то не будет никаких препятствий для сотворения Молитвы. Как мало на свете людей, которые это тело, обреченное быть выброшенным в поле²⁴, посвящают делу удаления от мира, и даже в жару и в холод, и в болезнях благодарно думают о жизни!

И в том, что монаху-отшельнику не нужны науки, тоже следует знать меру. Имеющему способности неплохо время от времени перечитывать „Основы возрождения“, извлекая оттуда представления о противопоставлении жизни и смерти, о бренности, благодати Молитвы и т. д. Содзу-гобо²⁵ говаривал, что приверженец Молитвы, не знающий о Десяти блаженствах рая²⁶, ниже всякого сравнения. Однако хоть и сказано, что наукой следует заниматься, ни в коем случае не надо стремиться к тому, чтобы понять все, истолковывать каждую фразу и слово. Достаточно лишь заглянуть в книгу и понять то, что дается без особого труда. Хватит и одного, самого важного отрывка. Если постигнешь этот метод, то не потеряешь главную мысль учения и углубишь желание будущего возрождения. Если же даже и тогда ты пленен собою и мирским, следует решительно отбросить все это. Ведь пользоваться лекарством как ядом крайне глупо. Если чувствуешь, что благодаря немногим словам и их пониманию укрепляется Молитва и желание будущего рождения, то сии драгоценные слова хорошо читать время от времени. Конечно, тем, кто лишен таких способностей от рождения, лучше, не прибегая к подобному учению, всецело передаться Молитве. Если быть ревностным в духовной практике, никогда не нарушишь истинного смысла учения. И Истинная Вера сама собою рождается из такого служения.

Науке будущего рождения учись у подвижников будущего рождения. Знания тех, кто лишен стремления к будущему рождению, наносят ущерб людям, и их следует остерегаться. Как „сердце змеи понимает лишь змея“, так о будущем рождении знает лишь стремящийся к нему [в жизни]. Не следует ни в коем случае иметь то, что, пусть и не вредит тебе самому, несомненно увеличивает вожделения других».

И еще сказал: «Тот, кто оставил мир и стремится со спокойной душой сосредоточиться на Молитве, должен смотреть на монашеские предметы культа как на нечто второстепенное. И уж тем более он должен жить так, чтобы ограничиться немногими предметами мирского обихода. В необходимости прикрывать тело [одеждой] и поддерживать существование [едой]

надо соответствовать образу жизни монаха и следить, чтобы не нарушить стремления удалиться от мира».

Однажды [он] сказал: «Благодаря тому, что я привык относиться к смерти без страха, в нынешней болезни даже при небольшом облегчении прихожу в уныние — неужели так и немру на этот раз? Оттого и говорю вам: откажитесь от стремления иметь хотя бы походную монашескую корзину получше. Пусть сейчас это кажется пустяком, но в итоге это станет привычкой к миру рождения и смерти. Поэтому вы должны с отвращением смотреть на свое тело и желать в душе смерти.

О будущей жизни можно лишь предаваться размышлению в тишине. В старину люди из восточных земель говорили, что тот, кто долго прожил в столице, становится труслив. Это хороший урок для жаждущих будущего возрождения. Покой тела и ясность души — малость, но [достигается] лишь после отказа от своекорыстия. Однако многие из тех, кто, изображая отшельников в „сокровенных башнях“, принимают сие за очищение души и живут в одиночестве, обычно сбиваются с пути».

Мёхэн-содзу говорил: «Тот, кто, будучи одетым в бумажное платье, тревожится о его поношенности, — никчемный человек».

И еще рассказывал: «Некто спросил: „А как смотреть на те знания, которые всецело направлены на будущее возрождение?“ [Я] ответил: „Даже если вначале думаешь, что это для будущего возрождения, впоследствии все это обращается для своекорыстия“».

Иногда [он] говорил: «То, что я поселился на этой горе, не пошло мне во благо. Я думал, что буду вести образ жизни, при котором жарят мисо над лучиной и едят палочками; а то, что я был признан праведником²⁷ и веду роскошную жизнь, совсем не совпадает с моими намерениями. Это потому, что, не понимая моих истинных намерений, слишком высоко оценивают мое затворничество». Так говорил он, нахмурившись.

Гёсэн-бо²⁸ сказал: «Хоть и принято словесным действием искуплять грехи плоти и духа, это напрасная трата времени».

И еще сказал: «Небо и земля ни на что непосредственно не годятся, но заключают в себе все сущее. Так и человек, осуществляющий Путь. Очень важно стать ни к чему не пригодным человеком».

И еще сказал: «В стремлении к Пути Будды нет ничего особенно обременительного. Самое главное — стать человеком с досугом, прежде всего ставить Путь и ни о чем другом не заботиться».

Кёрэндзя²⁹ сказал: «Даже тот, кто недавно еще мыслил о будущей жизни, занявшись наукой, постепенно утрачивает веру».

Некто сказал: «Гэдацу-сёнин, сокрушаясь о том, что пленяется вкусом еды, в прекрасно приготовленные блюда добавлял воду».

Некто сказал: «Сингай-сёнин всегда сидел на корточках. Когда кто-то спросил его о причине сего, он сказал: „Ведь в Трех мирах и на Шести путях нигде нет подходящего места, где бы можно было спокойно сесть“».

Кэнсё-бо³⁰ из Сёин сказал: «Если вышел на переправу к отплывающей лодке, то ничего другого не остается, как, ухватившись за борт, сесть в нее. Если же решил переправиться через этот мир, полный привязанностей, то не остается ничего иного, как, услышав имя Амида, уверовать в него и творить Молитву. Совершенно нет людей, которые бы понимали, что ограниченные знания только вредят истинному Пути».

И еще сказал: «Нет людей, по-настоящему понимающих, что дело не в том, чиста душа или нет, а в том, чтобы произносить: „Наму Амида-буцу!“»

И еще сказал: «Никто не обращает мысли к тому, чтобы истинно верить себя Будде. Нет ни одного, берегущего время для служения будущему рождению».

И еще сказал: «Нигде нет человека, понимающего, что самая лучшая мысль — „О Будда, помоги мне!“»

И еще сказал: «Увы, мало таких, кто решился отринуть суетные желания и с чистой душой всецело предаться произнесению святого Имени. Нет и людей, в которых истинно было бы желание, опростившись до непонимания разницы между белым и черным, всецело отдаться Молитве. Или они не знают, какая чудесная власть заключена в Обете Амида и в Иной Силе? Каждый замкнулся в своей скорлупе, не осознавая своей греховности и не помышляя о беспредельности силы Будды и Дхармы. Поэтому они и не могут прекратить творить греховное. Поистине, это заблуждение».

И еще сказал: «Стремление умереть поскорее есть лучшее содействие будущему рождению».

И еще сказал: «В старину жаждущие будущего возрождения из высших становились низшими, из умных глупыми, из богатых бедными, из искусных неумелыми. Нынешние не таковы. Я много времени провел на горе Коя и в молодости, и в зрелые годы, но не выучил ни одного знака санскрита. Для того чтобы отбросить своекорыстие, нужно отказаться даже и от мастерства, которым ныне обладаешь. И уж тем более не надо учиться. Больше тридцати лет я учился незнанию. Настоящее отрешение похоже на не-отрешение. Отринув своекорыстие, не следует стыдиться из-за этого своих братьев в вере и осуждать носящего единое бумажное платье. Необходимость в вещах на таком уровне только помогает будущему возрождению. Ребенок, уповая на мать, делает это вполне бессознательно, он просто чувствует в ней защиту. Такова же и вера в Имя Будды».

Секо-сёнин сказал: «Мириады школ [буддизма] толковали единый знак „смерть“. Посему если не забывать о смерти, то в результате естественным путем постигнешь учение всех 80 тысяч школ».

Некто сказал: «Я слышал об этом от покойного Дзякуган-бо; когда он лежал больной, его пришел навестить Кёсэн-бо и сказал: „Когда миряне учатся искусству стрельбы из лука верхом на лошади, они запоминают всевозможные приемы и правила, но в день состязания, когда уже нужно стрелять, они, сев на лошадь, думают лишь о том, чтобы как-нибудь попасть в цель. Так же [и вы] обычно испытывали интерес к разным сторонам будущего возрождения и предавались занятиям, но теперь заболели. И теперь, ни о чем другом не думая, молитесь и укрепляйтесь в желании возрождения“».

Тюрэн-бо сказал: «После того как, вверившись Обету Амида, уверовал в спасительность Имени, тратить время, обращаясь к книгам, есть препятствие, которое все мы порождаем сами».

Кёбуцу-бо сказал: «Книги, которые читает человек, желающий будущего возрождения, не бывают толще одного листа».

И еще сказал: «В книгах, которые читает человек, желающий будущего возрождения, суть проста, а содержание глупо».

И еще сказал: «Однажды я наставлял Симбуцу-бо³¹: „Миряне — кузнецы, плотники и другие, передавая свое искусство, не обязательно объясняют все полностью, но, если усвоено основное в этом искусстве, считается, что оно передано. Точно так же, если бы и ты во свидетельство того, что провел со мной

последние два-три года, жил бы монахом, не забывая о бренности [бытия], цель можно было бы считать достигнутой».

Сюндзё-бо сказал: «Я знаю, что тот, кто думает о будущем возрождении, не должен иметь даже одну бутылку из-под рисового рассола».

Дзёган-бо³² сказал: «В доказательство того, что и впрямь становишься стар, приходит уверенность, что Чистая Земля недалеко и что непременно возродишься в ней. По сути, для того, чтобы на самом деле возжелать возрождения, независимо от условий повседневной жизни — спишь ли, или бодрствуешь, или занимаешься какими-то делами, произнесение в Молитве слов „Наму Амида-буцу, Наму Амида-буцу“, полагаю, следует считать верным залогом возрождения. Учение тоже важно, но для возрождения оно не так уж и необходимо. И к тому же, занимаясь наукой, лишь только разрешишь одно сомнение, как тут же появляется другое, и вся жизнь оказывается заполненной суетой с этими сомнениями, так что некогда уже помолиться со спокойной душой. Следовательно, это не только не помогает Молитве, но становится большим препятствием для нее».

Некто сказал: «Желание будущего возрождения схоже с мирской жизнью. Сегодняшний день подошел к концу, и, хоть ничего не сделано, это не страшно. Вот и нынешний год заканчивается в праздности, а там и вся жизнь завершается. Засыпая вечером, приходится вздыхать о том, что без дела прошел еще один день, а просыпаясь утром — набираться решимости трудиться целый день. Если пал духом, вспомни, что мир рождения и смерти мимолетен. Когда пришла дурная мысль, возвысь голос в Молитве. К божествам и демонам относись с состраданием и поддержкой без намерения подчинить их своей воле. Бедность — семья Бодхи и приводит к ежедневному продвижению вперед по Пути Будды, богатство — причина вечных круговращений в мире рождения и смерти и с каждой ночью множит злые дела».

Гэдацу-сёнин сказал: «Все 365 дней в году подчинены закону бренности. Поэтому следует думать, что все 12 часов в сутках — ступени к кончине».

Мёхэн-содзу сказал: «Хотел бы быть невеждой».

Кёсэн-бо сказал: «Вся жизнь — это раскаянье в жизни».

Сёсин-сёнин³³ сказал: «Секта Молитвы отсутствие учения сделала своим учением».

Мёдзэн-хоин сказал: «Возрождение — великий подвиг, но легко достижимый».

Некто спросил у Кёдзицу-бо³⁴: «Узнав, что в произнесении Имени — основа возрождения, я молюсь, но в душе у меня при этом лишь мирское и только уста произносят [слова Молитвы], отчего так?» В ответ [Кёдзицу-бо] сказал: «Когда ты, выйдя в путь с намерением добраться ко мне, шел сюда, вряд ли ты с каждым шагом думал о цели пути. Несомненно, ты шел, думая о другом. Однако ты не прекращал идти и добрался сюда. Так же и решив возродиться в раю, если во время произнесения Имени Амида и отвлечешься мыслями на другое, но при этом не будешь прекращать Молитвы до конца жизни, несомненно, достигнешь возрождения».

Некто сказал: «Хижина Ку-Амида-буцу³⁵ с горы Коя была очень бедной, и, когда он однажды сказал: „Хорошо бы, если бы здесь было то-то и то-то“, — некто близкий пообещал: „Доставлю такое убранство“. Но тот, говорят, ответил: „Нет-нет, не надо! Ведь [бедность] — опора в стремлении удалиться от мира. Если я удовлетворюсь чем-то и привыкну к нему, это не пойдет мне во благо“».

Дзэнсё-бо оказал: «Основная идея учения Чистой Земли в том, что возрождения в раю легко достичь, трудна для постижения. Если понять, что это легко, это действительно становится легким. Однако современные ученые, запутавшись в разнообразных толкованиях, утверждают, что учение Будды глубоко и трудно для понимания, а посему сложно сказать, где истина, а где заблуждение. А вот в речах святого [Хонэна] не было ничего трудного».

Некто сказал: «Одна молодая женщина, нарядившись синтоистской жрицей, перед храмом Дзёдзэндзи святыни на горе Хиэй, поздней ночью, когда стихли людские голоса, била в барабан — тэйтотэйто — и чистым, ясным голосом пела: „Что бы ни было, все равно! Молю, молю!“. Когда ее спросили о смысле этих слов, она ответила: „При мысли о бренности этого мира расхождений и смертей все в нем становится безразличным, а потому помоги мне в будущем возрождении“, — просила я».

Синтё-бо сказал: «Даже когда в храме Дзякуриндзи читают славословия Шестого часа и созывают слушателей, это неизбежно наносит урон данному месту [из-за мирской славы]».

Говорят, святой из Харима³⁶, озабоченный нехваткой одежды, решил уйти с горы Коя. Но у ворот монастыря он увидел, что олень сменил шерсть на зимнюю и, вернувшись, остался жить в монастыре.

Говорят, некто, узнав, что кончились запасы продовольствия, пришел в прекрасное расположение духа. В пояснение он

сказал, что истинный образ жизни отшельника — это когда прерывается дым от очага и лишь едва заметен.

Говорят, Кёдзицу-сёнин сказал: «Для покинувших мир есть три наставления. Первое — не жить в одном месте. Второе — не жить поблизости от хижин таких же отшельников. Третье — став отшельником, не менять нарочито свой прежний образ жизни».

Дзи-Амида-буцу из деревни Симоцу сказал: «Хороши заурядные монахи³⁷. Нехорошо бросаться в глаза людям, как осенняя алая листва на далекой горе или одинокое дерево в поле».

Хонэн-сёнин сказал: «Верующее сердце хорошо обрести урядкой».

Говорят, Гансё-бо сказал: «Когда я встретил Мёхэн-сёнина и получил от него 18 методов осуществления Дхармы³⁸, я просил объяснить мне метод созерцания знаков в круге³⁹, но святой сказал: „Не стремись стать ученым, мудрецом. Ведь Шакьямуни в прежнем рождении, до того как стал Буддой, был не ученым или мудрецом, но верующим, который за полстрофы гатхи принес себя в жертву или отдал свое тело тигрице. Итак, секреты буддийского учения ни к чему не пригодны. Важна вера“. После того как я услышал это, мне было разрешено заниматься созерцанием знаков в круге, но у меня уже родилась уверенность в том, что заниматься этим не стоит».

Кёбуцу-бо сказал: «Оставить мир — все равно, что тащить бамбук через частый лес, — ничто не цепляется».

Он же, отправляясь в столицу, говорят, сказал в беседе с Какумэй-бо⁴⁰ и Сёрэн-бо⁴¹: «Поведение отшельников прежних времен отличается от нравов нынешних отшельников. Прежние мудрецы обсуждали, есть ли у них в душе желание будущего рождения или нет. Теперь же о талантах к науке говорят как о самом важном в отшельнике». Кёбуцу-бо сказал: «Поведение людей, служащих будущей жизни, очень изменилось».

Некто сказал: «В нищенском послушании следует удалиться от привязанности к вещам и славы, со спокойной душой служить будущему возрождению; заранее хорошо позаботиться о месте, подходящем для кончины, о его удобствах и неудобствах — все это обдумать и выбрать заранее. В том, кто не заботится о будущем возрождении, нет таких мыслей».

Кёбуцу-бо сказал: «Для обуздания похоти размышление о нечистоте плоти и бренности бытия имеет лишь второстепенное

значение. Прежде всего — бедность». Поэтому покойный святой [Хонэн] говорил: «Похоть — не такое уж препятствие. Главное — пребывать в бедности. Нынешние искатели будущего возрождения богаты, и потому их трудно предостеречь в этом». Святой [Хонэн] никогда не говорил о связях мужчин и женщин. Одному собрату по вере он сказал, разъясняя суть жизни человека, ищущего будущего возрождения: «Тело хотел бы поставить низко, а душу — высоко». Он же, говорят, сказал: «Ныне, увидев вас, Хоин-гобо, я изменил свои прежние представления. О будущем возрождении, которое так просто, я думал очень сложно. Поистине все дело лишь в том, чтобы самозабвенно повторять Молитву».

Некто рассказывал: «Ученые разных сект, прибывшие по высочайшему приглашению, до начала службы переговариваются о своих и чужих важных делах. До времени императора Интидзё говорили почти исключительно о будущем возрождении. Не оттого ли это, что сутры явного и тайного [буддизма] изучаются для ухода от мира? Со времени императора Сиракава обсуждали тексты сутр. А до времени императора Тоба — мирские дела. Как раз тогда я [и мои сверстники] начинали служение. И тем не менее до этого времени велись поденные записи бесед и споров. А теперь и этого, кажется, не делают?» Говорят, основатель храма Ходоин⁴² сказал: «В старину святые монахи всю жизнь вели спор о том, есть у них вера или нет. В следующие века говорили о сутрах. Нынешние же святые обсуждают лишь истории сражений».

Мёхэн сказал: «Суть монашеского ухода от мира в том, чтобы, утвердившись в мысли: „Давно уже жду смерти на обочине дороги или в поле“, — сколь бы одиноким ни чувствовал себя, ни единой мыслью не досадовать на людей. И при этом надо уповать на могущество Будды».

Гэдацу-сёнин сказал: «Для ухода от мира есть три препятствия. Первое — это обладание любимыми вещами, в том числе даже изображением Будды, которому поклоняешься, и сутрой, которую чтить. Второе — привязанность к плотской жизни. Третье — отступление от учения праведной мудрости».

В «Записях, передающих учение»⁴³ («Записках Дэнгё-дайси»?) сказано: «У ждущих будущего возрождения не должно быть более трех помещений. Одно — молельня с Буддой, другое — жилище, третье — [подсобное] помещение для мирских дел (или храмовая канцелярия)».

Кэнсё-бо, говорят, сказал: «Оставив мир, я с самого начала старался привыкать к мысли о том, как было бы хорошо поскорее умереть. Поскольку я учился этому более 30 лет, то ны-

не уже не забываю об этом даже на короткое время. Желая скорее умереть, я огорчаюсь и прихожу в уныние, когда похоже, что жизнь продлится. Поэтому я предостерегаю против побуждения иметь вещь получше, пусть даже простую бамбуковую корзину. Не следует ли более всего ценить уход от рождения и смерти?»

Говорят, Кёсин из Кока⁴⁴ с западной стороны [жилища] не ставил даже ограды, постоянно обращаясь лицом к раю; вдобавок он не имел изображения Будды, священного писания; не монах и не мирянин обликом, он постоянно творил Молитву, обратившись лицом к западу и словно забыв обо всем на свете.

Хонэн-сёнин сказал: «Глубокое истолкование учения Молитвы оборачивается, напротив, мелким делом. Но если глубока твоя чистосердечная Молитва, ты, несомненно, родишься».

И еще сказал: «В Молитве с произнесением Имени отсутствие метода есть метод. Если не обсуждать телесные действия или мысленное добро и зло, а проникновенно молиться, достигнешь возрождения».

Сёко-сёнин, не принимая науку, говорил: «Последнее время даже те, кто занимается наукой, оставили ее и предались Молитве. Не молиться, а тратить столь драгоценное время на науки — бесполезное занятие. Это можно делать лишь во время, свободное от Молитвы».

Дзи-Амида-буцу из деревни Симоцу сказал: «Бодхисаттва Гёги⁴⁵ говорил: „Будь всегда спутником другому. Не следует самому становиться господином. Быть при ком-то легко и приятно“».

Один святой [монах], предостерегая собратьев по вере, сказал: «Не возжелайте вещей. Ведь их так легко приобрести и так трудно от них отказаться».

Нин-Амида-буцу забыл все, вплоть до последнего иероглифа и знака [азбуки] хирагана. Поэтому, говорят, пользовался [более простой азбукой] катакана.

Кёрэндзя сказал: «Каким бы сильным ни было решение вступить на Путь, практическое служение следует поставить на второе или третье место. Душу надо ставить выше, а действия ниже».

Кёбуцу-бо сказал: «Укоряя собратьев по вере, я говорил им: „Вы словно носильщики с корзинами за плечами, пробующие силу ног, [подкладывая все более тяжелый груз]“».

Он же, тяжело больной, за три дня до смерти, говорят, сказал: «Я всегда размышлял, верно ли то, о чем говорил Содзугобо: „Ничего не нужно, кроме мысли: „Спаси меня, Будда!“ — а теперь понял смысл этих слов. И созерцание нечистоты плоти [годится] только в обыденной жизни. Теперь я постиг и слова монаха Аноку-бо из храма Тодзёдзи, сказавшего: „Заучивать слова проповеди — все равно, что скоморошничать на площадях и улицах“».

Синкэй-сёнин во время духовного подвижничества на [острове] Сикоку, говорят, написал на стене одного крестьянского дома: «Нужно не слыть приверженцем Молитвы, но молиться и достигать возрождения».

Гёсэн-бо сказал: «Некто спросил: „Что лучше — осознавать недостаток веры в себе и сомневаться в своем возрождении или не понимать своего положения и твердо верить в возрождение?“ На это я ответил: „В прошлом, когда я посетил Огуранюдо⁴⁶, тот сказал, что возрождение предопределено уже первой Молитвой, но, поскольку срок жизни еще не истек, не исчезло и тело — только и всего. [Впоследствии он] достиг благодатного возрождения. Я слышал, что и Кумагаи-нюдо⁴⁷ говорил подобное“».

Дзэнсё-бо сказал: «Живущие обязательно умрут, и точно так же возрождение предопределено», — и сам он достиг совершенного возрождения. Нас несколько человек слышали наставления из уст этого святого и следуют этим наставлениям. Итак, надо верить, что возрождение последует непременно. Об этом спросил Дзисин-сёнин, а ответил Гёсэн-сёнин.

Хонгаку-бо из Тиндзэй⁴⁸ спросил у Мёхэна: «Ведь если душа беспокойна, тогда и Молитва нехороша. Говорят, нужно сначала успокоить душу, а потом приступать к произнесению Имени. Как это следует понимать?» Тот ответил: «Наверное, это о людях выдающихся способностей. Для такого никчемного человека, как я, Ку-Амида-буцу, успокоить душу никак невозможно и остается лишь, укрепив шнуры четок, перебирать и перебирать их, не раздумывая о том, покойна душа или нет. Думать, что [Молитва возможна] лишь со спокойной душой, означало бы для меня совсем не молиться».

Когда Хонэн-сёнин по обыкновению сказал: «Ах, если бы теперь же уйти в мир иной!» — Дзёган-бо заметил: «Если, даже будучи святым, вы столь не уверены [в возрождении], то что же делать прочим недостойным?» На это святой с улыбкой ответил: «Как же я могу оставить эти мысли, пока не воссяду на лотосовом троне?»

И еще [он] сказал: «И Молитва неопита Аваносукэ⁴⁹, и моя Молитва — совершенно одно и то же. „Спаси меня, Будда Амида“, — нет ничего, кроме этой мысли».

И еще сказал: «Толкования относительно „десяти Молитв“, „одной Молитвы“ и т. д. необходимы для веры в Молитву, а учение о постоянной Молитве — для духовной практики произнесения Имени».

Некто спросил у Мёхэна: «Нельзя ли немного времени посвятить науке и сократить количество Молитв?» Тот ответил: «Наука служит для совершения Молитвы. Если сократить количество Молитв, я ничего не смогу вам объяснить».

Сёко-сёнин сказал: «Я, Бэнна, думаю и говорю об одном: „Спаси меня, Будда Амида!“»

И еще сказал: «Покойный святой сказал: „Когда совершаешь Молитву для возрождения, она ощущается во всем своем величии, чувствуешь подъем в душе и хочется молиться вечно — вот тогда-то можно считать, что обрел Три Качества Души“».

Некто спросил у Синку-сёнина: «Если знания — необходимое условие возрождения, я хотел бы немедленно получить ваши наставления и учиться. Если же достаточно одной Молитвы, я хотел бы узнать, отчего это?» В ответ [Синку-сёнин] сказал: «То, что единственным действием для возрождения служит Молитва, видно из комментариев Дзэндо [Шаньдао]. Там ясно сказано и о независимости [возрождения] от ума или глупости. Поэтому для возрождения достаточно произносить Молитву. Чем увлекаться наукой, лучше всецело предаться Молитве. Когда вас встретят Будда Амида, бодхисаттвы Каннон и Сэйси, какую сутру ни возьми — итог один. Пока не понимаешь той истины, что Молитва приводит к возрождению, можешь заниматься [сутрами]. Но когда постиг это, нельзя в поисках ничего не значащих знаний отнимать время у Молитвы».

Нэнна-сёнин⁵⁰ сказал: «Даже человек, не обладающий Тремя Качествами Души, если будет упорно думать, что возрождение его предопределено, только благодаря этому и обретет Три Качества».

И еще сказал: «В общем суть Чистой Земли — не в чем ином, как в мысли: „Спаси меня, Будда Амида!“»

Сёко-сёнин сказал: «Обыкновенный человек может непреднамеренно, случайно обрести мирскую выгоду, но его мысли и дела, касающиеся возрождения, должны быть совершенно истинными».

Преставившись, Хонэн-сёнин явился во сне монаху Дзюсин-бо⁵¹ из храма Миидэра и так ответил на его вопрос: «Хоть ты и спрашиваешь об этом, но Будду Амида невозможно описать. Можно лишь произносить [его имя]».

Говорят, Нэнна-сёнин сказал: «Пусть это даже и не праздничная служба, но и в обыденных молитвах суточного круга, в минуты, когда на душе ясность, нужно быть особенно внимательным, словно находишься пред ликом Будды».

Этот же святой, говорят, сказал: «Сёко-сёнин и во время проповеди, как только приходило определенное время дня, не закончив даже фразы или слова, совершал благодарственные молитвы, начиная с Сутры Амида. Все слушатели при этом также невольно присоединялись к Молитве».

Дзёган-сёнин сказал: «Некто спросил: „Метод созерцания Будды [во плоти] трактуется в „Сутре бесконечной жизни“. Должен ли и приверженец произнесения Имени заниматься созерцанием? Как быть?“» Хонэн-сёнин ответил: «Я раньше тоже занимался этим вздором. Теперь ничего не знаю об этом. Верую лишь в произнесение Имени».

Хонэн-сёнин сказал: «Человек, прыгающий через канаву шириной в один дзё, должен стараться прыгнуть на один дзё и пять сяку. Человек, мечтающий о возрождении, должен иметь твердую веру и прилагать усилия».

И еще сказал: «Если проникся в душе идеей о „своей силе“, то и единая Молитва — от „своей силы“. Если же уповаешь на Иную Силу, то все множество молитв будет от Иной Силы».

И еще сказал: «Если думаешь, что возрождение предопределено, то непременно возродишься. Если же сомневаешься в этом, твое возрождение сомнительно».

Нэнна-сёнин сказал: «Как это печально! Верующие в карму слабы в вере в Иную Силу. Те же, кто верит в Основной Обет, не сильны в законе кармы. Ах, если бы веря всей душой в Обет Будды, притом верили в карму, то и разум Будды постигли бы, и возрождения смогли бы достигнуть».

И еще сказал: «Иметь неложное сердце, верить в Обет Будды и думать, что непременно возродишься, — это и называют Тремя Качествами Души».

Гёсэн-бо, говорят, сказал: «Нужно постоянно стремиться к идеалу мудреца *хидзири*. Среди препятствий возрождению нет

большого, чем алчность. Из всех преград зла главная — сладострастие».

Некто сказал: «Если воистину желаешь возрождения, не оглядывайся на людей и не касайся вещей, лишь твори Молитву. А добро, которое хочешь приносить людям, подождет до твоего, возвращения из страны Будды».

Кёдзицу-бо сказал: «Постарайся проникнуться молитвенным настроением».

Кэнсин-дзасу⁵² сказал: «[Будда] ставит лебедку [спасения] для поднятия [тяжелых грехов]».

Дзёган-сёнин сказал: «Те, кто чтит Дзэндо (Шаньдао), не должны делать ничего, кроме произнесения Имени. Но то, что хорошо по самой своей природе и не препятствует Молитве, следует принимать как кармически данное. Не следует считать плохим все то, что не годится приверженцу Молитвы. Но, поскольку оно негодно [для него], не нужно тратить на это время Молитвы».

И еще сказал: «Хотя в Учении считается хорошим скрывать добродетели, если нарочно представляться невеждой, это может привести к оплошности. Например, если для служения не ходить в молельню, а молиться в опочивальне, то вначале все будет хорошо, но потом станет клонить в сон и в конце концов заснешь. Поэтому для обыкновенного человека важна помощь в том, в чем он хочет продвинуться и не может».

Некто сказал: «Желающий будущего возрождения старается не делать того, что ему хочется, ибо все, чего хочется в мыслях, — дурно».

Во время духовного подвижничества Кёбуцу-бо в Осю, в доме крестьянина, у которого он остановился, все четыре стены и ограда были поломаны и все выглядело запустелым. Когда же он спросил, в чем причина, хозяин ответил: «Собираюсь переезжать в уезд Натори». Кёбуцу-бо, услышав это, пролил слезы и пояснил сопровождающим его монахам: «Если в душе есть жажда Чистой Земли, естественно, не обращаешь внимания на здешнюю землю праха. Вот слова, свидетельствующие о глупом знании».

В доме этого святого люди, беседуя об учении Чистой Земли, делились своими чаяниями, и некто [Сио Сиротаро] сказал: «Неученая беседа о будущей жизни». Святой произнес в восхищении: «Прекрасно сказано! Невозможно лучше постичь суть [беседы]».

Некто сказал: «Ушедший от мира вовсе не должен глубоко тяготиться людьми. Беспричинный страх перед людьми также становится причиной зла. Отшельничество означает глубокое неприятие славы и выгоды. Обычно послушнику трудно действовать в одиночку, поэтому не следует ли ему сблизиться с несколькими единомышленниками, не очень привязанными к славе и богатству? Однако, если их станет много, это может вызвать некоторые осложнения».

¹ Яп. *хонгаку*, букв. «изначальное сознание», что противопоставлено *си-каку* — «начавшемуся сознанию» как априорное знание постериорному. *Хонгаку* — это таящаяся в нас абсолютная истина, или «истинное тело Будды».

² В этом месте фраза, начавшаяся прямой речью, заканчивается косвенной, так иногда бывает при записи устной беседы.

³ Сын Ки-но Суэсигэ, потомок Хасэо в 12-м поколении, монашеское имя Амида-буцу, посмертное имя — Дзюгэн. Вначале постигал тайное учение в храме Дайгодзи, затем под началом Гэнку (святого Хонэна) в 1167 г. посетил Сунскую империю, был на горе Тяньтай, в следующем году вернулся на родину. В 1180 г., после того как храм Тодайдзи сгорел во время военных действий, получил приказ о его восстановлении. В 1195 г. на церемонии завершения стройки провел молебен «1000 монахов» и был назначен верховным священником церемоний, читал проповеди о «трех свитках учения Чистой Земли». На молебне присутствовали император Тоба, сёгун Еритомо и др. Сюндзё умер в этом же году в возрасте 70 лет.

⁴ Верующие Сингон по сей день считают, что Кобо-дайси не умер, но пребывает погруженным в медитацию во внутреннем святилище (зале медитации), ожидая явления в мир бодхисаттвы-мессии Мироку.

⁵ Посмертное имя Рэнна, родом из пров. Будзэн, ученик Сэйко. В «Мудре принятия Молитвы конца времен» говорится, что в 10-м месяце 1228 г. в храме Одзё-ин, что в Бисю (пров. Овари), Рэнна участвовал в особой 40-дневной молитве, а также вместе с Кёрэндзя и другими — в катехизисном споре. Все это свидетельствует о том важном положении, которое Рэнна занимал среди учеников Сэйко.

⁶ Сын *сёнагона* (младшего государственного советника) Фудзивара-но Митинори, его старшими братьями были знаменитые проповедники Сайкэн и Сёкаку. Мёхэн-содзю взял себе монашеское имя Ньюбуцу, вначале занимался постижением учений Санрон и эзотерического буддизма в храме Тонан-ин, а затем — всецело эзотерическим буддизмом в монастыре на горе Коя. Ему предлагали сан *сёсодзю*, но он отказался, принял учение Хонэна о полной отдаче молитве (*сэнсю нэмбуцу*), изменил имя на Куа, а после смерти Хонэна повесил его прах себе на шею, став его пожизненным хранителем. Умер в 1224 г. (по другим версиям — в 1223 г.) в возрасте 86 лет. Написал «Краткое изложение способов пяти кармических действий в учении о возрождении» («Одзё-рон гонэн-мон ряку сахо»), «Способы пяти кармических действий в час кончины» («Риндзю гонэн-мон гёги»), «Средства возрождения» («Одзё гёги») и др.

⁷ Сын придворного советника Фудзивара Нарийёри. Вначале обучался на горе Хиэйдзан у Кэнсина, Такия и Сэннуна, затем жил в храме Бисямон-до в Киото, получил сан *хоин*. Вначале выступал против учения Хонэна о полном погружении в Молитву, но, с тех пор как после смерти последнего услышал основные положения этого учения из уст ученика Хонэна Хорэмбо Синку, принял это учение и посвятил ему свое сочинение «Сэнтаку-сю» («Избранное»). В 1224 г. «почил в вере» (*сёнэн одзё сита*) в возрасте 76 лет.

⁸ Сын канцлера Фудзивара-но Тадамити, в 11-летнем возрасте учился у настоятеля храма Энрякудзи Каккая-хосинно, взяв монашеское имя Докай. Впоследствии он был при Мёуне-содзё и назывался Дзитин. В 1192 г. получил сан *гон-содзё*, став верховным священником секты Тэндай. Занимал этот пост в общей сложности четыре раза. Умер в 1225 г. в возрасте 71 года.

Один из виднейших поэтов своего времени, стихи его содержатся в антологии «Синкокинсю» («Новое собрание старых и новых песен») и в личном собрании «Сюгёкусю» («Собранные драгоценности»). Был близок с такими поэтами, как экс-император Готоба, Фудзивара-но Тосинари, Сайгё. Является автором историко-философского трактата «Гукансё» («Записки глуха»).

⁹ Яп. *кукан* — «созерцание пустоты», медитация на тему иллюзорности всего сущего.

¹⁰ «Сяку мака энрон» («Пространные рассуждения об [учении Шакьямуни]»). Сочинение, приписываемое Нагарджуне, чему, однако, нет прямых подтверждений. Изучалось не в секте Чистой Земли, а в Сингон. В имеющихся ныне списках цитируемого отрывка нет.

¹¹ Биография Дзэн-Амида-буцу неизвестна. В третьем разделе свитка I «Сяэки-сю» говорится, что он встречался с Мёхэном-содзю.

¹² Гэдацу-сёнин — посмертное имя сына левого младшего управляющего Фудзивара-но Саданори. В 11-летнем возрасте поступил в учение к Эккану в храм Кофукудзи, принял постриг и обеты, а также имя Тэйкэй. 20 лет жил в Кофукудзи, в 29 лет, почувствовав склонность к жизни отшельника, поселился на горе Касаока в пров. Ямасиро. В 1208 г. переселился в храм Кайдзюсан-дзи, где жил 6 лет в окружении многочисленных учеников, изучая доктрины Хоссо. Составил свод из 11 наставлений под названием «Гикансё» («Выписки из рассуждений об обязанностях»). Умер в 1213 г. 59 лет от роду. Автор ряда теологических трактатов.

¹³ Выражение *нэн-нэн фусяся* (яп.) в сочинениях Шаньдао трактуется как полное сосредоточение на Молитве в каждое мгновение жизни.

¹⁴ Имеется в виду сочинение Шаньдао «Комментарий к „Сутре бесконечной жизни“».

¹⁵ В соответствии со взглядом, выраженным Шаньдао в сочинении «Ваншэн лицзань» («Хвала возрождению»), «три состояния души» это: «душа, достигшая истины», — такое состояние, при котором «телом поклоняются» Амида, превозносят его на словах, думают только о нем и все поступки истинны; «душа, глубоко [верующая], — истинно верующая душа, надеющаяся на возрождение с помощью молитвы Амитабхе, несмотря на все прегрешения и заблуждения мирской жизни; «душа, наставленная [на путь веры], — желание возрождения, родившееся в душе под воздействием собственных добрых поступков. Для возрождения обязательно требуются все три состояния души одновременно.

¹⁶ «Четыре вида практики», по Шаньдао: «практика почитания» (Амитабхи и всего сонма святых); «практика [отдачи] без остатка» — полное погружение в молитву [Амитабхе], исключающее все остальное; «практика непрерывности» (в почитании, поклонении, восхвалении Имени); «практика длительности» — посвящение предыдущим трем видам практики всей жизни.

¹⁷ Дзэнсё-бо вначале был адептом учения Тэндай, но в 29-летнем возрасте, встретившись с Рэнсэйбо из Кумагаи, принял учение «чистой земли», посетил, по совету последнего, Хонэна в Есимидзу и, узнав «Легкий путь служения Иной Силе», страстно в него уверовал. Впоследствии стал плотником и занимался наставничеством. Умер в 1258 г. в возрасте 82 лет.

¹⁸ Уроженец пров. Тикудзэн, сын Фурукава Дандзёмона Норисигэ, монашеское имя Бантё, прозвище Бэнна, основатель школы Тинсэй (от старинного названия о-ва Кюсю) в секте «чистой земли». Вначале постигал учение Тэндай у Кантэй и Хонти, затем Хонэн открыл ему «истину» «чистой земли», и с тех пор он стал его учеником. Хонэн доверил ему хранение и толкование своего сочинения «Сэнтаку-сю» («Избранное»). В 1204 г. для распространения истинного учения он возвратился на Кюсю и основал в пров. Тикудзэн храм Дзэндодзи, впоследствии переименованный в Комёдзи. Кроме этого он построил еще целый ряд храмов и оставил большое количество последователей. Является автором сочинения «Тэссэнтаку» («Проникновенные избранные [мысли]»). Умер в 1238 г. в возрасте 77 лет.

¹⁹ Сын левого главного управляющего центрального министерства Фудзивара Юкитак. Монашеское имя Синку, прозвище Сёбэн. Был учеником Эйку, а после смерти последнего перешел к Хонэну. Как один из самых способных учеников получил от Хонэна в ведение храмы в Куродани и Сирака-

ва, статуи будд и 60 свитков сутр. По указанию Хонэна написал в 1204 г. «Молитву в 7 частей». После смерти Хонэна жил в Сиракава, а в 1228 г., повесив на грудь сосуд с прахом учителя и творя молитву, «достиг возрождения», т. е. умер. Ему было в это время 83 года.

²⁰ Сведения о нем в литературе очень скупы, известно только, что он был учеником Хонэна и Мёхэна.

²¹ Имеется в виду Мёхэн. Стихотворение принадлежит Дзиэну и записано в «Поэтическом турнире в 600 туров» как сочиненное на тему «клятвы в любви». Есть оно и в антологии «Синкокинсю» (свиток XIII, № 1223).

²² Букв. «80 тысяч учений». В «Рассуждениях о великом знании» (раздел 22) сказано: «У Будды есть три хранилища, 12 сутр и 84 тысячи поучений, по величии языка узнается величие знания». Есть это выражение и в «Юимакё» («Вималакирти-сутра»), «Хокэ-кё» («Сутра лотоса»), «Кусякё» («Абхидхарма-коша»).

²³ Яп. *сякурон*. Неясно, имеются ли в виду «Пространные рассуждения об учении Шакиямуни» (см. примеч. 10) или это означает просто «устное толкование сочинения».

²⁴ «Выбросить в поле [останки]» — низший разряд погребения.

²⁵ См. примеч. 21.

²⁶ Десять блаженств рая: 1) встреча со святыми, 2) первое раскрытие цветка Лотоса, 3) общение с богами, 4) «пять чудесных миров», 5) непрестанные благодатные звуки, 6) благодатные связи, 7) общение со святыми, 8) лицемерие Будды и внимание Дхарме, 9) принесение тела и души в жертву Будде, 10) продвижение по Пути Будды.

²⁷ В оригинале вместо иероглифа «путь» записан слог «я», очевидно, по ошибке, из-за схожести его со скорописным вариантом знака «путь».

²⁸ Внук старшего государственного советника Ёримори. Вначале был учеником Дзёхэна, а затем занимался эзотерическим учением школы Оно под руководством Сёкэна-содзё из Дайго и школы Котаку под руководством Дзирию-хоина из храма Ниннадзи. Был сведущ не только в буддийской литературе. Впоследствии стал учеником Сёко-сёнина и Дзэнсё-сёнина и всецело посвятил себя молитве.

²⁹ Кёрандзя — уроженец Тёсю (пров. Нагато), назывался также Дзё-сёнин или Нюсай. В 1214 г. в храме Синнёдо встретился с Сэйкаку-хоином, затем был учеником Сёко-сёнина, и, когда в 1228 г. тот устроил в храме Одзё-ин в Хисю 48-дневное праздничное моление, Кёрандзя был распорядителем ритуала. Из «Жизнеописания основателя школы Тинсэй секты Чистой Земли» (гл. 3 — «Наставления святого») и других сочинений видно, что Кёрандзя был приближенным Сёйко и описывал события жизни последнего. «Рэндзя» — уважительное обращение к верующему секты «чистой земли».

³⁰ В литературе есть свидетельства о том, что Кэнсё-бо — это преподобный Сококу-но Ёридзан — старший сын левого министра придворной кухни Цунэмунэ. В 1199 г. стал первым министром, в 1216 г. принял постриг и монашеское имя Кэнсё, назывался также «Сококу с шестого проспекта», или Накаяма Сококу. Был учеником Дзёна, который, в свою очередь, учился у Нисияма Дзэнкэя, или Сёку-сёнина. Умер в 1225 г. в возрасте 71 года. Почему он в тексте назван «Сёин-но Кэнсёбо» — неясно.

³¹ Ученик Кёбуцу-бо.

³² Четвертый сын левого министра Фудзивара-но Цунэмунэ. По другой версии — восьмой сын среднего государственного советника Фудзивара-но Нагаката. Монашеское имя Сюэн, прозвище Такэтани. Жил в храме Ниннадзи, хорошо разбирался в эзотерическом и эзотерическом учениях, знал древнеиндийскую фонетику *сиддхам*. Позже изучал Тэндай, но, не получив удовлетворения, стал учеником Хонэна. В старости переселился в Такэтани (на востоке от Киото). Умер в 1251 г. в возрасте 84 лет.

³³ Внук левого министра из храма Токудайзи Санзёси, седьмой сын Эндзицу-хогэна. Монашеское имя Танку, назывался также Сёсин-бо. Вначале изучал «открытое» и «сокровенное» учение на горе Хиэйдзан, затем стал учеником Хонэна и, когда того сослали в Сануки, последовал за учителем в ссылку. После смерти Хонэна в 1212 г. жил в храме Нисондзи в Сануки и

занимался проповедью учения о Молитве. В 1233 г. в этот храм были доставлены останки Хонэна. Умер Сёсин-сёнин в 1253 г. в возрасте 78 лет.

³⁴ Монашеское имя Энкай. Вначале был адептом Тэндай, затем принял учение о «чистой земле» от Рюкана-рисси, хотя несколько расходился с учителем в толковании учения. Написал «Сёсинсю» («Собрание новообращенного»). Среди его учеников были Дзисин-бо Тёкай и др.

³⁵ Имеется в виду Сёхэн.

³⁶ Возможно, имеется в виду Сэйку.

³⁷ Букв. «мудрецы бамбукового леса».

³⁸ В шести догматах Сингон — о строгом образе жизни подвижника, ограничении круга общения, о правилах организации места для духовной практики, о поощрении нищенства; о защите веры, о жертвоприношениях — есть 18 мудр, называемых также 18-ю путями. Это законы, в соответствии с которыми верующий должен блюсти чистоту собственной души и тела, устав храма, почитать храмовые святыни и приносить жертвы. Кроме того, 18 путей входят первым элементом в «четыре дополнительные вида служения» (18 путей, Мир Чрева, Алмазный мир, Моление Фудо мёо об избавлении от несчастий).

³⁹ Яп. *дзириккан* — размышление о принципе нерожденности при созерцании знака «А» в круге «духовной луны», т. е. в правильной окружности; медитация на тему единства верующего с Буддой при созерцании в круге «духовной луны» знаков, символизирующих пять элементов мироздания (землю, воду, огонь, ветер, пустоту) и Будду.

⁴⁰ Третий сын губернатора пров. Иё, Фудзивара-но Куниаки. Уроженец пров. Сануки. Монашеское имя — Тёсай. Основатель школы храма Кухондзи в секте «чистой земли». В 19-летнем возрасте под влиянием Хонэна принял постриг. После смерти учителя странствовал по разным храмам, занимался изучением *рицу* и *дзэн*. Основал храм секты на родине в пров. Сануки, в последние годы жизни проповедовал учение в храме Кухондзи в Киото. Последняя известная проповедь относится к 1261 г., когда ему было 78 лет, дальнейших сведений о нем не сохранилось. Известно несколько его сочинений. Среди его учеников — Сёку, Ризэн, Какусин и др.

⁴¹ Монах храма Ниннадзи, ученик Мёхэна и Дзёгамбо, занимался изучением «Сутры бесконечной жизни» («Каммурёдзюкё»). Более о нем ничего не известно.

⁴² Ходоин, судя по упоминаниям в литературе, — это несохранившийся храм секты «чистой земли» на горе Коя, основанный предположительно Банна-сёнином (Асикага-но Ёсиканэ).

⁴³ Яп. «Дэнгё кимон» — неизвестное, возможно, вымышленное сочинение. В «Полное собрание сочинений Дэнгё-дайси» (Сайтё) не входит.

⁴⁴ Кёсин из Кока вначале жил в храме Кофукудзи, но, предпочтя жизнь странника, стал скитаться по разным провинциям, затем построил себе «травяную хижину» в Кока (пров. Харима), женился, занимался земледелием, перевозил грузы для путешественников и тем зарабатывал на жизнь. Был известен под именем Амида-мару. После 30 лет молитвенного служения умер в 866 г. Легенда гласит, что из-за бедности тело его было оставлено без сожжения, но монах Сёдзё из храма Сёодзи, увидев это во сне, послал своего ученика Сёкана и тот совершил похоронный обряд.

⁴⁵ Проповедник неофициального буддизма. Уроженец пров. Идзуми. Старший сын Такаси Сайти, потомка корейских переселенцев. Принял постриг в 14 лет, занимался медитацией и учением Хоссо под руководством Токко и Досё в храме Асука-дэра. Впоследствии много странствовал, строил дороги, дамбы, храмы. За проповедь неофициального буддизма подвергался преследованиям, но, получив покровительство императора Сёму, добился признания и высокого сана, участвовал в создании Большого Будды в Нара. Умер в 749 г. в возрасте 81 года.

⁴⁶ Уроженец пров. Уэно, имел прозвище Тимэй-бо, умер в 1167 г. Упоминание о нем содержится в свитке VII «Коя сюсю» («Летописи горы Коя»).

⁴⁷ Мирское имя — Наодзанэ, после принятия монашеского сана носил прозвище Рэнсёбо.

⁴⁸ Возможно, Хонгаку-бо из Тиндзэй (Кюсю) и упоминаемый в литературе некий Хонгакубо из Охара — это одно и то же лицо.

⁴⁹ Аваносукэ, или Амбоносукэ,— ученик Хонэна, известный гадатель. В прошлом жил в Фусими (пров. Ямасиро) и отличался жестокостью нрава. У него было семь жен, которых он подвергал различным пыткам: связывал, избивал палкой и т. д. Услышав учение о будущей жизни, стал благочестивым верующим, постоянно молился, всегда имея при себе малые и большие четки. Отправился проповедовать учение на север, в район Митиноку, и там умер.

⁵⁰ Потомок в шестом поколении первого министра Фудзивара-но Мородзанэ, ученик Эндзицу из секты Тэндай. Прозвище — Ёситада. Принял постриг еще в детстве, изучал доктрины различных сект: Хоссо, Санрон, Кэгон, Дзэн, занимался эзотерическим учением Таймицу и Томицу. В 1232 г. основал в храме Тададзи пров. Ивами традицию «непрерывной Молитвы» (*фудан нэмбуцу*). В 1236 г., встретившись с Сёко-сёнином в храме Тэмпукудзи пров. Тикуго, стал его учеником. В следующем году получил от учителя разрешение на проповедование истинного учения. Переселившись в Камакура, основал храм Рэнгадзи (Комёдзи) при поддержке аристократа Ходзё Цунэтоки. Впоследствии много странствовал по Кюсю и другим местам. Умер в 1287 г. в возрасте 89 лет. Среди его учеников известны Сирахата, Фудзита, Нагоя и др. Автор ряда сочинений, в которых комментируются сутры и писания проповедников учения «чистой земли».

⁵¹ Из отрывочных сведений в литературе явствует, что Дзюсин-бо — это монах храма Миидэра, сын правого главного управляющего Юкитаки, старший брат Хорэн-сёнина (см. примеч. 19). Других сведений о нем не сохранилось.

⁵² Епископ секты Тэндай. Позже принял учение Молитвы, жил в Охара. Сведения о нем содержатся в «Хонэн-сёнин экотоба-дэн» («Иллюстрированной биографии святого Хонэна»).

Пер. с японского В. П. Мазурика

Нитирэн

Каймоку сё

Трактат «Каймоку сё» («Трактат об открывании глаз», 1272 г.), отрывки из которого даются ниже, является одним из основополагающих сочинений Нитирэна. Автор излагает в нем не только собственное учение, но касается истории буддизма и догматики различных школ. Кроме того, несомненный интерес представляют оценки Нитирэном конфуцианства и даосизма. Перевод выполнен по изданию: Нитирэн дайсёнин го сё дзэнсю (Полное собрание священных писаний великого святого Нитирэна). Токио, 1981.

Свиток 1

Итак, есть трое, которых должны почитать все люди. Это хозяин, учитель, родители. Это конфуцианство, внешний [путь]¹, внутренний [путь]². В семействе Чжу³ почитаемыми в Поднебесной называют трех «хуанов»⁴, пятерых «ди»⁵ и трех «ванов»⁶. Они были головами и телами всех министров и мостами, по которым [они] вели народ. До трех «хуанов» люди не знали отцов. Человек был подобен зверю. После пяти «ди» стали различать отца и мать и уважать старших. Чун Хуа⁷ почитал своего упрямого отца. Пэйгун⁸, став императором, почитал «тайгуна». У-ван⁹ изваял из дерева [статую] Повелителя Запада. Дин Лань¹⁰ вырезал из дерева фигуру матери. Это примеры почитания старших. Би-Гань¹¹, видя, что Инь должна будет погибнуть, стал увещевать государя и был [за это] обезглавлен. Человек, который назывался Гун-инем, извлек печень И-гуна, распорол себе живот и умер, засунув [туда] печень¹². Это примеры верности. И-ин¹³ был учителем Яо-вана, У-чэн — Шунь-вана, «тайгун» Ван¹⁴ — Вэнь-вана, Лао-цзы — Конфуция. Этих [учеников] называют «четырьмя святыми». «Почитаемые в Поднебесной» склоняют перед ними головы, и народ соединяет [перед ними] ладони¹⁵.

Эти святые люди написали более трех тысяч томов «Трех могил», «Пяти книг» и «Трех историй»¹⁶. Но из этих томов не выходят три «гэна»¹⁷. [А эти «гэны» есть]: во-первых, «гэн» бытия. Его установил Чжоу-гун с учениками. Во-вторых, «гэн» небытия. Лао-цзы с учениками [установил его]. В-третьих, «гэн» и бытия и небытия. Это «гэн» Чжуан-цзы. «Гэн» — это «черное»¹⁸. Когда [желают] узнать, чем они были до того, как по-

явились [на свет] от отца и матери, то говорят, что родились они или от здорового духа, или от богатого, или бедного; или от страдающего, или радостного; или от правдивого, или ложного; или от получающего, или теряющего, и все [следуют] природе¹⁹.

И хотя умело построили [свое учение], но все равно до сих пор совершенно ничего не знают о прошлом²⁰ и будущем²¹. Это — «гэн» — «черное», скрытое. И поэтому называли [его] «гэн». Он похож [на того, кто] знает только о сегодняшнем [дне]. А сегодня, определив сущность «жень»²² и «и»²³, защищают себя и держат страну в мире. Если отступить от этих [принципов], то [это приведет] к гибели народа, разрушению семьи.

Хотя говорят, что эти мудрые и святые люди [действительно] святые, но то, что они не знают прошлого, — это [подобно тому, как] «обыкновенные люди» не видят своей спины; то, что не освещают будущего — [подобно тому, как] слепые люди не видят ничего перед собой. Но так как [они] в настоящем управляют домами, почитают старших, строго следуют «пяти постоянствам»²⁴, то друзья [их] уважают, имена [их] слышны по всей стране, мудрые цари приглашают [их]: или желают взять [их] в учителя, или уступают [им] трон. И даже боги приходят защищать [их]. Говорят, что к чжоускому Му-вану пришли пять старцев, к Гуан-му из Поздней Хань спустились [с неба] двадцать восемь созвездий и стали полководцами.

Однако так как [они] не знают прошлого и будущего, то не [могут] помочь в следующей жизни²⁵ родителям, хозяину и учителю. И не являются они [поэтому] истинными мудрецами и святыми. Кун-цзы сказал: «В этой земле²⁶ нет мудрых и святых. В Западном Крае²⁷ есть человек по имени Будда. Он — святой; и [поэтому] сделал „сторонние книги“²⁸ начальными вратами в Закон Будды. Так как конфуцианство учит этикету и музыке²⁹, то, когда придут внутренние священные книги³⁰, легко будет понять „заповеди“, „размышления“ и „мудрость“³¹, и поэтому, изучая [пути] царей и министров, [учатся] отделять возвышенное от низкого, изучая [благодетельные по отношению к] родителям, познают уважение к старости, изучая [добродетели] учителей, познают возвращение к опоре»³².

Мяолэ-даши говорит: «Распространение Закона Будды действительно зависит от этого³³. Сначала явились этикет и музыка, а затем распространилось истинное учение³⁴»³⁵. Тяньтай³⁶ говорит: «В „Сутре золотого света“ говорится: „Все доброе во всех мирах зависит от этих книг. Если глубоко познать законы мира, то именно это и будет [познанием] учения Будды“»³⁷. В «Прекращении и постижении» говорится: «Я³⁸, послав трех святых, обратил [в свою веру] Чина-стхану³⁹»⁴⁰. В «Решении о распространении» говорится: «В „Сутре о деяниях чистого Закона“⁴¹ говорится: „Бодхисаттву Солнечный Свет“⁴² называют там⁴³ Янь Хуэем⁴⁴, бодхисаттву Свет и Спокойствие⁴⁵ называ-

ют там Чжунни⁴⁶, бодхисаттву Кашьяпу называют там Лао-цзы. „Там“ — это Чина-страна, если указать [направление] туда из Тяньчжу⁴⁷»⁴⁸.

Во-вторых, [о] «внешнем пути». В Лунных странах⁴⁹ трехглазого и восьмирукого Макешвару⁵⁰ и Вишну — этих двух — называют сострадательными отцом и матерью всех людей, а также главными властителями [среди] почитаемых на Небе. Капиламахариши⁵¹, Улуке⁵², Ришабхе⁵³ — этим трем — дали имя «три мага». Они стали святыми за восемь веков до [появления в мире «саха»] Будды. Проповеди этих трех святых называют четырьмя ведами. [Ведам] шестьдесят тысяч лет. А также, когда Будда появился в мире, шесть учителей «внешнего пути»⁵⁴, распространив свои «внешние сутры», стали учителями царей пяти [частей] Тяньчжу⁵⁵. [Философских] школ же было 95—96. Их появлялось много, одна за другой, и высота [на которую они] поднимают копы со своими знаменами, превосходит [высоту] Неба отсутствия мыслей⁵⁶, твердость привязанности [к своим учениям] превосходит [у них твердость] камней. По глубине взглядов и искусности [в доказательствах] ничего похожего у конфуцианцев нет. А также они осветили два, три, семь поколений прошедших веков на восемьдесят тысяч кальп и вместе с тем знают будущее на восемьдесят тысяч кальп [вперед]. Конечная суть их теорий, которые проповедуют, — или есть следствие из причины⁵⁷, или нет следствия из причины⁵⁸, или есть следствие и нет следствия из причины⁵⁹ — это и есть конечная суть «внешнего пути».

Хотя хорошие [приверженцы] «внешнего пути» соблюдают пять заповедей, десять хороших заповедей⁶⁰, [они] погружаются в размышление, во время которого происходит просачивание [заблуждений]⁶¹. Далее они доходят до [мира] формы и плоти и [мира] без формы и без плоти и, ставя [перед собой] нирвану как высший мир, подобно гусенице шаг за шагом ползут вверх: они отдалились от Неба Отсутствия Мыслей и снова попали на путь, [ведущий] к трем плохим мирам. И ни один человек не остался на Небе. И все же тот, кто дошел до Неба, твердо верил, что никогда не вернется [в земной мир]. Так как каждый, проникшийся рассуждениями своих учителей, крепко привязывается [к ним], то некоторые в зимнюю стужу три раза в день купаются в реке Го⁶², некоторые вырывают волосы [у себя на голове и на теле], некоторые бросают [свое] тело на скалы, некоторые сжигают себя на огне, некоторые опалывают пять мест⁶³, некоторые [живут] в голом виде, некоторые говорят, что становятся счастливыми, если убивают много лошадей; некоторые сжигают травы и листья; некоторые поклоняются деревьям. Неизвестно число этих ложных рассуждений. [Они] почитают [своих] учителей [с таким же благоговением], с каким все боги почитают Индру, с каким все министры почитают царя.

Тем не менее ни один человек, будь он связан и с хорошим,

и с плохим в 95 учениях «внешнего пути», не отдалится от рождений и смертей. Если [он] находится в услужении у хорошего учителя, то через две-три жизни попадет на путь [ведущий] к плохим [мирам]; если находится в услужении у плохого учителя, то попадет на путь [ведущий] к плохим [мирам] сразу же в следующей жизни.

В конечном счете «внешний путь» — самая важная веха в достижении именно «внутреннего пути»⁶⁴. Некоторые [учителя] «внешнего пути» говорят: «Через тысячу лет выйдет в мир Будда». Некоторые [учителя] «внешнего пути» говорят: «Через сто лет выйдет в мир Будда». В «Сутре о великой нирване» говорится: «[То, о чем говорится] в сутрах „внешнего пути“ всех миров, и есть проповеди Будды, а не проповеди „внешнего пути“⁶⁵». В «Сутре цветка Закона» говорится: «Указав людям на то, что имеются три яда⁶⁶, а также открыв, как выглядят ложные взгляды, мои ученики⁶⁷ таким образом переносят живые существа [через] поток⁶⁸»⁶⁹.

В-третьих, [о] Великом Просветленном⁷⁰, Почитаемом в Мирах. Он — Великий Почитаемый Учитель всех людей. Великий Глаз⁷¹, Великий Мост⁷², Великий Кормчий Корабля⁷³, Великое Поле Счастья⁷⁴. Хотя в «сторонних книгах» четверем мудрецам и в [книгах] «внешнего пути» трем магам [дают] имя «святые», на самом деле они обыкновенные люди, которые [не смогли] устранить [в себе] трех заблуждений⁷⁵; хотя их имена считают [именами] мудрецов, в действительности [они], подобно младенцам, не [могут] различить причину и следствие⁷⁶. Могут ли они быть кораблем, перевозящим через великое море жизней и смертей? Трудно [рассчитывать] на них как на мост через улицу шести миров [человеческого существования]. Наш Великий Учитель преодолел большее, чем путешествия по жизням и смертям⁷⁷. Не говоря уже о жизни и смерти, [неотвратимо] сменяющих друг друга⁷⁸. [Он] вырвал также корень самого главного незнания. Не говоря уже о [заблуждениях] глаз и ума, которые копаются в несущественных мелочах [повседневной жизни].

Этот Будда — с тех пор как вступил на Путь в 30-летнем возрасте и до вхождения в нирвану в 81 год — в течение 51 года проповедовал свое учение «одной жизни». Каждая буква, каждая фраза [его] — все истинные слова. Ни в одном [его] писании, ни в одной [его] проповеди нет ложных слов. Даже [приводя] слова святых и мудрецов «из сторонних книг» и сутр «внешнего пути», [он] не ошибается. [Его] дела и мысли были едины. Не говоря уже о том, что Будда — человек, не произносивший ложных слов в течение бесчисленного количества больших кальп. А если так, то проповеди, которые [он] произносил в течение жизни — свыше 51 года, когда [они] были направлены против «сторонних книг» и «внешнего пути», — все относятся к «великой колеснице». Они должны быть истинными речами Великого Человека. Проповеди, которые [он] нача-

только что вступив на Путь, и до того, как вошел в нирвану, — все истинные.

Однако сутр, [в которых запечатлены] проповеди, [совершенные] в течение 51 с лишним года, с тех пор как [Будда] провозгласил учение, насчитывается 80 тысяч, и [среди них] есть [сутры] «малой колесницы» и есть [сутры] «великой колесницы», есть сутры «временного» [учения] и есть сутры «истинного» [учения]; различаются «явное» [учение] и «тайное» [учение], мягкие слова и резкие слова, истинные речи и неправдивые речи, правильные взгляды и ложные взгляды. Однако только «Сутра цветка Закона» является [сутрой, где запечатлены] истинные слова Главного Учителя Почитаемого Шакья. [Где запечатлены] истинные слова всех будд трех миров и десяти направлений⁷⁹. Великий Просветленный, Почитаемый в Мирах, указав срок в 40 с лишним лет, определил сутры этого периода [которых столько же, сколько песчинок] в реке Го, [таким образом]: «Истина в них еще не выражена». [«Сутру» цветка Закона], [которую проповедовал последующие] восемь лет, [определил так]: «Обязательно объясню истинное [учение]». И поэтому будда Многочисленные Сокровища⁸⁰ выступил из недр земли и подтвердил: «Все это истинно». Собрались будды — части тела⁸¹ и [своими] длинными языками дотянулись до Неба Брахмы⁸². Все слова [Будды] — блистающие, ясные. Яснее, чем день с чистым небом, [они] подобны полной луне среди ночи. Почитая [их], верьте [в них]! Склоняясь [перед ними], нужно думать [о них]!

Только в этой сутре [говорится] о «двадцати великих делах»⁸³. Куся-сю, Дзёдзицу-сю, Дзиссю, Риссю, Хоссо-сю, Санрон-сю не знают [их] названий. Две школы — Кэгон и Сингон — тайно похитили их и сделали [их] костями и глазами своих школ. Учение об итинэн-сандзэн скрыто на дне главы о вечной жизни хоммона «Сутры цветка Закона». Рюдзю⁸⁴, Тэндзин⁸⁵ знали [об этом], но не раскрывали. И только наш тяньтайский Чжичжэ поведал [о нем].

Итинэн-сандзэн начинается с десяти взаимопроникающих миров, Хоссо и Санрон вывели восемь миров, но не знают десяти миров. Не говоря уже о том, знают ли [они] о взаимопроникивании. Куся, Дзёдзицу, Риссю опираются на сутры [периода] Агон. Шесть миров [они] прояснили, четыре мира не знают. Они [говорят]: «Во всех десяти сторонах [света] имеется только один Будда», — и даже не знают, [что] «каждая сторона имеет [своего] будду». А именно то, что «все живое, имеющее чувства, имеет сущность будды»⁸⁶, они не знают. И не разрешают также [признать], что в [обыкновенном] человеке наличествует сущность будды. Однако то, что учителя [из Риссю и Дзёдзицу-сю] несколько раз говорили: «В десяти сторонах [света] есть [свой] будда», «[в людях] имеется сущность будды» [означает, что] после нирваны Будды [они] похитили смысл [учения] «великой колесницы» и присвоили [его] своим школам.

Например, [если взять] «сторонние книги» и «внешний путь», то до Будды «внешний путь» был мелок по идеям. После Будды «внешний путь», услышав и увидев Закон Будды, понял собственное ничтожество и, высказав хитрые мысли, похитил и присвоил себе [учение Будды]; ложные взгляды [здесь] самые глубокие. Это — присоединение к Закону Будды, продвижение [к просветлению посредством] изучения Закона Будды⁸⁷.

И со «сторонними книгами» то же самое. Конфуцианцы и даосы в то время, когда Закон Будды еще не пришел в Хань, были спокойны и неторопливы, как дети, но после Поздней Хань пришло учение Почитаемого Шакья, и, по мере того как оно распространялось и вызывало споры, некоторые монахи [придерживавшиеся] учения Почитаемого Шакья, из-за того, что нарушали заповеди, становились мирянами и возвращались домой; некоторые склоняли мысли к мирскому — поэтому конфуцианство украло и присвоило учение Почитаемого Шакья. В пятой [главе] «Прекращения и познания» говорится: «В нынешнем мире есть много бхикшу [подобных] демонам; [они] отказываются от заповедей, возвращаются домой и, боясь наказания, переметываются к даосам. Кроме того, [они], требуя почестей и богатств, с гордостью говорят о Чжуан[цзы] и Лао[цзы]; похитив смысл Закона Будды, помещают [его] в [свои] ложные книги; принимают высокое, низводя его до низкого; разбивая почитаемое⁸⁸, вступают в низменное — в общем уравнивают [буддизм и даосизм]».

В «Распространении»⁸⁹ говорится: «[Бывает так, что,] сделав себя бхикшу, разрушают Закон Будды. Если отказываются от заповедей и возвращаются домой, то [становятся] подобными Юань-суну из [Северной] Вэй⁹⁰. Такие люди, похитив истинное учение⁹¹, дополняют [им] ложные книги. Принижение высокого — [это] обобщение двух учений в пользу даосов и уравнивание ложного с истинным. В самом принципе [этого] нет ничего разумного. Некогда вступив в Закон Будды, [они], украв истинное, помогли ложному; признав высокое [учение, запечатленное в] восьмидесяти тысячах [текстов] двенадцати [классов] сутр⁹², низвели его до двух разделов из пяти тысяч [знаков]⁹³ и посредством [этого] толковали свои ложные и грубые книги; [таких людей] называют „разбивающими почитаемое и находящимися в низменном“»⁹⁴. Это толкование необходимо рассмотреть. Суть его [изложена] выше.

С учением Будды то же самое. В [годы] Вечного Мира⁹⁵ Поздней Хань Закон Будды пришел на ханьскую землю, поверг ложные книги и создал «внутренние книги»⁹⁶. Во «внутренних книгах» родились отличающиеся [друг от друга] учения трех южных и семи северных [школ]⁹⁷ и, хотя [они] стали [по красоте похожими] на орхидею и хризантему, все же были разбиты чэньским и суйским Чжичжэ-даши⁹⁸, и Закон Будды вторично [стал] спасать людей. После этого из Тяньчжу пришли школы Хоссо и Сингон, появилась также школа Кэгон. Среди этих

школ — школа, которая сразу же стала врагом Тэндай-сю: [их] учения различались, как вода и огонь⁹⁹. Однако Сюаньцзан¹⁰⁰ санычан¹⁰¹ и Цзынь-даши¹⁰², как только познакомились с интерпретацией [«Сутры лотоса», сделанной] досточтимым Тяньтаем, [может быть,] для того, чтобы исправить ложные взгляды своей школы, не отдаляясь от своей школы, казалось, склонили свои головы перед Тяньтаем.

Школы Кэгон и Сингон изначально были подготовительными школами [учения которых основывались на] сутрах «временного» [учения]. Шаньувэй-санычан¹⁰³ [и] Цзиньганчжи¹⁰⁴, похитив смысл итинэн-сандзэн, сделали [эту доктрину] главной в собственной секте; поэтому, добавив к «истинному слову»¹⁰⁵ «ин», возымели мысли превзойти [тяньтайское учение]. Ученые [из школы Сингон], не зная подробностей [тяньтайских доктрин], думают, что в «Сутре о Великом Солнце»¹⁰⁶ [привезенной] из Тяньчжу, имеется учение итинэн-сандзэн. Школа Кэгон, похитив тяньтайское учение итинэн-сандзэн во времена Чэнгуаня¹⁰⁷, присвоила [его, выразив] во фразе «мысль подобна избретательному учителю живописи» из «Сутры о величии Цветка»¹⁰⁸. Люди этого¹⁰⁹ не знают.

В нашу Японскую империю Кэгон и другие пять школ¹¹⁰ пришли до [школ] Тэндай и Сингон. Кэгон, Санрон и Хоссо спорили [между собой] по теоретическим [вопросам], их [учения] отличаются друг от друга, как вода и огонь. Дэнгё-дайси, родившись в этой стране, не только разбил ложные взгляды шести школ, но и показал, что школа Сингон, похитив тяньтайский принцип [толкования] «Сутры цветка Закона», сделала его высшей точкой [учения] своей секты. Дэнгё-дайси, отбросив различные взгляды учителей [других] школ и взяв за основу исключительно тексты сутр, порицал их¹¹¹; когда он осудил 8, 12, 14 и более 300 человек высоких добродетелей¹¹² из шести школ, а вместе с ними и Кобо-дайси, все в Японии склонились перед школой Тэндай — Южный город, [храм] Тодзи¹¹³; горные храмы во всех районах Японии стали филиалами храмов¹¹⁴ горы Хизэй. Оказалось также, что китайские основоположники [буддийских школ] склонились перед тяньтайским [учением] и освободились от вины за клевету на Закон. Далее, после этого мир понемногу стал приходить в упадок, и, по мере того как человеческая мудрость стала мельчать, глубокий смысл [учения] Тяньтай перестали изучать. По мере того как усердие других школ стало направляться [на собственные учения], школу Тэндай понизили до уровня шести школ — семи школ¹¹⁵; из-за того ли, что силы [адептов школы Тэндай] ослабели, в конце концов даже [уровня] шести школ — семи школ [она] не стала достигать. [Ее] понизили [в значении] до школ Дзэн и Дзёдо, ни на что не годящихся; сначала «данна» постепенно перешли к школам ложных [учений]¹¹⁶. В конце концов люди, которые почитали высокодобродетельных [монахов] школы Тэндай, все [до одного] отвернулись [от нее] и помогают

этим школам ложных [учений]. Действительно, всеми рисовыми полями и полями с другими злаками шести школ — восьми школ¹¹⁷ завладели [Дзэн-сю и Дзёдо-сю], и истинный Закон был потерян. Или из-за того, что Амагэрасу-оками, истинный Хатиман, Санно¹¹⁸ — все добрые боги-защитники — не чувствуют вкуса Закона¹¹⁹, или из-за того, что покинули страну. Демоны, получив силу, уже разрушают страну (...).

Когда все они¹²⁰ с почтением взирают на «Сутру цветка Закона», то кажутся [достойными] уважения, но когда смотрят на «предшествующие» сутры, [это приводит к тому,] что во многих случаях охлаждаются симпатии [к ним]. Поэтому Почитаемый в Мирах Будда — человек¹²¹ [говорящий] истинные слова. Поэтому [его] необходимо назвать святым, великим. В «сторонних книгах» и во «внешнем пути» те, кого величают мудрецами, великими, небесными магами, должны быть неотделимы от истинных речей. Но именно Почитаемого в Мирах следует назвать великим, так как [он] превосходит всех этих людей, [он] — первый [среди них]. Этот великий представлял себя [так]: «Только из-за predetermined [мне] судьбы [свершить] великое дело¹²² [я] явился в [этот] мир»¹²³; [он] сказал: «Самая глубокая истина¹²⁴ еще не открыта», «Почитаемый в Мирах много времени спустя должен объяснить самую глубокую истину», «чистосердечно отбросьте подготовительные учения»¹²⁵. Будда Многочисленные Сокровища добавил подтверждения¹²⁶, [будды-]части тела вытянули языки [и подтвердили это]; кто же может сомневаться в речах [Будды Шакьямуни] о том, что Марипутра [станет] Татхагата Лотосовый Свет, Кашьяпа — Татхагата Сияние?

Однако и «предшествующие» сутры — также истинные слова Будды. В «Сутре величия цветка» великого всеохватывающего Будды¹²⁷ говорится: «Великое целебное Дерево-Царь совершенной мудрости Татхагаты только в двух местах не может принести пользу от [своего] роста. [А именно в месте, где] „слушающие голос“ и „самостоятельно [идущие] к просветлению“ — две „колесницы“ — падают в огромную и глубокую яму недеяния¹²⁸ и [где] люди, не имеющие чаши [бхикшу]¹²⁹ и подсекающие добрые корни¹³⁰, тонут в водах взглядов великой лжи, великих алчности и эгоизма^{131–132}». Смысл текста [этой] сутры [в следующем]: В Снежных Горах¹³³ есть большое дерево, называемое Неистошимым Корнем. Его прозвали великим целебным Деревом-Царем. [Оно] — великий царь среди всех деревьев в Джамбудвипе. Высота этого дерева 168 тысяч йоджан¹³⁴. Вся растительность в Джамбудвипе может [распускать] листву и [приносить] плоды вслед за тем, как это [Великое] Дерево [пускает] корни, [распускает] листву [и] цветы, [приносит] плоды. Это дерево скрывает сущность будды. А всех людей [можно] сравнить со всей растительностью. Однако это Великое Дерево не растет в огненной яме и в кругу воды. Две «колесницы» [можно] сравнить с [теми, кто] находится в центре ямы,

а иччханتيки сравнивают с [теми, кто] окружен кольцом воды. [Таким образом], текст [этой] сутры говорит, что эти два рода [живых существ] никогда не смогут стать буддами.

В «Сутре о великом собрании» говорится: «Есть два рода людей. [Они] обязательно умирают и не рождаются вновь. Собственно говоря, [они] не могут знать [что такое] благодеяние и [что значит] быть благодарным за него. Первый [род] — „слушающие голос“, второй — „самостоятельно [идущие] к просветлению“. Если делать сравнения, то [они] подобны людям, которые падают в глубокую яму и не могут спасти себя, не могут спасти других; „слушающие голос“ и „самостоятельно [идущие] к просветлению“ похожи именно на таких [людей]. Упав в яму освобождения [от оков греховного мира], [они] не могут принести пользу ни себе, ни другим»¹³⁵. Три тысячи с лишним томов «сторонних книг» делятся в конечном счете на две [части]: так называемые [книги] о «почитании старости» и [книги] о «верности [долгу]». «Верность [долгу]» вышла все-таки из «почитания старости», [как из родного] дома. То, что называется «почитанием старости», — высокое. Небо хотя высоко, но не выше «почитания старости». Кроме того, «почитание старости» велико вширь. Хотя земля велика вширь, [она] не более велика, чем «почитание старости». Святость и мудрость — и то и другое — вышли из «почитания старости», [как из родного] дома. Тем более, не должны ли знать благодеяния и отвечать на благодеяния люди, изучившие Закон Будды? Ученики Будды, обязательно зная четыре благодеяния¹³⁶, должны выполнять [обет] — [знать] благодеяния и отвечать на них. Кроме того, Шарипутра, Кашьяпа и другие [представители] двух «колесниц», соблюдая двести пятьдесят заповедей¹³⁷ и три тысячи [правил] достойного поведения [в повседневной жизни], овладели тремя размышлениями о чистоте¹³⁸ — вкусом, чистотой и отсутствием пропускания [заблуждений] и [учениями, заключенными в] «Сутре о величии Цветка». Освободившись от [заблуждений] глаз и ума в трех мирах, [они] должны быть образцами тех, кто знает благодеяния и отвечает на благодеяния. Однако Татхагата оценил [их] как тех, кто не знает благодеяний, так как, покидая родительский дом и становясь монахами, обязательно спасают отца и мать. Две «колесницы», хотя и думают о своем собственном освобождении, [действий] в пользу других¹³⁹ им недостает. Пусть даже можно сказать, что [они приносят] частичную пользу другим, [но] так как вывели отца и мать на путь [идя по которому] никогда невозможно стать буддой, они опять-таки те, кто не знает благодеяний.

В «Сутре о Вэймо[цзе]»¹⁴⁰ говорится: «Вималакирти спросил Манджушри¹⁴¹: „Что есть семя Татхагаты?“ [Манджушри] ответил: „Все виды заблуждений и страданий [тех, кто не просветлен учением Будды,] несут в себе семя Татхагаты. Хотя и можно сказать, что у кого-то есть пять нескончаемых [карм]¹⁴², он все-таки [может] открыть смысл Великого Пути“^{143–144}.

Также говорится: «Например, сын, родившийся в благородной семье, подобен голубому лотосу и бамии, которые не рожают цветов с тонким ароматом на плоскогорьях, а рожают такие цветы именно на сырых и грязных полях, находящихся в низинах»¹⁴⁵. Также говорится: «Те, кто уже достиг [состояния] архата и стал соответствовать истине¹⁴⁶, открыв в конце концов смысл [Великого Пути], не сможет [все-таки] обладать Законом Будды. Подобно тому как добрый муж, лишившись жорней¹⁴⁷, не сможет также воспользоваться „пятью радостями“¹⁴⁸»¹⁴⁹. Смысл текста [сутры в том, что] «три яда» — глупость, гнев, слабоумие — могут стать семенем будды; пять преступлений против [Закона] — такие, как убийство отца и другие, — могут стать семенами будды. На плоскогорье голубой лотос сможет родить цветок. Две «колесницы» не смогут стать буддами. Смысл [последней фразы в том, что] «доброе» в двух «колесницах» и «плохое» в обыкновенном человеке относительно, и, хотя «плохое» в обыкновенном человеке [несет возможность] становления [этого человека] буддой, «доброе» в двух «колесницах» [никогда] не превратит [их] в будд. Во всех сутрах «малой колесницы» о «плохом» предупреждают [о будущем наказании, а] «доброе» хвалят. В этой же сутре «доброе» в двух «колесницах» хулили, [а] «плохое» в обыкновенном человеке хвалили. [И,] хотя [это] похоже скорее на учение «внешнего пути», а не на буддийскую сутру, в конечном счете [в ней] четко определена вечная недостижимость [состояния] будды двумя «колесницами».

В «Сутре о дхарани широкого распространения»¹⁵⁰ говорится: «Манджу[шри] говорил Шарипутре: „Родит ли цветы засохшее дерево? Вернутся ли на прежнее место воды [текущие] с гор? Станет ли целым разломанный на куски камень? Выпустит ли ростки обугленное семя?“ Шарипутра сказал: „Нет“. Манджу[шри] сказал: „Если [это] невозможно, почему [ты] спрашиваешь, получу ли я знак достижения [состояния] будды и будет ли радость в твоём сердце?“»¹⁵¹. Суть текста такова. Засохшее дерево не зацветет, разломанный [на куски] камень не станет целым, воды, [текущие с гор], не вернутся на горы, обугленное семя не взойдет, с двумя «колесницами» случится то же самое. [Они] обуглили [в себе] семя будды.

В «Великой сутре о праджне»¹⁵² говорится: «Все небесные ученики¹⁵³ — те, кто еще не открыл [для себя] суть совершенного просветления, само собой разумеется, смогут открыть [его]. Если же [они] войдут в ранг „слушающих голос“, то такие люди [никогда] не откроют для себя смысл просветления. Почему же? Потому, что [они хотят избавиться] от жизней и смертей¹⁵⁴ [и этим] создаются препятствия [в достижении состояния будды]»¹⁵⁵. Смысл текста [сутры] в том, что, если две «колесницы» не откроют [для себя] смысл просветления, я сам¹⁵⁶ не буду [этому] рад; если все боги¹⁵⁷ откроют [для себя] смысл просветления, я тоже буду радоваться.

В «Сутре о Шурангаме»¹⁵⁸ говорится: «Если человек, [совершивший] пять преступлений против [Закона], услышав [проповедь] о самадхи [из „Сутры о] Шурангаме“, откроет [для себя] суть „ануттара самьяк самбодхи“¹⁵⁹, он сможет стать буддой. Уважаемые в мире! Архаты, освободившиеся от заблуждений и страстей, скорее подобны сломанному инструменту, [им] никогда не хватит терпения [дождаться] получения этого просветления»¹⁶⁰.

В «Сутре о чистом имени»¹⁶¹ говорится: «Человек, который подает себе милостыню, не называется Полем Счастья. Человек, который делает тебе подношения и молится о тебе после твоей смерти, попадет на путь, ведущий к трем плохим [мирам]»¹⁶². Суть текста [в том, что] люди [и] боги, которые делали подношения святым монахам Кашьяпе [и] Шарипутре, обязательно попадут на путь, ведущий к трем плохим [мирам]. Эти святые монахи, отстранив Будду, думали [о себе] как о глазе людей и богов, как об учителях всех живых, и многие собрания людей и богов¹⁶³ много раз почитали их таким образом, а это было нежелательно¹⁶⁴. В конечном счете не собирався ли [Будда], порицая своих достойных учеников, убить [их]?

Кроме того, беря в сравнение молоко коровы и ослицы¹⁶⁵, изделия из глины и золота¹⁶⁶, огонек светлячка и яркие лучи солнца¹⁶⁷ и другие бесчисленные примеры, [Будда] подвергал две «колесницы» мучениям¹⁶⁸. Так как [Будда] не в одном и не в двух словах, не один и не два дня, не один и не два месяца, не один и не два года, не в одной и не в двух сутрах, [а] в течение 40 с лишним лет в бесчисленных сутрах, [обращаясь] к бесчисленным собраниям слушателей, порицал [«две колесницы»], не разрешая себе [сказать о них] даже одно [хорошее] слово, то я знаю, что речи Почитаемого в Мирах не ложны, и люди знают, и боги знают, и земля знает [это]. Не один, не два человека, [а] миллиард человек¹⁶⁹, все боги трех миров, дракон¹⁷⁰, асура, люди и боги, как тучи, собравшиеся из пяти [частей] Тяньчжу, четырех земель¹⁷¹, шести небес желаний¹⁷², [мира] форм и плоти, [мира] без форм и без плоти, из всех миров десяти сторон [света], две «колесницы», великие бодхисаттвы¹⁷³, — все это знают, все это слышали. Возвратившись в разные стороны, они принесут в разные страны Закон, которому Почитаемый Шакья учил в мире «саха»¹⁷⁴, и каждому будут [о нем] рассказывать, и не будет никого в безграничных мирах десяти сторон [света], кто бы не знал, [что] Кашьяпа [и] Шарипутра никогда не станут бодхисаттвами, [что] лучше не делать подношений!

Однако, распространя повсюду «Сутру цветка Закона», [которую проповедовал] восемь лет, Будда говорил, что две «колесницы» станут буддами, но поверит ли [этому] собрание людей и богов¹⁷⁵? Кроме того, [они] не будут использовать [учение «Сутры лотоса», они] сомневаются в «предшествующих» и последующих сутрах и [считают, что] учения, проповедовав-

шиеся в течение 50 лет, все ложные. А если это так, то есть ли тексты сутр, в которых имеется «не открытая в течение 40 с лишним [лет] истина»? [Они] думают, не появился ли демон [в образе] Будды и не проповедовал ли [этот демон] сутры в последние восемь лет; назвав кальпу¹⁷⁶, страну¹⁷⁷, имя¹⁷⁸, определил страну, где две «колесницы» станут буддами, обозначил кальпу, определил [число] обращенных учеников, поэтому и стало две «речи» Главы Учения Почитаемого Шакья! Это и есть то, что называют различием в собственных¹⁷⁹ речах. Это и есть [причина, почему] представляющие «внешний путь» смеются, [называя] Будду великим лжецом. В то время как собрание людей и богов оставалось озадаченным, Татхагата Многочисленные Сокровища из Восточного Драгоценного Чистого Мира сел в Великую Ступу Семи Драгоценностей высотой в 500 йоджан и шириной в 250 йоджан; хотя Глава Учения Почитаемый Шакья, повергая в смущение собрание людей и богов различием в собственных речах, объяснял [это], чудесного просветления¹⁸⁰ не наступало, и, когда [Будда] исчерпал [все] доводы, [Великая Ступа Семи Драгоценностей] появилась перед Буддой из-под земли и поднялась в воздух. Это было похоже на то, как в темную ночь из-за восточных гор выходит полная луна. Ступа Семи Драгоценностей повисла в воздухе, [она] не касалась земли, не касалась неба; из Драгоценной Ступы, висевшей посередине, раздался божественный голос¹⁸¹ и подтвердил то, [что говорил Будда Шакьямуни]: «В это время из Драгоценной Ступы раздался голос, воздававший хвалу и говоривший: „Как хорошо! Как хорошо! Почитаемый в Мирах Шакьямуни, [ты] хорошо проповедуешь собранию „Сутру лотоса благого Закона“ [и, несущую] равное [для всех] великое Знание¹⁸², Закон, обучающий бодхисаттв, и которую будды защищают и за которую [они] молятся. Вот так! Вот так! Почитаемый в Мирах Шакьямуни! Проповедуемое [тобой] — все есть истинно“»¹⁸³. Также говорится: «В это время Почитаемый в Мирах открыл Манджушри бесчисленным сотням тысяч миллионов бодхисаттв, издавна живущим в мире „саха“, а также людям и не людям, всем [собравшимся] великую божественную силу. Высунув широкий и длинный язык, [он] дотянулся им до верха мира Брахмы, до каждой поры, откуда [произрастают] волосинки (...)»¹⁸⁴. Будды десяти миров, сидящие под бриллиантовыми деревьями на львиных тронах, также подобным образом вытянули [свои] широкие и длинные языки и излучали ярчайший свет»¹⁸⁵. Также говорится: «[Будда Шакьямуни] возвратил всех будд-части тела, пришедших из десяти сторон [света], в их изначальные земли¹⁸⁶ (...). Ступа Будды Многочисленные Сокровища также вернется назад»¹⁸⁷.

Когда Великий Просветленный, Почитаемый в Мирах, впервые достиг Пути, будды, появившиеся в десяти сторонах [света], восхваляли Почитаемого Шакья и, более того, послали [к нему] огромное количество бодхисаттв. Во время [проповеди]

«Сутры о праджне» Почитаемый Шакья [своим] длинным языком покрыл три тысячи великих тысячных миров¹⁸⁸, и появилась тысяча будд в десяти сторонах [света]. В «Сутре золотого света» [говорится, что] появились четыре будды четырех краев¹⁸⁹. В «Сутре об Амида»¹⁹⁰ [говорится, что] шестьдесят тысяч будд покрыли [своими] языками три тысячи великих тысячных миров. В «Сутре о великом собрании» [говорится, что] все будды десяти сторон [света], бодхисаттвы собрались у Великого Драгоценного Храма¹⁹¹. Если сопоставить [названные две сутры] с «Сутрой цветка Закона», то [различия между ними] — как между желтым камнем и желтым золотом, белым облаком и белой горой, прозрачной водой и серебряным зеркалом, между черным цветом и голубым; те, кто подслеповат, косоглаз, одноглаз, путает цвета, [их] не увидят. Что касается «Сутры о величии Цветка», то нет противоречий в словах Будды [и, заключенных в ней], так как не было сутр перед ней. В чем же тогда могут возникнуть великие сомнения? «Сутра о великом собрании», «Сутра о великой [нирване]», «Сутра об Амида» проповедуют о Чистых Землях в десяти сторонах [света] для порицания двух «колесниц» из сутр «малой колесницы»; имеют пристрастие к «обыкновенным людям», бодхисаттвам, [но] причиняют хлопоты двум «колесницам». Между сутрами «малой колесницы» и сутрами «великой колесницы» имеется некоторая разница, [она состоит в том, что] или в десяти сторонах [света] появляются будды, или из десяти сторон [света будды] отправляют великих бодхисаттв, или же в мирах десяти сторон [света] указывают на причины проповедей этих сутр, или из десяти сторон света собираются будды. Или Почитаемый Шакья покрывает языком три тысячи [великих тысячных миров], или же объясняются причины, [почему] все будды высовывают языки. Это как раз то, что должно разбивать мысли о том, что в мирах десяти сторон имеется только один будда. [Отсюда] исходит различие между «предшествующими» и последующими сутрами «великой колесницы» — такой, как «Сутра цветка Закона». Шарипутру и других «слушающих голос», великих бодхисаттв [«речи», запечатленные в сутрах,] заставляют думать, что «действительно, не принял ли [демон] облик будды»¹⁹². Но это не великое дело! Однако подслеповатая братия из [школ] Кэгон, Хоссо, Санрон и Нэмбуцу думает, что те сутры [и, в которые они верят,] и «Сутра цветка Закона» одинаковы, и [это] значит [и, что у них] несовершенный взгляд.

Итак, был тот, кто, оставив за плечами более 40 лет в этом мире, пришел к «Сутре цветка Закона»¹⁹³. После ухода Будды [из мира «саха»] трудно будет пытаться открыть текст этой сутры и поверить [в нее]. Прежде всего, в предшествующих сутрах много речей, в «Сутре цветка Закона» — одна речь. Предшествующих сутр много, «Сутра цветка Закона» — одна. Те сутры [проповедовались] много лет, эта сутра — восемь лет. Никогда не будут верить, что Будда — человек с великими

лживыми словами. Если поставить веру над безверием, то [получится, что] и в предшествующие сутры верят. В «Сутру цветка Закона» никогда не будут верить¹⁹⁴. Хотя все стали верить в «Сутру цветка Закона» в этом мире, [на самом деле] это [вера не в] «Сутру цветка Закона». Потому с радостью склоняются перед людьми, которые проповедуют, что «Сутра цветка Закона» и «Сутра о Великом Солнце», «Сутра цветка Закона» и «Сутра о величии Цветка», «Сутра цветка Закона» и «Сутра об Амида» — одно и [то же]; [я] не обращаю внимания на [таких] людей, которые зовутся по-разному. Если бы даже и обратил внимание [на них], то не было бы [в этом] смысла, — подумал [я].

Нитирэн говорит: «Закон Будды пришел в Японию более 700 лет назад, но люди не обращают внимания на то, что только один Дэнгё-дайси читал „Сутру цветка Закона“. Однако в „Сутре цветка Закона“ говорится: „Если взять [гору] Сумеру и бросить ее в земли бесчисленных будд других краев, то даже это не будет трудно (...). Если после ухода Будды [из мира „саха“] в „плохом мире“ умело проповедовать эту сутру, то именно это будет трудно»¹⁹⁵. Подчеркиваемый Нитирэном смысл заключен в [этом] тексте сутры. А как же быть с тем, что проповедуется в «Сутре о нирване», являющейся «частью для распространения»¹⁹⁶ «Сутры цветка Закона»: «В грязном мире [века] „конца Закона“ [число] тех, кто порочит Закон, [такое же], как [количество] земель в десяти сторонах [света]. Приверженцев „истинного Закона“ [мало], как земли под ногтями»¹⁹⁷. Нужно хорошенько подумать [не сделать ли так, чтобы] людей в Японии [которые порочат Закон, стало мало.] как земли под ногтями [а похожих на] Нитирэна — как земель в десяти сторонах [света]? В мире мудрого царя победят разумные основания, в мире глупого хозяина впереди пойдут неразумные основания. Можно предполагать, что в мире святых людей истинный смысл «Сутры цветка Закона» прояснится.

Что касается этих учений, то, сопоставляя сякумон и «предшествующие» [сутры], чувствуют, что «предшествующие» [сутры выглядят] сильнее. Но если «предшествующие» [сутры] действительно сильнее, то Шарипутра и другие две «колесницы» будут теми, кто никогда не достигнет [состояния] будды. А как же это, наверное, печально!

Во-вторых, Глава Учения Почитаемый Шакья [появился в мире «саха»] в девятую «[кальпу] изменения» [жизни] «кальпы проживания [людей]»¹⁹⁸, когда человек жил 100 лет, как потомок Царя со Шеками Льва¹⁹⁹, законный наследник Царя Чистой Пищи²⁰⁰; [его] детское имя — принц Сиддхартха, оно также [значит] бодхисаттва Постигание Всех Смыслов. В 19 лет он «вышел из дома», в 30 лет [он] — Почитаемый в Мирах, достигший Пути; впервые на месте нирваны²⁰¹, показав церемонии Царя Цветка [Лотоса] Истинного Воздаяния²⁰², объяснил десять «сокровений»²⁰³, шесть «видов»²⁰⁴, целостность миров За-

кона²⁰⁵, Великий Закон чудесного внезапного открытия²⁰⁶. Появились также будды десяти сторон [света], собрались также бодхисаттвы [в таком большом числе, что стали] похожи на облака. [Будда Шакьямуни] назвал землю²⁰⁷, назвал способностями²⁰⁸, назвал всех будд, назвал начало²⁰⁹, поэтому, с какой стороны ни посмотреть, незачем скрывать Великий Закон. А так как это так, в тексте сутры²¹⁰ говорится: «Выявил сейчас все свои силы, чтобы проповедовать совершенную сутру»²¹¹. И одна часть, и 60 свитков [«Кэгон-кё»] — до одного знака, до одной точки — истинные сутры. Например, в волшебной драгоценной жемчужине²¹² одна жемчужина и бесчисленные жемчужины — одинаковы. Это подобно тому, как одна жемчужина вбирает в себя десять тысяч сокровищ и исторгает их дождем; десять тысяч жемчужин также вбирают в себя десять тысяч сокровищ. В «Сутре о величии Цветка» один знак и десять тысяч знаков также будут одинаковы. Фраза «сознание, Будда и живые существа»²¹³ является не только сутью [учения] школы Кэгон, но и существенным элементом [учений] школ Хоссо, Санрон, Сингон, Тэндай. Что же могут скрывать²¹⁴ такие выдающиеся сутры? Проповедь того, что две «колесницы» и иччхантики не станут буддами, выглядит как трещина на жемчужине; кроме того, в трех местах говорится: «истинное просветление, впервые достигнутое [Буддой под деревом Бодхи]»²¹⁵, и это скрывает проповеди главы о вечной жизни, об истинном изначальном достижении [состояния] будды. Разбить жемчужину — это подобно тому, как луна закрывается облаками, подобно солнечному затмению. Это странное дело.

Хотя сутры агамы, «широкого распространения», о праджне, Великом Солнце — будучи проповедями Будды — выдающиеся, но по сравнению с «Сутрой о величии Цветка» пользы от них никакой. То, что скрыто в той сутре, не объясняется в этих сутрах. Поэтому во всех сутрах агамы говорится: «Впервые достиг просветления [под деревом Бодхи]». В «Сутре о великом собрании» говорится: «Татхагата впервые достиг Пути в шестнадцать лет»²¹⁶. В «Сутре о чистом имени» говорится: «Впервые сев под дерево Бодхи²¹⁷, [Шакьямуни своей] силой победил демона»²¹⁸. В «Сутре о Великом Солнце» говорится: «Я²¹⁹ в давние времена, сидя в месте, [где вступил на] Путь...»²²⁰. В «Сутре о праджне человеколюбивого царя»²²¹ говорится: «Двадцать девять лет²²²».

Обо всем этом сказать недостаточно. Удивляет уши и глаза то, что в «Сутре о бесчисленных значениях»²²³ сказано о «мире Закона» с единым сознанием, о котором [говорится] в «Сутре о величии Цветка», о самбодхи, отражающемся в море²²⁴, и [учении о том, что] смешанное и одинаковое — недвойственное²²⁵, и других Великих Законах; [то, что] к достопочтенной сутре²²⁶, на которую смотрят свысока [и в которой говорится]: «Еще не выявил сокровенную истину», или «в течение кальп [необходимо] проводить деяния»²²⁷, приравнивают фразу «впер-

вые достиг» из «Сутры о величии Цветка», [рассказывающей] о первом достижении Пути [и в которой говорится]: «Я, сев ранее под дерево Бодхи, являющееся местом [достижения] Пути, [находился там] в течение шести лет и смог достичь ануттара самьяк самбодхи»; нельзя не думать, что это странно, а так как [«Сутра о бесчисленных значениях»] является «вводной частью»²²⁸ «Сутры цветка Закона», то нельзя еще говорить об [открытии] «истинного учения». Когда [Будда Шакьямуни] в благословенные времена проповедовал «истинное учение» «Сутры цветка Закона» — «сокращенное [учение об] открытии трех»²²⁹ и «широкое [учение] об открытии трех»²³⁰, [он сказал]: «Лишь Будда и только Будда полностью постиг истинный вид всех дхарм»²³¹; «Закон Почитаемого в Мирах вечен, и позже [я открою его]»²³². «В действительности, отбросив [учение] о методе, [объясню истинное]»²³³. Будда Многочисленные Сокровища, указав на восемь глав сякумона, подтвердил: «Это все истинно», и что же [он] скрыл? Скрыл, однако, вечную жизнь [Татхагаты, сказав]: «Я впервые сидел на месте [достижения] Пути и, смотря на дерево, следовал [предписаниям] Сутры»²³⁴. [Это]²³⁵ — самая большая странность.

Итак, в главе о выпрыгнувших²³⁶ бодхисаттва Майтрейя, сомневаясь [в том, что] Будда проповедовал о не виденных [им] в течение 40 с лишним лет и [только] сейчас увиденных великих бодхисаттвах²³⁷, [о которых Будда говорил]: «Итак, обратив их, впервые пробудил их мысли о Пути», сказал: «Татхагата! Будучи принцем, [ты], выйдя из дворца Шакьев, покинул замок Гая и, сидя неподалеку [от него], смог достичь „ануттара самьяк самбодхи“. С того времени прошло только сорок с лишним лет. Почитаемый в Мире! Каким образом за такое малое время ты совершил такие многочисленные дела Будды²³⁸?» Глава Учения Почитаемый Шакья, намереваясь проповедовать [учение, заключенное в] главе о вечной жизни, для прояснения этих сомнений сказал: «Боги всех миров, люди, а также асуры думают, что нынешний Будда Шакьямуни, выйдя из дворца рода Шакьев, покинул замок Гая и неподалеку [от него] смог достичь „ануттара самьяк самбодхи“»²³⁹. Чтобы правильно ответить на эти сомнения, [Будда] сказал: «Однако, добрые сыны, с тех пор как я действительно стал буддой, прошли бесчисленные, безграничные сотни, тысячи, десятки тысяч, сотни миллионов наютас²⁴⁰ калп²⁴¹».

В «[Сутре] о величии Цветка», «[Сутре] о праджне», «Сутре о Великом Солнце» скрывается не только [путь] достижения [состояния] будды двумя «колесницами», но и проповедь истинного изначального достижения [состояния] будды. Эти сутры содержат две вины. Во-первых, [фраза] «так как существует порядок в распространении [Закона]²⁴², пока еще [я]²⁴³ не открыл „временное [учение]“», скрывает «итинэн-сандзэн сякумона». Во-вторых, [фраза] «так говорят о достижении [состояния] будды] впервые [под деревом Бодхи], но еще не возвещают

сяку[мон]», скрывает изначальность хоммона. Эти два великих Закона являются сутью «одной жизни», сердцевинной всех сутр.

Глава о методе в сякумоне, объяснив итинэн-сандзэн, «достижение [состояния] будды двумя „колесницами“», избегает первой вины из двух [, имеющихся] в «предшествующих» сутрах. Однако так как еще не было сделано возвещение сяку[мона] и открытие хом[мона], то учение об истинном итинэн-сандзэн не проявилось и [вопрос] о достижении [состояния] будды не решился. [Это] подобно тому, как смотреть на [отражение] луны в воде. [Это] похоже на то, как трава с оторванными корнями плавает по волнам. Когда, дойдя до хоммона, разрушают истинное просветление, впервые достигнутое [Буддой под деревом Бодхи], разрушают «скрытый результат» «четырех учений»²⁴⁴. Когда разрушают «скрытый результат» «четырех учений», разрушают «внутренне присущую причину». Разбив «причину и следствие» «десяти миров» «предшествующих» [сутр] и сякумона, выявляют «десять миров» хоммона. Именно это и есть учение об изначальной «внутренне присущей причине», изначальном «скрытом результате». И девять миров также существуют в безначальном «мире будды», и «мир будды» находится в безначальных девяти мирах, [это] и будут истинные «десять взаимопроникающих миров», «сто миров — тысяча нё[дзэ], итинэн-сандзэн».

Имея в виду [сказанное], посмотрим с другой стороны: что касается сидящего на троне [, описанном] в «Сутре о величии Цветка», и [охватывающего] десять сторон [света]²⁴⁵, малого Шакья [, о котором говорится] в сутрах агама, «временных» будд [, описанных в сутрах] «широкого распространения», о праджне, в «Сутре золотого света», в «Сутре о Великом Солнце», то [эти сутры] — как отражение в больших и малых чашах [с водой] луны на небе. Будды [, о которых говорится в главе] о вечной жизни, — ученые всех школ недавно запутались в [учениях] своих школ, но давно не знают главу о вечной жизни «Сутры цветка Закона»; за настоящую луну принимают [отражение] луны в воде или входят [в воду] и собираются схватить [ее], или, взяв веревку, хотят привязать [ее]. Тяньтай говорит: «Не зная луны в небе, увидишь только луну в пруду»²⁴⁶.

Нитирэн, подумав, говорит: «Чувствуется, что даже [учение] о достижении двумя „колесницами“ [состояния] будды сильнее [учений] „предшествующих“ [сутр]. [Учение об] изначальном действительном достижении [Шакьямуни состояния будды] сильнее [учений] „предшествующих“ [сутр], которые совсем не похожи [на него]. Поэтому если сравнить „предшествующие“ [сутры] и „Сутру цветка Закона“, то „предшествующие“ [сутры] слабее, кроме того, не только „предшествующие“ [сутры], но и четырнадцать глав сякумона — такие же, как и „предшествующие“ [сутры]²⁴⁷. И четырнадцать глав хоммона, за исключением двух глав — о выпрыгнувших [из-под земли] и о вечной жизни, — все включают [в себя учение] о первоначальном достижении

нии [Шакьямуни состояния Будды под деревом Бодхи]. В сорока свитках „Сутры о великой нирване“ [в которой запечатлены] самые последние [проповеди Будды] под двумя деревьями²⁴⁸, в других сутрах „великой колесницы“ [в которых запечатлены проповеди, произнесенные] раньше и позже [проповедей, запечатленных в „Сутре] цветка Закона“, нет ни одного знака, ни одной фразы [об изначальном достижении состояния будды]; хотя проповедуется о безначальном и бесконечном теле Закона, но о том, что тело соответствия и тело воздаяния²⁴⁹ не выявляет [своей] изначальности, не проповедуется. Почему же нужно примкнуть к двум главам — о выпрыгнувших [из-под земли] и о вечной жизни, отбросив многочисленные „предшествующие“ сутры, хоммон [за исключением двух названных глав], сякумон, „[Сутру] о нирване“ и другие сутры „великой колесницы“?»?

// Нитирэн рассматривает историю и догматику школ Хоссо, Кэгон и Сингон с точки зрения их отношения к «Сутре Лотоса» и доктринам об универсальности спасения и вечной жизни Будды. Отмечая несогласие учений указанных школ с идеей превосходства «Сутры лотоса» над всеми другими, Нитирэн заявляет.//²⁵⁰

Таким образом, хотя [я] говорю, что между сутрой [проповедовавшей] восемь лет, и сутрами [проповедовавшимися] более 40 лет²⁵¹, существует различие, хотя [я] говорю, что, [выбирая] из ранних суждений и поздних суждений²⁵², нужно примкнуть к поздним суждениям, «предшествующие» сутры все же выглядят сильнее. Далее, только при вступлении в настоящий [мир] должно было быть так²⁵³, теоретики и учителя, которые жили после ухода²⁵⁴, в большинстве своем [признавали, что] «предшествующие» [сутры] сильнее. Таким образом, кроме того, что в «Сутру цветка Закона» верить трудно, по мере приближения мира к концу, святые и мудрые скрываются, охваченных заблуждениями становится все больше. Легко ошибиться даже в мелких делах мира. Поэтому трудно ли ошибиться в глубоком Законе выхода из мира? Ученики теленка²⁵⁵ и [люди] широкого [пути]²⁵⁶ были умными, но все же ошибались в [различении] сутр «великой» и «малой» колесниц. Чистый и Матхава²⁵⁷ были сообразительными, но не различали два учения — «временное» и «истинное». [Они жили] во время тысячелетия «истинного Закона», близкого [по времени] к пребыванию [Будды Шакьямуни] в мире, в Лунных странах²⁵⁸, и уже тогда было таким образом. Что же говорить [о том, что] Китай и Япония находятся на расстоянии [от Лунных стран], звуки [языков здесь] другие. И корни людей [в Китае и Японии] вялые, и дни [их] жизни стали короткими, и жадность, гнев, слабоумие возросли. Уже давно убежали от мира Будды. Все они ошибаются [в понимании] сутр Будды. Чье же понимание [их] исправит [ситуацию]?

Будда, делая предсказания в «Сутре о нирване», говорит: «В [век] „конца Закона“ тех, кто [придерживается] „истинного Закона“, [мало], как земли под ногтями, тех, кто клеветает на Закон, [много], как земли в десяти сторонах [света]»²⁵⁹. В «Сутре об исчерпании Закона»²⁶⁰ говорится: «Тех, кто клеветает на Закон, [много], как песчинок на реке Го, тех, кто [придерживается] „истинного Закона“, [так же мало], как один-два маленьких камня». Через тысячу, пятьсот лет даже одного человека среди тех, кто [придерживается] „истинного Закона“, трудно будет [найти]. Тех, кто попадает на пути [ведущие] к „плохим“ [мирам], из-за преступлений, [совершенных] в мире, будет [мало], как земли под ногтями, тех же, кто попадает на пути [ведущие] „к плохим“ [мирам] из-за [ошибочного понимания] Закона Будды, будет [много], как земли в десяти сторонах [света]. Многие — от мирян до монахов, от женщин до монахинь — попадут на пути [ведущие] к „плохим“ [мирам]».

Сейчас Нитирэн излагает, что думает сам. С тех пор как мир²⁶¹ вошел в век «конца [Закона]», прошло двести с лишним лет и [идеи века «конца Закона»] получили на этой земле жизнь. Кроме того, [они вошли] в простой [народ], кроме того, [они] стали телом [идущих] по пути нищих²⁶². Во время повторяющегося вращения в шести мирах²⁶³, возродившись в [облике] великих царей [миров] человека и неба, [клеветники на «истинный Закон»] склоняли на свою сторону народ, и это было похоже на то, как тайфун сдувает ветки маленьких деревьев; но в то время буддами не стали. Поднимаясь от выполнения [деяний] «внешних» «обыкновенных [людей]» и «внутренних» «обыкновенных [людей]»²⁶⁴ сутр «великой» и «малой» [колесниц] до выполнения [деяний] великих бодхисаттв²⁶⁵ в течение одной кальпы, двух кальп, бесчисленных кальп, [они] уже вошли в необратимое состояние, но из-за сильной плохой внешней причины²⁶⁶ все-таки не стали буддами. Знают ли [они], что [будда] Великое Проникающее [Повсюду] и Всепобеждающее Знание²⁶⁷ выделил мир присутствовавших третьего вида²⁶⁸, которые имеют связанную судьбу²⁶⁹, что [достижение состояния будды] в давние времена [после чего прошли] кальпы [бесчисленные, как] пять сотен пылинок²⁷⁰, изменяясь [по форме], дошло до сегодняшнего дня²⁷¹?

По мере того как [я]²⁷² следовал «Сутре цветка Закона», по мере того как терпел беды из-за плохой «внешней причины» окружающего мира, беды от правителя, беды от «внешнего пути», беды от сутр «малой колесницы»²⁷³, [я узнал, что] такие люди, как Даочо, Шаньдао, Хонэн, в чьи тела вошли плохие демоны и которые тщательно изучали сутры «временной» «великой колесницы», «истинной» «великой колесницы», сильно восхваляют «Сутру цветка Закона», но непременно принижают способности [людей постичь ее учение], провозгласив: «идеи [„Сутры лотоса“] глубоки, [возможность] освобождения [от заблужде-

ний] минимальна²⁷⁴, — успокаиваются; «ни один человек еще не достиг [просветления]»²⁷⁵, «среди тысячи нет ни одного»²⁷⁶, поэтому, в течение бесчисленных жизней успокаивая [людей] столько раз, сколько песчинок в реке Го, опускаются до сутр «временных» [учений]. От сутр «временных» учений опускаются до сутр «малой колесницы». Опускаются до «внешнего пути», «сторонних книг». В конце концов попадают на путь, [ведущий] к «плохим» [мирам, — я] твердо это знаю.

В Японии это знает только один человек — Нитирэн. Если сказать об этом только одно слово, то обязательно придут большие беды от отца и матери, братьев, учителя, правителя страны. Если не говорить, то это будет похоже, надо полагать, на отсутствие сострадания [к людям]; поэтому если посмотреть на «Сутру цветка Закона» и «Сутру о нирване» с этих двух мест²⁷⁷, то в последующей жизни обязательно попадешь в нескончаемый ад, хотя в настоящей жизни ничего не случится. Если скажешь, то, обгоняя друг друга, обязательно возникнут три препятствия²⁷⁸ [и, прибегут] четыре демона²⁷⁹. Но из двух мест [я выберу все же] [слово] «сказать». Когда придут большие беды, то [я] еще раз подумаю и изменю [свое решение]; колебавшись, [я почувствую]: это и есть «шесть трудностей — девять легких [дел]»²⁸⁰ из главы о Драгоценной Ступе. О них говорится, что, хотя мы, имеющие малые силы, [сможем] отбросить гору Сумеру, хотя мы [и не имеющие] [чудесных] проникновений, [сможем] принести сухую траву и не запалить ее в огне, [горящем в течение] кальпы, хотя мы, не обладающие знанием, [сможем] прочитать и запомнить сутры, бесчисленные, как песчинки в [реке] Го, [все же] в век «конца [Закона]» [мы] с трудом будем хранить [«Сутру цветка Закона»] [и следовать] даже одной фразе — одной строке этой сутры. И сейчас, возбудив в [своем] сердце великое просветление, [я] желаю, чтобы [мое решение] не менялось.

Уже двадцать с лишним лет [я] говорю об этом учении²⁸¹, и с каждым днем, с каждым годом накапливаются беды. Малых бед нельзя сосчитать. Больших бед случилось четыре²⁸². Две беды на некоторое время оставим; насчитывается уже две беды [и, вызванные] правителем. В этот раз уже замахиваются на мою жизнь. Кроме того, называют учеников, называют «дана»; приходили миряне немного послушать [мои проповеди], и ими [и, как говорят власти,] совершались [этим] тяжелые преступления. Как будто [эти люди, по мнению властей,] похожи на мятежников.

//Нитирэн широко цитирует «Хокко-кё»²⁸³ (гл. III, X, XIII, XIV), «Нэхан-гё», приводя отрывки, в которых говорится о трудностях, встречаемых почитающими «Сутру лотоса». Причем трудности эти создаются и монахами, и брахманами (т. е. представителями «внешнего пути»), и государственной властью²⁸⁴.

Далее Нитирэн подтверждает фразы из сутр комментариями Чжи («Фахуа вэньцзюй», VIII), Мяолэ («Фахуа вэньцзюй

цзи», VIII) и заявляет, что «бесчисленные ханьские ученые, начиная с трех Северных и семи Южных [школ.] были врагами Тяньтая», это подтверждается ссылкой на слова монаха Токуицу. Данная мысль подкрепляется цитатой из сочинения «Тяньтай фахуа ису цзюань» ученика Мяолэ по имени Чжиду.

И, наконец, Нитирэн приводит фразы из сочинений Сайтё, данные ниже. //

В «Рассуждениях о выявлении заповедей»²⁸⁵ говорится: «Монахи²⁸⁶, направляя [письменное послание на высочайшее имя,] говорят, что в западной летней [стране]²⁸⁷ был брахман Кибэн²⁸⁸, в восточной земле²⁸⁹ есть послушник с лысой головой, который выхаркивает искусные речи²⁹⁰. Именно они, говоря темное о видах вещей²⁹¹, делают окружающее безумным. Споря с ними, говорю, что в старину слышал об управляющем Гуане²⁹² из Цинской империи, сейчас вижу шесть управляющих из нашей империи²⁹³. Действительно, не говорится ли [об этом] каким-либо образом в „[Сутре] цветка Закона“?»²⁹⁴. В «Превосходных фразах»²⁹⁵ говорится: «Если говорить о веке, то [это] конец [века] „подобия [Закона]“ и начало [века] „конца [Закона]“; если осведомиться о земле, то [она] на востоке от Танской [империи] и на западе от Хэ²⁹⁶; если узнавать про людей, то [это] рожденные в „пяти замутнениях“²⁹⁷ во время войн. Слова, которые говорят в сутре: „Даже [сейчас²⁹⁸] много ненависти, что же говорить о том, что будет после [моего] ухода!“ — действительно имеют причину»²⁹⁹.

Вообще говоря, когда маленькому ребенку делают прижигание моксой, он обязательно [в тот момент] ненавидит мать. Когда тяжело заболевшему дают хорошее лекарство, то действительно [его] трудно взять в рот. Еще более [это относится к периоду] после пребывания в мире³⁰⁰, а именно ко времени [века] «подобия [Закона]» и [века] «конца [Закона]» в окрестных землях³⁰¹. [Одна] гора нагромождается [на другую, одна] волна находит [на другую], одно бедствие добавляется к другому, [одно] отрицание увеличивает [другое] отрицание³⁰².

В [век] «подобия Закона» один Тяньтай [правильно] прочитал³⁰³ «Сутру цветка Закона» [и] все [остальные] сутры. Хотя Южные и Северные [школы]³⁰⁴ ненавидели это³⁰⁵, но так как перед глазами святых правителей [периодов] Чэнь и Суй³⁰⁶ выяснились ее положительные и отрицательные стороны, враждебная критика в конце концов исчерпалась.

В конце [века] «подобия [Закона]» один Дэнгё прочитал «Сутру цветка Закона» и все [остальные] сутры так, как [их] проповедовал Будда. Хотя семь великих храмов Южного города³⁰⁷ восстали [против него], мудрые правители Камму и Сага выяснили [все] сами, и никаких вопросов [больше] не было³⁰⁸.

Сейчас прошло [уже] двести лет с начала [века] «конца Закона», так как, согласно знаку [-словам:] «что же говорить о том, что будет после [моего] ухода!»³⁰⁹, должна начаться война, вперед выйдет «не-принцип»³¹⁰; согласно знаку замутненного

мира, будут отправлять в ссылки и даже прикасаться к жизни, не слушая, что говорит [обвиняемый].

Итак, хотя знание и понимание Нитирэном «Сутры цветка Закона» не достигает даже десятиmillionной части [знания и понимания] Тяньтай и Дэнгё, но [и они] были бы объяты страхом, [видя, какие] страдания претерпевает [Нитирэн] и [как он] превосходит [всех] в сострадании³¹¹. Хотя, безусловно, [это] должно происходить по милостивому замыслу, но нет ни одного знака [помощи с их стороны]. И [Нитирэн] все больше погружается в тяжелые преступления³¹². Однако если подумать об этом, то был ли бы я [в противном случае] подвижником «Сутры цветка Закона»? Кроме того, не бросили ли все божества и добрые боги эту страну? Это без всяких сомнений.

Итак, что касается гатхи в двадцать строк из главы о побуждении держаться [твердо]³¹³ пятого свитка «Сутры цветка Закона», то, если бы Нитирэн не родился в этой стране, Почитаемый в Мирах был бы почти что великим лжецом; восемьсот тысяч по сто миллионов наютас³¹⁴ бодхисаттв, [подобно] Девадатте, войдут в полное безумие. В Сутре говорится: «Люди, не имеющие знания³¹⁵, [будут] клеветать [на нас]³¹⁶ и поносить [нас]³¹⁷, [бить] [нас] мечами, палками, [кусками] черепицы, камнями»³¹⁸. Если посмотреть на нынешний мир, то на кого из монахов, кроме Нитирэна, клеветают, [кого] поносят из-за «Сутры цветка Закона», [кого] бьют мечами и палками? Если бы не было Нитирэна, то каждая гатха — предсказание о будущем — стала бы ложным словом³¹⁹. «В плохом мире у бхикшу извращенное знание [Закона, они] склоняют [свои] сердца к угождению»³²⁰. Также говорится: «Белым одеждам³²¹ проповедуют Закон для того, чтобы их³²² почитали в [мире] как [а]рхатов, обладающих шестью [чудесными] проникновениями»³²³. Что касается этих фраз из сутры, то если бы не было в нынешнем мире молящихся Будде³²⁴, учителей Закона из школы Дзэн и Рицу, то Почитаемый в Мирах был бы великим лжецом; что касается [фразы:] «Всегда среди людей есть [те]³²⁵ (...) царю, великому министру, брахманам, населению³²⁶ ...»³²⁷, то, если бы не было в нынешнем мире монахов, которые, ложно обвинив Нитирэна, отправили [его] в ссылку, этот текст был бы бесполезным. Также говорится: «Часто будут притесняться»³²⁸: если бы Нитирэна неоднократно не ссылали, то что бы [значили] два знака «часто»³²⁹? Эти два знака даже Тяньтай и Дэнгё не прочитали³³⁰. Что же говорить о других людях? Это знаки начала [века] «конца Закона». Так как они соответствуют золотым словам: «В страшном и плохом мире»³³¹, [то] только один Нитирэн их прочитал.

Например, Почитаемый в Мирах предсказал в «Сутре о вручении кладовой Закона»³³²: «После моего ухода через сто лет появится царь по имени Ашока³³³»³³⁴. В «Сутре о Майе»³³⁵ говорится: «После моего ухода через шестьсот лет из Южной Тяньчжу³³⁶ выйдет человек по имени бодхисаттва Дракон-Де-

рево³³⁷»³³⁸. В «Сутре о великом сострадании»³³⁹ говорится: «После моего ухода через шестьдесят лет некто по имени Мадхьянтика³⁴⁰ построят на земле дворцы Дракона³⁴¹»³⁴², и все так и было, как предсказывал Будда. В противном случае кто бы поверил в учение Будды?

Однако Будда правильно определил в двух книгах — «Истинной» и «Благой»³⁴³ время «страшного и плохого мира», обязательного последующего прихода в мир [века] «конца [Закона]», «времени исчезновения Закона в конце мира», [наступление века] «конца Закона» через пятьсот поколений. Если бы в нынешнем мире не было бы трех видов сильных врагов «[Сутры] цветка Закона», то кто бы поверил в проповеди Будды? Если бы не было Нитирэна, то кого можно было бы считать подвижником «Сутры цветка Закона» в подтверждение слов Будды? Три Южных — семь Северных [школ], семь великих храмов [были] среди врагов «Сутры цветка Закона» еще в [век] «подобия Закона», так как же можно говорить, что приверженцы [школ] Дзэн, Рицу, Нэмбуцу избегнут этого? Текст сутры и мое тело находятся в соответствии³⁴⁴. Когда навлекаешь на себя высочайшие немилости, то и радость увеличивается³⁴⁵. Это подобно тому, как, например, бодхисаттва «малой колесницы», еще не устранивший сомнений — как говорят, еще «желание соединяется с действием», — видит, что его родители попадают в ад и подвергаются мучениям; хотя [у него] нет соблазна совершить преступление, [он] совершает [преступные] деяния и, по [собственному] желанию попав в ад [и подвергнувшись] таким же мучениям, радуется, вместо того чтобы мучиться. И это³⁴⁶ тоже так. Хотя пытки нынешнего времени³⁴⁷ также прекратятся, но [я] радуюсь, когда подумаю, что в будущем избегну путей к плохим [мирам].

Однако окружающий мир высказывает сомнения, в собственном сердце имеются сомнения: почему же не помогают небеса? Ведь боги — защитники [Закона] всех небес дали высочайшую клятву перед Буддой³⁴⁸. Хотя [против] подвижников «Сутры цветка Закона» [они выглядят как] обезьяны, но в отношении подвижников «Сутры цветка Закона» [они] как раз должны выполнять высочайшую клятву, данную ранее перед Буддой; или в этом нет смысла [и, так как] я не подвижник «Сутры цветка Закона»? [Разрешение] этих сомнений — суть этого сочинения; так как [это] великое дело всей жизни, то в разных местах [сочинения я] буду о нем писать; кроме того, [я] буду очень заботиться, чтобы [убедительно] ответить на сомнения.

// Нитирэн указывает, что Шарипутра, Кашьяпа, соблюдающие 250 заповедей и следующие 3 тыс. ритуалов, из-за того что не почитают «Сутру лотоса», уступают китайским мудрецам, хотя и считаются «великими святыми». Кроме того, существует опасность, что они попадут в «мир скотов».

Ананда и Рахула получили от Шакьямуни титулы будд за

то, что почитали «Сутру лотоса». Если бы [они] «этого не сделали, то кто бы уважал их», хотя они и считались, как Шарипутра и Кашьяпа, «великими святыми».

В древности были два правителя — Цзе из династии Ся³⁴⁹ и Чжоу из династии Инь. Народ надеялся на них, но управляли они страной плохо и стали поэтому образцами тиранов: даже «низкие люди» и больные проказой сердятся, когда их называют похожими на Цзе и Чжоу.

Тысяча двести «обыкновенных людей» и пятьсот «слушающих голос», о которых говорится в «Сутре лотоса», обязаны именно этой сутре тем, что их до сегодняшнего дня почитают. Далее Нитирэн заключает. //

Если бесчисленные «слушающие голос» отделятся от «[Сутры] цветка Закона», то это будет равно тому, как рыба отдалится от воды, обезьяна отдалится от дерева, дитя отдалится от [материнской] груди, народ отдалится от царя. Почему же бросают [на произвол судьбы] подвижника «Сутры цветка Закона»?

Все «слушающие голос», [согласно] «предшествующим» сутрам, имеют «глаз плоти»³⁵⁰, а также «глаз небесных существ» и «глаз мудрости». Подойдя к «Сутре цветка Закона»³⁵¹, они приобретают «глаз Закона» и «глаз Будды». Даже [смогут все] видеть освещающим взором миры десяти сторон [света]. Почему же в этом мире «саха» нельзя узнать подвижника «Сутры цветка Закона»? Пусть Нитирэн плохой человек, пусть в течение одного года, двух лет или сотни, тысячи, десятков тысяч, сотни миллионов бесчисленных кальп поносит этих «слушающих голос» и даже бьет мечами и палками, они, будучи подвижниками, которые верят в «Сутру цветка Закона», никогда не бросят [своего] подвижничества.

// Нитирэн подтверждает свои слова рядом аналогий, приводя также достаточно обширную цитату из гл. IV «Сутры лотоса благого Закона».

Нитирэн говорит о различиях в речах Будды и в качестве примера приводит случай с Девадаттой.

Все «великие слушающие голос» вышли из семей брахманов. Они были лидерами учений «внешнего пути», происходили из благородных семей, им поклонялись и приносили подаяние множество людей. Тем не менее они сбросили с себя мирские одежды и пошли за Буддой. В то время в Индии были только последователи «внешнего пути», и даже Будда столкнулся с «девятью великими трудностями». На Будду клеветали: повсюду распространялись слова брахманов, что Гаутама — самый плохой человек в мире и там, где проходит, возглашает три несчастья, семь бед. Так же плохо говорили и об учениках Будды — Кашьяпе, Шарипутре, Маудгальяне, Субхути и других. Они якобы были совращены Гаутамой и покинули дом, не следуя увещаниям родителей.

Кто бы поэтому поверил речам Будды, если бы он в послед-

ние восемь лет пребывания в мире «саха» не открыл учения, запечатленного позже в «Сутре лотоса благого Закона». С этой точки зрения и оценивает свою деятельность Нитирэн как подвижник «Сутры цветка Закона».

Поэтому свидетельства о достижении в будущем состоянии будды, которое получили бодхисаттвы, боги, люди и о котором говорится «в предшествующих» сутрах, подобно отражению луны в воде.

Когда Будда впервые достиг Пути, то не произносил проповедей. Бодхисаттвы, боги и люди, слушавшие Будду в период Кэгон, достигли просветления до прихода Будды в мир «саха». Они не ученики Будды периода первоначального достижения просветления. //

Когда Будда проповедовал «четыре учения»³⁵², именно во времена Агон, Ходо, Ханья, один за другим появлялись высочайшие ученики. Кроме того, хотя это и были собственные проповеди Будды, но [они] не были истинными. Как бы то ни было, два учения — «особое» и «круга» [периодов] Ходо, Ханья не выходят из сути двух учений — «особого» и «круга» [о которых говорится] в «Сутре о величии Цветка». Те два учения — «особое» и «круга» — не два учения — «особое» и «круга». Главы Учения Почитаемого Шакия. Эти два учения — «особое» и «круга» — принадлежат Закону и Мудрости³⁵³ и другим великим бодхисаттвам. Хотя, в глазах людей, эти великие бодхисаттвы выглядят высочайшими учениками Будды, Будда и в действительности их высочайший учитель. Почитаемый в Мирах, выслушав проповедуемое этими бодхисаттвами, проявил знание [Закона] и повторно объяснил «особое» учение [периодов] Ходо и Ханья. Это были без изменения сути³⁵⁴ два учения — «особое» и «круга» — [периодов] Ходо и Ханья. А если это так, то эти великие бодхисаттвы — ученики Почитаемого Шакия. Это [потому, что] они перечислены в «Сутре о величии Цветка» и объяснили доброе знание³⁵⁵. То, что называют добрым знанием, не имеется всецело ни в учителе, не имеется всецело ни в ученике. Два учения — о «[трех] хранилищах» и «проникновении» — являются, кроме того, ответвлениями «особого» [учения и учения] «круга». Человек, знающий два учения — «особое» и «круга», — обязательно должен знать два учения — о «[трех] хранилищах» и «проникновении».

// Нитирэн дает определение понятию «учитель» и характеристику проповедей Будды в первые четыре периода, а также в пятый. По мере приближения к проповеди «Сутры лотоса» приближалось открытие «истинного Закона». Объяснение доктрины итинэн-сандзэн началось тогда, когда Будда начал проповедовать учение, запечатленное в гл. II названной сутры. Нитирэн приводит цитату из этой главы.

Далее Нитирэн переходит к трактовке названия «Сутра лотоса благого Закона», следуя апологетической тяньтайской традиции. //

То, что в этом тексте³⁵⁶ называется «хотим слушать о полном³⁵⁷ Пути»³⁵⁸, [соответствует тому, что] говорится в Великой Сутре³⁵⁹: «„Сат“³⁶⁰ — это то, что именуют смыслом полного»³⁶¹. В «Записках о сокровенном смысле четырех трактатов „великой колесницы“», на которые не опираются и которые не постигли³⁶², говорится: «„Са“, если перевести, будет означать „шесть“. По варварскому обычаю³⁶³, [словом] „шесть“ определяют смысл полноты³⁶⁴». В «Комментариях» Цзицзана³⁶⁵ говорится: «„Са“, если перевести, будет значить полное». В восьмом [свитке] «Сокровенного смысла цветка Закона» Тяньтая говорится: «„Сат“ — санскритское слово, здесь³⁶⁶ [оно] переводится как „благой“». Изначальный основатель [школ] Сингон и Кэгон Татхагата [по имени] Царь, Свободно [Управляющий] Облаками Закона, [называется] при вступлении [в мир «саха»] бодхисаттва Отважный Дракон³⁶⁷, будучи великим святым, вступившим на «первую землю»³⁶⁸, так сказал о сути [написанных им] тысячи свитков «Рассуждений о Великом знании переправы»³⁶⁹: «„Сат“ — это „шесть“»³⁷⁰. То, что называют «Мяофа лянхуа цзин»³⁷¹, это китайское слово. В Лунных странах ее называют «Саддхарма-пундарика-сутра». В «истинном слове» о сути «Сутры цветка Закона» Шаньувэй говорит: «Наумаку самманда. Все будды. Он. Три тела Татхагаты. А-а-ан-аку. Открыть вступление в просветление. Саруба бода кинау. Знаю. Сакисюба. Вижу. Гягя науба. Такова сущность „ку“. Аракисяни. Отдалюсь от бесконечных видов. Сацуридарума. Истинный Закон. Фундарика. Белый Лотос. Содаран. Сутра. Дзяку. Вхожу. Ун. Повсюду. Бан. Виву. Коку. Радость. Бадзара. Твердость. Аракисяман. Защищать. Ун. „Ку“ — отсутствие видов, отсутствие желаний. Сохака. Достижение установленного размышления»³⁷².

Это «истинное слово» является истинным словом [, выражающим] суть «Сутры цветка Закона» [, нашедшейся] в железной ступе в Южной Индии. То, что в этом «истинном слове» называют «саддхарма», — [это] «истинный Закон». То, что называют «сад» — [это] «истинный». «Истинный» значит «благой». «Благой» значит «истинный». Это и есть Цветок Истинного Закона, Цветок Благого Закона. Далее, к «Сутре лотоса благого Закона» прибавляют два знака — «на» и «му»³⁷³. Это и есть «Наму „Сутра лотоса благого Закона“».

«Благое» значит «полное». «Шесть» значит «шесть переправ — десять тысяч деяний»³⁷⁴. [Я] намереваюсь послушать о том, что «шесть переправ — десять тысяч деяний» являются полными³⁷⁵. «Гу»³⁷⁶ — «десять взаимопроникающих миров». «Соку»³⁷⁷ значит: так как в одном «мире» существуют десять «миров», на данном уровне имеются и остальные «миры». Имеет смысл «наполненного». В одной части, восьми свитках, двадцати восьми главах, шестидесяти девяти тысячах трехстах восьмидесяти четырех знаках этой сутры³⁷⁸. В каждом [из них] имеется знак «благой», [каждый знак —] Будда с тридцатью двумя от-

метинами³⁷⁹ и восьмьюдесятью [знаками] большой радости³⁸⁰. В каждом «мире» из десяти «миров» проявляется «мир будды». Мяолэ говорит: «Имеется плод Будды, и в других [мирах] также, конечно, [имеются]»³⁸¹. Будда, отвечая на это, сказал: «Хочу сделать так, чтобы живые существа слушали о знании Будды». «Живые существа» — это Шарипутра, «живые существа» — это иччхантики, «живые существа» — это девять «миров»; клятва «переправить»³⁸² бесчисленные живые существа этим удовлетворяется. Говорится: «Дал изначальную клятву: „Я хочу сделать так, чтобы все существа были равными со мной, не отличались [от меня]...“»³⁸³. Великие бодхисаттвы, боги, услышав Закон этот и поняв его, сказали: «Мы с давних времен часто слушали проповеди Почитаемого в Мирах, но еще не слышали такого, как этот, высокого, глубоко благородного Закона»³⁸⁴. Дэнгё-дайси говорил: «[Слова:] „Мы с давних времен часто слушали проповеди Почитаемого в Мирах“, — означают, что в давние времена слушали проповеди Великого Закона [, запечатленного в „Сутре о] величии Цветка“» и других [сутрах вплоть] до «Сутры цветка Закона». [Слова:] «Еще не слышали такого, как этот, высокого, глубоко благородного Закона», — означают, что еще не слышали о «только одной колеснице Будды», [о которой говорится] в «Сутре цветка Закона»³⁸⁵. [Дэнгё-дайси] объяснил: «[Внимая проповедям, записанным в сутрах о] „величии Цветка“, широкое распространение о праджне, глубокой тайне, Великом Солнце и других сутрах „великой колесницы“, бесчисленных, как песчинки в реке Го, еще не слышали, что „две колесницы станут буддами“ и об „истинном достижении [состояния будды] в давние времена“ — суть „одной жизни“».

Свиток 2

// Нитирэн рассуждает о «трех телах Будды», о «бодхисаттвах, выпрыгнувших из-под земли», и относительно сомнений Майтрейи об этих бодхисаттвах. Приводится трактровка сущности Будды в различных сутрах и учениях сект. Критикуется неправильное понимание ее теоретиками многих буддийских школ, в частности амидаистских. Нитирэн называет Сайтё первым патриархом явных и тайных учений в Японии. Касаясь вопроса о «семени будды»¹, Нитирэн пишет. //

В сутрах [школ] Сингон и Кэгон нет ни одного знака, называющего три значения: посадка, созревание, опадание². Что же говорить о наличии смысла этого [учения в указанных сутрах]? Сутры [школ] Кэгон и Сингон, в которых [говорится, что], в течение одной жизни, начиная с «первой земли», достигают состояния будды, — это сутры «временного» учения, и [они] скрывают прошлое³. Так как [плоды] срывали, не зная семени [стало возможным то, что] Чжао Гао взобрался на трон⁴, Докё намеревался сесть на трон⁵. Секты дерутся между собой

[, называя учения друг друга] временными. Я это не оспариваю⁶. Опять веряюсь сутре⁷. На основе «семена [будды], посаженного посредством] «Сутры цветка Закона», бодхисаттва Родной Богам⁸ создал [учения о] «безграничном семени». Это и есть итинэн-сандзэн Тяньтая. «Семена» всех почитаемых в «Сутре о величии Цветка», а также во всех сутрах «великой колесницы», в «Сутре о Великом Солнце» — это итинэн-сандзэн⁹. Тяньтайский Чжии один понял этот Закон.

// Нитирэн доказывает, что теоретики других школ похитили у Чжии основные положения тяньтайского буддизма.

Нитирэн рассматривает место «Сутры лотоса» и приходит к выводу, что, несмотря на принижение ее учителями других буддийских школ, именно благодаря этой сутре будды, бодхисаттвы, люди и боги получили просветление. В подкрепление этого утверждения дается ссылка на гл. 2 «Хоккэ-кё». Поэтому, заключает Нитирэн, если подвижники других сутр // станут врагами подвижника «Сутры цветка Закона», то [будды, бодхисаттвы, боги] покинут подвижников и будут защищать [только] подвижника «Сутры цветка Закона». Например, когда любимый отец Кун-цзы стал врагом вана, то [Кун-цзы] оставил отца и пришел к вану. [Это] и есть путь Куна. И с Законом Будды то же самое. Все будды, бодхисаттвы, десять ракшасов из «Сутры цветка Закона» защищают Нитирэна; кроме того, шестьдесят тысяч будд и двадцать пять бодхисаттв школы Дзёдо, тысяча двести [почитаемых] школы Сингон, все почитаемые семи школ¹⁰ — добрые боги-защитники будут защищать Нитирэна. [Я] думаю, что это будет так, как боги-защитники семи сект защищали, например, Дэнгё-дайси.

// Нитирэн еще раз обосновывает свои претензии на роль подвижника «Сутры лотоса». А поскольку он ее подвижник, то оценивает учения сект Дзэн и Дзёдо с точки зрения этой сутры.

Далее Нитирэн цитирует три обширных места из гл. XI «Сутры лотоса» и выделяет три первых «высочайших слова» Будды: 1) наступило время распространять «Сутру лотоса»; 2) необходимо дать клятву Будде распространять «Сутру лотоса» после его ухода из мира «сахы»; 3) провозглашение «шести трудных — девяти легких дел».

Еще два «высочайших слова» заключены в главе о Девадатте, и Нитирэн обещает назвать их ниже.

Нитирэн говорит о распространении «Сутры лотоса», в частности, в Японии. //

В Японии этот Закон¹¹ появлялся два раза. Знайте, что [его распространяли] Дэнгё-дайси и Нитирэн. Неверящие люди будут сомневаться. Сил [понять это у них] не хватит.

// Пространные рассуждения Нитирэна о том, говорится ли в других сутрах о «шести трудных — девяти легких делах» и отсюда — о превосходстве той или иной сутры. В конечном счете Нитирэн доказывает, что именно «Сутра лотоса» — главная из всех буддийских сутр.

По мнению Нитирэна, теоретики различных буддийских школ неправильно понимают сущность будды. Это относится, в частности, к Кобо-дайси. Основатель Сингон-сю похитил, кроме того, у Чжии учение о «сливках» шести парамит. «Однако, — продолжает Нитирэн, — оставим критику». //

[Я] делаю заметки для моей семьи¹². Если другие люди не поверят, то [, значит,] будут противиться «внешней причине». Лизнув одну каплю [воды], познайте соленый [вкус вод] Великого Океана, увидев один цветок, представьте себе весну! Хотя [Я] не посещал Сун, проехав десять тысяч ри, хотя не был на Священной Горе в течение трех лет, хотя, как Рюдзю, не посещал Дворец Дракона, хотя, как бодхисаттва Не Имеющий Знаков¹³, не встречался с бодхисаттвой Майтреей, хотя не посещал двух мест — трех собраний¹⁴, но из них¹⁵ вы узнаете о сильном и слабом одной жизни¹⁶. Змея знает о наводнении за семь дней [до него], так как принадлежит к роду драконов. Говорят, птица знает о счастливых и несчастных [событиях] на род вперед, так как в прошлом была учителем светлого и темного¹⁷. Способностью летать птица превосходит человека. Нитирэн знает сильные и слабые [стороны] всех сутр и этим превосходит Чэнгуаля из [школы] Кэгон, Цзясяна¹⁸ из [школы] Санрон, Цзыэня из [школы] Хоссо, Кобо из [школы] Сингон. Так же хранят память о Тяньтае и Дэнгё. Если бы те люди¹⁹ не были покорны Тяньтаю и Дэнгё, то избежали бы развеины за клевету на Закон?

Сейчас самый богатый в Японии человек — Нитирэн. [Его] жизнь преподнесена «Сутре цветка Закона». И [его] имя останется в последующих поколениях. Если бы [он] был хозяином Великого Океана, то все бы боги рек следовали бы [за ним]. А [будь он царем] горы Сумелру, не следовали [бы] за ним все боги гор? Если правильно понять «шестнадцать трудных — девять легких [дел]» из «Сутры цветка Закона», то нужно следовать [только ей], не читая все [остальные] сутры.

// Нитирэн говорит еще о двух «высочайших словах» Будды, которые он произнес в проповедях, записанных в «Сутре лотоса». Это: 1) Девадатта стал буддой; 2) женщина, дочь Царя драконов, также стала буддой.

С точки зрения «предшествующих» сутр — это необыкновенные по значительности события. В этих двух «высочайших словах» запечатлен высочайший смысл «Сутры лотоса».

Нитирэн сравнивает эти две доктрины названной сутры с почитанием старших в конфуцианстве. Отмечая ограниченность последнего [так как его законы распространяются только на мир в настоящее время], Нитирэн указывает, что среди буддийских сутр «Сутра лотоса» — книга об уважении старших.

Нитирэн говорит, что, будучи поражены пятью «высочайшими словами», бодхисаттвы дали клятву «держаться твердо» в распространении «Сутры лотоса». Далее Нитирэн заявляет, что, держа эту сутру как волшебное зеркало, он покажет в нем кле-

ветников на Закон из школ Дзэн, Рицу, Дзёдо и их сторонников. Однако прежде всего необходимо сказать о его нынешнем положении. //

Тому, кого называют Нитирэн, в часы крысы и быка²⁰ 20-го дня 9-й луны прошлого года²¹ отрубили голову²². [Его] дух достиг страны Садо²³ и написал их²⁴ среди снегов во 2-ю луну прошедшего года; когда [он] послал [их] ученикам, имеющим «предопределенную» судьбу, то [некоторые из них] испугались, а [некоторые из них] не испугались²⁵. Но почему же испугались выдавшие [его] люди? Они²⁶ — светлое зеркало, в котором Шакья, [будда] Многочисленные Сокровища, все будды десяти сторон [света] отражают будущее [, а именно] Японию в будущем мире.

// Нитирэн приводит обширный отрывок из гл. XIII «Сутры лотоса», в котором говорится о трудностях, встающих на пути приверженцев этой сутры в будущем. Затем цитируются отрывки из комментариев Мяолэ и Чжитуна.

Далее Нитирэн приводит несколько весьма длинных цитат из «Нэхан-гё», в которых говорится, что после ухода Будды Шакьямуни из мира «саха» появятся такие люди, которые, приняв облик архатов, будут порочить настоящих святых и бодхисаттв.

Нитирэн переходит к рассмотрению вопроса о «врагах „Сутры цветка Закона“». //

Тяньтай говорит: «Во время [века] „подобия Закона“ три Южных—семь Северных школ—это заклятые враги „Сутры цветка Закона“». Дэнгё говорит: «В конце [века] „подобия Закона“ ученые шести сект Южного города—заклятые враги „Сутры цветка Закона“». Но в их времена [враги] не были еще различимы. Глава Учения Почитаемый Шакья и будда Многочисленные Сокровища, когда [сидели] рядом друг с другом в Драгоценной Ступе, как солнце и луна, а будды—части тела стояли под деревьями, как звезды, сказали, что пройдут две тысячи лет—тысяча лет [века] «истинного Закона», тысяча лет [века] «подобия», и в начале [века] «конца Закона» появятся три вида заклятых врагов «Сутры цветка Закона», восемьсот тысяч по сто миллионов бодхисаттв были убеждены [в этом]: может ли быть [это] тогда ложью?

Прошло более двух тысяч двухсот лет после ухода Татхагаты. То, что указующий перст не направлен на великую землю²⁷, то, что весной не распускаются цветы [, означает, что] три вида врагов обязательно появятся в Японии. В таком случае, какие люди входят в круг трех видов [врагов]? Кроме того, на кого укажут как на подвижника «Сутры цветка Закона»? Это неясно! Входим ли мы²⁸ в три вида заклятых врагов? Или в число подвижников «Сутры цветка Закона»? Неясно!

Ночью в 8-й день 4-й луны [года] старшего брата дерева и тигра—24-го года милостивого правления четвертого Чжоуского [правителя] Чжао-вана²⁹—с юга на север [землю] освещали

цветные лучи и [стало светло,] как в полдень. Земля шесть раз сотряслась; хотя дождей не было, вода в бухтах, реках, колодцах поднялась; на всех деревьях и травах распустились цветы, но плодов [потом] не было. Странное было дело! Чжао-ван очень удивился, а придворный историограф Су Ю указал: «В западном крае родился святой». Чжао-ван спросил: «А в этой стране?» «Нет. Через тысячу лет речи того святого придут в эту страну и пойдут на пользу живым существам». Он³⁰ был человеком «сторонних книг»³¹, не прервавшим [заблуждений] глаз и ума, однако знал о том, что [произойдет] через тысячу лет. В конце концов, через тысячу пятнадцать лет в 10-й год Вечного мира³²—младшего брата огня и зайца—второго [императора] Поздней Хань Мин-ди Закон Будды пришел на Ханьскую землю.

Имеются не сравнимые с ним предсказания о будущем [, сделанные] бодхисаттвами перед Шакья[муни], [буддой] Многочисленные Сокровища и буддами—частями тела. Не должны ли появиться три вида врагов «Сутры цветка Закона» в нынешней Японии? В таком случае, в «Сутре о передаче кладовой Закона» и других [сутрах] записано: «После моего ухода в течение тысячи лет [века] „истинного Закона“ один за другим появятся 24 человека, которые будут распространять мой Закон»³³. Оставим в стороне Кашьяпу и Ананду. В [первые] сто лет появился бхикшу [по прозвищу] Бск³⁴, [через] шестьсот лет—Мэмё³⁵, [через] семьсот лет—бодхисаттва Рюдзю—совсем без отличия [от предсказанного]. Как же можно [сказать, что] предсказания указанной [сутры] ложны? Если бы это³⁶ отличалось [от того, что есть], то и одна сутра³⁷ будет отличаться [от того, что происходит в действительности]³⁸. [Тогда] будет ложной проповедью, что так называемый Шарипутра [станет] в будущем Татхагатой Лотосовый Свет, а Кашьяпа—Татхагатой Сияние. [Значит,] «предшествующие» сутры правы, и все «слушающие голос» никогда не станут буддами. [Это значит] делать подношения собакам и заборам на полях, а Ананде и другим подношений не делать. Что же делать?

Первым [видом заклятых врагов] называются «люди, не имеющие Знания», вторым [видом]—«бхикшу в плохом мире», и [я] видел могущественных данна³⁹, которые «приносили дары бхикшу». Поэтому Мяолэ-даши называл [их] «маской мирян». Дунчунь⁴⁰ говорит: «Повернулись к дворцам знати».

// Нитирэн рассуждает о втором виде «заклятых врагов „Сутры цветка Закона“». Приводит цитаты из «Хоккэ-кё», «Нэхан-гё», а также из сочинений Чжи, Даочо, Хонэна, Сайтё, Эсина о средствах спасения. Высказывания тяньтайских философов и их оппонентов противоположны по заключенному в них смыслу, поэтому Нитирэн продолжает: //

Кому же верить: Даочо, Дэнгё, Хонэну, Эсину? Те⁴¹ не имеют подтверждений в тексте сутр. Эти⁴² действительно [стараяются] опираться на «Сутру цветка Закона». Кроме того, вели-

кие учителя с горы Хиэй являются во всей Японии учителями, принимающими заповеди⁴³. Зачем же склонять сердца к Хонэну, связавшемуся с демонами? Если бы Хонэн был [настоящим] знатоком⁴⁴, то почему он, поместив их⁴⁵ толкования в «Изборник», не привел [эти толкования] в согласие [с собственными взглядами]? Он скрывает от людей принцип⁴⁶. [Слова:] «Бхикшу в плохом мире» [— относящиеся ко] второй группе [заклятых врагов], указывают на людей, не соблюдавших заповеди и имеющих извращенные взгляды, — таких, как Хонэн и другие.

// Нитирэн приводит отрывки из «Нэхан-гё», сочинения Чжии «Мохэ чжигуань» о «трех учениях». На их основе он разбирает отношения между «тремя учениками» «Сутры лотоса» и «предшествующими» сутрами. Далее следует вывод. //

Можно сказать, что Хонэн вместе с приверженцами «молений будде» в Японии в [век] «конца Закона» из-за «молений будде» исчезнут быстрее всех, и, сверх того, не являются ли они врагами трех святых⁴⁷?

// Нитирэн подробно анализирует сущность третьего вида «заклятых врагов» «Сутры лотоса», опираясь на тексты «Хоккэ-кё», «Нэхан-гё», а также на сочинения тяньтайских классиков. Далее он на основе многочисленных цитат доказывает, что в Японии «заклятыми врагами» третьего вида являются представители школ Рицу и Дзёдо. //

Дунчунь говорит: «Поворачиваются к дворцам знати, разрушают Закон, поносят людей»⁴⁸. Так в старину — в конце [века] «подобия Закона» Гомё⁴⁹ и Сюэн⁵⁰, послав письмо на высочайшее имя⁵¹, возвели ложное обвинение на Дэнгё-дайси. Сейчас, в начале [века] «конца Закона», Рёкан⁵² и Нэнъя⁵³, создав фальшивку, послали ее в дом сёгуна⁵⁴. Таким образом, не заклые ли [они] враги трех видов?

Сегодняшние приверженцы «молений будде» говорят, обращаясь к данна школы Тэндай—Цветка Закона, правителю страны, великому министру, брахманам, горожанам: «„Сутра цветка Закона“ имеет глубокий принцип, но мы едва ли [его] поймем; Закон глубок, но [наши] способности мелки для [того], чтобы мы смогли достичь святых „миров“». [Приверженцы] школы Дзэн говорят: «„Сутра цветка Закона“ — палец, который указывает на луну. Школа Дзэн — [сама] луна. Если имеешь луну, то зачем палец? Дзэн — суть Будды. „Сутра цветка Закона“ — слова Будды. Будда, после того как проповедовал „Сутру цветка Закона“ и все [остальные] сутры, держа [в руке] всего один цветок, вручил его в последний момент одному человеку — Кашьяпе. В знак этого каша Будды была отдана Кашьяпе, а также передавалась двадцати восьми [патриархам, о которых говорится в „Сутре о] вручении кладовой Закона“, и еще шести патриархам. Эти великие лживые речи уже давно свели с ума всю страну. Кроме того, хотя священники высокого ранга [школы] Тэндай и Сингон смогли получить имена в их домах, [суть учений] своих школ [для них] темна. Алчность

[их] глубока, [они] устрашают кугэ и букэ, подчиняют [себе] и, заставляя признать суть своих [учений], воздают [им] хвалу. В давние времена [будда] Многочисленные Сокровища и будды—части тела подтвердили [слова из] «Сутры цветка Закона»: «Милостивый Закон живет вечно». [Обладающие] большими добродетелями из школы Тэндай сейчас признают [слова] и подчиняются [им]: «Принцип глубок — способности — [как] пылинки». Именно поэтому в Японии имеется только название «Сутра цветка Закона» и нет ни одного человека, достигшего Пути [посредством этой сутры]. Кого же считают подвижником «Сутры цветка Закона»? Бесчисленное количество монахов, которых отправляют в ссылку из-за того, что спалили храмы и пагоды. Много и таких священников высокого ранга, которые заискивают перед кугэ и букэ, но [люди] их ненавидят. Можно ли всех их назвать подвижниками «Сутры цветка Закона»? Если речи Будды не пустые, то вся страна уже наполнена заклетыми врагами трех видов. Не разбиты ли золотые слова [Будды]? Поэтому и нет подвижников «Сутры цветка Закона». Что же делать? Что же делать?

// Опираясь многочисленными ссылками на «Хоккэ-кё» и «Нэхан-гё», Нитирэн продолжает рассуждения о подвижнике «Сутры цветка Закона». Из-за отсутствия почитания «Хоккэ-кё», продолжает Нитирэн, возникают различные несчастья, боги-защитники покинули страну. Нитирэн указывает, что подробно этот вопрос он разобрал в трактате «Риссё анкоку рон».

Нитирэн снова говорит о мучениях, которым подвергнутся в будущем приверженцы амидаизма. //

Я буду столпом Японии, я буду глазом Японии, я буду Великим Кораблем Японии: эта клятва не будет нарушена.

Сомневаясь, говорят:

— Откуда знаешь, что твоя ссылка и смертный приговор — предрешиения прошлого?

Отвечая:

— Бронзовое зеркало показывает цвет и форму. Зеркало, при помощи которого цинский ван исследовал подделки, показывало преступления сегодняшнего века. Зеркало Будды проявляет из прошлого причины деяний⁵⁵. В «Сутре о переправе в нирвану» говорится: «Добрые сыны! В прошлом [я] совершил бесчисленные преступления и различные плохие деяния. Воздаяния за эти преступления [таковы]: или не будут считаться [со мной], или будут [воздаяния] безобразны по виду и по существу — будет недоставать одежды, питье и пища будут грубыми; хотя [я] буду принимать лекарства, пользы [от них] не будет; [я] буду возрожден в бедной и низкой⁵⁶ семье с извращенными взглядами [на Закон Будды]; или встречу царские трудности⁵⁷, а также будут другие различные воздаяния [в виде] мучений. То, что на этом свете [я] получаю легкое [наказание], происходит благодаря силе добродетели, защищающей Закон»⁵⁸. [То, что говорится] в тексте этой сутры, полностью

совпадает [с судьбой] самого Нитирэна. Лед сомнений растопился. У миллиона трудностей нет больше [невьясненных] причин [их возникновения]. Каждая фраза говорит обо мне. Говорится: «Или не будут считаться [со мной]». В «Сутре цветка Закона» говорится: «Не будут считаться, будут унижать, ненавидеть, завидовать»⁵⁹. Более 20 лет [со мной] не считаются и ненавидят [меня]. «Или же будут безобразны по виду и по существу», а также: «Будет недоставать одежды» — это обо мне. «Питье и пища [будут] грубыми» — это обо мне. «Хотя принимаю лекарства, пользы [от них] не будет» — это обо мне. «Родился в бедной и низкой семье» — это обо мне. «Или встречу царские трудности». Можно ли сомневаться в тексте этой сутры?

// Нитирэн развивает высказанные выше мысли, апеллируя к сочинениям Чжи, Чжэнаня и «Нэхан-гё». Далее Нитирэн рассуждает о пути «спасения».

Хотя я, а также мои ученики встречаются со всеми бедами, в [наших] сердцах нет сомнений, поэтому [мы], естественно, достигнем «мира будды». Не сомневайтесь в том, что помощи богов не будет. Не вздыхайте о том, что в нынешнем мире нет покоя. Хотя [я] объясняю [это] моим ученикам утром и вечером, сомнения возникают и все бросают [меня].

// Нитирэн обсуждает вопрос о сякубуку, ссылаясь на сочинение Чжи «Мохэ чжигуань» (цзюань 10), а также на соотношение между сёдзю и сякубуку. Нитирэн заключает.

Сколько я ни увещевал, даже ученики Нитирэна отбросили мысли об этом. Поэтому стали похожи на иччхантиков, прежде всего выставляют толкования Тяньтая и Мяо и защищают [их] взгляды.

Учения, которые называются сёдзю и сякубуку, различаются, как вода и огонь. Огонь не любит воду. Вода ненавидит огонь. Приверженцы сёдзю смеются над [приверженцами] сякубуку. Приверженцы сякубуку жалеют [приверженцев] сёдзю. В стране, где живут плохие люди, не имеющие знания, в соответствующее время нужно в первую очередь [использовать] сёдзю. Подобно тому, как [указано] в Главе о спокойных и радостных деяниях⁶⁰. Во времена, когда много тех, кто имеет извращенное знание и порочит Закон, в первую очередь [используют] сякубуку. Подобно тому, [указано] в Главе о бодхисаттве, как поступает Никогда [Никого] Не Презирающий. Это так как, например, [то, что] в жаркое время пьют холодную воду, а в холодное время любят огонь. Травы и деревья принадлежат к [семейству] солнца, в зимние месяцы [они] терпят мучения. Воды — последователи луны, в жаркое время [они] теряют свою изначальную сущность.

В [век] «конца Закона» будут [использоваться] и сёдзю, и сякубуку. Так, будут существовать два [вида] стран: так называемые плохие страны и страны, в которых разрушают Закон. Необходимо знать, является ли в нынешнем веке Япония плохой страной или страной, в которой разрушают Закон.

// Нитирэн продолжает обсуждение использования сёдзю и сякубуку.

Нитирэн резко критикует последователей амидаизма, дзэн-буддизма, а также представителей школы Сингон. Кроме того, он осуждает также школу Тэндай за отказ от идеалов Сайтё. //

Нитирэн для всех людей в Японии — родной отец. Все люди из секты Тэндай — их великие враги. Говорят: «Те, кто ради [них] устраняет зло, и есть [именно] их родственники». Люди, [не постигшие] сути Пути, не отдаляются от жизней и смертей.

Глава Учения Почитаемый Шакья поносил всех [стоящих] на «внешнем пути» как исключительно плохих людей; [учителя] Южных и Северных [школ, ненавидевшие] Тяньтай-даши, а также Токуицу⁶¹, говорили: «Имеешь язык в три суна, прерываешь [жизнь] в поле в пять сяку». Людьми из Южной столицы⁶² было сказано [в адрес] Дэнгё-дайси: «Сайтё не видел столицы Танской [империи]»⁶³. Все это должно было случиться, [согласно] «Сутре цветка Закона».

Быть расхваленным глупцами — наивысшее счастье. Когда Нитирэн подвергся высочайшей немилости, учителя Закона из [школы] Тэндай и Сингон были рады. Однако [Нитирэну] это не стыдно, а [дело это], напротив, неслыханное⁶⁴.

Почитаемый Шакья вступил в [мир] «саха», [Кума] раджива вступил в Цинь, Дэнгё вступил в Китай, Дева⁶⁵ и Лев⁶⁶ оставили тела [ради Закона]. Царь врачевания⁶⁷ сжег [руку до] локтя, Дзёгу⁶⁸ содрал шкуру⁶⁹, бодхисаттва Шакья⁷⁰ торговал мясом, брахман Радостный Закон⁷¹ использовал кость в качестве кисти. Тяньтай говорит: «Только в подходящие времена». Закон Будды зависит от времени. Так как ссылка Нитирэна — малое мучение в настоящей жизни, то [он] не вздыхает [об этом]. Если в последующей жизни получит великую радость, то этому очень возрадуется.

Свиток 1

¹ В данном случае имеются в виду индийские небуддийские учения.

² Имеется в виду буддизм.

³ Т. е. среди конфуцианцев.

⁴ Три мифических властителя — родоначальники китайского народа. В троицу «хуанов» более или менее постоянно включались Фу-си, Шэнь-нун и, в разных вариантах, Нюй-гуа, Суй-жань, Хуан-ди и др. См. [Сыма Цянь. 1972, т. 1, с. 345—348].

⁵ Пять легендарных правителей так называемого золотого века Китая. Сыма Цянь включил в их число Хуан-ди, Чжуан-сюя, Ку, Яо и Шуня. Однако имеются и другие варианты. Пятерым «ди» посвящена гл. I «Исторических записок» Сыма Цяня (см. [Сыма Цянь, 1972, т. 1, с. 133—149]). Необходимо подчеркнуть, что конфуцианская традиция превратила трех «хуанов» и пятерых «ди» — безотносительно их реального существования — в идеальных героев, на протяжении многих веков являвшихся эталоном в оценках деятельности китайских правителей.

⁶ Имеются в виду основатели трех китайских династий: Юй — династия «Ся» (по преданию, XXI—XVI вв. до н. э.), Тан — династия Инь (1776—1122 гг. до н. э.) и Вэнь — династия Чжоу (XI—III вв. до н. э.). Сыма Цянь

посвятил указанным династиям гл. II, III и IV соответственно своих «Исторических записок» (см. [Сыма Цянь, 1972, т. I, с. 150—217, 252—342]).

⁷ Другое имя Шуя, одного из пяти «ди». Согласно преданию, отец Чун Хуа отличался глупостью и скверным характером, Мачеха молодого Шуя и его сводный брат относились к пасынку исключительно плохо. Однако Чун Хуа с неизменным усердием продолжал оказывать отцу и приемной матери сыновнюю почтительность. Благодаря следованию долгу Чун Хуа был замечен императором Яо (который также входит в число пятерых «ди») и в конце концов стал его преемником на троне. Одна из версий этой легенды описана Сыма Цянем (см. [Сыма Цянь, 1972, т. I, с. 141—145]).

⁸ Правитель уезда Пэй. Настоящее имя — Лю Бан. Стал первым императором династии Хань под именем Гао-цзю (царствовал с 206 по 195 г. до н. э.). Известно, что Лю Бан щедро раздавал земли членам своей семьи. Своего отца он сделал влиятельным лицом в империи, пожаловав ему титул «тайгуна». Сыма Цянь описывает его жизнь и деяния в гл. VII и VIII «Исторических записок» См. [Сыма Цянь, 1975, т. 2, с. 117—159; 381—443].

⁹ Правитель династии Чжоу (царствовал с 1027 по 1025 г. до н. э.), сын Вэнь-вана — одного из основателей династии Чжоу, прозванного «Повелителем Запада» (кит. Си-бо) и канонизированного впоследствии конфуцианской традицией в качестве святого. См. [Сыма Цянь, 1972, т. I, с. 179—190; 306—319].

¹⁰ По преданию, жил в период ханьской династии. Считался образцом сыновней почтительности. После смерти матери оказывал ее скульптурному изображению такое же почтение, как и живому человеку.

¹¹ По словам Сыма Цяня, сын (по другим источникам, брат или дядя) последнего правителя Иньской династии Чжоу-синя, известного разгульным образом жизни и невниманием к государственным делам, что явилось причиной гибели Инь. Би-гань пытался увещевать Чжоу-синя, за что был казнен. В конце концов иньские войска были разгромлены У-ваном, а самому Чжоу-синю по приказу У-вана отрубили голову за многочисленные злодеяния. См. [Сыма Цянь, 1972, т. I, с. 175—178; 295—302].

¹² Гун-инь (более известен под именем Хун Янь) являлся доверенным лицом правителя уезда И. Во время отсутствия Хун Яня на владения его хозяина напали варварские племена. И-гун был убит, а его внутренности брошены на дорогу. По возвращении Хун Яня и произошло описываемое Нитирэном событие.

¹³ По преданиям, мудрый министр времен династии Инь. Карал и возвышал монархов. См. [Сыма Цянь, 1972, т. I, с. 167—170; с. 289—290]. Заметим, что в данном случае Нитирэн игнорирует традиционную для древнекитайской историографии хронологию.

¹⁴ Другое имя — Люй-шан. Один из наставников первого чжоуского монарха. И здесь Нитирэн не обращает внимания на традиционную хронологию.

¹⁵ Буддийское приветствие.

¹⁶ «Три могилы» — не сохранившееся описание мест захоронения трех «хуанов»; «Пять книг» — жизнеописание пятерых «ди»; «Три истории» — общее название «Исторических записок» Сыма Цяня, «Истории Хань» («Хань шу») и «Истории Поздней Хань» («Хоу Хань шу»).

¹⁷ Кит. *сюань*, досл. сокровенный, таинственный, непостижимый, темный; кит. *сань сюань*, яп. *сангэн* — три основных принципа сущности всех вещей, о которых речь пойдет ниже.

¹⁸ Мы сделали буквальный перевод слова *гэн*, имея в виду последующее объяснение Нитирэном сути этого понятия.

¹⁹ Т. е. естественному пути. Здесь в рассуждениях Нитирэна о *гэне* явно звучит мотив учения Лао-цзы о «естественном пути» — *дао* и позднейшей его интерпретации Чжуан-цзы — крупнейшим представителем философского даосизма, идеи которого оказали огромное влияние на развитие китайской и японской философии.

²⁰ Т. е. о том, что было до рождения — в прошлой жизни, с буддийской точки зрения.

²¹ Т. е. о том, что будет после смерти.

²² Яп. *дзин* — одна из основных категорий учения Конфуция. Буквальный

перевод — «гуманность», «человеколюбие». Однако понятие это трактуется намного шире.

²³ Яп. *ги* — справедливость, долг. Одно из основных понятий конфуцианства.

²⁴ Яп. *годзё* — пять основных принципов конфуцианской этики: гуманность, долг, этикет, мудрость, доверие.

²⁵ Т. е. спасти их, привести к просветлению.

²⁶ Т. е. в Китае.

²⁷ Т. е. в странах, находящихся к западу от Китая, в данном случае имеется в виду прежде всего Индия.

²⁸ Имеется в виду конфуцианский канон.

²⁹ В конфуцианском воспитании изучение музыки и законов построения ладов на пятитонной основе имело исключительно важное значение, поскольку гармония в музыке символизировала гармонию в природе (ср. категорию *усинь*) и обществе (вспомним *учан*).

³⁰ Т. е. буддийская каноническая литература.

³¹ Яп. *кай-дзё-э*. *Кай* (сокр. от *кайрицу*, санскр. śīla) — заповеди этического характера, которые обязаны были соблюдать адепты буддизма. *Дзё* (сокр. от *дзэн-дзё*, санскр. *dhyaṇa*) — созерцание, глубокое размышление, направленное на освобождение от «незнания». *Э* (сокр. от *тиэ*, санскр. *prajña*) — мудрость.

³² Яп. *киэ*. «Опора» (*э*) — «три сокровища» буддийской религии. «Возвращаться (*ки*) к опоре» — почитать «три сокровища» (т. е. Будду, Дхарму, сангху).

³³ Т. е. конфуцианства.

³⁴ Т. е. буддизм.

³⁵ *Мяолэ*. «Чжигуань фусин чжуаньхун цзюэ» («Решение о помощи в пространстве „Прекращения и познания“»).

³⁶ Т. е. Чжи.

³⁷ *Чжиш*. «Мохэ чжигуань» («Великое прекращение [неведения] и постижение [сущности]»).

³⁸ Нитирэн цитирует речь Будды из названного выше трактата Чжи.

³⁹ Яп. Синтан — транскрипция санскритского названия Китая (Cīna — *sthāna*).

⁴⁰ [Мохэ чжигуань, VI].

⁴¹ Яп. «Сёдзё хогё кё». Текст этой сутры утерян, однако известно, что в ней говорится о трех бодхисаттвах, прибывших в Китай распространять буддийское учение, о них рассказывает ниже Нитирэн.

⁴² Яп. Никко-босацу, санскр. *Sūryaprabha*.

⁴³ Т. е. в Китае.

⁴⁴ Яп. Ганкай — один из десяти ближайших учеников Конфуция, умер еще при жизни учителя.

⁴⁵ Яп. Кодзё-босацу, санскритское имя его неизвестно.

⁴⁶ Яп. Тюдзи — другое, менее известное имя Конфуция.

⁴⁷ Напомним, что это древнекитайское название Индии. С распространением буддизма на Японских островах это слово также вошло и в японский буддийский лексикон.

⁴⁸ [Чжигуань фусин чжуаньхун цзюэ, VI, 3].

⁴⁹ Яп. *гэсси*. Комментатор трактата Э. Асаи переводит этот термин на современный язык словом «Индия». Однако понятие «Лунные страны» включает в себя не только Индию, но и другие государства Средней Азии.

⁵⁰ Яп. Макэйсюра, санскр. *Maheśvara* — одно из имен бога Шивы — главного в индуистском пантеоне.

⁵¹ Яп. Капирасэн, санскр. *Kapilamāhārṣi* — основатель школы санкхья.

⁵² Яп. Урукё, санскр. *Ulūka* — легендарный основатель школы вайшешика. Другое имя — Канада.

⁵³ Яп. Рокусяба, санскр. *Rṣabha* — легендарный основатель одной из ведущих религий древней Индии — джайнизма.

⁵⁴ Яп. *рокусигэдо*. Под этим названием объединяют основателей и известных деятелей «шести систем индийской философии»: Пурана Кашьяпа — основателя акриявады; Макхали Гошала — основателя школы адживиков;

Санджая Белатхипутта — основателя аджнянавады; Аджита Кешакамба-лин — основателя учхедавады; Пакудха Каччаяна — основателя сассатава-ды; Махавира Вардхамана (Нигантха Натапутта) — известного деятеля (и фактического основателя) джайнизма.

⁵⁵ В тексте дословно — «пять Тяньчжу». Однако в виду имеются не пять государств на п-ове Индостан (а именно так иногда переводят это выраже-ние), а вся территория Индии (восток, запад, юг, север и центр).

⁵⁶ Яп. *хисо[хихисо]тэн*, санскр. Bhavāgata. В буддийском мироздании са-мое последнее небо самого высокого из «миров» — «мира без формы и плоти». Другое название этого неба — «Небо, Имеющее Вершину» (яп. *утётэн*).

⁵⁷ Намек на учение санхьи.

⁵⁸ Намек на доктрины вайшешиков.

⁵⁹ Намек на джайнское учение.

⁶⁰ Эти заповеди следующие: не убивать живых существ, не воровать; не прелюбодействовать; не лгать; не выражаться цветисто; не злословить про других; не быть двуличным; не быть жадным; не гневаться; придерживаться правильных взглядов.

⁶¹ Яп. *уро-но дзэндзё*. Ро — досл. просачивание, пропускание заблужде-ний и в конечном счете, само заблуждение. В результате подобного размыш-ления заблуждения усугубляются.

⁶² Река Ганг.

⁶³ Яп. *госё*. Как правило, этим термином обозначают четыре конечности (руки и ноги), а также голову.

⁶⁴ Т. е. учения Будды.

⁶⁵ [Нэхан-гё, 8].

⁶⁶ Яп. *сандоку*. Это: жадность; гнев; слабоумие. Ср. с «пятью заповеда-ми» и «десятью хорошими заповедями».

⁶⁷ Речь идет от лица Будды Шакьямуни.

⁶⁸ В буддийской литературе поток символизирует вожделение, грех и дру-гие «низменные страсти повседневной жизни». См. [Топоров, 1960, с. 137].

⁶⁹ [Хоккэ-кё, VIII].

⁷⁰ Яп. Дайгаку сэссон — Великой Просветленный, санскр. Mahābuddha.

⁷¹ Яп. *дайгаммоку* — глаз, который видит все во всех мирах прошлого, настоящего и будущего.

⁷² Яп. *дайкёрё* — мост, через который идут люди, пересекая реку сомне-ний и заблуждений.

⁷³ Яп. *дайсэнси* — капитан корабля, на котором перевозят людей через море жизни и смерти.

⁷⁴ Яп. *дайфукудэн* — поле, на котором произрастают добродетели.

⁷⁵ Яп. *санваку* или *саннаку* — заблуждения и страдания тех, кто не про-светлен верой в учение Будды. В тяньтайском буддизме «три заблуждения» определяются следующим образом: 1) *кэндзиваку* — «заблуждения глаз и ума» (сокращение от *кэнваку* и *сиваку* соответственно); «Заблуждение глаз» — совокупность «ложных взглядов» на буддийское учение, сомнение в «истинном Законе» (т. е. тяньтайских доктринах). «Заблуждение ума» — смущение мыслей гневом, алчностью и т. п., т. е. «заблуждение ума» относительно истинной сущности предметов и явлений феноменального бытия. Устранив «заблуждения глаз и ума», адепт буддийского учения достигает ранга «слу-шающего голоса» (т. е. шравака) и «самостоятельно [идушего] к просветле-нию» (т. е. пратьекабудды); 2) *дзиндзяваку* — «заблуждения, [многочислен-ные, как] пылинки и песчинки». Это заблуждения, возникающие у тех, кто пытается достичь просветления посредством изучения буддийских сутр, кото-рых много, как «пылинок и песчинок». Причина этого заблуждения — проти-воречия в доктринах, изложенных в сутрах, которые видит изучающий их. Однако данное противоречие — кажущееся, и оно устраняется при достиже-нии тяньтайского учения, точнее говоря, доктрины *уши-бацзяо*; 3) *мумёва-ку* — «сомнение от незнания». «Незнание» (санскр. avidya) — одна из осно-вополагающих категорий буддийской философии, это — неведение Закона Будды. Тяньтайские теоретики различают два вида *мумё*: *компон мумё* (или *гэмбон-но мумё*) — «фундаментальное незнание». Человеку неизвестны прин-ципы бытия, вследствие чего возникают многочисленные заблуждения в по-

знании сущности «дел и вещей»; *симацу мумё* — «производное незнание». Оно обуславливается фундаментальным незнанием.

⁷⁶ Яп. *инга* — «причина — результат». Категория «причина — результат» одна из основополагающих во многих индийских учениях, в частности в буд-дизме. В зависимости от должного или недолжного существования в прошлой жизни люди занимают соответствующее положение в настоящей. Вообще за-кон *инга* связывает всю цепь изменчивости «дел и вещей». Данная категория самым непосредственным образом соотносится с понятием *карма*.

⁷⁷ Яп. *хэнняку сёдзи* — святые, преодолевающие привязанности к «трем мирам», приобретают сверхъестественную способность по своей воле легко переходить из состояния жизни в состояние смерти (или, используя тяньтай-скую терминологию, из чувственной формы существования в нечувственную) и наоборот.

⁷⁸ Яп. *бундан-сёдзи*. У «обыкновенных людей» круговорот рождений и смертей проходит в рамках «шести миров» человеческого существования в строгой последовательности: жизнь — смерть — жизнь. «Обыкновенный чело-век» не может по желанию переходить из одного состояния в другое.

⁷⁹ Яп. *сандзё-дзинпо-но сёбуцу*. «Три мира» (*сандзё*) — прошлое, настоя-щее и будущее — обозначают вечность; «десять сторон [света]» (*дзинпо*) — безграничность в пространстве. Понятие *сандзё-дзинпо* обозначает отсутствие пределов во времени и пространстве. Количество будд в махаяне безгранично, как безграничны пространство и время.

⁸⁰ Яп. Тахо-буцу, санскр. Prabhūtaratna. Как говорится в гл. XI «Сутры лотоса», во время проповеди Будды Шакьямуни из-под земли появилась Драгоценная Ступа, в которой находился будда Многочисленные Сокровища, подтвердивший истинность сказанных Буддой Шакьямуни слов. Прабху-таратна символизирует одно из «трех тел» Будды — так называемое тело За-кона (другими словами, «космическое тело» Будды, безграничное во времени и пространстве). Сам Шакьямуни во время проповеди представлял собой «тело соответствия» (другими словами, «явное тело», материализованное в образе человека).

⁸¹ Яп. *бундзин-но сёбуцу*. Для того чтобы указать людям путь к спасе-нию и подготовить их к вступлению на этот путь, Будда может появляться перед ними в самых различных обликах. Однако данное понятие необходимо отличать от «трех тел» Будды. «Части тела» — уровень только «тела соответ-ствия», т. е. «явного тела» Будды, одна из конкретизаций его.

⁸² Яп. Бонтэн, Брахмадева, или Брахмана (санскр. Brāmadeva, Brāhma-ṇa) — главное божество индуистского пантеона. В буддизме — «хозяин мира саха», т. е. бrenного мира, в котором обитают все люди. Восседает на первом Небе «мира формы и плоти».

⁸³ В качестве одного из доказательств превосходства «Сутры лотоса бла-гого Закона» над всеми другими буддийскими сутрами Чжи в сочинении «Фахуа вэньцзюй» выделил «двадцать великих дел», о которых говорится только в «Хоккэ-кё». По существу, эти «дела» являются конкретизацией док-трины всеобщности спасения и вечности Будды, с одной стороны, и обеща-нием всяких благ (например, освобождения от греховного влечения к женщи-не, сохранения вечной молодости, получения предсказаний со стороны Будды) в результате почитания этой сутры — с другой. Кроме того, «дела» подчер-кивали значение «Хоккэ-кё» как компендиума буддийской мудрости и прак-тического руководства для адептов.

⁸⁴ Нагарджуна.

⁸⁵ Васубандху.

⁸⁶ Выражение из «Нэхан-гё».

⁸⁷ В трактате «Мохэ чжигуань» Чжи выделил три категории небуддий-ских учений: 1) кит. *фофавай вайдао*, яп. *бунпогай гэдзо* («внешний путь вне Закона Будды») — полностью чуждые буддизму учения, которые проповеда-лись до появления Будды в человеческом облике в мире «саха»; 2) кит. *фуфоцзяо вайдао*, яп. *фубуккё гэдзо* («внешний путь — присоединение к Зако-ну Будды») — учения, адепты которых заимствовали некоторые буддийские догмы; 3) кит. *сюефофачэн вайдао*, яп. *какубунтодзё гэдзо* («продвижение [к просветлению посредством] изучения Закона Будды») — учение, неправильно

интерпретирующее доктрины Шакьямуни и, следовательно, небуддийское по своему существу, несмотря на буддизм. Как видно из классификации Чжи, учения второй и третьей групп являлись «извращением Закона» и были поэтому наиболее опасными для приверженцев «истинного Закона». Данная классификация являлась для Нитирэна дополнительным теоретическим обоснованием необходимости активной борьбы с современными ему буддийскими школами.

⁸⁸ Под «высоким» и «почитаемым» Чжи, судя по всему, имеет в виду буддизм.

⁸⁹ Т. е. в трактате Мяолэ «Чжигуань фусин чжуаньхун цзюе».

⁹⁰ Тяньтайский монах, современник Чжи.

⁹¹ Т. е. буддизм.

⁹² Яп. *дзюнибу кё* (или *дзюнибун кё*) — «двенадцать классов сутр» — традиционная типология буддийских канонических текстов, которые классифицируются как по формальным признакам (группы 1—3), так и по содержанию (группы 4—12): 1) сутры (яп. *сютара*, санскр. *sūtra*) — речи Будды; 2) гейи (яп. *гия*, санскр. *geye*) — проза и стихи для декламации; 3) гатхи (яп. *када*, санскр. *gatha*) — песнопения; 4) ниданы (яп. *нидана*, санскр. *nīdāna*) — размышления о карме; 5) итивритакки (яп. *итаймокутака*, санскр. *itivṛtaka*) — «Сто десять извлечений, начинающихся словами „Так было сказано Благословенным“»; 6) джатаки (яп. *дзатака*, санскр. *jātaka*) — истории о перерождении Будды Шакьямуни; 7) абхутаадхарма (яп. *абутаадарума*, санскр. *abhutadharma*) — учение о сверхъестественных явлениях и возможностях; 8) аваданы (яп. *ахадана*, санскр. *avadāna*) — различные истории, построенные на сравнениях; 9) упадешы (яп. *убадайся*, санскр. *upadeśa*) — рассуждения по вопросам буддийской догматики; 10) уданы (яп. *удана*, санскр. *udāna*) — лирические стихотворения экстаического характера, приписываемые Будде; 11) вайпуля (яп. *бибура*, санскр. *vaipulya*) — «подготовительные» учения; 12) व्याкараны (яп. *вакара*, санскр. *vyākaraṇa*) — предсказания о судьбе учеников Будды Шакьямуни.

⁹³ Имеется в виду трактат «Дао дэ цзин», приписываемый Лао-цзы.

⁹⁴ «Чжигуань фусин чжуаньхун цзюе», V.

⁹⁵ Кит. Юйпин, яп. Эйхэй: 58—157 гг.

⁹⁶ Имеются в виду буддийские сутры и экзегетика.

⁹⁷ В период Южной и Северной династий в Китае предпринимались неоднократные попытки классифицировать переведенные на китайский язык буддийские сутры. Так называемые три цзяннаньских (т. е. Южных) и семь цзянбэйских (т. е. Северных) школ предложили классификации, которые различались прежде всего тем, что представители Южных школ главной и основополагающей сутрой считали «Непань-цзин», а приверженцы Северных — «Хуаянь-цзин». «Сутру лотоса» те и другие ставили на второе место. В «Фахуа сюаньши» Чжи критически проанализировал классификации «десяти учений» и противопоставил им свою собственную.

⁹⁸ Чжи жил во время династий Чэнь (557—589) и Суй (581—618).

⁹⁹ Главная причина принципиальной враждебности этих двух школ заключается в том, что учение Хоссо не считало возможным достижение состояния будды всеми живыми существами.

¹⁰⁰ Яп. Гэндзё (600—664) — основатель школ Хоссо и Куся в Китае. Известен своим путешествием в Индию, во время которого вел дневник, ставший ценным источником для историков. Создатель так называемой новой школы переводчиков буддийских сутр на китайский язык.

¹⁰¹ Яп. *сандзо* — почтительное титулование монахов высокого ранга, хорошо разбиравшихся в сутрах, заповедях и теоретической литературе буддизма.

¹⁰² Яп. Дзион-даиси (632—682) — ученик Сюаньцзана, посмертное имя — Куйцзи.

¹⁰³ Яп. Дзэммуи-сандзо, санскр. *Subhakarasiṃha* (637—735). Индус по национальности. Вместе с Цзинь Ганчжи считается создателем китайского варианта «тайного учения».

¹⁰⁴ Яп. Конготи-сандзо, санскр. *Vajrabodhi* (681—741) — соратник Шань-уэя. Выходец из южной Индии. Активный деятель школы Сингон в Китае.

Учредил в Китае так называемое (мы приводим японское название) *кандзё-додзё* — место, где вступающему в школу Сингон окропляли голову «святой водой». Кроме того, Цзиньганчжи известен как переводчик сутр с санскрита на китайский язык.

¹⁰⁵ Кит. *чженьянь*, яп. *сингон*, санскр. *mantra* — формула, которой в «тайном учении» приписывается магическое значение; заклинание. В школе Сингон этим термином обозначают «истинное слово» Будды, т. е. учение о Вайрочане.

¹⁰⁶ Т. е. в «Дайнити-кё».

¹⁰⁷ Яп. Тёкан (737—838?) — четвертый патриарх школы Кёгон в Китае. Автор многочисленных сочинений, развивающих учение этой секты. Пользовался большим влиянием в буддийском мире своего времени.

¹⁰⁸ Т. е. из «Кёгон-кё».

¹⁰⁹ Т. е. о присвоении школой Кёгон тяньтайского учения.

¹¹⁰ Имеются в виду шесть японских буддийских школ периода Нара (Дзёдзю-сю, Санрон-сю, Хоссо-сю, Куся-сю, Кёгон-сю, Риссю).

¹¹¹ Т. е. учителей.

¹¹² Речь идет о священниках высокого ранга, т. е. буддийской церковной элите, связанной с правящими кругами страны того времени — императорским двором и его окружением. Нитирэн имеет также в виду известный диспут между Сайтё и представителями шести школ, устроенный по приказу императора Камму в храме Такодзи в 802 г.

¹¹³ Распространенное название храма Кёо гококу дзи, расположенного недалеко от Киото. Храм этот являлся центром школы Сингон, с 823 г. находился в ведении Кукая. Нитирэн не случайно особо выделил Нара и храм Тодзи. Он как бы подчеркнул специфичность отношений, сложившихся между Сайтё, шестью школами и Сингон-сю.

¹¹⁴ Яп. *мацудзи* — специальный термин, обозначающий филиал, местное отделение центрального храма какой-либо школы.

¹¹⁵ Это шесть школ нарского периода, а также школа Тэндай. Нитирэн имеет в виду то обстоятельство, что Тэндай-сю стали считать рядовой школой, одной из многих.

¹¹⁶ Т. е. миряне, поддерживавшие школу материально и идеологически, примкнули к другим буддийским объединениям.

¹¹⁷ Это «семь школ», о которых говорилось выше, а также Сингон-сю.

¹¹⁸ Аматаэрасу, Хатиман и Санно — синтонистские божества. Санно — «царь гор» — покровитель горы Хинэй. Это имя дал ему Сайтё по аналогии с божеством горы Тяньтай в Китае. Входит в число так называемых великих богов трех колец под именем Омононуси-но ками.

¹¹⁹ Т. е. «истинное учение» Будды (в понимании, конечно, Нитирэна) исчезло, и боги-защитники не видят его.

¹²⁰ Выше Нитирэн перечислил главных учеников и родственников Будды Шакьямуни, которые, по словам последнего, станут буддами в будущем.

¹²¹ В оригинальном тексте употреблен знак «человек». Возможен, в принципе, и другой перевод: «тот, кто говорит...».

¹²² Т. е. открыть «истинный Закон».

¹²³ [Хоккэ-кё, II].

¹²⁴ Т. е. истина о вечности Будды.

¹²⁵ [Хоккэ-кё, II].

¹²⁶ Т. е. согласился со словами Будды Шакьямуни.

¹²⁷ «Дайхокобуцу кёгон кё»; полное название сутры «Кёгон-кё».

¹²⁸ Кит. *увэй*, яп. *муи*. Один из примеров трансформации буддийских философских категорий на китайской почве. В данном случае это китаизация буддийского понятия *асанскрита* (*asanskṛta*), обозначающего дхармы, «которые и не рождаются, и не исчезают» [Розенберг, 1918, с. 127] и которые не подчиняются закону *иннэн*. *Асанскрита* — освобождение от уз бытия, иногда отождествляется с *нирваной*, т. е. *дхармы* успокоены и не могут быть подвержены волнению. *Увэй* — даосский термин, обозначающий недеяние как следствие, вытекающее из понятия *дао* — естественного, развивающегося независимо от объекта «пути всех явлений» (см. [Древнекитайская философия,

1972, т. 1. с. 114—138]). Таким образом, *увэй* в приводимом контексте несет помимо буддийской еще и даосскую философскую нагрузку.

¹²⁹ Т. е. не имеющие отношения к буддийским монахам.

¹³⁰ Т. е. уничтожающие в себе потенциальную возможность стать буддами.

¹³¹ Яп. *тонъаи* (или *тоннаи*, *донъаи*). Одно из основных заблуждений и страданий тех, кто не просветлен учением Будды, а также один из «трех ядов». *Тонъаи* иногда отождествляется с *тришной* (яп. *аи*, санскр. *ṛśna*), входящей в двенадцатичленный круговорот бытия.

¹³² [Кэгон-кё, I].

¹³³ Гималаи.

¹³⁴ Древнеиндийская мера длины. В различные периоды имела неодинаковые числовые значения (16, 30, 40 английских миль). По мнению А. Бэшема, составляет 4,5 мили (см. [Бэшем, 1977, с. 514]). В. Н. Топоров в комментариях к русскому переводу «Дхаммапады» указывает длину в 11 км [Топоров, 1960, с. 139].

¹³⁵ [Дайдзипу-кё, XVIII].

¹³⁶ Яп. *сион* — «четыре благодеяния» (или «милости»), которые человек получает, находясь в этом мире, и на которые обязан отвечать, это: милость со стороны отца и матери; милость со стороны правителя государства; милость со стороны других людей; милость со стороны «трех сокровищ» т. е. в конечном счете от буддийского учения. Влияние конфуцианства на этические категории китайского и японского буддизма прослеживается здесь достаточно очевидно. Указанные «четыре благодеяния» явно несут на себе печать китаизации этого понятия индийского учения.

¹³⁷ Разработанный еще в раннем буддизме комплекс заповедей этического характера. В махаяне часто оценивался критически.

¹³⁸ Яп. *сан дзёрё*. Синонимично *сандзэн* — «трех [ступеням] дхьяны». Дхьяна (санскр. *dhyāna*) — созерцание, размышление, медитация — психическое состояние, посредством которого можно приобрести сверхъестественные способности (санскр. *iddhi*). Овладевая дхьянами, буддист проходит три следующих ступени: 1) *мидзэн* — «дхьяна вкуса». На этом уровне у созерцателя еще остается вкус, т. е. осязание, чувственное ощущение окружающего мира; 2) *дзёдзэн* — «дхьяна чистоты». На этой ступени у созерцателя исчезает чувственное восприятие, т. е. «вкус» по отношению к предметному миру, осознаются только его формы; 3) *муродзэн* — «дхьяна с отсутствием пропускания». Ступень, на которой медитирующий адепт полностью порывает со страстями и привязанностями этого мира, т. е. освобождается от «пропускания» в себя заблуждений. Пройдя третью ступень, достигают четвертой дхьяны — *абхиджхи* — «обладания шестью видами сверхъестественной мудрости». В состоянии *муродзэн* созерцатель погружается в *самадхи*.

¹³⁹ Яп. *рита* — одно из краеугольных понятий махаяны. Означает спасение других. Основной признак, характеризующий ботхисаттву.

¹⁴⁰ Кит. «Вэймо цзин», яп. «Юима-гё» (полное название: кит. «Вэймоцзе шонцзин», яп. «Юимакиссэцу-гё», санскр. *Vimalakīrti-nirdeśa*). Сutra, в которой говорится о мирянине Вималакирти (кит. Вэймоцзе, яп. Юима), достигшем под руководством Манджушри просветления, так как понял и глубоко усвоил учение о *шунье*. Данная сутра очень хорошо показывает место и роль мирянина в махаяне. Считается, что «Юима-гё» отражает «истинное учение» одной из разновидностей дзэн-буддизма — «сидячего дзэн» (*дза-дзэн*).

¹⁴¹ Яп. Мондзюсири (сокр. Мондзю), санскр. *Mañjuśrī*. Бодхисаттва Манджушри олицетворяет высшую мудрость. Прислуживает Будде с правой стороны (вместе с бодхисаттвой Самантабхадрой). Обычно изображается сидящим на львенке. По японским народным поверьям, дарует детям радость. Манджушри — один из основных персонажей «Сутры лотоса».

¹⁴² Яп. *гомугэн* (сокр. от *гомугэнго*) — пять карм, из-за которых человек попадает в самый последний круг ада, совершив «пять преступлений против Закона».

¹⁴³ Т. е. достичь просветления. Еще один пример китаизации буддийских понятий. «Великий Путь» — категория даосизма.

¹⁴⁴ [Юима-гё, II].

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Т. е. добились соответствия мыслей и поведения идеальным нормам в буддийском смысле. В данном случае имеются в виду идеальные нормы хиньянистского образца.

¹⁴⁷ Яп. *кон*. Основное значение слова — «корень». В буддийской терминологии соответствует санскритскому *indriya* — «органы чувств». Это распространенный, но, как убедительно показал О. О. Розенберг [Розенберг, 1918, с. 171—180], неточный и неполный перевод. Обычно насчитывают «пять корней»: органы чувств (глаза, нос и т. д.), органы движения (руки, ноги), психическое состояние (вера в «три сокровища», творение добра) и т. д. Санскритские *индрии* в конкретном и одностороннем понимании, что было характерно для перевода буддийских сутр на китайский язык (см. [Ватанабэ, 1965, с. 12, 13]), ассоциировались, судя по всему, с корнями, которые соединяют человека с этим миром. Учитывая полисемантическую термины, мы предпочли оставить в переводе его исконное значение, имея в виду привлечение и буддийских нюансов для того, чтобы понимание термина стало комплексным.

¹⁴⁸ Яп. *гораку*. Комментатор данного трактата Э. Асаи толкует это слово в данном контексте как наслаждение деятельностью пяти органов чувств, т. е. вся фраза понимается буквально (см. [НС, т. 4, с. 161]). Однако такое толкование представляется нам односторонним. Речь идет не только о том, что человек лишается корней, так сказать, конкретных, т. е. органов чувств, но и корней, которые связывают его с потенциальным состоянием будды. И в случае отсутствия последних он не сможет вкушать радостей, доступных лишь приверженцу «истинного Закона». Мы полагаем, что подобная трактовка более соответствует духу тьянтайского буддизма. Кроме того, в японском буддизме имеется специальный термин — «пять радостей», раскрывающий их значения. Это радости: ухода из мира; отдаления от земных привязанностей; освобождения от заблуждений и сомнений; просветления; нирваны. Таким образом, если иметь в виду буддийское догматическое значение «пяти корней» и «пяти радостей», в понимании смысла всего предложения совместятся конкретный и абстрактный уровни.

¹⁴⁹ [Юима-гё, II].

¹⁵⁰ Кит. [Да]фандэн толони цзин», яп. «[Дай]ходо дарани кё», санскр. (предположительно) *Pratyupanna budhasammu khava sthila samādhi*. Одна из эзотерических сутр махаяны.

¹⁵¹ [Ходо дарани кё, II].

¹⁵² Имеется в виду сутра «Дайбон хання кё» («Сутра о праджня-парамите») в 16-ти частях.

¹⁵³ Яп. *тэнси*. Слушатели проповедей Будды Шакьямуни, жившие на многочисленных небесах. (См., например, «Сутру лотоса», где о них говорится очень часто.)

¹⁵⁴ Типично хиньянистский идеал просветления [Розенберг, 1919, с. 34—36].

¹⁵⁵ [Дайбон хання кё, VII].

¹⁵⁶ Речь идет от лица Будды Шакьямуни.

¹⁵⁷ Т. е. небесные ученики.

¹⁵⁸ Яп. Сюрёгонкё, санскр. *Sūnamgama-samādhi-sutra*. Под этим названием объединяют две сутры: «Жоуляньянъ саньмэй цзин», яп. «Сюрёгон саммай кё» и кит. «Дафотин жулай миньсю чэнляою чжупуса ваньсин шоуляньнь цзин», яп. «Дайбуттё-нёрэй мицуинсю сёрёги сёбосацу бангё сюрёгон кё». В первой говорится о *самадхи*, в состоянии которой незамедлительно достигают просветления. Во второй разбираются основные понятия одного из течений дзэн-буддизма. Обе сутры относятся к данной школе.

¹⁵⁹ Яп. *аноку бодай* (сокр. от *анокутара саммакю самбодай*), санскр. *anuttara-samyak-sambodhi* — наивысшее и совершеннейшее просветление, какого достигает будда.

¹⁶⁰ [Сюрёгон-кё, часть II].

¹⁶¹ Яп. «Дзёмё-кё». Название последней части — «Юима-гё».

¹⁶² [Дзёмё-кё, II].

¹⁶³ Т. е. собиравшихся на проповеди.

¹⁶⁴ С точки зрения буддийской этики.

¹⁶⁵ Нитирэн имеет в виду сравнение, приведенное Нагарджуной в трактате «Мадхьямика-шастра». Подвергнув обработке молоко коровы, получают прекрасный по вкусу напиток — сливки (*дайго*); если же подобную операцию произвести с молоком ослицы, то вкус напитка будет совершенно иной, хотя внешний вид того и другого одинаков. То же самое можно сказать о «малой» и «великой» «колесницах»: несмотря на сходство в каких-то чертах, они разные по своему существу.

¹⁶⁶ Сравнение из «Сутры о Манджушри» (кит. «Вэньшушили цзинмин цзин», яп. «Мондзюсири дзэрини кё»), суть которого заключается в следующем: позолоченная глиняная ваза и ваза из чистого золота выглядят одинаково, хотя под верхним слоем у первой простая глина. Смысл притчи аналогичен вышеприведенной: несмотря на внешнюю схожесть, «малая» и «великая» «колесницы» внутренне различны по своим принципам.

¹⁶⁷ Сравнение из «Сутры о Вималакирти». Смысл его в том, что «великая колесница», которая сравнивается с солнцем, затмевает «малую колесницу» (т. е. огонек светлячка), хотя и этот огонек приносит определенную пользу в ночное время. Шраваков и пратьекабудд традиционно относили к «малой колеснице», поэтому они не более чем «светлячки».

¹⁶⁸ Т. е. сравнивал их с молоком ослицы, изделиями из глины и светлячками.

¹⁶⁹ Имеется в виду бесчисленное множество людей.

¹⁷⁰ Яп. *родзин*, санскр. *pāṇa* — повелитель дождя, грома, молнии. Живет в море, на небе и на суше. Один из «восьми стражей Закона». Образ дракона является традиционным для китайского искусства.

¹⁷¹ Яп. *сисю*, также *сидайсю*. Четыре континента, окружающих гору Сумеру с четырех сторон света: на юге — Сэмбу (санскр. *Jambūdvīpa*) — то же самое, что Эмбудай: на востоке — Сэдзин-сю (санскр. *Pūrvavideha*); на западе — Гокэ-сю, или Гока-сю, (санскр. *Avagodāṇīya*); на севере — Куро-сю (санскр. *Uttara kuru*).

¹⁷² Яп. *рокуёку* [тэн] — шесть небес в «мире желаний». Более общепринятый термин — *ёккай рокутэн*. Порядок их расположения (счит снизу вверх) такой: 1) «Небо Четырех царей» (яп. *сиотэн*, санскр. *Cātur-mahārāja-kāyika*); располагается посередине — между подножием и вершиной горы Сумеру; 2) «Небо тори» (яп. *торитэн*, санскр. *Tṛāyastṛiṃśa* — дословно «тридцать три неба»). Находится над вершиной Сумеру в районе Джамбудвипа на расстоянии 80 тыс. йоджан. Посередине этого неба стоит дворец, в котором пребывает бог Индра. По краям неба — у каждой стороны света — расположены еще по восемь небес (поэтому «общее небо» и называется «тридцать три неба»); 3) «Небо Ямы» (яп. *яматэн*, санскр. *Yama*, или *Suyama*). Третье по счету небо «мира желаний». Место наслаждения желаниями, вызываемыми цветом, звуком, запахом, вкусом, осязанием. Продолжительность жизни обитающих на этом небе существ — 2 тыс. лет, причем сутки там равны 200 годам существования в человеческом мире; 4) «Небо Тосоцу» (яп. *Тосоцутэн*, санскр. *Tusita*). На этом небе имеются два дворца. В первом, «внутреннем», живут бодхисаттвы, которые станут буддами сразу же в следующей жизни (их называют «бодхисаттвы, достигающие места», яп. *иссё фусё-но босацу*). В частности, здесь проживает бодхисаттва Майтрейя. Японская традиция насчитывает 49 «внутренних» дворцов, а не один. Здесь же обитают родственники Шакьямуни, который посетил это небо в третий период своей деятельности в облике человека. Во «внешнем» дворце живут боги; 5) «Небо олицетворенной радости» (яп. *кэракутэн*, санскр. *nirmaṇarati*). Существа, рождающиеся на этом небе, воплощают радость. Они сами создают себе условия для наслаждений. Живут по 8 тыс. лет, причем один день здесь длится 800 лет по обычному человеческому исчислению; 6) «Небо, где чудное превращается в свое» (яп. *такэ дзидзайтэн*, санскр. *Paranvimitavaśa vartin*). Рождающиеся в этом небе могут свободно и неограниченно считать радости.

¹⁷³ Бодхисаттвы, которые достигли «необратимого состояния» благодаря добродетелям и добрым деяниям.

¹⁷⁴ Яп. *сяба сэкай*, санскр. *saṃā*. Мир, в котором обитают «обыкновенные люди». Противопоставляется мирам будд.

¹⁷⁵ Присутствовавших во время проповеди «Сутры лотоса».

¹⁷⁶ Т. е. время, когда две «колесницы» станут буддами.

¹⁷⁷ Т. е. место, где они станут буддами.

¹⁷⁸ Имена, которые они получают, когда станут буддами.

¹⁷⁹ Т. е. Будды Шакьямуни.

¹⁸⁰ Т. е. постижения того, что проповедовал Будда Шакьямуни, — всеобщности спасения.

¹⁸¹ Яп. *боннодзё* — так называемый чистый голос Брахманы, голос Будды, а также голос, читающий буддийские сутры.

¹⁸² Т. е. знание пути спасения.

¹⁸³ [Хоккэ-кё, XI].

¹⁸⁴ Далее в тексте сутры следует: «он испустил луч света».

¹⁸⁵ [Хоккэ-кё, XXI].

¹⁸⁶ Т. е. в «чистые земли» соответствующих будд.

¹⁸⁷ [Хоккэ-кё, III].

¹⁸⁸ Яп. *сандзэн дайсэн сэкай* — метафора, обозначающая бесконечное количество миров.

¹⁸⁹ Будда Акшобхья из Восточного Края, будда Ратнасамбхавы из Южного Края, будда Амитаюс (т. е. Амида) и будда Амогхасиддхи из Северного Края.

¹⁹⁰ Имеется в виду «Дзёдо самбу кё».

¹⁹¹ Яп. *дайхобо*, находится между «миром желаний» и «миром плоти».

¹⁹² Фраза из гл. III «Сутры лотоса».

¹⁹³ Имеется в виду Будда Шакьямуни.

¹⁹⁴ По словам комментатора трактата С. Сугуро, три последние предложения нужно понимать следующим образом. Никто не поверит, что Будда мог произносить ложные проповеди. Наиболее широкое распространение получили «предшествующие» сутры. В них верят, поэтому именно они истинные, а не одна-единственная «Сутра лотоса», которую, возможно, произнес даже не Будда, а демон в облике Будды. В нее никто не верит [НС, т. 4, с. 169]. Как видно из последующего текста трактата, были люди, пытавшиеся примирить «предшествующие» сутры и «Хоккэ-кё».

¹⁹⁵ [Хоккэ-кё, XI]. Приводя данную фразу, Нитирэн имеет в виду первую «трудность» и вторую «легкое дело» из «шести трудностей — девяти легких дел», о которых говорится в гл. XI «Сутры лотоса».

¹⁹⁶ Яп. *рудзубун* — так обычно называли заключительную часть сутры, где записывались проповеди, предназначенные ученикам для распространения среди последующих поколений, т. е. находящиеся, так сказать, в повседневном обращении. В трехчастной классификации сутр это заключительная часть.

¹⁹⁷ [Нэхан-гё, 33].

¹⁹⁸ Во время «кальпы проживания [людей]» — одного из четырех этапов цикла развития мира — с каждым столетием продолжительность жизни людей сокращается на один год. Период, во время которого жизнь уменьшается с 80 до 10 лет, называется «кальпой уменьшения [жизни]» — *гэнко*.

¹⁹⁹ Яп. Сисикё, кит. Симихану, санскр. *Simihahanu*.

²⁰⁰ Яп. Дзёбанно, кит. Суддходана, санскр. *Suddhodana*.

²⁰¹ Имеется в виду место под деревом Бодхи, где Шакьямуни, следуя хиньянистской традиции, достиг просветления (т. е. стал буддой).

²⁰² Яп. Дзиппо-кё. Под «Царем Цветка [Лотоса]» подразумевается сутра «Кэгон-кё», которая в ряде типологий рассматривается как «царь» среди всех прочих буддийских сутр. Согласно некоторым каноническим текстам, все миры обитания делятся на три (или четыре) группы: *бонсё догодо* — «земля совместного обитания „обыкновенных [людей]“ и святых». Это, по определению Е. Тамура, «реальный мир» [НС, т. 4, с. 314]; *хобэн уёдо* — «земля, [где читаются] подготовительные [проповеди]». Живущие здесь еще нуждаются в спасении, поскольку не познали полной истины (находятся на подступах к постижению «истинного Закона»). По определению Е. Тамура, это «временный мир» [НС, т. 4, с. 314]; *дзиппомусё гёдо* — «земля истинного воздания и отсутствия препятствий». В ней обитают бодхисаттвы. Е. Тамура называл ее «конкретной землей» [НС, т. 4, с. 314]. Данные три «земли» объединяются в группу «трех земель» (*сандо*). Вторую группу — «четыре земли» (*сидо*) —

составляют *сандо* и «земля постоянной тишины и света» (*дзёдзякко до*), в которой обитают будды. Данные земли (как и тьянтайские «десять миров») следует понимать как иерархию психических уровней-состояний, а не как ограниченные в пространстве территории. Шакьямуни, появившийся в человеческом облике в мире «саха» (на месте нирваны под деревом Бодхи), изложил в первой своей проповеди учение, заключенное в «Кэгон-кё», предназначенное для будхисаттв (т. е. для живущих в «земле истинного воздаяния и отсутствия препятствий»).

²⁰³ Яп. *дзюэн*, также *дзюэгэммон*, *дзюэгэн энги* — доктрина школы Кэгон, разработанная ее вторым и третьим китайскими патриархами Чжиянем и Дунунем. Десять «сокровений» — десять основных характеристик бесконечного и безграничного мира, в котором все явления взаимозависимы. Эти «сокровения», по мнению теоретиков Кэгон, — фундаментальные, имеющие принципиальное значение категории, определяющие сущность бытия на феноменальном и абсолютном уровнях. Итак, десять «сокровений» заключаются в следующем: все вещи одновременно порождают друг друга; великое и малое влияют друг на друга; одно и многое влияют друг на друга, не теряя в то же время своей особенной сущности; все вещи взаимозависимы, так что одно есть все и все есть одно; сосуществуют ясное и подразумеваемое; все вещи оказывают влияние друг на друга, поэтому сохраняется всеобщая гармония; все вещи оказывают влияние друг на друга, подобно тому как бриллианты во дворце Шакры бесконечно отражаются друг в друге; любая вещь может быть примером, на котором объясняется истина о взаимозависимости всех вещей; прошлое, настоящее и будущее взаимовлияют друг на друга, однако не смешиваются; любая вещь может рассматриваться как центр всех других вещей.

²⁰⁴ Яп. *рокусю* — доктрина школы Кэгон. Утверждение «все дхармы — единое и нерасторжимое целое» рассматривается с шести точек зрения: как «общее и частное, тождественное и отличное, формирующее и разрушающее».

²⁰⁵ Яп. *хокай-энъю* — доктрина школы Кэгон, согласно которой «миры Закона» принципиально едины, так как различия между ними иллюзорны. Эта догма Кэгон во многом сходна с тьянтайской концепцией *дзикай гогу*.

²⁰⁶ Яп. *тонгокумимё-но дайхо*. Согласно тьянтайской доктрине *уши-бацзю*, первая проповедь Будды в мире «саха» была произнесена без предварительной подготовки слушателей.

²⁰⁷ Т. е. страну, где будет произносить свои проповеди.

²⁰⁸ Т. е. определил способности людей воспринимать проповеди.

²⁰⁹ Т. е. определил, какие проповеди нужно произносить в первую очередь.

²¹⁰ Имеется в виду сутра «Кэгон-кё».

²¹¹ [Кэгон-кё, св. 55].

²¹² Яп. *нёиходзю*, санскр. *cintamani* — волшебная жемчужина, обладание которой обеспечивает выполнение всех желаний. Хранится у царя драконов, который дарует ее наиболее достойным.

²¹³ Яп. *син-буцу кю сюдзё* — фраза из «Кэгон-кё», св. 10. По словам комментатора трактата Э. Асаи, она означает, что нет различий между *син*, *буцу* и *сюдзё* [НС, т. 4, с. 171].

²¹⁴ Т. е. о чем не говорят.

²¹⁵ Яп. *сидзё сёгаку* — ложная с позиций махаяны точка зрения предшественников «малой колесницы» на сущность Будды, согласно которой Будда — «обыкновенный человек», достигший просветления только под деревом Бодхи, придя к нему после долгих исканий.

²¹⁶ [Дайдзицу-кё, I].

²¹⁷ Т. е. под деревом Бодхи.

²¹⁸ Согласно преданию, демон Мара пытался различными способами искусить Сиддхартху, сидевшего под деревом Бодхи.

²¹⁹ Речь идет от лица Будды.

²²⁰ [Дайнити-кё, II].

²²¹ Яп. «Нинно ханья кё» — полное название сутры «Нинно-кё».

²²² Т. е. в 29 лет достиг просветления под деревом Бодхи.

²²³ Т. е. в «Мурёги-кё» — первой сутре из «трех частей „Сутры лотоса“».

²²⁴ Яп. *кайин саммай*. В основу данного термина положена следующая аллегория. Как все вещи в феноменальном бытии отражаются (точнее, могут отражаться) на поверхности моря, как в зеркале, так и все *дхармы* отражаются в сознании Будды (безграничном, как море), находящемся в состоянии *самбодхи* (т. е. просветленном).

²²⁵ Яп. *кондо муни* — т. е. разнородное и однородное — единое целое.

²²⁶ Т. е. к «Мурёги-кё».

²²⁷ Имеется в виду, что будхисаттва должен заниматься обращенческой деятельностью в течение неограниченно долгого времени.

²²⁸ Первая часть сутры по трехчастной классификации.

²²⁹ Яп. *ряку кайсан*. *Кайсан* — сокращение от *кайсан* — *гэнъити* («открытие трех — выявление одной») — формулы универсальности спасения. Три «колесницы» (шраваки, пратьекабудды и будхисаттвы) достигают просветления посредством одной «колесницы». «Сокращенное учение» запечатлено в первых строках гл. II «Хоккэ-кё».

²³⁰ Яп. *Ко кайсан* — учение, запечатленное в гл. II—IX «Хоккэ-кё».

²³¹ [Хоккэ-кё, II].

²³² Там же.

²³³ Там же.

²³⁴ Там же.

²³⁵ Т. е. то, что Прабхутаратна не сказал об истинной сущности Будды Шакьямуни.

²³⁶ Гл. XV «Сутры лотоса».

²³⁷ В данном случае имеются в виду «будхисаттвы, выпрыгнувшие из-под земли».

²³⁸ «Дело Будды» — обращение непросветленных.

²³⁹ [Хоккэ-кё, XVI]. Здесь и выше излагается хинаянистская концепция достижения Шакьямуни состояния будды.

²⁴⁰ Десять тысяч *коти*, которые, в свою очередь, имеют значение «сто», «тысяча», «десять тысяч», «миллион» и т. д. Т. е. имеется в виду бесконечно большое количество.

²⁴¹ [Хоккэ-кё, XVI].

²⁴² Яп. *гёфу*. Имеется в виду, что обращение и продвижение по пути достижения состояния будды происходит в определенном порядке — от низшей ступени к высшей.

²⁴³ Речь идет от лица Будды Шакьямуни.

²⁴⁴ Имеются в виду «четыре учения о доктрине обращения». Смысл фразы в том, что после доказательства ложности *сидзё сёгаку* теряют смысл те промежуточные «временные» истины (в частности, и та, что Будда достиг просветления под деревом Бодхи), которые рассказывались ученикам в процессе обращения. Далее Нитирэн развивает эту идею.

²⁴⁵ Имеются в виду будда Вайрочана и будды — его «превращенные тела».

²⁴⁶ [Фахуа сюань, I].

²⁴⁷ Т. е. в *сякумоне*, как и в «предшествующих» сутрах, не открывается истинная сущность Будды Шакьямуни.

²⁴⁸ По преданию, Будда Шакьямуни ушел из мира «саха» в место, где росло два дерева.

²⁴⁹ Перечисляются названия трех «тел» Будды.

²⁵⁰ В скобках // заключено наше собственное краткое изложение текста Нитирэна.

²⁵¹ Т. е. между «Хоккэ-кё» и «предшествующими» сутрами.

²⁵² Имеются в виду доктрины, запечатленные в «Хоккэ-кё» и «предшествующих» сутрах.

²⁵³ Т. е. «Хоккэ-кё» считали главной темой только во время пребывания Будды в мире «саха».

²⁵⁴ Т. е. после ухода Будды Шакьямуни из мира «саха».

²⁵⁵ Кит. *дуцзы* (сокращение от *дуцзыюу*), яп. *токуси* (сокращение от *токусубу*). Китайское название хинаянистской школы Ватсипутрия (санскр. *Vātsīputrīya*), выделившейся из сарвастивады. Доктрины Ватсипутрии утверждали реальность индивидуального «я».

²⁵⁶ Кит. *дэнгуан* (сокращение от *дэнгуан-даожен*), яп. *хоко* (сокращение

²⁵⁷ Яп. Муку и Мато[ба] соответственно. Ж. Ренондо отождествляет эти имена с санскритскими Vimala и Mathava [Renondeau, 1953, с. 101]. Однако неясно, что это за люди.

259 [Нэхан-гё, 33].

261 Нитирэн имеет в виду Японию.

262 Общие названия буддийских монахов.

²⁶³ В мирах ада, голодных духов, скотов, асуров, человека, неба.

264 Яп. *гэбон-найбон*. «Обыкновенные люди», вступившие на Путь Будды с целью стать шраваками (по хинаянистским оценкам) или бодхисаттвами (по махаянистским оценкам), делились на две категории. К первой («внешние обыкновенные люди») относились те, кому предписывалось последовательно пройти «три степени мудрости» (*санкэн*) — в хинаяне, или «десять ступеней веры» (*дзюсин*) — в махаяне (в частности, в школе Тяньтай). *Гэбон* еще не обладали способностями посмотреть внутрь себя и искали средства спасения вовне. Во вторую категорию («внутренние обыкновенные люди») входили те, кто уже имел «четыре добрых корня» (*сидзэн кон*) в хинаяне или постиг «три степени мудрости» (отличные от хинаянистских) — в махаяне. *Найбон* уже могли увидеть путь спасения внутри себя, т. е. постигли, что они «будды в потенции».

²⁶⁵ Имеются в виду бодхисаттвы — ученики Будды Шакьямуни (Шари-путра, Кашьяпа, Ананда и др.), с которых брали пример «обыкновенные люди».

²⁶⁶ Имеется в виду отсутствие учителя, призванного спасти мир в век «конца Закона» (на эту роль претендовал Нитирэн).

²⁶⁷ В гл. VII «Сутры лотоса» («Сравнение с волшебным городом») рассказывается о будде по имени Великое Проникающее [Повсюду] и Всепобеждающее Знание (яп. Дайцутисё-буцу, санскр. Mahābhijñānābhīṣhu), который жил бесчисленные *асамкхьи* *кальп* назад. Уже в то время Будда Шакьямуни, который был тогда одним из 16-ти сыновей царя, ставшего буддой Великое Проникающее [Повсюду] и Всепобеждающее Знание, проповедовал «Сутру лотоса», в результате чего посадил «семя будды» во всех, кто слушал его проповеди.

²⁶⁸ Чжи, опираясь на текст гл. VII «Сутры лотоса», разделил всех людей на три группы с точки зрения возможности достижения просветления: уже «вставшие на Путь»; те, кто «встает на Путь», слушая проповедь этой сутры; те, кто «встает на Путь» в более поздние времена — после ухода Будды Шакьямуни из мира «сахас». В гл. VII говорится, что не все присутствовавшие на проповеди, которую произносил будда Великое Проникающее [Повсюду] и Всепобеждающее Знание, поверили его словам, и этот будда тогда изложил метод приведения неверивших к просветлению (притча об иллюзорном городе), подчеркнув, что они обязательно «вступят на Путь».

²⁶⁹ Яп. *катэн*. «Внутренне присущая причина» и «внешне присущая причина» (т. е. *иннэн*) предопределяют достижение живым существом состояния будды. Данная категория философии махаяны характерна для тьянтайской школы.

²⁷⁰ Яп. *кюнгохяку* [мидзин]. Нигирэн имеет в виду следующие слова Будды Шакьямуни, приведенные в гл. XVI «Сутры лотоса»: «Мои добрые сыновья! С тех пор как я действительно стал буддой, прошли бесчисленные сотни тысяч мириад „коти“ „нают“ калы. Например, представьте, что имеет-ся пять сотен тысяч трехтысячных великих тысячных миров, разотрите их в пылинки, пойдите на пять сотен тысяч мириад „коти“ „нают“ калы стран и положите одну из пылинок; предположите, что пойдете на восток до тех пор, пока не кончатся пылинки...» (цит. по [Muō hōenge-kyō, 1971, с. 308]). Собственно говоря, эта развернутая метафора обозначает вечность, поскольку ученики Будды ответили, что представить, точнее, осмыслить такое бесконечно долгое время никак невозможно.

²⁷¹ К. Ренондо и Э. Асаи считают, что в данном случае Нитирэн говорит

о самом себе. Ж. Ренондо переводит указанный отрывок от первого лица [Renondeau, 1953, с. 104, 105; НС, 1969, т. 4, с. 183].

²⁷² По нашему мнению, именно с этого места Нитирэн говорит о себе самом, в то время как предыдущие рассуждения носили несколько абстрактный характер.

Нитирэн намекает на гонения, которым подвергались он сам и его школа.

²⁷⁴ Из сочинения Даочо «Ань лэ цзы».

275 Там же.

²⁷⁶ Имеется в виду, что еще никто не достиг просветления.

²⁷⁷ Т. е. двух точек зрения.

278 Яп. *сансё*, санскр. *triguṇavagatam* — «три препятствия», мешающие человеку «встать на Путь», ведущий к просветлению. Существуют несколько групп «трех препятствий». Вот наиболее распространенные варианты. Первый вариант: *бонно-сё* — «препятствие из-за заблуждений и страстей», которое, в свою очередь, обуславливается «тремя ядами»; 2) *го-сё* — «препятствие из-за кармы», причиной которого является совершение «пяти преступлений против Закона» или «десяти недолжных деяний»; 3) *хо-сё* — «препятствие из-за воздаяния». Воздаянием в данном случае считается возрождение в «мирах» ада, голодных духов и скотов (т. е. в трех «плохих мирах») как следствие недолжного существования в предшествующей жизни. Второй вариант: 1) *хи-бонно* — «заблуждение кожи», или заблуждение «шести чувств» («кожа» в данном случае символизирует органы восприятия в широком смысле — через призму алчности, гнева и глупости, т. е. «трех ядов»); 2) *нику-бонно* — «заблуждение плоти», возникающее из абсолютизации физиологической стороны человеческого существования; 3) *син-бонно* — «заблуждение ума», возникающее от «незнания». Третий вариант: 1) *ситто-дзюсё* — «тяжелое заблуждение из-за ревности»; 2) *тонъяку-дзюсё* — «тяжелое заблуждение из-за алчности»; 3) *гаман-дзюсё* — «тяжелое препятствие, [проистекающее] от эгоизма». Необходимо заметить, что порядок расположения «препятствий» внутри групп может в различных текстах быть разным.

²⁷⁹ Яп. *сима*, санскр. *catvāromārāḥi*. Это — четыре демона, наносящих вред человеку: *бонно-ма*, санскр. *kbeśa-māra* — демон, вовлекающий человека в заблуждение, отравляя его «тремя ядами»; *он-ма* (или *ун-ма*), санскр. *skandha-māra* — демон, нарушающий гармонию *скандх*, из которых «составляется» человеческое существо; *си-ма*, санскр. *mṛtya-māra* — демон смерти, прерывающий жизнь живым существам; *тэн-ма*, санскр. *deva putra-māra* — демон Неба, имеется в виду царь демонов, проживающий на шестом Небе «мира желаний». Он пытается посредством возбуждения в человеке различных желаний воспрепятствовать «вступлению на Путь».

²⁸⁰ Яп. *рокунан-куё*. В гл. XI «Сутры лотоса» говорится о «шести трудностях», с которыми сталкиваются приверженцы этого буддийского текста. Трудно: уметь проповедовать сутру в век «конца Закона»; делать копии сутр самому или побуждать других ее копировать; в век «конца Закона» читать сутру вслух; хранить и проповедовать сутру хотя бы одному человеку; слушать и воспринимать сутру, а также вникать в ее сущность; хранить «Сутру лотоса благого Закона». «Шести трудностям» противопоставлялись «девять легких дел», грандиозных по масштабу и традиционно считавшихся выполненными только Буддой. Это: понимание «всех других сутр, многочисленных, как песчинки в Го», способность поднятия и перенести в другое место гору Сумеру; способность передвинуть ногой «великий трехтысячный мир» в какую-либо другую «страну»; способность проповедовать всем живым существам «бесчисленные другие сутры», стоя на самом верхнем Небе; способность взять в руки небо и бродить с ним туда-сюда; способность забросить «великую землю» на небо Брахмы; способность во время последнего мирового пожара взять охапку сухого сена и выйти из огня неопаленным; способность хранить «восемьдесят четыре части Закона» и двенадцать классов сутр, проповедовать их и развивать в тех, кто слушает эти проповеди, шесть сверхъестественных способностей; проповедование Закона и способность побудить неисчислимое множество живых существ встать на путь достижения архатства и совершенствования шести сверхъестественных способностей. Из приведен-

ного сравнения «шести трудностей» и «девяти легких дел» видно, что *року-нан-күё* — категория апологетического характера, разработанная составителями «Сутры лотоса» для доказательства превосходства «Хоккэ-кё» над всеми другими сутрами.

²⁸¹ Нитирэн имеет в виду распространение «Сутры лотоса».

²⁸² Нитирэн имеет в виду сожжение его домика в Мацуба-га-яцу (1260 г.), ссылку на п-ов Идзу (1261 г.), события в Комацу-га хара (1264 г.) и инсценировку его казни с последующей ссылкой на о-в Садо (1271 г.).

²⁸³ При перечислении ссылок мы сохраняем авторскую последовательность цитирования канонических текстов и экзегетики.

²⁸⁴ Те же цитаты Нитирэн дает в сочинении «Кандзин[но] хондзон сё».

²⁸⁵ Яп. «Гэнкайрон» (820 г.). Одно из главных сочинений Сайтё.

²⁸⁶ Сайтё имеет в виду монахов шести нарсских школ.

²⁸⁷ Имеется в виду Индия.

²⁸⁸ Этот брахман жил, по некоторым данным, во времена Ашвагхоши и был противником буддийского учения. Во время публичных диспутов Ашвагхоша неоднократно приводил Кибэна в замешательство.

²⁸⁹ Имеется в виду Япония.

²⁹⁰ По мнению Ж. Кино, Сайтё в данном случае имел в виду самого себя [НС, с. 161].

²⁹¹ Т. е. непонятное о сути различных явлений.

²⁹² Речь идет об управляющем монашеской общины по имени Хуэй Гуан, который вступил в конфликт с Бодхидхармой — индийским миссионером, основателем школы Чань в Китае.

²⁹³ Имеются в виду лидеры шести нарсских школ, с которыми боролся Сайтё.

²⁹⁴ [Гэнкайрон, св. II].

²⁹⁵ Имеется в виду сочинение Сайтё «Хоккэ-сюку» (821 г.).

²⁹⁶ Яп. *кацу* — имеется в виду название племен за северной границей Китая — *мохэ* (яп. *маккацу*) [НС, 1970, с. 161].

²⁹⁷ Яп. *годзёку*, санскр. *райса каśāyaḥ* — пять факторов, которые лишают чистоты настоящий мир: *кодзёку*, санскр. *kalpa-ka-sāya* — «замутнение» настоящего мира (т. е. кальпы, в которой находится мир) войнами, стихийными бедствиями, эпидемиями и т. д.; *кэндзёку*, санскр. *dr̥ṣṭi-kaśāya* — «замутнение» взглядов на суть вещей и явлений ересями; *боннодзёку*, санскр. *kleśa-kaśāya* — «замутнение» заблуждениями и страстями; *сюдзёдзёку*, санскр. *saṭva-kaśāya* — «замутнение» живых существ, когда люди становятся умственно и физически слабыми; *мёдзёку*, санскр. *āyus-kaśāya* — «замутнение» жизни, срок ее в этот период сокращается.

²⁹⁸ Т. е. в период пребывания Будды Шакьямуни в мире «саха».

²⁹⁹ [Хоккэ-сюку, св. II].

³⁰⁰ Т. е. после пребывания Будды Шакьямуни в мире «саха».

³⁰¹ Т. е. в Китае, Корее, Японии.

³⁰² Имеется в виду отрицание «истинного Закона», т. е. тяньтайского учения.

³⁰³ Т. е. понял и определил место среди других сутр.

³⁰⁴ Имеются в виду три Южных и семь Северных буддийских школ в Китае.

³⁰⁵ Т. е. тяньтайскую интерпретацию «Сутры лотоса благого Закона».

³⁰⁶ Имеются в виду три императора: чэньской У-ди и суйские Вэнь-ди и Ян-ди [НС, с. 189].

³⁰⁷ Семь главных храмов в г. Нара: Тодайдзи, Кофукудзи, Гангодзи, Дайандзи, Якусидзи, Сайдайдзи, Хорюдзи.

³⁰⁸ Имеется в виду организация новой буддийской церкви после строительства новой столицы Японии — г. Хэйан (794 г.). Императоры Камму (правил с 782 по 805 г.) и Сага (правил с 810 по 823 г.) активно способствовали становлению хэйанского буддизма, противопоставлявшего нарсскому.

³⁰⁹ Имеется в виду вторая часть фразы из «Сутры лотоса»: «Даже [сейчас] много ненависти...» — в цитате из трактата Сайтё «Хоккэ-сюку», которую Нитирэн привел выше.

³¹⁰ Яп. *хири* — отсутствие правильности (в буддийском смысле) следования событий в мире «саха», что выражается в различных стихийных бедствиях, войнах, эпидемиях и других несчастьях.

³¹¹ Т. е. в стремлении вывести живые существа на путь «спасения».

³¹² С точки зрения властей.

³¹³ Речь идет о строках из гл. XIII «Сутры лотоса», где говорится об обещании бодхисаттв активно проповедовать эту сутру после ухода Будды Шакьямуни из мира «саха», несмотря на энергичное противодействие этому со стороны окружающих. Данный отрывок Нитирэн цитирует в трактате «Риссё анкоку рон».

³¹⁴ Как и в других случаях, данное число нельзя понимать буквально.

³¹⁵ Имеется в виду знание «истинного Закона».

³¹⁶ Речь в данной фразе идет от лица бодхисаттв.

³¹⁷ [Хоккэ-кё, XIII]. Заметим, что Нитирэн, как и во многих случаях, цитирует текст Кумарадживы неточно.

³¹⁸ [Хоккэ-кё, XIII].

³¹⁹ Смысл подобного заявления Нитирэна в том, что если бы он не подвергался гонениям, то не на ком было бы проверять пророчества «Сутры лотоса» о притеснениях ее пропагандистов в будущем (т. е. после ухода Будды Шакьямуни из мира «саха»).

³²⁰ [Хоккэ-кё, XIII].

³²¹ Т. е. мирянам.

³²² Т. е. бхикшу, у которых извращенное знание «истинного Закона».

³²³ [Хоккэ-кё, XIII].

³²⁴ Имеются в виду адепты амидаистских школ.

³²⁵ Далее Нитирэном выпущены слова: «Которые из-за того, что хотят оклеветать нас» (цит. по [Хоккэ-кё, т. 2, с. 235]).

³²⁶ Конец фразы, опущенный Нитирэном: «А также остальным монахам, клеветая, говорят о нас плохое» (цит. по [Хоккэ-кё, т. 2, с. 238]).

³²⁷ [Хоккэ-кё, XIII].

³²⁸ Там же.

³²⁹ По-японски слово «часто» записывается двумя знаками.

³³⁰ Т. е. не обратили на них внимания, не поняли.

³³¹ [Хоккэ-кё, XIII].

³³² Кит. «Фуфацзин-цзин», яп. «Фуходзо-кё». Как отмечал Ж. Ренондо, ни в этой, ни в последующих сутрах не говорится ни об Ашоке, ни о Нагарджуне, ни о Мадхьянтике [Renondeau, 1953, с. 112].

³³³ Третий царь династии Маурьев (правил в 269—232 гг. до н. э.). Был активным приверженцем буддизма и, по преданию, руководил третьим буддийским собором в Паталипутре на 17-м году своего правления.

³³⁴ [Фуходзо-кё, св. III].

³³⁵ Кит. «Мое-цзин», яп. «Мая-кё».

³³⁶ Т. е. из Южной Индии.

³³⁷ Здесь мы дали дословный перевод китайского эквивалента имени Нагарджуны.

³³⁸ [Мая-кё, св. II].

³³⁹ Яп. «Дайхи-кё», кит. «Дабэй-цзин».

³⁴⁰ Яп. Мадэндай [НС, с. 163; НС, с. 191], Мадэндзи [JEBD, с. 192], санскр. *Madhyāntika*. Ученик Ананды, который после смерти учителя распространял буддизм в Кашмире [JEBD, с. 192].

³⁴¹ Яп. *рюгу*. Согласно традиционным сказаниям, дворец Дракона находится на дне моря. Наполнен неисчислимыми богатствами. В нем живет Дракон — защитник Закона со своим семейством. Построив подобные дворцы на земле, Мадхьянтика как бы заставил Дракона защищать Закон для людей, т. е. обитателей мира «саха».

³⁴² [Дайхи-кё, св. II].

³⁴³ Имеются в виду два перевода «Сутры лотоса» на китайский язык: «Чжэн фахуа цзин» (яп. «Сё хоккэ кё» — «Сутра об истинном цветке Закона»), сделанный Дхармаракшей в 286 г., и перевод Кумарадживы.

³⁴⁴ Нитирэн имеет в виду, что он подвергается таким же гонениям (т. е. тело его — мучениям), каким и «Сутра лотоса».

³⁴⁵ Оттого, что сбываются предсказания из «Сутры лотоса». Типичный для Нитирэна мотив.

³⁴⁶ Т. е. «когда навлекаешь на себя высочайшую немилость, то и радость увеличивается».

³⁴⁷ Которым подвергается Нитирэн.

³⁴⁸ Имеется в виду клятва защищать тех, кто распространяет «истинный Закон», запечатленный в «Сутре лотоса».

³⁴⁹ Мифическая первая династия Китая.

³⁵⁰ Здесь и далее говорится о «пяти глазах» (*гогэн*). Это важнейшая категория буддийской догматики, непосредственно связанная с учением о просветлении. На каждой ступени достижения состояния будды адепт приобретает все возрастающие способности правильного, с буддийской точки зрения, видения бытия. В этом смысле «пять глаз» — пять способностей: 1) «глаз плоти» (*никугэн*) — способность видеть мир, которой обладает обыкновенный, непросветленный человек. Все окружающее он воспринимает через призму плотских желаний; 2) «глаз небесных существ» (*тэннин-но-гэн*) — способности интуитивного, сверхчувственного восприятия явлений. Отличается от *никугэн* тем, что предполагает возможность предвидеть событие, заглянуть вперед него; 3) «глаз мудрости» (*эгэн*) — способность понимать абстрактные концепции буддийского учения, его принципы. Это уровень, достигаемый «слушающими голос» и «самостоятельно [идушими] к просветлению»; 4) «глаз Закона» (*хогэн*) — способность видеть все явления сквозь призму «Закона Будды». «Глазом Закона» обладает бодхисаттва. *Никугэн* и *хогэн* принципиально различны, в то время как второй и третий «глаза» тяготеют к *никугэн*; 5) «глаз Будды» (*буцугэн*) — способность увидеть все предметы и явления как проявления самого Будды, точнее говоря, «глаз Будды» видит, что *сансара* тождественна *нирване*, что во всем наличествует «природа будды». Выражение «пять глаз Будды» обозначает способность видеть суть явлений максимально глубоко.

³⁵¹ Т. е. усвоив проповеди Будды, запечатленные в «Сутре лотоса».

³⁵² Имеются в виду четыре учения о доктрине обращения.

³⁵³ Т. е. *дхарме* и *праджне*.

³⁵⁴ Досл. «плоти».

³⁵⁵ Т. е. знание «истинного Закона».

³⁵⁶ Т. е. «Сутре лотоса».

³⁵⁷ Т. е. о совершенном.

³⁵⁸ Т. е. о пути к просветлению.

³⁵⁹ Имеется в виду «Сутра о великой нирване» («Нэхан-гё»).

³⁶⁰ Транскрипция санскритского *śāḍ*.

³⁶¹ [Нэхан-гё, VIII].

³⁶² Кит. «Муи мудэ дачэн сылунь сюаньи цзи», яп. «Муэ мутоку дайдзё-сирон гэнги ки». Сочинение, принадлежащее перу танского монаха по имени Хуэйцзюнь (яп. Экин).

³⁶³ С. Сугуро и другие исследователи трактуют это слово как эквивалент выражения «по индийскому обычаю» [НС, т. 4, с. 207]. Мы, однако, сохраним дословный перевод данного термина (в японских переводах «Каймоку сё» на современный язык оно часто заменяется выражением «Индо-сики-дэ»), поскольку его употребление по-своему характеризует стиль китайских буддийских сочинений.

³⁶⁴ Т. е. совершенства.

³⁶⁵ Имеется в виду сочинение Цицизана «Фахуа сюаньшу».

³⁶⁶ Т. е. в названии «Сутра лотоса благого Закона».

³⁶⁷ Имеется в виду Нагарджуна. Нитирэн употребляет здесь общепринятый на Дальнем Востоке перевод имени этого индийского философа (Дракон-Дерево, яп. Рюдзю), а не вариант, характерный для литературы эзотерического буддизма (в Японии — для сочинений теоретиков школы Сингон). Выше речь шла о двух принципиально различных обликах будд и бодхисаттв. С одной стороны, они имеют «истинный облик» (в своей «изначальной земле»), который не воспринимается «обыкновенными людьми». Поэтому при вступлении в мир «саха» для «спасения» последних будды и бодхисаттвы принимают «временные» облики, чтобы легче было войти в контакт с людьми.

³⁶⁸ Яп. *сёдзи*. Первая из десяти ступеней («земель»), которые необходимо пройти бодхисаттве. Подробно о них говорится в сутре «Боммо-кё».

³⁶⁹ Имеется в виду трактат Нагарджуны «Дайтидорон».

³⁷⁰ [Дайтидорон, с. 48].

³⁷¹ Т. е. «Сутра лотоса благого Закона».

³⁷² Образец китайского эзотерического текста.

³⁷³ Транскрипция санскритского *paṭaḥ*.

³⁷⁴ Яп. *рокудо-мангё*. Имеются в виду шесть *парамит* и соответствующие им деяния, посредством которых бодхисаттва достигает просветления (т. е. «переправляется»).

³⁷⁵ Т. е. совершенными.

³⁷⁶ Первый знак слова *гусоку* (полный).

³⁷⁷ Второй знак слова *гусоку*.

³⁷⁸ Т. е. «Сутры лотоса благого Закона».

³⁷⁹ 32 знака на теле Будды, отличающие его от других живых существ.

³⁸⁰ Знаки на теле Будды. Некоторые из них идентичны 32 отметинам. Считается, что Будде требуется сто «великих калп» упорного труда для проявления этих знаков. См. [JEBD, с. 96].

³⁸¹ [Чжигуань фусин цзюе, V].

³⁸² Т. е. спасти.

³⁸³ [Хоккэ-кё, II].

³⁸⁴ [Хоккэ-кё, III].

³⁸⁵ [Сюго коккай сё, II].

Свиток 2

¹ Эту тему Нитирэн подробно развивает в трактате «Кандзин[но] хондзон сё».

² Три этапа достижения состояния будды: посадка «семени будды», его прораствание и созревание плода, наконец, опадение созревшего плода, т. е. достижение просветления.

³ Т. е. первый этап — посадку «семени будды».

⁴ Речь идет о главном советнике второго императора циньской династии Эр-ши (правил в 209—207 гг. до н. э.). Судя по «Историческим запискам» Сыма Цяня, Чжао Гао активно организовывал заговоры и участвовал в интригах с целью захватить власть, однако правителем страны ему стать не удалось (Нитирэн в данном случае неточен). См. [Сыма Цянь, 1975, т. 2, с. 86—98].

⁵ В 761 г. ко двору был приближен монах Докё из школы Хоссо после успешного лечения молитвами экс-императрицы Кокэн. Через некоторое время Докё стал настолько влиятельной фигурой, что, когда Кокэн оказалась снова на троне, он получил высшую должность в императорском правительстве того времени — пост «великого министра». В 769 г. Докё пытался сам сесть на престол, однако это ему не удалось из-за сильного противодействия рода Ваки.

⁶ Т. е. Нитирэн не оспаривает обвинений в том, что его учение относится к «временным».

⁷ Имеется в виду «Сутра лотоса».

⁸ Т. е. Васубандху.

⁹ Смысл данного утверждения Нитирэна станет понятным, если вспомнить о «десяти взаимопроникающих мирах», и в частности о присутствии «мира будды» во всех остальных «мирах».

¹⁰ Имеются в виду шесть нарсских школ и Сингон-сю.

¹¹ Закон, запечатленный в «Сутре лотоса благого Закона».

¹² Т. е. для учеников и сочувствующих.

¹³ Яп. Мудзё-босацу. Китайско-японский эквивалент имени одного из ведущих теоретиков махаяны Асанги, который, согласно буддийской легенде, встречался с бодхисаттвой Майтрейей.

¹⁴ Яп. *нисё-саннэ* — формула одного из делений «Сутры лотоса благого Закона» на части. «Два места» — Священная Гора Орла и Драгоценная Ступа. Будда произносил проповеди, запечатленные в «Сутре лотоса», три раза

перед «тремя собраниями». Первую и третью (т. е. перед первым и третьим «собраниями») — на Священной Горе Орла; вторую (т. е. перед вторым «собранием») — в Драгоценной Ступе.

¹⁵ Т. е. заметок трактата «Каймоку сё».

¹⁶ Т. е. об «истинном» и «временном» учениях, которые Будда проповедовал.

¹⁷ Яп. *онъёдзи* (или *оммёдзи*) — специалисты по гаданию, составлению календарей, астрономы. Назывались «учителями» (а также докторами — *ха-кисэ*) «светлого» и «темного», так как теоретической основой их деятельности являлось древнекитайское учение об *инь* и *ян*. В Японию эти «учителя» начали приезжать в VI в. Их профессия была узаконена кодексом «Тайхорё». Организационно они становились сотрудниками особого управления (Онъёрё), которое подчинялось ведомству внутренних дел. Со временем сформировались династии *онъёдзи*.

¹⁸ Посмертное имя монаха Цзинзана. Жил во времена Суйской династии. Был учеником Фалана, одного из последователей Кумарадживы. Проповедовал в монастыре Цзясян-сы (пров. Чжэцзян), по названию которого и получил посмертное имя. Известен как крупный деятель школы Саньлунь и автор многочисленных трактатов (наиболее известные из них перечислены О. О. Розенбергом [Розенберг, 1918, с. 342, 343]).

¹⁹ Т. е. Чэнгуань, Цзясян, Цзынь, Кобо.

²⁰ Час крысы — с 23-х до 1-го часа, час быка — с 1-го до 3-х часов.

²¹ Имеется в виду 1271 г.

²² Речь идет об инсценировке казни, предшествовавшей высылке Нитирэна на о-в Садо.

²³ Т. е. о-ва Садо.

²⁴ Т. е. трактат «Каймоку сё».

²⁵ Нитирэн имеет в виду то обстоятельство, что многие адепты его движения поверили в известие о казни их учителей.

²⁶ Т. е. трактат «Каймоку сё».

²⁷ Т. е. на материк.

²⁸ Т. е. Нитирэн и его ученики.

²⁹ Правил в 1052—1001 гг. до н. э.

³⁰ Т. е. Су Ю.

³¹ Т. е. был конфуцианцем.

³² Т. е. 10-й год эры Юн-пин — 67 г.

³³ [Фуходзо-кё, св. II].

³⁴ Имеется в виду монах Паршва, один из устроителей четвертого буддийского собора под руководством кушанского императора Канишки. Жил в первой половине II в. Получил прозвище Бок после того, как заявил, что не ляжет на бок до тех пор, пока не достигнет просветления.

³⁵ Досл. «Ржание Лошади». Речь идет об известнейшем буддийском теоретике виджнянавады и поэте Ашвагхоше, жившем, как полагают, во II в. Большой популярностью в буддийском мире пользовалась его поэма «Буддха-чарита» («Жизнь Будды»).

³⁶ Т. е. то, о чем говорится в сутре «Фуходзо-кё».

³⁷ Имеется в виду «Сутра лотоса».

³⁸ Т. е. нельзя будет верить в то, о чем говорится в «Сутре лотоса».

³⁹ Т. е. мирских адептов буддийских школ.

⁴⁰ Ученик Мяолэ.

⁴¹ Т. е. Даочо и Хонэн.

⁴² Т. е. Дэнгё и Эсин.

⁴³ Имеется в виду, что хэйские священники проводят церемонии посвящения в монахи.

⁴⁴ Т. е. действительно понимал бы «истинный Закон».

⁴⁵ Т. е. толкования тяньтайских теоретиков.

⁴⁶ Т. е. «истинный Закон».

⁴⁷ Имеются в виду Будда Шакьямуни, будда Многочисленные Сокровища и будды десяти сторон света.

⁴⁸ Из сочинения Дунчуня «Фахуа ицзуань».

⁴⁹ Настоятель храма Гангодзи в Нара.

⁵⁰ Монах школы Риссю, жил и проповедовал в храме Кофукудзи в Нара.

⁵¹ Т. е. императору. Нитирэн имеет в виду один из эпизодов борьбы между Сайтё, организовавшим новую школу Тэндай, и представителями «старого» нарсского буддизма.

⁵² Более известен под именем Нинсё (1217—1303). Крупнейший деятель школы Рицу. Родился в пров. Нара, уже в 15-летнем возрасте стал монахом в храме Гакуандзи. Был тесно связан с домом Ходзё, откуда выходили *сиккэны* в Камакурский период, и имел огромное влияние на *сиккэнов* Токиёри, Нагатоки и Токимунэ. В 1261 г. был назначен настоятелем храма Косэн-дзи в Камакура, позже — храма Гокураку-дзи, а с 1294 г. — Ситэнно-дзи. Неоднократно руководил молебнами, которые устраивало камакурское правительство. Рёкан прославился также тем, что во время многочисленных странствий по стране организовывал строительство дорог, мостов, прудов. Занимался широкой филантропической деятельностью в пользу беднейших слоев населения. В начале 90-х годов построил два приюта для больных и престарелых. Еще при жизни Рёкана распространилось мнение, что он воплощение бодхисаттвы Бхайшаджья-гуру — «учителя медицины».

⁵³ Более известен под именем Рёто (1199—1287). Монах секты Дзёдо. Священником стал в 20-летнем возрасте. Пользовался большим влиянием при императорском дворе в Киото. Считался третьим патриархом секты Дзёдо (после Хонэна и Бэнтё). Имел многочисленных учеников, шесть из которых основали отдельные школы амидаизма.

⁵⁴ Имеется в виду письмо, посланное Гёйном (с ведома Рёкана и Нэнъя) *сиккэну*, в котором Нитирэн обвинялся в антиправительственной деятельности.

⁵⁵ Т. е. карму.

⁵⁶ По социальному положению.

⁵⁷ Т. е. самые большие трудности.

⁵⁸ [Хацунайон-гё, св. IV].

⁵⁹ [Хоккэ-кё, III].

⁶⁰ Гл. XXV «Сутры лотоса».

⁶¹ Монах школы Хоссо. Прославился ожесточенной полемикой с Сайтё в последний период жизни основателя Тэндай-сю.

⁶² Т. е. из Нара.

⁶³ Сайтё хотя и был в Китае, но танской столицы не видел, проводя все время в сельской местности [НС, т. 4, с. 280].

⁶⁴ В том смысле, что буддийские учителя не поступают таким образом.

⁶⁵ Имеется в виду Арьядева, ученик Нагарджуны. Один из крупнейших представителей шуньявады.

⁶⁶ Одно из прозвищ Будды Шакьямуни.

⁶⁷ Имеется в виду бодхисаттва Бхайшаджья-гуру. Ему посвящена гл. XXIII «Сутры лотоса».

⁶⁸ Т. е. Сётоку-тайси.

⁶⁹ Как говорят, Сётоку-тайси приказал содрать шкуру с быка, чтобы сделать на ней копию сутры «Боммо-кё» [НС, т. 4, с. 280]. Таким образом, принц совершил преступное деяние (по его приказу было убито животное), но искупил его, изготовив копию буддийской сутры.

⁷⁰ Т. е. Будды Шакьямуни в одном из своих перерождений. Торговать мясом считалось для буддиста грехом.

⁷¹ Яп. Гёхо бонси. По мнению Ж. Реноддо, Нитирэн имеет в виду брахмана по имени Утпала, который, согласно «Сутре об умных и глупых» (кит. «Сянью цзин», яп. «Кэнгу-кё»), записал текст «Сутры лотоса благого Закона» костью, выломанной из собственного тела, и использовал в качестве чернил костный мозг (по другим источникам, кровь). См. [Renondeau, 1953, с. 206].

Пер. с японского А. Н. Игнатовича

Эйсай

Кодзэн гококу-рон

«Кодзэн гококу-рон» («Трактат о восстановлении [учения] Дзэн [ради] охранения страны») написан в 1199 г. В нем обосновывается возможность признания учения дзэн в Японии и доказывается необходимость этого. Перевод выполнен по изданию: Нихон-но дзэн гороку. Т. I. Эйсай. Токио, 1981, с. 347—348.

Введение

О, как велико сердце! Безграничны высокие небеса, и все же сердце выше небес. Неизмеримо глубоки [недра] земли, и все же сердце глубже земли. Непревзойденно сияние солнца и луны, и все же сердце сияет ярче. Бесчисленны, как песчинки [Ганга], великие тысячи миров [вкруг горы Сумеру], и все же сердце выходит [за пределы] этих миров. О, великая пустота! О, изначальное, [всепорождающее] «ци»! Сердце объемлет великую пустоту и тяжело (чревато) изначальным «ци». Я¹ вздымает (опрокидывает) небо и опускает землю, движет солнце и луну, четыре раза изменяет времена [года], порождает тьму вещей. О, как велико сердце! Мы все время зовем его этим громким (сильным) именем, [но есть и другие] названия: Высшая Колесница, Первейший Смысл, Истинная Мудрость, Истинное Единство Дхармакая, Полная Просветленность (анутара-самьяksamбодхи), [Шу]рамгама-самадхи², Созерцание Сокровищницы Истинного Закона, Изысканное Сердце Нирваны. Более того, в нем содержатся в единой слитности тексты Трех Колес³ и Восьми Сокровищниц⁴, цели и устремления Четырех Стволов⁵ и Пяти Колесниц⁶.

Махавира (Великий Муж) Шакьяму[ни] сообщил Закон сердца златовласому монаху [Махакашьяпе], назвав это «передачей не содержащегося в писаниях». С Ястребиной вершины [Гриджаракута] оно достигло Петушиной пещеры, [вызвав] улыбку на лице⁷. Так от одного поворота цветка распустились тысячи листьев (ветвей), из единого источника брызнули десять тысяч струй. Следует знать, что [это учение] передавалось от одного к другому в Индии, [а затем] перешло к подвижникам Дхармы в Китае. Как прежний Будда широко проповедовал

Учение, так и [его последователи] сами передавали одеяние Дхармы. Ритуалы отправлялись воистину по методам древних мудрецов. Сущность и проявление Учения пронизывали [отношения] наставника и ученика; в правилах церемоний и дисциплины не было смешения правильного и неправильного. После того как Великий учитель, пришедший с Запада⁸, ударил шестом в Южное море и поставил свой посох [на берег] Восточной реки, видение Закона распространилось в Корею, а в Японии появилась [школа Дзэн из Восточного Китая, названная] «овечья голова». Изучая [ее тексты], достигаешь понимания всех направлений [колесниц] буддизма. Практикуя [ее ритуалы], обретаешь просветленность за одно рождение. Внутри — соблюдение заповедей [ради обретения] нирваны; вовне — проявление мудрости, — вот что такое школа Дзэн. При нашем дворе ярко сияет мудрое солнце [императора], разнося повсеместно ветер мудрости. Страны Почтенных Птиц и Священных Образов⁹ склоняют перед ним головы; жители Страны Сокровищ¹⁰ приносят подношения. Чиновники правят делами, монахи распространяют учение отречения [от бренного] мира. Извлекают пользу даже из законов четырех Вед. Зачем же отвергать пять направлений [школы] Дзэн? Есть, однако, люди, поносящие это [учение], называющие его «дзэн темной просветленности». Есть сомневающиеся, называющие его «пустотой, объемлющей зло». Иные считают его неподходящим для [времени] «конца Закона», иные — негодным для нашей страны. Либо говорят, что оно неприглядно и что у него мало письменных [источников], либо — что у нас слабые способности. Трудно защищаться от этих нападков. Охраняющие такими способами Закон [в действительности] разрушают сокровище Дхармы. Не знаящие нас как могут знать наше сердце¹¹? Они не только преграждают врата для Дзэн, но также разрушают путь учителя с горы Хизэй¹². Увы, увы, неужели они преуспевают?! Поэтому я собрал в великую сеть [писания] Трех Сокровищниц [— сутры, винаи, шастры], показал их мудрецам своего времени, выписал относящееся к одной школе [— Дзэн] и составил эту [книгу] для тех, кто придет после. В ней три части или десять разделов, и называется она «Трактат о восстановлении [учения] Дзэн [ради] охранения страны».

¹ Т. е. сердце.

² Состояние, при котором уже нет воздействия чувственных страстей и не страшны демоны зла. Описано в «Шурамгама-самадхи-сутре» и «Ланкаватара-сутре».

³ Хинаяны, Бодхисаттваяны и Буддхаяны.

⁴ Восемь групп сутр, классифицированных по способам изложения и типу слушателей Будды.

⁵ Т. е. буддийских школ.

⁶ Учений, которые Будда излагал людям, небожителям, шравакам, пратйекабуддам и бодхисаттвам.

⁷ По преданию, к Шакьямуни на Ястребиную вершину поднялся индуистский бог Брахма и преподнес Шакьямуни цветок, прося изложить учение.

Будда взял цветок и повернул его в пальцах, не произнося ни слова. Окружающие были в недоумении, и лишь Махакашьяпа, находившийся неподалеку в Петушиной пещере, радостно улыбнулся, поняв, что Будда имел в виду. От этого случая идет традиция «передачи знаний без слов».

⁸ Т. е. Бодхидхарма.

⁹ Вероятно, Корея и Индия.

¹⁰ Вероятно, государство в Средней Азии.

¹¹ Комментатор С. Фурута считает это аллюзией на беседу Чжуан-цзы с Хуэй Ши при виде играющих рыб. См. [Малявин, 1985, с. 119].

¹² Т. е. Сайтё.

Пер. с японского А. Г. Фесюна

Кисса ёдзё-ки

Трактат «Кисса ёдзё-ки» («Записки о потреблении чая и заботе о здоровье») написан в 1214 г. В нем Эйсай подробно рассказывает о достоинствах известного, но до того времени не слишком популярного напитка — чая. Перевод выполнен по изданию: Нихон-но дзэн гороку. Т. 1. Эйсай. Токио, 1981, с. 385—387.

Введение

Чай — прекрасное лекарство для сохранения здоровья; он вобрал в себя все тайны продления человеческой жизни. Если чайные деревья растут на горах или в долинах, эта местность — обитель божественных духов; собирающий их [листья] человек проживет долгую жизнь. [Чай] высоко чтут и в Индии, и в земле Тан; у нас в Японии также [когда-то] любили его вкус. Сейчас, как и в древности, он является редким и изысканным лекарством; нельзя пренебрегать его собиранием.

В начальной калпе¹ люди были подобны небожителям. Постепенно они опускались, и теперь у людей Четыре Великих [телесных элемента]² и Пять Органов³ стали подобны истлевшим. Поэтому иглы и прижигания не приносят облегчения, бесплодны и лечения горячими источниками. Лечащиеся такими способами будут понемногу слабеть и погибнут — страшный и печальный исход. В древности люди исцелялись, не полагаясь на способы лечения, а много ли сейчас тех, кто от них уклоняется?

Хорошо подумав, понимаешь, что из всего множества вещей, созданных небом, человек — самое благородное. Поэтому оберегать свой срок [существования], свою жизнь очень важно. Источник сохранения срока жизни — в заботе о здоровье; искусство же заботы о здоровье заключается в успокоении Пяти Органов. Из этих пяти центральный орган — сердце-повелитель. Для укрепления и становления сердца лучший способ — потребление чая.

Когда слабеет сердце, болеют все Пять Органов. Прошло уже более двух тысяч лет, с тех пор как жил в Индии [великий лекарь] Дживака, а в последующие века [никто] [не мог так же хорошо] определить [состояние] кровеносных сосудов. Вот уже более трех тысяч лет прошло, как скрылся китайский учитель

Шэнь-нун, и теперь уже [никто] [не может] предписать нужного лекарства. Поскольку никто не в состоянии определить особенности болезни, бесконечны недуги, несчастья и страдания. Допускаются ошибки и в способах лечения — напрасно предписанные прижигания приносят вред. [Вот что] я случайно услышал о лечении в наш век. Поскольку лекарства не соответствуют болезням, [от которых их применяют], употребляемые снадобья вредят сердцу; использование прижиганий прерывает жизнь, поскольку прижигание противоречит пульсу. Я хочу показать новые способы лечения, с которыми познакомился в Великой Стране [Китае]; одновременно я изложу два приема распознавания болезней, [применяемых] в век «конца [Закона]», которые могут быть полезными для всех людей, чтобы передать их будущим ученикам.

Составлено в 1215 году

Раздел I

а. Мир и согласие Пяти Органов

б. Изгнание демонов и оборотней

О мире и согласии Пяти Органов в «Сокровенных записках о дхарани Всепобеждающего, сокрушающего ад»⁴ сказано: «Во-первых, печень любит кислое; во-вторых, легкие любят острое; в-третьих, сердце любит горькое; в-четвертых, селезенка любит сладкое; в-пятых, почки любят соленое». Так же Пять Органов соответствуют Пяти элементам — дерево, огонь, земля, металл, вода и Пяти Направлениям — восток, запад, юг, север, центр.

[Орган]	[Направление]	[Время года]	[Элемент]	[Цвет]	[Дух]	[Органы чувств]
Печень	восток	весна	дерево	синий	кон ⁵	глаза
Легкие	запад	осень	металл	белый	хаку ⁶	нос
Сердце	юг	лето	огонь	красный	син ⁷	язык
Селезенка	центр	межсезонье	земля	желтый	си ⁸	рот
Почки	север	зима	вода	черный	со ⁹	уши

Эти пять Органов ощущают вкус неодинаково. Когда много вкуса вводится много, этот орган становится сильным и подавляет другие органы; вместе с этим появляется болезнь. Четыре вкуса — острый, кислый, сладкий, соленый — вкушаются постоянно, горький же нет, и поэтому четыре органа постоянно сильные, а сердце — постоянно слабое. Отсюда возникают болезни. Когда же болеет сердце, изменяются все вкусы, извергаешь то, что ешь, и приходится снова что-то есть.

Если же пить чай, то сердце укрепится и болезней не станет. Следует знать, что, когда случится болезнь сердца, цвет человеческой кожи становится плохим, [это знак того, что] бли-

зится конец жизни. В Японии не едят горького. Лишь в Великой Стране [Китае] пьют чай, поэтому [там] нет болезней сердца и живут долго. В нашей стране много худых, больных людей, все только из-за того, что не пьют чая. Если человек в плохом расположении духа, ему обязательно следует пить чай. Это упорядочит сердце и устранил тьму болезней. Когда сердцу хорошо, то, даже если в других органах и есть болезнь, оно [победит ее своею] силой.

И еще: в «Записках о мандале Пяти Органов»¹⁰ сказано: «Излечиваются посредством сокровенных мантр».

[Орган]	[Направление]	[Будда]	[Бодхисаттва]	[Место в 11 мандале]	[Мантра]
Печень	восток	Акшобхья	Бхайшаджья-гуру	ваджра	тра
Сердце	юг	Ратнасамбхава	Акашагарбха	ратна	хум
Легкие	запад	Амитаюс	Авалокитешвара	падма	хри
Почки	север	Шакьямуни	Майтрейя	карма	а
Селезенка	центр	Татхагата	Праджня	буддха	вам
		Махавайрочана			

Пять способов этих *адхиштхана*¹² излечивают внутренние недуги. Забота о Пяти Вкусах излечивает внешние [болезни]. Внимание ко внутреннему и внешнему сохраняет тело и [поддерживает] жизнь.

Кислый вкус [содержат] апельсины, лимоны и другие цитрусовые.

Острый вкус — лук, чеснок, перцы.

Сладкий вкус — сахар и прочее. Вся еда сладка по природе.

Горький вкус — чай, сильный древесный аромат и другое.

Соленый вкус — соль и другое.

¹ Временная история мира подразделяется на четыре этапа (кальпы): становление, пребывание, разрушение, пустота.

² Земля — символ твердости, кости; вода — влажности, крови; огонь — тепла, всех жидкостей; ветер — подвижности, дыхания.

³ Печень, сердце, селезенка, легкие, почки.

⁴ Неизвестный эзотерический трактат, составленный, возможно, Шубхакарасимхой в эпоху Тан.

⁵ После смерти человек как бы «раздваивается»: его невидимый дух — *кон* — возносится на небо; видимый же — останки, кости — *хаку* — остается на земле.

⁶ Хаку.

⁷ Божество.

⁸ Память, чувства, переживания — формальная сторона ментального процесса.

⁹ Мысли — сущностная сторона ментального процесса.

¹⁰ Неизвестный эзотерический трактат.

¹¹ Опущены названия соответствующих мудр: «одноконечная», «драгоценность», «8 лепестков», «карма», «пятиконечная».

¹² Яп. *кадзи*, значение термина см. в коммент. к приведенному выше переводу трактата Кукая «Значение становления Буддой в настоящем теле».

Пер. с японского А. Г. Фесюна

Догэн

Гэндзё коан

Трактат «Гэндзё коан» («Проявление изначального, присущего всему состоянию») открывает основной труд Догэна «Сёбо гэндзо». Трактат написан в 1233 г. Главная мысль: достижение просветленного состояния («становление буддой») не есть результат долгих практик, но осознание того, что данная реальность и есть средоточие изначальной просветленности. Перевод выполнен по изданию: Нихон котэн бунгаку тайкэй. Сёбо гэндзо. Сёбо гэндзо дзуймонки. Т. 81. Токио, 1981, с. 101—106.

Во все времена Дхарма Будды — все сущее — есть [одновременно] заблуждения и просветления, практики и подвижничество, жизни, смерти, все будды, живые существа¹.

Во все времена все множество дхарм нам не принадлежит; [они] не есть ошибки, не есть прозрения, ни все будды и ни живые существа, ни жизнь и ни гибель.

Поскольку путь будд изначально пребывает вне [границ] изобилия и скудости, [он включает в себя] жизнь и разрушение, заблуждение и просветленность, живые [существа] и будд. А раз так, то цветы срывают с любовью и сожалением, мнущего траву презирают.

Влача своё «я», выявлять практиками [истинную сущность] всех дхарм — заблуждение; выявлять практиками [истинную сущность] своего «я», пребывающего во всех дхармах, — просветленность.

Полное осознание заблуждений — [способность] всех будд; великое заблуждение относительно просветления, [коренящееся в приверженности собственному «я», — удел] живых существ. Есть еще люди, обретающие просветление в просветлении, и есть люди, заблуждающиеся посреди заблуждений².

Когда все будды поистине становятся всеми буддами, уже не нужно понимать и осознавать, что собственное «я» стало всеми буддами³. Именно [то, что они] будды, и подтверждает [их изначальную природу] будды.

[Всем] — телом и сердцем — видятся и воспринимаются [зрительные] формы; [всем] — телом и сердцем — слышатся и воспринимаются звуки; однако, хотя они и воспринимаются вместе, — это не тень в зеркале и не [отражение] луны в воде. Пребывает [лишь] одна сторона — то единственное, что подтверждает⁴.

Познать путь будды — значит познать себя. Познать себя — значит забыть себя. Забыть себя — значит постичь [суть]

всех дхарм. Постичь [суть] всех дхарм — значит отринуть [разделение на] тело и сердце собственного «я» и тела и сердца иных «я».

Есть прерывание прекращения следов просветленности; уничтожаемых следов просветленности следует вечно избегать⁵.

Когда человек впервые обращается к Учению, он уже отстранился, отбросил рамки и границы Учения⁶; когда Учение [приходит] к нам в истинной передаче, мы немедленно становимся «изначально постигшими»⁷ людьми.

Когда, сев на корабль, человек вертит головой, ему ошибочно кажется, что перемещается берег⁸. Сосредоточив взгляд на корабле, он понимает, что движется корабль; так и при возмущении тела и сердца, разделяя, постигают [сущность] всех дхарм, ошибочно считая постоянным пребывание своего сердца и своей природы. Если же обратиться к глубинной сути всех повседневных дел, станет очевидным принцип Пути: все дхармы нам не принадлежат.

Дрова обращаются в пепел и не могут вновь стать дровами. Так же не следует пепел считать дровами, поскольку он был ими вначале. Нужно знать, что дрова занимают место дров, нет у них «до» или «после»⁹. Хотя и говорят, что есть «прежде» и «потом», [в действительности] таких разграничений не существует¹⁰. Пепел занимает место пепла и «после», и «до». Как дрова, обратившись в пепел, не станут дровами снова, так и человек, умерев, не возродится вновь. В противоположность этому учение Будды не говорит о рождении смертного. Это именуется «нерожденностью»¹¹. То, что смертное не рождается, [передано] Буддой поворотом Колеса Закона. Это именуется «неразрушимостью». И рождение, и смерть принадлежат единому времени. И их можно уподобить зиме и весне. Не думают же, что наступит весна зимы; не говорят, что придет лето весны.

«Обретение» человеком просветления подобно отражению в воде луны¹². Луна не промокает, вода не расплескивается. Она и велика, и широка, а помещается в маленькой лужице; вся луна, все великое небо помещается в росинке на траве, в одной капельке [воды]. Просветленность не изменяет¹³ человека, так же как луна не расплескивает воду¹⁴. Просветленного человека невозможно загрязнить, так же как капля и роса не загрязняют небо и луну. [Просветленность] глубока, [как небо], высока, [как луна], безгранична. [Она] не длится долго или кратко; [она — как] вода, которой хоть и бывает много или мало, [но сама по себе вода ни велика и ни мала]; [она — как] небо и луна, которые хоть и кажутся широкими и узкими, [но сами по себе ни широки и ни узки].

Когда телу и сердцу недостает Учения, [следует] помнить, что Учение уже [наличествует] в избытке¹⁵. Помнить [надо и то, что], если телу и сердцу Учения достаточно, одной стороны

уже не хватает. Например, сев на корабль и выйдя в море, где нет гор, смотрят не в четырех направлениях, смотрят кругом. Отдельных же особенностей не видят совсем. Однако это великое море [само по себе] ни округло, ни [четырёх]сторонне. Не следует стремиться исчерпать все море. Оно — как величественный дворец, как драгоценное ожерелье¹⁶. Просто нам, таким, какие мы есть, оно какое-то время кажется круглым. Так же и со всеми дхармами. Каким бы ни был их облик — из пыли или совсем необычный — видят и воспринимают соответственно способностям постижения и силе глаз. Вместо того чтобы смотреть вокруг [или по четырем] сторонам, следует, вглядываясь в тьму вещей¹⁷, понять, что есть [единый] мир, а не выявлять особенности морей и гор. [Все, что находится] по сторонам, не существует просто само по себе; следует знать, что и [трава] под ногами, и капля [росы] не пребывают отдельно от всего.

Рыбы плавают в воде, но, сколько бы там ни двигались, от воды неотделимы; птицы летают в небе, но, сколько бы ни летали, вне неба не существуют. Таким образом, рыбы и птицы изначально неотделимы от воды и от неба. Когда использование велико — велико только лишь применение, [а не применяемое]. Когда употребление мало — мало [только лишь] применение, [а не применяемое]. Подобным же образом ни в чем не устанавливается границ и рамок, нигде ничто не меняется — ведь если птица покинет небо, она умрет, так же как и рыба, выйдя из воды, погибнет¹⁸. Поэтому посредством воды живут [рыбы], посредством неба живут [птицы]. Посредством птиц существует [небо], посредством рыб существует [вода]. Посредством существования [неба] живут птицы, посредством существования [воды] живут рыбы. Следует идти еще дальше¹⁹, выявляя просветленность [как сущностную природу этого существования]. Таковы долголетие и судьба²⁰.

После того как исследуют воду и исследуют небо, не идут в воду и в небо, не стремятся уподобиться рыбам и птицам. Ни в воде, ни в небе Пути не обрести, [нужного] места не найти. Если же нашел [истинное] место²¹, во всех повседневных делах проявится изначально общая мысль. Если ступил на этот Путь, все повседневные дела станут проявлением этой изначальной общей мысли. Этот Путь, это место не велико и не мало, не свое и не чужое, не [было] раньше и не [возникнет] позже, не выявляется сейчас, но есть такое, как есть [и пребывает всегда]. Если человек просветляется практиками на Пути будд, то, обретая одну дхарму, он проникает в Единое Учение; совершив одну практику, он оказывается в Едином Подвижничестве²². В этом — [истинное] место, познаваемое, когда Путь пройден; однако познание есть знание, а это знаемое есть то же, что полностью постигнутое Учение Будды, ибо как его постичь, если его не знаешь. Не следует думать, что для обретения места обязательно собственное «я», которое знает, видит и рассуждает. Хотя и говорится о немедленном проявлении из-

начального полного просветления, сокрытое не обязательно станет явным; почему оно должно становиться видимым?

К учителю чань Бао Чэ с горы Ма-юй, когда он обмахивался веером, подошел монах и спросил²³:

«Природа ветра — непрерывное движение, нет [у него постоянного] места и окружения; зачем же почтенный учитель пользуется веером?»

Учитель сказал: «Ты знаешь, что природа ветра — непрерывное движение, но не знаешь, что нет места и окружения»²⁴.

Монах спросил: «В чем состоит отсутствие места и окружения?»

Учитель лишь обмахнулся веером.

Монах почтительно поблагодарил.

Таков опыт пробуждения к Учению Будды, [таков способ] истинной передачи [знания]. Если считать, что не надо пользоваться веером, поскольку [природа ветра] — непрерывное движение, что ветер придет все равно, то не будешь знать ни непрерывного движения, ни природы ветра. Поскольку природа ветра — непрерывное движение, ветер семейства будд проявляет изначальную желто-золотую природу земли, от него бродит молочное вино в великих реках [Ганге и Янцзы].

Записано в середине осени 1-го года правления Тэмпуку [1233 г.].

¹ В «Ваджрачхеддика-праджня-парамита-сутре» говорится: «Так излагал Татхагата — все сущее есть Дхарма Будды».

² Поскольку все сущее включает как просветление, так и заблуждение (положение об идентичности *сансары* и *нирваны*), Догэн говорит об относительности самого процесса достижения чего-либо или отступления от чего-либо, — ведь все «десять тысяч дхарм» именно здесь и именно сейчас являют собой одновременно все.

³ «Все будды» — изначальное просветленный облик всего сущего, не нуждающийся в личностном подтверждении.

⁴ В этом абзаце Догэн утверждает непротивопоставленность объекта субъекту, единство истинной реальности: как отражение в зеркале или в воде не есть один предмет, так и объекты видимого, слышимого и т. д. не есть что-то отдельное от воспринимающего («подтверждающего») их.

⁵ Просветленность — это не тот процесс, в котором можно было бы выделить стадии; у нее нет и не может быть никакой «остаточности». Поскольку такова истинная реальность, необходимо постоянно иметь в виду то, что на пути совершенствования отсутствуют любого рода «ступени».

⁶ Учение не может быть объектом, к которому «обращаются», поскольку изначальное «я» и есть все дхармы.

⁷ Т. е. просветленными.

⁸ Фраза из «Сутры совершенной мудрости».

⁹ В «Аватамсака-сутре» (раздел «Упая») говорится: «Дхармы пребывают в [определенных] местах дхарм. В мире постоянно наличествуют особенности».

¹⁰ Истинная реальность вневременна, существует безотносительно искусственных целей и средств.

¹¹ Т. е. «непроизведенностью» всего сущего; вечной жизнью, абсолютной природой целого.

¹² Снова порицается ложное разделение на «воспринимающего» и «воспринимаемое» (субъект — объект).

¹³ Букв. «не разбивает».

¹⁴ Просветленность — не какое-то определенное, обретаемое состояние, но исходная природа всего сущего.

¹⁵ Удовлетворенность, достаточность — категории «разделяющего» сознания, не имеющего отношения к истинной действительности.

¹⁶ Общепринятый пример различных взглядов на одно и то же: людям вода видится как вода, рыбам — как величественный дворец, небожителям — как драгоценное ожерелье, голодным демонам — как густая кровь.

¹⁷ Букв. «в дом и ветра десяти тысяч дхарм».

¹⁸ «Рыбы плавают в свободном самопробывании, так же и птицы летают везде в свободном самопробывании. Это возможно, поскольку для них не существует „я“, не существует [личностного] сознания» (из комментария Ямада Рэйрин, приведенного в данном издании).

¹⁹ Т. е. снять границы «существования».

²⁰ В «Трактате о великой мудрости» («Да-чжи-ду-лунь»), гл. 35, сказано: «Поскольку основа существования совершенна, названо долголетием и судьбой». Длительность или краткость жизни, все, происходящее в ней, является собой призрачную изменчивость неизменно совершенной, изначальной просветленности.

²¹ Т. е. осознал свое непосредственное пребывание в полной просветленности.

²² В дхармах и практиках нет разделений; в каждой заключено всё, и всё — в каждой.

²³ Из чаньского трактата «Лянь-дэн-хуэй-яо-сы».

²⁴ Монах «понятизирует», рассматривает отдельно первое утверждение, не понимая, что оно по сути идентично второму.

Пер. с японского А. Г. Фесюна

Сокусин дзэбуцу

Пятый трактат в сборнике «Сёбо гэндзо» — «Сокусин дзэбуцу» («Поистине, сердце и есть Будда») ¹ — написан в 1239 г. В нем изложено, с краткими примерами, основное положение учения дзэн о всеприсущности просветленного сознания. Перевод выполнен по изданию: Нихон сисо тайкэй. Догэн. Т. 12. Ч. 1. Токио. 1981, с. 81—86.

Единственно, что неизбежно утверждали и поддерживали все без исключения будды и патриархи, — [это положение о том, что] сердце, поистине, есть Будда. В Западной Поднебесной [стране] такому не учили²; впервые об этом услышали в Китае. Ученые люди часто заблуждались, не [видя того, что] ошибка в главном вызывает ошибки [в мелочах]. Не замечая этого, многие сходили на «внешний путь».

Услыхав разговор о том, что сердце, поистине, [есть Будда], глупцы начинают думать, что еще не пробудившееся сознание бодхи — учитывание известного³ — и есть состояние будды. Происходит это оттого, что они не встретили настоящего учителя.

В Западной Поднебесной [стране] — Индии — есть [люди, провозглашающие] «внешний путь», их называют *сэнни*. Они говорят, что великий Путь пребывает в наших теперешних телах, и потому, чтобы познать его, не следует прилагать боль-

ших усилий. Таким образом, познав страдания и радость, ощутив в себе холод и тепло, узнаешь [якобы и источник] мук. [Для этих людей] туманна суть десяти тысяч вещей, нет им никаких преград. У вещей есть прошлое и будущее, границы возникают и распадаются, однако священное знание пребывает в них постоянно и нет в нем изменений. Это священное знание широко и беспредельно. В нем нет разделений на заурядное и мудрое, телесное и духовное. Пусть даже внутри него и пребывает некоторое время цветок пустоты⁴ ложного закона, раз еще не раскрылась мудрость обета соответствовать истинной сути. Если и вещи гибнут, и границы рушатся⁵, священное знание истинной природы остается невозмутимым и постоянным. К примеру, если не нарушается [понимание] истинной сути тела, не нарушается и священное знание. Если же в хижине гаснет очаг, выходит старший и зажигает его вновь.

Такова сущность мудрых и просветленных. Это же называют Буддой, именуют *сатори*. В таком состоянии нет разницы между собой и другими, превзойдены крайности заблуждений и озарений⁶. Хотя и слились воедино десять тысяч дхарм и все пределы, священное знание пребывает вне пределов и не смешивается с вещами, оставаясь неизменным на протяжении бесчисленных калп. Если [кто-либо скажет, что знает] место пребывания священного знания во всех пределах настоящего существования, он говорит неистинно. Истинный Закон уходит корнями в изначальную суть. Можно употреблять только сравнения, например, в отличие от священного знания он пребывает непостоянно; поскольку то пребывает, то погибает, — зависит от света и тьмы. Священное знание может быть лишь самим собой. Еще его называют «истинным я», «основой просветленности», «изначальной сутью», «изначальной формой». Тех, кто для пробуждения своей изначальной сути возвратился к «постоянно пребывающему», зовут «великими мужами, вернувшимися к истине». Они больше не попадут в поток рождений и смертей, они уже вошли в то море, где нет возникновения и распада. Вне этого [знания] истины нет. Если сущность не проявлена, возникают Три Мира и Шесть Путей, враждебные [друг другу].

Великий учитель страны Тан, Хуэй Чжун⁷ спросил у монаха: «Из какой стороны ты прибыл?»

Монах сказал: «С юга».

Учитель спросил: «Какие учения есть на юге?»

Монах сказал: «Великое множество учений».

Учитель спросил: «Каким образом там объясняют людям?»

Монах сказал: «Они сразу объясняют ученым людям, что сердце, поистине, есть Будда, Будда — это смысл просветленности; сейчас ты обладаешь полнотой видения, слышания, запоминания и знания сути. Благость этой сути позволяет мгновенно увидеть все, едва приподняв бровь, переносит через [иллюзорность] прошлого и будущего. Она подобна всем частям

тела: стукнешь по голове — узнаешь голову, стукнешь по ноге — узнаешь ногу, и потому называется истинным повсеместным знанием. Нет иного Будды, находившегося бы вне этого. Для данного тела существуют рождение и гибель, однако для сущности сердца нет ни возникновения, ни распада, поскольку она безначальна. Рождение и смерть тела подобны тому, как у дракона сменяются кости, змея сбрасывает кожу, человек меняет жилище. Одним словом, тело непостоянно, постоянна его сущность».

Учитель сказал: «Если так, то нет различия с [тем, чему учат] сэнни „внешнего пути“. Они говорят: „В этом моем теле заключен один дух, который может знать [причину] боли; когда тело разрушается, дух покидает его, подобно тому как хозяин оставляет сгоревший дом. Жилище не вечно, но постоянен проживающий“. Но нет, заблуждениям истины не одолеть, это невозможно! Я слышал много подобных „радостных“ речей. Поистине, сейчас такие взгляды процветают. Собрав три с половиной тысячи людей, они говорят, возведя глаза к облакам: „Таков смысл южных учений“. Взяв сутры с чужого алтаря⁸, они изменяют их, грубо переначивая и убирая священную суть, все смешивая, и вот, изрекается [новая] „истина“! О, как прискорбно, что наше учение в упадке! Если считать, что посредством видения, слышания, запоминания и знания постигается сущность Будды, как можно приписывать чистому имени⁹ слова: „Дхарма¹⁰ [существует] отдельно от видения, слышания, запоминания и знания: если [только] ими заниматься, [только] их и обретишь, а к поискам Истины¹¹ это не относится?“»

Учитель и его наставник¹² глубоко постигли древнее [учение] Будды и распространили великое благо знаний на всех людей и небожителей. Учение школы наставников страны есть образец совершенства. Надо знать [то, что говорят] сэнни «внешнего пути», и не следовать этому.

Хотя сейчас во многих горных [монастырях] страны Сун есть учителя, не следует думать, что они равны тем наставникам. Все же знание, переданное ими в те далекие времена, не покинуло мир. Поэтому-то люди и считают в заблуждении, что и в Линь Цзи, и в Дэ Шань есть равные великим учителям. Увы, нет сейчас наставников с ясным взглядом.

Так вот, то, что сердце, поистине, есть Будда [что утверждали и поддерживали будды и патриархи], не виделось даже во сне [приверженцам] Двух Колесниц «внешнего пути»... Те же, кто следовал наставлениям патриархов, — слушал, практиковал и обретал подтверждение¹³.

«Буцу» [Будда] — сто травинок в щепоти не удержать. Тем не менее о Золотом Телѣ этого сказать нельзя¹⁴.

«Соку» [сейчас же] — коан¹⁵; нечего ждать, пока увидишь и станешь, незачем избегать поражения и разгрома.

«Дзэни» [правда] есть три мира; из них не надо бежать, нет единственного сердца¹⁶.

«Син» [сердце] есть преграда; грязь не смывается водой, построениям не следует [предаваться]¹⁷.

Можно также рассматривать иные [сочетания знаков]: «сейчас же — сердце — поистине — Будда», «сердце — сейчас же — Будда — поистине», «Будда — сейчас же — поистине — сердце», «сейчас же — сердце — и Будда — поистине [едины]», «поистине — Будда и — сердце — сейчас же [едины]». Как бы они ни рассматривались, суть того, что сердце, поистине, и есть Будда, передавалась верно. В том же истинном виде это дошло и до нашего времени. Говоря о сердце, писали: «В одном сердце — все дхармы; во всех дхармах — одно сердце»¹⁸. Поэтому древние говорили: «Если человек познает свое сердце, [для него] на великой земле не останется ни пылинки». Поэтому, когда познают сердце, с неба спадут покровы и разверзнется земля. Либо можно сказать, что тогда земля утолщится на три суна¹⁹.

Древнее изречение гласит: «Это благое, чистое, светлое сердце создает и порождает [всё]! Горы и реки, великую землю; солнце, луну, звезды, созвездия».

Ясно, что сердце — это и есть горы, реки и великая земля; солнце, луна, звезды и созвездия. Если, обретя Путь, двигаешься [еще] вперед, — значит [знание] недостаточно; если отступаешь — ошибаешься²⁰. Сердце гор, рек, великой земли есть только лишь горы, реки и земля. Это — не волны, не ветер и не дым. Сердце солнца, луны, звезд и созвездий есть только лишь солнце, луна, звезды и созвездия. Это — не дымка и не туман. Сердце рождения и смерти, прошлого и будущего есть только лишь рождение и смерть, прошлое и будущее. Это — не заблуждение и не озарение. Сердце оград и мусора есть только лишь ограды и мусор. Это — не грязь и не вода. Сердца четырех махабхута и пяти скандх есть лишь четыре махабхута и пять скандх. Это — не лошадь и не обезьяна. Сердце сидения и хоссу²¹ есть лишь сидение и хоссу. Это — не бамбук и не дерево. Поэтому-то сердце, незагрязненное и незапятнанное, поистине, и есть Будда. Все будды чисты и незапятнанны.

То, что сердце, поистине, есть Будда, относится к пробуждению сознания, и к практикованию, и к бодхи, и к нирване. Можно сказать, что в пробуждении сознания, практиковании, бодхи и нирване [выражено] не что иное, как то, что сердце, поистине, есть Будда. Например, если в единый миг пробудилось сознание и обрелся плод, — значит сердце, поистине, есть Будда; если то же произошло по истечении несчетных кальп, — значит сердце, поистине, есть Будда; если то же произошло в наикратчайшее мгновение, — значит сердце, поистине, есть Будда; если то же произошло после первого испрошения, — значит сердце, поистине, есть Будда; если то же произошло [за время, необходимое, чтобы] наполовину разжать кулак, — значит сердце, поистине, есть Будда. А то, что на протяжении долгих кальп «создают [из себя]» будду путем практик, затрудняет [осознание нашего] сердца как Будды. Сейчас этого не видят, не зна-

ют, не изучают. Нет истинного учителя, который бы открыл, что сердце, поистине, есть Будда.

Так все называемые будды есть Будда Шакьямуни²². Он [открывает нам], что сердце, поистине, есть Будда. Все будды прошлого, настоящего и будущего, становясь «пробудившимися», обязательно обращались Буддой Шакьямуни. В этом [суть того, что] сердце, поистине, есть Будда.

Прочитано 25-го дня 5-й луны 1-го года Энъо [1239 г.] в уезде Удзи в провинции Ёсю [о-в Кюсю] в храме Каннон-дори Косёхориндзи.

¹ Основное положение учения *дзэн*. Все есть Будда — его тело, деяния и мысли. Достижение состояния просветленности, таким образом, идентично «пробуждению», взгляду на себя и окружение «новыми глазами». Разница в способах этого «пробуждения» обусловила появление в *дзэн* всевозможных школ и направлений.

² Несколько спорное утверждение, хотя, возможно, Догэн имел здесь в виду либо то, что на этом положении не заострялось специально внимание, либо то, что оно не было основополагающим.

³ Один из трех видов сознания, санскр. *читта*.

⁴ Яп. *куэ* — метафора с несколькими значениями: 1) выражает сущность телесных форм всех будд (не существующие, подобны существующим, временно существующие), 2) у Нагарджуны — синоним призрачности (пустотности) всего сущего в иллюзорном мире: «Если в пустоте расцвел цветок — это не цветок; но поскольку это все же цветок в пустоте, трудно назвать это пустотой». Вероятно, Догэн хотел сказать здесь об остаточности иллюзий, образующихся от ложных учений.

⁵ Т. е. с глаз спадает пелена заблуждений, и все вокруг предстает в ином, истинном свете.

⁶ См. [Пробуждение сознания Бодхи, примеч. 13].

⁷ Яп. *Этё* (? — 775) — ученик шестого китайского патриарха *чань* Хуэй Нэна (638—713). После того как наставник передал ему учение, он ушел в горы, откуда не спускался 40 лет. Затем, по приглашению императора Су-цзун, переселился в храм Цяньфусы. При императоре Дай-цзуне жил в храме Гуанчжайсы.

⁸ Подразумевается учение Хуэй Нэна.

⁹ Вэй Мо цзюй ши.

¹⁰ Закон.

¹¹ Дхармы.

¹² Хуэй Чжун и Хуэй Нэн.

¹³ Далее следует разбор значений иероглифов, составляющих фразу «поистине, сердце есть Будда» (*сокусин дзэбуцу*).

¹⁴ Противопоставление человека как единичного во множественном (ложный взгляд) и Дхармакай Будды как совершенства, присутствующего в каждом.

¹⁵ Иероглиф *соку* сам по себе есть *коан* для всей фразы.

¹⁶ В «Аватамсака-сутре» есть такие слова: «В трех мирах [есть] лишь одно сердце; вне сердца нет иных дхарм», т. е. в мирах желаний, форм, отсутствия форм сознание (в сущности своей) остается тем же. Догэн говорит, что не следует специально искать это сердце-сознание, поскольку оно всегда с нами, где бы мы ни находились.

¹⁷ Поскольку все обладают исходно просветленным сознанием, стремясь «очистить чистое», можно лишь создавать дополнительные преграды на пути к совершенству. То же относится и к умственным построениям.

¹⁸ Из трактата «Да-чжи-ду-лунь».

¹⁹ Имеется в виду, что облик земли, в глазах просветленного, совершенно изменится.

²⁰ Догэн утверждает «совершенную неподвижность». Достаточность осо-

знания того, что «я — это всё» (и наоборот), подразумевает, что любая попытка «идти дальше» в рассуждениях — ложна.

²¹ Метелочка из длинных конских волос.

²² Всеединство и исходная просветленность — основные положения философской системы Догэна. По его убеждению, все множество буддийского пантеона — иллюзорно; цель этого дробления — лишь доступное и наглядное объединение частных. В «Сёбо гэндзо» («Голос долин, цвет гор») он писал: «Будды и патриархи прошлого — это все мы; все мы есть будды и патриархи будущего» [Сёбо гэндзо, ч. 25].

Пер. с японского А. Г. Фесюна.

Юдзи

«Юдзи» («Бытие и время») — двадцатый трактат сборника «Сёбо гэндзо» — вероятно, одно из самых знаменитых произведений Догэна. Рассматриваются бытие и время — формальные стороны проявления изначального, всеобщего просветленного состояния всего сущего. Перевод выполнен по изданию: Нихон Котэн бунгаку тайкэй. Сёбо гэндзо. Сёбо гэндзо дзуймонки. Т. 81. Токио, 1981, с. 257—265.

В древности Просветленный говорил:

Бытие и время стоят на высочайших вершинах и пиках;
Бытие и время проходят по дну глубочайших морей¹.

У бытия и времени 3 головы и 8 локтей²,

Бытие и время ростом в 1 дзё 6 [сяку] и в 8 сяку³.

Бытие и время — посох и метелочка хоссу,

Бытие и время — роса на столбе, висячий фонарь.

Бытие и время — третий [сын семьи] Тё,

четвертый [сын семьи] Ри⁴,

Бытие и время — огромная земля, великое небо⁵.

Что касается упомянутых бытия и времени, то время есть бытие, а все бывающее есть время⁶. Золотое Тело [ростом] в 1 дзё 6 [сяку] — это время⁷, а потому оно есть пышное украшение, яркий свет времени⁸; приступим же к изучению его двенадцати часов. 3 головы и 8 локтей есть время, а потому должны быть совершенно подобны двенадцати часам. Долги или коротки, растянuty или сжаты эти двенадцать часов — еще никто не измерил, их просто называют «двенадцать часами». Следы прошлого и ход будущего [кажутся] людям понятными, и они не сомневаются; однако хотя у них и нет сомнений, но нет и знания. Поскольку живые существа изначально не решились сомневаться в каждой вещи и каждом деле, им неизвестно, возникающие у них сомнения не совпадают [с тем, в чем действительно стоит] усомниться. Сомнения эти — не что иное, как [признаки] времени.

Разделением и удалением [частей единого] «я» создается весь мир. Все разнообразие этого мира следует рассматривать и воспринимать как [проявление] времени. Разные вещи не мешают друг другу, подобно тому как взаимно не препятствуют разные времена⁹. По этой причине «время», «проистечение», «сердце» — подобны; «сердце», «проявление», «время» — равны¹⁰. То же можно сказать и о практиках, и о становлении на

Путь. Но [единое] «я» раздроблено и удалено, и мы этого не видим. То же можно сказать и о принципе [единого] Пути, являющегося временем для [нашего] «я». Поскольку таков принцип Пути, во всех землях¹¹ есть десятки тысяч образов и сотни трав, а каждая трава и каждый образ пребывают во всех землях.

Все эти отношения [, будучи проявлениями единой действительности в формах бытия и времени], есть начало практик [на Пути будд]. Когда достигнут подобного состояния высокого мастерства в отношении одной травы и одного образа, постигнут, что и есть образ, и нет образа; что и есть трава, и нет травы.

Поистине, существует лишь время, а потому и бытие, и время есть повсеместное время; бытие трав, бытие образов — также время. В [дробных] временах Времени содержится все бытие, весь мир. Следует долго всматриваться: есть ли или нет все бытие, весь мир в этом времени¹².

Потому-то в представлении простых людей, не изучавших Дхарму Будды, когда произносят слова «бытие и время», [возникают то образы] 3 голов и 8 локтей, то 1 дзё 6 [сяку] и 8 сяку. Уподоблю это, к примеру, преодолению реки и взбиранию на горы. Эти горы и реки — не более чем сравнение; преодолев же себя¹³, вступишь в драгоценный дворец с красными башнями, а горы, реки и «я» станут землей и небом¹⁴.

Более того, принцип Пути состоит не только в этом. В упомянутых временах взбирания на горы и преодоления рек присутствует «я», а в «я» — эти времена. «Я» уже есть, и время нельзя устранять¹⁵. Если бы время не было формой прошлого и будущего, время подъема на гору стало бы бытием и временем настоящего; если подтверждены прошлые и будущие формы времени, бытием и временем настоящего является наше «я», — такова [истинная действительность] бытия и времени. И то время взбирания на горы и преодоления рек, и это время [вступления в] драгоценный дворец с красными башнями — не выпить и не выплюнуть.

3 головы и 8 локтей — вчерашнее время; 1 дзё 6 [сяку] и 8 сяку — сегодняшнее время. Соответственно принцип Пути вчера и сегодня не проходит бесследно, как если бы кто-то просто вступил в горы и разом окинул взором тысячу вершин и десять тысяч перевалов¹⁶. 3 головы и 8 локтей пребывают в единой связи с бытием и временем нашего «я»; хотя кажется, что [прошлой] далеко, оно и есть настоящее, 1 дзё 6 [сяку] и 8 сяку также пребывают в единой связи с бытием и временем нашего «я»; хотя и кажется, что [они] остались в том месте, они и сейчас [находятся] перед нами].

Таким образом, и сосна — время, и бамбук — время. Не следует считать, что время, «улетая», оканчивается; не нужно рассматривать мимолетность лишь как возможность¹⁷ времени. Если предполагать, что время «улетает» и кончается, то между

[прошлым и настоящим] должны быть пустоты. Не пытаются постичь Путь бытия и времени те, кто считает [время] лишь преходящим. Подойдя же к сути, увидим, что во всех мирах разнообразнейшие существования, связанные единой целью, являют собой всевозможные времена. Будучи бытием-временем, это — бытие-время [собственного] «я».

В бытии и времени содержится существенная особенность¹⁸ продолженности, так, от «сегодня» тянется нить во «вчера» и само «сегодня» происходит из «вчера». Из «сегодня» вытекает «сегодня», из «завтра» — «завтра». Причина в том, что продолженность — особая черта времени.

Хотя в древности и поныне время не накапливалось и не выстраивалось в ряд, и зеленые поля — время, и желтые деревья — время, и западная бухта — время, и каменная голова — [все это] время. Поскольку и «сам», и «другие» — время, «практики» и «подтверждения» — также время¹⁹. Вступить в грязь, войти в воду — также время. Хотя и говорится: «взгляд простых людей», то есть то, что видят обычные люди, или: «причина и связи видения», — нет [особенных] «дхарм простых людей»; дхармы всего лишь в течение некоторого времени [определяют] причины и связи для обычных людей. Поскольку учат, что это бытие и это время не есть дхармы, утверждают, что Золотое Тело в 1 дзё 6 [сяку] не есть наше «я». Стремящиеся же избежать [понимания того, что] наше «я» не есть Золотое Тело в 1 дзё 6 [сяку], ищут осколки бытия и времени, они глядят по сторонам и не находят подтверждения.

Если бы в этом мире даже смешалась установленная последовательность [циклических знаков] — лошадь, овца [и другие, то все равно] поднятие и опускание, верх и низ [бытия и времени] пребывали бы в неизменности. И крыса — время, и тигр — время, и живые [существа] — время, и Будда — время. Это время²⁰ выявляет весь мир как 3 головы и 8 локтей; выявляет весь мир как Золотое Тело в 1 дзё 6 [сяку]. Посредством всего мира все в мире становится всем миром, охватывая, как говорится, абсолютно все. Посредством Золотого Тела в 1 дзё 6 [сяку] образуются золотые тела в 1 дзё 6 [сяку], выявляются пробужденные сердца, практики, просветленность, нирвана; и все это — бытие, и все это — время. Все бытие и все время являют собой абсолютно все, поэтому не существует «излишних дхарм», ведь «излишние дхармы» — это [только лишь] «излишние дхармы»²¹. К примеру, даже бытие и время половины абсолютно всего есть абсолютно все половины бытия и времени²². К примеру, то, что ошибочно воспринимается как форма, — тоже бытие. Если же положиться на них²³, ошибочно воспринимаемые проявления «до» и «после»²⁴ предстанут в исходно неизменном [виде] бытия-времени. Имеется оживленная деятельность неизменного состояния дхарм — это бытие и время. Нельзя с сожалением [замечать] отсутствие, не следует насильно [утверждать] наличие²⁵. Понимая, что время однона-

правленно, не обращают внимания на еще не совершившееся. Хотя и говорится, что воспринимаемое есть [проявление] времени, [само время] не образуется²⁶ посредством чего-либо стороннего. Полагая [только лишь, что время] уходит и возвращается, мешки из кожи²⁷ не постигают исходно неподвижной [природы] бытия и времени, не говоря уже о времени проникновения сквозь преграды. К примеру, хотя, все и признают исходную неподвижность, нет того, кто обрел бы ясное тому подтверждение. Даже если есть [такие, которые] долго искали Путь, сейчас им незачем шарить руками, дабы [потом] выставить перед глазами [изначально неизменное]. Если полностью довериться обывательскому восприятию бытия и времени, просветленность и нирвана все равно будут только лишь приходящими и уходящими особенностями бытия и времени.

Нет совершенно никакой нужды прибегать к заячьим силам или рыбацким вершам — ведь бытие и время проявлены всегда²⁸. Сейчас проявлены в мире справа; слева проявляются как небесные повелители [и их] небесные подданные; а сейчас — как бытие и время всех наших сил²⁹. Бытие и время обитателей дальних земель и морей проявляются сейчас как все наши силы. Разные виды, разные образы бытия и времени, темные и ясные, [видимые и невидимые], — все есть проявления наших сил, а также прошлая деятельность всех сил. Следует усвоить, что, не будь сейчас всех наших сил от прошлой деятельности, не проявилась бы ни одна дхарма, ни одна вещь, и не было бы [самой] деятельности в прошлом.

Когда говорят о прошлой деятельности, не следует думать, что это нечто вроде [перемещения] ветра с дождем с востока на запад. Весь мир не есть только движение или только кружение, не есть только продвижение [вперед] или только отступление [назад; он] — прошлая деятельность. Прошлая деятельность — как весна; у весны много образов, [конкретная реальность их смены] и зовется прошлой деятельностью. Следует отчетливо представлять, что, кроме прошлой деятельности, не существует ничего³⁰. Например, прошлая деятельность весны [отражает неисчислимы особенности, но] только лишь прошлой весны. Хотя прошлая деятельность [сама по себе] и не является весной, однако, поскольку [это все же] прошлая деятельность весны, она сейчас раскрывает [конкретную] сущность³¹ времени весны. Следует тщательно и подробно разбираться в будущем, разбираться в прошлом. Говоря о прошлой деятельности, окружение рассматривается как внешнее; действующие же в прошлом дхармы³², обернувшись к востоку, проходят, минуя, сто тысяч миров, и за истекшие сто тысяч десятков тысяч кальп единственно чему всецело не отдавались, так это изучению Пяти будд.

В этой связи великий учитель с горы Яо-шань, распространявший Учение³³, руководствуясь указанием великого учителя

У Цзи³⁴, справился у учителя созерцания Да Цзи³⁵ из Западной бухты: «Я приблизительно понял значение [буддийских] учений Трех Колесниц и двенадцати разделов; однако в чем все же смысл прибытия учителя — патриарха [Бодхидхармы] — с Запада?» Спрошенный таким образом, учитель созерцания Да Цзи сказал:

Бытие и время — учение, поднятие бровей,
моргание глазами;

Бытие и время — не учение, не поднятие бровей,
не моргание глазами;

Бытие и время — поистине, учение, поднятие бровей,
моргание глазами;

Бытие и время — поистине, не учение, не поднятие бровей,
не моргание глазами³⁶.

Услышав это, [Вэй Янь] с горы Яо-шань обрел великое просветление и сказал Да Цзи: «Раньше у меня была каменная голова³⁷, и я походил на личинку комара, взобравшуюся на [спину] железного быка [в тщетном стремлении его ужалить].

Обретенный с помощью Да Цзи путь неодинаков у разных людей. Брови и глаза должны стать горами и морями, поскольку горы и моря [по сути своей] есть брови и глаза. [Брови], поднятые для восприятия учения, должны [дать возможность] видеть горы; [глаза], моргнувшие при восприятии учения, должны слить [все направления в единое] море [Закона]. Истина³⁸ пронизывает того [т. е. идентична тому, кто поднимал брови и моргал глазами]; он [пользуется случаем, дабы] представить³⁹ [эту истину] в качестве изучения. Неистинность — не есть отсутствие учения; отсутствие учения не говорит о неистинности. И то и другое вместе есть бытие и время.

И горы — время, и моря — время. Не было бы времени — не было бы гор и морей; нельзя считать, что в настоящем [состоянии] у гор и морей нет времени. Если бы время разрушилось, разрушились бы и горы с морями; если же время неразруσιμο, неразрушимы и горы с морями. Этот принцип Пути есть исходное проявление [Будды, обретшего просветление, глядя на] ясные звезды; исходное просветление Татхагаты; исходное просветление зеницы ока; исходное просветление повернутого [в пальцах] цветка. Это есть время; не будь это временем, не было бы и становления на Путь.

Учитель созерцания Гуй Шэн [школы] Линьцзи из [провинции Жучжоу] уезда Е был прямым наследником [патриархов] на горе Шоу⁴⁰. Однажды он изрек собранию:

Бытие и время: доходит смысл — не приходят слова;

Бытие и время: приходят слова, но теряется смысл.

Бытие и время: доходят вместе и смысл, и слова.

Бытие и время: не доходит смысл, не приходят слова.

Смысл и слова есть бытие и время; «доходит», «теряется» — тоже бытие и время. Хотя время «дошедшего» еще не окончилось, время «недошедшего» еще впереди. Смысл — осел, слова — лошадь⁴¹. Лошади становятся словами, ослы — смыслом. «Дошедшее» — это не то, что «дойдет [в будущем]»; «недошедшее» — это не то, что «дойдет [в будущем]»; так же и с их бытием и временем. «Дошедшее» проникается «дошедшим»; «недошедшее» [на него] не влияет. «Недошедшее» сливается с «недошедшим»; «дошедшее» [на него] не воздействует. Смысл переходит в смысл и виден смыслу. Слова переходят в слова, [в них] видятся слова. Проникновение переходит в проникновение, [в этом] видится проникновение. Когда проникновение проникает в проникновение, — это есть время. Хотя и говорится, что проникновение⁴² используется иными дхармами, до нынешней поры не было пока загрязнений, проникающих в иные дхармы. «Я» встречает человека; человек встречает человека; «я» встречает «я»; оставление⁴³ есть только оставление. Если бы у всего этого не было времени, не было бы и их проявленности.

Опять-таки смысл — это время проявления изначального всеобщего состояния; слова — время, [дающее] ключ к становлению на Путь. «Дошедшее» — время освобождения тела [от страстей]; «недошедшее» — время ухватывания за одно и отстранения от другого. Так следует размышлять и о бытии и времени.

Ранее почтенные старцы [Ма Цзу и Гуй Шэн] оба говорили об истинной действительности, с их помощью обретают Путь. Следует говорить:

Смысл и слова, доходящие наполовину⁴⁴, есть бытие
и время;

Смысл и слова, наполовину недоходящие, есть бытие
и время.

Разъяснение должно быть таковым:

Учение, поднятие бровей, моргание глазами — есть
половина бытия и времени;

Учение, поднятие бровей, моргание глазами — есть
ошибочное бытие и время;

Отсутствие учения, поднятия бровей, моргания глазами —
есть совершенно ошибочное бытие и время.

Размышления о будущем и прошлом, о дошедшем и недошедшем — составляющих истинную действительность — это время бытия-времени.

Составлено в 1-й год правления Ниндзи (1240 г.), в день начала зимы [1 октября] в храме Косёхориндзи.

¹ Т. е. оба понятия представляют абсолютную реальность вне зависимости от их фиксированного местоположения.

² Как у демонов асуров.

³ 1 дзэ — 3,03 м; 1 сяку — 30,3 см. Дается «рост Будды стоя и сидя».

⁴ Люди «незначительные», низкого ранга.

⁵ Пространство.

⁶ «Чистого» времени, как такового, не существует, оно выявляется в фактической реальности; соответственно любое существование (бытие) возможно лишь во временной форме.

⁷ «Золотое Тело» — Будда (Дхармакайя), бытие которого всеобъемлюще и безгранично; эти же абсолютные характеристики Догэн относит и ко времени.

⁸ Тело Будды представляет как бы феноменальную реализацию времени (или во времени), являясь основным временным признаком.

⁹ Отсутствие помех и препятствий у различных вещей и времен объясняется тем, что и материальные феномены, и время есть в сущности единая (изначальная) абсолютная Действительность.

¹⁰ Любая вещь есть частица «развернутой», «проявленной» Абсолютной Реальности; время — форма вещественной проявляемости. Это проявление выражено Догэном иероглифом *хоцу* («испускать», «проникать», «исходить») для обозначения реалей процесса существования. Существование «всего мира» Догэн называет «сердцем», не в значении духовных явлений, но имея в виду реалей допроявленного существования, т. е. «временную развернутость». Следовательно, здесь «время», «проявление» и «сердце» являются единоподобным феноменом.

¹¹ Т. е. во всем мире.

¹² Т. е. пытаться постичь изначальную, истинную подоплеку безграничного бытия-времени.

¹³ Т. е. свое «я».

¹⁴ Т. е. исчезнут дробность, множественность, противопоставления любого рода.

¹⁵ «Я» представляется как «развернутое время», как условие его существования, поэтому их нельзя рассматривать как два отдельных явления.

¹⁶ Истинная сущность (бытие-время) всей совокупности вещей и явлений («тысячи... десятки тысяч...») остается единой и непреходящей и вчера, и сегодня.

¹⁷ Т. е. функциональную особенность.

¹⁸ Букв. «тончайшая добродетель».

¹⁹ Параллель снятия противопоставления индивидуума и всех остальных с отрицанием «последовательности»: практики (причина) — подтверждение (результат). Обе «пары» — лишь искусственно ограниченные фрагменты единого времени-бытия.

²⁰ Под временем здесь подразумевается истинная реальность; сущность, пронизывающая весь мир и связывающая его воедино.

²¹ Отрицается наличие чего бы то ни было, не являющегося бытием и временем. «Излишние дхармы» (т. е. нечто, отдельное от какой-либо дхармической системы) «излишни» лишь по отношению к данной совокупности дхарм, но не к бытию-времени.

²² Бытие и время неделимы; будучи основой и природой всего сущего, они полностью присутствуют как в целом, так и в части.

²³ Т. е. воспринимать все как бытие и время.

²⁴ Т. е. феномены во временном масштабе.

²⁵ Догэн подчеркивает невозможность разделения на «бытие» и «небытие» с фиксацией этих состояний.

²⁶ Букв. «не вытягивается».

²⁷ Т. е. люди.

²⁸ В действительности нет каких-либо специальных способов постижения истинной реальности или особых практик для обретения просветленности, поскольку бытие и время (проявления истинной реальности) наличествуют всегда и везде.

²⁹ «Наши» здесь употреблено не в личностном смысле; Догэн использует

это местоимение для указания на все сущее, облеченное разноуровневым сознанием. «Силами» обозначена энергия проявленных форм бытия и времени.

³⁰ Букв. «внешних вещей».

³¹ Букв. «путь».

³² Т. е. субъекты в широком смысле.

³³ Вэй Янь (Кудо Дайси) (751—834).

³⁴ Шитоу Си Цянь (700—790).

³⁵ Ма Цзу Даоин (709—788).

³⁶ «Поднятие бровей, моргание глазами» — детали предания о том, как Кашьяпа смог воспринять «учение без слов», когда Будда молча показал собранию цветок лотоса и повернул его в пальцах. В ответе Да Цзи выражена все та же мысль: бытие и время охватывают собой все сущее, все проявленное и непроявленное.

³⁷ Помимо момента самоуничтожения Вэй Янь вспоминает здесь и своего прежнего учителя У Цзи, начальные иероглифы имени которого («шитоу») и означают «каменная голова».

³⁸ Т. е. абсолютная реальность.

³⁹ Букв. «вытащить».

⁴⁰ Наследовал учение от Шэн Няня (926—993).

⁴¹ «Спросили: „В чем великий смысл учения Будды?“ Учитель сказал: „Осла еще нет, а лошадь прибудет потом!“ [Чжуань дэн лу, разд. 11].

⁴² Т. е. загрязняющее воздействие.

⁴³ Букв. «выход».

⁴⁴ Бытие и время неразделимы, их не может быть «меньше» или «больше».

Пер. с японского А. Г. Фесюна

Хоцу бодай син

«Хоцу бодай син» («Пробуждение сознания бодхи») ¹ — четвертый из двенадцати заключительных трактатов сборника «Сёбо гэндзо», прилагаемых к основному собранию под общим наименованием «Синсо-бон» (Поздние труды). Представляет собой лекцию, прочитанную монахам в 1244 г. Догэн разбирает основную категорию школы Дзэн — изначально присущее всем просветленное сознание (*бодхи*). Перевод выполнен по изданию: Нихон-но сисо. Сёбо гэндзо. Т. 12, ч. 2. Токио, 1981.

Всего есть три вида сознания. Первое — *читта* ², оно называется «сознанием, учитывающим знаемое».

Второе — *хридая* ³, оно называется «сознанием трав и деревьев».

Третье — *ирита* ⁴, оно называется «сознанием собирания и накапливания желанного духа-энергии»

Из них посредством «сознания, учитывающего знаемое», пробуждается сознание бодхи. «Бодхи» — индийское слово, известное здесь как «Путь». «Читта» — индийское слово, известное здесь как «сознание, учитывающее знаемое». Если бы его не было, невозможно было бы пробудить сознание бодхи. Однако учитывание знаемого не есть само по себе сознание бодхи. Оно всего лишь пробуждается посредством него. Пробудить сознание бодхи [означает] [дать обет] переправить ⁶ все живые существа до того, как переправиться сам. Внешность [человека] может быть не самой лучшей, но, если сердце его пробуди-

лось, он становится учителем, направляющим все живые существа.

Это сознание [бодхи] не есть ни то, что присутствовало с самого начала, ни то, что появилось внезапно сейчас. Оно ни единично, ни множественно. Оно ни свободное, ни застывшее. Оно не содержится в нашем теле, и наше тело не находится в нем. Это сознание не рассеяно повсеместно в мире дхарм. Оно — ни до, ни после. Оно — не нечто; ни самосущность, ни сущность других, ни сущность всех. Оно также не причинная сущность. Сознание бодхи пробуждается, когда чувства [живых существ], вступивших на Путь, встречают соответствующие [устремления будд]⁷. Оно не даруется буддами и бодхисаттвами и не обретается лишь собственными силами, но пробуждается при встрече чувств и устремлений и потому не есть природное [сознание].

Пробуждение сознания бодхи происходит в основном у людей с южного [острова] Джамбу[двипа]⁸. В восьми же «трудных пределах»⁹ мало кто им обладает. [Есть такие, которые], пробудив сознание бодхи, остаются подвижниками на период в три, сто, а то и бесчисленное число калп. Некоторые становятся буддами, тогда как другие на протяжении неизмеримого времени помогают переправляться живым существам, а сами не становятся буддами ради блага других. В этом — смысл радости¹⁰ бодхисаттв.

Те, у кого пробудилось сознание бодхи, без усталости используют три [средства] — деяния¹¹ [поступок, слово, мысль] — для того, чтобы пробудить это сознание у всех живых существ, вывести и направить их на путь будд. Однако простое потакание желаниям и радостям мира не есть благодеяние для живых существ. Пробуждение этого сознания, практикование и подтверждение¹² превосходят крайности заблуждения и просветленности¹³, выводят из Трех Миров¹⁴, вырывают из множественности¹⁵. Оно [также помогает] избежать состояния шравак и пратьекабудд.

Прославляя Будду Шакьямуни, бодхисаттва Кашьяпа сложил гатху:

Пробуждение сознания [бодхи] и всё¹⁶ [постижение] —
два, но неразделимы,

Хотя первого [из них] достичь труднее.

Сам, еще не переправившийся, сперва переправляет других —
Вот причина того, отчего мы почитаем пробуждение сознания

[бодхи].

Те, кто пробудились первыми, стали учителями небожителей и
людей;

Они отстраняются от шравakov и пратьекабудд.

Потому-то пробужденное сознание превосходит Три Мира,

Потому-то оно и зовется «наивысшим».

«Пробужденное сердце» — это такое состояние, когда «сам, еще не переправившийся, переправляет других», — это есть на-

чальное пробуждение сознания бодхи. После этого [первого] пробуждения сердца, мы встречаем всех будд, учимся у них, с почтением выслушивая наставления в Законе¹⁷, тем самым и дальше пробуждая сознание бодхи, подобно тому как на слой инея намерзает новый слой.

«Все[постижение]» есть бодхи — плод будды. Если попробовать сравнить высшую просветленность и первое пробуждение сознания бодхи, увидим, что они — как огонь, рвущийся из всей Вселенной, и как мерцающий огонек светлячка. Но если пробудится сердце, стремящееся «переправить других, прежде чем переправляться самому», [для него] станут эти «два неразделимы».

{Будда говорил:}

Я всегда размышлял об одном —
Как помочь живым существам
Выйти на путь непревращения
И скорее обрести тело будды.

В этих [словах] — безграничное милосердие Татхагаты. Все будды пробуждают сердца, осуществляют деяния, обретают [их] плоды.

Облагодетельствовать живые существа — значит разбудить в них сознание [необходимости] переправлять других до того, как переправишься сам. Однако не следует думать, что с помощью той силы, которая пробуждает такое сознание, мы сможем стать буддами. Пусть даже в нас и созрела совершенная добродетель, как бы позволяющая стать ими, — все равно мы должны обратить ее к живым существам и помогать им вступить на путь становления буддой. Такое сознание не принадлежит ни нам, ни другим, не приходит откуда-либо извне; когда оно пробуждается, трогаем ли мы землю — она обращается в золото, касаемся ли [вод] великого океана — они превращаются в благоухающую амриту. Возьмем ли землю, камень, песок или гальку — в них явится пробужденное сознание бодхи; посмотрим ли на воду, пену, брызги или пламя — увидим то же.

А если так, то, отдавая другим страны, замки, жен, детей, семь сокровищ, слуг, голову, глаза, кости, тело, плоть, руки и ноги¹⁸, мы отдаем живые проявления сознания бодхи. Читта — сознание, учитывающее знаемое, которое не есть ни близко, ни далеко; не принадлежит ни нам, ни другим — становится сознанием бодхи, если мы ни на миг не сходим с пути переправления других до того, как переправимся сами.

Таким образом, отдавая все, к чему привязаны¹⁹ живые существа, — траву, деревья, черепицу, камешки, золото, серебро, редкие драгоценности — ради сознания бодхи, мы тем самым это сознание пробуждаем.

Сознание и все дхармы²⁰ не могут не быть обусловлены причинностью, поэтому, когда сознание бодхи пробуждается хоть на мгновение, связь десяти тысяч дхарм усиливает его

рост. И пробуждение сознания, и вступление на Путь подвержены мгновенным возникновением и распадам. Если бы этих мгновенных возникновений и распадов не было, мгновенно [возникшее] в прошлом зло не должно было бы исчезнуть. А если бы оно не исчезло, мгновенно [возникающее] в последующем добро не должно было бы появиться. Продолжительность мгновения знает лишь Татхагата. Только он может единым словом мгновенно пробудить сознание и выразить это слово единым знаком. Остальные мудрые этого не могут.

За то время, когда молодой человек щелкает пальцами, проходит 65 кшан²¹. Простые люди, однако, не ведают, что 5 скандх постоянно рождаются и разрушаются, они знают лишь продолжительные отрезки времени. За один день и одну ночь проходит 6 400 099 980 кшан, а 5 скандх²² [постоянно] образуются и распадаются, однако обычный человек этого не замечает. А поскольку он этого не знает, сознание бодхи у него не пробуждается. Не знающий и не верящий в Закон Будды не верит также и в принцип мгновенного возникновения и распада. Тот же, кому открыто чистое сердце нирваны Татхагаты в созерцании Сокровищницы Истинного Закона, безусловно верит в мгновенное возникновение и распад. Нам посчастливилось встретить учение Татхагаты, и мы считаем, что полностью его постигли, однако в действительности то, что мы знаем, есть лишь малая часть Пути. То, что мы не можем прояснить для себя весь Закон Почитаемого, соответствует тому, как невозможно постичь долготу мгновения. Нам, ученикам, не стоит гордиться. Мы не можем постичь ни наименьшего, ни наибольшего. Лишь силой Татхагаты видят живые существа три тысячи миров. Все мы, мгновение за мгновением, движемся из прошлых существований в промежуточные, а из промежуточных — в настоящее. Так, ни на мгновение не останавливаясь, вне нашего хотения вращаемся мы в потоке рождений и смертей, обусловленных нашей кармой. И все же, [несмотря на то что] тело и сознание наши погружены в этот поток, следует пробуждать сознание бодхи, переправляющее других до того, как переправиться самому. Пусть даже на пути к его пробуждению мы и привязаны к своему телу и сознанию. В конечном счете они нам не принадлежат, будучи подвержены рождению, старению, болезням и смерти.

Возникая и исчезая, существование живых существ проходит быстрее, чем они это осознают.

Однажды, когда Почитаемый еще обретался в мире, к нему пришел один бхикшу и, простершись у его ног, спросил: «Отчего существование живого подвержено столь скорому возникновению и распаду?»

Будда сказал: «Я могу это объяснить, но ты не сможешь этого понять».

Бхикшу сказал: «Нет ли какого-либо сравнения, могущего прояснить [суть ответа]?»

Будда сказал: «Есть, сейчас я тебе расскажу. Предположим, имеются четверо хороших стрелков, каждый с луком и стрелами, стоящие спиной к спине и намеревающиеся стрелять в четырех направлениях. И вот, к ним подходит человек, который бежит очень быстро, и говорит: „Стреляйте все сразу, а я смогу подобрать ваши стрелы до того, как они упадут [на землю]“. Что ты скажешь — быстро ли он [бежит]?»

Бхикшу ответил: «Да, Почтенный, быстро».

Будда сказал: «Этот человек бежит очень быстро, но его не сравнить с земным якшасом²³. Земной якшас быстр, но его не сравнить с небесным якшасом. Небесного якшаса по скорости не сравнить с Четырьмя Небесными Царями²⁴. А эти четверо не сравнимы по скорости с солнечной и лунной колесницами. Последние же уступают в скорости небесным божествам²⁵. Колесницы Солица, Луны, все небесные и прочие — быстры, но жизнь — ее возникновение и распад — быстрее. Поток ее превращений молниеносен, идет без малейшей остановки».

Вся наша жизнь есть возникновение и распад, стремительный поток мгновенных превращений. Тот, кто идет по Пути, не должен этого забывать. Если, пребывая в такой жизни, покаяться переправлять других до того, как переправишься сам, перед тобой откроется вечная жизнь. Все сто тысяч будд Трех Миров, семь прошлых будд²⁶, двадцать восемь [дзэнских] патриархов Западной Небесной [страны]²⁷, шесть [дзэнских] патриархов Восточной земли²⁸, мудрецы и учителя, через которых передавалось чистое сознание нирваны в созерцании Сокровищницы Истинного Закона, все обладали сознанием бодхи, а тот, у кого такового нет, не может считаться ни патриархом, ни учителем.

В [трактате] «Чань-юань цин-гуй»²⁹ 120-й вопрос гласит: «Пробуждает сознание бодхи просветленность или нет?»³⁰

Следует ясно понимать, что в соответствии с учением будды и путем патриархов просветленность есть предварение сознания бодхи. Достичь просветленности — значит обрести окончательную ясность. Это, однако, еще не есть Великое Постигновение [будды]. Например, достигнувшие стадии Десяти Бхуми³¹ остаются бодхисаттвами. Двадцать восемь патриархов Западной Небесной [страны], восемь патриархов Земли Тан, а также все учителя и мудрецы были бодхисаттвами, но не буддами, не шраваками и не пратьекабуддами. Из тех, кто сегодня идет по Пути, нет ни одного, кто бы ясно понимал, что он бодхисаттва, а не шравака. Как прискорбно, что называющие себя монахами или учениками не разумеют истинную суть. Увы, сейчас, во времена упадка, Путь патриархов утерян.

Потому-то, кто бы ты ни был — мирянин или монах, небожитель или просто человек, страдающий или веселящийся, — следует быстрее пробуждать сознание [того, что необходимо] переправлять других до того, как переправишься сам. Несмотря на то что мир живых существ не ограничен и не безграни-

чен, следует пробуждать это сознание во всех — ведь оно есть сознание бодхи.

Когда бодхисаттва, укрепляющий все живое³², собирается спуститься на южный остров³³, он говорит последние наставления всем обитателям неба Тушита: «Сознание бодхи есть Врата Светлого Закона, поскольку [оно] объединяет³⁴ Три Сокровища³⁵».

Ясно то, что неразрывность Трех Сокровищ есть сила сознания бодхи. Пробудив это сознание, следует его тщательно сохранять и не отступать от него ни на шаг.

Будда изрек: «Спрашивают, какова та вещь, которую бодхисаттва должен охранять? Отвечаю — сознание бодхи. Бодхисаттва должен всегда охранять его точно так же, как люди охраняют единственного ребенка; как убогий бережет единственный глаз; как путешественник охраняет провожатого. Охраняя его таким образом, бодхисаттва обретает высшую мудрость бодхи. А обретя ее, он становится Вечным, Радостным, [обладающим высшим] „я“ и Чистым³⁶. То есть это — отсутствие возникновений, великий корабль, [несущий к] нирване. Потому-то главное, что охраняет бодхисаттва, — это сознание бодхи».

Таковы ясные слова Будды об охране сознания бодхи. Причину необходимости его тщательного сохранения можно объяснить, приведя сравнение с обычным миром. Есть три вида [вещей], которые, родившись, иногда не достигают зрелости. Это — рыба икра, плод дерева амра³⁷ и бодхисаттва с [недавно] пробудившимся сознанием. Есть также и такие, кто отступает [от Пути] и теряет [обретенное сознание]. Нам следует опасаться такого отступления и потери и хранить сознание бодхи.

Когда бодхисаттва только что обрел сознание, он может его потерять, если не встретит достойного учителя. Не встретив его, он не услышит [изложения] Истинного Закона. Не услышав же такового, он будет отрицать [закон,] причины и следствия, возможность постижения, Три Сокровища, [существование] Трех Миров и прочее. Предавшись забаве ради Пяти Желаний, он потеряет добродетели недавно обретенного сознания [и того, что могло прийти] в будущем.

Демон Папияс³⁸ и другие, желая отвратить послушника, принимают формы будд, отцов, матерей, учителей, небожителей и других; приблизившись к бодхисаттве, он вкрадчиво говорит ему: «Путь будд долог, [цель] неблизка, ее достижение сопряжено со многими страданиями. Не лучше ли сперва самому постичь [причину] рождений и смертей³⁹, а только потом уж переправлять живые существа?» Услыхав это, подвижник отступает от свершения деяний бодхисаттвы и теряет сознание бодхи. Следует знать, что эти слова есть козни демонов и бодхисаттва не должен слушать [их] и следовать им. Нельзя отступать от намерения переправлять других до того, как переправившись сам; призывы отказаться от этого есть речи демонов,

учения «внешнего пути», поучения «друзей», [желающих вам] зла. Поэтому следовать им нельзя.

Есть четыре вида демонов. Первый — демон желаний и страстей; второй — демон пяти групп⁴⁰; третий — демон смерти; четвертый — демон неба⁴¹.

Говорят, что в распоряжении первого — 108 или 84 тысячи групп желаний и страстей.

Демон пяти групп пребывает у источников желаний и страстей, их совокупных причин и следствий. Они, [эти источники], есть: [человеческое] тело, четыре Великих [Элемента] и четыре рупа, их создающие, а также индрия — это называется рупа-скандха. Ощущение 108 желаний зовется ведана-скандха. То, что разделяет и объединяет большие, малые и неизмеримые мысли, зовется самджия-скандха. Сознание, возникающее от любви и ненависти, вызывающее алчность, гнев и другие чувства, привязанное и непривязанное⁴², именуется самскара-скандха. Шесть сознаний, возникающих из шести органов чувств и шести их объектов, разделяющих и объединяющих все мыслимое, называются виджняна-скандха.

Демон смерти, пользуясь непостоянством как причиной и как следствием, разбивает продолжительность пяти скандха, составляющих жизнь; к тому же он удаляет друг от друга Три Закона⁴³, [лишает тело] сознания, тепла и жизни, почему и зовется демоном смерти.

Демон неба повелевает Миром Желаний. Глубоко укоренившись в радостях мира, в поисках все новых обретений, он ненавидит тех, кто вступил на Путь Закона, ведущий мудрых к нирване.

«Мара»⁴⁴ — индийское слово, в земле Цинь переводимое как «тот, кто может лишать жизни». Демон смерти в отличие от остальных, пользующихся [законом] причины и следствия и лишаящих разума, может убивать, и потому его зовут «уничтожитель».

Некто спросил: «Раз демон пяти скандха включает в себя [свойства] трех остальных видов демонов, зачем это разделение на четыре?»

Ему ответили: «В действительности есть лишь один демон, но, чтобы выделить его сущность, мы говорим, что их четыре».

Вышеизложенное есть поучение патриарха Нагарджуны, которое подвижник должен тщательно изучить. Этим мы охраняем сознание Бодхи и не падем случайно жертвой демонов.

Прочитано монашескому собранию в храме Ёси-минэ-дэра, в провинции Ёсида, местечке Эттидзэн 14-го дня 2-й луны 2-го года Кангэн (1244 г.)

Составлено по наброскам учителя монахом Эдзё 9-го дня 4-й луны 7-го года Кэнтё (1255 г.).

¹ Т. е. просветленного сознания, состояния длительного (в идеале — постоянного).

² Яп. *ситта*.

³ Яп. *карита*.

⁴ Яп. *ирита*.

⁵ В Китае и Японии.

⁶ «Переправа на другой берег»; «переправлять других, прежде чем переправиться сам» — метафорическое описание ухода из мира заблуждений, вхождения в состояние нирваны. Ключевые выражения данной работы.

⁷ Яп. *каннодоко*, т. е. необходимы усилия самого подвижника, степени которых будет соответствовать помощь просветленных.

⁸ Яп. *эмбудай* — по представлениям индийцев, большой остров, расположенный в южной части мирового океана.

⁹ Яп. *хацу нандзё*, букв. восемь трудных мест: ад; состояние скотов; состояние голодных демонов; долгожители; пребывающие в отдаленных местах; немые, глухие, слепые, парализованные; придерживающиеся иных воззрений; жившие в эпоху, когда Будда еще не явился или уже покинул мир.

¹⁰ Яп. *игё*, санскр. *ашая*.

¹¹ Яп. *санго*.

¹² Яп. *сюсё* — одна из центральных концепций философской системы Догэна, гласящая, что медитация тождественна просветленному сознанию.

¹³ Яп. *мэйго* — под «просветленностью» здесь следует понимать единовременный акт, вспышку, озарение, которое именно своей единичностью может привести к успокоенности.

¹⁴ Желаний; форм; отсутствия форм.

¹⁵ Яп. *дацугун*, смысл неясен.

¹⁶ Яп. *хиккё*, букв. предельное, полное.

¹⁷ Яп. *кэмбуцу момбо*, букв. видим Будд, слышим Закон.

¹⁸ Понимать следует, разумеется, не буквально; речь идет о служении людям всем своим достоянием, всеми помыслами; подразумевается непривязанность к вещам и людям.

¹⁹ Яп. *гау*, букв. чем обладает «я».

²⁰ Т. е. все вещи, все сущее.

²¹ Мгновений.

²² Скандха, яп. *гоун* — пять групп дхарм прошедших, настоящих и будущих (см. [Розенберг, 1991, с. 124, 126]). В данном случае подразумевается, что все компоненты нашего тела и сознания находятся в непрерывном процессе превращений.

²³ Яп. *яса* — одна из восьми разновидностей демонов.

²⁴ Яп. *ситэнно*, обитают на полдороге к вершине горы Сумеру, считаются охранителями четырех сторон света.

²⁵ Смысл неясен.

²⁶ Считается, что Шакьямуни был седьмым буддой, явившимся в мир как человек; шесть предыдущих — Випашьин, Шикхин, Вишвабху, Кракуч-чандра, Канакамуни, Кашьяпа.

²⁷ Яп. *сайтэн* — Индия.

²⁸ Яп. *то ти* — Китай.

²⁹ Яп. «Дзэн-эн син-ги» («Чистые правила сада дзэн»). Состоят из 10 частей, написаны в 1101 г. китайским настоятелем Цзу Шоу. Древнейший из сохранившихся уставов дзэнского монастыря.

³⁰ Суть вопроса в том, идентичны ли просветленное состояние (*сатори*) и сознание бодхи (*бодай-син*).

³¹ В системе совершенствования бодхисаттв выделяются 52 стадии, где десять последних предназначены для бодхисаттв, которые уже не перерождаются.

³² Яп. *иссё фусё босацу* — Майтрея.

³³ См. примеч. 8.

³⁴ Букв. «не разрывает».

³⁵ Яп. *буппосо* — Будда, Дхарма, Сангха.

³⁶ Яп. *дзёракугадзё* — четыре признака бодхисаттвы одной из высших ступеней: постоянство и неизменность; свободная радость; превосхождение

личностного «я» («самости»); незагрязнимость, чистота помыслов и поступков.

³⁷ Разновидность манго.

³⁸ Яп. *тэмма хадзюн* — повелитель шестого неба в Мире Желаний, стремящийся отвратить людей от занятий буддизмом.

³⁹ Т. е. достичь индивидуальной просветленности.

⁴⁰ Скандха.

⁴¹ Папьяс.

⁴² Сознание (сердце), в соответствии с его атрибутами, действиями и способом отражения внешних объектов, бывает двух видов: «непривязанное», т. е. не загрязняемое желаниями и страстями, чистое по внутренней сути; и «привязанное» к внешнему (иллюзорному) миру.

⁴³ Яп. *самбо* — учение, практика, результат.

⁴⁴ Демон.

Пер. с японского А. Г. Фесюна

Си мэ

«Си мэ» («Четыре коня») — девятый трактат из «Поздних трудов» Догэна, составленный в 1255 г. В нем рассматриваются различные категории людей, по-разному воспринимающие буддийское учение.

Перевод выполнен по изданию: Нихон-но сисо. Сёбо гэндзо. Т. 12, ч. 2. Токио, 1981.

Однажды к Будде пришел [человек] «внешнего пути»¹ и спросил: «[Как получается, что] не вопрошают о выражаемом и не вопрошают о невыразимом?»² Почитаемый сидел в спокойном молчании. Тогда [человек] «внешнего пути» простерся долу и вознес хвалу, говоря: «Как чудесно, Бхагават; [твоим] великим милосердием и состраданием рассеялись облака моих заблуждений; я обрел [просветление] и вступил [на Путь]». После этого [он] поклонился и ушел.

После его ухода Анан[да] спросил у Будды: «Отчего [человек] „внешнего пути“ сказал, что обрел [просветление], и вышел, славя [тебя]?»

Бхагават сказал: «Это можно уподобить тому, как скакун бежит, завидев [лишь] тень от кнута».

Со времен, когда Почтенный Учитель³ прибыл с запада, и по сегодняшний день многие мудрые [наставники] приводили эту историю обучающимся, из которых [одним] понадобились годы, другим же [не более] дня и ночи для того, чтобы [перед ними] открылся Светлый Закон Будды. Эта история называется «[Человек] „внешнего пути“ спрашивает Будду». [Становится понятным], таким образом, что у Бхагавата было два способа объяснения: Святое Молчание и Святые Слова. Обретшие с их помощью [просветление] все подобны «скакуну, бегущему, завидев [лишь] тень от кнута». Достигшие [просветленности] без помощи Святого Молчания или Святых Слов подобны тому же.

Учитель Нагарджуна говорил: «[Просветление, которое] люди обретают от слов, для них изрекаемых, сравнимо с быстрым скакуном, [бегущим] при виде тени кнута и сразу выходящим на Истинный Путь».

В разное время, при разных обстоятельствах узнаем [мы] о дхармах рождающихся и нерождающихся⁴, слышим о Трех Колесницах⁵ и Одной Колеснице⁶, можем иногда сбиться на чеверный путь, но, увидев тень кнута, возвращаемся на Истинный Путь. Если [будем] следовать [наставлениям] учителя или встретим [просветленного] человека, [мы увидим,] что нет места, [куда не донеслись бы] слова [Учения] изреченного и [точно так же] везде можно заметить тень кнута. Заметим ли эту тень сразу, либо посредством практик, либо через неисчислимые кальпы — [в конечном счете мы непременно] обретем Истинный Путь».

В «Самьюктагама-сутре»⁷ сказано: «Будда изрек монахам: „Есть четыре вида коней; первые, завидя тень кнута, в беспокойстве и волнении немедленно следуют воле наездника. Вторые следуют ей, когда [кнут] касается шерсти. Третьи беспокоятся лишь тогда, когда [кнут] достает до тела. Четвертые опомнятся тогда, когда [кнут] дойдет до костей. Первый конь подобен [человеку, который], услышав, что в чужом селении кто-то умер, теряет интерес к [миру] рождений [и смертей]. Следующий конь подобен тому, кто перестает любить [этот мир], услышав о смерти в своем селении. Третий конь подобен [тому, кто] невзлюбил [этот мир], услышав о смерти своего родственника. Четвертый конь подобен [тому, кто] перестает быть привязанным к [миру] перерождений, лишь заболев и страдая сам“».

Таковы четыре коня, [о которых сказано в] «[Самьюкт]агама [-сутре]». Когда изучают Закон Будды, [рассказ о] них обязательно рассматривают. Ведь Будда передал [это разъяснение] через мудрецов и учителей, обладавших истинно благостным знанием, являвшихся [людям] в человеческом и божественном обличье. Люди и небожители, не знающие [этих слов], не обладают благостным ведением. Те из живых существ, кто находится близко к Пути Будды благодаря добрым корням, посаженным [в иных рождениях], обязательно слышали о них. [Те же, кто] далек от Пути Будды, не слышали и не знают [о них].

Поэтому учителям и наставникам следует стремиться скорее [их] разъяснить, а ученикам — скорее их услышать. Сейчас скажем о неприязни к [миру] рождений [и смертей]:

Будда изъяснял Дхарму⁸ посредством одного звука.

Живые существа воспринимали и постигали каждый в соответствии со своими возможностями,

Одни — с ужасом и страхом, другие — с радостью и весельем.

Одни отстранялись от неприятия [этого мира], для других же разрешались сомнения.

В «Маха[паринирвана]-сутре» говорится: «Будда изрек: „Есть четыре вида достойных мужей, подобных [наездникам], управляющим конем. Первый касается [лишь] шерсти, второй касается кожи, третий касается мяса, четвертый касается костей. В соответствии с этими местами прикосновения разли-

чаются степени постижения. Так и Татхагата посредством четырех способов [передачи] Закона учит живые существа. Первым он объясняет [сущность] рождения, и те принимают Слово Будды. Они постигают [истину], как [конь] от прикосновения к [его] шерсти. Вторым объясняет [сущность] рождения и старости, и те принимают Слово Будды, как [конь] от прикосновения к [его] шерсти и коже. Третьим объясняет [сущность] рождения и следующих за ним старения и болезней, и те принимают Слово Будды, как [конь] от прикосновения к [его] шерсти, коже и мясу. Четвертым объясняет [сущность] рождения и следующих за ним старения, болезней и смерти, и те принимают Слово Будды, как [конь] от прикосновения к [его] шерсти, коже, мясу и костям“.

Добрые мужи, наездник не всегда справится с конем. Почитаемый же Татхагата обязательно преуспеет в исправлении живых существ. Поэтому его и зовут „Будда, несущий людям упорядочение“».

Изложенное называется Четырьмя Конями «[Махапаринирвана-сутры]». Нет подвижника, который бы их не изучал; нет будды, который бы им не учил. Когда мы следуем [Учению] будды, встречаем [мудрецов и им] поклоняемся, необходимо прилежно внимать этим [истинам]. При передаче Закона будды они не потеряют значимости для живых существ [на протяжении] долгих кальп. Когда наконец обретают плод будды⁹ и впервые открывается сердце, их излагают для бодхисаттв, пратьекабудд, шраваков, людей и небожителей. По этой причине [Три] Сокровища — будда, дхарма, сангха — неразрушимы.

В соответствии с указанным, излагаемое буддами и излагаемое бодхисаттвами значительно различается. Мы видим, что есть четыре способа направления коня — касание шерсти, кожи, мяса и костей. Хотя точно и не сказано, чем касаться, при передаче Учения [в текстах] часто упоминается кнут. Однако, чтобы управлять конем, пользуются не обязательно только кнутом. Возьмем, к примеру, коня-дракона, рост которого — восемь сяку¹⁰. Мало кто из людей смог бы управлять им. Есть также конь, пробегающий в день тысячу ри¹¹. После 500 ри с него бежит кровавый пот, но затем он освежается и скачет быстрее. Мало кто знает, как им управлять. Таких коней нет в стране Божественной Чистоты¹², они водятся в дальних [северных] краях. Такими конями не управляют кнутом.

Правда, древняя мудрость¹³ гласит: «Управляя конем, непременно применяют кнут. Без кнута конь неуправляем». В обращении с конями — это правило. Мы рассматривали четыре способа [управления] — касание шерсти, кожи, мяса и костей. Не коснувшись шерсти, не коснуться кожи. Не коснувшись шерсти и кожи, не коснуться мяса и костей. То есть применение кнута необходимо. Недостаток текста [сутры] — в том, что об этом не сказано.

Подобных мест немало во всех сутрах, где говорится об исправлении людей Почитаемым Татхагатай. [Он] исправляет живые существа четырьмя способами и всегда успешно. Они принимают Слово Будды, узнав о [сущности] рождения; рождения и старости; рождения, старости и болезней; рождения, старости, болезней и смерти. Из них последние три [способа] неотделимы от первого. Ведь и в управлении конем, не прикоснувшись к шерсти, не достать до шкуры, мяса и костей. Почтенный Татхагата изложил [сущность] рождения, старости, болезней и смерти, но не для того, чтобы живые существа отстранялись от них. Он не учил тому, что рождение, старость, болезнь и смерть — есть Путь; он не хотел, чтобы их понимали как Путь [сам по себе]. Он объяснял их для того, чтобы все живые существа обрели просветленную мудрость. Потому Почитаемый Татхагата, непременно исправлявший живые существа, зовется «Буддой, несущим людям упорядочение».

Составлено из незавершенных заметок [монахом] Эдзё в лето 7-го года Кэнтё [1255 г.].

¹ Яп. *гэдо*, т. е. небуддист.

² Т. е. «что есть то, о чем ни говорят, ни не говорят?».

³ Бодхидхарма.

⁴ См. [Розенберг, 1991, с. 120, 121].

⁵ Уровни шравиков, пратьекабудд и бодхисаттв.

⁶ Сущностное единство вышеуказанных «трех колесниц».

⁷ Одна из четырех ранних записей учения Будды. В ней изложены категории «страдания», «пустоты», «непостоянства», «не-я» и др. Переведена на китайский язык монахом Гунабхадрой в эпоху Лю Сон (1-я Сунская династия, 420—479 гг.), состоит из 50 разделов.

⁸ Закон, Учение.

⁹ Т. е. просветленное сознание.

¹⁰ Т. е. высота 2 м 40 см.

¹¹ Т. е. скорость лошади около 160 км/ч.

¹² Яп. *синдан* — метафорическое название Китая.

¹³ Смысл неясен.

Пер. с японского А. Г. Фесюна

Хати дайнин-гаку

«Хати дайнин-гаку» («Восемь постижений великих») — двенадцатый трактат из «Поздних трудов» Догэна, составленный в 1253 г. В нем изложены восемь положений — состояний сознания, присущих дзэнским учителям высшего уровня постижения истинной деятельности. Перевод выполнен по изданию: Нихон-но сисо. Сёбо гэндзо. Т. 12. Ч. 2. Токио, 1981.

Все будды были Великими; Великими — значит обладали Постижением и Знанием¹, поэтому и называем [нижеизложенное] «Восемь постижений Великих». Постигнув и узнав этот Закон, достигают нирваны.

Первое — освобождение от желаний². (Это означает «не до-

биваться Пяти Желаний³», почему и зовется «уменьшением желаний»). Будда изрек: «О бхикшу, вот то, что следует знать, — люди со многими желаниями ищут много выгоды, потому-то страданий и мучений у них [тоже] много. Люди же с немногими желаниями ничего не ищут, поскольку не желают, а значит, нет у них этих забот. Так исправляйте и улучшайте себя, тем более что освобождение от желаний порождает все [иные] добродетели. Люди с немногими желаниями не льстят и не изворачиваются в угоду чувствам других, они даже не зависят от влечений всех своих органов восприятия⁴. Тот, кто стремится к освобождению от желаний, сердце имеет всегда ровное, не тоскует и не боится, всего имеет в избытке; нет [для него] ничего недостающего. Обладаящий „малыми желаниями“ обладает нирваной. Это и есть „освобождение от желаний“».

Второе — осознание достаточности⁵. (Это есть правило: довольствуйся тем, что имеешь.)

Будда изрек: «О бхикшу, если желаете отринуть все страдания и мучения, следует размышлять над осознанием достаточности. Это положение подразумевает умиротворенное, радостное, спокойное, скромное состояние [поведение]. Человек, осознавший достаточность, спокоен и весел, пусть даже [он без сил] распростерт на земле. Тот же, кто не ведает, что есть достаточность, не успокоится, живи он хоть в небесном дворце. Пусть он богат, а [все равно] беден. Осознавший же достаточность [может быть] беден, но [по-настоящему] богат. Не знающего достаточности разрывают Пять Желаний, знающий же — сострадает [ему]. Это и есть „осознание достаточности“».

Третье — радость уединения и спокойствия. (Это значит удаление от беспокойств и суеты, одиночество в месте безлюдном и тихом.)

Будда изрек: «О бхикшу, коли желаете в спокойствии радоваться уединению и тишине, удалитесь от суетности в безлюдное место. Человека, пребывающего с мирным нравом⁶, почитают [Повелитель] Шакрадевендра и все небожители. По этой причине следует отринуть [привязанность к] себе и ко всему прочему и в пустынном, уединенном месте размышлять над уничтожением корней страданий. Когда веселятся со многими людьми, обретают много несчастий. Так бывает, когда на большое дерево садится много птиц и ветви [его] ломаются [под их тяжестью]. Привязанности⁷ призрачного мира облечены в страдания простых людей. Это подобно тому, как если бы старый слон увяз в грязи и не мог освободить [ноги]. Все это именуется „удалением и отстранением [от суетности]“».

Четвертое — упорство духовных страданий⁸. (Это значит творить добро старательно и непрерывно, потому и сказано «духовные стремления». «Духовность» есть «несмешивание»; «стремиться» — значит «не отступать».)

Будда изрек: «О бхикшу, если будете упорны в духовных стремлениях, дело [достижения просветления] не будет для вас

непосильным. Поэтому всем вам следует стараться. Ведь небольшой, но постоянный поток воды может проточить и камень. Если же сердце подвижника поражено ленью, он прекращает высекать огонь до того, как занялось [пламенем] дерево, считая, что это [слишком] трудно. Конечно, как тогда появиться пламени? Это и называется духовными стремлениями».

Пятое — не забывать и помнить⁹. (Это значит охранять истинную память. Придерживаться Дхармы¹⁰ и не терять [ее] — зовется «истинной памятью».)

Будда изрек: «О бхикшу, стремясь к истинному знанию и ища доброй помощи [у учителя], следует не забывать и помнить. Если будете такими, то освободитесь от вхождения в предел страданий. Поэтому да пребудет память в ваших сердцах всегда. Утеревший память теряет добродетель. Если же сила памяти будет тверда и несокрушима, вы останетесь невредимыми, даже будучи окружены Пятью злыми Желаниями, подобно тому как [воин] защищен доспехами в бою. Поэтому и говорится „не забывать и помнить“».

Шестое — вхождение в самадхи¹¹. (Самадхи есть ничем не смущенное пребывание в Законе¹².)

Будда изрек: «О бхикшу, если управлять сердцем, оно пребудет в совершенной неподвижности¹³. Если оно совершенно неподвижно, возможно познать истинную суть возникновения и уничтожения¹⁴. Поэтому следует постоянными трудами духа познавать все виды совершенной неподвижности. У того, кто обрел самадхи, сердце не рассыпается¹⁵. Ведь опасаясь наводнения, воздвигают крепкую дамбу. Так и подвижник для сохранения воды мудрости прилежно практикует самадхи, дабы ее не упустить. Поэтому и называем „совершенная неподвижность“».

Седьмое — постижение мудрости¹⁶. (Мудрость есть слышание, размышление, практикование, просветление¹⁷.)

Будда изрек: «О бхикшу, когда есть мудрость, нет алчности; постоянно проверяйте себя, и ущерба не будет. Этим вы освободитесь [от оков призрачного мира¹⁸] на пути [к Миру] Закона¹⁹. Не следующий этому не есть ни Идущий по Пути, ни [носитель] белых одежд²⁰, [он] не имеет имени. Истинная мудрость — как крепкий корабль, перевозящий через море старости, болезней и смерти; как яркий светильник в кромешной тьме; как действенное лекарство от всех болезней; как острый топор, разрубающий дерево страданий и несчастий. Поэтому с помощью услышанного, обдуманного, исполненного и мудрости²¹ обретаются достоинства. Если у человека есть свет мудрости, его глаза, [пусть они и] телесны, видят сияние [Истины]. Такова мудрость».

Восьмое — избегать пустых рассуждений²². (Удаление от просветленности, распад и отстранение — вот [к чему ведут] пустые рассуждения. Отдать все силы тщательному изучению истинно сущего — пустая игра.)

Будда изрек: «О бхикшу, если будете забавляться всевозможными разговорами, внесете смуту в ваши сердца. Будучи „покинувшими дом“, вы все равно не обретете свободы. Поэтому, о бхикшу, скорее прекратите будоражащие сердце и уводящие [в сторону] пустые разговоры. Если желаете обрести радость от [сознания] разрушенного небытия, сперва уничтожьте эту болезнь — бесплодные рассуждения»²³.

Таковы Восемь постижений Великих. Каждое из них имеет восемь назначений. Всего, таким образом, получается шестьдесят четыре. В широком [смысле, конечно,] их бесчисленное множество, но в сокращенном [виде — лишь] шестьдесят четыре.

Великий Учитель, почитаемый Шакья[муни] изрек последние наставления и учение махаяны в ночь 2-го месяца 15-го дня²⁴ и после передачи Закона вступил на корабль нирваны.

Будда изрек: «О бхикшу, трудитесь всем сердцем, стремясь выйти на Путь. Все дхармы этого мира — подвижные и непостоянные — по сути своей ущербны и непостоянны. Монахи, на время перестаньте говорить. Время истекает, я ухожу. Это — мое последнее наставление».

Поэтому ученики Татхагаты непременно изучали изложенное [выше]. Тот, кто этого не знает и не исполняет, не есть ученик Будды — ведь эти слова являют Созерцание Сокровищницы Истинного Закона, тончайшее сердце²⁵ нирваны Татхагаты. Однако сейчас много тех, кто не знает, и мало — кто видит и слышит. Демоны смущают их; к тому же немного [в них] добрых корней, посаженных в прошлых жизнях, и вот не видят [они] и не слышат. В древности, во времена Истинного Закона и Подобия Закона, все последователи Будды знали, отправляли и изучали [изложенные положения]. Теперь же среди тысячи монахов едва ли найдется один, знающий Восемь постижений Великих. Как это прискорбно; поистине, наступило время запустения, которое не с чем сравнить. Сейчас Истинный Закон Татхагаты разделен на тысячу школ, однако Белый Закон²⁶ не исчез, и его надо скорее изучать, не выказывая размягченности и лени.

Даже за бесчисленные кальпы трудно постичь²⁷ Закон Будды. Трудно также обрести человеческое тело²⁸. Хорошо в человеческом теле [родиться] на Трех Континентах²⁹. Из них люди южного континента превосходят [остальных]. Причина этого в том, что [они] «видят Будду, слышат Закон»; «покидают дом, обретают Путь». Те, кто умер до того, как Татхагата вступил на корабль нирваны, не слыхали и не изучали Восемь постижений Великих. Мы же это видим, слышим и изучаем, благодаря добрым корням прежних рождений. Изучая их в каждой жизни, мы расширяем [сознание] и обязательно достигнем Высшего Просветления; передавая же [это учение] живым существам, мы уподобляемся Будде Шакьямуни.

Писано в 5-м году Кэнтё (1253 г.) 1-го месяца, 6-го дня в храме Эйхэйдзи.

¹ Яп. *гакути*, т. е. «сознанием бодхи».

² Яп. *сёёку*, букв. мало желаний.

³ Яп. *гоёку* — желания: собственности; сексуальных отношений; еды и питья; славы; сна.

⁴ Яп. *нэ*, санскр. *индрия* — «органы, субъективные корреляты внешних явлений» [Розенберг, 1991, с. 144—150].

⁵ Яп. *тисоку*.

⁶ Т. е. в тихом месте.

⁷ Яп. *бакудзюку* — состояние, когда сознание как бы сковано теми объектами, которые оно отражает, не понимая их иллюзорности.

⁸ Яп. *гонсёдзин*.

⁹ Яп. *фумонэн*, в данном случае в значении «постоянное размышление».

¹⁰ Т. е. Закона.

¹¹ Яп. *сюдзэндзё*, букв. «практикование [состояния] постоянной *дхьяна*».

¹² В данном случае подразумевается «высшее состояние», «истина», «абсолют».

¹³ Т. е. в состоянии самадхи.

¹⁴ Или «рождения и смерти».

¹⁵ Т. е. не подвержено призрачным волнениям.

¹⁶ Яп. *сютиэ*.

¹⁷ Яп. *монсисюсё* — четыре общих этапа развития сознания подвижника.

¹⁸ Яп. *гэдацу*, санскр. *вимукта*.

¹⁹ Яп. *гахо*, вариант перевода — «Путь будд».

²⁰ Т. е. мирянин (монахи носили желтые одежды).

²¹ Ср. примеч. 16.

²² Яп. *фукэрон*.

²³ Далее изложение следует не на камбуне, как было раньше, а на старояпонском языке (за исключением слов Будды).

²⁴ Т. е. 15-го февраля 485 г. до н. э. — одна из гипотетических дат смерти Шакьямуни.

²⁵ Яп. *мёсин*, в данном случае — высшее, абсолютное состояние сознания.

²⁶ Яп. *бяхухо*, т. е. чистый, блистающий.

²⁷ Букв. «войти в».

²⁸ Т. е. переродиться человеком.

²⁹ Яп. *сансю* — восточный, западный и южный. Северный опущен, так как считалось, что там не распространено буддийское учение. Южный — Джамбудвипа.

Пер. с японского А. Г. Фесюна

Мусо Сосэки

Сэйдзан ява

Летом 1339 г. храм Сайходзи на горе Сэйдзан (Западная Гора) близ Киото, ранее принадлежавший школе Дзёдо, был превращен в дзэнский, и первым его настоятелем был назначен Мусо Сосэки (1275—1351), один из выдающихся дзэнских наставников. Там Мусо и проживал в окружении ближайших учеников. Неформальные проповеди, произнесенные им в Сайходзи, впоследствии были собраны его учеником Сюнъюку Мёха, который и дал им название «Сэйдзан ява» («Ночные беседы на Западной Горе»). В этих проповедях Мусо затрагивает многие важные для последователей дзэн философские и практические вопросы, рассказывает о своем личном опыте, пересказывает наставления, полученные им от Мугаку Согэна (Букко-кокуси), Кохо Кэннити (Букку-дзэндзи) и Иссана Итинэй.

Перевод сделан по изданию: Мусо-кокуси гороку. Комментарии Янагида Сэйдзан. Сер. Дзэн-но котэн (Классические дзэнские сочинения). Т. 4. Токио, 1983.

Когда учитель [Мусо] стал настоятелем Нандзэндзи¹, почтенный Гэнно² сказал ему:

— С той поры как вы закончили ученичество в монастыре, прошло двадцать с лишним лет. Все это время вы отличались непостоянством, проживали более чем в десяти разных местах. У меня возникло сомнение, а не является ли это причиной утомления тела и препятствием на Пути [Будды]? Но недавно я читал «Сутру упразднения сомнений в [эпоху] Подобия Закона»³, где приводятся слова Будды: «Бхикшу⁴ не должен оставаться в одном месте дольше чем три месяца. Люди же, порицающие его за непостоянство, непременно попадут в ад». И мои сомнения тотчас рассеялись.

Мусо сказал:

— Дело не в том, что я соблюдаю это установление Будды. Просто с того момента как я стал считать своим монастырем «совершенное просветление»⁵, иду ли я на восток или остаюсь на западе, но никуда от него не отдаляюсь. Некоторые [монахи] по многу лет живут в одном месте, но при этом они же не сидят на одном и том же седалище? Иногда направляются в уборную, иногда идут в умывальню, иногда гуляют по дворику, иногда осматривают окрестности с горной вершины. Разве это [полное] постоянство? Однако куда бы они ни пошли, они на самом деле не удаляются от одного места. Поэтому и я не счи-

таю, что пребывал в каких-то разных местах. Разве можно в чем-то упрекнуть того, кто, изменив свое ограниченное сознание, будет странствовать в беспредельности?

Один монах спросил учителя [Мусо]:

— Почему, являясь духовным наследником Линьцзи⁶, вы наставляете людей не через обращение к их истинной сущности⁷, а постоянно объясняете канонические книги и сутры?

Мусо ответил:

— Постигающие добро⁸, прежде всего вы должны обрести соответствие понимания и действия⁹. Пусть даже вы обладаете [таким] соответствием, но если не уловите подходящего момента, то соответствие окажется бесполезным. Сам я еще не оперился, и сил у меня недостаточно. Я не реализовал своих внутренних возможностей и не умею пользоваться подходящим моментом¹⁰. В чем же можно меня упрекнуть?

Ныне те, чей взор еще не прояснился¹¹ и кто не приобрел чудесных способностей, постигают образцы древних людей только разумом — «обмениваются приветствиями»¹², вращаются, как колеса¹³, — и при этом считают, что постигли смысл [нашей] школы. А ведь если присмотреться, [окажется, что это] мимолетное шутовство.

Легко изучить внешние формы поведения древних, но трудно обрести их добродетели. Разумеется, я не отношусь к числу тех, кто не задумывается об обретении добродетели, а только гордится усвоением внешних форм поведения.

Монах спросил:

— В таком случае, почему вы, почтенный, возглавляете монашескую общину, беседуете о «записях речений»¹⁴, рассуждаете о сутрах?

Мусо ответил:

— Почему попадает в ад тот, кто накопил плохую карму? Люди попадают в ад исключительно из-за своей кармы. Хотя я не претендовал на то, чтобы носить титул тёро¹⁵, но возглавляю общину только потому, что в прежних рождениях накопил благую карму. Однако я не собираюсь «запирать ворота» и жить только для себя, махнув рукой на все остальное. Поэтому-то я и толкую сутры, беседую о «записях речений», дабы те, кто не знает о законе причин-следствий, поняли, что существуют подъемы и погружения¹⁶, чтобы непонимающие учения «большой колесницы» постигли ее сокровенный смысл, чтобы неверящие в учение [дзэнских] патриархов поверили в его истинность. Вот и все. Чтобы улучшить свою карму в следующем рождении, древние на перекрестках дорог предлагали проходим чай¹⁷. Вот так же и я рассуждаю о словах и учениях будд и патриархов просто, чтобы улучшить свою карму.

Монах спросил:

— Сейчас среди монахов и мирян много искренних последо-

вателей дзэнского учения. Почему же вы говорите, что они не реализовали своих внутренних возможностей?

Мусо ответил:

— Я не хочу сказать, что в мире нет вообще людей, понимающих смысл дзэн, а имею в виду только то, что нет таких, с которыми у меня было бы абсолютное взаимопонимание¹⁸.

Монах спросил:

— Но и люди с ограниченными способностями, пусть они даже и не «пробудятся», от общения с вами могут улучшить свою карму. Зачем же им в этом отказывать.

Учитель ответил:

— Не будет ли это равнозначно стрельбе по водяным крысам из тяжелого арбалета¹⁹? Придя в этот мир, Татхагата своими спокойными словами и долгими речами заполнил «морскую сокровищницу»²⁰. Почему же он не обратился прямо к [ученикам]? Хорошенько задумайтесь над этим! Чаньский наставник Юань²¹ говорил: «Прежде чем выпрямить то, что отклонилось, вначале надо при помощи клещей и молотка исправить изначальную природу»²². Чаньский наставник Дахуэй²³ говорил: «Учитель должен толковать [буддийское] учение с учетом способностей слушателей. Те, кто способны схватывать мгновенно — как искра, высеченная из камня, как сверкание молнии, — воспримут [его речи] правильно. С теми же, кто не обладает достаточными способностями, может получиться, как с „подтягиванием ростков“ [, чтобы ускорить их рост]»²⁴.

Монах спросил:

— Значит, все, что говорит Татхагата, — это пустые слова?

Мусо ответил:

— Вы не задавали «правильных вопросов»²⁵, поэтому и мои предыдущие ответы не были правильными. Я пошел на поводу ваших чувств и опростоволохился. Как-то один человек направил Дахуэю письмо, в котором попросил дать ему коан²⁶. Дахуэй ответил: «Я слышал, что вы постоянно читаете „Сутру совершенного просветления“. Коан, который я вам предлагаю, уже содержится в этой сутре». Всю свою жизнь Дахуэй предлагал своим ученикам только коаны о горе Сумеру, о «столбике засохшего дерьма» и о слове «У» у Чжаочжоу²⁷. Откуда же взялся коан, который он предложил отыскать в сутре? Если это хорошо поймете, вам станет ясно, что не только «Сутра совершенного просветления», не только тысячи сутр и десятки тысяч комментариев к ним, но даже «грубые слова и изящные речи»²⁸, — все это коаны патриархов и поучения Татхагаты. Разве можно их все считать пустыми словами? Следовательно, и меня нельзя упрекнуть в том, что, если я толкую сутры, значит, я отошел от образцов патриархов.

Один старый наставник²⁹ говорил: «До Мацзу³⁰ и Байчжана³¹ больше всего обучали при помощи логических принципов и мало обучали при помощи конкретных ситуаций. После Мацзу и Байчжана больше всего обучали при помощи конкретных

ситуаций и мало обучали при помощи логических принципов». Что же это означает? Значит ли это, что мудрецы глубокой древности наставляли при помощи логических принципов только потому, что не умели увидеть [изначальную сущность]? Значит ли это, что мудрецы последующих поколений не способны увидеть [изначальную сущность] и поэтому повернулись спиной к своим предшественникам и стали наставлять людей при помощи конкретных ситуаций? Следует помнить, что учение патриархов отличается от учения «книжника» [Ляна]³², где «одно сяку³³ — это всегда одно сяку, а два сяку — всегда два сяку». «Увидев внутренние способности, проложить дорогу [к сердцу собеседника] и выправить его основу»³⁴ — это и будет называться «разрушить дом и раздать имущество»³⁵. В нынешние же времена одни ценят конкретные ситуации, другие почитают логические принципы, но и те и другие остаются в сфере «книжников».

Почитаемый в мире³⁶ говорил: «Начиная с Оленьего Парка и кончая рекой Аджиравати, я не проронил ни слова»³⁷. Что же это значит: использовал он логические принципы или конкретные ситуации? Если вам удастся это понять, то можете меня хвалить, а можете меня и ругать.

Учитель постоянно говорил ученикам:

— Когда мне было 20 лет, я поселился в монастыре Кэннин-дзи³⁸, где, не покидая монашеского зала, усердно занимался самосовершенствованием. Зимой следующего года я отправился в [район] Канто и поселился в монастыре Кодзан³⁹. Там жил один старый монах, который сказал мне: «Я напечатал „испытательные высказывания“⁴⁰ древних людей и не занимаюсь ничем иным, кроме их распространения, дабы при помощи этих высказываний привести молодых людей к „пробуждению“. А сейчас появилось немало таких, которые считают, что „обретение пустоты и прикосновение к ее звукам“⁴¹ позволят им надеть на себя узду славы и сковать себя цепями корысти. Другие же считают себя „стремящимися к просветлению“, но не накапливают знаний, не читают „сборников речений“, а занимаются исключительно „бессмысленным сидением“ [в медитации]⁴². И те и другие утратили смысл, присутствующий в дзэнских сочинениях. Поскольку мир вступил в „порочную эру“⁴³, ныне редко встречается истинное знание. Однако если читать дзэнские сочинения, тем самым стимулируя стремление к просветлению, то древние „испытания“⁴⁴ станут нынешними испытаниями. Разве существует различие между древним и настоящим?» Его слова меня воодушевили и, освобождаясь от занятий медитацией, я сразу же направлялся в монашеское общежитие и читал там «сборники речений».

Вскоре настоятелем одновременно Кэнтёдзи и Энгакудзи стал Иссан-кокуси⁴⁵. В течение нескольких лет я был его уче-

ником. Усиленно общаясь с ним и утром, и вечером, я пытался постичь смысл учений «пяти домов»⁴⁶, и не существовало такого [в дзэнском учении], чего бы он не мог объяснить. Но однажды, когда я мысленно повторял [то, что знаю], то обнаружил, что не [постиг] сути. И тогда я впервые понял, что те, кто «входят через ворота», не являются драгоценностью «дома»⁴⁷. Древние говорили⁴⁸:

Не темнеет чудесный свет, и вечно стезя добра.
Не все, вступившие в эту школу, обретают знание.

Я ушел от доктринального буддизма и вступил в школу Дзэн. Хотя эти учения и различны, но знания в них одинаковы. Только по прошествии некоторого времени разве не поблек чудесный свет? А мешок со всеми накопленными диковинками следует предать огню⁴⁹.

В то время настоятелем Мандзюдзи был Буккоку-дзэндзи⁵⁰. Когда я впервые пришел к нему в келью и рассказал, чего хочу достичь, Буккоку обрадовался и сказал: «В 16 лет я стал монахом в Тофукудзи⁵¹ и был послушником у одного пожилого наставника. Он велел мне читать дзэнские сочинения. Прочитав одну строку, я спросил, каков ее смысл. Наставник ответил, что речи [учителей] нашей школы не похожи на беседы в школах доктринального буддизма, и поэтому толковать их он не решается. Тогда я поинтересовался, как же я смогу понять их смысл, если даже он не способен объяснить его. Учитель ответил, что вначале нужно обязательно пробудить себя, и только тогда станут понятны эти сочинения. Тогда я спросил его, смогу ли естественным образом достичь „пробуждения“, если буду накапливать заслуги, просто читая дзэнские записи. Учитель ответил: „Если хочешь „пробудиться“, нужно обязательно понять самого себя“. Услышав такие слова, я перестал читать тексты, вернулся в зал и стал медитировать. Многие монахи подходили и укоряли меня: „Молодой человек, вначале нужно набраться учености. Всего этого одним разом не постичь только при помощи просветленного сердца. В старости еще об этом пожалеешь“. Но я не отступился от принятого решения и продолжал еще усиленнее заниматься сидячей медитацией. И вот сейчас, когда мне уже перевалило за шестой десяток, ни о чем не жалею». После этих слов Буккоку рассмехался.

Услышав такие вдохновенные слова, я еще крепче утвердился в принятом решении и, не обращая внимания на ветер и дождь, день за днем занимался самосовершенствованием. Но, хотя я и достиг некоторых успехов, полного постижения [истины] не наступило. Я твердо вознамерился скрыться глубоко в горах и там заниматься самосовершенствованием. Я покинул Дзуйроку⁵² и отправился в провинцию Оу, где глубоко в горах выбрал место для жилища и дал обет: «Если не постигну сути вещей, то пусть я сгнию вместе с этими травами». Чтобы «под-

стегивать себя», я положил на стол сочинения: «Юань синь яо»⁵³, «Дахуэй шу»⁵⁴ и «Линь цзян лу»⁵⁵. Помимо этого я не взял с собой ничего. Из своей обители я видел, как «трижды выпадал иней»⁵⁶, но мне так и не удавалось познать [себя]. И вдруг однажды мне вспомнились слова, сказанные на прощание Буккоку-дзэндзи: «Если стремящийся к просветлению отдаст хоть малейшее предпочтение либо пребыванию в миру, либо уходу от мира, он не сможет достичь пробуждения». И тогда я подумал, что хотя не возлагаю на мирские принципы ни малейших надежд, но все же продолжаю отдавать предпочтение доктринальному учению и тем самым создаю себе препятствие на пути к пробуждению. Когда я осознал эту ошибку, мое мятущееся сердце успокоилось и сознание перестало к чему-либо привязываться. И однажды ночью я пробил стягивавшую меня до той поры скорлупу и впервые понял, что наставления Будды — это не «пустые слова».

И тогда я роздал три хранившихся у меня сочинения, более не обращал взор на книги, не ложился на циновку, а только пребывал в блаженном бездействии. Так минуло двадцать лет. Когда же я состарился и силы мои ослабли, то больше не мог постоянно заниматься сидячей медитацией. Под воздействием «ветра кармы»⁵⁷ я стал настоятелем монастыря и обрел многочисленных учеников, но всегда оставался самим собой. И хотя такая безупречная чистота противоречила моим первоначальным устремлениям, я не омрачал изначальную просветленность прикосновением к мирской пыли, чего ранее достигал прежде всего тем, что не ложился на циновку, а занимался сидячей медитацией. Или же я поднимался в зал Закона⁵⁸ и произносил «беспорядочные проповеди». Или же по просьбе членов общины рассуждал о «записях речений», или толковал сутры. И хотя в моих словах не было ничего необычного, мое сердце не знало страха. Это тоже было результатом того, что я ранее отбросил ученость.

Тогда-то я и постиг смысл древних слов: «Чем более скрываешь, тем сильнее проявляется»⁵⁹. Если постоянно что-нибудь скрывать, то кончится тем, что оно перестанет быть сокрытым и великий принцип⁶⁰ нашей школы проявится сам собой, даже если вы его не ищите. И не нужно в этом сомневаться.

И еще Мусо сказал:

— Обращаясь к Буккоку, дзэнский наставник Букко говорил: «Когда я смотрю на своих японских учеников, то понимаю, что лишь немногие из них при этой жизни достигнут пробуждения. В этой стране принято ценить только ум и талант, поэтому они и не стремятся к пробуждению и освобождению. Даже обладающие природными способностями только усиленно читают буддийские и светские сочинения, наслаждаются изяществом стиля, и у них не остается времени на самопознание. Воисти-

ну прискорбно, что в таком заблуждении они проводят всю свою жизнь! Но имеются и люди другой категории, которых можно назвать подвижниками. Они не обладают особой эрудицией и способностями, а потому проводят время в молчаливом самососредоточении, но подлинной сущности не постигают. Они также не смогут в этой жизни достичь пробуждения».

Когда наставник Буккоку поведал мне это суждение, я спросил его: «Не будем говорить о людях способных, но усиленно занимающихся только накоплением знаний, однако кого из упомянутой второй категории вы считаете наиболее достойными?» Буккоку ответил: «Хотя люди тупые от природы при этой жизни и не способны достичь пробуждения, но если они будут прилагать все усилия, то при наступлении смертного часа не попадут под действие дурной кармы и потому в следующем рождении смогут, „единожды услышав, тысячекратно пробудиться“. Напротив, те, кто кичится своей ученостью, не только бесславно закончат свое пребывание в этом мире и попадут в лапы царя ада Эмма, но их ожидает еще и неблагоприятное следующее рождение».

Один монах спросил Мусо:

— Я не имею в виду тех, кто накопил много знаний и использует их [только] для бесед, но в чем недостаток тех, кто глубоко постиг смысл древних текстов и излучает свет мудрости?

Мусо ответил:

— Люди, обладающие способностями ниже средних, не могут сразу «вернуться к себе домой»⁶¹. Из сострадания к ним тысячи мудрецов создали постоянные дворы, чтобы помочь им в этом. Этими постоянными дворами и являются так называемые древние тексты. Если же задуматься об их пользе, [то нужно вспомнить], что для сутр есть «наставники по сутрам», для правил винаи есть «наставники винаи», для шастр — «наставники по шастрам». Зачем же отвергать дзэнских наставников? Древние говорили, что, придя с Запада, Бодхидхарма «не основывался на письменных знаках, а прямо обращался к человеческому сердцу, [помогая] познать свою сущность и стать буддой». А некоторые также говорят: «Как можно подняться выше слов? Разве „Трипитака“ — это не слова и фразы? Зачем же еще потребовался приход патриарха с Запада?»⁶².

Чаньский наставник Хуанбо⁶³ говорил: «Для того чтобы самому стать Буддой, вовсе не нужно изучать все Учение Будды [Шакьямуни]. Достаточно научиться ни к чему не стремиться и не привязываться. Если не будет стремлений, ваше сознание не возникнет, если не будет привязанностей, ваше сознание не исчезнет. То, что не рождается и не исчезает, и есть Будда. 84 000 законов служат лишь одному — помогают попасть в рай»⁶⁴. Не только последователи [дзэнских] патриархов придержи-

живаются этого принципа, но и всеобъемлющая Большая Колесница⁶⁵ полностью для этого подходит.

В «Аватамсака-сутре»⁶⁶ говорится, что Ананда⁶⁷ со слезами произнес перед Буддой следующие слова: «К сожалению, с незапамятных времен я только слушал проповеди, но так и не овладел Учением».

В «Сутре совершенного просветления» говорится: «В эпоху „конца Закона“ люди жаждут овладеть Учением, но не стремятся к пробуждению. Стремятся исключительно к тому, чтобы слушать проповеди, и тем самым усиливают личную привязанность».

Даже прочтя множество трактатов и выпестовав в себе свет мудрости, разве сможете вы сравниться с Анандой? Вместо того чтобы усваивать все, что слышал Ананда, не лучше ли познать бодхи Почитаемого в Мире⁶⁸. Я не могу перестать рассуждать о дзэнских записях и толковать сутры, но хочу убедить людей лишь в одном: сокровенное учение будд и патриархов заключено не в письменных знаках и словах.

Один монах снова приблизился к Мусо и сказал:

— Считается, что в дзэн при общении с человеком, когда пользуешься словами и мыслями, превыше всего ценится одновременно постижение и его слов, и его мыслей. Почему же в таком случае даже умный человек не может понять одновременно слова и мысли?

Учитель ответил:

— Древние говорили: «Неопытный человек, вместо того чтобы постигать [истину] через слова, учится при помощи мыслей, а опытный человек, вместо того чтобы постигать [истину] при помощи чувств, учится при помощи слова»⁶⁹. Можно понимать своих наставников через мысли и слова, но на чем основываются мысли и слова, вам неизвестно. Еще один из древних мудрецов⁷⁰ говорил: «При помощи слов можно оттачивать мысли, при помощи мыслей можно оттачивать слова. Надо следить за тем, чтобы слова и мысли не перемешивались». Поняты ли вам смысл этих слов? Нужно помнить, что предварительное условие состоит в том, чтобы между словами и мыслями не было никакой связи. Но и в этом случае в качестве временного вспомогательного средства используются слова и мысли. Когда начинающие ученики совершенно искренне пытаются понять речи наставников, тем самым они загораживают проход и не способны достичь пробуждения. Поэтому и говорят: «Неопытный человек, вместо того чтобы учиться через слова, учится при помощи мыслей». Тот же, кто достиг «пробуждения», но еще не умеет пользоваться словами, утрачивает внешнюю манеру своего наставника и не способен общаться с другими людьми. Разве можно считать, что те, кто ценят одновременное использование слов и мыслей, способны наставлять неопытных при помощи слов и мыслей?

Один монах спросил Мусо:

— Учитель, недавно вы предлагали ученикам коаны. Разве это не наставление при помощи слов?

Мусо ответил:

— Нет, это неверно. Наставник Юаньбу говорил: «Если начинающих учеников пытаться сразу наставлять в дзэнской практике, они ничего не усвоят. Опытный наставник, движимый состраданием, вначале предлагает им коаны. Если, утвердившись в Учении, они направят свои „безумные мысли и ложные устремления“ на что-то определенное, то мыслями к этому привяжутся. Когда же они вдруг осознают, что не существует ничего, помимо сердца, то древние коаны станут для них черепицей, которой стучат в ворота»⁷¹. Разве такими словами Юаньбу обманывал людей? Нужно помнить, что когда учитель предлагает ученикам коан, то каждый может пройти только через собственные ворота, ведущие к освобождению.

Каждый раз, предлагая ученикам «беседы древних учителей», чаньский наставник Дахуэй говорил: «Не пытайтесь постичь это разумом, не старайтесь ухватить то, что легко поднять, и не кладите в помещение, которым не пользуетесь». Если вы усвоите этот принцип, то перестанете считать [коаны] наставлениями при помощи слов.

Юаньбу говорил: «Можно распахнуть ворота словами: „Сердце равнозначно Будде“. То же самое означают слова: „Без сердца нет и Будды“. Если не будете вникать в смысл этих слов, то немедленно их поймете и впервые увидите совершенно раскрытые сердца древних мудрецов. Если же проникнете в смысл чужих слов, то долго не сможете от них избавиться». А еще он говорил: «Если человек обладает природными способностями, ему не нужно обращаться к словам древних учителей из коанов. Достаточно, встав утром, иметь правильные мысли и успокоенное сердце, и тогда он волен делать все что угодно. А делая все что угодно, он должен каждый раз все тщательно взвешивать и вопрошать себя: „Что же это такое?“ или „Что же я совершаю?“. Если и в мирской суете ему будет по-прежнему все понятно, то это и будет „чистым недеянием“».

Таковы наставления двух великих старцев. В них изложены основные принципы для занимающихся дзэнской практикой. Большинство же нынешних монахов стремятся постичь учение древних мудрецов по книгам и запечатлеть их в своем сердце. Усиленно используют «самоответы»⁷² и «дополнительные речи»⁷³. Они считают, что сокровенный смысл учения патриархов заключается в том, чтобы как попало «пихать и толкать»⁷⁴. Именно это Юаньбу и называл «безумными мыслями и ложными устремлениями».

Один монах снова спросил:

— Те, кто «обрели пустоту и прикоснулись к звукам», считают себя пробужденными, но на самом деле — это люди с

безумными мыслями и ложными устремлениями. Но почему же не считают пробужденными тех сообразительных людей, которые постигли суть слов?

Мусо ответил:

— Пусть они даже и постигли суть слов, но если еще не обрели способности различать [истинное и ложное], то это будет называться «проникнуть в слова, но не проникнуть в человека». О тех же, кто только «обрел пустоту и прикоснулся к звукам», не стоит и говорить. Древние говорили⁷⁵: «Если ухватился за корень, не беспокойся о верхушке». Чуждость мыслей — это корень; умение использовать свои природные способности — это верхушка. Если сажают дерево и корень его не прижился, разве могут появиться ветви и листья, цветы и плоды?

Наставник Дахуэй говорил: «В чаньской практике природные способности не всегда самое главное. В старину почтенный Юнгай Шоучжи⁷⁶ обладал ясным зрением и был способен различать [истинное и ложное]. Как-то начальник округа отправился в горы и отдыхал в беседке „Бесед о Пустоте“⁷⁷. Он спросил у Шоучжи, что такое беседка „Бесед о Пустоте“. Чжи ответил: „Кроме этой беседки „Бесед о Пустоте“ ничего не существует“. Начальник округа остался недоволен ответом и, призвав к себе Бэнь Могу⁷⁸, попросил объяснить [ответ Шоучжи]. Бэнь сказал: „Он объяснил Учение просто при помощи беседки, а не рассуждал о Пустоте при помощи слов“. Начальнику округа это понравилось, и он решил поселить Бэня на месте Юнгай Шоучжи. Но если сравнить Бэня и Чжи, то между ними окажется большая разница. Теперь вам должно быть понятно, что нельзя вынести подлинных суждений на основании природных способностей».

Главный монах [Чу]юань с горы Баофэншань⁷⁹ также был очень сведущ в Учении, но во время бесед не умел использовать свои природные способности. У Цзюэфаня⁸⁰ было прозвище «Пять доу»⁸¹. Так его прозвали за то, что он произнес «поворотную фразу»⁸²: «Пока открываю рот и втягиваю воздух, успеваешь свариться пять доу риса».

Один монах спросил:

— Но если слова и тексты приносят вред постигающим Учение, почему же с давних пор у каждого мудреца имелись свои «самоответы», «дополнительные речи», «замечания-аллегории»⁸³ и комментарии к гатхам⁸⁴ и почему они их применяли?

Мусо сказал:

— Наставник с чистым взором поучает ученика, как сам того пожелает. И хотя поучения различны, все они являются средствами, которые называют «малыми яшмами»⁸⁵. И если кто-то из последователей нашей школы способен ухватить истину, стоящую «за словами», чем ему могут повредить слова учителя?

Однако с течением времени слова превращаются во зло. Многие люди становятся похожими на того человека, который «ждал зайца у пня»⁸⁶ или «делал зарубку на лодке»⁸⁷. Поэтому-то наставник должен незаметно исчезнуть и [тем самым] избавить [ученика от этого зла]. Это называют «отклониться от столбовой дороги, разрушить дом и раздать имущество»⁸⁸.

Давным-давно в горах Цзяшань старый учитель Юаньбу давал ученикам свою оценку историй Сюэтоу⁸⁹. Так возник сборник «Записки у Изумрудной скалы»⁹⁰. Чаньский наставник Фочзянь⁹¹ критиковал его за это в своем письме. Содержание письма следующее: «Я долго учился у старого наставника Цзюфэна⁹² и слушал его речи. Не могу позабыть его слова, которые отпечатались у меня в сердце: „Если в дальнейшем вы станете „наставниками людей и богов“⁹³, следует продолжать познавать самих себя“. Я же слышал, что с недавних пор, наставляя учеников, вы чрезмерно восхищаетесь стихами Сюэтоу. Когда я услышал такое, у меня невольно потекли слезы. Я всегда считал вас выдающимся ученым, как же вы могли дойти до такого? Старший брат, почему, наставляя учеников, вы не пытаетесь пробудить в них изначальную причину, [существовавшую] еще до прихода Бодхидхармы [в Китай]?» В «Проповедях» Дахуэя говорится: «Прочитав письмо Фочзяня, учитель [Юаньбу] прекратил [такую практику]».

Однако нашлись почитатели, которые напечатали сборник «Записки у изумрудной скалы» и распространили его по свету. Тогда Дахуэй сжег печатные доски⁹⁴. Это и был метод, который стал называться «разрушить дом и раздать имущество». Через двести с лишним лет после того, как он сжег [печатные доски], при династии Юань в годы правления Да-дэ⁹⁵ человек по имени Чжан Минюань⁹⁶ из Юйчжуна еще раз напечатал это сочинение и распространил его по свету. Старец [по прозвищу] Три Учения⁹⁷ написал к нему предисловие, начинающееся словами: «Один человек спросил, что лучше: сохранить или уничтожить „Записки у Изумрудной скалы“, и я ответил ему, что и то и другое хорошо». В этом предисловии объясняется, что Юаньбу считал, что нужно сохранить [сборник], а Дахуэй — что нужно его уничтожить, и, значит, каждый из них был по своему прав. Данный чиновник⁹⁸ не понимал, что метод учителей заключался не в том, чтобы сохранить или уничтожить. До Мацзу и Байчжана были только логические принципы, а не было конкретных ситуаций; после Мацзу и Байчжана были только конкретные ситуации, а не было логических принципов. Во времена Фэнсюэ⁹⁹ и Синьхуа¹⁰⁰ стали петь еще более цветисто¹⁰¹, а вторить им¹⁰² стало еще труднее. Это и называется «отклониться от столбовой дороги». В конечном счете следует помнить, что сущность учения патриархов заключена не в логических принципах и конкретных ситуациях, а воплощается в методе, который называют «малой яшмой»¹⁰³. Поэтому и говорят: «Если понимают человека, то передают ему учение на до-

роге, а если не понимают, то распространяют житейские истины»¹⁰⁴. А еще говорят: «Только тогда сможешь кое-что понять в словах будд и патриархов, если будешь воспринимать их как кровного врага»¹⁰⁵.

Один монах спросил:

— Если это так, то нельзя ли вообще отвернуться от писанных слов и проводить жизнь в [полном] молчании?

Мусо сказал:

— В старину говорили¹⁰⁶: «При помощи слов ничего не достигнешь, через молчание ничего не поймешь». Разве в принципе «не опираться на письменные знаки»¹⁰⁷ содержится похвала молчанию или порицание слов? Я же стремлюсь передать людям то, чего нет ни в словах, ни в молчании. Для того, кто сможет это постичь, все поучения будд и патриархов станут личным достоянием. В таком случае, если хотите понять учение будд и патриархов, нужно отбросить мудрствование и сообразительность, а то, что отбросили, сделать темой для коана. Если человек обладает исключительными способностями, он обязательно поймет [смысл] коана и не погрузится в молчание. Он должен все время усиленно совершенствоваться. Такие люди и есть истинные последователи моего учения. Только достойные последователи моей школы поймут все то, что я изложил выше. Те же, кто от природы несообразительны и легкомысленны, кто совершенно не думает о Пути, а стремится только увеличивать свои знания, меня не поймут. Но и среди них имеются люди, знающие, что следует помнить [о законе] причин-следствий, или же [те], которые, [лично] не участвуя в ритуалах, любят подглядывать через щель в заборе за дзэнскими делами, считая, что тем самым они участвуют в религиозном подвижничестве. Они также могут распространять учение дзэн. Не следует вовсе их сбрасывать со счетов.

Почтенный Путай¹⁰⁸ в «Десяти бесполезных делах» говорит: «Если отбросить и практику, и теорию, то и монашество станет бесполезным». Вот так он считал! А в нынешних монастырях находятся люди, которые занимаются исключительно изучением «внешних»¹⁰⁹ сочинений. Они не только не познают своего сердца, но и смысла слова не постигают. Можно ли их вообще называть дзэнскими монахами? Ведь они постоянно оскорбляют сутры и шастры и не соблюдают буддийских установлений.

Один монах спросил:

— А если человек, погруженный в изучение текстов, считает, что он понял смысл «прихода Бодхидхармы с Запада»¹¹⁰, как проверить, что он этого не понял?

Мусо ответил:

— Древние говорили: «Придя с Запада, Бодхидхарма никому не передавал своего учения. Он только указал, что каждый человек сам по себе совершенен и даже на волосок не отличается от будд и патриархов»¹¹¹. Поскольку любой человек даже на волосок не отличается от будд и патриархов, это оз-

начает, что не следует делать различия между собой и другими, считая одних лучше, а других хуже. Если же кто-то считает, что он «пробужденный», и этим гордится, то это служит свидетельством того, что этот человек не понял смысла прихода Бодхидхармы с Запада. Человек же, который хорошо понял смысл прихода с Запада, знает, что такое рассуждение о природе и внешней форме¹¹², о конкретном проявлении и изначальном принципе¹¹³, логических принципах и конкретных ситуациях. Он подобен пальцу, указывающему на луну¹¹⁴, куску черепицы, которым стучат в ворота¹¹⁵. Нынешние же монахи, как только соберутся вместе, начинают толковать о том, длинный или короткий палец указывает на луну, рассуждают о том, большой это или маленький кусок черепицы. Это будет «болтливый дзэн». Разве можно сказать про них, что они поняли «смысл прихода с Запада»?

Чаньский наставник Дахуэй с малых лет практиковал «болтливый дзэн» и считал такую практику совершенной. Только в возрасте 36 лет он впервые понял, что это неверно, после того как повстречался с Юанью и его заблуждения рассеялись. С той поры, наставляя своих слушателей, он всегда толковал о своих ошибках и предостерегал [против них] учеников. Это должно служить иглоукалыванием и прижиганием¹¹⁶ и для нынешних учеников. Если наставник обладает ясным взором, то он берет человека за руку и отпускает, тащит его и бросает, убивает и оживляет. Он подобен искре из камня, сверканью молнии. И это называется методом «живого патриарха»¹¹⁷, методом «сокрытия»¹¹⁸. Великий наставник Юнцзя¹¹⁹ говорил: «Никто из людей не знает, что истинно, а что ложно, что значит идти по течению, а что значит идти против течения — этого не постигнуть даже Небу!» Люди же, еще не постигшие этого, а изучившие только внешние формы поведения, не только обманывают самих себя, но и других вовлекают [в эту ложь] и тем самым создают себе дурную карму. Этого следует избегать.

¹ Дзэнский монастырь Нандзэндзи в Киото был основан в 1291 г. Муканом Фумоном (1212—1291). Нандзэндзи входил в число «пяти монастырей» (*годзан*), в 1385 г. был объявлен верховным монастырем этой категории и, следовательно, главным дзэнским центром страны. Мусо дважды занимал пост настоятеля Нандзэндзи: в 1325—1326 и 1334—1336 гг.

² Гэнно Хонгэн (1282—1332, посмертный титул — Буттоку-дзэндзи) — основатель храма Ринсэндзи. Ученик Кохо Кэннити (1241—1316). Был дружен с Мусо Сосэки.

³ Кит. «Сян фа цзюэ и цзин» (яп. «Сёбо кэцуги-кё») — одна из апокрифических сутр. Вероятно, была создана в эпоху Лючао, когда среди китайских буддистов получили широкое распространение эсхатологические настроения. Хотя сутра была исключена из канона «Трипитаки» как поддельная, она продолжала пользоваться популярностью среди китайских и японских буддистов и много веков спустя.

⁴ Яп. *бику* — монах, принявший полный набор буддийских обетов и живущий подаянием.

⁵ Яп. *энгаку*. Эта же мысль повторяется в «сборнике речений» (*гороку*) Мусо: «Своим монастырем я считаю совершенное просветление. Когда свя-

зан — полагаюсь только на себя, когда свободен — тоже полагаюсь только на себя».

⁶ Мусо принадлежал к дзэнской школе Риндзай, основателем которой считается великий китайский наставник Линьцзи Исюань (ум. в 867 г.).

⁷ «Истинная сущность» (*хомбун*) — то же самое, что «истинная природа» (*хонсё*). Имманентно присущая всякому живому существу от рождения «природа будды», познание которой ведет индивида к «пробуждению» (*сатори*).

⁸ Яп. *дзэнтисики* — стандартная формула обращения проповедника к пастве.

⁹ Яп. *зэгэ соо* — умение действовать сообразно обстоятельствам. Считалось высшим уровнем совершенства на стадии ученичества.

¹⁰ Термин *ки* в дзэнских текстах очень многозначен. Прежде всего это присущие человеку от природы способности, эмоциональный движущий импульс, нереализованные потенции, и задача опытного наставника состоит в том, чтобы помочь адепту их реализовать, проявить. В то же время *ки* — это «удобный случай», «подходящий момент», который должен уметь улавливать и использовать наставник.

¹¹ Т. е. те, кто еще не познал свою «изначальную природу».

¹² Яп. *иттай иссацу*, букв. «раз пихнуть, раз толкнуть», подразумевает испытания ученика наставником. За отсутствием лучшего эквивалента я перевожу это туманное выражение как «обмен приветствиями» (с оттенком иронии), поскольку впоследствии это выражение вошло в повседневный обиход именно в таком значении.

¹³ Яп. *тэн рокуроку ги*. В дзэн это выражение обозначало беседы, протекающие гладко, без заминки, когда на каждый вопрос немедленно следовал ответ. Омefon *рокуроку* передавал звук вращающихся колес.

¹⁴ Яп. *гороку*; кит. *юйлу* — одна из наиболее популярных видов дзэнской литературы. В эти сборники входили проповеди и поучения знаменитых наставников, записанные их учениками.

¹⁵ Букв. «высокий и старый», т. е. монах, превосходящий всех своими добродетелями и старейший по времени пребывания в монашестве. Обычно так почтительно называли настоятеля монастыря.

¹⁶ Яп. *сётин* — указание на превратности судьбы и обстоятельства, обусловленные кармическими причинами.

¹⁷ Вероятно, Мусо намекает на чаньского монаха Дасуй Фачжэня (ок. 870—ок. 963), который, достигнув «пробуждения», поселился в монастыре Лунхуайсы, где в течение трех лет варил чай у дорожной обочины и предлагал его прохожим как подаяние. См. [У дэн хуэй-юань, цз. 4].

¹⁸ Букв. попать иглой в горчичное зерно.

¹⁹ Янагида Сэйдзан отмечает в комментарии, что это выражение встречается в сборнике «Чжао-чжоу лу» в значении «затрачивать слишком много усилий для достижения незначительной цели».

²⁰ Яп. *кайдзо* — метафорическое обозначение всех проповедей и наставлений Будды, «драгоценных и бескрайних, как море», которые и составляют буддийский канон — «Трипитаку».

²¹ Юань Кэцин (1063—1135) — выдающийся представитель чаньского направления Янчи при династии Южная Сун. Автор и редактор вводных наставлений и критических оценок к историям из самого знаменитого сборника *гун-аней* (коанов) «Би янь лу». См. примеч. 84.

²² Здесь и далее, ссылаясь на Юань, Мусо цитирует строки из его сочинения «Юань синь яо» («Сокровенная суть учения Юань»), представляющего собой собрание его устных и письменных наставлений разным ученикам.

²³ Дахуэй Цзунгао (1089—1163) — самый знаменитый из пяти учеников Юань. Дахуэй считал, что наиболее эффективным средством в чань, ведущим к «пробуждению», является практика *гун-аней*. Этот метод получил наименование «чань всматривания в *гун-ани*» (*кань хуа чань*). Одновременно Дахуэй резко осуждал практику молчаливой сидячей медитации, называя такую практику «еретическим чань молчаливого озарения» (*мо чжао се чань*).

²⁴ Намек на притчу из книги «Мэн-цзы» (гл. «Гунсунь Чоу»), где рассказывается о человеке из царства Сун, который подтягивал всходы, чтобы

помочь им расти, в результате чего те завяли. См. [Древнекитайская философия, 1972, с. 233].

²⁵ Яп. *сёмон* — так называли вопросы, возникавшие не в результате ментальных усилий, а спонтанно, из глубины сердца.

²⁶ Янагида отмечает, что речь идет о некоем Чжане из Шаолиня, ответ на письмо которого содержится в собрании сочинений Дахуэя «Дахуэй шу».

²⁷ Первые два из перечисленных коанов связаны с именем Юнмэня. Однажды на вопрос о том, могут ли быть проступки у того, у кого не возникает никаких мыслей, он ответил: «Гора Сумеру!». В другом случае на вопрос о том, кто такой Будда, он ответил: «Столбик засохшего дерьма». Третий коан — один из самых знаменитых — принадлежит Чжаочжоу. На вопрос о том, обладает ли собака природой будды, Чжаочжоу ответил: «У!» («Не обладает!»).

²⁸ Яп. *согон сайго*. Вероятно, имеются в виду, с одной стороны, просторечные и даже непристойные высказывания, а с другой — излишне цветистые сочинения китайской словесности.

²⁹ Янагида отмечает, что имеется в виду Юань.

³⁰ Мацзу Даон (709—788) — знаменитый наставник эпохи Тан. Считается, что у него было 139 учеников.

³¹ Байчжан Хуайхай (720—814) — традиционно считается автором первого чаньского монастырского устава и регламентатором норм жизни чаньских монахов, хотя новейшие исследования опровергают эту точку зрения.

³² Лян-«книжник» (*цзочжоу*) с Западной Горы (Сишань) — был известен своей ученостью и прославился толкованием разных сутр. Однажды после беседы с Мацзу он достиг «пробуждения», после чего удалился на Западную Гору в Хунчжоу, где жил отшельником. О дальнейшей судьбе Ляна ничего не известно. Существует легенда, что по прошествии почти 500 лет один чиновник повстречал в этих горах аскета, погруженного в созерцание, который признался, что он и есть тот самый Лян. В глазах Мусо Лян был образцом широко эрудированного человека, имевшим многочисленных учеников, но нашедшим в себе силы отказаться от «книжности» и, уйдя в горы, заниматься там самосовершенствованием.

³³ По мнению Янагида, в данном случае Мусо повторяет слова Дахуэя, порицавшего практику «книжников» (*цзочжоу*), для которых истина всегда однозначна, хотя на самом деле то, что сегодня представляется бесспорным, завтра может оказаться неверным.

³⁴ Янагида считает, что выражение «проложить дорогу и выправить основу» (*цзо хэнкаку*) можно истолковать как «вырвать корни и закрыть источник», т. е. искоренить полностью старую основу, чтобы подготовить человека к пробуждению в новом ментальном состоянии.

³⁵ Яп. *хакэ сантаку*. В дзэнской литературе выражение «разрушить дом и раздать имущество» служит метафорой «пробуждения». Дом и имущество — привязанности, препятствующие пробуждению, поэтому избавление от них равнозначно упразднению иллюзорных привязанностей.

³⁶ Т. е. Будда.

³⁷ В Оленьем Парке к северу от Варанаси (Бенареса) Будда произнес первую проповедь, в которой изложил «четыре благородные истины». На берегу р. Аджиравати Будда погрузился в нирвану. Мусо повторяет популярные в дзэнской среде слова из «Ланкаватара-сутры» (гл. III, § 42).

³⁸ Кэнниндзи — один из монастырей категории *годзан* в Киото. Был основан в 1201 г. Эйсаем.

³⁹ Кодзан — монастырь Кэнтэджи из категории *годзан* в Камакура. Находился на горе Кофукудзан (сокращенно Кодзан). Его основал в 1249 г. прибывший в Японию из Китая чаньский монах Ланьцзи Даолун (1213—1278). В дзэнских текстах часто вместо названия монастыря указывается только гора, на которой он расположен, ее название обычно входит в более длинное официальное наименование монастыря.

⁴⁰ Т. е. сборники коанов.

⁴¹ Выражение «Обретение пустоты и прикосновение к ее звукам» означает использовать чужие суждения, выдавая их за свои.

⁴² Мусо с большим пиететом относился к Дахуэю, который был сторон-

ником «активного чань» и порицал последователей практики чистой медитации — «бессмысленного сидения» (*момо кандза*). См. примеч. 23.

⁴³ Представления о том, что мир вступил в эру «конца Закона», получили широкое распространение в Японии в конце эпохи Хэйан, но и во времена Мусо эти идеи оставались актуальными.

⁴⁴ Яп. *киэн* — это соотношение «потенциальных внутренних способностей» (*ки*) и «благоприятных внешних обстоятельств» (*эн*). Целью «испытаний» было установить абсолютное взаимопонимание между наставником и учеником, достичь своего рода «взаимопроникновения» на интуитивном уровне, в результате чего ученик мог пережить *сатори*.

⁴⁵ «Наставник страны Иссан» — посмертный титул, присвоенный китайскому монаху Ишань Инину (яп. Иссан Итинэй, 1247—1318), который прибыл в Японию в 1297 или 1299 г.

⁴⁶ Согласно традиционной чаньской генеалогии, считается, что после шестого патриарха Хуэйна чаньское учение разделилось на пять школ, получивших наименование «пяти домов».

⁴⁷ Очевидно, в этой фразе заключен второй смысл: под «домом» Мусо подразумевает школу дзэн или дзэнское учение в самом широком смысле.

⁴⁸ Янагида отмечает, что эти строки принадлежат Пинтянь Пуганю (годы жизни неизвестны), ученику Байчжана. Биография Пинтяня содержится в «Цзин-дэ чуань дэн лу», цз. 9.

⁴⁹ Это образное выражение позаимствовано Мусо из «Юань синь яо» и служит метафорой бесполезности всякого интеллектуального опыта и эрудированности.

⁵⁰ «Наставник страны Буккоку» («Буккоку кокуси») — посмертный титул Кохо Кэннити (1241—1316), учеником которого был Мусо, от него Мусо получил специальную печать (*инка*), подтверждавшую достижение им *сатори*.

⁵¹ Тофукудзи — монастырь категории *годзан* в Киото. Основан в 1255 г. Энни (1202—1280).

⁵² Т. е. монастырь Энгакудзи.

⁵³ «Юань синь яо» — сборник наставлений и писем Юань (см. примеч. 21), который высоко ценил Мусо и часто цитировал.

⁵⁴ «Дахуэй шу» — собрание речей и писем Дахуэй Цзунгао (см. примеч. 23).

⁵⁵ «Линь цзян лу» — сборник пестрого содержания, его темы не имеют отношения к чань. Впервые был напечатан в Китае при династии Сун. Имел широкое хождение и в Японии, где использовался в качестве пособия для начинающих постигать основы дзэнского учения. Его автором был Цзюэфань Хуэйхун (1074—1128).

⁵⁶ Т. е. прошло три года.

⁵⁷ Яп. *гоппу* — проявление закона кармы, т. е. совокупности добрых и плохих поступков в прошлой и в нынешней жизни.

⁵⁸ Яп. *хатто* — центральное и основное из семи главных помещений дзэнского монастыря, в котором произносились проповеди.

⁵⁹ Не совсем ясно, чьи слова имеются в виду. Янагида полагает, что это аллюзия на 48-й чжан «Дао дэ цина»: «В непрерывном уменьшении человек доходит до недеяния. Нет такого, чего бы ни сделало недеяние. Поэтому овладение Поднебесной всегда осуществляется при помощи недеяния. Тот, кто действует, не может овладеть Поднебесной». Однако подобное отождествление мне не представляется достаточно убедительным.

⁶⁰ Яп. *дайки дайё*, букв. великие природные способности в их великом проявлении. Данное выражение подразумевает практическую реализацию скрытых возможностей, находящихся в природе всех последователей дзэн — как в целом, так и у каждого в отдельности.

⁶¹ Смысл данного выражения — «познать свою изначальную природу».

⁶² Вопрос о смысле прихода в Китай с запада (из Индии) легендарного чаньского патриарха Бодхидхармы следует понимать так: «В чем сокровенный смысл учения дзэн?».

⁶³ Хуанбо Сиюнь (ум. в 850 г.) — выдающийся чаньский деятель эпохи Тан, ученик Байчжана, жил в пров. Цзянси. Приведенные ниже слова взяты из его сочинения «Чуань синь фа яо».

⁶⁴ Последователи дзэн считали, что «природа будды» есть в каждом живом существе, только нужно уметь ее выявить. Учение же Будды Шакьямуни, запечатленное в 84 тыс. наставлений, способно обеспечить последователям учения место в раю. Но и рай не давал окончательного освобождения от круговорота в потоке рождений-смертей, а был только временной отсрочкой, лучшей из возможных форм рождения.

⁶⁵ Т. е. учение махаяны.

⁶⁶ Яп. «Кэгон-кё» (кит. «Хуаяньцзин») — одна из поздних махаянистских сутр. Однако, согласно буддийской традиции, хронологически эта сутра была произнесена Буддой раньше всех прочих, но ученики оказались неподготовленными к пониманию ее сложных положений. Приводимые Мусо слова взяты из вводной главы «Аватамсака-сутры».

⁶⁷ Один из ближайших учеников Будды Шакьямуни, известный своим умом и образованностью. Он провел рядом с учителем 50 лет и, согласно традиции, после вступления Будды в нирвану составил 5048 томов сутр с поучениями Будды.

⁶⁸ Т. е. просветитель Шакьямуни.

⁶⁹ Янагида считает, что имеется в виду чаньский монах Фушань Фаюань (годы жизни неизвестны), но не указывает источника этих слов.

⁷⁰ Речь идет о Дахуэе.

⁷¹ Т. е. являются только временным вспомогательным средством на пути к «пробуждению».

⁷² Яп. *дайго* — так назывались ответы, которые давал себе сам учитель, если во время беседы ученик не мог ответить на его вопрос.

⁷³ Яп. *бэццго* — развернутое дополнение к ответу ученика, если наставнику доводы последнего казались недостаточны убедительными.

⁷⁴ См. примеч. 12.

⁷⁵ По мнению Янагида, речь идет о «Песне просветленного Пути» («Чжэн дао гэ») Юнцзя Сюаньцзюэ (665—713).

⁷⁶ Юнгай Шоучжи (1025—1115) — один из учеников Хуанлун Хуэйняня (1002—1069), родоначальника чаньского направления Хуанлун (яп. Орё). Его биографию см. [У дэн хуэй-юань, цз. 17].

⁷⁷ Кит. Танькун-тин. Не совсем ясно, существовала ли в действительности беседа с таким названием или это просто образ из притчи, который можно было удобно обыграть во время ответа.

⁷⁸ Бэнь Могу (монашеское имя — Юнгай Чжи-бэнь) — ученик Байюн Шоудуаня (1025—1072), последователя направления Янци (яп. Ёги). Его биографию см. [У дэн хуэй-юань, цз. 19].

⁷⁹ Баофэн Чюань был учеником Чжэньцзин Кэвэня (1025—1102).

⁸⁰ Цзюэфань Хуэйхун (1074—1128) — автор многочисленных чаньских сочинений, в том числе «Лань цзян лу» (см. примеч. 55).

⁸¹ Доу — мера емкости объемом около 10 л.

⁸² Яп. *тэнго* — высказывание наставника, способное направить адепта к пробуждению.

⁸³ Яп. *нэнко* — иносказательные высказывания по поводу древних историй из сборников коанов.

⁸⁴ Яп. *дзюко* — особый жанр дзэнской литературы в форме стихотворных комментариев к буддийским строкам (*гатхам*).

⁸⁵ Яп. *сэгёку* — метод косвенного указания на что-либо через привлечение внимания к другому. Сущность этого метода можно понять, только зная историю, связанную с именем чаньского наставника Уцзу Фаяня (1024—1104). Однажды к Уцзу пришел судебный надзиратель Чэнь и попросил объяснить смысл *дхармы*. Уцзу сказал: «Разве ты в юные годы не напевал любовную песенку? Там были две строки, очень чаньские по духу:

Она часто без повода звала свою служанку [малую яшму]

Только для того, чтобы любимый услышал ее голос».

...Как раз в это время Юань вернулся в монастырь и спросил учителя, понял ли надзиратель наставление при помощи любовной песенки.

— Он понял только мой голос, — ответил Уцзу.

— Но ведь она хотела «только, чтобы любимый услышал ее голос». Раз надзиратель услышал голос, что же тут не в порядке? — заметил Юань.

Уцзу сказал: «Один монах спросил, в чем смысл прихода Бодхидхармы с запада, и Чжаочжоу ответил ему про кипарис во дворе, не так ли?».

И тогда Юанью «прозрел». См. [У дэн хуэй-юань, цз. 19].

Таким образом, метод «малой яшмы» — это своеобразная «уловка», чтобы косвенным путем подвести ученика к пробуждению.

⁸⁶ Намек на притчу из книги «Хань Фэйцзы» (гл. 5, «Пять ядов»), где рассказывается о человеке, который, увидев разбившегося об пень зайца, сел возле пня и ждал, пока об него разобьется следующий заяц.

⁸⁷ Намек на историю из «Люй-ши чунью» о чусе, меч которого упал в воду, когда он переправлялся на лодке через реку. Чусец сделал зарубку на лодке, потом остановил ее и нырнул в воду в поисках меча. См. [Древнекитайская философия, 1972, т. 2, с. 305].

⁸⁸ См. примеч. 35.

⁸⁹ Сюэтоу Чунсянь (980—1052) — выбрал из «Цзин-дэ чуань дэн лу» («Записки о передаче светильника, составленные в годы правления Цзин-дэ») 100 образцовых историй из биографий чаньских патриархов и к каждой истории добавил собственную оценочную гатху. Так возникла первая редакция сборника *гун-аней* «Биянь цзи» («Записки у Изумрудной скалы»).

⁹⁰ См. примеч. 89. Окончательную форму придал сборнику «Биянь цзи» Юанью, снабдив его довольно своеобразными «объяснениями».

⁹¹ Фоцзянь (другое имя — Тайпин Хуэйцин) — вместе с Юанью был одним из учеников Уцзу Фаяня.

⁹² Цзуфэн (другое имя Уцзу Фаяня). См. примеч. 85.

⁹³ Яп. *тэндзин си* — одно из «десяти имен» (*дзюго*) Будды Шакьямуни. Данное выражение следует понимать так: «Если станете буддами».

⁹⁴ Дахуэй Цзунгао, считая, что чрезмерное увлечение монахов чтением историй из «Биянь цзи» превратилось просто в приятное времяпрепровождение и потому стало препятствием на их пути к совершенствованию, собрал все имевшиеся в монастыре рукописи и печатные доски, с которых печатался данный сборник *гун-аней*, и сжег все прямо во дворе монастыря. Считается, что это произошло около 1140 г.

⁹⁵ 1297—1307 гг.

⁹⁶ Чжан Минюань (или Чжан Вэй) был мирянином из Сычуани.

⁹⁷ «Старец Три Учения» (*саньцзяо лаожэнь*) — псевдоним некоего мирянина Янь Бина, последователя чаньской школы Дахуэй.

⁹⁸ Т. е. автор предисловия.

⁹⁹ Фэнсюэ Яньчжао (896?—973) — ученик Наньюань Хуэйюна (ум. в 930 г.). Прославился своей приверженностью к аскетизму и склонностью к экстравагантным выходкам. Является героем многих историй из «Биянь цзи». Его биографию см. [У дэн хуэй-юань, цз. 11].

¹⁰⁰ Синьхуа Цуньцзян (838?—888) — один из учеников Линь-цзи.

¹⁰¹ Т. е. выражаться вычурно.

¹⁰² Т. е. понимать их.

¹⁰³ См. примеч. 85.

¹⁰⁴ Слова принадлежат чаньскому монаху Гуйцзун Чжичану (IX в.), ученику Мацзу Даою. Гуйцзун является персонажем ряда *гун-аней*.

¹⁰⁵ Янагида указывает в комментарии, что это слова Дуншаня Лянцзе (807—868), одного из двух основателей чаньской школы Цаодун.

¹⁰⁶ Янагида считает это намеком на высказывание Хуанлуна в «Гуй цзун лу»: «При помощи сердца нельзя узнать, не имея сердца нельзя получить».

¹⁰⁷ Яп. *фури мондзи* — одна из четырех максим дзэн-буддизма, приписываемых Бодхидхарме.

¹⁰⁸ Монах Путай жил в конце династии Тан и был известен своими эксцентричными выходками. Его биографию см. [Цзин-дэ чуань дэн лу, цз. 27].

¹⁰⁹ Т. е. небуддийских.

¹¹⁰ Т. е. понял смысл учения дзэн-буддизма.

¹¹¹ Цитируемые слова взяты из «Линь-цзи лу».

¹¹² Рассуждения о природе (*сэ*) и внешней форме (*со*) характерны для буддизма школы Кэгон.

¹¹³ Проблема соотношения изначального принципа (яп. *ри*; кит. *ли*) и его конкретных проявлений (яп. *дзи*; кит. *ши*) лежала в основе многих философ-

ских рассуждений мыслителей школы Хуаянь (яп. Кэгон-сю), что нашло отражение во многих основополагающих трактатах этой школы доктринального буддизма. Для Мусо, как для последователя дзэн, все эти рассуждения представляются беспочвенными.

¹¹⁴ Человек с обыденным, «замутненным» сознанием принимает средство за конечную цель и направляет внимание на второстепенные признаки, вместо того чтобы обратиться к единственной конечной цели — просветлению.

¹¹⁵ См. примеч. 71. Метафора вспомогательного средства, на которое не следует отвлекать внимание.

¹¹⁶ Т. е. предупреждением.

¹¹⁷ В «Линьцзи лу» говорится: «Человек, следующий Пути и способный прямо сейчас, слушая мою проповедь, ни от чего не зависеть, может видеть все различия отчетливо и не иметь ни малейших недостатков. Если хотите ничем не отличаться от будд и патриархов, то вы должны обладать именно таким взглядом и не иметь сомнений и ошибок. Когда ваше сознание ничем не будет отличаться от другого сознания (сердца) — это и будет называться методом „живого патриарха“».

¹¹⁸ Метод «сокрытия» (яп. *эйсэйдзюцу*) — по мнению Янагида, равнозначен методу «малой яшмы» (см. примеч. 85).

¹¹⁹ Наставник Юнцзя известен прежде всего как автор «Песни просветленного Пути», строки откуда приводит Мусо.

Пер. с камбуна А. М. Кабанова

Китабатакэ Тикафуса

Дзинно сётоки

«Дзинно сётоки» («Записки о законном наследовании правления божественных императоров») — выдающийся памятник японской историографии, в котором в хронологическом порядке излагается история страны с мифических времен до середины XIV в. Автором ее является Китабатакэ Тикафуса (1293—1354), представитель старой аристократии, убежденный сторонник императорской власти, человек широко эрудированный и разносторонний. Тратат был создан им в эпоху Намбокутё (Северной и Южной династий), когда в стране с 1336 по 1392 г. существовало фактическое двоевластие. Император Годайго, бежавший из столицы Киото, нашел себе убежище в Есино и объявил себя единственно законным правителем, в то время как узурпатор Асикага Такаудзи провозгласил себя сёгуном и посадил в Киото на трон послушного ему принца, который стал считаться новым императором.

Китабатакэ был искренним приверженцем «Южного двора», где находились священные императорские регалии (зеркало, меч и яшма), и, естественно, посвятил свой трактат «Дзинно сётоки» правовому обоснованию законности власти этого двора. Однако ему удалось дать достаточно объективное изложение событий и одному из первых показать ход исторического процесса.

Хотя в основе концепции Китабатакэ лежит традиционное синтонистское понимание истории, он находился под сильным влиянием буддийских и конфуцианских идей. Он был неплохо знаком с историей и доктринами различных буддийских школ, хотя его симпатии были прежде всего на стороне школы Сингон. Он даже написал несколько буддийских трактатов, в которых излагаются идеи этой школы, в том числе «Сингон найсёги» («Сокровенный смысл Сингон»).

В разделе «Дзинно сётоки», посвященном правлению императора Сага (810—823), Китабатакэ кратко изложил историю распространения в Японии всех основных буддийских школ. Хотя он, несомненно, воспользовался материалом существовавших ранее буддийских источников, краткий очерк истории японского буддизма в «Дзинно сётоки», отличающийся предельной лаконичностью и достаточной точностью, представляет особый интерес, поскольку он был включен в трактат, не предназначавшийся исключительно для буддистов и пользовавшийся популярностью на протяжении многих веков.

Имеется два перевода «Дзинно сётоки» на европейские языки. На немецкий: *Bohner H. Jinno Shotoki. Das Buch von der wahren Gott—Kaiser—Herrschaftslinie. T. 1—2, Tokyo, 1935.* На английский: *Varley H. P. A Chronicle of Gods and Sovereigns; Jinno Shotoki of Kitabatake Chikafusa. N. Y., 1980.*

Предлагаемый перевод выполнен по изданию: Дзинно сётоки; Масу кагами. Сер. Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т. 87. Токио, 1965, с. 110—115.

Учения школы Тэндай и Сингон начали распространяться в Японии после того, как их передали из Китая два великих наставника — Дэнгё¹ и Кобо². Оба наставника были людьми незаурядными.

Еще до поездки в Китай Дэнгё основал монастырь на горе Хиэй³, где занимался самосовершенствованием. Расчищая землю в том месте, где сейчас находится часовня Компон-тюдё⁴, он обнаружил ключ с восьмью язычками, который взял с собой, когда отправился в Китай. Там он поднялся на гору Тяньтай⁵ и постигал учение у Даосуя⁶, истинного наследника в шестом поколении традиции великого учителя Чжичжэ (Чжичжэ был четвертым патриархом школы Тяньтай и звался также Великий Учитель Тяньтай)⁷. Еще во времена Чжичжэ ключ от находившейся на этой горе сокровищницы был утерян, и никому не удавалось ее открыть. Дэнгё попытался открыть ее найденным ключом, и ключ подошел. Все обитатели монастыря выразили ему свое глубокое почтение и передали все без исключения сокровенные тайны своей школы. Впоследствии два великих наставника, Дзикаку⁸ и Дзисё⁹, также отправились в Китай, где тщательно изучали учения Тэндай и Сингон, а по возвращении распространяли их на горе Хиэй. Потом начался расцвет этих учений и они распространились по всей стране.

С той поры как в танском Китае начались беспорядки, многие учения пришли там в упадок. При Ицзи, ученике Даосуя в четвертом поколении¹⁰, сохранялась только практика «всмачивания в сердце»¹¹, а письменная традиция школы Тяньтай превратилась в сердце¹². Чжун И (его фамилия была Цянь, а имя Лю; в конце династии Тан он захватил юго-восточную часть У-Юэ и стал там правителем), сокрушаясь по поводу упадка этой школы, направил в нашу страну миссию из десяти человек, чтобы отыскать там священные тексты¹³. Письменные переписывали сочинения по всей Японии, затем вернулись в Китай. Прочитав эти тексты, Ицзи возродил школу Тяньтай. Период правления в Китае «пяти династий» и династии Поздняя Тан по времени соответствует правлению японского императора Судзюку¹⁴. Так из Японии вернулось в Китай учение Тэндай и стало там основой этой школы. О том, что Дэнгё унаследовал все тайны этой школы (об этом говорится в «Инь цзи», сочинении губернатора Тайчжоу, Лу Шуня)¹⁵, повсюду переписывал комментари к сутрам и увез их с собой на родину (об этом упоминается в «Фоцзу тунцзи» Чжипаня)¹⁶, можно узнать и из китайских сочинений.

Рассказывают, что, когда Кобо еще пребывал в утробе матери, ей явился во сне индийский монах и попросился на ночлег. Кобо родился в 15-й день 6-й луны 5-го года эры Хоки (774 г.), что соответствует по китайскому летосчислению девятому году эры Дали, когда точно в этот день там скончался Букун¹⁷. Поэтому утверждали, что Кобо — его новое воплощение. Не случайно почтенный Хуэйго¹⁸, обращаясь к Кобо, сказал: «Между мной и тобой давно существует соглашение. Давай поклянемся, что будем распространять учение Тайной Сокровищницы». Будучи в Китае, Кобо демонстрировал искусство одно-

временного владения пятью кистями¹⁹ и творил разные чудеса. Его любезно принимал танский император Шуньцзун.

У почтенного Хуэйго (он был местным патриархом школы Чжэньян и учеником Букуна) имелось шесть учеников, которым он передал свое учение: Вэйшан из Цзяннани и Июань из Хэбэя [они получили «Алмазный мир»²⁰], Хейли из Силлы и Бяньхун из Калинги [они получили «мир Чрева»²¹], Имин из Цин-луна и Кукай из Японии [они наследовали оба мира²²]. И-мину предстояло стать главным наставником по проведению ритуала «окропления»²³ при танском дворе, но он слишком рано ушел из этого мира. Кобо был самым выдающимся среди шести учеников Хуэйго, поэтому именно он унаследовал от учителя истинную традицию школы Сингон [об этом говорится в сочинении У Иня, ученика-мирянина Хуэйго²⁴]. Таким образом, следует признать, что он является подлинным наследником учения Сингон, что подтверждают и китайские сочинения.

Дэнгё встретился с учеником Букуна, Шуньсяо, и наследовал от него учение Сингон, однако он был в Китае недолго и не смог глубоко его изучить. По возвращении на родину он продолжил свое обучение у Кобо, но к настоящему времени эта линия Сингон прервалась. Дзикаку и Тисё также восприняли учение Сингон у Ицао, ученика Хуэйго, и Фацюаня, ученика Фажуня²⁵.

К настоящему времени в Японии получили распространение семь буддийских школ. Больше всего стремились превратить свои школы в «защиту страны» два мудрых основателя Тэндай и Сингон. И «явное» и «тайное» учения²⁶ одновременно процветали на горе Хиэй. [Монахи с этой горы утверждают, что название Хиэй происходит от того, что в результате встречи помыслов императора Камму и Дэнгё на горе начало процветать Учение²⁷, однако в «Основных записях о древних делах»²⁸ говорится, что Хиэй — это имя японского духа-ками]. Именно здесь Сын Неба воздвиг помещение для проведения ритуала хоммё²⁹ и возносил молитвы [основанные на «тайном» учении]. Часовню Компон-тюдэ называют также Сикан-ин — Храмом Глубокого Созерцания. И в тексте «Сутры лотоса», и в учении Тэндай содержится глубокий смысл теории «защиты страны»³⁰.

Храм Тодзи был построен по указу императора Камму для защиты императорской резиденции, когда столицу перенесли в Хэйан³¹. В годы эры Конин (810—823) он был дарован Кобо и стал исключительно храмом Сингон. Представителей других школ туда не допускали. Школу Сингон называют также «чудодейственной колесницей». Поскольку это учение было получено от самого будды Вайрочаны³², оно считается выше всех прочих и обладающим высшей сокровенной тайной. Так как наша страна существует с эры богов, ей соответствует учение этой школы. Именно поэтому она только некоторое время процветала в Китае, но сохранилась в Японии. Также ее называют

«школой согласия»³³. По образцу придворной молельни в Китае при императорском дворе воздвигли храм Сингон-ин [первоначально это была резиденция кагёюси³⁴]. Как того требовал великий наставник Кобо, ежегодно в 1-ю луну здесь проводят церемонию мисихо³⁵: возносят молитвы о благополучии страны и проводят тайные ритуалы для обеспечения богатого урожая. Кроме того, в Сингон придается огромное значение таким ритуалам, как подношения богине Каннон по восемнадцатым дням и чтение сутр в последние дни месяца³⁶.

Хотя говорят о существовании трех равнозначных направлений Сингон, но главным и наиболее правильным из них является направление храма Тодзи³⁷, поскольку в правление эры Энги³⁸ ключ и печать от учреждения Косё³⁹ были вручены адзари⁴⁰ из храма Тодзи, который стал ведать всеми религиозными делами в стране. Поскольку саммон и дзимон⁴¹ придерживаются учения Тэндай, то, хотя они совмещают «явное» учение с «тайным», их высшие священнослужители носят тэндайский титул дзасу⁴².

Император Сага покровительствовал всем буддийским школам, но особо благоволил к учениям Дэнгё и Кобо. Когда Дэнгё впервые подал императору просьбу о разрешении построить кайдан⁴³, все школы Южной столицы⁴⁴ начали протестовать против этого. Однако в конце концов его просьба была удовлетворена, и таким образом в нашей стране стало четыре места для принятия буддийских обетов⁴⁵. Кобо также пользовался большим почетом при дворе, поскольку был личным наставником императора.

Помимо этих двух школ в храме Тодайдзи получили распространение школы Кэгон⁴⁶ и Санрон⁴⁷. Расцвет Кэгон в Китае произошел при почтенном Душуне, а в Японию его привез Робэн⁴⁸ и распространил в храме Тодайдзи. Поскольку храм был построен специально для этой школы, его называют также Дайкэгондзи — храмом Великой Кэгон.

Учение Санрон впервые распространил в Китае мудрец Кумараджива⁴⁹, прибывший в страну Поздняя Цинь, существовавшую одновременно с династией Восточная Цзинь⁵⁰. В правление императора Котоку⁵¹ это учение впервые принес в Японию корейский монах Хегван⁵². Таким образом, это была первая буддийская школа в Японии. Потом, по императорскому указу, наставник винаи Додзи⁵³, побывав в Китае, начал распространять это учение в храме Дайандзи. Сейчас школа Санрон наряду с Кэгон сохраняется в храме Тодайдзи.

Кофукудзи является главным храмом школы Хоссо⁵⁴. Это учение привез из Индии китайский мудрец Сюаньцзан⁵⁵ и распространил его в Китае. Японский монах Дзёэ⁵⁶ отправился в Китай и стал учеником Сюаньцзана. Скончался вскоре по возвращении на родину. Существовавшую ныне традицию Хоссо передал и распространил создатель Гэмбо⁵⁷, который учился в Китае у Чжичжоу⁵⁸ из провинции Сычжоу [ученика Сюаньцза-

на во втором поколении]. Эта школа находится под особым покровительством синтоистского бога Касуга⁵⁹.

Три вышеназванные школы вместе с Тэндай называют «четырьмя домами махаяны»⁶⁰. К хинаяне же принадлежат школы Куся и Дзёдзицу⁶¹. Их тоже привез и распространил в нашей стране наставник винаи Додзи. Однако, поскольку их учения чисто книжные, они не оформились в отдельные школы. В нашей стране пышно расцвела махаяна, а желающих изучать хинаяну не оказалось.

Школа Рицу принадлежит и к махаяне, и к хинаяне⁶². После того как в Японию прибыл почтенный Цзяньчжэнь⁶³ и распространил ее, в храмах Тодайдзи, Якусидзи в Симоцукэ и Каннондзи в Цукуси были возведены алтари для принятия буддийских обетов. В регистрационные списки вносились только имена монахов, принявших обеты в одном из этих алтарей. Но уже довольно давно заповеди винаи стали пустым звуком и соблюдение их прекратилось. Тогда Сиэн-сёнин⁶⁴ и другие монахи Южной столицы внимательно изучили заново все тексты и стали «наставниками по заповедям». Одновременно Гадзэн-сёнин⁶⁵ из Северной столицы отправился в сунский Китай, изучил там принципы винаи и затем распространил это учение в Японии. Так произошло возрождение школы Рицу и в Нара, и в Киото, после чего последователи этой школы пользовались таким же уважением, как и в былые времена.

Школа Дзэн называется также Буссинсю — школой «сердца Будды»⁶⁶. Ее основной принцип — «особая передача истины помимо основного учения Будды»⁶⁷. При династии Лян из Индии в Китай прибыл великий учитель Бодхидхарма и начал распространять это учение, но император У-ди его не понял⁶⁸. Тогда он переправился через реку Янцзы на север и провел несколько лет на горе Сушань, «обратившись лицом к стене»⁶⁹. От него учение наследовал Хуэйкэ⁷⁰. Но в четвертом поколении после Хуэйкэ при наставнике Хунжэне⁷¹ школа разделилась на два направления: северное и южное⁷².

Благодаря усилиям Дэнгё и Дзикаку северное направление достигло Японии. Почтенный Аннэн в трактате «Кёдзи сорон»⁷³ подробно рассмотрел достоинства учений разных школ и разместил их в следующем порядке: Сингон, Буссин, Тэндай. Но в то время в Японии не нашлось людей, способных передать учение этого направления Дзэн, и оно прервалось.

Недавно в Китае расцвело южное направление Дзэн, которое разделилось там на «пять домов»⁷⁴, причем «дом» Линьцзи разделился на две ветви. Эта система получила название «пяти домов и семи школ»⁷⁵. Вначале Эйсай⁷⁶ привез в Японию ветвь Орё⁷⁷, а затем Сёити-сёнин наследовал учение ветви Кукю⁷⁸, через Учжуня⁷⁹, последователя Хуцю и Шишуана⁸⁰. Два этих наставника, Эйсай и Сёити, были первыми, кто начал распространять дзэн в Японии. Впоследствии в Японию приехало много китайских монахов, а многие японцы также сами

отправлялись в Китай изучать дзэн, благодаря чему в Японии получил распространение дзэн разных школ. Хотя и говорится о «пяти домах и семи школах» дзэн, не следует думать, что они различаются между собой как «тайное» и «явное» учения или как «избирательное» и «истинное» учения⁸¹. Все школы дзэн признают принципы: «обращаться непосредственно к сердцу» и «увидеть свою сущность — значит стать Буддой»⁸².

Я подробно изложил, как с эры Конин⁸³ начался расцвет Сингон и Тэндай, а кроме того, кратко рассказал о передаче учений других буддийских школ и, вероятно, допустил немало ошибок. Для правителя очень важно иметь общее представление обо всех школах и не отвергать ни одну из них: это позволит ему защитить страну от бедствий. Некоторые школы находятся под покровительством бодхисаттв и великих святых, а некоторые учения пребывают под охраной духов-ками нашей страны⁸⁴. Тот, кто привержен только к одной школе, а другие поносит и оскорбляет, совершает большую ошибку. Природные способности у всех людей разные, потому несть числа и буддийским учениям. Более того, тот, кто, не постигнув глубоко учение своей школы, порицает другие учения, которых он вовсе не знает, совершает серьезное преступление. Скажем, я придерживаюсь одних взглядов, а другой человек принадлежит к другой школе, но при этом оба учения имеют большую пользу, поскольку выполняют свое предназначение не только в нашей теперешней жизни. И правитель страны, и государственные деятели не должны отбрасывать никаких учений, а стремиться к тому, чтобы при случае извлекать пользу из всех буддийских школ. И это касается не только буддизма. Время, когда оказывается покровительство конфуцианству и даосизму, всевозможным искусствам и даже низким ремеслам, считается эпохой «мудрого правления».

¹ Яп. Сайтё (767—822, посмертное имя — Дэнгё-дайси), считается основоположником школы Тэндай (кит. Тяньтай) в Японии, основатель монастыря Энрякудзи на горе Хиэй.

² Кукай (774—835, посмертное имя — Кобо-дайси) — поэт, каллиграф, просветитель и крупнейший религиозный деятель. Считается изобретателем японской слоговой азбуки. Основоположник школы Сингон (кит. Чжэньянь) в Японии. Местом для своих эзотерических занятий избрал гору Коя, которая впоследствии стала центром этой школы.

³ Гора Хиэй находится к северо-востоку от Киото. С IX в. являлась основным оплотом Тэндай. Часто термином Хиэйдзан обозначали находившийся на этой горе монастырь Энрякудзи.

⁴ Часовню Компон-тёдо воздвиг в 788 г. Сайтё. Первоначально носила название Итидзёсикан-ин (Храм для глубокой медитации единственной колесницы), впоследствии стала одним из главных зданий храмового комплекса Энрякудзи. Основным объектом почитания является бодхисаттва Якуси.

⁵ Гора Тяньтай находится в китайской пров. Чжэцзян.

⁶ Даосуй (начало IX в.) — седьмой патриарх школы Тяньтай.

⁷ Чжичжэ (Чжикай, ум. в 597 г.) является фактическим основателем школы Тяньтай. Однако в тяньтайской традиции он считается только четвертым патриархом после Нагарджуны, Хуэйяня и Хуэйсы. Посмертное имя Чжи-

чжэ-даши было присвоено ему императором Янди (правил в 605—616 гг.). Чжицжэ называли также Великий Учитель Тяньтай.

⁸ Яп. Эннин (794—864, посмертное имя Дзикаку-дайси), был учеником Сайтё. В 838 г. отправился в Китай и провел там девять лет, путешествуя по стране и посещая знаменитые буддийские святыни. Его дневник «Нитто гухо дзюнрэй коки» («Записки о путешествии в Китай в поисках Закона») являются ценнейшим источником по истории танского Китая. По возвращении в Японию стал основателем одного из двух главных тэндайских направлений — *саммон* («горное»).

⁹ Яп. Энтин (814—891, посмертное имя — Дзисё-дайси) — племянник Кукая. В 852—858 гг. учился в Китае. По возвращении на родину основал монастырь Ондзёдзи, который стал центром одного из двух основных направлений Тэндай — *дзимон* («храмовое»), где были наиболее сильны традиции эзотеризма.

¹⁰ Китабатакэ ошибается: Ицзи был учеником Даосюя в пятом поколении.

¹¹ Яп. *кандзин* — представляет собой форму медитации с целью узреть свою истинную сущность и является, наряду с изучением канонических буддийских сочинений, одной из обязательных практик для адептов Тэндай.

¹² Независимое царство, существовавшее на юго-востоке Китая, в бассейне оз. Тайху, с 893 по 978 г. и поддерживавшее торговые отношения с Кореей и Японией.

¹³ В результате мятежей Ань Лушаня и Ши Сымина (755—761), а также гонений императора Уцзуня (841—846) на буддизм многие сочинения школы Тяньтай погибли. Тогда Ицзи (919—987) обратился к правителю царства У-Юэ с просьбой направить в Корею и Японию специальные миссии, чтобы монахи смогли переписать там буддийские сочинения, исчезнувшие в Китае.

¹⁴ Правил с 930 по 946 г.

¹⁵ В «Инь-цзи» («Записки согласия»), написанных Лу Шунем, губернатором Тайчжоу, в 805 г.

¹⁶ В «Фацзу тунцзи» («Записках о наследовании традиции буддийских патриархов» (в 54 цзюанях), составленных в середине XIII в. тяньтайским монахом Чжипанем и в основном посвященных истории школы Тяньтай. В цзюани 8 говорится: «В 21 году Чжэнь-юань (805 г.) из далекой страны Японии в поисках Закона прибыл Сайтё. Ни днем, ни ночью не зная отдыха, он слушал лекции и получал наставления. Повсюду переписывал комментарии к сутрам этой школы и увез их с собой на родину».

¹⁷ Букун — индийский монах Амoghаваджра (ум. в 774 г.). Прибыл в Китай в 719 г. и стал одним из первых проповедников тантрического буддизма. Прославился творимыми им чудесами. Пользовался огромным влиянием при танском дворе, был даже возведен в ранг министра.

¹⁸ Хуэйго (764—805) — шестой патриарх школы Чжэньянь. Ученик Букуна, учитель Кукая.

¹⁹ Кукай является героем многих легенд. В одной из них рассказывается, что он был таким великолепным каллиграфом, что мог одновременно писать пятью кистями: одну зажимал зубами, а по одной держал в каждой руке и ноге.

²⁰ Ученики Хуэйго получили от него *мандалы*. Последователи Сингон при помощи медитации проецировали на *мандалы* изображения соответствующих бодхисаттв в строго ритуальном порядке. Мандала «Алмазного (или „неразрушимого“) мира» (санскр. *ваджрадхату*; яп. *конгокай*) символизировала мудрость космического будды Вайрочаны (яп. Дайнити-нёрай), способную упразднить все заблуждения.

²¹ Мандала «Чрева» (санскр. *гарбхадхату*; яп. *тайдзокай*) являлась олицетворением абсолютной истины, охраняющей все благое в мире, подобно тому как материнское чрево защищает плод.

²² Получили обе *мандалы*, символизирующие два аспекта бытия: активную, динамическую мудрость и неподвижный, эмпирический абсолют. И-мин и Кукай удостоились тем самым высшей степени посвящения.

²³ Ритуал «окропления» (яп. *кандзё*; санскр. *абхишэкха*) символизировал собой посвящение в высшие тайны эзотерического учения. Практиковался в школах Тэндай и Сингон. В Японии впервые эта церемония была проведена

Сайтё в 805 г. в храме Такаодэра над восьмью наиболее достойными священниками. За правильностью проведения этого ритуала следил специальный наставник — *кандзё-адзари*.

²⁴ В посмертном списке деяний Хуэйго, составленном его учеником У Инем, говорится: «Японский монах Кукай прибыл в поисках святого учения. Он приобрел [знание] сокровенного смысла двух мандал, правил проведения ритуалов и мудр. Он через сердце получил совершенное знание китайского языка и санскрита, как если бы их переливали [из кувшина] в кувшин». В «Фоцзу тунцзи» (цз. 29) говорится: «Учеником Букуна был Хуэйго. В годы Юань-хэ (806—820) в Китай прибыл из Японии Кукай (в действительности это произошло в 804 г. — А. К.). Потом он вернулся на родину, и теперь это учение там процветает».

²⁵ Дзикаку (Эннин) и Тисё (Энтин) принадлежали к школе Тэндай, но, подобно многим монахам того времени, проходили обучение у монахов, принадлежавших к различным школам.

²⁶ Под «тайным учением» (*миккё*) имеется в виду школа Сингон, а под «явным» (*кэнгё*) — школа Тэндай. Часто «явным» называли все буддийские школы, которые противопоставлялись тем самым «тайной», эзотерической школе Сингон.

²⁷ Обычный случай позднейшей ложной этимологии: имеется в виду, что с желанием Дэнгё совпали (*хи*) мысли императора (*эйрё*). Речь идет об императоре Камму (правил в 781—806 гг.).

²⁸ «Кудзихонги», или «Кудзики» («Основные записи о древних делах») — подделка хэйанского времени (IX в.), хотя долго считалась древнейшей японской хроникой и датировалась 620 г.

²⁹ Одна из звезд Северного Ковша (Большой Медведицы), управляющая судьбами людей, называлась Хоммёсэй («Звезда нашей жизни»). К ней обращали молитвы о долголетьи. Специальные помещения для проведения ритуала *хоммё* назывались *содзин*.

³⁰ Школы Тэндай и Сингон считали, что для искоренения бедствий, предотвращения возможных опасностей и обеспечения благополучия страны необходимо проведение соответствующих ритуалов и торжественное чтение сутр: «Алмазной» («Ваджрачхедика»), «Сутры лотоса» («Саддхарма-пундарики»), «Конкомё-кё» («Суварнапрабхаса-сутра»), «Нинно ханья-кё» и др.

³¹ Перенос столицы из Нагаока в Хэйан-кё (букв. «столица мира и спокойствия») состоялся в 794 г. Впоследствии этот город обычно называли Киото (т. е. «столичный город») или Мияко («Столица»).

³² Будда Вайрочана (яп. Дайнити-нёрай) — космический Будда, источник всего сущего; центральное божество сингонского пантеона.

³³ Термин «согласие» (*соо*) использовался в китайских переводах для передачи понятия «йога». Одним из наименований школы Сингон было Югамиссю («Тайная школа йоги»).

³⁴ В обязанности *кагэюси* входила проверка хозяйственной и деловой документации провинциальных правительственных чиновников при смене одних чиновников периодически назначавшимися на их место новыми.

³⁵ Ритуал *мисихо* (или *мидзихо*, *мисюхо*), проводившийся ежегодно с 8-го по 17-й день 1-й луны в сингонском храме при императорском дворце, заключался в чтении сутр и заклинаний-дхарани, предохранявших от болезней и прочих несчастий. Впервые был проведен Кобо-дайси в 834 г. и практиковался регулярно до конца эпохи Муромати. Был возобновлен в эпоху Токугава.

³⁶ Жертвоприношения богине Каннон проводились в зале Ниндзюдэн, а чтение сутр в последние три дня каждого месяца проводилось в храме Сингон-ин на территории императорского дворца.

³⁷ Существовало три направления эзотерического буддизма: в храмах Энрякудзи, Ондзёдзи и Тодзи. Два первых принадлежали к школе Тэндай и назывались *таймицу*, а третье направление — к школе Сингон и называлось *томицу*.

³⁸ 901—923 гг.

³⁹ Управление Косё ведало делами всех монастырей.

⁴⁰ Санскр. *ачарья*, вначале этот титул давали тем, кто прошел стадию

послушничества в монастыре; в Японии — один из высших рангов духовенства школ Тэндай и Сингон.

⁴¹ *Саммон* — обычное название монахов из Хиэйдзан (Энрякудзи); *дзюмон* — наименование монахов из Ондзёдзи (Миидэра).

⁴² Титул настоятелей Энрякудзи; первоначально такой же титул носили настоятели Дайгодзи.

⁴³ Специальная платформа для принятия буддийских обетов, на которой проводились соответствующие церемонии. В 819 г. Дэнгё обратился к императору с прошением разрешить ему сооружение специального *кайдана* для принятия махаянистских обетов, и в 822 г. его просьба была удовлетворена. До этого в Японии существовало только три *кайдана* для принятия хинаянистских обетов: в храме Тодайдзи (Нара), Якусидзи (в Симоцукэ) и Кандзёондзи (в Цукуси).

⁴⁴ Обычное наименование г. Нара.

⁴⁵ См. примеч. 43.

⁴⁶ Кэгон (кит. Хуаянь) — первая чисто махаянистская школа буддизма в Китае; для ее последователей важнейшим текстом являлась «Аватамсака-сутра» («Кэгон-кё»).

⁴⁷ Санрон (кит. Саньлунь) — буддийская школа, в основе которой лежит учение мадхьямиков.

⁴⁸ Робэн (689—773) — основатель храма Тодайдзи. Был религиозным наставником императора Сёму. Под его непосредственным контролем в 749 г. в Тодайдзи была воздвигнута гигантская статуя Большого Будды (Дайбуцу). Одним из первых начал подготавливать почву для синтеза буддизма и синтоизма.

⁴⁹ Кумараджива (350—409) — крупнейший из переводчиков буддийских сочинений на китайский язык; перевел более трехсот томов и тем самым заложил основу для успешного распространения буддизма на китайской почве. Родился в Средней Азии (в Куче), изучал в Кашмире учение сарвастивадинов, затем стал последователем махаяны. Особый интерес проявил к учению мадхьямиков. Распространение в Китае учения школы Саньлунь (яп. Санрон) связывают с именем Кумарадживы, поскольку он перевел три основных для этой школы трактата: «Чжун лунь», «Ши эр мэнь лунь» и «Бай лунь», авторство которых приписывается Нагарджуне и Арьядеве.

⁵⁰ Царство Поздняя Цинь входило в число так называемых шестнадцати царств пяти северных племен и существовало в 381—417 гг. в области Гуаньчжун. Династия Восточная Цзинь со столицей в Цзянькане существовала в 317—420 гг.

⁵¹ 645—654 гг.

⁵² Яп. Экан. На самом деле он прибыл в Японию несколько раньше — в 33-й год правления императрицы Суйко (625 г.).

⁵³ Додзи (ум. в 744 г.) — был знаком одновременно с учениями Санрон и Хоссо. В 701—717 гг. учился в Китае. По возвращении в Японию поселился в храме Дайандзи, где проявил себя как знаток кодекса буддийских заповедей и обетов.

⁵⁴ В основе традиции школы Хоссо (кит. Фасян) лежит учение йогачаров.

⁵⁵ Сюаньцзан (600—664) — самый знаменитый из китайских паломников в Индию. В 629 г. покинул Чанъань, долгие годы странствовал по Индии в поисках буддийского учения и только в 645 г. вернулся на родину. Считается, что он привез с собой более 300 буддийских сочинений. О своих странствиях Сюаньцзан рассказал в «Записках о Западном Крае» («Си ю цзи»). Известен также как переводчик ряда трактатов.

⁵⁶ Дзёэ (635—714) — сын Фудзивара Каматори. В 653 г. вместе с Досё отправился в Китай, где учился у Шэньтая. О его ученичестве у Сюаньцзана ничего не известно.

⁵⁷ Гэмбо (ум. в 746 г.) отправился в Китай в 716 г., в 735 г. вернулся на родину. Жил в монастыре Кофукудзи, проповедуя учение школы Хоссо. Пользовался симпатиями императора Сёму, но оказался замешанным в политические интриги, в результате чего был сослан на о-в Кюсю, где и скончался.

⁵⁸ Чжижжоу (начало VIII в.) — третий китайский патриарх школы Фасян

(Китабатакэ ошибочно называет его вторым), автор многочисленных философских трактатов по виджнянаваде.

⁵⁹ Синтонистский бог Касуга-но мёдзин считался покровителем рода Фудзивара. Поскольку традиция связывает храм Кофукудзи с именем сына Каматари — Дзёэ, покровительство бога Касуга оказалось автоматически перенесенным на школу Хоссо и ее центральный храм Кофукудзи.

⁶⁰ Имеются в виду школы экзотерического буддизма; Сингон в их число не входит.

⁶¹ Хинаянистские школы Куся (кит. Цзюйшэ) и Дзёдзицу (кит. Чэнши) появились в Японии соответственно в 660 и 673 г., но широкого распространения не получили и скоро вообще исчезли.

⁶² Школа Рицу (кит. Люй) делала акцент на соблюдении монашеских заповедей хинаяны, но широко использовала и махаянистские тексты.

⁶³ Цзяньчжэнь (яп. Гандзин, 688—763) прибыл в Японию в 753 г. и основал в Тодайдзи первый в Японии *кайдан* для принятия буддийских обетов.

⁶⁴ Сиэн-сёнин (1201—1290, другое имя — Эйсон) — родоначальник «обновленной» школы Рицу. Известен своей активной филантропической деятельностью.

⁶⁵ Гадзэн-сёнин (1166—1227, другое имя — Сюндзё) — изучал традиции школ Тэндай, Дзэн и Рицу. В 1199 г. отправился в Китай, а в 1211 г. вернулся на родину, привез с собой 2100 свитков разных сочинений, в том числе и конфуцианских.

⁶⁶ Смысл этого названия состоит в том, что, познав свое сердце, поймешь и сердце Будды.

⁶⁷ Яп. *кёгэнбэцудэн* — первая из четырех максим дзэн-буддизма, смысл которой состоит в том, что дзэнское учение следует особой традиции, не имеющей отношения к буддийскому канону, в котором запечатлены все наставления Будды Шакьямуни.

⁶⁸ Согласно традиции, Бодхидхарма прибыл в Китай около 520 г.

⁶⁹ Т. е. занимался сидячей медитацией.

⁷⁰ Хуэйкэ — второй китайский чаньский патриарх. Чтобы продемонстрировать свою искренность в стремлении постигнуть это учение, Хуэйкэ, как гласит легенда, отрезал себе левую руку, после чего Бодхидхарма передал ему свое платье как знак наследования учения.

⁷¹ Хунжэнь (602—676) — пятый китайский патриарх чань. Имел многочисленных учеников, некоторые из которых основали собственные школы.

⁷² Основателем северного направления, пропагандировавшего постепенное просветление, был Шэньсю (606?—706), а южного, где на первый план была выдвинута идея о «внезапном просветлении», — знаменитый шестой патриарх Хуэйинэн (ум. в 713 г.).

⁷³ Аннэн (род. в 814 г.) — тэндайский монах, ученик Эннина и Хэндзё. В 884 г. стал настоятелем (*дзасу*) храма Гангодзи. В сочинении «Кёдзи сорон» («Споры об учениях и временах») излагается популярная в тэндайском буддизме теория о соответствии пяти эпохам (*дзи*) распространения буддизма восьми учений (*кё*), причем выше всех ставится школа Сингон.

⁷⁴ Под «домом» понимается буддийская школа.

⁷⁵ «Пять домов и семь школ» (*гокэ ситисю*) — обобщенное наименование всех школ южного направления чань. «Пять домов» — это школы Линьцзи, Гуйян, Цаодун, Юнмэнь и Фаянь. Впоследствии «дом» Линьцзи разделился на два направления, и эти направления вместе с «пятью домами» стали считаться «семью школами».

⁷⁶ Эйсай (1141—1215) — первый пропагандист дзэн в Японии.

⁷⁷ Ветвь Орё (кит. Хуанлун) — одно из двух ответвлений школы Линьцзи. Особого распространения в Японии не получила.

⁷⁸ Кую (кит. Хуцю) — одно из двух ответвлений школы Янци, возникшее при династии Южная Сун. Основателем ее был Хуцю Шаолун (яп. Кую Дэрю, 1077—1136), хотя эта школа в Китае по своей популярности значительно уступала соперничающей школе Дахуэй, большинство японских монахов, прибывавших в Китай, чтобы изучать там чань, становились последователями школы Хуцю.

⁷⁹ У-чжюнь Шифань (1178—1249) — монах школы Хуцю, пользовался большим авторитетом при южносунском дворе.

⁸⁰ Шишуан Чуюань (другое имя — Цымин, 986—1039) — знаменитый чаньский монах, после которого произошло разделение школы Линьцзи на две ветви: Хуанлун и Янци.

⁸¹ Школу Сингон называют «тайным» (*мицу*) учением, а все остальные школы — «явными» (*кэн*) учениями. По тэндайской классификации, школы Хоссо и Санрон считаются «избирательными» (*гон*) учениями, а Кэгон и Тэндай — «истинными» (*дзицу*). Хотя школа Дзэн разделилась на множество направлений, основу их расхождений составляют не доктринальные различия, а традиция наследования учения от того или иного учителя.

⁸² «Обращаться непосредственно к сердцу» (*дзикиси нинсин*) и «увидеть свою сущность — значит стать Буддой» (*кэнсё дзёбуцу*) — два важнейших и основополагающих постулата чань.

⁸³ 810—824 гг.

⁸⁴ Например, духом-покровителем школы Хоссо является Касуга-мёдзин, школы Тэндай — Санно-гонгэн, а защитником храма Тодайдзи считается Хатиман.

Пер. с японского А. М. Кабанова

ПРИМЕЧАНИЯ

К главе 1

¹ Ссылки на хроники даются по следующей схеме: девиз правления, год — месяц — день, год по европейскому летосчислению.

² Традиционный перевод памятника — «Конституция 17-ти статей» — не совсем корректен.

³ Общая численность чиновничества в столице, где было сосредоточено его подавляющее большинство, оценивается в 10 тыс. [Wheatly, See, 1978, с. 140]. Из них бюрократов с 5-го по 1-й ранг насчитывалось в 701 г. 125, и на протяжении VIII в. их число никогда не превышало 300 [Хаякава, 1974, с. 161].

⁴ Отмеченная персонификация государства в правителе является чрезвычайно важной для ответа на вопрос, каким образом буддизм с его индивидуалистическими ценностями мог входить в качестве составляющей в комплекс общегосударственной идеологии.

⁵ В данном случае имеются в виду «низшие» божества буддизма, многие из которых перекочевали в него из брахманизма. В указе они обозначаются иероглифом *ками*, применяемым обычно по отношению к синтоистским божествам.

К главе 2

¹ Перевод этих терминов, предложенный О. О. Розенбергом, нельзя признать удачным. «Бытие» в данном случае нужно понимать как бытие «дел и вещей», феноменов, но не как бытие вообще, поскольку философия всех без исключения махаянистских школ исключает понятие «небытие». Это закономерно вытекает из концепции о вечном вездесущем Будде в «теле Закона». Возможно, имеет смысл попытаться искать какие-либо другие эквиваленты *уихо* и *муихо*.

² Названия этой и предыдущей *скандх* записываются разными иероглифами.

³ Санскр. *кама-дхату*, яп. *ёккай* — один из трех «миров»-состояний (санскр. *трайя дхатава*, яп. *сангай*). Живые существа, обитающие в этом «мире» (в «мирах» ада, голодных духов, животных, человека, демонов-асуров и нижних шести небесах), характеризуются непреодолимым влечением к питью, а также сексуальными желаниями. Обитатели другого «мира» — «мира форм» (санскр. *рупа-дхату*, яп. *сики-кай*) лишены указанных выше желаний и, как считается, питаются светом. Им присущи формы внешнего вида, характеризующие их как неких телесных особей. И, наконец, «мир без форм» (санскр. *арупа-дхату*, яп. *мукики-кай*). Те, кто пребывает в этом «мире», обладают только духовной сущностью и лишены какой-либо вещественной (поэтому у них и нет форм, т. е. внешнего вида).

⁴ *Ин* — причинный фактор, присущий каждому явлению и составляющий, так сказать, его причинную потенцию. *Эн* активизирует, приводит в действие *ин*. Подробнее об этом — в разделе, посвященном учению школы Тэндай.

⁵ Содержание *праджны* исследовано в обстоятельной монографии Г. Бюго [Bugault, 1968]. См. также [Suzuki, 1967; Yeh Ah-yüeh, 1981].

⁶ В махаяне «уловка» (санскр. *упая*, яп. *хобэн*) — седьмая *парамита*,

вспомогательное средство, используемое буддами в «превращенных телах» для выведения живых существ на путь спасения. «Уловочное знание», таким образом, непосредственно соотносится с приемами обращения в буддийскую веру. Конкретное содержание этого «знания» полностью зависит от обстоятельств, однако оно всегда несет в себе зерно истинного. В качестве примера такого «знания» часто приводят хинаянистскую версию о Будде Шакьямуни как бывшем принце Сиддхартхе. В глазах слушателей, будда — это человек, достигший просветления благодаря выдающимся способностям, что, с точки зрения махаяны, совсем не так. «Обман» будды — «уловка», однако «уловочное знание», приобретенное аудиторией, приближало ее к постижению «сокровенной» истины. Концепция «уловочного знания» приобрела законченный вид в учении школы Тэндай и ее позднейших преемниц, в частности Нити-рэн-сю.

⁷ *Энгаку* — ошибочный перевод соответствующего санскритского слова. Нередко в качестве синонима *энгаку* употребляется более точный эквивалент — *доккаку* (*доку* — «один», «сам», «самостоятельный»).

⁸ Первые два — Душунь (557—640) и Чжиянь (602—668) — разработали отдельные положения (о «мире Дхармы», «пяти учениях», «десяти сокровенных [значениях]» и др.), подготовив таким образом почву для систематизаторской деятельности Фацзана.

⁹ «Широкое распространение» означает принадлежность текста к сутрам махаяны. «Величие цветка Будды» — собирательный образ «благоухающих цветов, украшающих и олицетворяющих Будду» [Сугуро, 1973, с. 29].

¹⁰ Перевод этого сочинения на русский язык (правда, с неточностями), в том числе и раздела, где перечислены указанные 10 пунктов, можно найти в монографии Л. Я. Янгутова [Янгутов, 1982, с. 92—101].

¹¹ «Десять сокровенных значений» — перечисление в общем-то уже знакомых нам характеристик *дхарм* (единичных сущностей): одновременное возникновение и функционирование, «взаимное слияние», сходство и несходство, решение этого противоречия и т. д. Перевод на русский язык (хотя и неточный) раздела трактата Фацзана «Хуаянь цзиньшицзин чжан» («Кэгон конси-си те» — «Сочинение о золотом льве [рассматриваемом с точки зрения учения] Хуаянь»), в котором сформулированы эти «значения», см. в книге [Янгутов, 1982, с. 112—116]. «Шесть знаков» — более лапидарное и четкое выражение «десяти значений» и выявление к тому же функции последних. Х. Кавано, автор «апологетического» очерка об учении школы, пишет: «Десять сокровенных значений — это „знак общего“ (между всеми феноменами. — Авт.); то, что каждое из „десяти значений“ возникает, — „знак сходства“; то, что каждое „значение“ имеет собственные характерные признаки, отличающие одно от другого, — „знак различия“; проявление „мира Дхармы“ обусловлено „десятью значениями“, и это „знак становления“; то, что каждое „значение“ имеет и сохраняет только ему присущие признаки, — „знак дробности“» [Кавано, 1899, с. 8].

¹² Теория причинности Кэгон рассматривается патриархами школы в двух аспектах: «общем» и «особом». Первый определяется формулой: «возникновение из „чрева Татхагаты“, „только-сознания“ (*нэрайдзо-юисики энги*); и здесь анализируется появление феноменов с точки зрения доктрин Хоссо, правда, с известными коррективами. Второй аспект («особый») непосредственно связан с вопросом о *сосоку* и *соню*. В «особом» учении рассматривается сочетание «внутренне присущих» (*ин*) и «внешних» (*эн*) причин, а также непрекращаемость (*мусин*, досл. «неисчерпаемость») возникновения «миров Дхармы» [Уи, 1941, с. 156, 157]. Все «внутренне присущие» причины имеют, согласно Фацзану, шесть значений, рассматриваемых в двух планах: с точки зрения их последовательности и интерпретации смысла. Каждое значение соотносится, в свою очередь, с «внешней» причиной, активизирующей «внутренне присущую» причину. В результате получается стройная система зависимостей.

К главе 3

¹ Краткая, но емкая характеристика хэйанской культуры дана в работе [Горегляд, 1975, с. 11—25].

² В начале 70-х годов была реформирована высшая буддийская элита: из лояльных ко двору людей были назначены сначала шесть монахов (*игиси*), в обязанность которых вменялся контроль над церемониями пострижения, т. е., по существу, надзор над кадровой политикой буддийской церкви, а несколько позже были введены должности десяти «учителей медитации» (*дээн-дзи*), правительственных монахов-советников. В конце 70-х годов специальные указы жестко определили образ жизни монахов и монахинь (строгая дисциплина в монастырях и минимум контактов с внешним миром).

³ Т. е. отбор кандидатур на замещение вакансий происходил под контролем духовенства, близкого к правительству (см. примеч. 2).

⁴ По особому разрешению частные храмы были построены одним из Фудзивара (792 г.), Ваки-но Киёмаро (793 г.) и военачальником Саканое Тамуромаро (805 г.). Подробнее об этих храмах см. [Судзи, 1969, т. 1, с. 243—246].

⁵ Вопрос о дате рождения основателя Тэндай-сю уже давно вызывает оживленные дискуссии. Есть данные, что год его рождения — 766. Несмотря на ряд убедительных аргументов в пользу 766 г., один из крупнейших современных знатоков биографии Сайтё К. Сонода считает, что отказываться от прежней даты — 767 г. пока нет достаточных оснований [Сонода, Андо, 1974, с. 449—451]. О дискуссии по поводу даты рождения Сайтё см. [Groner, 1984, с. 19—21]. Здесь же дана библиография по этому вопросу. Жизнь и деятельность Сайтё описана многими японскими историками. В последние 10—15 лет «критические» (в отличие от «апологетических») биографии этого буддийского деятеля написаны известными историками К. Сонода, Т. Андо, Х. Киути и С. Ватанабэ. Биография Сайтё обстоятельно рассмотрена (с опорой на японские источники и исследования) П. Гронером [Groner, 1984].

⁶ Э. Асаи и К. Сонода дают другую транслитерацию знаков — Мицунобито [Асаи, 1973, с. 164; АБС, 1972, т. 2, с. 100; JEBO, 1979, с. 246].

⁷ См. первые четыре «клятвы-желания» [НС, т. 1, с. 29, 30].

⁸ Напомним, что отшельничество довольно рано стало существенным элементом японской буддийской традиции. На рубеже VII—VIII вв. сформировалось особое отшельническое направление (*сюэндо*), к которому примыкало более компромиссное (по отношению к государственному буддизму и его направлениям) течение, получившее в сочинениях Сайтё название «школа природного знания» (*сидзэнти-ха*). Гёхё был приверженцем этого течения.

⁹ Т. е. ступени просветления, на которой «качество» функционирования у кого-либо «шести корней» (*роккон*), т. е. органов чувств (глаз, ушей, носа, языка, тела) и мышления, соответствует уровню функционирования их у Будды.

¹⁰ См. последние четыре «клятвы» Сайтё и заключительные фразы его «Обращения [к будде] с желаниями» [НС, т. 1, с. 29, 30].

¹¹ В одном из жизнеописаний Сайтё («Эйдзин дайси дэн») говорится, что хижину в свое время построил его отец, для того чтобы воздавать моления о рождении сына. После ухода Сайтё в монашество отец проводил там церемонии покаяния [АБС, т. 2, с. 105]. Отметим, что родители Сайтё воспринимали буддизм в полном соответствии с ранней японской традицией: будды осмыслились в качестве своего рода *ками* (примечателен факт, что хижина была построена рядом с синтоистским святилищем).

¹² О пребывании Сайтё в Китае подробно рассказано в монографии П. Гронера [Groner, 1984, с. 40—64].

¹³ Экзегетическая литература играла исключительно важную роль в буддийских школах, поскольку именно в ней чаще всего излагались философские и догматические положения того или иного направления. Экзегетика — характернейший жанр любой религиозной философии, в том числе и буддийской. О типах экзегетических сочинений, выделенных на материале латинской патристики, но вполне применимых к буддийской литературе, см. [Майоров, 1979, с. 10—16].

¹⁴ «Девять дхарм» — девять сутр, в которых, согласно индийской буддийской традиции, выражена суть махаяны. Это — «Аштасахашрика-праджня-парамита», «Гандавьяха», «Дашабхумишвара», «Самадхи раджа», «Ланкаватара», «Саддхарма-пундарики», «Татхагата-вьяха», «Лалита-вистара», «Суварнапрабхасоттама».

¹⁵ Четыре основных и четыре промежуточных стороны света, а также зенит и надир.

¹⁶ *Саха* — мир, в котором обитают люди (*сяба-кай*).

¹⁷ Санскр. *экаяна*, яп. *итидзё* — единый путь спасения всех живых существ.

¹⁸ «Три колесницы (сандзё) — «колесницы» шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв. В данном случае имеются в виду пути достижения *нирваны* тремя методами, базирующимися на определенных доктринальных комплексах: первые два хинаянистские по содержанию, третий — махаянистский.

¹⁹ Перевод притчи и ее толкования см. [Игнатович, 1980].

²⁰ Под сутрами Агамы («Агон-кё») здесь имеются в виду все без исключения канонические тексты хинаяны (т. е. «палийский канон»). Иногда в «Агон-кё» включаются только четыре сутры, составленные сарвастивадинами [Розенберг, 1918, с. 339].

²¹ Буддийские учения о бодхисаттвах подробно рассмотрены в ставшей уже классической работе Х. Даяла [Dayal, 1978].

²² Чаще их называют просто «десятью мирами» (*дзикай*).

²³ Еще О. О. Розенберг возражал против перевода слова *кай* в подобных случаях как «мир», «сфера», «область» и предлагал в качестве эквивалента термин «ступень» [Розенберг, 1918, с. 237]. Нельзя не согласиться с аргументацией крупнейшего русского буддолога, специально занимавшегося данным вопросом. Но если иметь в виду тяньтайское толкование этого понятия, то слово «ступень» окажется не совсем подходящей заменой традиционных переводов. Поэтому мы оставляем в качестве эквивалента японскому термину *кай* русское «мир», вкладывая в него соответствующее значение.

²⁴ В буддизме человеческая жизнь, как таковая, отождествляется со страданием, хотя субъективно человек может этого и не ощущать. «Мир ада» — выражение всеобщего страдания в какой-либо конкретной форме, т. е. в виде болезней, домашних или общественных неурядиц, крайней бедности и т. п.

²⁵ В хинаяне в их число входят: убийство матери; убийство отца; убийство *архата* (святого); раскол в буддийской общине; вред, наносимый Будде посредством «пускания крови» из его тела. В махаяне «преступления» истолковывались несколько иначе. Можно встретить разночтения, касающиеся конкретного содержания каждого из них, но в основном их смысл сводится к следующему: прелюбодеяние с матерью или изнасилование монахини; убийство (иногда избиение) бодхисаттвы; убийство знатока буддийского учения; изгнание монахов с облюбованного ими места (иногда — обман друзей, нанесение вреда просящему человеку, в том числе и монаху); разрушение усыпальниц буддийских святых, разрушение буддийских пагод и храмов.

²⁶ «Три подчинения» — безусловная вера в «три сокровища» — Будду, Закон и буддийскую общину, а также почитание их.

²⁷ Для всех буддийских направлений общим является тезис о том, что человек бесконечно возвращается в «трех мирах» (*сангай*): «мире желаний»; «мире форм» (или «мире форм и плоти»), в котором желания исчезают, но материальное тело и соответственно оболочка остаются; «мире без форм» — так называемом мире чистой духовности. Это «миры блужданий», которые непосредственным образом соотносятся с шестью из десяти «миров Дхармы». Лишь выйдя из них, человек способен достичь *нирваны*.

²⁸ Это: не убивать живых существ; не воровать; не прелюбодействовать; не лгать; не выражаться цветисто; не злословить; не быть двуличным; не быть жадным; не гневаться; придерживаться правильных с точки зрения буддизма мыслей.

²⁹ Нитирэн, в частности, писал: «Причины и следствия этого „мира“ проясняются в [сутрах] Агамы, [относящихся] к двенадцати годам малой колесницы» [НДГД, 1981, 1229].

³⁰ Это — спасти, т. е. привести к просветлению, бесчисленное множество людей; уничтожить бесчисленные заблуждения тех, кто не просветлен верой в учение Будды; изучить все бесчисленные учения Будды; самому стремиться к совершенному просветлению, т. е. выявлению в себе состояния будды.

³¹ Это — оказывать материальные и духовные благодеяния нуждающимся в них; придерживаться заповедей; иметь совершенное терпение; стремиться к

цели с полной отдачей сил; предаваться размышлению о просветлении; иметь — насколько это возможно для бодхисаттвы — знание сути явлений.

³² Это — заблуждение глаз и ума; неверие в способность бодхисаттвы привести «обыкновенного человека» к просветлению; незнание сути явлений с точки зрения буддийского учения (ведь способность бодхисаттвы спасти живые существа один из краеугольных камней сотериологии буддизма махаяны).

³³ Категория *нёдзэ* в специальных толкованиях подробно описана Л. Хурвицем [Hurvitz, 1962, с. 281—311].

³⁴ Например, страдание — характеристика ада, радость — атрибут «мира неба».

³⁵ Например, ум, сосредоточенность на изучении чего-либо являются *нёдзэ* «мира слушающих голос», внутренними свойствами последних. Таким образом, вид (форма) есть выражение «природы», т. е. «внутренне присущего» свойства.

³⁶ «Этот фактор (т. е. *нёдзэ*. — Авт.) может быть проиллюстрирован на примере живого существа: его внешности (вид) и духовной структуре (природа)» [Ikeda, 1974, с. 40].

³⁷ Соотношение между *нёдзэ-ин* и *нёдзэ-эн* часто иллюстрируется таким образом: какой-либо плод обязан своим созреванием семеню, несущему причинную потенцию роста (т. е. *ин*), и внешним факторам — почве, погоде и т. п. (т. е. *эн*).

³⁸ Если, описывая последовательную зависимость *ин — эн — ка — хо*, продолжать аналогию с созреванием семени, то получится такая картина. Плод, выросший из семени (которое является *ин*) под действием внешних факторов (т. е. *эн*), активизировавших *ин*, приобретает определенные признаки, позволяющие говорить о нем как о спелом плоде (т. е. не проявленном результате — *ка*); этот не проявленный результат проявляется в явном результате посредством внешнего вида, величины, вкуса, которые познаются (ощущаются) извне. А это и есть *хо*.

³⁹ Смысл фразы станет понятным, если вспомнить о доктрине всеобщего спасения, разработанной тяньтайскими философами, и отношении к Девадате в хинаяне, а также в некоторых школах махаяны (в частности, Хоссо), где он считался великим грешником, главным «врагом Закона».

⁴⁰ Первая из женщин-ракшас, пришедших к Будде Шакьямуни и предложивших защищать «Сутру лотоса» от порочащих ее «врагов Закона». В древнеиндийской мифологии ракшасы — отрицательные персонажи.

⁴¹ Здесь и далее слова после фразы «В сутре говорится» — даны из «Сутры лотоса» (гл. I, II, III, X, XII, XV, XVI, XX).

⁴² Один из ближайших учеников Будды Шакьямуни, которого очень почитали в хинаяне. Однако в махаянистских школах отношение к нему стало весьма прохладным; ему отказывали в возможности выявить в себе потенцию будды.

⁴³ Имеется в виду, что все, произнесенное Буддой Шакьямуни, является истинным.

⁴⁴ «Благое просветление» — наивысшее просветление, достижение которого означает реализацию в себе потенции будды.

⁴⁵ О нем говорится в гл. XI «Сутры лотоса». Этот будда появился перед собравшимися на проповедь Шакьямуни для подтверждения истинности речей последнего. Напомним, что в «Сутре лотоса» Шакьямуни «открыл» учение о всеобщности спасения, а также сообщил, что он вечен.

⁴⁶ Необходимо подчеркнуть условность употребления данных понятий применительно к буддийской философии.

⁴⁷ Это — 1) «*самадхи* при постоянном сидении» (*дзёдза-саммай*); 2) «*самадхи* при постоянном передвижении» (*дзёгё-саммай*); 3) «*самадхи* и при сидении, и при передвижении» (*хангё-хандза-саммай*); 4) «*самадхи* не при передвижении, не при сидении» (*хигё-хидзё-саммай*). Для всех случаев Чжиин определил три условия пребывания в *самадхи*: положение тела; разрешение или запрещение говорить; способ медитирования. Например, при реализации «*самадхи* при постоянном сидении» адепт должен находиться в сидячем положении (неподвижно, в определенной позе — спина прямая, ноги перекрещены) лицом к западу в течение 90 дней, вставая только по естественной потребности

сти. Далее, ему предписывалось абсолютное молчание, и только в случае крайней усталости или сонливости можно было произносить имя будды Амида. Кроме того, адепт в течение всего периода должен думать только о «мире Дхармы». *Самадхи* 3-го и 4-го типов подразделяются на подтипы со своими определенными наборами условий медитирования (некоторая информация об этом на европейских языках имеется в кн. [Hurvitz, 1962, с. 322—331]).

⁴⁸ Это предписание определяет манеру поведения адепта, стиль его одежды, выбор места для медитирования, устранение различного рода желаний, физическую кондицию адепта (питание, сон, дыхание и т. д.). См. [Hurvitz, 1962, с. 320, 321].

⁴⁹ Одна из двух разновидностей «самадхи и при передвижении, и при сидении», целью которого является очищение от грехов. Перед началом медитации адепт должен в течение недели выполнять пять общих и пять специальных (только для данного вида медитирования) условий, причем последние — шесть раз ежедневно. Медитирование длится три недели и состоит из десяти приемов (очищение и ароматизация места медитирования, очищение тела, прославление Будды, призывы к Будде появиться в месте медитирования, проклинание грехов, декларация «Сутры лотоса», следование определенным правилам в движениях, сидении и т. д.), в результате чего достигается необходимое по качеству *самадхи*. Заметим, что во время медитирования (т. е. в течение трех недель) адепту не разрешается ни останавливаться во время ритуального движения, ни ложиться (он должен только ходить или сидеть) [Hurvitz, 1962, с. 323, 325].

⁵⁰ Подробнее о полемике между Токуицу и Сайтё, касающейся толкования содержания притчи, см. [Тамига, 1985, с. 59—65, 68—71]; см. также [Игнатович, 1981].

⁵¹ Ряд специалистов по истории школы Тэндай сомневаются относительно адекватности сообщений источников о времени появления у Сайтё этих замыслов [Grone, 1984, с. 109, 110, примеч. 7, с. 110—112]. Однако существование плана возведения «главного штаба» Тэндай-сю, в конечном счете реализованного, никто не оспаривает.

⁵² Различаются «три малых несчастья» и «три великих несчастья». К первым относятся война, болезни, голод; ко вторым — пожар, наводнения, ураганы. «Три несчастья» ведут мир к неминуемой гибели.

⁵³ Яп. *годзёку*. «Замутнения» описываются в «Сутре лотоса» и считаются характерными признаками века «конца Закона». Это — «замутнение кальпы» — войны, голод, внутренние беспорядки, стихийные бедствия и т. п.; «замутнение видения [истинной] сути дел и вещей» — распространение и господство «неведения», т. е. незнания «Закона Будды», «замутнение заблуждениями и страстями», «заблуждение всех рожденных» — всеобщая физическая слабость населения данной страны; «замутнение жизни» — сокращение средней продолжительности жизни живого существа.

⁵⁴ Это понятие имеет три основных значения: человек, верящий в буддийский «Закон»; бодхисаттва; вообще все люди (в том смысле, что каждый несет в себе потенцию будды).

⁵⁵ Церемония окропления святой водой головы монарха, вступающего на престол, возникла в Индии. Согласно махаяне, капли воды, которыми Будда обрызгивал бодхисаттву, достигшего предпоследней ступени просветления, символизируют совершенную мудрость и помогают ему вступить на последнюю ступень. В конечном счете бодхисаттва стал выступать по отношению к царю в той же роли, в которой по отношению к самому бодхисаттве выступал Будда.

⁵⁶ В «Гэнкайрон» Сайтё цитирует сутру «Фушицудзё нюдзё нюин кё», в которой выделяется пять категорий бодхисаттв, и говорит, что «полноценными» являются бодхисаттвы трех последних категорий, наделенные сверхъестественными способностями [Гэнкайрон: НМ, с. 119].

⁵⁷ В зависимости от догматики той или иной буддийской школы в толкование выражения «истинные слова Будды» вкладываются различные значения. В таньтайском толковании «истинные слова Будды» — учение, зафиксированное в «Сутре лотоса».

⁵⁸ Метафорическое название обители, где монахи совершенствовались в знании буддийского учения во время сезона дождей (апрель—май).

⁵⁹ «Семя будды» (*буссю*) — наличие в каждом существе природы будды. Задача бодхисаттвы — помочь этому «семени» прорасти, т. е. реализовать потенцию будды.

⁶⁰ Дайнити-нёрай — японское имя будды Вайрочаны.

⁶¹ Теоретики школы Тянтай выделили четыре типа «земель», в которых проживают существа, достигшие той или иной степени просветления. В «земле вечного покоя и света» (*дзёдзёкудо*) находится Будда в «теле Закона»; в «земле истинного воздаяния» (*дзунтодо*) обитают бодхисаттвы, продвинувшиеся до десятой ступени; в «земле уловов» (*хобэндо*) — *архаты* и *пратьекабудды*, т. е. лица, достигшие просветления в хинаянистском смысле; в «земле совместного обитания „обыкновенных [людей]“ и святых» (*бонсэндокёдо*) — обычные люди и мудрецы. Однако, согласно закону взаимопроницаемости десяти «миров», эти «земли» отличаются лишь по «знаку», т. е. внешнему виду. Кроме того, «земли» — это не какие-то особые территории, а определенные психические состояния, «переживаемые» всеми тремя «сферами» (*сансэкэн*). «Земля вечного покоя и света» соотносится с наивысшим уровнем просветления [НМ, с. 309, примеч. 1—4].

⁶² Т. е. является главным объектом почитания.

⁶³ «Школа [Вайро]чаны (т. е. Сингон.— Авт.) и школа Тэндай [хорошо] подходят друг к другу; кроме того, далекий [основатель] школ (т. е. Будда.— Авт.) один и тот же... Что же касается сути „единой колесницы“, то отличий [между Тэндай] и Сингон нет» [НС, с. 66].

⁶⁴ Письмо от 6-й луны 816 г.: «Разве есть различия между „великой колесницей“, „Сутры лотоса“ и „единой колесницей“ Истинного Слова (т. е. Сингон.— Авт.)? Оба Закона (т. е. учения.— Авт.) одинаковы, равным образом [я их] люблю, называю это доброй дружбой» [НС, с. 104].

65

49. Кинин (770—781)

Савара Синно

50. Камму (782—805)

Осабэ

51. Хэйдзэй (806—809) 52. Сага (810—823) 53. Дзюнна (824—833) Кацурабара

54. Ниммё (834—850)

Цифра перед именем обозначает порядковый номер императора в традиционной японской схеме.

⁶⁶ Стоит вспомнить еще одну значительную фигуру в генеалогической линии Кукая. Это Гэмбо (?—746), родственник Кукая по материнской линии. Он также обучался в Китае, где пробыл 18 лет. Как и Кукай, он был приближен ко двору за способности и литературный талант. Император Сюаньцзун пожаловал ему *сиэ* — монашескую одежду, которой устлавались лишь представители высшей буддийской иерархии. В Японии еще не было подобного ритуала, но, когда Гэмбо вернулся в страну, император, подражая своему китайскому «брату», также пожаловал ему *сиэ*. Популярность Гэмбо по возвращении в Японию была огромной: он сразу же получил назначение на одну из высших должностей при дворе императора Сёму. Преклоняясь перед всем китайским, он презирал все японское, называл знакомых глупцами, смеялся над церемониями, приказывал перестраивать храмы и дворцы на китайский манер и в конце концов поссорился с императрицей Комё. После смуты 740 г., инспирированной Фудзивара Хироцугу, он был вынужден бежать и вскоре умер.

⁶⁷ В сочинении «Тайный ключ к сутре сердца Ваджры» Кукай описывал значимость *мантр* следующим образом: «Мантра (сингон) чудесна и загадочна, при повторении и медитировании устраняет неясности; один знак включает тысячу истин; в настоящем теле постигаешь свое подобие Дхармакай. Иди и иди, покидая не достигнешь полного покоя (букв. „круга небытия“.— Авт.); удаляйся и удаляйся, покидая не войдешь в изначальный источник.

Тронный мир („мир желаний“, „мир формы“, „мир отсутствия формы.“ — *Авт.*) подобен хижине для путников; единое сердце (адекватность подвижника с Дхармакайя. — *Авт.*) есть истинное пристанище» [Кобо Дайси, 1968, т. 1, с. 120]; см. также [Мацунага, 1985, с. 3]. Произносятся слова *мантры*, человек как бы вторит голосу естественного, изначального мира, в котором слово и дело были неразделимы, а «называние» было тождественно «созиданию». *Мантра* служила одним из средств «подсоединения» человека ко Вселенной, перевоплощения микрокосма в макрокосм.

⁶⁸ Если *мантры* представляют собой некий «космический язык», то *мудры* являются «космическими знаками». Два этих феномена неразделимы: делая *мудру*, произносят определенную *мантру*, с тем чтобы войти в состояние *самадхи* и достичь «слияния чувств».

⁶⁹ *Ваджра* представляет собой ритуальный предмет с одним, тремя или пятью «лепестками» с обеих сторон либо с одной стороны. По преданию — это молния, оружие, которым Индра убил дракона Вритру, представлявшего вселенский хаос, и его мать Дану [Махабхарата, 1983, гл. 282, с. 404].

⁷⁰ В соответствии с тремя ступенями постижения, существуют три прочтения иероглифов *сокусин дзёбуцу*: как «становление Буддой в настоящем теле»; как «истинное слияние», сочетание читается *сунавати ми нарэру буцу* — само по себе тело есть Будда; как «выявленное обретение» (*сумиякани ми буцу то нору*) — мгновенно тело становится Буддой [БСЭБ, с. 1403].

⁷¹ «Тело Мудрости» («пятеричная мудрость») соответствует пяти буддам центра *мандалы* «Алмазного Мира»: в центре — Махавайрочана, символизирующий «мудрость, проявляющую истинную сущность мира Дхармы» (*хокай тайсе ти*); на востоке — Акшобхья (Асюку), выражающий «мудрость великого круглого зеркала» (*дайэнкё ти*), отражающего истинную действительность без искажений; на юге — Ратнасамбхавы (Хосё), выражающий «мудрость равенства» (*бёдо ти*), что подразумевает единый исходный потенциал к просветлению у всех существ; на западе — Амигхоса (Амида) — «мудрость тончайшего видения» (*мёкан дзатти*) свободного состояния сознания; на севере — Амогхасиддхи (Фуку дзёдзю) — символизирующий «мудрость действия» (*дзёсосу ти*), проявляющуюся в деяниях, помогающих всем живым существам двигаться к просветлению [БСЭБ, с. 620, 621]; см. также [Дандарон, 1973, с. 467—476].

⁷² Санскр. *трикая*, яп. *сансин*: *Дхармакайя* («Тело Дхармы» — «совокупность истинно сущих носителей-дхарм в их состоянии сверхбытия», по определению О. О. Розенберга), *Самбхогакайя* («Тело Блаженства» в двух формах: «Тело Собственного Пользования» и «Тело для Пользования Других» — персонафицированные будды типа Амигхосы, Авалокитешвары и др.), *Нирманакайя* («Тело Призрачное» — временные манифестации будд на уровне человеческого восприятия, например Будда Шакьямуни). См. [Розенберг, 1918, с. 254—256; Зелинский, 1981, с. 134—137; Игнатович, 1984, с. 151—159]. «Истинная природа тел Пяти Татхагат (в центральной части *мандалы*. — *Авт.*), пребывающих в абсолютной просветленности на Небе Акаништха, — есть Вайрочана. Его сознание, где в отсутствие всякой дуальности мыслящего и мыслимого производится Вайрочана, Ваджрасаттва и все прочее, характеризуется как Мир Дхармы (санскр. *дхармадхату*. — *Авт.*) — безначальный и бесконечный, и это — Великий (Маха) Вайрочана. Таким образом. Вайрочана является Телом Блаженства, а его сознание, то есть Великий Вайрочана, — Телом Дхармы» [Snellgrove, 1987, с. 221].

⁷³ История написания его такова. В начале 830 г. император Дзюнна повелел каждой из шести основных буддийских школ (Рицу, Хоссо, Санрон, Кёгон, Тэндай, Сингон) представить описание своего учения. Кукай создал объемное произведение с большим цитированным материалом, прокомментировал отрывки из сутр, его труд написан изысканным китайским слогом. Но это сочинение оказалось столь сложным для понимания, что Кукай, по указанию императора, написал его упрощенный (и значительно сокращенный) вариант — «Драгоценный ключ к тайному сокровищу».

⁷⁴ Способ классификации учений различных школ в единую систему впервые был разработан китайскими монахами, которые, по мере увеличения объема переводимых с санскрита сутр и трактатов, замечали, что в различных

писаниях встречаются зачастую противоречащие друг другу положения. Для того чтобы снять эти противоречия, была создана в конце эпохи Южной и Северной династий система *цзяо-сян пань-ши* (сокр. *пань-цзяо*, яп. *ханкё*). Тексты классифицировались в соответствии с этапами жизни Гаутамы и положениями, которые он проповедовал. Однако позже, во времена династий Суй и Тан (581—907), система *пань-цзяо* так трансформировалась, что ее стали использовать для доказательства превосходства одной школы над другими. Например, школа Фасянь (Хоссо) классифицировала все индийские школы на восемь групп; Хуа Янь (Кёгон) добавила к ним еще две и разработала систему «пяти учений и десяти школ»; Тяньтай (Тэндай) выдвинула свою классификацию «пяти периодов и восьми учений». Кукай разработал для Сингон систему «десяти духовных уровней», но с принципиально новых позиций. Он различал прежде всего уровни сознания и уже к ним подставлял ту или иную мировоззренческую систему.

⁷⁵ Тэндайские монахи настаивают на первой дате (809 г.), опираясь на соответствующую запись о посещении в документе «Энрякудзи гококу энги». Адепты Сингон утверждают, что это позднейшая приписка [Акамацу, 1982, с. 143].

⁷⁶ Яп. *мёо*, санскр. *vidyārāja*. В «тайном учении» Сингон — это божество-защитники «Закона». «Прислуживают» будде Вайрочане. Наиболее известны «пять великих светлых царей» (*годай мёо*), считающиеся «превращенными телами» будд, которые, в свою очередь, являются воплощениями «девяти сознаний», *виджняна* (*кусики*). Все пять божеств-защитников изображаются со свирепыми лицами.

⁷⁷ Санскр. *Acalanātha*. Это божество — «защитник Закона» в середине мира (пространства). Изображается в черном цвете, с двумя клыками. В правой руке держит меч, поражающий демонов, в левой — канат, символизирующий привязанности к «миру желаний», от которых может освободить. Пребывает в состоянии *самадхи*, при этом испускает огонь, сжигающий демонов.

⁷⁸ Более известен как бодхисаттва Благой Взгляд (Мёкэн-босацу), олицетворяющий Полярную звезду. Почитается в школах Сингон и Нитирэн. Помимо способностей защищать государство от несчастий ему приписывается дар продлевать жизнь и лечить глазные болезни [JEBD, с. 208].

⁷⁹ Яп. *тэндоку*. Монах, раскручивая свиток с текстом той или иной сутры, читал из нее речитативом избранные места.

⁸⁰ О становлении доктрины *хондзи-суйдзюку* см. [Мураяма, 1974; Цудзи, 1969, т. 1, с. 437—488].

⁸¹ Показателен в этом отношении 38-й рассказ из свитка III «Нихон рёнки», считающийся автобиографическим [АБС, т. 2, с. 91]. В нем Кёкай сетует на «неспокойные дни», невозможность освободиться от «плохой кармы» предыдущей жизни. В то же время современную ему нестабильность автор «Нихон рёнки» противопоставляет времени правления императора Сёму (724—749), т. е. периоду формирования «шести нарсских школ» и процветания старой буддийской церкви. Он явно идеализирует это время [Мещеряков, 1984, с. 14, 15].

⁸² В 38-м рассказе Кёкай говорит, что у него нет ни пищи, ни одежды; днем и ночью он голодает и страдает от холода.

⁸³ В 36-м рассказе свитка III повествуется о наказании, которое получил Фудзивара Нагата в буддийском аду. Этот сановник высокого ранга был послан в 782 г. императором Конином в Нара наводить порядок в местных храмах. См. [Мещеряков, 1984, с. 97, 98].

К главе 4

¹ С 1192 до 1867 г. титул сёгуна, фактического правителя страны, являлся наследственным, хотя номинально этот титул каждый раз утверждался императором. После смерти Минамото Ёритомо в 1199 г. власть в стране перешла в руки дома Ходзё, из членов которого назначались наследственные регенты (*сиккэн*) при сёгунах. В XIII—XIV вв. регенты Ходзё были полновластными правителями Японии. Однако находившееся в Камакура прави-

тельство продолжало именоваться сёгунатом (*бакуфу*). В 1336 г. во главе страны стали сёгуны из дома Асикага, и время их правления (до 1537 г.) получило название эпохи Муромати (новый сёгунский дворец находился в Киото в квартале Муромати).

² Разумеется, это не означает, что участие в ритуальных обрядах само по себе являлось свидетельством поверхностного восприятия буддизма. Усложненная герменевтика ученых трактатов для большинства оставалась недоступной, но основополагающие принципы Сингон и Тэндай, реализация которых возможна только через ритуал, а также весь комплекс важнейших буддийских символов были хорошо известны и мирянам. В буддийских сутрах они черпали вдохновение при занятии литературным творчеством, отсюда же заимствовались символические образы и красочные метафоры. «Поэтому у нас имеется достаточно оснований предположить, что средневековые японские интеллектуалы воспринимали первичные буддийские символы и телом, и разумом. Эти символы входили в качестве центральной и естественной части в их сочинения. Нечто похожее произошло с христианскими символами и сюжетами в средневековой Европе у авторов, творивших в сферах поэзии, прозы или драмы. Попытаться понять, что писали средневековые японцы, не уяснив предварительно, к какой системе символов они прибегали, равносильно попытке понять „Божественную комедию“ без знания христианства» [La Fleur, 1983, с. 17].

³ Представляется уместным привести слова немецкого ученого Ротермунда: «Первоначально японцы испытывали по отношению к *ками* или же к символизировавшим их силам природы чувство благоговения и страха. Когда же с течением времени это благоговение обрело конкретные формы почитания, одновременно у людей возникло и стремление заручиться поддержкой этих сверхъестественных сил и использовать их в своих интересах» [Rotermund, 1968, с. 20]. Вероятно, с появлением буддизма многие сельские священники добровольно взяли на себя функции синтоистских жриц-шаманок (*мико*).

⁴ О буддийских представлениях в «Гэндзи-моногатари» см. [Сигэмацу, 1967]. О буддийских идеях в японских дневниках и эссе см. [Горегляд, 1975, с. 144—200].

⁵ Система *рокудо* наглядно демонстрировала пути возможных перевоплощений, определяемых *кармой*. На самом нижнем уровне находился ад (*дзиоку*) со всеми присущими ему ужасами и мучениями. Выше размещались следующие уровни существования: «мир голодных духов» (*гаки*; санскр. *preta*); животных (*тикусэ*), демонов-асуров (*асюра*), гневных существ воинственного характера; людей (*нингэн*) и богов (*ками*). Пребывание на любом уровне, сколь бы долгим оно ни было, считалось ограниченным во времени. Только вступление в *нирвану* способно положить конец бесчисленной цепи рождений-смертей.

Характерный пример восприятия средневековыми японцами действия системы *рокудо* приводит Мудзю Итиэн (1226—1312) в трактате «Цума кагами» («Зеркало для женщин»): «Жизнь в мире людей — это существование на границе горестей и радостей, между добром и злом. Редко кому выпадает жребий родиться человеком; таких столь же мало, как мало грязи под ногтями. Пребывающих же в „дурных рождениях“ столь много, что они могли бы заполнить все земные просторы. И в этой жизни мы стремимся лишь к приумножению зла и отвращаемся от добра. В сердце накапливаем только дурную карму. Алчность создает карму, ведущую к рождению в мире голодных духов, поэтому жадные люди после кончины рождаются голодными духами. Гнев создает карму, ведущую к рождению в аду, поэтому те, кто гnevаются, после смерти страдают в адском огне. Глупость создает карму, ведущую к рождению животным, поэтому глупцы в следующем рождении становятся животными и обречены на то, чтобы быть убитыми. Задиристые люди и любители ратных дел обречены попасть в мир асуров, где им беспрестанно приходится страдать. Соблюдающие же „пять буддийских заповедей“ рождаются в облике людей. Однако среди них скаредники рождаются бедняками; знатные рождаются низкими; клеветники познают, что такое немота и глухота; не верившие искренне [в учение Будды] становятся слепыми и глухими; а у нарушавших отдельные заповеди отсутствуют какие-либо органы

чувств. У соблюдавших все заповеди все органы чувств будут в порядке; дававшие милостиво родятся в богатых домах; те, кто с уважением относились к другим, в следующем рождении достигнут высоких должностей; людей с сострадательным сердцем ожидает долгая жизнь; тем, кто страдает, суждено в другой жизни благополучие, а тем, кто убивал живые существа, — короткая жизнь и всяческие болезни. Но тот, кто соблюдал заповеди и при этом еще занимался медитацией, в качестве воздаяния возродится на небе. Однако даже пребывающие на небе, когда иссякнет срок их наслаждений, ощутят на себе „пять признаков упадка“ (*госуй таймоцу*). В конечном счете и они могут попасть в ад. Так бывает со стрелой, выпущенной в небо: когда иссякает ее сила, она падает на землю» [Миясака, 1964, с. 159].

⁶ Традиционно датой *паринирваны* Будды считался 643 г. до н. э. Однако в Китае и Японии существовали и другие системы расчета. Поэтому китайские буддисты были одержимы идеей «конца Закона» на пять веков раньше их японских собратьев по вере.

⁷ Авторство этого трактата (санскр. *Mahāyāna-Sraddhāpādaśāstra*) приписывалось Ашвагхоше. Китайский перевод см. [Т, т. 32; ср. Nakeda, 1967].

⁸ Например, тэндайский монах Тюдзин приводил семь доказательств того, что растения способны достичь просветления. См. [La Fleur, 1973, с. 105, 106].

⁹ Под влиянием Тэндай и Сингон в конце Камакура возникли две синкретические синто-буддийские системы: *санно-итидзицу синто* и *рёбу-синто*. Хотя эти системы представляют несомненный интерес, они лежат за рамками нашего исследования. Подробнее см. [Ояма, 1975; Matsunaga, 1969].

¹⁰ Изображения будды Амидахи имеются на фресках храма Хорюдзи в Нара (VII в.).

¹¹ Различные аспекты истории, теории и практики японского амидаизма нашли отражение в трудах многих японских ученых-религиоведов. Из сводных монографий по этому вопросу см. [Мотидзуки, 1944; Этани, 1948; Исиды, 1952; Исиды, 1962; Иноуэ, 1956; Сигэмацу, 1966; Ивамото, 1965]; см. также [Egale, 1973; Naas, 1910]. В последней работе приводится немецкий перевод ряда основных амидаистских японских сочинений. Попытка сравнения амидаистских идей с некоторыми положениями современной западной философии (прежде всего экзистенциализма) дана в работе [Минэсима, 1984].

¹² Подробнее о жизни и идеях Хонэна см. [Маэда, 1941; Тамура, 1950, 1959; Хонэн-сёнин, 1961; Икава, 1967; Coates, Ishizuka, 1925].

¹³ В китайском и японском языках иероглиф *нэн* (кит. *нянь*) имел два значения: 1) «думать», «мысленно сосредоточиваться» и 2) «произносить вслух». В буддийских текстах часто соответствует санскритскому понятию *smṛti*.

¹⁴ Хонэн превыше всего ставил три сутры: «Мурёдзю-кё» (*Aparimitāyus-sūtra*), «Каммурёдзю-кё» (*Amitāyurdhyāna-sūtra*) и «Амида-кё» (*Sukhāvatīvyūha-sūtra*), в которых воспевается блаженство Западного Рая — Сукхавати и пути к его достижению. Впоследствии Синран выбрал в качестве основной сутры только «Мурёдзю-кё».

¹⁵ *Каннэн* — практика визуализации образа будды или какого-либо символа абсолюта была распространена в школе Тэндай. Хонэн противопоставляет ей амидаистскую практику *сёнэн*, заключающуюся в громком обращении к будде Амида.

¹⁶ В сердце человека, практикующего *нэмбуцу*, должны быть: предельная искренность, глубина и почтительность, которые назывались *сансин*. В «Каммурёдзю-кё» говорится: «Живые существа, которые желают возродиться там (т. е. в „чистой земле“.— Авт.), непременно возродятся, если разовьют в себе „три состояния сердца“ (кит. *сань чжун синь*). Что же это за три состояния? Первое — предельно искреннее сердце (кит. *чжичжэнь синь*), второе — глубокое сердце (кит. *тань синь*), третье — почтительно-благодарное сердце (кит. *хуэйсян фаюань синь*)» [Т, т. 12, с. 344].

¹⁷ «Четыре практики» — это основные условия, которые должен соблюдать всякий, практикующий *нэмбуцу*: почтительность (*кёкэй*), т. е. поклонение будде Амида и всем святым; исключительность (*мудзё*), т. е. при произнесении *нэмбуцу* не думать ни о чем ином; непрерывность (*мукэн*), т. е. постоян-

но произносить *нэмбуцу*, не обращая внимания ни на какие внешние обстоятельства; продолжительность (*тёдзи*), т. е. постоянно соблюдать три первых условия на протяжении всей жизни.

¹⁸ Имеется в виду «изначальный обет» будды Амида, поклявшегося спасти все живые существа, верящие в его безграничное милосердие.

¹⁹ В некоторых рукописях на этом текст последней проповеди-завещания Хонэна заканчивается.

²⁰ Под «спокойствием сердца» (*андзин*) в амидаизме имеется в виду непоколебимая мера в «изначальный обет» Амида. «Упорство действий» означало соблюдение «пяти мыслей» и «пяти правильных действий». Подробнее см. [Миясака, 1964, с. 430].

²¹ В сборнике историй «Сясэкисю» («Собрание песка и камней») Мудзю Итиэна говорится: «В последнее время в столице получила распространение школа Нэмбуцу, утверждающая, что злодеи могут возродиться в раю, а люди, соблюдающие заповеди и читающие сутры, могут и не возродиться там. У последователей этого учения есть мандала, на которой изображено, что свет [милосердия будды Амида] не попадает на почтенных монахов, читающих сутры, но снисходит на людей, убивающих живые существа. В народе только об этом и ходили разговоры. Поэтому монастырь Кофукудзи в Нара подал жалобу императору, где говорилось: „При виде картин, изображающих ад, люди раскаиваются в совершенных грехах; те же, кто почитают такую мандалу, сожалеют о совершенном ими добре“» [Ватанабэ, 1969, с. 87, 88].

²² Основателем этой секты тантрического направления был сингонский монах Нинкан (1057—1123).

²³ Подробное изложение истории Дзёдо-синсю см. [Ямада, 1948; Акамацу, Касахара, 1963; Охара, 1956; Иноуэ, 1962; Yamamoto, 1963; Suzuki, 1976].

Жизни и трудам основателя Синсю — Синрана посвящены многочисленные труды. См., например, [Мануно, 1959; Акамацу, 1961; Касахара, 1957, 1965; Хосокава, 1960; Lloyd, 1910; Shinran, 1947; Bloom, 1965; Bloom, 1968].

²⁴ «Таннисё» на протяжении нескольких веков оставался практически неизвестным последователям Синрана. Но в конце XIX в. его начал активно популяризировать реформатор Синсю Киёдзава Манси (1863—1903). Одно из лучших современных изданий этого трактата имеется в серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй» («Собрание классической японской литературы», т. 82, Токио, 1964). Есть также современные переводы на английский и французский языки (см. [Tannisho, 1962; Renondeau, 1965, с. 23—46]). В 1961 г. группа ученых университета Рюоку начала издавать на английском языке специальную серию «Ryukoku Translation Series», куда были включены все основные сочинения Синрана. В 1978 г. при монастыре Ниси-Хонгандзи началось издание новой серии («Shin Buddhism Translation Series»), публикующей в переводе сочинения Синрана. Подробнее см. [Gomez, 1983, с. 73—84].

Полный перевод другого основополагающего трактата Синрана «Кёёсинсё» был осуществлен Судзуки Дайсэцу (см. [Suzuki, 1973]).

²⁵ В местечке Отани киотоского квартала Хигасияма Синран провел шесть лет в качестве ученика Хонэна до ссылки последнего на о-в Сикоку.

²⁶ К началу XIV в. последователи идей Синрана разделились на несколько обособленных общин (*монто*), хотя между ними не было особых расхождений по доктринальным вопросам, в религиозно-административной сфере каждая группа *монто* претендовала на независимый статус и свою «зону влияния». Например, Ёкосонэ-монто пользовалась влиянием в пров. Симоса, Такада-монто — в Симоцукэ, Оама-монто — в Муцу, а Касима-монто — в Хита-ти [Акамацу, Касахара, 1963, с. 77].

²⁷ Подробнее о школе Дзисю и особенно о ее основателе см. [Ёсикава, 1944; Ода, 1963; Охаси, 1963; 1971; Канаи, 1975]. Об отражении идей *дзисю* в литературе см. [Канаи, 1975].

²⁸ Большой знаток японских народных верований Хори Итиро считает такие массовые танцы следствием привнесения в *нэмбуцу* шаманских обрядов и ритуалов. По его мнению, коллективные танцы, сопровождающиеся музыкой и песнями, вокруг какого-либо священного символа, помещенного в центре, являются разновидностью особого синтоистского ритуала Тинка-сай, или Ха-

насидзумэ-но мацури, который отправлялся в таких синтоистских молельнях, как Оомива, Сай и Имамия [Hogi, 1968, с. 124, 125].

²⁹ О жизни Рэннэ см. [Рэннэ-сёнин, 1948; Касахара, 1963; Weinstein, 1977, с. 331—358]. Деятельности Рэннэ посвящены две неопубликованные американские диссертации [Rogers, 1972; Solomon, 1972].

³⁰ Термином *саммонто* («три группы монто») обозначали три общины Синсю, сгруппировавшиеся вокруг трех крупных храмов в пров. Этидзэн: Сэндзюдзи в Омати, Сёдзёдзи в Ёкогоси и Дзёсёдзи в Сабаэ. Первый из этих храмов основал Нёдо, а два других — его ученики Досё и Нёкаку.

³¹ Другое название этой ереси — *дзоаку музэ* («беспрепятственное творение зла»). Нередко деятельность именно этих наиболее радикальных интерпретаторов учения Дзёдо служила непосредственным поводом для обвинений последователей амидаизма в аморальности. Подробнее см. [Хаясима, 1967]. Обзор деятельности и теорий всех неортодоксальных течений Синсю дан в работе [Касахара, 1962].

³² К настоящему времени на японском и западных языках накопилось множество публикаций, посвященных различным аспектам дзэн. См., например, [Beatrix, 1969]. Отметим только несколько наиболее фундаментальных, на наш взгляд, работ, посвященных истории японского дзэн в целом [Хаяси, 1938; Уи, 1943, т. 1—3; Окада, 1943, т. 1—2; Васио, 1945; Имаэда, 1962; 1970; Тамамура, 1976; Такэути, 1976; Dumoulin, 1959; Shibata, 1969; Collcutt, 1981].

Отдельные аспекты дзэн нашли отражение в работах советских авторов, см., например, [Завадская, 1977; Померанц, 1964, с. 184—194; 1970, с. 195—202; 1972, с. 74—86; Сафронова, 1980, с. 68—78; 1981, с. 104—114], хотя они имеют отношение не к истории дзэн, а лишь к отдельным аспектам его влияния на японскую культуру.

³³ Об Эйсае см. [Ито, 1943; Тага, 1960; Фурута, 1978; 1980, т. 2, с. 125—192; Кабанов, 1981, с. 93—98].

³⁴ Об отражении идеи «единства трех религий» в монохромной живописи периода Муромати см. [Rosenfield, 1977, с. 205—225].

³⁵ Умэнь Хуайкай (1184—1260) — автор популярного в школе Риндзай-дзэн сборника *коанов* «Мумонкан» (кит. «Умэнь гуань»).

³⁶ В некоторых работах по истории дзэн утверждается, что Какусин является основоположником школы Фукэсю, последователи которой странствовали по стране, играя на флейте — *сякухати* и одновременно распространяя дзэнское учение. Однако, как показали исследования последних лет, эта секта сформировалась только в эпоху Токугава. В путевых дневниках самого Каку-сина не удалось найти никаких упоминаний об этой традиции. Вся же история о существовании непрерывной традиции Фукэсю, якобы ведущей начало от китайского монаха Пу-хуа (IX в.), является позднейшей подделкой [Sapford, 1977, с. 416—418].

³⁷ Некоторые примеры влияния идей *миккё* на дзэнских наставников приводятся в работе [Оя, 1915].

³⁸ Вопрос о взаимодействии Дзэн и тантризма (*миккё*) остается до сих пор фактически неисследованным, «отчасти из-за того, что сингонским ученым такое явление представляется патологическим, а изучающие дзэн считают это „нечистым“ вариантом дзэн» [Sanford, 1981, с. 65—66].

³⁹ Любопытно, что в основу этого кодекса был положен китайский устав «Люй-юань цингуй» («Чистые правила для монастырей школы Винайя»), составленный в 1324 г. по образцу существовавших ранее чаньских уставов — *цингуй*.

⁴⁰ Устав «Чисю Байчжан цингуй» был составлен около 1350 г. при династии Юань и должен был служить образцовым уставом для всех чаньских монастырей, находившихся под правительственным контролем. Хотя в название данного устава входит имя Байчжан Хуайхая, он не имеет ни малейшего отношения к правилам, изложенным знаменитым автором в первом чаньском монастырском уставе. О первых дзэнских монастырских уставах в Японии см. [Имаэда, 1970, с. 56—72].

⁴¹ В «Мутю мондо» Мусо неоднократно сравнивал учение дзэн с учениями других школ и находил немало общего между дзэн и *миккё*, хотя выска-

зывался отрицательно по поводу практиковавшихся Сингон магических ритуалов (*кадзи*). См., например, [Дзэнсю сэйтэн, 1911, с. 803—807, 873—874, 947—952 и др.].

⁴² Подробнее о Мусо-кокуси см. [Оцубо, 1929, с. 421—474; Тамамура, 1957; Ито, 1959, с. 274—289; Янагида, 1983; Цудзи, 1983, т. 2, с. 22—42; Benl, 1955, с. 86—108].

⁴³ О японском садовом искусстве, в том числе и о садах дзэнских монастырей, см. [Николаева, 1975; Муриан, 1985].

⁴⁴ Несомненно, такая политика приводила к обострению отношений между дзэн и старыми буддийскими школами. Подробнее см. [Цудзи, 1983, т. 2, с. 43—74; здесь же приводится краткая история всех *анкокудзи*, с. 75—98].

⁴⁵ Формирование находившейся под правительственным контролем системы чаньских «пяти монастырей» (*ушань*) завершилось при династии Южная Сун (1127—1278), хотя началось значительно раньше. Впоследствии к пяти главным монастырям было добавлено десять храмов второго порядка (*шича*), а потом еще 35 храмов самой низшей категории *цзяча* (по одному или несколько в каждой провинции).

⁴⁶ Порядок рангов был следующим: 1) Кэнтэджи и Нандзэндзи, 2) Тэнрюдзи и Энгакудзи, 3) Дзюфукудзи, 4) Кэнниндзи, 5) Тофукудзи, Дзётидзи, Дзёмёдзи и Мандзюдзи.

⁴⁷ Точное время возникновения системы *дзиссацу* неизвестно. Впервые о ней упоминается в рукописи «Фусо годзанки» («Записки о пяти японских монастырях»), датированной 1341 г. [Тамамура, 1955, с. 13]. Впоследствии некоторые из храмов этой категории поднялись до ранга *годзан*. В 1353 г. произошло перераспределение рангов *дзиссацу*, а в 1380 г. еще одно перераспределение и увеличение их числа, в результате чего число храмов *дзиссацу* возросло до 16. К 1386 г. в районе Канто имелось ровно 10 храмов *дзиссацу* и еще 22 в остальных районах страны. Около 1486 г. существовало уже 46 храмов ранга *дзиссацу*.

⁴⁸ Наиболее интересные *гороку* изданы в сериях «Годзан бунгаку синсю» («Новое собрание произведений годзан бунгаку», т. 1—6. Токио, 1968—1972); «Нихон-но дзэн гороку» («Японские дзэнские гороку», т. 1—20. Токио, 1978; «Дзэнно котэн» («Дзэнская классика»), т. 1—12. Токио, 1983; это издание представляет собой сокращенный вариант серии «Нихон-но дзэн гороку».

⁴⁹ Подробнее о «литературе пяти монастырей» см. [Уэмура, 1906; 1912; Китакура, 1941; Хага, 1945; 1956; Тамамура, 1955; 1978; Ясураока, 1959; Кабанов, 1982, с. 71—78; 1983, с. 21—25; 1985, с. 72—85].

Отдельные стихотворения 30-ти поэтов *годзан бунгаку* представлены в комментированном издании Ямагуси Токухэй «Годзан бунгаку сю» [Ямагиси, 1966]. Поэзия 52-х поэтов включена в книгу Кагэки Хидэо «Годзан сисо-но кэнкю» [Кагэки, 1977]. Творчеству двух выдающихся поэтов Гидо Сюсина (1325—1388) и Дзэккай Тюсина (1336—1406) посвящена книга Тэрада Тору «Гидо Сюсин, Дзэккай Тюсин» [Тэрада, 1977]. Переводы более чем 20-ти поэтов *годзан* включены в книгу Мариан Юри [Угу, 1977].

⁵⁰ Эпоха получила свое название по местонахождению особняка сёгуна Асикага Ёсимицу (1358—1408), прославившегося своим благосклонным, покровительственным отношением к различным изящным искусствам и литературе. Ёсимицу был самым могущественным из сёгунов династии Асикага. Благодаря своей мудрой гибкой политике он сумел осуществить мирное объединение северного и южного дворов и установить такие отношения с провинциальными феодалами, которые и после его кончины позволили стране довольно долго существовать в условиях мира. Это, безусловно, способствовало и расцвету культуры. Подробнее о Ёсимицу см. [Усуи, 1960].

⁵¹ Немало интересных сведений об участии дзэнских монахов в официальных сношениях японского правительства с минским Китаем содержится в работе Ван И-туна [Wang, 1953].

⁵² Подробнее рассмотрение различных признаков упадка дзэн в конце эпохи Муромати см. в кн. [Цудзи, 1942, с. 546—582].

⁵³ Происходило постепенное размывание границ между монастырями этих двух систем. После того как во время войны годов Онин (1467—1477) почти все киотоские монастыри *годзан* и *дзиссацу* были сожжены, многие

монахи предпочли перебраться в глухую провинцию, где селились в монастырях *ринка* и невольно приспособлялись к условиям жизни в них. Одновременно они несли с собой в провинции и утонченную культуру столичных монастырей.

⁵⁴ Основоположителем школы Ванси в Японии считается прибывший туда в 1308 г. из Китая монах Дун-мин Хуэй-жи (яп. Томин Энити, 1272—1340). Когда в конце XV в. в период феодальных междоусобиц большинство направлений *годзан* пришло в упадок, школа Ванси еще некоторое время продолжала процветать благодаря покровительству одного из могущественных феодалов — Асакуса. После убийства в 1575 г. главы этого дома школа Ванси пришла в упадок [Имаэда, 1963, с. 60—64].

⁵⁵ Термин «Отокан» представляет собой соединение трех иероглифов, входящих в имена трех главных патриархов этого направления: Дайо-кокуси, Дайто-кокуси и Кандзан Эгэна.

⁵⁶ В настоящее время можно говорить уже о существовании подлинного «догзюневения». См. [Это, 1944; Окубо, 1953; Такэути, 1962; Фурута, 1972; Нотоми, 1973, с. 181—204; Abe, 1971, с. 28—71; Kim, 1975; Kodera, 1980; La Fluer, 1985].

⁵⁷ Наиболее фундаментальным изданием основного трактата Догэна, где не только учитываются все известные списки, но и все основные традиционные комментарии, является «Сёбо гэндзо тюкай дзэнсё» («Полный текст „Сёбо гэндзо“ с комментариями») в одиннадцати томах (см. [Дзимбо, Андо, 1913—1914; Хасида, 1939—1948; Окада, 1952—1954]).

Имеется полный перевод «Сёбо гэндзо» на английский язык [Nishiyama, Stevens, 1975, 1977]. Отдельные части «Сёбо гэндзо» переведены на европейские языки [Yokoi, 1976, содержит перевод трех коротких трактатов и 12 разделов «Сёбо гэндзо»; Benl, 1975, с. 59—86, перевод главы «Тэндзо-кёкун»; Wright, 1983]. Также см. [Hoang-Thi-Bich, 1973], где содержится перевод небольшого трактата Догэна «Гакудо ёдзин сю».

⁵⁸ Лучшее современное издание «Сёбо гэндзо дзуймонки» можно найти в серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (т. 81, Токио, 1966). Это сочинение Догэна переводилось на разные европейские языки: имеются полный французский [Renondeau, 1965, с. 46—173], английский [Masunaga, 1971] и частичный (70 из 132 глав) немецкий [Iwamoto, 1943] переводы. Также см. [Кабанов, 1986], где приводится перевод 12 глав из «Сёбо гэндзо дзуймонки».

⁵⁹ Более подробное рассмотрение систем «пяти стадий» в китайском чань-буддизме см. [Lai, 1983, с. 229—257; Verdu, 1974], где рассматриваются различные системы «пяти стадий» и их интерпретация в школах Сото-дзэн и Кёгон.

⁶⁰ Подробнее о специфике Дзэн в Дайтокудзи и об истории этого монастыря см. [Covell, Yamada, 1974].

⁶¹ Иккю имел несколько псевдонимов, в том числе и «Безумное облако» (Кёун).

⁶² Подробнее об Иккю см. [Такасима, 1942; Фурута, 1944; Итикава, 1972; Фудзи, 1975; Мурата, 1976; Нисида, 1977; Минаками, 1978; Keene, 1981, с. 226—241; Sanford, 1981; Arntzen, 1973, с. 1—25].

⁶³ В настоящее время большинство исследователей «Кёунсю» основываются на рукописи Окумура. В ней содержится 670 стихотворений на религиозные темы *гэ*, 154 стихотворения на светские сюжеты (*си*), 49 стихотворений, которыми Иккю сопровождал присвоение буддийских имен (*го*) своим ученикам, и 8 проповедей (*хого*). Это самая древняя из имеющихся рукописей «Кёунсю» [Ито, 1964, с. 15]. Сводное издание «Кёунсю», учитывающее все сохранившиеся рукописи, включает 1060 стихотворений (см. [Ито, 1964, с. 18—59]).

Лучшим современным комментированным изданием памятника является работа Хирано (1976 г.), куда вошли первые 494 четверостишия (второй том еще не издан). Итикава Хакугэн издал с минимальными комментариями первые 231 стихотворение (см. [Итикава, 1972, с. 274—436]). 300 стихотворений Иккю, сопровождаемые парафразами, имеются в издании [Като, Янагида, 1978]. Переводы отдельных стихотворений Иккю на английский язык (см. [Arntzen, 1973; Sanford, 1981, с. 127—195]). См. также диссертацию С. Арнтцен, специально посвященную анализу «Кёунсю», в качестве приложения в

ней дан комментированный перевод нескольких десятков стихотворений [Arntzen, 1979].

Дж. Сэнфорд считает, что «Амида хадака» мог быть вообще написан основателем школы Синги сингон Какубаном или, во всяком случае, был создан под сильным влиянием его идей (мнение высказано в частной переписке).

⁶⁴ Оригинальный текст этих трактатов см. [Фурута, 1944, с. 207—223, 106—117]. Ср. переводы на английский язык [Sanford, 1980, с. 273—298; 1981, с. 197—243; Blyth, Waddell, 1973, с. 112—125].

⁶⁵ Монахи «линии Гэндзо» унаследовали от Минбэня не только любовь к отшельничеству, но и стремление соединить амидаизм и дзэн.

⁶⁶ Тушита — четвертый из шести небесных «миров» (санскр. *devaloka*), расположенных вокруг горы Сумеру. Считалось, что именно там пребывает грядущий будда Майтрея. Согласно буддийским представлениям, жизнь на небе Тушита продолжается четыреста лет, а одни сутки равны четыремстам земным годам.

⁶⁷ Это событие позднее легло в основу пьесы Дзэми (1364—1443) «Касуга рюдзин» («Бог-дракон из Касуга»). В этой пьесе объясняется, что японские *ками* являются проявлением вселенского будды Вайрочаны и именно через них будда наиболее адекватно проявляет себя в Японии. Поэтому «просветление может быть достигнуто в любое время и в любом месте, а не определяется географическим фактором, поскольку Будда присутствует в Нара точно так же, как и в Раджагрихе» [Morrell, 1982, с. 189]. Английский перевод пьесы «Касуга рюдзин» см. [Morrell, 1982, с. 190—200].

⁶⁸ Подробнее о Кобэне см. [Танака, 1961].

⁶⁹ В «Хассю коё» приводится описание основных доктринальных принципов «восьми школ» (Кэгон, Рицу, Хоссо, Санрон, Дзэдзицу, Куся, Тэндай и Сингон). См. следующие комментированные издания [Курока, 1885; Сэбэ, Сугивара, 1887], а также изложение доктрин школ на основе «Хассю коё» [Кузуноки, 1878; Ода, 1897; Сакаино, 1916; Томин, 1924]. Все многочисленные издания «Хассю коё» и комментарии на этот трактат учтены у Оно [Оно, 1974, т. 9, с. 33—35]. Ср. старый французский перевод этого сочинения [Miloué, 1892—1893].

⁷⁰ Роберт Моррель справедливо отмечает: «Иерархическая классификация учений, провозглашенная Тэндай, Сингон и Кэгон, могла служить обоснованием первостепенной значимости той или иной концепции, но все эти школы признавали взгляды своих соперников истинными, хотя бы частично. Поэтому и нападки духовенства старых школ на укреплявшие свои позиции камакурские секты были направлены не столько против их практической деятельности, сколько против их претензии на исключительность, хотя, несомненно, часто эти нападки были вызваны и политическими соображениями» [Morrell, 1973, с. 450].

⁷¹ Общую характеристику *сикан* (кит. *чжигуань*) см. [Игнатович, 1983, с. 164—176]. А. Игнатович предлагает переводить этот термин как «прекращение [неведения] и познание (постижение, видение) [истинного вида „всех дел и вещей“ (т. е. всего существующего)]».

⁷² Изображения одиннадцатилетней Каннон встречались в Японии еще в эпоху Нара, но особенно популярными стали они в конце эпохи Хэйан, прежде всего в школе Тэндай [Сава, 1966, с. 124—128].

⁷³ Подробнее о «монахах-воинах» см. [Цудзи, 1942, с. 1—46; 1944, т. 1, с. 824—920; Кацуно, 1959; Renondeau, 1957].

⁷⁴ См., например, описание похода вооруженных монахов Энрякудзи на Киото [McCullough, 1959, с. 217—220].

⁷⁵ О ряде индуистских божеств, почитавшихся в Японии, см. [Вада, 1918].

⁷⁶ Напомним, что «Какудзэн-сё» был составлен в период между 1176 и 1219 гг. сингонским монахом по имени Какудзэн.

⁷⁷ О ритуалах, связанных с Фудо, и его иконографических изображениях см. [Какудзэн, 1917, с. 1505—1592].

⁷⁸ В «Какудзэн-сё» приводятся иконографические изображения и словесные описания различных *тэн*, в том числе Сётэн (с. 2055—2095), Каритэй (с. 2098—2129), Карора (с. 2129—2152), Суйтэн (с. 2186—2201), Дайкоку (с. 2211—2221), Бисямон (с. 2236—2251) и др. (см. [Какудзэн, 1917]).

⁷⁹ Подробнее о Какубане см. [Накано, 1934; Кусида, 1978; Миура, 1977].

⁸⁰ Согласно этой теории, «изначальное тело» (*хондзи*) может проявляться («судзьяку» — досл. «проявленный след») на эмпирическом уровне. Таким образом, всякий синтоистский *ками* является *судзьяку* будды Вайрочаны. Подробнее см. [Цудзи, 1944, т. 1, с. 436—489; Горегляд, 1982, с. 169—172; Арутюнов, Светлов, 1968, с. 43—47].

⁸¹ *Коя хидзири* нередко обладали медицинскими познаниями. Они составляли лекарства из трав и бродили по стране, сбывая свои снадобья и оказывая посильную медицинскую помощь.

⁸² Рассмотрение синкретического направления *сюгэндо*, сформировавшегося под непосредственным влиянием тэндайского и сингонского буддизма, остается за рамками нашего исследования. По этому вопросу см. специальные работы [Мураками, 1943; Вакамори, 1979; Мураяма, 1970; Renondeau, 1965; Earhart, 1965; Rotermond, 1968].

⁸³ Подробнее о Монкане см. [Иноуэ, 1937; Морияма, 1965, с. 257—488; Мидзухара, 1923, с. 79—94].

⁸⁴ В эзотерическом буддизме санскритский знак *А* считался источником всего сущего, началом всякого слова и звука. Широко была распространена медитация на этом знаке: например, в круг вписывали восьмилепестковый цветок лотоса, на котором требовалось мысленно нарисовать санскритский знак *А*, потом постепенно увеличивать этот знак в размерах, пока он не заполнит всю Вселенную [Миясака, 1964, с. 436].

В Татикава-рю *А* всегда воспринимается в паре с другим знаком санскритского алфавита — *ХУМ* (яп. *ун*). Например, в одном из трактатов Татикава, «Аун дзиги» («Смысл знаков *А* и *ХУМ*»), говорится: «*А* — это море, *хум* — это гора, *а* — это истина, *хум* — это речь, *а* — это женщина, *хум* — это мужчина. Когда открывают рот, произносят *а*, когда закрывают, произносят *хум*. Соответственно, эти два звука — *мандалы*: Алмазная (*конгокай*) и Чрева (*гайдзокай*)... *А* — это добро, *хум* — это зло, *а* — красный цвет, *хум* — белый цвет, *а* — это сострадание, *хум* — это грусть» (цит. по [Мидзухара, 1923, с. 16—17]).

⁸⁵ В эзотерическом буддизме *ваджра* выполняет сложную символическую функцию. Прежде всего, *ваджра* — это символ несокрушимости буддийского учения, прочного, как алмаз. Во время ритуальных церемоний *ваджра* часто используется в паре с колокольчиком, и в этом случае они символизируют при соединении единство метода (санскр. *прауа*) и мудрости (санскр. *праджна*). Существуют разные типы *ваджры*, в зависимости от количества изогнутых зубцов с каждой стороны, выполняющих разные функции и имеющих разную магическую силу (см. [Saunders, 1960, с. 184—191]).

⁸⁶ О различных проявлениях фаллических культов в Японии см. [Сайто, 1921].

К главе 5

¹ Достаточно обратиться к таким широкоизвестным общим историям японской религии, как: *Anesaki Masaharu. History of Japanese Religion. Rutland—Tokyo, 1963*; *Eliot Ch. Japanese Buddhism. L., 1959*; *Kitagawa J. M. Religion in Japanese History. N. Y., 1966*; *Watanabe, Shoko. Japanese Buddhism: A Critical Appraisal. Tokyo, 1964*; *Saunders E. D. Buddhism in Japan. Tokyo, 1972*; *Lidin O. G. Japans Religioner. København, 1985*. Во всех случаях информация о токугавском буддизме — предельно краткая и стереотипная. Специальных исследований по конкретным аспектам буддизма эпохи Токугава даже в самой Японии появлялось относительно мало.

² «Семь богов счастья» (*ситифукудзин*) — это группа божеств, заимствованных из разных религиозных систем. Дайкоку, Бэндзайтэн и Бисямон — божества индуистского пантеона, пришедшие в Японию вместе с эзотерическим буддизмом, Хотэй — с буддизмом из Китая и отождествляется с грядущим буддой Мироку, Фукурокудзю и Дзюродзин — китайские даосские святые, а Эбису — божество синтоизма. Эти божества являются объектами поклонения как все вместе, так и по отдельности. См. специальные выпуски

журнала «Миндзоку то рэкиси». Т. 3, 1920, № 1—2, полностью посвященные исследованию этого культа.

³ Несмотря на суровые преследования, тайные христианские общины продолжали существовать вплоть до революции 1868 г. Подробнее о «тайных христианах» (*каккурэ кириситан*) см. [Катаока и др., 1974, с. 17—114].

⁴ Многочисленные примеры падения нравов в буддийских монастырях в эпоху Асикага и Токугава приводит Цудзи, обильно иллюстрируя это цитатами из разных источников [Цудзи, 1942, с. 516—611].

⁵ Согласно новым правилам (*хатто*), изданным правительством для монастырей Дайтокудзи и Мёсиндзи, для того чтобы стать настоятелем, претендент должен был быть монахом не менее 30 лет, и, кроме того, его кандидатура в обязательном порядке утверждалась сёгунским правительством. Это было посягательством на относительно независимый статус этих монастырей. Тогда Такуан, Гёкусю Сохаку и Когэцу Соган подали властям петицию протеста, утверждая, что новые правила противоречат существующим в дзэнских монастырях. Власти немедленно приняли меры против строптивых монахов. Подробнее об этом инциденте см. [Цудзи, 1983, т. 2, с. 236—239].

⁶ В названии сочинения обыгрывается название храма, в котором жил Такуан, — Храм Восточного Моря (Токайдзи).

⁷ О тесных контактах Исси Бунсю с правительственным окружением см. [Цудзи, 1983, т. 2, с. 210—235].

⁸ О жизни и творчестве Мудзяку Дотю см. статью Мурата Мудо в издании «Дзэрин сёкисэн» (Киото, 1909). В этой же статье (с. 11—18) приводится список его 180 сочинений в 661 свитке.

⁹ Существует множество японских изданий образцов живописи и каллиграфии Хакуина. Из англоязычных работ можно отметить: *Stevens J. Zen and the Common Man: The Social Dimensions of Hakuin Zenji's Art.*— Bulletin of the Research Institute for Buddhist Social Welfare. Vol. 5. 1982, с. 61—72; *Stevens J. The Lively Zen Art of Hakuin.*— The East. Vol. XXI, 1985, № 2, с. 59—63; *Tanahashi K. Penetrating Laughter, Hakuin's Zen and Art.* N. Y., 1984.

¹⁰ См.: *Yasen Kanna — A Chat on a Boat in the Evening.*— Monumenta Nipponica. Vol. 13. 1957—1958, с. 101—127.

¹¹ См.: R. D. M. Shaw, tr. *The Embossed Tea Kettle and Other Works of Hakuin Zenji.* L., 1963; *Yampolsky Ph. The Zen Master Hakuin.* N. Y., 1971.

¹² См.: *Фурута Сёкин.* Сэнгай. Токио, 1966; *Фурута Сёкин.* Сэнгай-но дзэнга (Дзэнская живопись Сэнгай). Токио, 1966; *Suzuki D. T. Sengai: the Zen Master.* N. Y., 1971; *Stevens J. The Joy of Enlightenment: Sengai's Zen Art.*— The East. Vol. XXII, 1986, № 2, с. 60—65.

¹³ Некоторые образцы поэзии Рёкана в жанре *танка* в русском переводе А. А. Долина см. [Осенние циклады, 1981, с. 77—105].

¹⁴ Французский перевод одной из проповедей Тэцугэна приводится в книге Сибата (1969, с. 176—207).

¹⁵ Наряду с этим Какусин считается основателем движения отшельников — *кайдо-хидзири*, связанного со школой Сингон. Однако в его традиционных биографиях, составленных непосредственными учениками, нет даже намеков на его причастность к какой-либо музыкальной традиции.

¹⁶ Подробнее см. [Sanford, 1977]. Проанализировав содержание текста «Кайдо хонсоку» («Основные принципы морских дорог»), датированного 1627 г. и декларирующего основные нормы школы *фукэсю*, Т. Олафссон убедительно доказал, что традиция *фукэсю* никак не связана с Китаем, а возникла в Японии, причем первоначально движение было связано не с дзэн, а находилось под сильным влиянием буддизма школы Сингон [Olafsson, 1987].

¹⁷ О жизни Пу-хуа практически ничего не известно. Основным источником сведений о нем являются короткие истории, помещенные в сборнике «Линь-цзи лу» (яп. «Риндзай-року») знаменитого чаньского монаха Линь-цзи И-сюаня (ум. в 867 г.).

¹⁸ Известно несколько вариантов иероглифической записи этого термина, и перевод его представляет значительные трудности, поскольку написание могло меняться в зависимости от контекста. Один из допустимых вариантов перевода — «монахи пустоты и небытия». Однако первоначальное название

бродячих музыкантов этой традиции — *комосо* («монахи с тростниковыми подстилками»). Очевидно, впоследствии произошло этимологическое переосмысление этого термина и *комосо* стали заменять на *комусо*.

¹⁹ Шляпы *тэнгай* такого типа появились только после 1720 г., вначале же носили просто закрывающие часть лица широкополые шляпы. За пределами храмов Фукэсю эти шляпы не позволялось снимать ни при каких обстоятельствах. В то же время использование подобных шляп кем-либо, кроме членов общины, строго запрещалось. Тем не менее самураи, желавшие путешествовать инкогнито, нередко пользовались такими шляпами.

²⁰ Подлинная история Фукэсю и ее место в японской культуре все еще нуждаются в пристальном исследовании. Много ценной информации содержится в сборнике Накацука Тикудзэн «Кинко-рю сякухати сикан» («Исследования по истории ветви сякухати — Кинкорю»). Токио, 1979), куда включены его статьи, публиковавшиеся в журнале «Санкёку» в 1936—1939 гг.

²¹ В основе письменности *ситтан* (санскр. *siddham*) лежал несколько модифицированный алфавит *деванагари*. Обзор истории изучения санскрита в Китае и Японии см. у ван Гулика: *van Gulik R. H. Siddham. An Essay of the History of Sanskrit Studies in China and Japan.* New Delhi, 1956. Также см.: *Nagao Gajin. Siddham and Its Study in Japan.*— Acta Asiatica. 1971, № 21, с. 1—12.

²² Наиболее полным изданием его сочинений является «Дзинун-сондзя дзэнсю» в 19-ти томах под ред. Хасэ Хосю (Киото, 1922—1926); в 1974 г. это издание было воспроизведено репринтом.

²³ О нем см. [Михайлова, 1988].

²⁴ Подробное исследование всех проблем, связанных с синкретическим движением *сюэндо*, выходит за рамки нашей работы. За последнее время в Японии и за ее пределами появилось много исследований, посвященных различным аспектам *сюэндо*. Ценные материалы содержатся в серии «Сангаку сюкёси кэнкю сосё» («Серия исследований по истории горных верований»). Т. 1—16. Токио, 1975.

²⁵ Подробный рассказ об этом паломничестве содержится в статье: *Swanson P. L. Shugendo and the Yoshino-Kumano Pilgrimage: An Example of Mountain Pilgrimage.*— Monumenta Nipponica, 1981, vol. XXXVI, 1, с. 55—84.

²⁶ Многие из сочинений традиции *сюэндо* были включены в «Японскую Трипитаку» («Нихон дайдокё»), изданную в 1919 г., и составили специальный раздел «Сюэндо сёсо» в трех томах.

²⁷ Еще с начала IX в. гора Фудзи была центром паломничества, а после того как в XII в. Мацудай-сёнин построил на ее вершине часовню Дайнити, она стала для *ямабуси* священным местом.

²⁸ Какутё воспринимал это божество не как будду Махавайрочану, а как непосредственную манифестацию солнца. Сэнгэн — это китайское чтение иероглифов, которыми записывалось имя божества Асама-даймёдзин.

²⁹ Имя этого святого произносится так же, как имя грядущего будды (Мироку), но пишется другими иероглифами. Одновременно оно ассоциируется с одноименным божеством японских народных культов, символизировавшим грядущее благополучие, ему особенно часто поклонялись во время эпидемий [Tyler, 1984, с. 110].

³⁰ Единственное опубликованное сочинение Дзикигё, в котором излагаются его основные идеи, «Сандзюситинити-но маки» («Свиток 37 дней»). Сер. «Нихон сисо-но тайкэй». Т. 69. Токио, 1970, с. 424—451.

³¹ Наибольшим влиянием на о-вах Рюкю пользовались школы Риндзай-дзэн и Сингон, однако буддизм никогда не был для рюкюсцев особо привлекательным, они отдавали беспорное предпочтение традиционным местным культам, имеющим много общего с японским синто. См. краткий очерк истории распространения буддизма на Окинаве в кн. [Окинава, 1923, с. 271—293].

³² Одним из родоначальников этой практики был Тансэн (1552—1613), который совмещал некоторые эзотерические ритуалы Сингон с амидаистскими верованиями. При произнесении *нэмбуцу* Тансэй ограничивался повторением только трех слогов «А-ми-да». К этой же категории отшельников обычно относят знаменитого Мокудзики Гёдо (1718—1809), известного создателя

многочисленных деревянных скульптур. Его предшественником был тэндайский монах Энку (1632—1695), прославленный бродячий скульптор, который за свою жизнь создал, согласно традиции, более 120 тысяч деревянных изображений буддийских божеств. Об Энку и его творчестве см. [Комаровский, 1968].

³³ Вопрос о происхождении и характере этого аскетического направления в рамках школы Дзёдо недостаточно исследован. Одна из причин, препятствующих этому, состоит в том, что большинство представителей ветви *сясэ* не оставили никаких письменных свидетельств.

³⁴ Два первых раздела этого сочинения опубликованы в серии «Нихон сисо тайкэй». Т. 57 (Токио, 1970, с. 147—253).

³⁵ Подробнее об истории этой секты см. [Такахаси, 1966], хотя автор считает возникновение тайных амидаистских сект не феноменом токугавского времени, а возводит их истоки к Какубану (1095—1143), основателю Синги сингон, в чем расходится с большинством исследователей.

³⁶ Подробнее об истории этой секты см. [Миядзаки, 1969; Аиба, 1976].

К главе 6

¹ Различные аспекты деятельности организаций нитирэновского толка освещены в наших статьях: «Религиозный модернизм в современной Японии» («Рэй ю кай: его догмы и религиозная практика») [Япония, 1984]; «Нитирэн и современность» [Религии мира, 1986] в книге «Лотос и политика», написанной совместно с А. Н. Игнатовичем (М., 1989).

² Выражение *буссё гонэн* интерпретируется по-разному. В одних случаях оно понимается как «нечто, хранимое Буддой в глубине его сердца», в других — как указание на то, что всякий, почитающий «Сутру лотоса», становится объектом защиты и заботы со стороны Будды.

³ Здесь и ниже статистические данные о буддийских организациях даются по «Религиозному ежегоднику», издаваемому Управлением культуры при Министерстве просвещения Японии. Статистика ежегодника отражает сведения, предоставляемые самими религиозными организациями, которые в большинстве случаев из престижных соображений и по ряду других причин завышают число своих приверженцев. Поэтому при характеристике буддийских организаций мы ограничиваемся преимущественно такими показателями, как число храмов и численность священнослужителей, что позволяет получить представление о степени влияния каждой из них.

⁴ В современной японской религиоведческой литературе для обозначения буддийских организаций чаще всего используются термины *сю*, *ха*, *кай* и *кёдан*. *Сю* применяется как для обозначения традиционных школ буддизма, например: Тэндай-сю, Дзёдо-синсю, так и групп, возникших в результате дробления буддийских организаций в послевоенные годы (Ва-сю, Сётоку-сю и т. п.). В первом случае *сю* переводится как «школа», во втором — «группа», т. е. так же, как и термин *ха*. Организация, для обозначения которой применяется термин *ха*, является самостоятельным объединением буддийских храмов наряду с другими подобными объединениями, какими бы терминами они ни обозначались. Например, название Риндзай сю мёсиндзи ха вовсе не означает, что группа Мёсиндзи входит в Риндзай-сю, а лишь указывает на то, что в свое время она выделилась из дзэнской школы Риндзай. Терминами *кай* (общество) и *кёдан* (религиозная ассоциация), как правило, обозначаются организации новых религиозных движений: Рэй ю кай, Кодо кёдан (Религиозная ассоциация сыновней почтительности, отделившаяся в 1936 г. от Рэй ю кай) и др. Двойное значение термина *сю* подчас приводит к тому, что одни и те же слова обозначают разные понятия. Например, Тэндай-сю в зависимости от контекста переводится и как «школа Тэндай», и как «группа Тэндай».

⁵ Деятельность Сока гаккай освещена в отечественной научной литературе несравненно шире, нежели других движений нитирэновского толка. Помимо монографии И. К. Державина [Державин, 1970] вопросы, связанные с Сока гаккай, исследуются в ряде работ С. А. Арутюнова, А. Н. Игнатовича,

Ю. Б. Козловского, А. Л. Луцкого, Е. С. Сафроновой, Г. Е. Светлова, И. И. Тамгинского и других авторов. Мы ограничиваемся здесь лишь самой общей характеристикой Сока гаккай, позволяющей составить представление о нем как об одной из форм движений нитирэновского толка.

⁶ Впервые этот термин был введен в научный обиход японским религиоведом Нисияма Сигэру в 1979 г.

⁷ В данном разделе использованы наблюдения, сделанные во время посещений Токийского и Киотоского культовых центров Агон-сю и участия в празднестве возжигания «священного огня» в 1987—1991 гг.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БЯРС — Большой японско-русский словарь. Т. 1—2. М., 1970.
 ИСААСВ — История стран Азии и Африки в средние века. М., 1968.
 АБС — Адзана буккё-си (История буддизма в Азии). Нихон хэн (Раздел Японии). Т. I—IV. Токио, 1972.
 БС — Буккё сэйтэн (Буддийские священные писания). Токио, 1974.
 БСЭБ — Большой словарь эзотерического буддизма. Токио, 1983.
 ДБДС — Дай Нихон буккё дзэнсё (Полное собрание японских буддийских сочинений). Т. 1—15. Токио, 1912—1922.
 ДД — Дэнгё-дайси дзэнсю (Полное собрание сочинений Дэнгё-дайси). Токио, 1967.
 ДНБДД — Дай нихон буккё дзиммэй дзисё (Большой словарь имен японских буддистов). Токио, 1903.
 ДНБДС — Дай Нихон буккё дзэнсё (Полное собрание буддийских сочинений Великой Японии). Т. 1. Токио, 1912—1922.
 МЧГ — Мохэ чжигуань ([Чжи]. Большой «чжигуань»). Т. 1—2. Токио, 1972.
 НМ — Нирон-но мэйтё (Шедевры японской письменности). Т. I—VII. Токио, 1977.
 НДГД — Нитирэн дайсёнин госё дзэнсю (Полное собрание священных писаний великого святого Нитирэна). Токио, 1981.
 НС — Нихон-но сисо (Японская мысль). Т. 1. Кукай, Сайте. Т. 4. Нитирэн. Токио, 1969.
 Т — Тайсё синсю дайдокё (Великая сокровищница сутр, составленная в эру Тайсё). Т. 1—85. Токио, 1932—1938.
 ЦБKK — Цудзоку буккё каксю коё (Очерк всех буддийских школ, предназначенный для мирян). Токио, 1899.
 НLC — Nagarjuna's «Twelve Gates» Tretise. L., 1982.
 JEBD — Japanese-English Buddhist Dictionary. Tokyo, 1979.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

На русском языке

- Абаев, 1980.— *Абаев Н. В. Д. Т.* Судзуки и культурное наследие дзэн (чань)-буддизма на Западе.— Народы Азии и Африки. 1980, № 6.
 Аверинцев, 1970.— *Аверинцев С. С.* Теократия.— Философская энциклопедия. Т. 5, М., 1970.
 Алексеев, 1966.— *Алексеев В.* Китайская народная картина. М., 1966.
 Арутюнов, Светлов, 1968.— *Арутюнов С. А., Светлов Г. Е.* Старые и новые боги Японии. М., 1968.
 Бэшем, 1977.— *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977.
 Воробьев, 1980.— *Воробьев М. В.* Япония в III—VII веках. М., 1980.
 Горегляд, 1975.— *Горегляд В. Н.* Дневники и эссе в японской литературе X—XIII вв. М., 1975.
 орегляд, 1982.— *Горегляд В. Н.* Буддизм и японская культура VIII—XII вв.— Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
 Гуревич, 1981.— *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
 Дандарон, 1973.— *Дандарон Б. Д.* Содержание мантры «Ом-ма-ни-пад-мэ-хум». — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 313. Тарту, 1973.
 Державин, 1970.— *Державин И. К.* Сока гаккай — Комэйто (Религиозно-политическое движение в послевоенной Японии). М., 1970.
 Древнекитайская философия, 1972.— *Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972.*
 Жуков, 1939.— *Жуков Е. М.* История Японии. М., 1939.
 Завадская, 1977.— *Завадская Е. В.* Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.
 Зелинский, 1981.— *Зелинский А. Н.* Место мантры «ом мани падмэ хум» в космологической модели ваджраяны.— Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 558. Тарту, 1981.
 Игнатович, 1980.— *Игнатович А. Н.* Буддийские толкования путей спасения (на примере Лотосовой Сутры).— XI научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1980.
 Игнатович, 1982.— *Игнатович А. Н.* Буддизм и даосизм в Японии.— Дао и даосизм в Китае. М., 1982, с. 179—206.
 Игнатович, 1983.— *Игнатович А. Н.* Тяньтайская доктрина «чжигуань». — XIV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1983.
 Игнатович, 1984.— *Игнатович А. Н.* Трактровка «тел» Будды в Сутре Золотого Света.— XV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Т. 3. М., 1984.
 Иофан, 1972.— *Иофан Н. А.* О буддийской иконографии в Японии VI—VIII вв. н. э. (смысл и язык изображений).— Индийская культура и буддизм. М., 1972.
 Иофан, 1974.— *Иофан Н. А.* Культура древней Японии. М., 1974.
 Иэнага, 1972.— *Иэнага Сабуро.* История японской культуры. М., 1972.
 Кабанов, 1981.— *Кабанов А. М.* Эйсай — родоначальник дзэн в Японии.—

Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Доклады и сообщения. Ч. 1. М., 1981.

Кабанов, 1982.— *Кабанов А. М.* Дзэн и традиционная китайская культура в средневековой Японии.— XIII научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1982.

Кабанов, 1983.— *Кабанов А. М.* Религиозные и светские мотивы в поэзии «годзан бунгаку».— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Доклады и сообщения. Ч. 2. М., 1983.

Кабанов, 1985.— *Кабанов А. М.* Человек и природа в поэзии «годзан бунгаку».— Человек и мир в японской культуре. М., 1985.

Кабанов, 1986.— *Кабанов А. М.* Японский дидактический трактат XIII в.— Народы Азии и Африки. 1986, № 2.

Кин, 1978.— *Кин Д.* Японская литература XVII—XIX вв. М., 1978.

Комаровский, 1968.— *Комаровский Г.* Пять тысяч будд энку. М., 1968.

Майоров, 1979.— *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.

Малявин, 1985.— *Малявин В. В.* Чжуан-цзы. М., 1985.

Манъёсю, 1971.— Манъёсю. Пер., вступит. ст. и коммент. А. Е. Глускиной. М., 1971.

Мартынов, 1982.— *Мартынов А. С.* Буддизм и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.

Махабхарата, 1983.— Махабхарата. Вып. V. Кн. I. Мокшадхарма. Ашхабад, 1983.

Мелетинский, 1976.— *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976.

Мещеряков, 1984.— *Мещеряков А. Н.* Японские легенды о чудесах. IX—XI вв. (Пер., предисл. и коммент.). М., 1984.

Мифы народов мира.— Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1, 2. М., 1980, 1982.

Михайлова, 1988.— *Михайлова Ю. Д.* Мотоори Норинага. Жизнь и творчество. М., 1988.

Муриан, 1985.— *Муриан И. Ф.* Сады Дайтокудзи.— Человек и мир в японской культуре. М., 1985.

Николаева, 1975.— *Николаева Н. С.* Японские сады. М., 1975.

Пак, 1979.— *Пак М. Н.* Очерки ранней истории Кореи. М., 1979.

Померанц, 1964.— *Померанц Г. С.* Дзэн и его наследие.— Народы Азии и Африки. 1964, № 4.

Померанц, 1970.— *Померанц Г. С.* Басё и Мандельштам.— Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1970.

Померанц, 1972.— *Померанц Г. С.* Традиция и непосредственность в буддизме чань (дзэн).— Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.

Радхакришнан, 1956.— *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. М., 1956.

Религии мира, 1986.— Религии мира. Ежегодник. 1985. М., 1986.

Розенберг, 1918.— *Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

Розенберг, 1919.— *Розенберг О. О.* О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919.

Розенберг, 1991.— *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991.

Самгук-саги, 1959.— Самгук-саги. М., 1959.

Сафронова, 1980.— *Сафронова Е. С.* Дзэнский смех как отражение архаического земледельческого праздника.— Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.

Сафронова, 1981.— *Сафронова Е. С.* Некоторые аспекты «шаманского комплекса» в дзэн-чань-буддизме.— XII научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1981.

Светлов, 1985.— *Светлов Г. Е.* Путь богов (синто в истории Японии). М., 1985.

Сыма Цянь, 1972.— *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзи»). Т. 1. М., 1972.

Сыма Цянь, 1975.— *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзи»). Т. 2. М., 1975.

Сыма Цянь, 1986.— *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзи»). Т. 4. М., 1986.

Сыма Цянь, 1987.— *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзи»). Т. 5. М., 1987.

Топоров, 1960.— *Топоров В. Н.* Дхаммапада. М., 1960.

Фельдман-Конрад, 1977.— *Фельдман-Конрад Н. И.* Японско-русский учебный словарь иероглифов. М., 1977.

Щербатской, 1988.— *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Янгуты, 1982.— *Янгуты Л. Е.* Философское учение школы Хуаянь. Новосибирск, 1982.

Япония, 1984.— Япония. 1984. Ежегодник. М., 1985.

Японско-русский, 1977.— Японско-русский словарь иероглифов. М., 1977.

На японском языке

Адзума, 1980.— *Адзума Рюсин.* Нихон-но дзэн (Дзэн в Японии).— Гэндай сисо (Современная мысль). 1980, т. 8, № 14.

Аиба, 1976.— *Аиба Син.* Фудзю-фусэ-ха дзинкё-но рэкиси (История ветви Фудзю-фусэ). Токио, 1976.

Акамацу, 1932.— *Акамацу Тосихидэ.* Камакура буккё-но кэнкю (Исследование по камакурскому буддизму). Киото, 1932.

Акамацу, 1961.— *Акамацу Тосихидэ.* Синран. Токио, 1961.

Акамацу, 1982.— *Акамацу Тосихидэ.* Кукай — Сайтё-но дзай (О встречах Кукай и Сайтё).— Кукай. Токио, 1982.

Акамацу, Касахара, 1963.— *Акамацу Т., Касахара К.* Синсю-си гайсёцу (Общая история школы Синсю). Киото, 1963.

Акияма, 1962.— *Акияма Хандзи.* Дзэнгаку-но сисо то сюкё (Дзэнская философия и религия). Токио, 1962.

Асан, 1973.— *Асан Э.* Нихон-ни окэру дэнсё (Традиция в Японии).— Сайтё то «Хоккё-кё» (Сайтё и «Сутра цветка Закона»). Т. 1. Токио, 1973.

Асивара, 1899.— *Асивара Р.* Санрон-сю коё (Очерк школы Санрон).— ЦБKK. Токио, 1899.

Буккё, 1979.— *Буккё кётэн сансаку* (Путешествия по буддийским сутрам). Токио, 1979.

Вада, 1918.— *Вада Тэцудзё.* Инси то дзясин («Непристойные культы» и злые божества). Токио, 1918.

Вакамори, 1979.— *Вакамори Таро.* Сюгэндо-си кэнкю (Исследования по истории сюгэндо). Токио, 1979.

Васио, 1945.— *Васио Дзюнкэй.* Нихон дзэнсю-си (История школы Дзэн в Японии). Токио, 1945.

Ватанабэ, 1965.— *Ватанабэ С.* Нихон-но буккё (Японский буддизм). Токио, 1965.

Ватанабэ, 1969.— *Ватанабэ С.* Сайтё, Кукай-но сисо (Идеология Сайтё и Кукай).— НС. Токио, 1969.

Ватанабэ, 1966.— *Ватанабэ Цуная.* Сяэкисю (Собрание песка и камней).— Нихон котэн бунгаку тайкэй (Японская классическая литература. Большая серия). Т. 85. Токио, 1966.

Гангодзи гаран энги, 1975.— *Гангодзи гаран энги.* Сер. «Нихон сисо тайкэй». (Японское мировоззрение. Большая серия). Т. 20. 1975.

Гэндай, 1968.— *Гэндай-ни икиру сюкёся-но сёгэн* (Свидетельства религиозных деятелей современности). Токио, 1968.

Гэндай, 1985.— *Гэндай нихон-но сюкё* (Современная религия Японии). Токио, 1985.

Дзимбо, Андо, 1913—1914.— *Дзимбо Нётэн, Андо Бунъэй.* Сёбо гэндзо тукяй дзэнсё (Полный текст «Сёбо гэндзо» с комментариями). Т. I—XI. Токио, 1913—1914.

Дзусёцу нихон буккё-си, 1981—1984.— *Дзусёцу нихон буккё-си* (Иллюстрированная история японского буддизма). Т. 1—3. Токио, 1981—1984.

Дзусэцу нихон бунка, 1966.— Дзусэцу нихон бунка-си тайкэй (Иллюстрированная история японской культуры). Т. 1—10. Токио, 1966.

Дзэнгаку, 1978.— Дзэнгаку дайджитэн (Большой словарь по дзэн). Т. 1—3. Токио, 1978.

Дзэнсю сэйтэн, 1911.— Дзэнсю сэйтэн (Священные дзэнские сочинения). Токио, 1911.

Додзю, 1899.— Додзю С. Хоссо-сю коё (Очерк школы Хоссо).— ЦБKK. Токио, 1899.

Ёкояма, 1978.— Ёкояма Митиёси. Риссё косэй-кай. Син сюкё-но сэкай (Мир новых религий). Т. 2. Токио, 1978.

Ёсикава, 1944.— Ёсикава Кёси. Иппэн-сёнин. Токио, 1944.

Ивамото, 1965.— Ивамото Хироси. Гокураку то дзигоку: нихондзин-но дзёдо сисо (Рай и ад: представления японцев о «чистой земле»). Токио, 1965.

Ивамото, 1974.— Ивамото Ю. Нитидзё буккё-го (Повседневная буддийская лексика). Токио, 1974.

Икава, 1967.— Икава Дзёкэй. Хонэн-сёнин-дэн дзэнсю (Собрание житий Хонэна). Киото, 1967.

Имазда, 1963.— Имазда Айсин. Дзэнсю-но рэкиси (История школы Дзэн). Токио, 1963.

Имазда, 1970.— Имазда Айсин. Тюсэй дзэнсюси-но кэнкю (Исследование истории школы Дзэн в средние века). Токио, 1970.

Иноуэ, 1937.— Иноуэ Китидзиро. Монкан-сёнин. Токио, 1937.

Иноуэ, 1956.— Иноуэ Мицусада. Нихон дзёдокё сэйрицуси-но кэнкю (Исследование истории формирования в Японии учения дзёдо). Токио, 1956.

Иноуэ, 1961.— Иноуэ Мицусада. Нихон кодай кокка то буккё (Древнее японское государство и буддизм). Токио, 1961.

Иноуэ, 1974.— Иноуэ Мицусада. Асука-но тётэй (Двор Асука).— Нихон-но рэкиси (История Японии). Т. 3. Токио, 1974.

Иноуэ, 1962.— Иноуэ Тосио. Хонгандзи. Токио, 1962.

Исида, 1952.— Исида Мицуюки. Дзёдокё-но кэнкю (Исследование учения о «чистой земле»). Киото, 1952.

Исида, 1962.— Исида Мицуюки. Дзёдо кёри-си (История учения дзёдо). Киото, 1962.

Исии, 1927.— Исии Кёдо. Дзёдо-сю косэцу (Лекции по дзёдо).— Нихон сюкё дайкодза (Японские религиозные учения). Токио, 1927.

Итикава, 1972.— Итикава Хакугэн. Кёунсю (Собрание стихов Безумного Облака).— Тюсэй дзэн-но сисо (Идеи дзэн в средние века). Сер. «Нихон сисо тайкэй» (Японское мировоззрение. Большая серия). Т. 16. Токио, 1972.

Итикава, 1972.— Тюсэй дзэн-но сисо (Идеи дзэн в средние века). Сер. «Нихон дзэнский монах, живший в смутное время». Токио, 1981.

Ито, 1959.— Ито Коан. Буккё-но рирон то тэнкай (Буддийские теории и их развитие). Токио, 1959.

Ито, 1943.— Ито Кокан. Эйсай. Токио, 1943.

Ито, 1964.— Ито Тосико. Кёунсю сёхон-но кёго-ни цуйтэ (Сопоставление всех имеющихся рукописей «Кёунсю»).— Ямато бунка (Культура Японии). Т. 41. 1964.

Кавано, 1899.— Кавано Х. Кэгон-сю коё (Очерк школы Кэгон).— ЦБKK. Токио, 1899.

Кавасаки, 1982.— Кавасаки Ц. Нихон буккё-но тэнкай (Развитие японского буддизма). Т. 2. Токио, 1982.

Кагэки, 1977.— Кагэки Хидэо. Годзан сиси-но кэнкю (Исследование по истории поэзии «пяти монастырей»). Токио, 1977.

Кадзуэ, 1961.— Кадзуэ Кёити. Нихон-но маппо сисо (Представление о конце «эпохи Закона» в Японии). Токио, 1961.

Какудзэн, 1917.— Какудзэн-сё (Записки Какудзэна). Т. 1—7. Сер. «Дай Нихон буккё дзэнсё» (Полное собрание произведений буддистов Великой Японии). Токио, 1917.

Каммури, 1972.— Каммури Э. Нитирэн-но сёгай. Сэйдюн-но хэнрэки (Жизнь Нитирэна. Странствия юности).— Кодза Нитирэн (Лекции о Нитирэне). Т. 2. Токио, 1972.

Канаи, 1975. I.— Канаи Киёмицу. Дзисю то тюсэй бунгаку (Община «дзи» и средневековая литература). Токио, 1975.

Канаи, 1975. II.— Канаи Киёмицу. Иппэн то дзисю кёдан (Иппэн и общинная организация школы «дзи»). Токио, 1975.

Канэяма, 1982.— Канэяма Киёси. Сингон миккё-но кёгаку (Эзотерическое учение школы Сингон). Токио, 1982.

Касахара, 1957.— Касахара Кадзую. Синран то Адзумакуни номин (Синран и крестьяне восточных провинций). Токио, 1957.

Касахара, 1959.— Касахара Кадзую. Икко икки (Восстания Икко). Токио, 1959.

Касахара, 1962.— Касахара Кадзую. Синсю-ни окэру итан-но кэйфу (Генеалогия сект синсю). Токио, 1962.

Касахара, 1963.— Касахара Кадзую. Рэннё. Токио, 1963.

Касахара, 1965.— Касахара Кадзую. Синран кэнкю ното (Заметки о Синране). Токио, 1965.

Касивабара, 1916.— Касивабара Сукзёси. Дзисацу то дзёдокё-то-но канкэй (Связь между самоубийствами и учением дзёдо). Т. 12. Токио, 1916, № 6—7.

Катаока и др., 1974.— Катаока Якити, Тамамуро Фумио, Огури Дзюнко. Кинсэй-но тика-синко (Подпольные верования нового времени). Сер. «Нихондзин-но тёдо то сисо». Т. 30. Токио, 1974.

Като, Янагида, 1978.— Като Сюити, Янагида Сэйдзан. Иккю.— Сер. «Нихон-но дзэн гороку» (Сочинения японских монахов школы дзэн). Т. 12. Токио, 1978.

Кацуно, 1959. I.— Кацуно Таканобу. Сохэй (Монахи-воины). Токио, 1959.

Кацуно, 1959. II.— Кацуно Таканобу. Хизёдзан то Коясан. Токио, 1959.

Киба, 1914.— Киба Такудо. Юдзу-нэмбуцусо коё (Основы школы Юдзу-нэмбуцу).— Цудзюку буккё какусю коё (Популярное изложение учений всех буддийских школ). Токио, 1914.

Китакура, 1941.— Китакура Савакити. Годзан бунгаку сико (Краткая история литературы «пяти монастырей»). Токио, 1941.

Кобо Дайси, 1968.— Кобо Дайси тэсаку дзэнсю (Полное собрание сочинений Кобо Дайси). Т. 1—3. Токио, 1968.

Кодзиэн, 1971.— Кодзиэн (Обширный сад слов). Токио, 1971.

Кокан, 1914.— Кокан Сирэн. Гэнко сякусё (Буддийское сочинение эры Гэнко). Сер. «Дайнихон буккё дзэнсё» (Полное собрание произведений буддистов Великой Японии). Токио, 1914.

Кондзюку моногатари, 1961.— Кондзюку моногатари. Сер. «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (Японская классическая литература. Большая серия). Т. 22—26. Токио, 1961.

Куроода, 1885.— Куроода Синдо. Хётю хассю коё (Основы восьми школ, с примечаниями). Киото, 1885.

Кусида, 1964.— Кусида Рёко. Сингон миккё сэйрицу катэй-но кэнкю (Исследование путей формирования эзотерического учения школы Сингон). Токио, 1964.

Кусида, 1978.— Кусида Рёко. Какубан-но кэнкю (Исследование о Какубане). Токио, 1978.

Кусуноки, 1878.— Кусуноки Сэнрю. Хассю коё кэйморюку (Записки с толкованиями «Основ восьми школ»). Т. 1—5. Токио, 1878.

Мацунага, 1982.— Мацунага Юкэй. Ри то ти (Принцип и Мудрость).— Нихон мэйсё (Знаменитые японские монахи). Т. 3. Токио, 1982.

Мацунага, 1985.— Мацунага Юкэй. Миккё: косумосу то мандара (Эзотерический буддизм: космос и мандала). Токио, 1985.

Мацуно, 1959.— Мацуно Дзюнко. Синран: соно сёгай то сисо-но тэнкай катэй (Синран: его жизнь и процесс формирования мировоззрения). Токио, 1959.

Мацуо, 1985.— Мацуо Кэндзи. Кансо то тондзэсо (Монахи-чиновники и монахи-отшельники).— Сигаку дзасси. Т. 94. [1985], № 3.

Маэда, 1941.— Маэда Сёсуй. Хонэн. Токио, 1941.

Мидзогути, 1978.— Мидзогути Ацуси. Сока гаккай.— Син сюкё-но сэкай (Мир новых религий). Т. 2. Токио, 1978.

Мидзухара, 1923.— *Мидзухара Гээй*. Дзякё татикава-рю-но кэнкю (Исследование ереси Татикава-рю). Киото, 1923.

Миккё, 1983.— *Миккё дайджитэн* (Большой словарь эзотерического буддизма). Токио, 1983.

Минаками, 1978.— *Минаками Цутому*. Иккю. Токио, 1978.

Минэсима, 1984.— *Минэсима Хидэо*. Дзёдокё сисо-но хикаку сюкё тэцугаку-тэки кэнкю (Сравнительное религиозно-философское исследование учения «дзёдо»). Киото, 1984.

Миура, 1939.— *Миура Акио*. Миккё цуси (Общая история миккё). Токио, 1939.

Миура, 1977.— *Миура Акио*. Когё-дайси дэнки сирё дзэнсю (Жизнеописание Когё-дайси (Какубана)). Т. 1—3. Токио, 1977.

Миядзаки, 1969.— *Миядзаки Эйсю*. Фудзю-фусэ-ха но гэнрю то танкай (Возникновение и развитие секты фудзю-фусэ). Токио, 1969.

Миядзаки, 1972.— *Миядзаки Э*. Нитирэн кёдан-но тэнкай (Развитие религиозного объединения Нитирэн).— *Кодза Нитирэн* (Нитирэн. Сборник). Т. 2. Токио, 1972.

Миясака, 1964.— *Миясака Юсё*. Кана хого-сю (Собрание буддийских проповедей, написанных по-японски). Сер. «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (Японская классическая литература. Большая серия). Т. 83. Токио, 1964.

Морияма, 1965.— *Морияма Сэйсин*. Татикава дзякё то соно саякайтэки хайкэй-но кэнкю (Исследование ереси Татикава в ее социальном аспекте). Токио, 1965.

Мотидзуки, 1944.— *Мотидзуки Синко*. Рякудзюцу дзёдо кёриси (Сокращенная история учения школы Дзёдо). Токио, 1944.

Мотидзуки, 1954—1960.— *Мотидзуки Синко*. Буккё дайджитэн (Большой буддийский словарь). Т. 1—10. Токио, 1954—1960.

Мураками, 1967а.— *Мураками Сигэёси*. Киндай нихон-но сюкёся (Религиозные деятели Японии нового времени). Токио, 1967.

Мураками, 1967б.— *Мураками Сигэёси*. Сока гаккай — Комэйто. Токио, 1967.

Мураками, 1969.— *Мураками Сигэёси*. Комэйто. Токио, 1969.

Мураками, 1970.— *Мураками Сигэёси*. Кокка синто (Государственный синто). Токио, 1970.

Мураками, 1971.— *Мураками Сигэёси*. Гэндай нихон-но сюкё сисо (Религиозная идеология современной Японии). Сер. «Марксусюги тэцугаку» (Марксистская философия). Т. 5. Токио, 1971.

Мураками, 1980.— *Мураками Сигэёси*. Син сюкё (Новые религии). Токио, 1980.

Мураками, 1984.— *Мураками Сигэёси*. Ками то нихондзин (Боги и японцы). Токио, 1984.

Мураками, 1899.— *Мураками Сэнсё*. Нихон буккё сико (Исторический очерк японского буддизма). Т. 1—2. Токио, 1899.

Мураками, 1943.— *Мураками Тосио*. Сюгэндо-но хаттацу (Становление сюгэндо). Токио, 1943.

Мурата, 1976.— *Мурата Тайхэй*. Нингэн Иккю (Иккю — человек). Токио, 1976.

Мураяма, 1964.— *Мураяма Сюити*. Синбуцу сюго ситё (Идеология синкретизма синтоизма и буддизма). Токио, 1964.

Мураяма, 1970.— *Мураяма Сюити*. Ямабуси-но рэкиси (История ямабуси). Токио, 1970.

Мураяма, 1974.— *Мураяма Сюити*. Хондзи суйдзюку (Истинного знака проявленный след). Токио, 1974.

Мусо-кокуси нэмпу, 1935.— *Тэнрю кайсан* Мусо-Сёгаку-Синсю-Фусай-Кокуси нэмпу (Погодичная биография «наставника страны» Мусо, основателя Тэнрюдзи).— Сер. «Дзоку гунсё руйдзю». Т. 1—2. Токио, 1935.

Навата, 1978.— *Навата Санаэ*. Рэй ю кай.— Син сюкё-но сэкай (Мир новых религий). Т. 2. Токио, 1978.

Накамура, 1976.— *Накамура Хадзимэ*. Сюкё то миндзоку (Религия и народ).— Рэкиси то буммэй-но танкю (Разыскания в области истории и цивилизации). Т. 1. Токио, 1976.

Накано, 1967.— *Накано Кётаку*. Нихон буккё кай-но сэнго нидзю нэн (Буд-

дийские круги Японии за последние 20 лет).— *Гэндай Нихон сюкё хихан* (Критика религии современной Японии). Токио, 1967.

Накано, 1934.— *Накано Тацуэ*. Когё-дайси сэйдэн (Истинное жизнеописание Когё-дайси). Токио, 1934.

Нисида, 1977.— *Нисида Масаёси*. Иккю. Токио, 1977.

Нисида, 1956.— *Нисида Н*. Нихон сюкё сисо си-но кэнкю (Исследование по истории религиозной мысли в Японии). Токио, 1956.

Нисияма, 1986.— *Нисияма Сигэру*. Сэнго синсюкё-но хэнтё то син синсюкё-но (Изменения в послевоенных новых религиях и появление новых религий).— *Сюму дзихо*. 1986, № 73.

Нихон сёки. 1975.— *Нихон сёки*.— *Нихон котэн дзэнсё* (Полное собрание классических японских произведений). Токио, 1975.

Нихонги, 1974.— *Нихонги*. Сер. «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (Японская классическая литература. Большая серия). Т. 68. Токио, 1974.

Нихондзин-но, 1984.— *Нихондзин-но сюкё иски* (Религиозное сознание японцев). Токио, 1984.

Нотоми, 1973.— *Нотоми Дзётэн*. Догэн-но Камакура гёка-ни цуйтё (О благотворительной деятельности Догэна в Камакура).— *Комадзава дайгаку*. Буккё гакубу кэнкю кие (Университет Комадзава. Исследования факультета буддологии). Т. 31. Б. м., 1973.

Огава, 1973.— *Огава Канъити*. Буккё бункаси кэнкю (Исследование по истории буддийской культуры). Токио, 1973.

Огису, 1980.— *Огису Дзюндзо*. Дзэнсю си нюмон (Введение в историю школы дзэн). Токио, 1980.

Ода, 1963.— *Ода Масао*. Иппэн-сёнин-но кэнкю (Исследование о святом Иппэне). Токио, 1963.

Ода, 1897.— *Ода Токунэ*. Хассю коё коги (Лекции по «Основам восьми школ»). Токио, 1897.

Окада, 1943.— *Окада Гихо*. Нихон дзэнсэки сирон (Исторический обзор японских дзэнских сочинений). Т. 1—2. Токио, 1943.

Окада, 1952—1954.— *Окада Гихо*. Сёбо гэндзо сисо тайкэй (Обзор идей в «Сёбо гэндзо»). Т. 1—4. Токио, 1952—1954.

Окамура, 1965.— *Окамура Кэйсин*. Томинара Накамото то Дзиун Онко.— *Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism*. Koysan, 1965.

Окинава, 1923.— *Окинава иссэн си* (Тысячелетняя история Окинава). Токио, 1923.

Окубо, 1953.— *Окубо Досю*. Догэн-дзэндзи-дэн-но кэнкю (Исследование жизнеописаний дзэнского наставника Догэна). Токио, 1953.

Омура, 1918.— *Омура Сэйгай*. Миккё хаттацу-си (Обзор истории развития миккё). Т. 1—5. Токио, 1918.

Оно, 1974.— *Оно Гэмми*. Буссё кайсэцу дайджитэн (Большой толковый словарь буддийских сочинений). Т. 1—12. Токио, 1974.

Оно, 1961.— *Оно Т*. Нихон-но буккё (Японский буддизм). Токио, 1961.

Оно, 1972, I.— *Оно Т*. Нитирэн. Токио, 1972.

Оно, 1972, II.— *Оно Т*. Дзёдай-но дзёдокё (Учение о «чистой земле» в древности). Токио, 1972.

Охара, 1956.— *Охара Сёдзюцу*. Синсю кёгакуси кэнкю (Исследование истории доктрины школы Синсю). Т. 1—5. Киото, 1956.

Охаси, 1963.— *Охаси Тосио*. Хандзё дзисю-но аюми (Распространение школы «дзи» в провинциях). Токио, 1963.

Охаси, 1971.— *Охаси Тосио*. Иппэн: соно кодо то сисо (Иппэн, его деятельность и теории). Токио, 1971.

Оцубо, 1929.— *Оцубо Кусадзиро*. Мусо.— Мэйсо-но дзинсэйкан (Мировоззрение знаменитых монахов). Токио, 1929.

Оя, 1915.— *Оя Токудзё*. Камакура дзидай-но дзэнсю сёкэ то миккё (Различные дзэнские направления и эзотерический буддизм в эпоху Камакура).— *Миккё* (Эзотерический буддизм). Т. 5. [1915], № 1.

Ояма, 1942.— *Ояма Кодзюн*. Косясан-ни окэру Какубан-сёнин (Святой Какубан на горе Коя).— *Миккё кэнкю* (Исследования по эзотерическому буддизму). Т. 82—83. Токио, 1942.

Ояма, 1975.— *Ояма Кодзю*. Симбуцу косёси (История взаимодействия синтоизма и буддизма). Киото, 1975.

Рэннё-сёнин, 1948.— Рэннё-сёнин кэнкю (Исследования о святом Рэннё). Киото, 1948.

Сава, 1966, I.— *Сава Рюкэн*. Буккё бидзюцу нюмон (Введение в буддийское искусство). Токио, 1966.

Сава, 1966, II.— *Сава Рюкэн*. Нихон миккё: соно хаттэн то бидзюцу (Японский эзотерический буддизм: его распространение и искусство). Токио, 1966.

Сайто, 1921.— *Сайто Сёдзан*. Сэйтэкисин-но сандзэннэн (История фаллических культов за три тысячелетия). Токио, 1921.

Сайто, 1899.— *Сайто Ю*. Куся-сю коё (Очерк школы Куся).— ЦБKK. Токио, 1899.

Саканно, 1916.— *Сакаи Коё*. Хассю коё кова (Беседы о [книге] «Обзор восьми школ»). Т. 1, 2. Токио, 1916.

Саки, 1966.— *Саки Акио*. Синко сюкё (Новые религии). Токио, 1966.

Саки, 1967.— *Саки Акио*. Хоккэ-кё-но дэнто то гэндзё (Традиции и современное положение групп, базирующихся на «Сутре лотоса»).— Гэндай нихон сюкё хихан (Критика современного японского буддизма). Токио, 1967.

Саки, 1970.— *Саки Акио* и др. Годай кёсо-но дзицудзо (Облик пяти основателей). Токио, 1970.

Санго, 1974.— Санго синки. Сёрёсю. Сер. «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (Японская классическая литература. Большая серия). Т. 71. Токио, 1974.

Сёку Нихонги, 1972.— *Сёку Нихонги* (Продолжение «Нихонги»). Токио, 1972.

Сёку Нихонги, 1975.— *Сёку Нихонги*. Сер. «Кокусин тайкэй» (Национальная история. Большая серия). Токио, 1975.

Сибэ, 1977.— *Сибэ Рётаро*. Кукай-но фукэй (Кукай и его окружение). Т. 1—2. Токио, 1977.

Сигэмацу, 1964.— *Сигэмацу Акихиса*. Какунё. Токио, 1964.

Сигэмацу, 1966.— *Сигэмацу Акихиса*. Нихон дзёдокё сэйрицу катэй-но кэнкю (Исследование процесса формирования в Японии учения дзёдо). Киото, 1966.

Сигэмацу, 1967.— *Сигэмацу Нобухиро*. Гэндзи-моногатари-но буккё сисо (Буддийские идеи в «Гэндзи-моногатари»). Киото, 1967.

Симада, 1983.— *Симада Кадзю*. Рэй ю кай кайтё Кубо Цугунари (Президент Рэй ю кай Кубо Цугунари).— Тюо корон. 1983, № 5.

Симидзу, 1979.— *Симидзу Масато*. Синсюкё-но кэйфу (Генеалогия новых религий).— Синсюкё-но сэкай (Мир новых религий). Т. 1. Токио, 1979.

Сонода, Андо, 1974.— *Сонода К., Андо Т.* Сайтё. Токио, 1974.

Сугита, 1968.— *Сугита Кодзо*. Буссё гонэн. Токио, 1968.

Сугуро, 1973.— *Сугуро С.* Дайдзё буккё то кётэн-но сэйрицу (Буддизм «великой колесницы» и формирование сутр).— Кодза Нитирэн (Лекции о Нитирэне). Т. 1. Токио, 1973.

Судзуки, Фурута, 1942.— *Судзуки Дайсёцу, Фурута Сёкин*. Банкэй дзэн-но кэнкю (Исследование дзэн Банкё). Токио, 1942.

Сэбэ, Сугивара, 1887.— *Сэбэ Это, Сугивара Сюндзо*. Кантю хассю коё («Обзор восьми школ», с комментариями). Киото, 1887.

Сюкё нэнкан, 1990.— *Сюкё нэнкан*. Хэйсэй 2 нэнбан (Религиозный ежегодник. 1990 г.). Токио, 1991.

Сюкё-о, 1976.— *Сюкё-о гэндай-ни тоу* (Религия обращается к современности). Токио, 1976.

Сюкё-си, 1964.— *Сюкё-си* (История религии). Токио, 1964.

Сюкё-си, 1966.— *Сюкё-си* (История религии). Токио, 1966.

Сякурю, 1899.— *Сякурю О*. Риссю коё (Очерк школы Риссю).— ЦБKK. Токио, 1899.

Тага, 1959.— *Тага Мунэхая*. Дзиэн. Токио, 1959.

Тага, 1960.— *Тага Мунэхая*. Эйсай. Токио, 1960.

Такасима, 1942.— *Такасима Бэйхо*. Иккю осё-дэн (Жизнеописание достопочтенного Иккю). Токио, 1942.

Такатори, 1979.— *Такатори Масао*. Синто-но сэйрицу (Формирование синтоизма). Токио, 1979.

Такахаси, 1966.— *Такахаси Бонсэн*. Какурэ Нэмбуцу но (Разыскания о Тайном Нэмбуцу). Т. 1—2. Токио, 1966.

Такуан, 1938.— *Такуан-дзэндзи хова сю* (Собрание проповедей дзэнского наставника Такуана). Токио, 1938.

Такэути, 1962.— *Такэути Митио*. Догэн. Токио, 1962.

Такэути, 1976.— *Такэути Митио*. Нихон-но дзэн (Дзэн в Японии). Токио, 1976.

Тамамура, 1955.— *Тамамура Такэдзи*. Годзан бунгаку (Литература «пяти монастырей»). Токио, 1955.

Тамамура, 1957.— *Тамамура Такэдзи*. Мусо-кокусин. Токио, 1957.

Тамамура, 1968—1972.— *Тамамура Такэдзи*. Годзан бунгаку синсю (Новое собрание произведений годзан бунгаку). Т. 1—6. Токио, 1968—1972.

Тамамура, 1976.— *Тамамура Такэдзи*. Нихон дзэнсюси ронсю (Сборник статей по истории дзэн в Японии). Токио, 1976.

Тамамура, 1978.— *Тамамура Такэдзи*. Годзан сисо (Поэты-монахи из «пяти монастырей»). Сер. «Нихон-но дзэн гороку» (Сочинения японских монахов школы дзэн). Т. 8. Токио, 1978.

Тамамура, 1939.— *Тамамура Тайдзё*. Нихон буккё-си. Гоки (История японского буддизма. Позднейший период).— Нихон сисо-си (История японских мировоззренческих систем). Токио, 1939.

Тамамура, 1940.— *Тамамура Тайдзё*. Нихон буккё-си гайсёцу (Общая история японского буддизма). Токио, 1940.

Тамура, 1970.— *Тамура Е.* Нихон буккё си нюмон (Введение в историю японского буддизма). Токио, 1970.

Тамура, 1950.— *Тамура Энтё*. Хонэн-сёнин-дэн-но кэнкю (Исследование житий святого Хонэна). Киото, 1950.

Тамура, 1959.— *Тамура Энтё*. Хонэн. Токио, 1959.

Танака, 1961.— *Танака Хисао*. Мёэ. Токио, 1961.

Танимото, 1928.— *Танимото Томэри*. Нихон бунка то буккё (Японская культура и буддизм). Осака, 1928.

Токоро, 1966.— *Токоро Сигэмото*. Киндай нихон-но сюкё то насинаридзуму (Религия и национализм в современной Японии). Токио, 1966.

Токоро, 1972.— *Токоро Сигэмото*. Киндай саякай то нитирэнсюги (Современное общество и нитирэннизм). Токио, 1972.

Томии, 1924.— *Томии Рюсин*. Хассю коё коги (Толкование «Обзора восьми школ»). Токио, 1924.

Тэрада, 1977.— *Тэрада Тору*. Гидо Сюсин, Дзэккай Тюсин. Сер. «Нихон сидзин сэн». Т. 24. Токио, 1977.

Уи, 1941.— *Уи Хакудзю*. Сина буккё си (История китайского буддизма). Токио, 1941.

Уи, 1943, I.— *Уи Хакудзю*. Буккё сисо кэнкю (Исследование буддийской мысли). Токио, 1943.

Уи, 1943, II.— *Уи Хакудзю*. Дзэнсюси кэнкю (Исследование истории школы Дзэн). Т. 1—3. Токио, 1943.

Умэхара, 1971.— *Умэхара Масаки*. Сосэн куё то «ниндзэн» э-но мити (Поминание предков и путь к «ниндзэн»). Пэн, 1971.

Усуи, 1960.— *Усуи Нобуёси*. Асикага Ёсимицу. Токио, 1960.

Уэмура, 1906.— *Уэмура Канко*. Годзан бунгаку коси (Краткая история годзан бунгаку). Токио, 1906.

Уэмура, 1912.— *Уэмура Канко*. Годзан си-со дэн (Биография поэтов-монахов из «пяти монастырей»). Токио, 1912.

Фудзи, 1975.— *Фудзи Масахару*. Иккю.— Сер. «Нихон сидзин сэн». Т. 27. Токио, 1975.

Фудзин, 1963.— *Фудзин Манабу*. Эдо бакуфу-но сюкё тосэй (Контроль правительства Эдо над религией).— Нихон рёкиси. Т. II. Токио, 1963.

Фудзин, 1972, I.— *Фудзин М.* Хоккэ-икки.— Кодза Нитирэн (Лекции о Нитирэне). Т. 3. Токио, 1972.

Фудзин, 1972, II.— *Фудзин Ниттацу*. Вага хиборёку (Мое непротавление). Токио, 1972.

Фудзики, 1974.— *Фудзики К.* Кидзоку-но дзидай-но сэйдзи то бунка. Тайва (Политика и культура в век аристократии. Беседа).— Ежемесячное приложение к АВС. Токио, 1974, № 13.

Фукудзё, 1942.— *Фукудзё Хосю*. Кинсэй риндзай-дзэн-но нихонтэки сэйкаку (Японская специфика риндзай-дзэн в новое время).— Банкэй дзэн-но кэнкю. Токио, 1942.

Фукусима, 1944.— *Фукусима Сюнъо*. Кокан. Токио, 1944.

Фурута, 1944.— *Фурута Сёкин*. Иккю. Токио, 1944.

Фурута, 1965.— *Фурута Сёкин*. Дзёдо-синсю-ни окэру хидзи-хомон-но мондай (Проблема секты хидзи-хомон в школе дзёдо-синсю).— *Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism*. Koysan, 1965.

Фурута, 1972.— *Фурута Сёкин*. Сёбо гэндзо-но кэнкю (Исследование «Сёбо гэндзо»). Токио, 1972.

Фурута, 1978.— *Фурута Сёкин*. Эйсай. Сер. «Нихон-но дзэн гороку» (Сочинения японских монахов школы дзэн). Т. 1. Токио, 1978.

Фурута, 1980—1981.— *Фурута Сёкин*. Тёсакую (Полное собрание сочинений). Т. 1—14. Токио, 1980—1981.

Хага, 1945.— *Хага Косиро*. Хигасияма бунка-но кэнкю (Исследование культуры эпохи Хигасияма). Токио, 1945.

Хага, 1956.— *Хага Косиро*. Тюсэй дзэнрин-ни окэру гакумон оёби бунгаку-ни цукитэ-но кэнкю (Исследование учености и литературы в средневековых дзэнских монастырях). Токио, 1956.

Хадзама, 1974.— *Хадзама Д.* Нихон буккё-но кайтэн то соно китё (Развитие японского буддизма и его особенности). Т. 1—2. Токио, 1974.

Хасида, 1939—1948.— *Хасида Кунихико*. Сёбо гэндзо сякуи (Толкование смысла «Сёбо гэндзо»). Т. 1—4. Токио, 1939—1948.

Хасикава, 1933.— *Хасикава Тадаси*. Нихон буккёси (История японского буддизма). Сер. «Кокуси кодза» (Лекции по отечественной истории). Токио, 1933.

Хасимото, 1925.— *Хасимото Фумихиса*. Синто-но гэндайтэки кэнкю (Новые исследования по синтоизму). Токио, 1925.

Хаякава, 1974.— *Хаякава Сёхати*. Рицурё кокка (Государство рицурё).— Нихон-но рёкиси (История Японии). Т. 4. Токио, 1974.

Хаяси, 1938.— *Хаяси Тайун*. Нихон дзэнсюси (История школы Дзэн в Японии). Токио, 1938.

Хаясима, 1967.— *Хаясима Кёсё*. Акунин-сёки-но осие (Доктрина «правовверных, творящих зло»). Сер. «Нихон-но буккё» (Японский буддизм). Т. 8. Токио, 1967.

Хирано, 1976.— *Хирано Содзё*. Кёунсю дзэнсяку (Полный перевод «Кёунсю»). Т. 1. Токио, 1976.

Хирано, 1983.— *Хирано Содзё*. Дайто-кокуси гороку. Сер. «Дзэн-но котэн». Т. 3. Токио, 1983.

Хоккэ-кё, 1976.— *Хоккэ-кё* (Сутра цветка Закона). Т. 1—3. Токио, 1976.

Хонэн-сёнин, 1961.— *Хонэн-сёнин-дэн-но сэйрицу ситэки кэнкю* (Историческое исследование процесса формирования житий святого Хонэна). Токио, 1961.

Хори, 1963.— *Хори Итиро*. Яма то синко (Горы и верования).— Нихон бунка кэнкюсё киё (Критика исследований японской культуры). Токио, 1963, № 12.

Хосокава, 1960.— *Хосокава Юкинобу*. Синран-но сисэки то дэнсэцу (Исторические факты и легенды о Синране). Токио, 1960.

Хуан, 1973.— *Хуан Чаньхуа*. Фоцзяо гэцзун даи (Догматика всех буддийских школ). Тайбэй, 1973.

Цудзи, 1942.— *Цудзи Дзэнноскэ*. Нихон буккёси-но кэнкю. Дзокухэн (Исследование по истории японского буддизма. Продолжение). Токио, 1942.

Цудзи, 1944.— *Цудзи Дзэнноскэ*. Нихон буккёси (История японского буддизма). Т. 1—2. Токио, 1944.

Цудзи, 1969.— *Цудзи Дзэнноскэ*. Нихон буккё си (История японского буддизма). Т. 1—3. Токио, 1969.

Цудзи, 1983.— *Цудзи Дзэнноскэ*. Нихон буккёси кэнкю (Исследования по истории японского буддизма). Т. 1—6. Токио, 1983.

Цутида, 1922.— *Цутида К.* Кэгон тэцугаку сёронко (Заметки о философии Кэгон). Киото—Токио, 1922.

Эйхэйдзи, 1935.— *Эйхэйдзи сансо гёгоки* (Записи о деяниях трех патриархов

монастыря Эйхэйдзи). Сер. «Дзоку гунсё руйдзю». Т. 1—9. Токио, 1935.

Этани, 1948.— *Этани Рюкэй*. Дзёдоси (История школы Дзёдо). Киото, 1948.

Это, 1944.— *Это Сокуо*. Сюсо тоситэ-но Догэн-дзэндзи (Учитель Догэн — основатель школы Сото). Токио, 1944.

Юдзу, 1899.— Юдзу-нэмбуцу сю коё (Очерк школы Юдзу-нэмбуцу).— ЦБKK. Токио, 1899.

Юки, 1956.— *Юки Р.* Сэсин юисики-но кэнкю (Исследование «только-сознания» Васубандху). Т. 1. Токио, 1956.

Ямагиси, 1966.— *Ямагиси Токухэй*. Годзан бунгаку сю (Собрание поэзии годзан бунгаку). Сер. «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (Японская классическая литература. Большая серия). Т. 89. Токио, 1966.

Ямада, 1927.— *Ямада Тамада*. Обакусю (Школа Обаку). Сер. «Нихон сюкё дайкодза» (Большой сборник лекций по японским религиям). Т. 2—3. Токио, 1927.

Ямада, 1948.— *Ямада Бунсё*. Синран то соно кёдан (Синран и его община). Токио, 1948.

Янагида, 1983.— *Янагида Сэйдзан*. Мусо-кокуси гороку. Сер. «Дзэн-но котэн». Т. 4. Токио, 1983.

Ясураока, 1959.— *Ясураока Косаку*. Годзан бунгаку (Литература «пяти монастырей»).— Иванами кодза. Нихон бунгакуси (Лекции Иванами. История японской литературы). Т. 6. Токио, 1959.

На европейских языках

Abe, 1971.— *Abe Masao*. Dogen on Buddha Nature.— *The Eastern Buddhist*. Vol. IV. 1971, No. 1.

Abe, 1978.— *Abe Masao*. Emptiness is Suchness.— *The Eastern Buddhist*. Vol. XI. 1978, No. 2.

Akamatsu, Yampolsky, 1977.— *Akamatsu T., Yampolsky Ph.* Muromachi Zen and the Gozan System.— *Japan in the Muromachi Age*. Berkeley, 1977.

Anesaki, 1966.— *Anesaki M.* Nichiren, the Buddhist Prophet. Gloucester, 1966.

Arntzen, 1973.— *Arntzen S.* Ikkyu Sojun: a Zen Monk and His Poetry. Bellingham, 1973.

Arntzen, 1979.— *Arntzen S.* The Poetry of the Kyounshu «Crazy Cloud Anthology» of Ikkyu Sojun. Vancouver, 1979.

Awakening, 1967.— *The Awakening of Faith* (Attributed to Aswaghosa). N. Y.— L., 1967.

Bando, 1974.— *Bando Shojun*. Myoe's Criticism of Honen's Doctrine.— *The Eastern Buddhist*. Vol. VII. 1974, No. 1.

Beatrix, 1969.— *Bibliographie du Buddhisme Zen*. Bruxelles, 1969.

Bellah, 1957.— *Bellah R. N.* Tokugawa Religion. Glencoe, Illinois, 1957.

Benl, 1955.— *Benl O.* Muso Kokushi (1275—1351); ein japanischer Zen-Meister.— *Oriens Extremus*. Jg. 2. 1955. Hft. 1.

Benl, 1960.— *Benl O.* Die Anfänge der Soto-Monchsgemeinschaften.— *Oriens Extremus*. Jg. 7. 1960. Hft. 1.

Benl, 1975.— *Benl O.* Die Lehre des Küchenmeisters (Das Tenzo-kyokun von Dogen).— *Oriens Extremus*. Jg. 22. 1975. Hft. 1.

Benl, 1977.— *Benl O.* Der Ch'an Meister Wu-chun Shi-fan und der Gründer des Tofukuji (Kyoto), der Zen Meister Shoichi Kokushi.— *Oriens Extremus*. Jg. 24. 1977. Hft. 1/2.

Binkenstein, 1946.— *Binkenstein R.* Taichu Shonin.— *Monumenta Nipponica*. 1946. Vol. VI, c. 219—232.

Bloom, 1965.— *Bloom A.* Shinran's Gospel of Pure Grace. Honolulu, 1965.

Bloom, 1968.— *Bloom A.* The Life of Shinran Shonin: The Journey to Self-acceptance. Honolulu, 1968.

Blyth, Waddell, 1973.— *Blyth R. H., Waddell N. A.* Ikkyu's «Skeletons».— *The Eastern Buddhist*. Vol. VI. 1973, No. 1.

Bouchy, 1983.— *Bouchy A.-M.* Tokuhon Ascete du Nenmutsu. Dans le Cadre d'une Etude sur les Religieux Errants de l'Epoque d'Edo. P., 1983.

Chandra, 1985.— *Chandra Lokesh*. Borobudur as a Monument of Esoteric Buddhism.— *Journal of Asiatic Society*. Vol. XXVII. 1985, No 4.

Chang, 1971.—*Chang G.* The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa-Yen Buddhism. N. Y., 1971.

Ch'en, 1964.—*Ch'en Kenneth.* Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964.

Cheng, 1981.—*Cheng Hsueh-li.* Truth and Logic in San-lun Madhyamika Buddhism.—International Philosophical Quarterly. Vol. XXI. 1981, No 3.

Coates, Ishizuka, 1925.—*Coates H. H., Ishizuka R.* Honen, the Buddhist Saint. His Life and Teaching. Tokyo, 1925.

Collcutt, 1981.—*Collcutt M.* Five Mountains: The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan. Harvard, 1981.

Covell, Yamada, 1974.—*Covell J., Yamada S.* Zen at Daitokuji. Tokyo, 1974.

Dayal, 1978.—*Dayal H.* The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. Delhi, 1978.

Dumoulin, 1959.—*Dumoulin H.* Zen: Geschichte und Gestalt. Bern, 1959.

Earhart, 1965.—*Earhart H. B.* Shugendo, the Traditions of En-no-Gyoja and Mikkyo Influence. Vanderbilt, 1965.

Eberhard, 1949.—*Eberhard W.* Das Toba-Reich Nord Chinas. Leiden, 1949.

Eder, 1966.—*Eder M.* Der Buddhismus in der Japanischen Kulturentwicklung.—Anthropos. 1966, N 42.

Eliot, 1959.—*Eliot Ch.* Japanese Buddhism. L., 1959.

Eracle, 1973.—*Eracle J.* La doctrine bouddhique de la Terre Pure. P., 1973.

Gomez, 1983.—*Gomez L. O.* Shinran's Faith and the Sacred Name of Amida.—Monumenta Nipponica. Vol. XXXVIII. [1983], No. 1.

Gulik, 1971.—*Gulik R.* La vie sexuelle dans la Chine ancienne. P., 1971.

Groner, 1984.—*Groner P.* Saicho. The Establishment of the Japanese Tendai School.—Berkeley Buddhist Studies Series. Vol. VII. Berkeley, 1984.

Haas, 1910.—*Haas H.* Amida Buddha Unsere Zuflucht. Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhavati.—Buddhismus. Berlin, 1910.

Hagiwara, 1963.—*Hagiwara Tatsuo.* The Position of the Shinto Priesthood: Historical Changes and Developments.—Studies in Japanese Folklore. Bloomington, 1963.

Hakeda, 1967.—*Hakeda Yoshito S.* The Awakening of Faith Attributed to Āśvaghoṣa. N. Y., 1967.

Hakeda, 1972.—*Hakeda Yoshito S.* Kukai: Major Works. N. Y., 1972.

Hall, 1966.—*Hall J. W.* Government and Local Power in Japan. 500 to 1700. Princeton, 1966.

Hayashiya, 1977.—*Hayashiya Tatsusaburo.* Kyoto in the Muromachi Age.—Japan in the Muromachi Age. Berkeley, 1977.

Hoang-Thi-Bich, 1973.—*Hoang-Thi-Bich (Thich Man-Da-La)* Etude et Traduction du Gakudoyojin-shu: Recueil de l'application de l'étude de la voie du maître de Zen Dogen.—Hautes Etudes Orientales. 1973, No 4.

Hori, 1958.—*Hori Ichiro.* On the Concept of Hijiri (Holy-Man).—Numen. Vol. 5. 1958, No 2, 3.

Hori, 1968.—*Hori Ichiro.* Folk Religion in Japan. Chicago, 1968.

Hurvitz, 1962.—*Hurvitz L.* Chin-I. An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk.—Mélanges Chinois et Bouddhiques. Vol. XII. Bruxelles, 1962.

Ikeda, 1974.—*Ikeda Daisaku.* Buddhism, the Living Philosophy. Tokyo, 1974.

Iwamoto, 1943.—*Iwamoto Hidemasa.* Syobogenzo-Zuimonki, Wortgetreue Niederschrift der lehrreichen Worte Dogen-Zenzis über dem wahren Buddhismus. Tokyo, 1943.

Keene, 1981.—*Keene D.* The Portrait of Ikkyu.—Appreciations of Japanese Culture. Tokyo, 1981.

Kim, 1975.—*Kim Hee-Jin.* Dogen Kigen—Mystical Realist. Arizona, 1975.

Kitagawa, 1966.—*Kitagawa J. M.* Religion in Japanese History. N. Y.—L., 1966.

Kochumutton, 1982.—*Kochumutton Th.* A Buddhist Doctrine of Experience. New Delhi, 1982.

Kodera, 1980.—*Kodera J. J.* Dogen's Formative Years in China. L., 1980.

La Vallée Poussin, 1935.—*La Vallée Poussin.* Note sur l'Ālayavijñāna.—Mélanges Chinois et Bouddhiques. Vol. III. Bruxelles, 1935.

La Fleur, 1973—1974.—*La Fleur W. R.* Saigyo and the Buddhist Value of Nature.—History of Religions. Vol. 13. 1973, No 2; 1974, No 3.

La Fleur, 1983.—*La Fleur W. R.* The Karma of Words: Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan. Berkeley, 1983.

La Fleur, 1985.—*La Fleur W. R.* Dogen's Studies. Honolulu, 1985.

Lai, 1983.—*Lai W. W.* Sinitic Mandalas: The Wu-wei-t'u of Ts'ao-shan.—Early Ch'an in China and Tibet (Berkeley Buddhist Studies Series. Vol. V). Berkeley, 1983.

Lamotte, 1935.—*Lamotte E.* L'ālayavijñāna (Le Réceptacle) dans le Mahayanāsamgraha (Chapitre II).—Mélanges Chinois et Bouddhiques. Vol. III. Bruxelles, 1935.

Lloyd, 1910.—*Lloyd A.* Shinran and His Work. Studies in Shinshu Theology. Tokyo, 1910.

Ludwig, 1981.—*Ludwig Th.* Before Rikyu: Religious and Aesthetic Influences in the Early History of Tea Ceremony.—Monumenta Nipponica. Vol. XXXVI. 1981, No 4.

Masunaga, 1971.—*Masunaga Reiho.* A Primer of Soto-Zen. Honolulu, 1971.

Matsunaga, 1969.—*Matsunaga A.* The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory. Tokyo, 1969.

McCullough, 1959.—*McCullough.* The Taiheiki: A Chronicle of Medieval Japan. N. Y., 1959.

Miller, 1975.—*Miller R. A.* The Footprints of the Buddha. An Eight century Old Japanese Poetic Sequence.—American Oriental Series. Vol. 58. New Heaven, 1975.

Milloué, 1892—1893.—*Milloué A.* Esquisse des huit sectes bouddhiques du Japon, par Gyau-nen de la secte Kegon.—Revue de l'histoire des religions. P., vol. XXV [1892]; vol. XXVI [1893].

Mineshima, 1982.—*Mineshima Hideo.* Pure Land Buddhism and Its Doctrine of Other Power Dynamics.—Waseda Journal of Asian Studies. Vol. 4. Tokyo, [1982].

Morrell, 1973.—*Morrell R. E.* Mujo Ichien's Shinto-Buddhist Syncretism.—Shasekishu. Book I.—Monumenta Nipponica. Vol. XXVIII. 1973, No 4.

Morell, 1982.—*Morrell R. E.* Passage to India Denied: Zeami's Kasuga Ryujin.—Monumenta Nipponica. Vol. XXXVII. 1982, No 2.

Murakami, 1980.—*Murakami S.* Japanese Religion in the Modern Century. Tokyo, 1980.

Murakami, 1984.—*Murakami S.* Japanese Religions in Modern Century. Tokyo, 1984.

Murti, 1955.—*Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955.

Myōhō-Renge Kyō, 1971.—*Myōhō-Renge Kyō.* The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law. Tokyo, 1971.

Nihongi, 1975.—*Nihongi.* Chronicles of Times to A. D. 697. Vol. 1—2. Rutland—Tokyo, 1975.

Nishiyama, Stevens, 1975, 1977.—*Nishiyama K., Stevens J.* Shobogenzo. The Eye and Treasury of the True Law by Dogen Zenji. Vol. 1, Sendai, 1975; vol. 2. Tokyo, 1977.

Okagami, 1966.—*The Okagami.* A Japanese Historical Tale Translated by Joseph K. Yamagiwa. Rutland—Vermont—Tokyo, 1966.

Olafsson, 1987.—*Olafsson Th.* Early Seventeenth Century Ascetic Shaku-hachi Ideology: the Kaido Honsoku—a Komoso's Fuke Shaku-hachi Credo Dated 1628. Thesis. Copenhagen, 1987.

Papinot, 1979.—*Papinot E.* Historical and Geographical Dictionary of Japan. Rutland—Tokyo, 1979.

Picken, 1984.—*Picken S.* Buddhism. Tokyo, 1984.

Renondeau, 1953.—*Renondeau G.* La doctrine de Nichiren, suivie de la traduction annotée de six ses oeuvres. P., 1953.

Renondeau, 1957.—*Renondeau G.* Histoire des moines guerriers du Japon.—Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. T. 1. P., [1957].

Renondeau, 1965, I.—*Renondeau G.* Le bouddhisme japonais. Textes fondamentaux de quatre grands moines de Kamakura. P., 1965.

- Renondeau, 1965, II.—*Renondeau G.* Le Shugendo, histoire; doctrine et rites des anachorites dits Yamabushi.—Cahiers de la Société Asiatique. Vol. XVIII. P., 1965.
- Rogers, 1972.—*Rogers M. L.* Rennyō Shonin, 1415—1499: a Transformation in Shin Buddhist Piety. Harvard, 1972.
- Rosenfield, 1977.—*Rosenfield J. M.* The Unity of the Three Creeds: A Theme in Japanese Ink Painting of the Fifteenth Century.—Japan in the Muromachi Age. Berkeley, 1977.
- Rotermund, 1968.—*Rotermund H. O.* Die Yamabushis. Hamburg, 1968.
- Sanford, 1977.—*Sanford J. H.* Shakuhachi Zen: The Fukeshu and Komuso.—Monumenta Nipponica. Vol. XXXII. 1977, No 4.
- Sanford, 1980.—*Sanford J. H.* Mandalas of the Heart: Two Prose Works by Ikkyū Sojun.—Monumenta Nipponica. Vol. XXXV. 1980, No 3.
- Sanford, 1981.—*Sanford J. H.* Zen—Man Ikkyū. Chico, 1981.
- Saunders, 1960.—*Saunders E. D.* Mudra: A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture. N. Y., 1960.
- Shakaden, 1977.—*Shakaden.* Tokyo, 1977.
- Shibata, 1969.—*Shibata Masumi.* Les maîtres du Zen au Japon. P., 1969.
- Shinran, 1947.—*Shinran N.* Shinran and His Religion of Pure Faith. Kyoto, 1947.
- Singh, 1976.—*Singh J.* An Introduction to Madhyamaka Philosophy. Delhi, 1976.
- Snellgrove, 1987.—*Snellgrove D.* Indo-Tibetan Buddhism. Vol. 1. Boston, 1987.
- Solomon, 1972.—*Solomon J. M.* Rennyō and the Rise of Honganji in Muromachi Japan. Washington, 1972.
- Stcherbatsky, 1927.—*Stcherbatsky Th.* Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927.
- Stevens, 1975.—*Stevens J.* One Robe, One Bowl. The Zen Poetry of Ryōkan. Tokyo, 1975.
- Streng, 1971.—*Streng F.* The Buddhist Doctrine of Two Truths as Religious Philosophy.—Journal of Indian Philosophy. Vol. 1. 1971, No 3.
- Sueki, 1984.—*Sueki F.* Pure Land Buddhism in the Heian Period.—Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan. Tokyo, 1984, No 28—29.
- Suzuki, 1967.—*Suzuki I.* Reason and Institution in Buddhist Philosophy.—Japanese Mind. Honolulu, 1967.
- Suzuki, 1973.—*Suzuki D. T.* The Kyōgyōshinshō: The Collection of Passages Expounding the True Teaching, Living, Faith and Realizing of the Pure Land. Kyoto, 1973.
- Suzuki, 1976.—*Suzuki D. T.* Shin Buddhism. Tokyo, 1976.
- Takahashi, 1986.—*Takahashi Y.* The New Religions.—Intersect, 1986, V. 2, № 8.
- Tamura, 1985.—*Tamura K.* Japan and the Eastward Permeation of Buddhism.—Acta Asiatica. 1985, No 47.
- Tannishō, 1962.—The Tannishō: Notes Lamenting the Differences. Kyoto, 1962.
- Thomsen, 1963.—*Thomsen Harry.* The New Religions of Japan. Tokyo, 1963.
- Tsuda, 1985.—*Tsuda Shin'ichi.* Hermeneutics of Kūkai.—Acta Asiatica. 1985, No 43.
- Tyler, 1984.—*Tyler R.* The Tokugawa Peace and Popular Religion: Suzuki Shōsan, Kakugyō Tobutsu, and Jikigyo Miroku.—Confucianism and Tokugawa Culture, ed. by P. Nosco. Princeton, 1984, c. 92—119.
- Ury, 1977.—*Ury M.* Poems of the Five Mountains.: An Introduction to the Literature of Zen Monasteries. Tokyo, 1977.
- Varley, 1977.—*Varley H. P.* Ashikaga Yoshimitsu and the World of Kitayama: Social Change and Shogunal Patronage in Early Muromachi Japan.—Japan in the Muromachi Age. Berkeley, 1977.
- Varley, 1981.—*Varley H. P.* Zen in Medieval Japan.—Monumenta Nipponica. Vol. XXXVI. 1981, No 4.
- Verdu, 1974.—*Verdu A.* Dialectical Aspects in Buddhist Thought. Studies in Sino-Japanese Mahayana Idealism. Kansas, 1974.

- Waddell, Abe, 1971.—*Waddell N., Abe M.* Dogen's Bendōwa.—Eastern Buddhist. 1971, No 1.
- Wang, 1953.—*Wang Yi-t'ung.* Official Relations Between China and Japan, 1368—1549. Cambridge, 1953.
- Watanabe, 1968.—*Watanabe Eimi.* Risshō kōsei-kai.—Contemporary Religions in Japan. Vol. IX. 1968, No 1—2.
- Watt, 1981.—*Watt P. B.* Jiun Sonja (1718—1804): Life and Thought. Columbia, 1981.
- Watt, 1984.—*Watt P. B.* Jiun Sonja (1718—1804): A Response to Confucianism within the Context of Buddhist Reform.—Confucianism and Tokugawa Culture. Princeton, 1984.
- Weinstein, 1977.—*Weinstein S.* Rennyō and the Shinshū Revival.—Japan in the Muromachi Age. Berkeley, 1977.
- Wheatley, See, 1978.—*Wheatley P., See T.* From Court to Capital. A Tentative Interpretation of the Origins of the Japanese Urban Tradition. Chicago—London, 1978.
- Wright, 1983.—*Wright Th.* Refining Your Life: From the Zen Kitchen to Enlightenment. Tokyo—New York, 1983.
- Yamamoto, 1963.—*Yamamoto K.* An Introduction to Shin Buddhism. Tokyo, 1963.
- Yampolsky, 1971.—*Yampolsky Ph.* The Zen Master Hakuin. N. Y., 1971.
- Yeh Ah-yüeh, 1981—1985.—*Yeh Ah-yüeh.* A Study of Transcendental Wisdom from the Viewpoint of «rūpani sūnyata sunyataiva rūpam».—Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan. Tokyo, 1981—1985, No XXVI.
- Yokoi, 1976.—*Yokoi Yuho.* Zen Master Dogen: An Introduction with Selected Writings. New York—Tokyo, 1976.
- Yü, 1982.—*Yü Chün-fang.* Chung-feng Ming-pen and Ch'an Buddhism in the Yüan.—Yüan Thought. N. Y., 1982.

Периодика

Асахи
Иомиури
Хоккайдо симбун
Japan Times
Soka Gakkai Press Release

**УКАЗАТЕЛЬ
ТЕРМИНОВ, ИМЕН, ПРОИЗВЕДЕНИЙ
(В РАЗДЕЛЕ I)**

аби-гоку 101
«Абхидхармакоша» 49, 51
абхишэка 135, 147, 151, 172
Авалокитешвара см. Каннон
«Аватамсака-сутра» см. «Кэгон-кё»
аватара 35
Агон-сю 352—358
адзикан 290
«Адзума кагами» 218
акритика 55
акупин сэки 213
алая-виджняна 63, 66, 68—69, 71, 120
Аматэрасу 15, 16, 35, 131, 189, 251, 261, 324, 336—337
Амида (Амитабха) см. Будда Амида
«Амида хадака» 234
Амидаизм см. Дзёдо
Амогхаваджра (Фуку) 132, 135—137, 139, 144—145, 155, 161
андзин 186
анкокудзи 223
Аннэн 131, 176
«Аокёкан» 321, 335
архат 53, 111
Арьядева 34
Асикага-но Ёсимаса 226
— Ёсимицу 199
— Тадаёси 223—224
— Такаудзи 199, 223, 274
Ато-но Отари 163
Ачала[натха] см. Фудо мёо
Ашвагхоша 152

бакуфу 257, 259, 273, 277
Банкэй 235, 281—283
Бассуй Токусё 231—232
«Бёги-рон» 222
Бидацу 18
биджа 150
«Боммокё» 123—124
босацу-кай 102
— -син 76
— -со 126
— -сюсё 68
Будда Амида 8, 32, 133, 175, 177, 181, 197, 209, 213, 237, 249, 355
— Майтрейя 94, 142, 158, 236
— [Маха]Вайрочана 22, 28, 73, 76, 131, 133, 137, 150—151, 155, 181, 245—246
— Прабхутаратна 48
— Шакьямуни 6, 22, 48, 61, 73, 94, 97, 106, 117, 155, 195, 236—237, 249, 264—265, 272, 320, 343, 353
буккай 103, 109
букко саммай 237
Букко-ха 221
букэ 192, 238
бундзин 76
Буппо 101
буссё 5, 187, 291
буссё гонэнкай 335—336, 342, 347
«Буссё-но кэнкю» 120
«Буссё-сё» 116
буссин 215
«Буцугосин-рон» 222
бэккай 70
бэккё 100
«Бэн кэммицу никё-рон» 146, 166
бэтто 129, 304
«Бэцу мё муро» 52
бэцу мё уромуро 51
бьякутё 14
ваджра 150, 249
Ваджрабодхи (Конготи) 132, 134—135, 161
«Ваджрашэкхара сутра» см. «Конго-тё-кё»
Вайрочана см. Будда Вайрочана
Ваки-но Киёмаро 26
— Мацуна 90
— Хиросэ 90—91
васан 207
Васубандху 51, 61
виджняна 62—63
Виджнянавада 47, 66, 120, 160
виная 69, 123—124, 128, 237—238, 283, 288—289
«Гайкоцу» 234
гаки-кай 101
гаку 62
гаку-хоу 62
гакусю 46
«Гаммон» 88
Гандзин 24
гарбха 151, 155
Гасан Дзёсэки 230—231
гё 71, 121

гё-буссё 69, 119—120, 177
гё-ун 52
Гёнэн 72, 236—237
Гёхё 88, 216
Гёю 218
Гикай 228—230
го 52
го-сёккё 82
Годайго 199, 223, 230, 232, 248
годзан 198, 200, 224—226, 232—233, 280
годзан-бунгаку 224—225, 233—235
годзи-хаккё 97, 101, 111
гоисэцу 231
гокай 71
гокё-дзиссю 78
гококу буккё 307
гома 354
гондайдзё 72, 265
Гонкэн 183
гоон-сёкэн 107
гороку 225
«Госёрай мокуроку» 165—166
Госиракава 202
Готоба 202—203
гоун 51
Гохо 246
гохо-син 76
гохондзон 268—271
гэгё-и 77
гэдацу 121
«Гэдзиммиккё» 61
гэмбарё 88, 113—114, 116, 121, 128, 177, 189
Гэмбо 47, 145—146, 173
Гэммэй 13
гэнги 99
гэндзё-рияку 145, 180, 312
«Гэнко сякусё» 222, 239
Гэнсё 24
Гэнсин 206
гёхо 77

Дай Ниппон коку 125
«Дай То Сира сёсюги сёзёбё Тэндай гисю» 131
дайантин-хо 179
дайги-дзюдзё 85
дайдзё см. махаяна
«Дайдзё кисин-рон» 152, 196
Дайдзёкан 37
дайдзин-дзэндзи 25
Дайкаку-ха 221
дайкё 305
даймоку 269, 271
«Дайнити-кё» 92, 114, 133, 138—140, 172, 175
Дайнити Нонин 217
дайсико 256
«Дайтидо-рон» 99
дайтоку 92
данноцу 85

Даосюань 70, 72, 216
Дарума-сю 217
дзадзэн 216, 227, 283
«Дзадзэн ёсинки» 311
дзайкё 255
— буккё 311
— кёкай 333
дзё 50
дзё-бундзин 76
дзёгё 187
Дзёгон 289
дзёдзё 54
Дзёдзицу 4, 46, 61, 72
дзёдзю 111
Дзёдо 46, 112, 180—181, 198, 201—214, 262, 294—297, 328, 330
Дзёдо син сю отани ха 309
Дзёдо-Сэйдзан 205
Дзёкэй 69, 203, 236
Дзёмё 241
дзи 55, 62, 74, 121, 291
— -дзи-мугэ-хоккай 75
— -ри-мугэ-хоккай 75
— -хоккай 74
дзибусё 87
дзигоку-кай 52, 101
Дзикигё Миоку 294
дзикидо 129
дзикай 71
— -гогу 105, 107
Дзимму 17, 347
дзиммон 178—179, 241
дзимоцу 50, 74, 150
Дзингикан 36—37
дзингу-дзэнгын 89
дзини-фуни 140, 146
дзинтэнкё 184
дзинпокай 101, 103
дзирики 186, 355
дзисо 63
дзиссацу (дзиссэцу) 224, 233
дзисэй дзюкай 238
дзито 253
Дзито 13, 19
Дзиун см. Онко Дзиун
Дзиэн 241
дзобо-дзидай 196
дзоко 14
Дзэн 46, 198, 209, 214—235, 258, 280
дзёнгё 100
дзэндзи 89, 111
дзэндзи сикан 111
Дзэнран 208
дзёттай-мё 95
дзю-ун 52
дзюгэнги 75
дзюдзэн 291—292
дзюдзюкай 123
дзюкай 48
дзюмё кандзё 147
дзюммицу 145, 150
Дзюнна 144

Дзюнин 25
«Дзясэй икай-сю» 249
добо 207
добокэй 330
догё 207
Догэн 196, 226—230, 284
Додзё 40
Додзи 47
додзи-гуги 74
Докё 25—26, 84—85, 90, 145—146,
172, 190, 282
Досё 47, 216
Душунь 75
дхарани 26, 128, 237
дхарма 4, 47, 49—54, 60—68, 73
дхьяна 70
дэмпо кандзё 147
Дэнгё Дайси см. Сайтё
дэнто манъи 122
— дайхоси 130

Ёдзэй 82, 175
Ёмэй 18
«Ёро рицурё» 13
«Ёрорё» 24, 36
ёру (сюдаон) 53
ёсё 59

И Син 132, 137
И-кун 216
идзюкаса (кэйси) 82
икигама 314
икко дайdzёдзи 122
Иккю Содзюн 234
Икэда Дайсаку 338, 340
ин 52
инга 51, 108, 222
ингэй 147—148, 243
Ингэн 285
иннэн 58, 104
Иноуэ Энрё 307—308
— Тэцудзиро 307
инсо 63
инсэй 83
Иппэн Тисин 209—210
исин дэнсин 146
иссай-тити 137
иссин-хоккай 74
иссэндэй см. иччтантика
«Итимай кисёмон» 203
итинэн 205
— сандзэн 108
— сингэ 240
— сэнкай 240
— хокки 206
итирай (агон) 53
Ито Дзинсай 289
— Сёсин 309
Итто-эн 309
иччтантика (иссэндэй) 68
кабун фукасэцу 153

Кадзан 40
кадзи 151—152
кадзисин 246
кайдан 48, 88, 92, 122, 124, 174, 178,
237, 269
кайкё 123
«Каймоку сё» 267, 272
кайсин-но тё 11
кайтё 237
Какубан 179, 181, 245—246
Какугё Тобуцу 293—294
«Какудзэн-сё» 244
Какунё 207—208
какурэ-нэмбуцу 199, 297
Какусин 286
ками 131, 187—189, 191, 251, 257,
272
камигакари 311
Камму 85, 90—92, 113, 116, 143—144
кампаку 82
кан 37, 239—240
кандзё см. абхишека
Кандзё 245
«Кандзин гаку сёки» 238
«Кандзин-но хондзон-сё» 266
Каннон 32, 158, 161
каннэн 203
карма 24, 39, 52, 150, 193—194, 215,
272, 321, 345
Касо Содон 234
кё 95, 239
«Кёгёсинсё» 207
Кёкай 32, 38, 43, 171, 189
«Кёунсю» 234
ки 111
ки-сэкэн 51
кигё 186—187
Киммэй 20
Кирияма Ясуо 352—353, 356—357
«Кисса ёдзёки» 218
Кисэн Сюсё 226
кито 331
ко 121, 311
коан 216, 227, 231—232, 282, 285
Кобо Дайси см. Кукай
Кобэн 236
Кодзё 131
«Кодзики» 16, 17, 131, 291
«Кодзэн гококу-рон» 217
Кокан 222
Коки Сингон 182, 246
кокка 30, 125
Коко 82
кокубо 126
кокубундзи 85, 87, 130
кокудо 125
— -син 76
— -сэкэн 107
кокуси 86
коку-син 76
кокутай 314—315
Кокутюкай 315—317

Кокэн 25
«Компон сосэки» 290
компонти 118
Комэйто 337, 339—341
конгё 146
конгодоси-хо 180
конгокай 148, 249
«Конготё-кё» 138, 145, 174
«Кондзяку моногатари» 28
Конин 26, 44, 85
Косай 205
коси 86
Котани Кими 319, 322—323, 334—335
Котоку 11, 18, 19
Кофун 33
Коя-хидзирэ 247
ку 99, 109, 215, 291
Кубо Какутаро 319, 321—322
кугэ 192
«Кудэнсё» 208
Куйцзи 61
Кукай 24, 28, 87, 113—114, 131, 132—
174, 188, 191, 219, 298
кукё (кугё)-и 67
Кумараджива 54
кундзю 64
куни-но мяццуко 12
Кусуко 144
Куся 4, 46, 49—54 62, 72
кутай 109
кэгё 72
— -и 66
Кэгон 46, 48, 73—78, 97, 145, 158,
161, 183, 236—237
«Кэгон-кё» («Хуаянь-цзин») 73, 97,
101, 138, 161, 182
кэй-сикё 99
Кэйдзан 229—230
«Кэйдзан синги» 230
кэмбун-и 77
кэнсё 215
кэнтоку 152
кэнтоси 142
кэтай 109
кэтимяку 205
кэтиэн кандзё 147, 289

Лань-цзи 221
Люй-цзун 72

мадхъямака 47, 54, 109
«Мадхъямака-карикаса» 54
Макигуги Цунэсабуру 323
мана-сикки 63—64, 66
мандала 134, 138, 147—150, 204, 244,
249, 299
мантра см. сингон
«Манъёсю» 32—33, 36, 125, 284
манпо-дзидай 195—196, 198, 204
махабхута 149
«Махавайрочана сутра» см. «Дайни-
ти-кё»

«Махапраджняпарамита-сутра» 115
махаяна (дайdzё) 5, 78, 93—94, 160
Меру см. Сумеру
мё 95
— муга ри 49
— сёхо дзи 49
мёга 103
мёго 206
Мёо см. «Фудо мёо»
мётай 76
мётё 208
Мётикай 335—336, 347
«Мёхо рэнгё-кё» см. «Хоккё-кё»
Мёхэн 202
мёю 110
микадо 30
миккё 114, 131—132, 146, 218—219,
236
миккё-но самбукё 137
микоси 242—243
Минамото Ёритомо 192, 251
«Мироку канъёсё» 236
«Мироку-кё» 335
мицугон дзёдо 181
Мицукубо 87
Момму 13, 28
Момоз 87
мондо 216
Монкан 248
Мононобэ 20, 21, 84
монто 207—208, 211—212
Монтоку 175
«Мохэ чжигуань» 92, 107, 112
му 215
муга 215
Муга-эн 309
мугэ 74
мудзё 50, 221
мудра см. ингэй
мубё-нэхан 53
муихо 50
мумёсо тьюдо 59
Мунан 281
мунэн 215
Мурасаки Сикибу 83
муру 68
муродзё 54
мурухо 50
муса 215
мусаку 149
Мусо Сосэки 222—224
«Мутто мондо» 224
Мухон Какусин 219
Мэйдзи 302, 305, 316
Мэйхо Сотэцу 230

Нагамацу 311—314
Наганума Мёо 342, 345
Нагарджуна 54—55, 58, 99, 109, 119,
145, 160
найкубу 89

Накатоми 20—21
 Нампо Дзёмё 232
 нёдзицу-ти-дзисин 137
 нёдзэ 103—105, 108, 215
 — -ин 104
 — -ка 104
 — -рики 104
 — -са 104
 — -сё 104
 — -со 104
 — -тай 104
 — -хо 104
 — -эн 104
 нёодзэ-хоммацу-кукёто 104
 нёрай-дзёсё 68
 — -син 76
 Нёсин 208
 Нивано Никкё 342—343, 348
 нидан 98
 Ниммё 144
 нин-кай 52, 102
 ниндзэн 336
 Нинко Тэйки 289
 Нинсё 239
 нирвана 3, 53, 58, 60, 67, 93—94, 110,
 119, 121, 145, 160, 185, 191, 215,
 251, 312, 321
 Нисидо Тодзио 319—320
 — Тэнко 309
 Ниссё 254, 273
 нитай 58, 117
 Нитио 299
 Нитиро 273
 Нитирэн 46, 129, 197—198, 200, 250—
 277, 299, 303, 310—311, 317, 327—
 328
 Нихон бунка кэнкю-кай 333
 — индогаку буккёгаку-кай 333
 — сэйнен буккё рэммэй 333
 «Нихон рёики» 8, 19, 32—33, 36, 38—
 39, 40—43, 171, 189
 «Нихон сёки» 7, 16, 17—18, 20, 23,
 27, 30—31, 131, 291, 318
 «Нихинги» см. «Нихон сёки»
 Нихондзин мёходзи 318, 349
 Нозэн 62
 Нукина 250
 нухи 128
 нэмбуцу 177, 186, 197, 202—205, 209,
 312, 236—237, 245, 258, 295—296
 нюдо 256—257
 обаку 285—286
 обуцу-мёго 263, 315, 337
 Ода Нобунага 212, 278—279, 288, 298
 «Одзё ёсю» 201
 — тайёсё 202
 одзин 155
 одори нэмбуцу 209
 «Окагами» 40
 Онко Дзиун 289—292
 Отани Кодзуи 309

отокан 230—234
 Отомо-но Якамоти 143
 Оути Сэйран 307
 офуми 210—212
 паратра-нирспекша 55
 праджня 53, 57—59, 66, 70, 76, 190
 праджня-парамита 54, 57, 109
 пратитья-самутпада 50, 55, 65
 пратьекабудда 68, 160
 Райко 47
 Райхо 246
 Райю 245—246
 рёбу-синто 146
 рёбу фуни 140
 Рёгэн 176—178, 208
 рёмин 14
 Рёкан 160, 284
 Рёё Сёгон 213
 Рёнин 182—186
 рёсю 263—264
 Рётэй Тайгю 295
 ри 77, 121, 149, 230, 191
 ри-буссё 69, 120
 — дзи мугэ кан 77
 — ти фуни 140, 149
 — хоккай 74
 ригу 151
 ридзи гусё 175
 Риккэн ёсэйкай 316
 Риндзай 197, 200, 217
 ринка 226
 риссё анкоку 273
 «Риссё анкоку-рон» 257, 270—271,
 315
 Риссё косэй-кай 303, 313, 322—323,
 335—336, 342—344
 риссёто 223
 Риссю 265
 Рицу 4, 46, 48, 69—73, 258
 Робэн 48, 69
 рокудайсин 149
 «Рокудзёсики» 126
 рокудай энкирон 151
 рокудо 194
 рокусики 63
 рокусо 75
 Рокуэн 97
 роппо 71
 «Руйдзю кокусин» 31, 86
 русусики 207
 Рэй ю-кай 303, 313, 319—323, 333—
 336, 343—347
 Рэммон-кё 314
 рэнгэ 95
 Рэнгэ кай 315
 Рэннё 210—212
 Рюкан 204—205
 Савара Синно 143
 Сага 122, 130, 142

«Саддхарма-пундарика» см. «Хоккэ-
 кё»
 саданхо 153
 садзи 70
 «Сайдзэрин» 236
 Сайтё 87—132, 142, 147, 167, 171—
 173, 177, 188, 190—191, 255, 267,
 270—271
 «Сайхокусю» 222
 самадхи 70, 77, 112—113, 127—128,
 187
 саммичу 151
 саммон 178—179, 241
 Саммонто 211
 саммусё 66
 самурайдокуро 259—261
 сангай 53, 67, 111
 сангаку 187
 «Санго синки» 163—164
 «Сангоку буппо дэндзю энги» 237
 сандай хихо 268
 сандайбу 93
 сандзёкё 100
 сандэн 47
 санринсин 157
 Санрон 46—47, 54—60, 77, 158
 сансара 3, 67, 93—94, 145, 215
 сансэкэн 125
 сансю-но мудзисё 65
 сантай 108
 сатори 214, 217
 Сазэки-но Имаэмиси 143
 свабахаво 55
 свадэва см. хондзон
 сё 230
 «Сё дайдзё-рон-сяку» 63—64, 116
 сёбо 195
 «Сёбо гэндзо» 227—228, 230, 284
 — дзуймонки» 228
 «Сёгонки» 237
 Сёбо-рицу 189, 191
 сёгё 187
 сёгун[at] 79, 192
 сёдзан 224
 сёдзю 254, 276
 сёдо 201
 Сёё Дайси см. Рёнин
 Сёицу-ха 219
 Сёко 204
 Сёку 204—205
 «Сёку нихонги» 7, 26—30, 44
 сёмон-кай 102
 — -син 76
 — -сюсё 67
 Сёму 19, 22, 28—29, 48
 Сёнё 213
 сёню-и 77
 сёсодзю 25
 Сётоку 10, 25—26, 35, 44
 — Тайси 9—10, 130
 сёхо 107
 — -дзиссо 65, 109

— -ё 49
 — -сансо 64
 — -тай 49
 сёэн 62, 80, 179
 Сиан 281
 «Сибунрицу» 70, 88, 123
 сибуцука(си) 118
 сигаку см. хонгаку
 Сидзёко-хо 179
 сидзи 70, 86, 130
 сидзэнти 190
 сидзю кёхай 239
 сидосо 255
 сикан 110, 112, 240
 сики 63
 — -ун 52
 — хо 50
 сикисин-фуни 108
 Симсан 48
 Симадзи Мокураи 305, 307
 син 63
 Син буккё доси-кай 309
 синабэ 14
 Синги Сингон 176, 181, 245
 сингон 147, 237
 Сингон 46, 114, 132—174, 219—220,
 243—248, 258, 265, 287—289, 292,
 298
 «Сингон хомбо-сю» 246
 синдзё-хо 51, 62
 синдзин 76, 206
 синдзицути 119
 Синдзэй 213—214
 синку-кан 77
 синнё 56, 66, 109, 183, 291
 синно-хо 51, 62
 Сиран 197, 204, 206—212
 синри 74
 синсин хонгаку 74
 «Синсэн сёдзироку» 16, 36
 Синсю 295—297
 синтай 34
 Синъэн 116
 сирё-и 66
 сисю хоссин 155
 Ситибуцу Якуси-хо 179
 скандха 107
 со 72
 со-мудзисё 65
 — -ун 52
 Сога 20, 21, 79
 — Ирука 11
 — Умако 10
 Сока гаккай 303, 313, 323, 337—343,
 350—352
 соккон 216
 сокусин дзёбуцу 145, 196, 219—220,
 248
 сомоку-сэкэн 107
 «Сонирё» 24
 сонсё-хо 179
 Сонъэй 183

соню 75
 сорин 226
 сороку 224
 «Сосицудзи-кё» 137
 сосоку 75
 сотай-мё 95
 Сото 196, 226—234, 283, 326
 сохэй 178, 241
 «Суй шу» 84
 Суйко 9, 23, 31—32
 Сумеру 20, 67, 168
 сухо 179
 «Сыфэньлюй синши сао» 70
 Сэйва 82
 сэйкё 72
 — итти 263
 сэккан-сэйдзи 82
 сэкэн 51, 107
 сэмбундзин 76
 сэмин 14
 сэммин 251
 сэngoку-дзидай 200
 «Сэндзяку хонган нэмбуцу-сю» 202
 сэссё 82
 сю 96
 Сюаньцзан 47—49, 61, 133
 Сюань-цзун 144
 «Сюгё коккай-сё» 116
 сюго 223
 — -кокка 125
 Сюгэндо 190—191, 292—293, 327
 сюдзё-син 76
 — -сэкэн 107
 сюдзю-и 67
 Сюй-ань 217
 сьюкэ 71, 255
 «Сюмондзюсё-рон» 222
 Сюндзё 238
 Сюнсё Мёнин 289
 сюра-кай 102
 Сюсэй 236
 сюха 215
 Сюхо Мётё 223, 232
 сяку 239
 сякубуку 254—255, 257, 338
 сякумон 93—94
 сясо 304

та 55
 тай 71, 76, 96
 тайдзо 148, 249
 Тайка 21, 84
 таймицу 132
 тайсё 59
 Тайхан 131
 «Тайхо рицурё» 8, 13
 Такуан Сохо 280—281
 Танака Тигаку 315—319
 «Таннисё» 207
 тарики 186, 226
 Тасуна 18
 Татибана-но Нарамаро 29

— Хаянари 142, 144
 — Хироми 82
 Татикава 205, 248—249
 Татхагата 74, 76, 105, 157
 — Гарбха 154—155
 татхата 56—58, 96, 109, 120—121,
 127, 161, 183
 Тёгаку 247
 тёдзя 248
 Тёсай 205
 ти 149
 ти-син 76, 149
 Тигё 72
 тигэ 81
 Тидацу 47
 Тидзо 47
 Тико 47
 тикусё-кай 52, 102
 тинго-кокка 130
 Тицу 47
 тизэ 53
 Тоба 182
 Тоётоми Хидёёси 247, 279, 298
 Токуицу 69, 116—117, 120, 139, 156,
 177
 Токухон 295
 Токуэн 131
 тонгё 99
 тонэри 12
 Торио Токуан 308
 «Тохоки» 144, 246
 Тэмму 12, 19, 44
 тэн 244
 тэн-кай 52, 102
 Тэндай 46, 52, 69, 87—132, 145, 158,
 160, 174—180, 219, 239, 243, 287—
 288, 328
 тэндай дзёдокё 180
 Тэнти 12
 тэраукэ 279
 тютай 109
 тякудзи 153

Уда 82
 Удзё-сэкэн 51
 удзигами 15
 уё-нэхан 53
 уихо 50
 урохо 50
 Фасян 47
 Фацзан (Сяньшоу) 73, 78, 183
 фугэн (анагон) 53
 Фугэн-эммэй-босацу-хо 179
 фудзё 111
 фудзё-сюсё 68
 фудзёкё 100
 Фудзивара-но Ёримити 82
 — Ёсифуса 82
 — Митинага 82
 — Мотоцунэ 82
 — Накамаро 25

— Сонодо 87
 — Танэцугу 143
 — Фуюцугу 122
 — Хироцугу 29
 Фудзии Ниттацу 318
 фудзю-фусэ 276—277, 299—300
 Фудо мёо 148, 157, 179, 244, 323
 Фукэсю 286—287
 фуни 191, 196, 215, 220, 249
 фуни-иттай 76
 фусан 209
 фусоогё-хо 51
 фусэй 149, 283
 хадзя соку гэнсё 59
 хайбуцу кисяку 304—305
 хаккай 71
 хакко итиу 318
 Хакуин 235, 281—282
 хамон 213
 ханива 37
 ханкё 96, 170
 хання 98
 хаппу (хатифу) 60
 Хариварман 60
 Хассю коё 237
 Хата 79
 хатикэндзё (хассё) 53
 Хатиман 26, 188—189, 238, 261, 323
 ханубодайсин 103
 хёго 52
 хидзири 193
 Хикогами 31
 «Химицу мандара дзюдзюсин-рон»
 157
 — — фуходэн 137
 химицу-кё 100
 хинаяна (сёдзё) 4, 72, 78, 156, 160,
 184
 хинин 238
 хити фуни 140
 хо 71, 95
 хобэн 239
 ходза 335, 348
 Ходзё 198
 ходзин 155
 ходо 98
 «Хокёсё» 249
 «Хоккэ сюку» 116—117, 190
 «Хоккэ-кё» 90, 93—94, 101, 175, 240,
 264
 хоккэ-нэхан 99
 Хоккэ-сю 256
 хоккэ-хо 115, 179
 хоко 98
 хомбусэй 150
 хоммацу-кугёто 105
 хоммон 94, 266, 268
 Хоммон буцүрю-ко 311
 хон 153, 239
 хонгаку 152, 176, 195—197, 206
 хонган 203, 207
 «Хонгэ буцудзо косодэн» 250, 252

хондзи суйдзяку 35, 188—189
 хондзисин 246
 хондзон 148, 179, 268
 «Хондзон мондо-сё» 250
 хондэн 34
 хонкэ 81
 хонтай 74
 Хонэн 181, 197—198, 201—206, 237
 хоо 83
 «Хоон-сё» 270
 хосё 119
 хоссё 109, 291
 хоссин 5, 76, 121, 155
 хоссин сэппо 151
 Хоссо 46, 61—69, 77, 139, 158, 160
 Хуань-цзун 73, 77
 Хубилай 238, 259
 Хуэйго 132, 139—141, 145, 161, 166
 Хэйан 79, 83, 144, 163, 187, 191, 193,
 220
 Хэйдзэй 144
 хэн 230
 хэнгё 65
 хэнгё-сёсю-со 64
 Хэндзё Конго см. Кукай
 «Хэндзё хокки сёрёсю» 167

Цзынь-даши см. Куйцзи
 Цзунми 73, 78
 «Цзюйшэ-лунь» 49
 Цзяньчжень 48
 Цин-чжо 221—222
 цудацу-и 67
 цукаи 70
 цукё 100
 цуки 14

Чань см. Дзэн
 Чжини 92—93, 95—97, 109—112, 176,
 184, 240, 264—265, 267
 «Чэн вэйши лунь» 61, 64
 Чэнгуань 73

Шакьямуни см. Будда Шакьямуни
 Шаньдао 202
 шраваки 68
 Шубхакарасимха (Дзэммуи) 132—
 135, 161
 шунья 56—58, 60, 99, 109, 160
 Шуньявада см. мадхьямака

«Эйдзан дайси-дэн» 89, 115
 Эйдзон 238
 Эйсэй 198, 217—218, 227
 «Эйхэйдзи сандай сорон» 229
 Экан (Пикван) 47
 эка 331
 экэйдзу 208
 Эмма 33, 39
 эмман 100
 эмманкай 123
 «Эмпо дэнтороку» 281
 эн 52

Эн-но Гёдзя 190
 энгаку-кай 102
 — -син 76
 энгё 100, 129
 «Энгисики» 43
 эндзё-дзиссо 65
 Эннити 9
 «Энкаку-гё» 177
 Энни Бэнъэн 218—219, 252
 Эннин 131, 136, 174—175, 177, 188
 Энсю 131, 175—176, 188
 энтаку-сюсё 68
 энтон 111
 этаки-со 64
 «Эхё Тэндайги сю» 116

эхо 107
 «Югасиддзи-рон» 61
 юдзу 183—185
 — -нэмбуцу 182—187
 Юисики 61
 юисики 66
 «Юисики сандзю рондзю» 65
 Юйэн 207
 Юкай 247
 Яма см. Эмма
 ямабуси 247, 292—293, 354
 Ямаока Тэсю 308
 «Ясэн канна» 282

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Раздел I. История буддизма в Японии	
Глава 1. Японское общество и ранний буддизм	9
Японское общество и государство в VI—VIII вв.	9
Синтоизм	15
Первые сведения о буддизме в Японии	18
Буддизм и государство	22
Функциональные различия между буддизмом и синтоизмом	27
Сближение буддизма и синтоизма через культ предков и концепцию храмового пространства	31
Влияние буддизма на восприятие синтоистских божеств	34
Буддизм и социализация личности	37
Глава 2. Учения шести школ периода Нара	46
Учение школы Санрон	54
Учение школы Дзёдзицу	60
Учение школы Хоссо	61
Учение школы Рицу	69
Учение школы Кёгон	73
Глава 3. Буддизм в период Хэйан	79
Японское общество в хэйанский период	79
Государство и буддизм	84
Школа Тэндай	87
Догматический комплекс Тэндай-сю	98
Становление школы Тэндай	113
Школа Сингон	132
Школа Тэндай в IX—XII вв.	174
Амидаизм	180
Школа Юдзу нэмбуцу	182
Синто-буддийский синкретизм	187
Нарские школы	189
Сюгэндо	190
Глава 4. Буддизм в периоды Камакура и Муромати (XIII—XVI вв.)	192
Амидаистские школы в рассматриваемую эпоху	201
Дзэн-буддизм: Риндзай и Сото	214
«Старые» школы в эпохи Камакура и Муромати	235
Школа Нитирэн	251

Глава 5. Буддизм в эпоху Токугава	278
Глава 6. Буддизм в новой и новейшей истории Японии (от революции 1867—1868 гг. до наших дней)	302
Буддизм в системе государственного синто	304
Буддизм в послевоенной Японии	324
Раздел II. Тексты	
<i>Сётоку-тайси</i> . Из «Конституции 17-ти статей»	359
Из «Нихон сёки»	360
Гангодзи гаран энги нараби-ни руки сидзайтё	415
Нихон рёики	427
<i>Сайте</i> . «Гаммон»	433
<i>Кукай</i> . Сокусин дзёбуцу-ги	438
Сё дзи дзиссо-ги	455
Ундзи-ки	469
<i>Юйэн-бо</i> . Таннисё	491
Итигон ходан	510
<i>Нитирэн</i> . Каймоку сё	535
<i>Эйсай</i> . Кодзэн гококу-рон	590
Кисса ёдзё-ки	592
<i>Догэн</i> . Гэндзё коан	595
Сокусин дзёбуцу	599
Юдзи	604
Хоцу бодай син	611
Си мэ	619
Хати дайнин-гаку	622
<i>Мусо Сосэки</i> . Сэйдзан ява	627
<i>Китабатакэ Тикафуса</i> . Дзинно сётоки	646
Примечания	657
Список сокращений	678
Список использованной литературы	679
Указатель терминов, имен, произведений (в Разделе I)	694

Научное издание

Коллектив авторов

БУДДИЗМ В ЯПОНИИ

Утверждено к печати Институтом востоковедения РАН

Заведующая редакцией *З. М. Евсенина*. Редактор *В. С. Сивикова*. Младший редактор *М. О. Торчинская*. Художник *Е. Н. Волков*. Художественный редактор *Б. Л. Резников*. Технический редактор *В. П. Стуковнина*. Корректор *Е. В. Карюкина*

ИБ № 17174

Сдано в набор 11.08.92. Подписано к печати 07.07.93. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 44,0. Усл. кр.-отг. 44,0. Уч.-изд. л. 53,2. Тираж 2500 экз. Изд. № 7361. Зак. № 328. «С»—1

ВО «Наука»

Издательская фирма «Восточная литература». 103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства «Наука». 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

