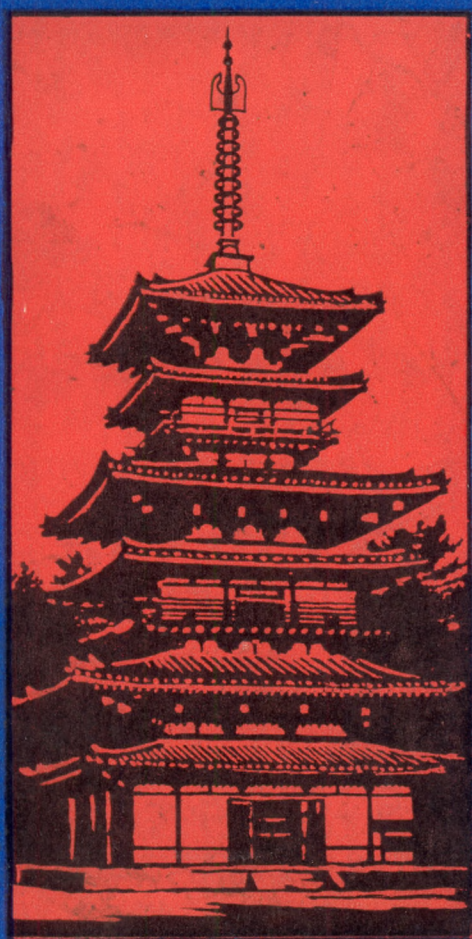


А. Н. Игнатович

БУДДИЗМ в ЯПОНИИ

Очерк ранней истории



А. Н. Игнатович

БУДДИЗМ В ЯПОНИИ

Очерк
ранней
истории



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1988

ББК.86.39
И 26

Ответственный редактор
С. А. АРУТЮНОВ

Рецензенты
Г. Е. КОМАРОВСКИЙ, С. А. АРУТЮНОВ

И 0400000000-009 Без объявления
012(02)-88

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1988.

ВВЕДЕНИЕ

Буддизм уже давно привлекает внимание многочисленных исследователей¹. Эта мировая религия, распространявшаяся на север, юг и восток от Индии, захватила огромные культурные регионы. Перешагнув в начале новой эры границы Индии и пределы индийской философской традиции, буддизм достиг государств Центральной и Юго-Восточной Азии, а также Китая, где начался успешный, несмотря на все трудности, процесс его адаптации. Из Китая буддизм проник в Корею и оттуда в Японию. Судьба буддизма в различных странах сложилась неодинаково: в одних он был вытеснен другими религиями, в других, наоборот, укрепился, но в том и другом случаях влияние его на самые разные стороны общественной жизни было велико. Оно проявилось и в политических доктринах, и культуре (в большей степени в изобразительном искусстве и архитектуре), и этических нормах, и повседневном быте.

«Основным методологическим принципом марксистского анализа истории религии является то, что она рассматривается как составная часть истории общества» [91, с. 12]. Следовательно, «внедрение» той или иной религии, характер ее адаптации и распространения, организационное оформление обуславливаются состоянием социальных отношений в данном обществе, всем комплексом объективных и субъективных факторов. Изучение буддизма в определенный период его развития в конкретном регионе, с учетом географических, социальных и культурных особенностей, дает материал для исследования закономерностей развития этой мировой религии и выяснения его «механизмов».

В отечественной литературе имеются: исследование истории буддизма в Таиланде [61], очерки о буддизме в Индии (см., например, [15, с. 330—362, 486—547], в Китае [18, с. 291—359], книга о становлении буддийской церкви в Кореи [20]. Авторы всех этих работ пытаются выяснить специфические формы, которые эта религия принимала в том или ином государстве (мы оставляем в стороне вопрос, кому и насколько это удалось).

О японском буддизме, особенно раннем и средневековом, известно в нашей стране еще недостаточно, что ведет к непол-

ным (а отсюда часто и искаженным) представлениям о важных явлениях в истории Японии, непониманию (во всяком случае недопониманию) эстетических принципов традиционной японской культуры и своеобразия японской философии².

Изучение японского буддизма как в самой Японии, так и за ее рубежами, породило массу концепций его развития, различное (и часто противоположное) осмысление конкретных фактов его истории. Стоит еще раз напомнить, что исследования, касающиеся такого сложного явления, как буддизм (равно как и христианство и ислам), неизбежным образом затрагивают экономические, социально-политические, общекультурные, географические, этнические, психологические и другие аспекты, характеризующие процесс развития человеческого общества. Даже если исследователь сознательно игнорирует хотя бы один из указанных аспектов или отрицает зависимость от него развития буддизма, отношение исследователя к данному аспекту тем не менее проецируется на его буддологические штудии в мистифицированном виде, как правило, отрицательно влияя на выводы. Различные мировоззренческие установки и методологические принципы писавших о японском буддизме авторов как раз и обусловили путаницу в трактовке его истории, деятельности буддийских объединений, их лидеров, в интерпретации философских доктрин и догматики. С другой стороны, имеется много неясностей и неувязок в понимании того, что, собственно говоря, такое японский буддизм. Усилиями многочисленных авторов создан миф под названием «японский буддизм»; крайнее его выражение — утверждение, что японский буддизм — это дзэн, а дзэн — весь японский буддизм³, мало похожий на реальный японский буддизм. К большому сожалению, для читателей этот миф оказался очень привлекательным, и, несмотря на плодотворную работу ученых, прежде всего японских, многие все еще находятся под его обаянием.

Трудами нескольких поколений историков, филологов и буддологов хорошо изучена фактологическая сторона истории японского буддизма, однако большинство проблем концептуального характера, начиная с того, было ли распространение буддизма в Японии вызвано и стимулировано внутренним развитием японского общества или же его внедрили искусственно, остаются открытыми. Основной причиной подобного положения является практически полное отсутствие работ, в которых бы подход к изучению японского буддизма последовательно осуществлялся с позиций диалектико-материалистического понимания принципа историзма, а, как хорошо известно, объективное и истинно научное изучение общественных явлений требует такого подхода.

Оптимальные результаты в исследовании японского буддизма могут быть получены при применении системно-структурного подхода⁴ как конкретного методологического принципа, поскольку это идеологическое явление представляет собой слож-

ную полиструктурную динамическую систему, включающую в себя набор подсистем⁵.

Историю общественной мысли Японии феодального периода определяют главным образом три идеологии: синтоизм (собственно японский «продукт», хотя при ближайшем его рассмотрении оказывается, что подобное утверждение можно принять с известной оговоркой), буддизм и конфуцианство (китайское учение, как и буддизм, проникшее в Японию с континента). Каждая из этих идеологий в определенный период истории страны становилась господствующей или приближалась к понятию таковой, или отступала на второй план. Возможность функционирования синтоизма, буддизма или конфуцианства в качестве государственной, официальной (т. е., по существу, всеобъемлющей в тех условиях) идеологии обуславливалась тем, что все они являлись сложными системами, складывавшимися по меньшей мере из четырех подсистем: 1) религиозной, 2) философской, 3) политической и 4) этической. При господствующем положении какой-либо идеологии с максимальной нагрузкой функционируют все подсистемы, когда же данная идеология отступает на периферийные позиции, удельный вес тех или иных подсистем уменьшается. Наконец, в рамках системы, как правило, стабильно доминирует какая-либо подсистема, несмотря на различные изменения всех подсистем и их соотношение, а также развитие самой системы (именно поэтому она и является динамической).

В буддизме и в синтоизме (особенно) такое доминирующее положение занимает религиозный аспект, и, возможно, поэтому представление о буддизме у небольшого числа авторов, специально им не занимающихся, но исследующих, скажем, общие вопросы культуры, ограничивается только одним понятием: «буддизм — это одна из мировых религий». Что касается конфуцианства, то в синологической литературе его избегают называть религией, хотя в целом религиозный аспект в нем не отрицается. И опять-таки можно встретить заявления (правда, не слишком частые), что конфуцианство не имеет ничего общего с религией. Другими словами, в том и другом случаях систему сводят к подсистеме, что, конечно, ведет к искаженному пониманию сущности буддизма или конфуцианства.

В свою очередь, подсистемы, составляющие систему «буддизм» («конфуцианство», «синтоизм»), имеют нефиксированный набор собственных подсистем, обладающих характерными для них структурами. Такими подсистемами второго уровня являются, например, культовые обряды (каждый со своей структурой), философские доктрины (каждая также имеет свою собственную структуру) и т. д. Набор таких подсистем не может быть фиксированным: именно он наиболее всего подвержен изменениям в силу многообразнейших факторов; содержательные и формальные структуры здесь также непостоянны (возьмем, например, трансформацию содержания и формы известного

буддийского обряда «окропление головы»). Нужно также учитывать, что между всеми системообразующими компонентами (включая отношения между элементами) существует весьма жесткая зависимость: изменения, происходящие в одном из них, прямо или косвенно отражаются на всей системе. Следовательно, при анализе какой-либо доктрины, ритуала, общественной деятельности буддийского лидера и т. д. нельзя забывать, что это системообразующие элементы, и изучать их необходимо как функциональный компонент системы. Только таким образом можно выяснить их истинное значение. Вышеизложенные соображения о системно-структурном подходе будут общим методологическим принципом предлагаемой работы.

Конкретная тематика нашего исследования определяется задачами анализа процесса становления и развития японского буддизма и охватывает следующие стороны проблемы.

1. *Исторические предпосылки и условия распространения буддизма на Японских островах.* Почти полуторатысячелетняя история этой идеологии в Японии, своеобразный ее ренессанс после второй мировой войны (в виде так называемых «новых религий») показывают, что буддизм нашел в этой стране благодатную почву для своего распространения, т. е. имелись объективные и субъективные предпосылки, обусловившие его адаптацию и процветание в течение столетий, с одной стороны, и сохранение его потенциальных возможностей возрождаться после периодов гонений — с другой.

Среди историков нет единогласия в объяснении причин успешного проникновения буддизма в японское общество. Некоторые ученые полагают, что его распространение в Японии явилось скорее результатом общей экспансии китайской идеологии и культуры, нежели следствием внутренней потребности японского государства (см., например, [122, с. 11]). Это крайняя, так сказать, нигилистическая точка зрения. Ей противостоит мнение, что распространение буддизма в Японии и диктовалось логикой исторического развития японского общества.

Н. И. Конрад отмечал, что для тех, «кто стремился построить централизованное государство», буддизм был наиболее приемлемой идеологией, во-первых, потому что «воспитывал в человеке общегосударственное, вселенское мироощущение и тем боролся с идейной замкнутостью мирка, ограниченного рамками рода». Во-вторых, буддизм «создал не только учение, но и великолепную церковную организацию». Буддийская церковная иерархия — монахи, прелаты разных степеней — «представляли для Японии готовую модель феодального общества» [51, с. 67]. Согласно М. Анэсаки, развитие японской цивилизации стало возможным главным образом благодаря буддизму и конфуцианству [295, с. 2]. Более того, буддизм, пишет М. Анэсаки, «дал заряд религиозной жизни японцев посредством распространения универсальных идеалов и очищения их религиозных и эстетических чувств». Буддизм «был воспринят народом прежде все-

го для удовлетворения его стремлений к запредельному» [295, с. 7]. Другими словами, из рассуждений этого часто цитируемого в отечественной литературе автора следует, что буддизм отвечал внутренним потребностям развития японского общества и пустил глубокие корни на островах отнюдь не случайно. Наконец, известный буддийский ученый Д. Накагава заявил, что японская культура началась только с появлением буддизма на островах [187, с. 4]. Рассмотрение процесса распространения буддизма в Японии в конкретной исторической ситуации позволит, как мы надеемся, получить достаточно четкое представление о причинах и движущих силах этого процесса.

Хронологически мы ограничиваемся анализом первых двух этапов истории буддизма в Японии, т. е. с момента его появления на островах в VI в. до конца периода Нара — последних годов VIII в. Временной границей этапов служит переворот Тайка.

Уже в период Нара проявились, пусть еще в зачаточном состоянии, многие характерные черты буддийской идеологии в ее японской разновидности, которые в следующий (хэйанский) период истории страны предопределили превращение буддизма во влиятельнейшую государственную идеологию с мощной церковной организацией. С этой точки зрения, по возможности подробное исследование раннего японского буддизма очень полезно для дальнейших изысканий в данной области. Как известно, хэйанский период был золотым веком классической японской государственности и культуры, в формировании которых буддизм сыграл опромную роль; поэтому рассмотрение так называемого хэйанского буддизма заслуживает специального исследования и явно не вмещается в рамки данной работы.

2. *Роль буддизма как политической доктрины.* Вопрос о роли буддизма как теоретической базы управления государством представляет несомненный интерес, и Япония в этом отношении заслуживает пристального внимания. Здесь в полной мере воплотился принцип «сэйкё-итти» — единство политики и религии.

3. *Становление буддийской церкви.* В хэйанский период буддийская церковь стала экономически сильной и идеологически влиятельной организацией феодального типа. Объединение, или, как принято называть в европейской японоведческой литературе, секта Тэндай, основанная в начале IX в., была своеобразным государством в государстве и в течение нескольких столетий по существу представляла официальную религию. Основатель Тэндай и ее первый патриарх Сайтё разработал буддийскую доктрину теократического государства. Превращение буддийской церкви в мощную политическую силу и появление доктрин Сайтё было обусловлено развитием буддизма в предыдущем периоде.

4. *История «шести школ» периода Нара, их философские доктрины и догматика.* Этот аспект японского буддизма (и прежде всего раннего) известен у нас менее других. Однако

знание (и анализ) доктринальных положений имеет важнейшее значение для понимания процесса становления этой религии на островах как идеологической системы. В зависимости от конкретных условий на первый план выдвигаются те или иные подсистемы доктринальных комплексов, наиболее соответствующие запросам приверженцев буддизма в данный момент. Следует иметь в виду, что запросы эти определялись многими факторами — и социальными, и культурными. Кроме того, буддийские политические и социальные доктрины обосновываются посредством догматики. Традиционная японская культура также в значительной степени складывалась под влиянием буддийской философии. В интересующее нас время в Японии произошло становление шести буддийских школ, каждая из которых имела свой доктринальный комплекс.

5. *Буддизм и другие религии.* Пожалуй, не было ни одного региона в ареале распространения буддизма, где бы ему не пришлось бороться с местными религиями, и Япония в этом плане не составляет исключения. Взаимоотношения с конкурирующими религиями в достаточно большой степени определяли будущее буддизма в данной стране, характер его адаптации к местным условиям, а также его трансформацию в конкретной ситуации. В частности, в Японии в хэйанский период сложилась синкретическая религия «рёбусинто», однако тенденция к синтезу местных верований и буддизма проявилась уже в предыдущую эпоху. Кроме того, в VII—VIII вв. в Японии стояла также проблема взаимоотношений буддизма с конфуцианством и даосизмом.

Безусловно, выделенные аспекты исследования японского буддизма не охватывают всего круга явлений, связанных с его распространением на островах. В частности, мы не рассматриваем проблему влияния буддизма на японское искусство: эта тема требует особого к себе внимания и является предметом специального искусствоведческого исследования. За рамками работы остается также выяснение воздействия буддизма на повседневный быт японцев, что несомненно могло бы заинтересовать этнографов. В религиоведческом плане предлагаемое исследование охватывает исторический, социологический и философский аспекты изучения религии.

В речи, посвященной столетнему юбилею выдающегося русского синолога В. П. Васильева, академик С. Ф. Ольденбург выделил три направления буддологических исследований в европейской науке второй половины XIX — начала XX в. [70, с. 540] и уже тогда с полным основанием заявил, что русская буддологическая школа сумела предложить наиболее объективную и обоснованную концепцию процесса становления и развития буддийского учения [70, с. 543—544, 547—548]. Принципиальная новизна проявилась прежде всего в использовании канонических текстов махаяны, переведенных на китайский и тибетский языки, а также попытке систематизировать догматику

с точки зрения внутренней логики развития буддизма. Такой подход противостоял абсолютизации палийского канона⁶ в качестве единственного источника «истинного буддизма», а именно данная тенденция на протяжении многих десятилетий господствовала в европейской буддологии (благодаря авторитету таких крупных ученых, как Т. Рис-Дэвидс, Г. Ольденберг, Г. Пишель и др.). Включение непалийской, в частности китайской и японской литературы, в число источников, исследование которых для понимания различных аспектов буддизма имеет не меньшее (а может быть, даже большее) значение, чем изучение палийского канона, знаменовало качественно новый этап в буддологической науке. Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг, развивая методологические принципы, намеченные В. П. Васильевым, ввели в научный оборот и экзегетическую литературу⁷, поскольку «оказалось, что основой догматики буддийских сект... являются систематические философские трактаты» [82, с. VI]. «Священным писанием в узком смысле слова,— продолжает О. О. Розенберг,— являются, разумеется, *сутры*, но *сутры* как таковые *толкуются всегда в смысле того или другого трактата*... Догматическая жизнь буддизма протекает в пределах трактатов, духовенство воспитывается на трактатах, *сутры* изучаются в смысле трактатов» [82, с. VI]. Кстати, заметим, что о степени зрелости буддизма в том или ином регионе можно судить по количеству и качеству комментаторских и доктринальных сочинений.

В рассматриваемый период японский буддизм был тесно связан с китайским — или прямо, или через Корею. Поэтому для понимания японского буддизма нам часто придется обращаться к китайским буддийским учениям.

Укажем еще на одно весьма важное обстоятельство, с которым вынужден считаться каждый пишущий о неродной для своего потенциального читателя культуре. Мы имеем в виду необходимость определенной популяризации материала. Работы о чужой, в данном случае японской, культуре носят в известной мере «культуртрегерский» характер. Учитывая незнание многих явлений, реалий и терминов в рамках рассматриваемых проблем даже профессиональными историками или философами-востоковедами, нельзя обойтись без объяснений или комментирования специфически китайских, японских или буддийских понятий. Подобные разъяснения (или непосредственно в тексте, или в примечаниях), которых набирается немало, безусловно, разрыхляют общий строй повествования и снижают его, если так можно выразиться, специальный уровень. Однако отказываться от них тем не менее было бы нецелесообразно, поскольку работа эта выполняет также и ознакомительную функцию. На нынешнем этапе развития той области нашего японоведения, которая занимается изучением древней или средневековой культуры Японии (включая идеологию), данная функция является, может быть, главной, о чем автор старался не забывать.

При изучении истории японского буддизма мы имеем возможность опереться на большое количество разнообразных источников. Архитектура древних буддийских храмов, изваяния будд и бодхисаттв, стилевые особенности буддийской живописи, сохранившиеся предметы культа несут огромный объем информации о генезисе японского буддизма, об общих чертах его с материковым буддизмом (как и об отличиях), об особенностях развития буддизма на островах и многом другом. Буддийские культы, празднества, сопровождавшиеся музыкой и танцами, различные ритуалы, которые, как известно, отличаются устойчивостью и консерватизмом, также дают весьма обширный материал по истории формирования «народного» буддизма и взаимодействия его с местными верованиями. Применяя системно-структурный подход при интерпретации данных этих двух групп источников, можно извлечь из них максимум информации для построения общей концепции развития японского буддизма. В частности, изучение буддийской скульптуры раннего периода помогает выяснить вопрос о типе буддизма, распространившегося в Японии на самом раннем этапе его истории. Однако наибольшую ценность представляет третья группа источников — памятники письменности. Изучение буддизма как идеологической системы базируется прежде всего на этих источниках, в которых зафиксированы с большей или меньшей степенью адекватности факты истории буддизма, доктрины, полемика между школами и т. д. Выделенные три типа источников дополняют друг друга и, что не менее важно, взаимно корректируют информацию, в них содержащуюся.

Интенсивное строительство в Японии буддийских храмов начинается в первые десятилетия VII в. и достигает своего высшего уровня в следующем столетии. Однако большинство храмовых комплексов того времени в оригинальном облике не сохранилось: сооруженные из дерева, они часто горели во время пожаров — страшного бича культурных ценностей в древних и средневековых государствах. При восстановлении разрушенных построек средневековые мастера вносили новые элементы в архитектуру храмов, так что бывает трудно определить первоначальный архитектурный стиль. Тем не менее ряд памятников, как полагают специалисты, сохранили черты той далекой эпохи. Кроме того, какие-то данные о стилевых приемах дают археологические раскопки на территории древних храмов.

Наиболее адекватным изначальному облику считается храмовый комплекс Хорюдзи, создание которого приписывается инициативе Сётоку-тайси. В 670 г. храм горел, позднее был восстановлен. Постройки реставрировались и позже, однако, по общему признанию знатоков древнеяпонской архитектуры, все они (или по крайней мере бо́льшая их часть) воспроизводились

в оригинальном виде [46, с. 60] (о значении Хорюдзи в культурной истории Японии см. [218, т. 1, 59—74]).

В нарский период из общей массы буддийских монастырей выделились семь храмовых комплексов, ставших впоследствии знаменитыми: Хорюдзи, Тодайдзи, Кофукудзи, Хориндзи, Гангодзи, Дайандзи, Якусидзи. Лучше других сохранились постройки Якусидзи и некоторые строения в комплексе Тодайдзи [45, с. 25—26; 42, с. 136—146], по которым можно судить об архитектурных стилях той эпохи. Храмовая архитектура отражала и континентальное происхождение японского буддизма, и характер его адаптации к местным условиям⁸.

В VII—VIII вв. скульптура в Японии развивалась исключительно в рамках культового искусства [42, с. 150]. Сохранившиеся изваяния будд и бодхисаттв предоставляют нам возможность сделать по меньшей мере два важных для изучения истории раннего японского буддизма вывода. Во-первых, изображения тех или иных буддийских святых дают основание судить о типе буддизма, распространившегося на островах. Во-вторых, манера изготовления статуй и барельефов говорит о степени своеобразия японской буддийской скульптуры или об отсутствии такового по сравнению с корейскими или китайскими изваяниями будд и бодхисаттв. Скульптурных изображений периода Асука (т. е. до 645 г.) почти не сохранилось [45, с. 31], но более позднее время представлено лучше, хотя до нас не дошло ни одной скульптуры из сухого лака, изготовлявшихся в период Нара [45, с. 33].

В VII—VIII вв. характер японской живописи определялся главным образом буддийской тематикой. О живописи этого периода можно судить по настенным росписям, рисункам на так называемых ковчегах Тамамуси и Татибана, вышивкам, иллюстрациям к буддийским сутрам, рисункам на холсте.

Образцом монументального искусства древней Японии являются росписи «кондо» («золотого павильона») храмового комплекса Хорюдзи. Сохранилось двенадцать панелей, на которых фигурируют изображения будды Амида, или Якуси, бодхисаттв Фугэна, Каннон, Сэйси, Мироку [42, с. 193—194].

«Ковчеги»⁹ Тамамуси и Татибана представляют собой макеты буддийских храмов. Первый был изготовлен в начале VII в., второй — в 70—80-е годы VII в. [42, с. 133]¹⁰. Рисунки на дверях и задней стенке средней части макетов и подставке показывают различные эпизоды из жизни Будды Шакьямуни, а также аллегорически изображают буддийскую космогонию.

Аналогичные сюжеты мы видим на рисунках в сутрах. Первоначально текст и живописные иллюстрации к нему помещались параллельно — в нижней и верхней частях свитка с сутрой соответственно. Позже текст стал чередоваться с рисунками [45, с. 57].

В «сокровищницах» древних буддийских храмов сохранились изображения бодхисаттв, выполненные на холсте. В ча-

стности, одно из них — «портрет» богини Шри, «в данном случае одной из ипостасей бодхисаттвы Манджушри» [42, с. 188], находится в храме Якусидзи [42, с. 188].

Из вышивок с интересующей нас точки зрения наибольшего внимания заслуживает так называемая «тэндзюкоку-мандара»¹¹, изготовленная в 623 г. вдовой принца Сётоку-тайси [42, с. 201]. На сохранившихся фрагментах видны персонажи буддийской и древнекитайской мифологии (зайцы на луне, птицы, черепахи). Большинство специалистов полагает, что на «мандале» изображена «чистая земля» будды Амида [42, с. 202]. Однако есть основания полагать, что на самом деле здесь картина даосского рая. Действительно буддийский сюжет — «чистая земля» с ее «хозяином» Амида в центре — встречается на «мандале» в храме Таима-дэра. Изготовление этого большого по размеру гобелена датируется серединой VIII в. [45, с. 57].

Сюжеты росписей, иллюстраций, вышивок непосредственно указывают на типы буддийских верований, завезенных на острова, степень их распространения, удельный вес каждого типа в системе многих.

Обширную и, как говорилось выше, наиболее ценную для изучения раннего японского буддизма группу источников составляют письменные памятники. Сюда входят как буддийская литература, так и разнообразные источники, содержащие ту или иную информацию по истории буддийской религии в рассматриваемый период.

Надо сказать, что в течение многих десятков лет в Японии не утихают дискуссии относительно того, что понимать под буддийской литературой вообще и японской буддийской литературой («Нихон буккё бунгаку») в частности, т. е. речь идет об определении границ этого понятия и его сущности. Из обзора наиболее авторитетных точек зрения, сделанного А. Такэси и А. Суганума [246], видно, что все авторы без оговорок относят к буддийской литературе канонические сутры и трактаты, позднейшую к ним экзегетику, а также сочинения агиографического содержания.

Исключительно сильное многовековое влияние буддизма на японскую культуру отразилось и на изящной словесности, не ориентированной на монашескую среду, поэтому появилась тенденция к расширению границ буддийской литературы и включению в последнюю художественных произведений (причем это относится не только к японской, но и китайской литературе). В многократно переиздававшемся «Большом словаре японской литературы» буддийская литература определяется тремя критериями. Сюда относят: 1) сочинения, «утверждающие религиозные ценности» безотносительно к их художественным достоинствам; 2) произведения изящной словесности, в которых явно или имплицитно присутствуют буддийские идеи; 3) сочинения, авторы которых сознательно проповедуют в художественной форме те или иные положения буддийской идеоло-

гии [246, с. 13]. Именно на этой основе строится большинство старых (20—30-х годов) и новых (60—70-х годов) классификаций буддийской литературы (типологии Р. Цукудэ [246, с. 14]¹², М. Фукаура [246, с. 10—11], Х. Накамура [246, с. 11], Г. Нагаи [246, с. 12], отличающихся друг от друга главным образом жанровым делением.

Размывание границ рассматриваемого понятия вызвало закономерное стремление провести какой-нибудь водораздел между так называемыми духовными сочинениями и изящной словесностью, не исключая последнюю из буддийской литературы (такой точки зрения последовательно придерживается Г. Нагаи). Тексты первого типа — буддийская литература «в узком смысле». Это сутры, доктринальные, дисциплинарные, обрядовые, житийные сочинения, буддийская поэзия, причем литература первого типа вполне может обладать высокими художественными достоинствами (например, рассказы о святых, стихотворения). Второй тип — буддийская литература «в широком смысле». Толкование буддийской догматики, переложение буддийских сюжетов, описание жизни и деятельности буддийских монахов не относятся здесь к предметам непосредственного интереса автора. Однако создатели литературы второго типа являются носителями буддийского мироощущения, их эстетический идеал формировался под прямым влиянием буддизма [246, с. 15—16], так что идейное содержание такого рода произведений по сути своей — буддийское.

В японском литературоведении указанное разграничение фиксируется терминами, тонкое смысловое различие которых полностью скрадывается при дословном их переводе на русский язык. Первый тип обозначается словом «буккётэки бунгаку» [246, с. 15] — здесь акцентируется определение «буккётэки» — прилагательное, находящееся в подчиненном относительно существительного «бунгаку» положении. Второй тип — «буккё бунгаку» [246, с. 15]. Строго говоря, это одно слово, в котором «буккё» («буддизм») гораздо менее подчинено «бунгаку» («литературе»), чем в предыдущем случае.

Итак, в основу определения понятия «буддийская литература» кладутся два критерия — идейный и тематический. Буддийская литература — это литература, идейное содержание которой можно охарактеризовать как буддийское, однако в одних сочинениях («буккётэки бунгаку») буддийские идеи (выраженные в доктринах, обрядах, житиях и т. д.) выступают как предмет письменной фиксации (изложения, толкования и т. д.), а в других («буккё бунгаку») определяют трактовку сюжета, образов, т. е. характеризуют общее идейное содержание произведения.

Указанное понимание «буддийской литературы» все более закрепляется в японских работах, и это обстоятельство необходимо иметь в виду, когда мы встречаем термины «буккё бунгаку», «нихон буккё бунгаку», «буккётэки бунгаку» в книгах и статьях японских авторов.

Из советских японоведов данного вопроса специально касался только В. Н. Горегляд. По его мнению, выражение «буддийская литература» можно понимать в двух смыслах: в широком — относя сюда «все письменные памятники, основу которых составляет изложение буддийских идей», и в более узком — имея в виду буддийский канон, философские сочинения, проповедническую литературу, жития, «гатхи, легенды буддийского содержания и обрядовую литературу» [26, с. 139].

Со своей стороны, мы полагаем, что слишком широкое толкование понятия «буддийская литература» страдает в конечном счете отсутствием определенности, несмотря на попытки подвести под это толкование более или менее надежную основу. Следуя логике авторов, предлагающих такого рода концепции, наряду с буддийской литературой следует выделять японскую конфуцианскую и синтоистскую литературы (каждую — в узком и широком смысле слова), а также некий «смешанный» тип литературы. Если распространить данные критерии на другие культуры, то всю древнерусскую литературу придется назвать христианской литературой (в узком и широком смысле слова).

Не вдаваясь в обсуждение вопроса, подчеркнем, что подобная типология некорректна и методологически неверна. Под «буддийской литературой» следует понимать только то, что включается в нее в «узком смысле» (т. е. «буккётэки бунгаку»). В таком случае это понятие приобретает четкие границы, а художественные произведения, проникнутые буддийским (синтоистским, конфуцианским) духом, пусть остаются японской изящной словесностью (или просто японской классической литературой, если речь идет о феодальном периоде). Кстати говоря, так ее и называют в распространенных в Японии университетских курсах родной литературы, на что в известной мере сетуют авторы «Очерка буддийской литературы» [246, с. 16].

Буддийская литература (в нашем понимании, или в «узком смысле») также стала предметом многочисленных типологизаций. Известные нам классификации (Г. Оно, Р. Цукудэ, М. Фукаура) строятся по сюжетно-тематическому принципу. Наиболее удачной нам представляется последняя (три типа, и каждый включает три подтипа, см. [246, с. 9]), однако ее достоинства проявляются лишь при изучении круга буддийских текстов исключительно с точки зрения их содержания и функционального значения в истории развития буддизма как идеологической системы, безотносительно национальных границ и особенностей.

Для исследования сугубо конкретного вопроса — начальной истории буддизма в Японии — письменные памятники, на которые можно опереться как на источниковедческую базу, удобно (и целесообразно) разделить на две большие группы: японские и иностранные (корейские и главным образом китайские). В свою очередь, те и другие делятся на несколько типов.

Японскую группу составляют: 1) официальные исторические:

хроники; 2) «фудоки»; 3) «кодексы», правительственные указы; 4) «истории» буддизма, созданные буддийскими монахами; 5) экзегетические и доктринальные сочинения; 6) «храмовые» источники; 7) агиографические сочинения; 8) произведения художественной литературы.

Иностранные источники: 1) канонические буддийские сутры в китайском переводе; 2) китайские и индийские (в переводе на китайский язык) доктринальные и экзегетические сочинения; 3) китайские и корейские исторические сочинения; 4) небуддийские конфуцианские, даосские сочинения; 5) произведения китайской изящной словесности.

Подчеркнем, что наша классификация подчинена прежде всего задаче исследования *истории* японского буддизма, поэтому здесь оказались разьединенными японские и иностранные источники, так как в последних информация о собственно японском буддизме минимальна. Значение их для понимания процесса развития буддизма на островах исключительно велико, как мы увидим позже, в другом плане. Здесь же отметим, что роль источников второй группы определяется прежде всего тем обстоятельством, что буддизм для Японии был «импортированной» идеологией, так что сутры и буддийские трактаты стали базой для создания местными авторами буддийских сочинений и разработки в позднейшие времена собственных доктрин. С этой точки зрения первые два типа иностранных источников органически входят в корпус канонической литературы той или иной японской буддийской школы, и если строить классификацию источников по принципу принадлежности их соответствующему направлению, то, безусловно, различий между китайской и японской литературой делать не следует.

Японские буддийские авторы весьма хорошо знали китайские классические книги. Знакомство с конфуцианскими и даосскими идеями ощущается уже в сочинениях, приписываемых Сётоку-тайси. Китайская классика в большом количестве ввозилась в Японию как иммигрантами, так и самими японцами (в большинстве случаев буддийскими монахами), посылавшимися в Китай на обучение. Общеизвестно, что именно буддийским монахам конфуцианские книги (и соответственно доктрины) обязаны своим распространением на островах. В сочинениях японских буддистов неоднократно встречаются ссылки на китайские исторические сочинения (прежде всего «Исторические записки» Сыма Цяня), образы и ассоциации из китайской художественной литературы. Кроме того, в исторических хрониках (например, в «Суй шу») имеются все-таки кое-какие сведения, касающиеся непосредственно японского буддизма.

Интересующие нас японские источники первого типа — исторические хроники, объединенные в свод «Риккоку си» («Шесть историй страны»), в которых излагаются события начиная с легендарной «эры богов» и до 888 г. Для нас особенно важны первые три сочинения, входящие в «Риккоку си»: «Ни-

хонги», «Сёку Нихонги» и «Нихон коки»¹³, причем «Нихонги» и «Нихон коки» не полностью — вторая половина первого и самое начало второго.

Составление «Нихонги» («Записей о [стране] Восходящего Солнца», другое название летописи — «Нихон сёки») началось в 714 г. под руководством принца Тонэри (676—735) и закончилось в 720 г. Памятник состоит из тридцати свитков, написан на китайском языке.

«Нихонги», как и остальные пять «историй», созданы по образцу китайских династийных хроник. В период становления на островах раннефеодального государства японцы широко заимствовали китайские достижения в экономике, политическом устройстве, науке, технике, культуре. В Китае с давних времен было развито летописание, и неудивительно, что в глазах образованной японской аристократической элиты династийные хроники стали одним из атрибутов цивилизованности. Вполне естественно поэтому, что в Японии правители молодого и набиравшего силу государства очень скоро захотели иметь собственные летописи. Таким образом, составление «Нихонги» было государственным мероприятием, в задачу которого входило реконструирование схемы исторического процесса в Японии в виде хронологической последовательности конкретных и, с точки зрения авторов, правдоподобных событий. Принц Тонэри и его авторский «комитет» стремились показать изначальное могущество и величие Японии, ее «непровинциальность». Кроме того, как отмечает М. В. Воробьев, «Нихонги» должны были идеологически закрепить победу императорского дома в борьбе с местными кланами и «переосмыслить японское прошлое в интересах императора и его окружения в VIII в.» [22, с. 7]. Указанные обстоятельства объясняют тенденциозный характер памятника и историческую недостоверность многих фактов, в нем запечатленных¹⁴.

Несмотря на то что в течение многих столетий вокруг «Нихонги» формировалась обширная комментаторская литература, а роль этого памятника часто выходила за рамки исторического источника, до сих пор неясны многие вопросы, связанные с его возникновением, авторством, отношением к другим источникам и т. д. Наконец, как бы это ни казалось странным, даже само название — «Нихонги» (или «Нихон сёки») — порождает многочисленные дискуссии. В содержательных статьях Н. Кодзима, С. Оно, С. Иэнага, помещенных в первом томе новейшего издания «Нихонги» [204, т. 67, 3—74], подытожены результаты исторического и филологического изучения памятника, в комментариях рассмотрены многие частные вопросы, касающиеся тех или иных конкретных реалий.

В «Нихонги» описано появление в Японии буддийской религии, ее распространение, начало организации буддийской церкви, превращение буддизма в государственную религию и другие относящиеся к буддизму события до конца VII в.¹⁵.

Первое сообщение о буддизме в Японии появляется в девятнадцатом свитке «Нихонги», но регулярные (не эпизодические) записи о событиях, так или иначе связанных с буддийской религией, начинаются с двадцать второго свитка и относятся к самому концу VI в. (после 593 г.).

События гражданской истории, отраженные в «Нихонги», соотносятся с данным других источников примерно с третьего десятилетия VI в.¹⁶, однако достоверность изложенной в хронике истории распространения буддизма в Японии оценивается учеными весьма критически. Н. Нисида, проанализировав сообщения летописи и других источников по истории буддизма в Японии (прежде всего «храмовых историй»), установил многочисленные хронологические несоответствия, причем не в пользу «Нихонги». Они касаются не только такого важного вопроса, как дата первого знакомства японцев с буддизмом, но и многих других менее значительных событий (приезд монахов с континента, обращение в буддизм тех или иных лиц, строительство храмов и т. д.). Несоответствия эти объясняются, по мнению Н. Нисиды, двумя основными причинами: во-первых, пристрастностью составителей летописи к китайской циклической системе летосчисления, под которую искусственно подгонялись события в данном случае ранней истории японского буддизма; во-вторых, тем, что перед авторами «Нихонги» стояли вполне определенные идейно-политические задачи, или, по выражению Н. Нисиды, «некий критерий» [195, с. 427—428].

Ряд историков, изучавших «Нихонги», пришел к выводу, что дух летописи «далек от китайских исторических концепций и еще более — от буддийских» ([22, с. 6], см. также [300, с. VI]). Т. Барроу, а вслед за ним и другие авторы, в том числе и М. В. Воробьев, утверждают, что «в „Нихонги“ отсутствуют мрачные концепции буддизма о наступлении „третьего века“ — быстрой деградации человеческого общества» [22, с. 6—7]. Однако в действительности дело обстоит совсем иначе: буддийская линия «Нихонги» самым непосредственным образом связана с концепцией «третьего века» (т. е. «века конца Закона»). В «Нихонги» буддизм представлен в качестве учения, *гарантировавшего* расцвет японского государства во время всеобщего упадка, который переживает мир в «век конца Закона». Эта точка зрения авторов памятника основана на специфическом осмыслении ими роли буддизма в танском Китае, и, кроме того, авторы исходили из поставленной перед ними основной задачи — закрепить в официальных исторических анналах победу буддизма в Японии. Данные обстоятельства и предопределили тенденциозность составителей «Нихонги» в отношении буддизма.

Следующим сочинением, включенным в «Риккоку си», является «Сёку Нихонги» («Продолжение „Нихонги“»). Как и другие летописи свода, этот памятник написан также на китайском языке. «Сёку Нихонги» состоит из 40 свитков, в которых

описываются события, происходившие в Японии с 697 по 791 г. Составлением хроники занималась группа авторов под руководством Фудзивара Цугинава (727—796), занимавшего пост удайдзина (правого министра) при дворе императора Камму. Цугинава представлял клан Фудзивара, фактически правивший страной в хэйанский период. «Сёку Нихонги» были позднее дополнены и отредактированы Сугано Мамити (741—814), придворным чиновником, принимавшим участие в проектировании застройки новой столицы — Хэйан. В этой летописи отражены важнейшие события, касающиеся истории буддизма в Японии, а также помещены биографии высшего буддийского духовенства периода Нара.

«Нихон коки» («Поздние (или последующие) записи о [стране] Восходящего Солнца») — охватывают период с 792 по 833 г. Летопись состоит также из 40 свитков, однако сохранилось только десять. Главными авторами хроники были члены дома Фудзивара — Фуюцугу (775—826), дед императора Монтоку по материнской линии, и Оцугу (773—843), министр при дворе трех императоров (Сага, Дзюнва и Ниммё), закончивший составление «Нихон коки» в 840 г.

Все три летописи отражают прежде всего те стороны японского буддизма, которые в той или иной степени были связаны с жизнью государства. Необходимо подчеркнуть, что указанные хроники — светские сочинения. Это отразилось на их трактовке истории буддизма в Японии. Буддийская концепция истории этой религии представлена в четвертом типе источников.

По своему содержанию к летописям примыкает сочинение «Фусо рякки» («Краткие (или сокращенные) записки о Фусо») ¹⁷, написанное между 1094 и 1169 г. монахом Коэном (ум. в 1169 г.) ¹⁸ из школы Тэндай. Известно, что «Фусо рякки» состояли из 30 свитков, но до настоящего времени сохранилось только 16. «Записки» представляют собой историческую хронику, в которой отражены события японской истории со времени Дзимму-тэнно до 1094 г. (правление императора Хорикава). Для изучения японского буддизма данное сочинение ценно прежде всего тем, что в нем даны иные, чем в других источниках, трактовки важнейших моментов истории буддийской религии на островах (например, ее появление в Ямато). Кроме того, в нем встречаются цитаты из несохранившихся буддийских сочинений (например, «Хоккэ гэнки»).

По жанровому признаку в один ряд с «Фусо рякки» можно поставить «Дзинно сёто ки» («Записки о законном наследовании [престола] божественными императорами»), написанные видным государственным деятелем и ученым периода Намбокутё Китабатакэ Тикафуса (1292—1345) ¹⁹. Это сочинение, вышедшее в свет в 1337 г. и заново отредактированное в 1343 г., представляет собой династийную хронику японских императоров от «эры богов» до царствования Го-Мураками. Мировоз-

зрение Тикафуса было синтоистским, что и отразилось на его изложении исторического процесса. Правда, в описании истории буддийских объединений в Японии, догматики школ и биографий буддийских лидеров проявилось профессиональное знание автором данного предмета (очевидно, сказалось пребывание Тикафуса, хотя и недолгое, в буддийских монахах).

К историческим хроникам можно отнести также «фудоки» — «исторические и географические описания» провинций Японии в VIII в., как передает это название К. А. Попов. Указ о составлении описаний провинций вышел в 713 г., и к 740 г. они были закончены [41, с. 11]. В настоящее время мы имеем полный текст только одного «фудоки» — «Идзумо-фудоки», остальные сохранились только в отрывках. Этот тип памятников известен у нас намного лучше других древнеяпонских исторических источников благодаря К. А. Попову, переведшему и прокомментировавшему практически все основные «фудоки» [41; 29] (см. также [72; 74; 75]).

Следует отметить, что «фудоки» дают весьма скромный материал по истории раннего японского буддизма — иногда называется количество буддийских храмов в том или ином уезде. Из характера и содержания текстов «фудоки» видно, что их составители стремились опереться на существовавшую в данном районе традицию в осмыслении, например, географических названий, примечательных явлений, «здесь случившихся» и т. п. Корни этих традиций уходили в добуддийские времена, а буддийские элементы еще не успели стать здесь органической частью традиции. Тем не менее, несмотря на скудность материала о буддизме, «фудоки» в какой-то степени дают представление о распространении этой религии в Японии в VIII в.

Особый тип источников по истории японского буддизма — юридические документы и правительственные указы. Важнейшим из них является свод законов — «Тайхорё» (702 г.), оформивший результаты тайковских реформ. В «Тайхорё» есть разделы, специально посвященные буддийской церкви, из которых можно узнать об экономическом и правовом ее статусе в то время²⁰. Исключительный интерес представляют императорские указы, касающиеся буддийской религии и буддийской церкви (регламентация тех или иных сторон деятельности последней, назначение монахов на высшие посты в церковной иерархии и светских органах власти, постановления о проведении различных мероприятий, постройки храмов и т. п.). Как правило, такие указы включены в летописи или «храмовые» источники, однако по своему «жанру» они принадлежат к юридической литературе, образуя подтип в данной группе источников.

Распространение буддизма на островах и становление собственно японской буддийской традиции подготовило почву для осмысления в японских буддийских кругах истории этой религии у себя на родине, а затем и создания «всемирных» историй буддизма²¹.

В Японии подобного рода сочинения появились довольно поздно. Родоначальником жанра «цуси» в этой стране долгое время считали монаха Гёнэна (1240—1321)²², написавшего трактат «Сангоку буппо дэндзу энги» («История распространения Закона Будды в трех странах», три свитка). Его же кисти принадлежит сочинение «Хассю коё» («Очерк восьми школ»), сходное по жанру с вышеупомянутым. Однако, как отмечает Т. Оя, оказалось, что у Гёнэна был предшественник, составивший «историю буддизма» в самом конце хэйанского периода — монах Каккэн (1131—1212)²³, автор трактата «Сангоку дэн то ки» («Записки, освещающие распространение [Закона Будды] в трех странах»). Правда, текст сочинения сохранился лишь в отрывках [218, т. 1, с. 300—310].

В указанных трактатах Гёнэна и Каккэна описываются основные школы махаяны в их историческом развитии. Безусловно, авторы этих сочинений исходили из апологетических задач доказать совершенный характер буддизма. Каккэн и Гёнэн отличались знанием учений многих буддийских направлений. Каккэн хорошо ориентировался в «винае», а Гёнэн помимо доктрин Кёгон прекрасно знал учения Санрон, Хоссо, Дзёдзицу, Дзэн и Дзёдо [215, с. 197—198]. Кроме того, оба монаха принадлежали к «старым» школам, тесно связанным с императорским двором и аристократией. В период становления камакурского сёгуната император и аристократия оказались в оппозиции к новому режиму. Сёгун и его окружение в своем правлении опирались главным образом на «новые» буддийские школы (дзэнские и амидаистские) и весьма враждебно относились к «старым». Тоска по прошлому заставляла буддийских авторов из «старых» школ обращать взоры ко времени расцвета последних и к более ранней истории буддизма. Гёнэн, например, написал комментарии к старинному сочинению «Сангё гисё». Таким образом, с одной стороны, «истории буддизма» Каккэна и Гёнэна создавались на основе тщательного изучения ранней литературы, и в этом их огромная ценность, но, с другой стороны, в их трудах присутствует момент идеализации прошлого, что следует учитывать при работе с этими сочинениями как источниками по истории раннего японского буддизма.

Отметим еще одну особенность источников второго типа. История буддизма и буддийских школ представлена в них, так сказать, изнутри, с точки зрения буддийского духовенства. Хотя за буддийскую линию в «Нихонги» нес ответственность монах Додзи, но если сравнить трактовку развития буддизма в Японии в сочинениях Каккэна, Гёнэна и в «Нихонги», то сразу увидим отличие: практически все события, касающиеся истории буддизма на островах, Додзи соотносил с теми или иными явлениями в государственной жизни страны.

В VIII в. появляются экзегетические трактаты на каноническую литературу, а также доктринальные сочинения, написан-

ные японцами. Этот тип сочинений непосредственно связан с учениями школ, возникшими в Японии в нарский период, поэтому их удобнее рассмотреть при разборе доктринальных комплексов «шести школ» (см. гл. 3).

Следующий тип японских источников, содержащий интересный материал для изучения распространения буддийской религии на островах, мы условно назвали «храмовыми» источниками.

К концу VII в. в Японии развернулось интенсивное строительство буддийских храмов. Постепенно в архивах храмов накапливались различные документы (юридические, хозяйственные, копии указов и т. п.); со временем начали составляться храмовые летописи. Этот тип исторических сочинений в полной мере оформился в хэйанский — камакурский периоды, но и в интересующее нас время уже появляются «храмовые истории».

В 747 г. была написана история крупного буддийского храма Гангодзи — «Гангодзи гаран энги хэй рю ки сидзайтё» (часто употребляют сокращенное название — «Гангодзи энги») — «Книга материалов из записей об истории возникновения и существования храма Гангодзи». Считается наиболее авторитетным из источников этого типа. Н. Нисида даже утверждает, что авторы «Нихонги» при составлении летописи использовали материалы, хранившиеся в Гангодзи и включенные позже в его «историю» [195, с. 246].

Как правило, в «храмовых историях» помимо сведений о различных знаменательных событиях, случившихся в самих храмах, и биографий настоятелей включались «справки» по общей истории японского буддизма. Наиболее ценными считаются «истории» храмов Гангодзи, Хино (Н. Нисида ставит ее на второе место после «Гангодзи энги»), Тоёра, Сакатахара, Арахака [195, с. 245]. Стоит отметить, что уже средневековые авторы использовали в своих сочинениях материалы из «храмовых историй». Так, например, поступил Гёэнэн, процитировавший в «Сангоку буппо дэндзу энги» отрывки из летописи храма Дайандзи (Дайандзи син сё дайтоку ки) («Записки о светлых счастливых великих добродетелях храма Дайандзи»).

Ценный материал по истории японского буддизма можно найти в разного рода житиях видных деятелей буддийской церкви и светских лиц, покровительствовавших буддизму.

Многие исторические деятели средних веков, и особенно деятели религиозные, имеют две биографии. Одна — фактическая (обычно менее известная) — достоверные события жизни данной личности замалчиваются, с одной стороны, из-за стремления подчеркнуть исключительность этого лица, а с другой — из боязни лишить его ореола исключительности, поскольку жизненная правда приобщит данную личность к кругу обычных людей. Вторая биография — апологетическая. Авторы ее интерпретируют все факты и детали жизни и деятельности

героя как своего рода символы, закономерные для его появления и существования, т. е. биографические факты приобретают дополнительное функциональное значение, которое очень быстро становится доминирующим, а в глазах адептов основным и единственным.

Вторая биография имеет для изучения деятельности и мирозерцания данного исторического лица значение, не всегда в полной мере оцениваемое исследователями. Апологетическая биография всегда имеет агитационную направленность на тот или иной слой или группу населения, на который ориентируется данный деятель. С этой точки зрения исследование такой биографии помогает выявить те силы, благодаря которым он сумел стать тем, кто он есть. Кроме того, биографические факты интерпретируются таким образом, что их новое функциональное значение по своему содержанию в достаточной степени совпало с идеологией того слоя или группы, на которые они были направлены. А это позволяет более точно (при соответствующем анализе) исследовать характер деятельности или учения данного «пророка».

В нашем случае первостепенный интерес представляют жизнеописания Сётоку-тайси: «Дзёгу (или Камимия) Сётоку хоо тэйсэцу» («Проповеди о Царе Закона Сётоку из Верхнего дворца») и «Дзёгу (Камимия) Сётоку-тайси дэмбу кэкки» («Недостающие записи и приложения к жизнеописанию Сётоку-тайси из Верхнего дворца»). Считается, что первая биография знаменитого принца написана в конце VII — начале VIII в., вторая — в начале хэйанского периода, однако, как это часто случается с источниками той эпохи, время их написания вызывает сомнения [248, с. 35]. Но если даже эти жизнеописания были составлены в середине или конце хэйанского периода (т. е. не позднее X—XII вв.), они все-таки дают немало интересной информации о событийной и идеологической сторонах распространения буддизма в Японии.

Жизнеописания буддийских монахов стали составляться в Японии только в начале хэйанского периода, и первым из них можно назвать «Нихон коку гэмпо дзэннаку рёики» (общепринятое сокращенное название — «Нихон рёики») — «Странные записи о сегодняшних воздаяниях хорошим и плохим духам в стране Японии», написанное монахом Кёкаем из храма Якусидзи [218, т. 1, с. 297]. Первая редакция относится к 782 г., окончательный вид «Записи» приобрели в 810—824 гг. Этот памятник, в котором силен фантастический элемент, относится к классическим произведениям японской литературы и в данном плане резко выделяется из большинства сочинений рассматриваемого типа.

Примерно в это же время были составлены «Кайрицу дэнрай ки» («Записи о распространении заповедей») и «Энряку сороку» («Реестр монахов [годов] Энряку»). От первого сочинения, принадлежащего кисти монаха Хоана, остался только

первый из трех свитков. Второе, написанное монахом Ситаку, сохранилось полностью.

Все три названные сочинения следуют китайским образцам²⁴ (Хоан и Ситаку и по происхождению были китайцами [218, т. 1, 298]).

В последующие столетия появилось немало жизнеописаний японских монахов, содержащих сведения о деятелях буддийской церкви различных периодов. По мнению Т. Оя, из них наиболее выделяется сочинение монаха школы Риндзай Кокана²⁵ (1287—1346) «Гэнко сякусё» («Комментарии, [написанные в годы] Гэнко») в 30 свитках [218, т. 1, с. 29—95]. В нем собраны биографии буддийских монахов, тем или иным образом прославившихся в истории японского буддизма. Сочинение Кокана охватывает период более чем в 700 лет. Ранее, в хэйанский период, составлялись многочисленные «рассказы о возрождении [в чистой земле]» (яп. «одзёдэн»), в которых фигурировали и буддийские монахи. Подобные сочинения писались с позиций амидаизма, и фактическая сторона, как правило, не отличалась достоверностью. Известнейшим сочинением жанра «одзёдэн» является «Нихон одзё гокураку ки» («Записки о возрождении в [земле] Высшей Радости [людей] из Японии») Ёсисигэ-но Ясутанэ (934? — 997). В нем изложены биографии 43 священников и мирян (начиная с Сётоку-тайси), которым, якобы, удалось попасть в «чистую землю» (т. е. «землю Высшей Радости») будды Амида.

Из других жизнеописаний можно назвать «Нанто косо дэн» («Жизнеописания монахов высокого [ранга] из Южного города (Нара)»), сборник «Нихон косо дэн ёмон сю» («Избранные важнейшие отрывки из жизнеописаний монахов высокого [ранга] Японии») и дополняющий его «Нихон косо дэн сиси сё» («Избранный указатель жизнеописаний монахов высокого [ранга] Японии») монаха Сюсё, как полагают, учителя Гёнэна. Как видно уже из названий, сочинения Сюсё не были оригинальны, и, действительно, в «Нихон косо дэн сиси сё» указаны 15 жизнеописаний, которыми пользовался составитель.

В 1702 г. монах Сибан (1625—1710) из школы Риндзай завершил грандиозный труд «Хонтё косо дэн» («Жизнеописания монахов высокого [ранга] нашей империи») в 75 свитках, в котором собрал биографии 16628 монахов всех японских школ. Сибану принадлежит также жизнеописание дзэнских монахов. Этот человек еще в молодости поставил перед собой цель собрать воедино биографии всех выдающихся деятелей буддийской церкви в Японии и в течение 30 лет по монастырям и храмам собирал необходимый материал.

Собственно художественная литература в рассматриваемый период представлена поэтическими антологиями «Кайфусо» (751 г.)—«Милый ветер поэзии» (так перевел название В. Н. Горегляд [27, с. 28]) и «Манъёсю» (759 г.)—«Собрание десяти тысяч листьев» (или в переводе А. Е. Глускиной — «Со-

бране мириад листьев»). Первый памятник состоит из 120 стихотворений, написанных на китайском языке. Второй — огромное по объему (4516 стихотворений) собрание образцов японского поэтического творчества V—VIII вв.²⁶.

Среди авторов, представленных в указанных антологиях, были и буддийские монахи. По их стихотворениям, также как и произведениям других поэтов, можно сделать определенные выводы о характере восприятия буддизма в Японии в VII—VIII вв. Однако стихотворений, отражающих буддийскую тематику, в «Кайфусо» и «Манъёсю» немного. По подсчетам А. Е. Глускиной, буддийские мотивы проявляются только в 300 стихотворениях «Манъёсю» [25, с. 149], из которых 21 принадлежит кисти буддийских монахов [25, с. 164].

А. Е. Глускина делит «буддийские» стихотворения «Манъёсю» на четыре категории: «1) песни, отражающие буддийские идеи бренности земного существования (сёгё мудзё); 2) песни, свидетельствующие о проникновении буддизма в сферу погребальной обрядности; 3) песни, в которых выражено его влияние на систему поэтической образности; 4) песни, показывающие отношение народа и придворных к новой религии» [25, с. 149]. Таким образом, несмотря на относительно небольшой объем, стихотворения на буддийскую тематику, включенные в данную антологию, являются достаточно ценным материалом для исследования нашей проблемы.

Итак, как видно из обзора японских источников, большинство их относится к позднейшим (чем рассматриваемый) этапам распространения и развития этой религии на Японских островах. Данное обстоятельство создает дополнительные трудности в восстановлении истинной картины процесса формирования японского буддизма, поскольку временная дистанция и новая историческая ситуация, прежде всего полная победа буддизма в стране, безусловно оказывали свое влияние на интерпретацию авторами позднейших сочинений тех или иных исторических фактов. В этом отношении показателен пример конструирования истории появления буддизма на Японских островах. Монах Додзи в угоду своей концепции функциональной роли буддизма как гаранта процветания страны вполне сознательно фальсифицировал факты, что весьма убедительно доказали современные исследователи. Тем не менее перечисленные выше японские источники остаются основным материалом при изучении ранней истории буддизма в Японии.

Одной из форм распространения китайской культуры в Японии был ввоз в страну большого числа китайских книг. Среди даров, преподносимых двору Ямато посольствами из корейских государств, как правило, упоминаются свитки буддийских сутр, которые затем оседали в местных храмах. Если в первое время это было бессистемное накопление буддийской литературы, то по мере налаживания системы обучения японцев в Китае и углубления их знаний по буддизму приобретение

китайских буддийских книг стало носить целенаправленный характер.

Японские средневековые авторы, писавшие о буддизме (начиная с составителя «Сангё гисё»), в своей работе опирались на буддийскую каноническую и экзегетическую литературу на китайском языке. Из огромнейшего числа сутр и трактатов, с которыми ознакомились японцы во время обучения в Китае, объектами особого внимания и почитания становилось относительно небольшое количество сочинений, что было обусловлено, как мы увидим ниже, спецификой развития буддизма на островах.

Изучая японскую буддийскую литературу, можно выявить круг китайских источников, пользовавшихся в Японии особой популярностью в тот или иной период. Представляя значимость тех же самых источников в Китае в соответствующий период, можно сделать интересные сопоставления. Функциональная роль одних и тех же текстов (как канонических, так и экзегетических) обязательно будет одинакова в Китае и Японии. В свою очередь, исследование этих различий приблизит к выяснению особенностей буддизма и его места в общественной жизни в той и другой стране. Вот почему изучение китайских материалов имеет такое большое значение в исследовании истории японского буддизма. К большому сожалению, объем работы не позволит в должной мере уделить внимание этому аспекту, который, безусловно, заслуживает специального труда.

К первому типу интересующих нас иностранных источников мы относим буддийские сутры, переведенные на китайский язык. На основе исследования летописей, а также некоторых других материалов (прежде всего «Гэнко сякусё») М. В. Фиссер составил список сутр, которые были известны в Японии в VI—VII вв. [412, т. 1, с. 3—5, т. 2, с. 427—430]. С разной степенью частоты в памятниках упоминаются 16 сутр, т. е. можно с уверенностью сказать, что японцам были знакомы по меньшей мере именно эти буддийские канонические тексты. Если же взглянуть на данные сутры с точки зрения их известности и значимости в дальневосточном ареале распространения буддизма, то окажется, что это были наиболее авторитетные сутры махаяны (Лотосовая сутра, «Сутра золотого света», сутры о «праджня-парамите», о будде Амида, Вималакирти, человеколюбивом царе, «Сутра о величии Цветка» и некоторые другие).

Таким образом, практически со времени появления буддизма на островах в руках японских адептов этой религии имелся уже сложившийся в Китае набор фундаментальных текстов, в которых на каноническом уровне были зафиксированы важнейшие положения догматики, философии, а также культовые правила махаяны. В этом плане ситуация в Японии радикально отличалась от Китая, где в течение многих веков продолжался сложный (и в известной мере противоречивый) процесс перевода сутр с санскрита и выделения основополагающих для китайского буддизма корпуса канонических текстов²⁷. Однако

в Японии в первые столетия истории буддийской религии сутры, как мы увидим, воспринимались менее всего как «хранилище» буддийского учения: их осмысливали исключительно как инструмент «достижения пользы в этом мире», т. е. реализации принципа «гэндзэ рияку», определявшего одну из главных особенностей японского буддизма вообще.

Индийская (в переводах на китайский язык) и собственно китайская экзегетическая и доктринальная литература начала приобретать известность и играть значительную роль в японском буддийском мире в период формирования «шести школ», т. е. с конца VII в., хотя, безусловно, ее знали здесь и раньше. Как и японские источники подобного рода, иностранная литература этого типа вместе с сутрами будет рассмотрена в гл. 3 (сутры — отчасти в гл. 2).

Уже с конца VII в. японские буддийские авторы начинают ссылаться в своих сочинениях на китайские и корейские летописи, исторические труды, конфуцианские и даосские трактаты, а иногда даже почти дословно цитировать китайскую небуддийскую классику. В японских буддийских трактатах в большом количестве встречаются образы, метафоры, сравнения из китайской поэзии. Указанные обстоятельства оправдывают включение в круг источников, необходимых для изучения истории буддизма в Японии, иностранных сочинений подобного типа.

Наиболее высок удельный вес ссылок на конфуцианскую классику в «Конституции из XVII статей» и трактате «Санго синики» (797 г.) — «Направляющие мысли о трех учениях», — написанном Кукаем, будущим основателем школы Сингон, до поездки его в Китай. За пределами рассматриваемого периода конфуцианские заимствования в буддийских сочинениях встречаются чаще, причем идеи знаменитого китайского мудреца далеко не всегда оцениваются отрицательно²⁸, что было весьма не характерно для буддистов (прежде всего китайских).

Знание японскими буддийскими авторами китайских и корейских династийных хроник и исторических трудов отчетливо проявляется в «историях» буддизма и сочинениях публицистического характера. Ассоциации с «Ши цзи» Сыма Цяня можно найти и в так называемой «записке Сонмона» в «Нихонги», важнейшем документе по истории буддизма на островах.

Выше отмечалось, что влияние даоских идей ощущается уже в сочинениях, приписываемых Сётоку-тайси. Однако японские буддисты были хорошо знакомы не только с классическими трактатами «Дао дэ цзин» или «Чжуан-цзы», но и с литературой «религиозного» даосизма (в частности, с «Баопуцзы» Гэ Хуна, даоскими книгами по медицине, магии). Знание таких сочинений наиболее ярко проявилось в «Санго синики» Кукая, критиковавшего «религиозный» даосизм с точки зрения буддийских представлений. Позднее крупный ученый, писатель и поэт Оэ-но Масафуса (1041—1111), тяготевший к буддийскому духовенству, составил сборник историй «Хонтё синсэн дэн» — «Предания

о „шэньсянях“ нашей империи (т. е. Японии. — *А. И.*)», — в котором известные деятели японского буддизма (Токуицу, Кукай, Эннин) и менее известные монахи приобрели черты даосских святых — «шэньсяней»²⁹.

Выявление «набора» иностранных небуддийских сочинений, использовавшихся японскими буддийскими авторами, безусловно, поможет более точно понять направление развития буддийской мысли на островах.

* * *

Специальная литература о буддизме в Японии весьма разнообразна и, как говорилось выше, чрезвычайно велика по объему, что, безусловно, в первую очередь относится к работам японских авторов (включая публикации на европейских языках). Ко всему прочему довольно часто немалое количество материалов по разным причинам оказывается недоступным. Эти обстоятельства, безусловно, затрудняют обзор литературы в интересующей нас области, хотя необходимо признать, что монографических исследований по раннему периоду истории японского буддизма значительно меньше по сравнению с количеством публикаций, посвященных позднейшей его истории. Характерной чертой подавляющего числа работ о японском буддизме VI—VIII вв. является то, что в них освещается главным образом историческая или культурологическая проблематика. Данный факт вполне понятен, если говорить о VI—VII вв., однако невнимание большинства японских авторов к догматике и философии шести буддийских школ, сформировавшихся в нарский период, требует объяснения, и к этому вопросу мы вернемся в гл. 2. Выделяя направления в интерпретации японского буддизма и строя типологию работ о нем, мы будем иметь в виду только те исследования и справочные издания, в которых так или иначе отражены рассматриваемая в книге эпоха его развития и формирования буддийских школ.

К первому типу мы относим литературу, которую можно назвать апологетической. Авторы трудов такого рода, как правило, буддийские монахи или верующие ученые-миряне. Все они — безоговорочные апологеты этой мировой религии, и общий пафос их работ направлен на утверждение и укрепление сложившихся в японском буддийском мире традиций в интерпретации истории буддизма и его догматики. В апологетической литературе история всех японских школ ведется непосредственно от «главного» Будды (Шакьямуни, Амида, Махавайрочаны), называются деятели, их возглавившие, очерчиваются доктринальные комплексы, строится классификация буддийских учений и т. п. При всех недостатках сочинения первого типа обладают одним несомненным достоинством — они строго следуют традиции. Не нужно однако думать, что труды «апологетов» — простое повторение средневековых «историй» буддизма и докт-

ринальных трактатов: консервация традиции осуществляется посредством своеобразной логики и систематичности в изложении материала³⁰.

Литература первого типа интенсивно издавалась в Японии в конце прошлого века и в первые десятилетия нынешнего. Известными сочинениями, относящимися к данной группе, являются «История буддизма в Великой Японии» С. Мураками [178], «Важнейшие [вехи] истории японского буддизма» Т. Сакайно [223] и его же «Японский буддизм» [224], «Японский буддизм» Э. Иноуэ [138], «Лекции по буддийской мысли» Э. Маэда [173], «Системы буддийской мысли» С. Ямаками [416], «История древней японской мысли» С. Татибана [258].

Из других работ первого типа внимания зарубежного исследователя заслуживают «Очерки всех буддийских школ, предназначенные для мирян» [278], по данным О. О. Розенберга, выдержавшие к 1914 г. пять изданий [82, с. 347]. Обширное введение и разделы этой книги, составленные буддийскими учеными, в полной мере отражают традиционную точку зрения на историю и догматику школ: в 90-х годах прошлого века европейские теология, философия и специальные буддологические исследования были еще мало известны в японской буддийской среде. Последнее обстоятельство служит в известной степени гарантией «чистоты», традиционности подачи материала в названных «Очерках». Кроме того, поскольку книга предназначена для мирян, в ней разъясняются положения догматики и философии буддизма и, что является не менее важным, даются принятые в каждой школе чтения иероглифов, которыми записывается японская буддийская терминология. Тем, кому приходилось заниматься старыми японскими текстами, хорошо известна проблема правильного транслитерирования иероглифического знака.

Мы также использовали аналогичный названным «Очеркам» китайский сборник «Догматика всех буддийских школ», составленный Хуан Чаньхуа и вышедший первым изданием в 20-е годы [291].

В эту же группу входят ряд фундаментальных буддийских словарей, а по существу, энциклопедий японского буддизма. В 1903 г. вышел «Словарь имен японских буддистов» под редакцией Д. Васио [199], в котором помимо биографий буддийских монахов помещены схемы преемственности патриархов всех японских школ и объединений, принадлежащие им храмы. К словарю предпослано Введение, излагающее историю буддизма в Японии. Все сведения даны в традиционном апологетическом ключе. Особый интерес представляет десяти томный «Большой буддийский словарь», составленный С. Мотидзуки [177] и вышедший первым изданием в 30-х годах.

Необходимо подчеркнуть, что знакомство со старой апологетической литературой полезно для изучения истории буддизма в Японии. По существу, она смыкается с описанными выше

японскими источниками, но значение ее, насколько можно судить, явно недооценивается.

Ко второму типу работ по интересующей нас проблематике мы отнесли традиционную историографическую литературу. Характерная для авторов таких трудов концепция истории буддизма в Японии сформировалась на рубеже XX в. и несколько позднее утвердилась в качестве официальной.

Уже в «апологетических» сочинениях наметилась тенденция соотносить историю буддизма в Японии с историей императорской власти (например, в книгах Т. Сакайно), хотя в работах, написанных монахами (например, в соответствующих разделах [278]), буддизм представлялся чаще всего в виде независимой от политических и социальных факторов идеологии, развивавшейся «изнутри» — благодаря деятельности лидеров школ. В сочинениях второго типа история этой религии на островах самым непосредственным образом привязывается к политической истории, причем последняя отождествляется с историей императорского дома.

Фундаментом, на котором строятся разработки авторов работ, включенных в данную группу, является безоговорочное признание божественности происхождения японских императоров и оценка всех исторических событий, как и идеологических течений, здесь возникавших, с точки зрения их полезности или вредности для существования и процветания единой непрерываемой императорской династии. Подобным образом осмыслилась и история буддизма. В первую очередь подчеркивался государственный характер буддийской религии в Японии и ее роль в укреплении центральной власти. Именно традиционная историография, корни которой уходят чуть ли не в X—XI вв., создала миф о Сётоку-тайси как отце японского буддизма. С другой стороны, все факты деятельности буддийского духовенства, которые можно истолковать как направленные против императорского дома (прежде всего так называемый «случай с Докё»), оцениваются сугубо отрицательно, причем авторы не утруждают себя каким-либо анализом причин возникновения таких явлений. Как правило, в работах рассматриваемой группы совершенно игнорируется философская и догматическая сторона буддизма, что, впрочем, вполне объяснимо.

Колыбелью традиционной историографии являлась официальная академическая среда. Авторами работ данного типа были в большинстве своем профессора довоенных японских «императорских университетов». Наиболее характерным и, пожалуй, самым лучшим трудом, написанным ее представителем, можно считать десяти томную «Историю японского буддизма» Д. Цудзи [277], завершенную в 40-х годах. В этой работе проявились все отрицательные черты рассматриваемого направления: конструирование истории буддийской религии на островах по заранее заданной схеме — доказать монархический характер японского буддизма — со всеми сопутствующими такому доказательству

недостатками. Однако «История» насыщена богатым и разнообразным фактическим материалом, что делает ее весьма полезной в качестве надежного справочного пособия и хрестоматии древних текстов (если говорить о нашем периоде).

Между апологетической и традиционной историографической литературой непроходимой пропасти нет. Большое количество сочинений о японском буддизме сочетают в себе специфические черты того и другого направлений. Это, в частности, относится ко многим работам японских авторов, написанным на европейских языках (или переведенным на них): Р. Фудзисима [328]. Т. Дзисодзи [343], Д. Судзуки [378; 402], М. Анэсаки [295]. Хотя эти и подобные им книги сыграли определенную положительную роль в ознакомлении читателей неяпонцев с историей японского буддизма, общее их влияние на европейское японоведение, точнее говоря, на ту его область, которая занимается изучением японской культуры, следует считать весьма отрицательным, поскольку они способствовали распространению за пределами Японии принципиально неверных концепций традиционной историографии.

Двум первым направлениям противостоит культурно-историческая школа, сформировавшаяся в Японии довольно поздно (очевидно, не ранее 20-х годов). Больших успехов в изучении древней и средневековой культуры своего народа добился патриарх этой школы С. Цуда. Проанализировав явления древнеяпонской культуры в широком историческом контексте, эффективно используя методы компаративистики, С. Цуда доказал ненаучность и прямо-таки воинствующую антиисторичность концепций «апологетов» и представителей традиционной историографии. Особо значительный вклад этот ученый внес в исследование японской мифологии: в результате сравнительного анализа оказалось, что практически все центральные синтоистские мифы отнюдь не исконно японские, а заморские по своему происхождению. Что касается истории буддизма в Японии, то, как показал Цуда, для летописей и других памятников, составленных в русле официальной традиции, характерна тенденция представлять события более древними, чем на самом деле. Так, в частности, произошло с сочинениями, приписываемыми Сётоку-тайси. Цуда поставил также вопрос о функциональном значении традиционной даты появления буддийской религии в Японии. Надо сказать, что в довоенный период С. Цуда подвергался преследованиям со стороны властей, якобы, за дискредитацию идеологических устоев империи.

Влияние работ С. Цуда на развитие культурологических исследований как в Японии, так и за рубежом, велико. Послевоенные авторы, писавшие по тем или иным вопросам духовной жизни японцев, уже не могли не считаться с выводами С. Цуда, и это в полной мере относится к трудам о японском буддизме.

С. Ватанабэ, один из последователей С. Цуда, в предисло-

вии к своей книге «Японский буддизм», вышедшей первым изданием в 1958 г., весьма четко определил отношение культурно-исторического направления к старой литературе, имея в виду прежде всего традиционную историографию: начиная с периода Мэйдзи из-за «узкого патриотизма» и «гипертрофированного религиозного сознания» работы о японском буддизме представляли прославление его уникальности [122, с. 111]. В качестве положительной альтернативы С. Ватанабэ назвал необходимость усвоения достижений мировой буддологии и исследование японского буддизма в широком историческом контексте с учетом влияния этой идеологии на жизнь отдельной личности и общества [122, с. 111]. И действительно, принципы и результаты исследований С. Цуда развиваются в работах самого С. Ватанабэ [122; 123], М. Иноуэ [135; 136], Ц. Кавасаки [145—148], Т. Оно [214; 215], Ё. Тамура [248], Э. Тамура [252; 253; 406] и многих других историков и культурологов.

Главным недостатком культурно-исторического подхода к буддизму в Японии является осмысление его исключительно как феномена культуры, хотя в лучших работах представителей школы (М. Иноуэ, С. Иэнага, Э. Тамура и др.) выявляется зависимость развития японского буддизма от социально-экономического базиса, однако скорее вследствие тщательных эмпирических исследований и научной объективности авторов, т. е. в известной мере стихийно.

Из использованных нами работ данного типа укажем на два первых тома японского раздела «Истории буддизма в Азии» [109], а также на первый том «Истории религий в Японии» [205], в написании которых принимали участие К. Иноуэ, К. Касахара, С. Симодэ, Э. Тамура и др. В обоих изданиях имеются библиографические указатели. Анализу состояния японского религиоведения к началу 70-х годов, в том числе и той его области, которая занимается изучением раннего буддизма в своей стране, посвящена книга К. Касахара [156], в которой целый раздел отведен аннотированной библиографии японских работ.

Марксистских исследований по истории буддизма в Японии, выполненных японскими авторами, очень мало. Наиболее ценными и по сей день остаются жинги выдающегося ученого-марксиста Х. Нагата [184; 185], написанные в 30-х годах, однако проблемы японского буддизма затрагиваются в них в общем контексте изучения идеологических течений на островах, причем в более поздний, чем рассматриваемый нами период. Из известных нам работ данной группы привлекает внимание статья А. Саки «Истоки буддизма и становление буддийской культуры в Японии» [226], опубликованная в теоретическом органе КПЯ журнале «Дзэнтэй» и перепечатанная позже в сборнике «Общественная мысль Японии» [203, т. 1], а также книга Д. Моримото «История [общественной] мысли Японии» [176], в которой обсуждаются вопросы, касающиеся ранней истории буддизма на островах.

В особый тип можно выделить японские буддологические работы, написанные представителями академических кругов. В отличие от сочинений «апологетов» труды представителей этого направления — научные исследования, выполненные чаще всего с позиций культурно-исторической школы с учетом достижений европейской буддологии. Пионером научной буддологии в Японии был Б. Нандзё, автор известного «Каталога китайских переводов буддийской Трипитаки» [372]. В традициях данного направления написаны лучшие работы Д. Судзуки, а также Ф. Масутани, собранные недавно в его собрании сочинений [170]. Следует назвать фундаментальные труды Х. Уи [261; 263], Т. Оя [218], статьи Д. Накамура [188; 189], С. Сугуро [238, 239], Ё Тамура [249; 250; 251] (здесь перечислены только использованные нами издания). Буддологическим работам рассматриваемого типа присущ аналитический подход к изучаемым явлениям, благодаря чему авторам удалось выяснить, например, этапы формирования канонических буддийских текстов, проследить процесс развития той или иной доктрины, определить значение какой-либо буддийской философской категории в системе доктрин. Исключительно ценными с этой точки зрения являются словари, составленные представителями японской научной буддологии (см., например, [115; 116; 118; 132; 169; 200; 260; 341]).

Собственно говоря, интересующая нас японская литература ограничивается пятью выделенными типами. Однако если учесть, что работы, включенные в каждую группу, можно разделить на подтипы, и, кроме того, есть немало сочинений, находящихся на «стыке» направлений, то спектр трудов о японском буддизме и ранней его истории окажется весьма пестрым.

Работы на западноевропейских языках о религиях в Японии, в частности о буддизме, стали появляться в конце XIX в., однако практически все они долгое время были не более чем компиляциями или пересказами (причем часто плохими) японских сочинений апологетического или традиционного историографического направлений (чаще последнего). Тем не менее нельзя отрицать заслуг А. Ллойда [363], У. Гриффиса [333], Х. Хааса [336], А. Рейшауэра [384] в стимулировании на Западе интереса к буддизму в стране Восходящего Солнца, хотя, как и японские работы соответствующего типа, книги названных авторов адекватного представления об истории этой идеологии на островах не дают.

В 30-х годах вышли европейские исследования, основанные на методологии культурно-исторической школы: книги В. Гундerta [335] и Ч. Элиота [324], в которых история японского буддизма прослеживается в контексте развития идеологических течений, причем не только на островах, но и на континенте. К такому же типу относятся послесоветские работы У. Банса [308], Э. Д. Сондерса [392], Дж. Китагавы [351], Х. Б. Ерхарта [320] и др. Перечисленные труды — общая характеристика

японского буддизма или религиозных течений в Японии, охватывающие опромный (более тысячи лет) временной период, так что начальному этапу истории буддизма на островах уделяется, как правило, мало внимания. Из весьма немногочисленных известных нам работ, специально посвященных раннему японскому буддизму, прежде всего следует назвать двухтомный труд М. В. Фиссера [412] и монографию Ж. Камстра [345].

«Древний буддизм в Японии» М. В. Фиссера не только своеобразная энциклопедия японского буддизма VII—VIII вв. Значение фундаментального труда крупнейшего знатока дальневосточного буддизма, безусловно, выходит за пределы исследования этой религии только в Японии. Опираясь на японские источники, буддийские словари апологетического направления (в частности, на упоминавшийся выше словарь под редакцией Д. Васио), «Каталог» Б. Нандзё, М. В. Фиссер систематизировал и проанализировал большинство известных в Японии в VII—VIII вв. сутр, дал описание китайской и японской экзегетической литературы. Кроме того, в двух томах книги М. Фиссера рассмотрены этапы становления буддийской церкви, буддийские церемонии и различного рода мероприятия, устраивавшиеся монахами под патронажем императорского дома. М. Фиссер не успел завершить свой труд: не обработанный им эмпирический материал был собран, отредактирован и издан уже после смерти ученого. Этим объясняются имеющиеся в книге повторы и неровности в описании сутр (некоторые, например «Хоккэ-кё» и «Кэгон-кё», рассмотрены слишком кратко). В работе М. Фиссера отсутствует четкая концепция процесса развития буддийской религии на островах, возможно, в какой-то мере из-за того, что собственная работа автора прервалась на описании обширнейшего материала и не дошла до его систематического анализа.

С книгой М. Фиссера в известной степени соотносится буддийский энциклопедический словарь «Хобогири» [338] («Лес значений сокровищ Закона»), начавший выходить в 1929 г. Словарь со статьями на французском языке составлялся по китайским и японским источникам. Изданием руководили П. Демьевиль (главный редактор), С. Леви и Д. Такакусу, т. е. крупнейшие авторитеты европейской и японской научной буддологии. В словаре имеются справки и по истории раннего японского буддизма.

В 1967 г. голландский ученый Ж. Камстра опубликовал монографию «Столкновение или синтез», посвященную самым первым шагам буддизма в Японии. Нужно сказать, что объемистая (свыше 500 страниц) книга Ж. Камстра единственное обстоятельное исследование данного вопроса на западном языке, безусловно, внесшее значительный вклад в его разработку.

Исследование Ж. Камстра концентрируется вокруг проблемы «внедрения» буддизма в жизнь японского общества во второй половине VI — первой половине VII в. В ходе рассмотрения

процесса распространения буддийской религии на островах автору пришлось обсуждать вопрос о типе буддизма, пришедшем в Японию, версии проникновения его в Ямато, этапы адаптации и в связи с этим идеологические течения добуддийского периода, роль тех или иных исторических лиц в укреплении буддизма в японском обществе. Пафос работы Ж. Камстра направлен на развенчание концепций японской традиционной историографии. Опираясь на результаты исследований и придерживаясь методологии Ц. Цуда и его последователей, Ж. Камстра делает более радикальные, чем его японские предшественники, выводы относительно характера раннего буддизма на островах. Свои заключения голландский историк основывает на тщательном анализе записей в «Нихонги» и «храмовых историях», однако гиперкритицизм, присущий этому исследователю, не позволяет ему в полной мере оценить значение памятников (прежде всего «Нихонги») и использовать их с максимальной отдачей. Следует отметить, что Ж. Камстра (и это симптоматично) понимает роль социально-экономических факторов в формировании идеологических течений: в его монографии распространение и адаптация буддизма к местным условиям связываются с деятельностью (прежде всего политической) раннефеодальных японских кланов.

Книги М. Фиссера, Ж. Камстра, статьи в журналах, безусловно, восполняют пробел в изучении европейским японоведением ранней истории буддизма в Японии, однако работы эти не являются комплексными исследованиями его как сложной динамической системы. В них отсутствует анализ учений школ, не обсуждается вопрос о роли доктрин как теоретического обоснования деятельности буддийской церкви, их значение в формировании японской философской традиции, т. е. монографического исследования, сравнимого, например, с работой Э. Цюрхера о раннем китайском буддизме [418], пока нет.

За исключением книг О. О. Розенберга, дореволюционное русское японоведение не дало ни одной работы, из которой можно было бы почерпнуть сколько-нибудь адекватную информацию о японском буддизме. Беспомощные переложения текстов иностранных авторов, начавшие появляться после русско-японской войны (типичным примером может служить брошюрка А. Хирьякова [102]), никак нельзя отнести к японоведческой литературе. В «Проблемах буддийской философии» О. О. Розенберг историю японского буддизма и учения школ специально не рассматривал, намереваясь посвятить этим вопросам третью часть своего «Введения в изучение буддизма по японским и китайским источникам», что помешало осуществить преждевременная смерть ученого, но «Проблемы», а также брошюра «О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке» [81] содержат интересные сведения и замечания по нашей теме.

В советский период внимание к японскому буддизму как историческому, идеологическому и культурному явлению резко

повысилось, что ознаменовалось появлением добротных исследований двух аспектов этого феномена: исторического и культурологического.

Изучение с марксистских позиций распространения буддизма на островах и его роли в становлении раннефеодального государства было начато в 30-х годах патриархом советского японоведения Н. И. Конрадом [51; 55]. Концепция Н. И. Конрада о буддизме как главном идеологическом подспорье тех социальных групп японского общества, которые стремились создать государство феодального типа с сильной центральной властью, развивается в трудах Е. М. Жукова [30], Х. Т. Эйдуса [106], М. В. Воробьева [22]. Она стала базисной установкой для всех советских авторов (в той или иной мере касающихся буддизма как явления японской истории), а также для учебников (см. [43; 44]).

Культурологический аспект изучения японского буддизма первым в советском японоведении начал разрабатывать Н. И. Конрад. О влиянии буддизма на японскую литературу и искусство он писал во многих статьях, например, «Культура эпохи Нара» [53], «Литература VIII—XIII веков» [55]; этой же проблеме посвящены и соответствующие разделы «Очерков истории культуры средневековой Японии» [57]. В 60—80-е годы публикуются монографии Н. А. Иофан [42], И. А. Бороной [16], Т. П. Григорьевой [28], статьи А. Е. Глускиной [24; 25], В. Н. Горегляда [26], в которых затрагивается вопрос о воздействии буддийской идеологии на развитие видов и жанров традиционного японского искусства и литературы. Тем не менее в указанных трудах, а также многочисленных вступительных статьях и примечаниях к переводам памятников японской классической литературы, курсах по истории восточных литератур и других работах ссылки и замечания о буддизме носят прикладной характер.

Из советских работ о японских религиях в первую очередь следует назвать книгу С. А. Арутюнова и Г. Е. Светлова «Старые и новые боги Японии» [10], примерно половина которой посвящена средневековому и современному буддизму. Буддийская религия рассматривается авторами как одна из ведущих японских идеологий, а не в приложении к какому-либо другому предмету исследования. Объем и задачи книги С. А. Арутюнова и Г. Е. Светлова не предполагали обстоятельного анализа ранней истории буддийской религии в Японии и учений школ, однако ее ценность заключается прежде всего в том, что авторы выявили основные тенденции развития японского буддизма на протяжении всей истории общественной мысли страны.

Специальных работ исторического и философского характера по интересующей нас тематике очень мало. В статьях и книге А. Н. Мещерякова [65; 66; 67] рассматривается синто-буддийский синкретизм, специфический для японского буддизма феномен, выявляются особенности восприятия этой религии ран-

ними японскими буддистами, в частности идеи кармы в контексте взаимодействия буддизма и древнего синто [67]. Становление указанного синкретизма и основные его черты показаны в работах Е. С. Сафроновой [83] и Г. Е. Светлова [84, с. 40—62]. А. Н. Мещеряков перевел и прокомментировал отрывки из ряда памятников, в том числе из упоминавшегося выше «Нихон рёйки» [66 из 166 глав, см. [108]]. Вопрос о функциональном значении «записки Сонмона» в конструировании процесса распространения буддизма авторами «Нихонги» и критика даосизма Кукаем затронуты в наших работах [32; 34; 35].

Хотя исследований, объектом которых является собственно японский буддизм как идеологическое течение на начальном этапе своего развития, безусловно, недостаточно, в последние десятилетия намечается известный прогресс в этой сфере отечественного японоведения. Гораздо хуже обстоит дело с изучением доктрин японских буддийских школ.

В монографии Я. Б. Радуль-Затуловского «Конфуцианство и его распространение в Японии» [78] имеется обширная глава (5-я), в которой дается обзор японских буддийских школ, в том числе и периода Нара. Автор делает оговорку, что не касается «буддийской философии и ее японских школ» [78, с. 163, примеч. 1], но на самом деле описывает все их базисные догматические установки. Помимо множества фактических ошибок (неверные транслитерации названий, путаница в датах, именах, переводах терминов и т. п.) крайне неточно, а иногда и просто неправильно, излагаются важнейшие доктринальные положения каждой школы. Ко всему прочему к буддийской догматике автор относится удивительно эмоционально. «Жуткое впечатление, — пишет он, рассматривая доктринальные положения школы Куся (которую, кстати, называет неправильно — Куса), — овладевает читателем, когда он строка за строкой следит за ходом чередующихся в последовательном порядке метафизических построений и догм, преследующих единственную цель — приучить своих почитателей к мысли о пренебрежении смертью во имя собственного растворения в „универсальном светлом блеске Будды“» [78, с. 173].

Возможно, и не стоило бы много говорить о главе из книги Я. Б. Радуль-Затуловского, если бы она и обширные цитаты из книги М. Анзаки [295] в статье В. Н. Горегляда [26] не оставались почти единственными источниками информации о философии «шести школ» для тех, кто читает только по-русски. Не спасает положения ни то обстоятельство, что первые японские буддийские школы были трансплантированы на местную почву из Китая, ни в VIII в. учения тех и других не отличались друг от друга в принципиально важных моментах: советских работ о философских аспектах китайского буддизма также почти нет. Книга Л. Е. Янгутава о школе Хуаянь [107] не дает систематического анализа сложного доктринального комплекса Хуаянь и, кроме того, изобилует неточностями. Отрывочные характери-

ки (часто непонятные) китайских школ в той же книге Л. Е. Янгутава и других работах, например в монографии Л. С. Васильева [18], явно не удовлетворительны.

* * *

Поскольку большинство рассматриваемых нами вопросов мало разработаны (или совсем не разработаны) в советской литературе, а в японской считаются дискуссионными, мы столкнулись с дополнительными трудностями как фактологического, так и концептуального характера. Многие проблемы заслуживают особого внимания и специальных исследований. Вполне возможно, что результаты целенаправленного их изучения внесут коррективы или даже опровергнут какие-то наши трактовки и выводы, в чем мы отдаем себе полный отчет.

Глава I

ПОЯВЛЕНИЕ БУДДИЗМА НА ЯПОНСКИХ ОСТРОВАХ

СОЦИАЛЬНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА В ЯПОНИИ

Распространение буддизма в Японии было обусловлено рядом объективных исторических факторов, выявившихся в процессе развития японского общества. Эти же факторы в большой мере предопределили характерные черты японского буддизма, в том числе и такую специфическую его особенность (к обсуждению которой мы не раз вернемся), как тесную связь этой религии с государственной властью практически со времени ее появления на Японских островах.

Факторы, обусловившие проникновение, распространение и расцвет буддизма в Японии, можно подразделить на несколько групп: социально-исторические, внешние, этнические, идеологические. При их анализе встает важный и трудный для разрешения вопрос: каков удельный вес в распространении буддизма каждого из них как стимулятора этого процесса. Бесспорно, социально-политические условия, сложившиеся в Японии во второй половине VI — начале VII в., сыграли немаловажную роль во внедрении буддизма в жизнь японского общества. Однако, как замечает М. В. Воробьев, «на ранних стадиях существования человеческого общества неэкономические, необщественные факторы (в узком смысле слова) играли особо важную роль» [22, с. 265]. В рассматриваемый период Япония, безусловно, уже прошла «раннюю стадию», *но еще не до такой степени* (если можно так выразиться), чтобы функция «неэкономических, необщественных факторов» принципиально изменилась. Таким образом, при обзоре выделенных групп необходимо попытаться определить соотношение между ними с точки зрения влияния их на процесс распространения буддизма в государстве.

Ко времени образования государства Ямато (древнее название Японии) в основном закончился процесс формирования японского этноса, который начался еще на рубеже новой эры. В его становлении приняло участие несколько этнических ком-

понентов: 1) айнский, 2) индонезийский, 3) древний восточно-азиатский, 4) собственно корейский, 5) собственно китайский [9, с. 5—12; 22, с. 60]. Такой сложный конгломерат не мог не оказать влияния на формирование культуры древней Японии. С точки зрения исследования распространения на островах буддизма наибольший интерес представляют два последних компонента.

Массовое переселение в Японию корейцев и китайцев шло тремя волнами (IV — начало V в.; вторая половина VI — начало VII в.; вторая половина VII—VIII в.) [360, с. 190—193], т. е. продолжалось и после завершения основного процесса формирования японской народности. Эта интенсивная иммиграция скорректировала окончательный облик японцев и сыграла существенную роль в проникновении континентальной культуры в глубь японского общества [22, с. 67].

В VI в. происходит «окончательное оформление антагонистического общественного строя и образование государства (уже не того „примитивного“ государства, которое сводилось к союзу родов, державшему на положении данников другие роды, а государства в точном смысле этого слова)». Одновременно укрепились и элементы феодальных производственных отношений [51, с. 53]¹.

Общественный строй Японии в рассматриваемый период базировался, по словам М. В. Воробьева, «на трех главных социальных образованиях — удзи, бэ (или бэмин) и яцуко — и на более мелких, производных от первых, равно как и на многосторонних связях, возникших между ними» [22, с. 125].

«Удзи» — род, клан. В VI в. «под удзи понималась лишь ограниченная, относительно привилегированная часть населения, связанная общностью происхождения и узами крови» [22, с. 126]. Во главе «удзи» стояли вождь — «удзи-но ками» (досл. «верхний в „удзи“»), члены клана назывались «удзибито». Клань были большие и малые. Последние зависели от первых и являлись дочерними по отношению к ним. «Удзи» подчинялись корпорации («бэ») и несвободные («яцуко»). И те, и другие входили в сферу влияния клана, но не включались в него как организации [22, с. 126].

Долгое время «удзи» были весьма закрытыми сообществами, каждый член которых подчинялся строгим правилам общежития внутри рода, а также вождю клана. По мнению Ж. Камстра, это обстоятельство необходимо иметь в виду при изучении процесса распространения буддизма в Японии: если в источнике сообщается об обращении в буддизм главы клана, то подразумевается, что новую веру приняли все члены рода [345, с. 82]. Подобное отождествление главы клана с самим кланом возможно было при абсолютном авторитете «удзи-но ками». На раннем этапе существования «удзи» глава клана был единственным человеком, обладавшим властью и возможностью управлять духовной жизнью «удзибито» [345, с. 110].

Традиционной функцией вождей рода, хронологически восходившей к начальному периоду существования «удзи», являлось выполнение ими жреческих обязанностей шаманского типа, что особенно было характерно для «удзи-но ками» женского пола, причем данная традиция оказалась очень стойкой. Следы ее заметны, например, в деятельности Суйко, правительницы страны в конце VI — начале VII в. По мере развития классовых отношений глава клана все в большей степени становится владельцем собственности рода. Таким образом, моральный авторитет «удзи-но ками» подкреплялся и усиливался его экономическим могуществом. Развитие системы «удзи» привело в конце концов к выделению двух групп кланов — царского рода и ряда близких к нему родов, с одной стороны, и провинциальных кланов, с другой.

Корпорации, «бэ», зависимые от кланов, состояли из людей, которые не были «полноправными членами клана», но и не принадлежали к «бесправным рабам». В отличие от настоящих рабов у них были свои участки земли, которые они обрабатывали лично и с которых платили дань своим хозяевам: главам кланов или царю [22, с. 130]. Корпорации составлялись по профессиональному признаку, и хотя первоначально их членов не связывали кровнородственные отношения, впоследствии таковые оформились, так как профессиональные навыки передавались по наследству [22, с. 130]. В VI в. сильные кланы стремились подчинить себе как можно большее количество корпораций, что увеличивало их могущество [22, с. 136]. С другой стороны, отмечены случаи перехода корпораций в кланы (Отомо, Мононобэ) [22, с. 131] и, наоборот, превращения слабых кланов в корпорации [22, с. 136]. Социальная иерархия родов закреплялась системой «кабанэ» — званий, определявших социально-политический статус их носителей. «Кабанэ» передавались по наследству, так что новый глава соответствующего рода являлся преемником в выполнении функций своего предшественника.

Среди большого количества «кабанэ» (всего их было 30) наиболее важное значение имели четыре: «оми», «мурадзи», «ооми» и «омурадзи». «Оми являлись вождями кланов, а мурадзи — руководителями корпораций и иных групп, ооми („великий“ оми) являлся главой всех вождей кланов, а омурадзи („великий“ мурадзи) — главой всех руководителей» ([22, с. 129], см. также [51, с. 61—62]).

Система «удзи-кабанэ» определяла характер общественного строя до реформ Тайка. Правда, уже с V в. политика царского рода разрушала основные традиционные элементы этой системы: клановые звания присваивались коллективам, не связанным между собой узами родства.

Особую общественную группу составляли иммигранты с континента. Для нас особый интерес представляют переселенцы-китайцы, делившиеся на две большие группы — «люди из Хань» («каябито» или «аяхито») и «люди из Цинь» («хата»).

Согласно японским источникам («Кодзики», «Нихонги», «Когосю»), китайцы из Хань прибыли на острова через Корею в 20-й год правления Одзина, т. е. в 289 г. (в переводе на европейское летосчисление) по хронологии «Нихонги» или на 100—150 лет позднее по реконструированной современными учеными хронологии царствования правителей Ямато (см. [22, с. 23, табл. 1]). Эту группу переселенцев возглавлял некий Ати-но оми (имя и титул японские), «ван», прямой потомок последнего императора Поздней Хань — Сянь-ди. Традиционная версия признается сейчас вымышленной, и вопрос о маршруте движения иммигрантов, а также о кровном родстве их предводителя с ханьским императором остается открытым (подробно эти проблемы обсуждаются Б. Левиным, см. [360, с. 20—33]). Более или менее определенно можно говорить о том, что Ати-но оми со своими многочисленными спутниками появился в Японии где-то между 407—409 гг., и примерно через 20 лет назначается «хранителем сокровищ» при дворе. Имя Ати он получил уже в Японии, а название данной группы переселенцев — «ая» — древнекорейского происхождения [360, с. 31—34]. Кроме того, среди «аябито» были семьи, которые вели свое происхождение от Вани, основателя корпорации писцов, о котором речь пойдет ниже. Китайцы, прибывшие с Ати-но оми, селились в провинции Ямато, неподалеку от резиденции правителя страны ([360, с. 48], подробнейшее описание поселений на с. 50—71), а потомки Вани — несколько севернее, в провинции Кавати [360, с. 71].

По традиционной версии, зафиксированной в «Кодзики», «Нихонги», «Когосю» и других источниках, «циньские китайцы», якобы, потомки императора Цинь Ши Хуан-ди, прибыли на острова в правление Тюая, т. е. во II в., согласно «Нихонги», или в III—IV вв. по исправленной хронологии (см. [22, с. 23, табл. 1]), привезя с собой дорогие подарки правителю Ямато. Однако Б. Левин, скрупулезно исследовавший вопрос об «ая» и «хата», пришел к выводу, что данная версия — позднейшего происхождения и была составлена с вполне определенной целью — показать, что они, как и «ая», являлись потомками императорского дома [360, с. 36—37]. Группа переселенцев была корейско-китайского происхождения, сложившаяся за пределами китайских владений на территории Корейского полуострова, хотя ядро ее действительно составляли выходцы из Цинь, пришедшие на полуостров в конце существования империи (т. е. в III в. до н. э.). Прибытие их на Японские острова во главе с Юдзуки-но кими (имя — японизированное корейское, титул — японский) можно датировать, очевидно, началом V в., т. е. временем, совпадающим с иммиграцией «аябито» [360, с. 40—44].

В отличие от ханьцев китайцы из Цинь расселялись по всей территории тогдашней Японии — от о-ва Кюсю до района Канто (подробное описание поселений см. [360, с. 75—102]).

Являясь носителями развитой континентальной культуры, китайские иммигранты, и прежде всего «аябито», оказались на верхних ступенях социальной иерархии общества Ямато.

Как говорилось выше, Ати-но оми был назначен «хранителем сокровищ». Большим влиянием (главным образом «де-факто») пользовались «люди из Хань», входившие в корпоративные объединения писцов. Они были причастны к ведению государственной документации и по долгу службы находились в постоянном контакте с правителем Ямато и его приближенными, так что вполне могли корректировать действия последних. «Аябито» при дворе выполняли административные функции (чаще всего связанные с хранением и учетом материальных ценностей), входили в дворцовую охрану. Несколько родов этой группы были причастны к управлению областями Ямато, Кавати и Сэтцу, т. е. центральными районами Японии. Известно, что из ханьских китайцев состояли корпорации изготовителей парчевой ткани, шорников, кузнецов [360, с. 105—122].

«Хата» играли большую, чем «аябито», роль в производственных сферах (сельском хозяйстве, строительстве, металлургии, текстильном ремесле и т. д.), но гораздо меньшую в гуманитарных [360, с. 129—133]. Объясняется это тем, что общий культурный уровень циньских китайцев был значительно ниже, чем ханьских из-за многовекового отрыва от китайской культурной традиции во время их обособленного проживания на Корейском полуострове. Показательно, пишет Б. Левин, что не известно ни одного случая, чтобы представители «хата» выполняли функции писцов [360, с. 133]. Тем не менее социальный статус и общественный авторитет «людей из Цинь» был весьма высок [22, с. 69—70], поскольку они по существу монополизировали ведущие области японской экономики того времени.

Выходцы с континента составляли наиболее культурную прослойку японского общества VI—VII вв. «Цивилизаторская» миссия иммигрантов предопределила их видную роль в формировании японской государственности и культуры. Поэтому неудивительно, что «ая» и «хата» оказались одной из движущих сил внедрения буддизма в среду японцев.

Естественно, что с течением времени процесс натурализации иммигрантов с континента развивался, что сказалось, в частности, на утере знания разговорного китайского языка. Мощнейшим стимулом этого процесса явились реформы после переворота Тайка, и прежде всего ликвидация системы «бэ». Отмена деления населения по корпоративным признакам способствовала размыванию границ между переселенцами и коренными обитателями островов (подробнее см. [360, с. 134—144]). Тем не менее, несмотря на японизацию выходцев из Китая, ощущение их связи со своей первоначальной родиной, очевидно, не терялось, что проявилось при составлении японских исторических хроник. В них не только очерчена история появления «ханьцев» и «циньцев» на островах, но и сконструирована версия о

кровной связи вождей «ая» и «хата» с китайскими императорами (не следует забывать, какую роль играл тогда Китай в дальневосточном регионе).

Однако вернемся к рассмотрению положения правящих слоев японского общества, поскольку они сыграли решающую роль в распространении новой религии на островах.

Царский род² выделился из числа сильных кланов, проживавших на юге равнины Ямато [22, с. 141]. Первоначально его главу называли «оками» — «великий правитель». Титул «тэнно», который обычно переводится как «император», вошел в употребление после переворота Тайка в результате усиливавшегося влияния конфуцианства (см. [175]). Примерно в это же время появился обычай присваивать императору китайское имя, и все предыдущие правители Ямато, начиная с полуполюгендарного Дзимму (это китайское имя), были наделены такими китайскими именами. Со времени правления Момму (697—707) императоры сами начали использовать подобные имена, сохраняя при этом японские [345, с. 66—67].

Царский род, очевидно, с самого начала был окружен могущественными кланами, игравшими роль сподвижников и составлявшими спору императорского режима [22, с. 141]. В частности, в различных вариантах мифа о сошествии с неба «божественного внука» Ниниги-но микото, в течение многих столетий (вплоть до 1945 г.) официально считавшегося непосредственным родоначальником династии земных японских императоров, говорится о сопровождавших его пяти божествах (см., например, «Кодзики», [165; с. 126]), которые, якобы, положили начало основным кланам Японии. Однако на самом деле влияние крупных кланов на царский род и, следовательно, на управление страной превосходило уровень «сподвижничества».

В VI в. выдвинулись кланы Мононобэ, Отомо и Сога, сыгравшие каждый свою роль в деле распространения буддизма в стране. Два первых известны своей непримиримой оппозицией к буддизму; клан Сога, наоборот, прославился как активный сторонник принятия буддийской веры.

Клан Мононобэ был одним из старейших родов, осевших на востоке равнины Ямато. Мононобэ истари занимались оружейным производством и со временем монополизировали военное дело в Японии. Военные операции Ямато на Корейском полуострове и подавление в 528—529 гг. восстания местного вождя Иваи еще более усилили их влияние на внешнюю и внутреннюю политику страны [22, с. 142].

Клан Отомо осел на равнине Акицу, расположенной на юго-востоке от Ямато. Род усилился в V в. и подчинил себе более старые кланы Кацураги и Хэгури [345, с. 123]. Мононобэ и Отомо, а также зависимые от них мелкие кланы были объединены в федерацию. Вождь рода, а вместе с ним и весь род, носил звание «мурадзи», самым крупным кланам присваивался титул «омурадзи». Отличительной чертой этих кланов была кровная

связь с царским родом: их члены «являлись управляющими царскими корпорациями, но владели по всей стране множеством лично зависимых людей» [22, с. 142].

Сога и зависимые от них кланы, также «оми», находились в родственной связи с императорским домом и выдвинулись в 30-е годы VI в. Род Сога обосновался в Кавати, где были размещены богатые кланы, ведшие свое начало от иммигрантов. Предком их считался Вани — потомок ханьского императора Гао-ди и первый «культуртрегер» континентальной цивилизации на Японских островах [267, с. 208—216; 379, с. 735—736]. В свою очередь, Сога первыми среди крупных родов восприняли феодальную культуру Китая и Кореи, а также заимствовали с континента более передовые методы земледелия, что, по мнению Е. М. Жукова, ослабило влияние местных жрецов [30, с. 7].

Сога отвечали за порядок в «трех сокровищницах», где хранились предметы культа, дары и «натуральный» налог, т. е. контролировали источники дохода царского рода. Кроме того, в течение долгого времени Сога поставляли императорскому дому женщин, что ставило этот клан в особое положение. В частности, император Киммэй имел детей от дочери Сога-но Инамэ, являвшейся, согласно «Нихонги», первым адептом буддизма среди власть имущих в Японии. Императрица Суйко, родственница Киммэя по матери, также происходила из рода Сога [22, с. 113—114].

Естественно, что крупные кланы вели между собой борьбу за влияние на царский род, т. е. за осуществление реальной власти в стране. В VI в. доминировали Мононобэ и Отомо, на рубеже VII в. фактическое управление страной перешло к Сога. Таким образом, можно предположить, что власть самого императора была весьма относительной. Сога принадлежит разработка принципов, регулировавших положение японского монарха в тот период. «Правитель становился символом национального единства, и эта позиция всячески поддерживалась; реальная же власть... переходила в руки Сога. Эта концепция полностью учитывала сильную древнюю традицию почитания правителя прежде всего как духовного вождя, чья власть более вечна, чем временное политическое влияние» ([22, с. 114]; см. также [413, с. 333; 345, с. 138—141]).

Несмотря на богатство и известные морально-этические преимущества, царский род не имел «за собой (если не считать упомянутой устаревшей и „невыгодной“ концепции) ни последовательной идеологической теории, ни разработанной политической идеи» [22, с. 114—115]. «Ооми» и «омурадзи» вмешивались в дела престолонаследия — смещали и возводили на трон императоров. Ожесточенная борьба между кланами за политическое влияние все усиливалась. Конфликт между Мононобэ, Отомо и Сога по поводу принятия буддизма стал одной из форм ее проявления. В конечном счете победа осталась за Сога, которые с этого времени могли практически беспрепятственно

управлять монархами. Показательна в этом отношении судьба Судзюна, ставшего в 588 г. правителем Ямато. Судзюн, родственник Сога, будучи принцем, участвовал в разгроме клана Мононобэ, но стоило ему попытаться противопоставить себя Сога³, последние немедленно с ним расправились, посадив на трон Суйко. После смерти Суйко в 628 г. при поддержке Сога императором стал Дзэмэй, в 641 г. на престол взошла ставленница Сога—Когёку.

Могущество клана Сога в 40-х годах VII в. возросло настолько, что возникла угроза превращения его в царский род де-юре. В этих условиях представители «законной власти» сумели организовать заговор против Сога во главе с Накатоми Каматари (614—669). За спиной Каматари стояли два члена царского рода — Кару-но Одзи и Нака-но Оэ. Во время приема корейских послов в императорском дворце в конце лета 645 г. заговорщиками был убит Ирука, сын главы клана Сога—Эмиси. Сам Эмиси покончил жизнь самоубийством на следующий день. Эти события нанесли ощутимый удар по могуществу Сога.

После победы партии Накатоми Каматари Когёку отреклась от трона и императором стал Кару-но Одзи под именем Котоку, правивший до своей смерти в 654 г. Нака-но Оэ взошел на трон в 662 г. под именем Тэнти. Накатоми Каматари в 669 г. была дарована новая родовая фамилия Фудзивара. Он стал родоначальником могущественного клана, фактически управлявшего Японией в хэйанский период. Сам Каматари после переворота был назначен внутренним министром («найдзин») в новом императорском правительстве. Победа над Сога знаменовала вступление Японии в период реформ Тайка, открывшим путь к дальнейшей и более интенсивной феодализации страны.

В VI — первой половине VII в. выявляется основное направление процесса развития общества Ямато, суть которого точно охарактеризовал Е. М. Жуков: «Потребность в самоорганизации класса господ для защиты и удержания принадлежащих им имущественных и социальных привилегий усиливает тенденцию к централизации племени, установлению прочной власти, которая являлась бы уже не исполнителем общепользовательных организаторских функций (хотя бы военных и судебных), но оградила бы интересы социальной верхушки внутри самого племени, став над ним. На развалинах родового строя появляется государство» [30, с. 11].

По мере развития производственных отношений, усложнения хозяйственной деятельности все более разветвленной и многоступенчатой становилась система администрирования, хотя четкой структуры управления в то время еще не существовало [22, с. 148].

В начале VII в. правителям Ямато удалось произвести территориальное деление страны и создать административную иерархию. Сформировался центральный аппарат управления:

на должности министров назначались главы приближенных к царскому дому кланов, в частности Мононобэ и Сога; вожди местных кланов и представители нарождавшейся провинциальной аристократии становились (с одобрения центральной власти) «владыками округов» (яп. «агатануси») и «управляющими областями» («куни-но мяцую») ⁴. Однако действительно стройная административная система смогла сложиться только после реформ Тайка.

В плане внешних связей Японии в VI — первой половине VII в. непосредственный интерес для нас представляют ее отношения с корейскими государствами. Хорошо известно, что именно через Корейский полуостров в Ямато проникала континентальная культура, в том числе и новые для островного государства идеологии. Многие десятилетия отношения Японии с корейскими государствами определялись борьбой вокруг японского владения на юге полуострова — Мимана, которое в конце концов Ямато потеряло. История Когурё, Пэкче и Силла богата междоусобицами, а также войнами с Китаем. В зависимости от политической ситуации Япония блокировалась то с одним, то с другим корейским государством.

В первой половине VI в. у Ямато сложились тесные политические и культурные связи с Пэкче. Это государство еще в начале IV в. установило контакты с Китаем, продолжавшиеся до середины VI в., до разгрома Пэкче (вместе с Когурё) войсками Силла. Достаточно оживленные отношения между Ямато и Силла, а затем и Когурё, сохранялись на протяжении всего рассматриваемого периода. Следует отметить, что уровень социально-экономического, политического и культурного развития корейских государств (особенно Пэкче) был в то время значительно выше японского. Поэтому отношения между ними вполне можно назвать отношениями учителя и ученика, несмотря на бряцание оружием правителями Ямато и уподобление в «Нихонги» корейских послов вассалам.

Контакты Японии и Китая в VI — первой половине VII в. были весьма ограничены. Довольно регулярные сношения прервались в 478 г. с падением династии Сун (см. [22, с. 122]). Только в 600 г. ко двору суйской династии были направлены послы Ямато (затем в 608, 614 и 630 г.) [22, с. 123]. Систематический характер сношения Японии с Китаем приобрели позднее — в VIII в. Следует заметить, что на протяжении всего средневековья отношения между обеими странами неоднократно переживали периоды упадка или вообще прекращались (см. [282; 87, с. 52—56]).

Итак, в VI—VII вв. общество Ямато переживало переходный период. «Весь VII век истории Японии, — отмечал Н. И. Конрад, — проходит в борьбе за утверждение именно феодализма» [51, с. 373]. Переход к иной общественно-экономической формации сопровождается, как правило, поиском идеологии, обосновывающей новые социальные принципы, поскольку

утвердившиеся в общественном сознании представления, генетически связанные со «старым» строем, чаще всего становятся помехой новому режиму, и ему приходится их преодолевать — или путем борьбы с ними, или посредством нейтрализации их влияния. Так, родовая языческая религия молодых народов Западной Европы в раннее средневековье препятствовала становлению феодальных отношений, поэтому доминирующей идеологией здесь стало христианство, которое искореняло язычество, но иногда и применяло против него более мирные средства, навязывая старым обрядам свои новые представления. Аналогичный процесс наблюдался и в Японии; при этом он принимал, естественно, специфические формы.

Наиболее общим социально-историческим фактором, обусловившим распространение буддизма в Ямато, явилась, с одной стороны, способность этой религии стать идеологической опорой тех слоев правящего класса, которые были движущей силой процесса феодализации островного государства и, с другой стороны, то, что эти слои увидели в буддизме такую возможность.

Достаточно сложная система производственных отношений и социальная структура, сложившиеся в Ямато к концу VI — началу VII в., требовали централизованного управления обществом, т. е. становление феодального строя должно было сопровождаться укреплением центральной власти. Н. И. Конрад не без основания увидел причину распространения буддизма в том, что буддийская церковь представляла для Японии готовую модель феодального общества. «Буддийские храмы и монастыри могли стать опорными пунктами для проведения централизованной системы управления. Недаром в дальнейшем в Японии церковное и административное районирование страны полностью совпадало» [51, с. 67].

Понятие «центральная власть», как правило, ассоциируется с монархом; однако в Японии практически на протяжении всей истории страны император в большей или меньшей степени являлся марионеткой феодальных домов. Некоторые ученые считают эту особенность специфически японской (см., например, [163, с. 7]). Кланов же, стоявшие у власти, были заинтересованы в установлении прочной центральной власти, а буддийская религия могла стать той прекрасной идеологической опорой тем социальным силам, которые поддерживали централизаторские тенденции в государстве.

Стремление молодого японского государства «подтянуться» до уровня более развитых континентальных соседей, что диктовалось внутренними потребностями развивающегося общества Ямато, обусловило активное усвоение континентальной культуры в самом широком смысле этого слова. Правящие слои японского общества, хотя в них и имелись консервативные элементы, психологически были готовы к принятию новой идеологии. Таким образом, готовность усвоить иноземные культурные и

научные ценности можно рассматривать как объективный фактор, способствовавший распространению буддизма на островах.

Еще одним благоприятным фактором оказались налаженные связи клана Сога с иммигрантскими объединениями, что, как говорилось выше, самым непосредственным образом отразилось на «расширении кругозора» лидеров рода. Близость его к императорскому дому, очевидно, стимулировала желание Сога использовать континентальную, а значит мировую, религию в борьбе за монопольное влияние при дворе. Сделавшись покровителями буддизма, Сога «вышли на передовые позиции» в контактах с корейцами (и косвенно с китайцами).

Итак, социально-исторические условия, в которых находилась Япония во второй половине VI в., создали предпосылки для распространения новой, отвечающей запросам нарождавшегося феодального общества идеологии, которой стала буддийская религия.

ИДЕОЛОГИЯ ДОФЕОДАЛЬНОЙ ЯПОНИИ

Рассмотренные выше моменты, связанные с принятием буддизма обществом Ямато и превращением его в господствующую идеологию все-таки не объясняют, почему именно эта, а не какая-то другая религия, скажем, конфуцианство или даосизм, адаптировалась к местным условиям и взяла на себя выполнение указанной выше функции. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо выяснить по меньшей мере два обстоятельства: на какую идеологическую почву «осел» буддизм и почему были в то время возможности внедрения в японское общество других, конкурентоспособных с буддизмом, идеологий.

Господствующей формой общественного мировоззрения японцев в дофеодальный период являлось, по выражению Н. И. Конрада, «„мифологическое апперцепирование“ всего окружающего» [60, с. 28]⁵. Такое мировосприятие было закреплено в комплексе мифов, запечатленных в «Кодзики» и «Нихонги»⁶.

В формирование японской мифологии внесли вклад практически все народности, мигрировавшие из других мест на острова и принявшие участие в становлении японского этноса. Некоторые исследователи обращают слишком большое внимание на момент заимствования и, как отмечает Э. Д. Сондерс, склонны «отказывать ранним японским мифам называться „туземными“» [89, с. 405]. На самом деле сложный конгломерат различных мифов и образовал мифологическую систему (хотя опять-таки не все исследователи с этим согласны), которую и можно назвать японской мифологией, обладающей специфическими признаками.

Одной из особенностей мировоззрения древних японцев являлось «всеохватывающее согласие с природой» [89, с. 406], что

выразилось в отсутствии в мифах идеи о великой катастрофе в природе и угрожающих человеку богам природы [89, с. 406; 22, с. 218]. Такой характер отношения к природе обусловил в мифологический период расцвет анимизма и соответственно исключительно высокую роль божеств и духов, которые, по словам М. В. Воробьева, являлись «магической, невидимой ипостасью всего имеющего отношение к повседневной жизни и особенно всего так или иначе выделявшегося в ней» [22, с. 217].

Божества и приравниваемые к ним духи определяются в японской мифологии словом «ками», основное значение которого — «высшее», «верхняя часть». Всего выделяется 16 значений этого слова (см. [207, с. 44—45]). Как считает Э. Д. Сондерс, «все обладавшее силой, или красотой, или формой, было предметом поклонения — или, более точно, именовалось „ками“, и список „ками“ бесконечен: внушающая благоговение гора, скала причудливой формы, стремительный поток, столетнее дерево» [89, с. 406]. Поэтому, по представлениям древних жителей Японских островов, окружающий их мир был густо населен «ками» (подробнее см. [140; 207, с. 43—68; 303, с. 34—50]).

Природа и ее явления наделялись анимистической по характеру жизненной силой, некой творящей энергией. Деяния «ками», как показывает анализ содержания мифов, осуществляются при помощи этой силы, представление о которой выразилось в понятии «мусуби», имеющем маньчжурское происхождение [387, с. 68]. Это единственная сила, благодаря которой действия «ками» становятся успешными [345, с. 41]. «Мусуби», кроме того, божественная сила, которая остается в объектах после соприкосновения с ними богов [227, с. 86]. Надо сказать, что некоторые исследователи считают «мусуби» важнейшей категорией мировосприятия японцев в мифологический период, которая впоследствии развилась в одну из фундаментальных доктрин синтоизма [345, с. 41].

В японских мифах «мусуби» персонифицируется в ряде божеств (прежде всего Таками-мусуби и Ками-мусуби). Именно благодаря Таками-мусуби Идзанаги и Идзанами смогли осуществить акт творения. Это божество (уже под именем Такаги-номикото) обеспечило сошествие на землю «божественного внука» Ниниги. Упомянувшиеся пять божеств, его сопровождавших, также стали осмысляться в качестве «мусуби» [227, с. 92].

Анимистический характер мировосприятия древних японцев стал, может быть, самой главной причиной широкого распространения политеизма. В каждой местности имелся собственный набор «ками», известность и влияние которых не выходили за региональные границы. По данным Т. Вацудзи, известного знатока и исследователя древнеяпонской культуры, в синтоизме насчитывается более 1400 божеств [42, с. 41, примеч. 27], причем следует учесть, что немалая доля местных «ками» ко времени оформления религии синто забылась.

Каждый род («удзи»), проживавший в том или ином райо-

не, имел собственное верховное божество — «удзигами» — из числа местных богов. Первоначально «удзигами» осмыслялся как бог-защитник, ограждавший род от несчастий и, при должном к нему отношении, обеспечивавший процветание рода. Все «удзигами» типологически делятся на две группы. К первой относятся божества, обладающие «мусуби», ко второй — боги, так или иначе связанные с «огнем и светом».

«Удзигами» первого типа — земледельческие⁷ и отражают более ранний, чем «удзигами» второго типа, пласт верований. Долгое время они оставались безличными и антропологический характер приобрели под влиянием буддизма [345, с. 105]. Отсюда понятен культ гор, озер, рек, злаков, животных. В ранний период такого рода божества были независимы друг от друга [345, с. 106], так сказать, не являлись компонентами единой мифологической системы. «Ками», относящиеся ко второй группе (Аматэрасу и ее «родственники») — божества кочевых племен.

Глава рода, «удзи-но камии», считалось, получал власть от родового бога и становился как бы его «доверенным лицом». В ранний период «удзи-но камии» был и жрецом, точнее говоря, шаманом. Шаманизм в Японию принесли с собой предки айнов и племена, мигрировавшие на острова из Северной Азии (см. [323; 345, с. 13]). Отличительной чертой шаманизма в Японии считается то обстоятельство, что им занимались исключительно женщины, так как во время его распространения на островах господствовал (или во всяком случае был еще силен) матриархат. Эта традиция оказалась очень устойчивой (см. [303, с. 27—30, 104—126; 393]). Шаманизмом, судя по китайским и японским источникам, занимались Химико, предводительница племенного союза Яматай (III в.), «императрицы» Дзингу (IV в.) и Суйко (конец VI — начало VII вв.) [172; 265, с. 13—16, 112—115].

Правление Суйко приходится на период экстенсивного распространения буддизма (после разгрома клана Мононобэ). Сама правительница, несомненно, была приверженцем новой идеологии и внесла большой вклад в ее внедрение в японское общество. Однако также несомненно и то, что Суйко имела самое прямое отношение к шаманской деятельности. Ее японское имя — Тоёмикэ-Касикия-химэ, что означает: «Принцесса с кухни, [где готовят] обильную милостивейшую пищу». Это дает основание предполагать, что в юности Суйко занималась приготовлением сакральной пищи для божеств, использовавшейся во время раннесинтоистских религиозных церемоний [265, с. 102—115; 345, с. 45; 259, с. 232]. В «Нихонги» (запись от 22-й луны 8-го года правления Суйко, т. е. 600 г.) приводится послание правителей Силла и области Имна, в котором имеются следующие строки: «На небесах есть божества (т. е. „ками“. — А. И.). На земле есть императоры (т. е. „тэнно“. — А. И.). Кто же еще боится кроме этих двух божеств (яп. „футахаси-па-но камии“. — А. И.)?» [204, т. 68, с. 177]. Таким образом, бо-

жество отождествляется с императором (в данном случае с Суйко). Кроме того, в 607 г. был издан закон (очевидно, не без участия Суйко) о почитании местных божеств. Можно еще добавить, что, подобно Химико, Суйко была незамужней женщиной. Очевидно, Суйко в какой-то мере ощущала себя преемницей традиций Химико и Дзингу, а в глазах современников выглядела жрицей, посредничающей между «ками» и остальными людьми, тем более что шаманская практика в различных районах Японии к тому времени отнюдь не исчезла. Подчеркнем, что все это не помешало Суйко быть активной сторонницей буддизма. Данный вопрос имеет важное значение для понимания процесса вживания буддийской религии в общество Ямато, с одной стороны, и особенностей японского буддизма, с другой.

По мере выделения доминирующих кланов вследствие разложения первобытнообщинного строя и возникновения классового общества их «удзигами» становились покровителями подчиненных родов, а божества последних или теряли свое первостепенное значение, или вообще забывались⁸. В V—VI вв. случилось, что роды, окружавшие царский род, «удзигами» которого относился ко второй группе, меняли своего исконного родового бога («мусуби») на нового, второго типа. Так, в частности, поступил клан Накатоми после сближения с царским родом и принятия на себя выполнения жреческих функций [235, с. 29]. Кроме того, «удзигами» была приписана, причем, по мнению С. Цуда, довольно искусственно, роль богов-предков (яп. «сосин») [275, с. 117—118].

В общественной жизни древней Японии дофеодального периода (как, впрочем, и позже) огромную роль играли ритуальные обряды, что было обусловлено всеми слагаемыми верований, распространенных в то время на островах. Культ многочисленных «ками», шаманизм и сопутствующие всему этому магические действия предопределили развитие обрядовой практики. Общение с божествами предполагало особую обстановку, которая создавалась во время празднеств, а стержнем последних был ритуальный обряд — «мацури». Из-за множества и разнообразия последних, С. Иэнага определил «празднества как национальную религию» древних японцев [46, с. 34].

Идейной основой обрядов, связанных с «общением» с божествами (т. е. практически всех «мацури») является стремление простого смертного к слиянию с «мусуби» или, точнее сказать, к приобщению к божественной силе. Например, ритуальное едение (вкусение) риса считалось соединением с божеством риса, приобретением могущества за счет «мусуби».

Миф и религиозный обряд тесно связаны между собой, и функция мифа как средства поддержания природного и социального порядка [97, с. 13, 19], по представлению людей той эпохи, осуществлялась через обряд, направляемый в данном случае «удзи-но ками», авторитет и власть которых получили «сакральное оформление» уже в ранний период [22, с. 272].

К концу II—началу III в. «племенное объединение создало союз, а союз этот скреплялся религиозными представлениями, выражавшимися в молении духам» [22, с. 89]. В «Кодзики» и «Нихонги» описывается транс правительницы Ямато Дзингу, который одновременно представлял религиозную церемонию шаманского типа и акт политической деятельности⁹. Отметим, что этот транс в памятниках обозначается словом «мацури», которое в одном случае записывается иероглифами, означающими «управление» (в современном языке — «политика»), а в другом — «религиозный обряд». Ж. Камстра справедливо замечает, что двойная запись этого слова дает основание предполагать, как тесно были связаны понятия «государственная власть» и «религия» в фигуре «удзи-но ками», а позднее — государя. В древней Японии такое единство не было оформлено законодательно, а воплощалось в конкретном лице — главе рода [345, с. 91].

Важнейшей составной частью «мацури» являлось произнесение так называемых «норито». По определению Ю. Нариды, одного из ведущих современных японских исследователей данного жанра культовой поэзии, «норито» — это слова, повторяемые речитативом во время церемонии «мацури»: или же обращение к божеству с просьбой, или же слова жреца-шамана, передающего речь божества участникам «мацури» [208, с. 367—369].

Что касается системы мировосприятия японцев во время проникновения буддизма на острова и в ранний период его распространения в Ямато, то она включала в себя ряд «миров»: верхний (небесный), земной, нижний (подземный) и идеальный.

Верхний мир — «равнина высокого неба» («такама-га хара»). По мнению С. Цуда, слово «амэ» («ама») первоначально означало «солнце» (или являлось прилагательным «солнечный»), и «верхний мир» отождествлялся с богиней солнца [276, т. 1, с. 655—666]. Именно здесь проживает Аматэрасу, которая никогда не покидала «такама-га хара». Здесь же обитают божества, связанные родством с Аматэрасу, и отсюда они «нисходят» на землю. По мере усложнения представлений о мире древних японцев понятие «верхний мир» приобретало все новые характеристики, которые можно суммировать следующим образом: 1) солнце само по себе, вечный свет; 2) страна солнца; 3) место обитания божеств, генетически связанных с богиней солнца; 4) мир, находящийся над землей; 5) мир отцов (т. е. Идзанаги, «божественного родителя»); 6) мир, в котором протекает жизнь божеств, по виду похожая на земную жизнь [345, с. 453]; 7) мир, не доступный для человека, высший уровень мироздания.

В среднем мире — «срединной стране Тростниковой равнины» («Асихара-но нака-цу куни» или просто «нака-цу куни») — обитают земные (местные) божества и духи, рожденные (точнее, произведенные) высшими богами во время космогоническо-

го процесса. Здесь проживают люди и протекает повседневная человеческая жизнь. В функциональном плане «нака-цу куни» — центральный мир [248, с. 29]. «Такама-га хара» и «нака-цу куни» синхронны в своем развитии и, согласно мифам, связаны проходом.

Ё Тамура полагает, что для «собственно японского добуддийского миропонимания» характерно отсутствие идеи «отрицания действительности», «преодоления человека» [248, с. 24] в смысле стремления превзойти этот земной мир и оказаться в обители богов на «равнине высокого неба».

Нижний мир — «страна мрака» («ёми-га куни»), куда «отшла» Идзанами после того, как родила бога огня и поплатилась за это жизнью, и где во время путешествия туда Идзанаги произошел разрыв между «божественными супругами». Уже на ранних этапах развития мифических представлений «страна мрака» приобрела весьма сложный комплекс значений, который при записи мифов в «Кодзики» и «Нихонги» подкреплялся религиозными и философскими доктринами, заимствованными из Китая.

Смерть Идзанами первоначально олицетворяло «мертвое» и «темное» (мрак могилы), причем акцент делался на последнем. Абсолютизация темноты — логическое развитие солнечного культа, выражающееся в противопоставлении «совершенно светлого» «совершенно темному». Это представление формировалось, очевидно, примерно в тот же период (или несколько позже), что и культ солнца. Возникновение идеи о месте обитания Аматэрасу и ее трансформация в представление об особом (верхнем) мире соответствующим образом стимулировали становление понятия страны (т. е. мира) мрака в противовес верхнему миру [345, с. 441]. Кроме того, «ёми-га куни» имело еще значение страны (мира, владений) матери [345, с. 446]. Мотив матери-земли известен многим народам мира, в Японии он проявился в форме «мать-в-земле». Таким образом, в нижнем мире совмещались смерть и рождение, начинался и завершался жизненный цикл. Однако в представлении о «ёми-га куни» отсутствовала идея воздаяния: смерть не есть наказание за какие-либо прегрешения [207, с. 18—19].

В конечном счете «ёми-га куни» наделялась следующими признаками: 1) могила; 2) символ абсолютной темноты; 3) «страна мрака»; 4) место обитания «божеств мрака»; 5) владения матери; 6) место «соединения» рождения и смерти.

Японской мифологии присуще трехчленное деление мироздания, характерное и для других мифологий. Однако на позднейшем этапе становления японской мифологической космологии появляется четвертый мир (идеальный) — «токоё-но куни» («страна вечного мира» или «жизни»), страна бессмертных, обретших наряду с вечной жизнью сверхъестественные способности. Описание «токоё-но куни» в виде рассказов о путешествиях в эту страну тех или иных героев встречаются в «Нихонги»,

«Манъёсю», «фудоки». В «Нихонги» говорится также о поклонении жителей одного из районов Ямато «богу вечного мира». Очевидно, представления о стране бессмертных получили достаточно широкое распространение в японском обществе эпохи складывания феодальных отношений.

«Токоё-но куни» — разновидность рая, место, где человеку предлагается некое идеальное блаженное существование¹⁰, а эта идея противоречит или, лучше сказать, противоположна представлению о невозможности вступить в высший мир обитателю «срединной страны» и об отсутствии необходимости преодолевать земную жизнь. Поэтому вполне понятно, почему, например, Мотоори Норинага, один из ведущих идеологов синтоизма в XVIII в., трактовал «токоё-но куни» в смысле «страны вечного мрака», т. е. отождествлял ее с «ёми-га куни».

Как мы увидим ниже, некоторые характерные черты мировосприятия японцев в ту эпоху существенным образом помогли адаптации буддизма на островах.

Говоря о многочисленных культурных заимствованиях с континента и сложившейся системе мировосприятия древних жителей Японских островов, не следует, однако, переоценивать уровень образованности общества Ямато в тот период.

Распространение китайской письменности в Японии начинается с переселением на острова «людей из Хань» [360, с. 178—181], и для ее усвоения понадобилось долгое время. М. В. Воробьев [22, с. 224] указывает в данной связи на интересный случай, отмеченный в «Нихонги»: никто из корпорации «грамматеев» (т. е. «фубито») не смог в течение трех дней прочесть послание царя Когурё, и сделать это сумел только основатель другой корпорации — «фунэ-но фубито» Одзинни («Нихонги», [204, т. 68, с. 133—135]). Заметим, что эта запись, относящаяся ко времени правления Бидацу (572—585) в немалой степени дискредитирует авторитет «аябито» как носителей континентальной гуманитарной культуры (если, конечно, сообщение «Нихонги» отражает истинное событие).

Для молодой японской интеллигенции был характерен быстрый процесс в освоении знаний (в том числе и письменности), получаемых с континента. В период Нара, отмечает Б. Левин, японская литература на китайском языке (как и запись иероглифами собственно японских продуктов художественного творчества) создавалась главным образом коренными (по отношению к иммигрантам «новых волн») японцами [360, с. 181—183].

Континентальная культура «ввозилась» на Японские острова из корейских государств, и естественно, что из Кореи переносились в первую очередь доминировавшие здесь формы идеологии, к которым относились конфуцианство и буддизм¹¹.

Конфуцианство появилось в Корее, очевидно, в конце III—IV в. В 372 г. в Когурё была открыта Высшая школа (Тхэкак), в которой велась подготовка государственных чиновников по «конфуцианской науке» [20, с. 39]. Примерно в это же время

конфуцианские идеи распространились в Пэкче, а в начале VI в. — в Силла [71, с. 231—232]. Как и в Китае, конфуцианство нашло приверженцев в первую очередь в среде чиновничества и интеллигенции, непосредственно связанной с государственной службой. Ученые-конфуцианцы удостоивались звания «доктор» (кор. «пакса») [71, с. 231—232]. В «Нихонги» неоднократно упоминается о приезде таких «докторов» (по-японски их называли «хакасэ») в Ямато. Однако удельный вес конфуцианства в общественной идеологии корейских государств в тот период был значительно меньше, чем в Китае. Как указывает О. Граф, автор работы «Очерк истории религий в Корее», наибольшую популярность из комплекса конфуцианских доктрин здесь получил культ предков (см. [345, с. 212]).

Одновременно с конфуцианством в Корею проник буддизм. Появление буддизма в Когурё связывают с приездом монаха Шуньдао (кор. Сундо) в 372 г. [20, с. 48—49]. Правителей Пэкче с буддизмом познакомил, как утверждает легенда, индийский монах Маранантха (или Малананда), приехавший сюда из Восточной Цзинь в 384 г. [20, с. 49—50]. В Силла буддизм дошел только в VI в. [20, с. 50—52]. В VI—VII вв. корейский буддизм был тесно связан с китайским. В это время корейские адепты этой религии совершают регулярные поездки в Китай, откуда привозят буддийскую литературу и образа будд [20, с. 66—69, табл. 4 на с. 67]. Согласно периодизации истории буддизма в Корее IV—IX вв., предложенной С. В. Волковым [20, с. 53—60], второй этап, охватывающий VI—VII вв., «отмечен непрерывным и быстрым усилением его, превращением буддизма в государственную религию» ([21, с. 11], см. также [406, с. 3—12]). В общественной жизни Кореи буддийская церковь начинает играть заметную роль в середине VI в.: увеличивается количество монастырей, отмечается создание церковной иерархии [21, с. 11]. А как раз в VI в. корейцы познакомили японцев с буддизмом!

Параллельно с конфуцианством и буддизмом на полуострове были распространены верования, восходившие к родовому строю. Даосизм проник в Корею довольно поздно, только в первой половине VII в. [20, с. 40—42]. «Началом его считается прибытие в Когурё в 624 г. китайского посла с изображением Лао-цзы» [21, с. 9].

Итак, в VI — первой половине VII в. в Японию из Кореи могли быть ввезены конфуцианство, буддизм и старинные корейские верования. С первыми двумя идеологиями японское общество было ознакомлено на официальном уровне. Собственно корейские верования проникали в Японию через иммигрантов. Правящие круги Ямато оказались, таким образом, перед лицом своеобразной экспансии конфуцианства и буддизма.

Точное время знакомства японцев с конфуцианством неизвестно. В «Кодзики» говорится, что в правление Одзина конфуцианский трактат «Лунь юй» привез в Ямато «книжный человек» из Пэкче по имени Ван Ин (яп. Вани), очевидно, китаец

по происхождению, ставший учителем в царской семье и основателем корпорации писцов — «фуми-но обито» [360, с. 19—20]. Однако есть основания полагать, что это сообщение недостоверно. В записи упоминается сочинение Чжоу Синсы «Цяньцзывэнь»¹², созданное в первой половине VI в. [78, с. 193—195]. Хотя некоторые исследователи (А. Ведемейер, Х. Араи, К. Танигава) указывают, что были другие, более старые по времени сочинения с таким же названием [345, с. 217, примеч. 2], составители «Кодзики» имели, очевидно, в виду все-таки труд Чжоу Синсы, ставший популярным в Китае в VI в., и о котором, безусловно, знали японцы, посылавшиеся на обучение в Корею или Китай [345, с. 217—218, примеч. 2]. Хронологические несоответствия между появлением конфуцианства в Японии и временем составления «Цяньцзывэнь» дискредитируют истинность всего сообщения «Кодзики» о первом знакомстве с идеями Конфуция в Ямато. Скорее всего данная история была сочинена позднее, во время создания древнейшей японской хроники в начале VIII в. С. Цуда полагает, что ученые-конфуцианцы появились в Японии не ранее времени правления Суйко, т. е. в конце VI — первых десятилетиях VII в. [275, с. 492—495]. Следовательно, к этому периоду и относится начало распространения здесь конфуцианства¹³.

По мнению Ж. Камстра, помещение сообщения о знакомстве японцев с конфуцианским учением в раздел, относящийся к царствованию Одзина, было продиктовано стремлением некоторых проконфуциански настроенных составителей «Кодзики» утвердить хотя бы хронологический приоритет учения Кун-цзы над буддизмом [345, с. 218]. Рассматриваемая запись в «Кодзики» функционально тождественна, как мы увидим, записи в «Нихонги» о знакомстве двора Ямато с буддизмом. Весьма вероятно, что представители некоторых иммигрантских объединений, основателями которых считались А Чжики и Вани, участвовали в написании «Кодзики» и скорее всего им и принадлежит авторство данной версии [345, с. 218]. С другой стороны, включение этой записи в хронику свидетельствует о влиянии конфуцианских идей на правящие круги Ямато в начале VIII в.

В довоенной японской литературе нередко встречалось утверждение о главенствующей роли конфуцианства в становлении японского общества и культуры (см., например, [327, с. 85—88]). Подобная точка зрения (правда, чаще всего в менее категоричном виде) встречается и в современных работах. Так Р. Юки пишет, что это учение (наряду с другими — очевидно, буддизмом и ранним синтоизмом) являлось основой культуры Асука (т. е. рассматриваемого периода) [286, с. 43].

Однако объективный комплексный анализ уровня развития японского общества последних десятилетий VI — начала VII в. показал (и в этом несомненная заслуга прогрессивной японской и зарубежной, прежде всего советской, историографии), что оно не было готово к восприятию и усвоению конфуцианских

идей в более или менее широких масштабах. Конфуцианство, опиравшееся на стройную систему философских и этических принципов, весьма рациональных по своему существу, имело в Китае долгую традицию вживания в общественную жизнь. В Японии VI—VII вв. не было, выражаясь современным языком, кадров, которые могли бы внедрить в общественное сознание этические нормы этого учения и создать общегосударственную систему, основанную на конфуцианских принципах, со всеми ее атрибутами, тем более что в Японии тогда еще не сложилось четкой административной структуры и не оформился государственный аппарат, который мог бы стать опорой конфуцианства (как это было в Китае или Корее). Поэтому влияние учения Конфуция ограничивалось в тот период узким кругом образованных иммигрантов из корпорации писцов и нарождавшейся придворной аристократии нового образца, образовательный уровень которой можно было бы оценивать континентальными мерками, хотя необходимо подчеркнуть, что и эта аристократия, ярчайшим представителем которой был Сётоку-тайси, не склонна была рассматривать конфуцианство как монопольную государственную идеологию. Скорее можно говорить о признании его полезности в весьма ограниченных сферах, касавшихся управления государством и изучения китайской грамоты. Именно эти цели преследовало введение преподавания конфуцианского учения в государственных учебных заведениях, готовивших чиновников для административного аппарата, что зафиксировано в своде «Тайхорё». Таким образом, важнейшим объективным фактором, способствовавшим распространению буддизма в Японии, являлся уровень культурного развития тогдашнего японского общества.

Буддизм, особенно в том виде, в котором он пришел в Японию, имел более эмоциональный, чем конфуцианство, характер и оказался несравнимо ближе уже сформировавшейся системе мировосприятия японцев и местным верованиям. В этом смысле буддизм нашел достаточно благоприятные условия для распространения за счет преобладания литургической стороны — большой доли сверхъестественного в религиозной практике, причем последнее «лежало на поверхности» и буквально поражало первых японских буддистов. Таким образом, наличие возможностей для сближения, воплотившегося позднее в синто-буддийском синкретизме, а также сам тип буддизма, пришедшего на острова, несомненно, являлись еще одним важным фактором, обусловившим проникновение этой религии в японское общество VI — первой половины VII в.

Распространению буддизма на островах способствовало и то обстоятельство, что одновременно с буддизмом в Японию не было «ввезено» другой, конкурентоспособной идеологии (на правительственном уровне). А такой идеологией мог бы стать даосизм, прежде всего в своей религиозной разновидности. Развитая литургия и магия легко могла быть воспринята

практически во всех сферах японского общества. Даоская церковная организация, безусловно, выполняла бы функцию централизирующего идеологического института. Однако исторические обстоятельства сложились так, что даосские верования шли в Японию «снизу», и, хотя они оказали известное влияние на формирование японской культуры и мировоззренческих представлений, значение их по сравнению с буддизмом было мало.

Если оценивать перечисленные выше факторы, обусловившие победу в Японии именно буддийской религии, с точки зрения их функциональной значимости, то нетрудно увидеть, что исключительно большую роль здесь сыграли «неэкономические» причины, т. е. факторы достаточно субъективного порядка. Однако благодаря ярко выраженной идее универсализма буддизм очень скоро сумел прекрасно адаптироваться к японским условиям и стать позднее господствующей идеологией.

ПЕРВЫЕ ШАГИ

Среди проблем, вставших при изучении раннего этапа распространения буддизма в Японии, можно выделить по меньшей мере четыре основных: 1) каким образом буддизм «попал» на Японские острова? 2) когда это произошло? 3) к какому типу относится буддизм, появившийся в Японии? 4) каким образом воспринимали японцы новую для них религию?

Истории о проникновении буддизма в Японию можно подразделить на два типа. К первому относятся рассказы об «официальной» передаче «Закона Будды» властям Ямато посланниками из Пэкче. Ко второму типу принадлежат рассказы о «частной инициативе» в распространении буддизма на островах.

Каноническая официальная версия, так называемая «ко-дэн», представлена в девятнадцатом свитке «Нихонги» в записи, датированной 10-й луной 13-го года правления императора Киммэя:

«Зимой в 10-ю луну царь Пэкче Сонмон//также называют царь Сон//¹⁴ послал Хиси¹⁵ из Западного округа (один из административных округов Пэкче.— *А. И.*) и тальсоля¹⁶ Ноиса Чхикье и других, [которые] преподнесли [императору] тело (т. е. изваяние.— *А. И.*) Будды Шакья[муни] из золота и меди¹⁷, несколько флагов¹⁸ и зонтов¹⁹, несколько свитков сутр. В отдельной записке [Сонмон] воздал хвалу распространению (передаче) [Закона] и прославил достоинства [Закона], говоря: „Этот Закон из всех Законов самый превосходный. [Его] трудно объяснить, [в него] трудно войти (т. е. понять.— *А. И.*). Даже Чжоу-гун²⁰ и Кун-цзы не были способны познать [его]. Этот Закон может породить неизмеримое и безграничное счастье, добродетели и воздаяние²¹, [при помощи его] достигают также не имеющего высшего предела просветления. Если делать сравнения, то это подобно тому, как человек обладает сокровищем,

которое следует [его] желаниям²², [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 молящихся и желающих не будет скудости (т. е. отказа в том, о чем молят и просят.— *А. И.*). Итак, из далекой Тяньчжу (древнекитайское название Индии.— *А. И.*) [он] дошел сюда — в три Хан (т. е. три корейских государства: Когурё, Пэкче, Силла.— *А. И.*); [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 Чжикье преподнести [Закон] Стране Императора и распространить [его] в Кинай²³. [Я] выполняю завет Будды: „[Пусть] мой Закон распространится на Восток“.

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 Законе. Однако мы сами навряд ли решим [вопрос о его принятии]“. И [он] спросил каждого из [своих] министров: „Лицо Будды, [изваяние] которого преподнесла соседняя страна на Западе, ослепительно блистает. Такого [у нас] до сих пор не было. Должны ли [мы] почитать его?“ Ооми Сога Инамэ-но сукунэ, обратившись [к императору], сказал: „Все соседние страны на Западе как одна почитают его. Неужели одна [страна] Урожайной Осени (одно из поэтических названий Японии.— *А. И.*) — Восходящего Солнца отвернется [от него]?“ Омурадзи Мононобэ Окоси, мурадзи Накатоми Камако²⁴, обратившись [к императору], разом сказали: „Те, кто в нашей стране правили Поднебесной, весной, летом, осенью, зимой — постоянно поклонялись ста восьмидесяти престольным божествам из небесных и земных святилищ. [Если] сейчас [начать] заново поклоняться чужеземному божеству, можно опасаться, что божества [нашей] страны за это прогневаются“. Император сказал: „Человек, пожелавший принять [буддийскую веру], — 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 мира²⁵. Очистил дом в Мухухара и сделал [из него] храм» [204, т. 68, с. 101—103].

Во многих источниках с небольшими отклонениями варьируется тот же самый сюжет: буддийские сутры, изображение будд и предметы культа, а также «записка» с прославлением буддизма были преподнесены правителю Ямато послами из корейского государства Пэкче.

Авторитетнейшая «храмовая история» «Гангодзи энги» дает следующий вариант: «Закон Будды в стране Ямато установился с милостивейшего правления императора Амэкуни-ахаруки-хиракинива (т. е. Киммэя.— *А. И.*), правившего Поднебесной

из дворца Сикима. В то время ооми Сога Инамэ-но сукунэ служил [ему]. В следующую, 12-ю луну [года] старшего брата земли и лошади, 7-го года [его] правления Поднебесной, во времена [правления] царя страны Пэкче Сонмона, привезли [в Ямато] образ Принца (т. е. Будды Шакьямуни.— А. И.) вместе с набором буддийской утвари для окропления головы²⁶, а также свиток с писанием о появлении Будды, в котором говорилось: „Итак, Закон Будды—Закон, не имеющий в мире высшего предела. И в этой стране ему также должны следовать!“ Когда император получил [подарки], сказал министрам: „Вот вещи, посланные мне из чужой страны. Можем [мы их] использовать или не [можем] использовать? Хорошо подумайте и сообщите“. Тогда почти все министры сказали: „В нашей стране издавна поклонялись ста восьми божествам в храмах [божеств] неба и в храмах [божеств] страны (имеются в виду храмы в честь небесных и земных „ками“.— А. И.). Поэтому божества нашей страны и внушают страх. Божествам чужой страны не нужно поклоняться!“ Только один ооми Сога Инамэ-но сукунэ сказал: „Вещи, которые ценят в других странах, нужно ценить и в нашей стране“. Тогда император спросил ооми: „Где же можно поклоняться [божествам чужой страны]?“ Ооми сказал: „Можно часть заднего дворца²⁷ великой царицы сделать домом для служения [Будде]“. Тогда император, обратясь к великой царице, сказал: „Твой задний дворец в Мукухара пусть [будет] по моему желанию дворцом божества чужой страны“. Тогда великая царица сказала: „Будем служить, следуя желаниям Великого Будды“. И тогда сели (т. е. приняли „позу лотоса“.— А. И.) в этом дворце и начали поклоняться [Будде]. А затем люди (имеются в виду натурализовавшиеся иммигранты.— А. И.) из Пэкче, люди из Когурё, ханьские люди (т. е. выходцы из Китая.— А. И.) мало-помалу [начали] следовать [Закону]» (цит. по [195, с. 414]).

То же самое говорится в отрывках из «Дзэнкодзи энги», процитированных в третьем свитке «Фусо рякки»²⁸, «Кэнкодзи энги». Подобные сведения можно найти и в других, менее известных, «храмовых историях». Н. Нисида полагает, что сообщения в источниках этого типа о знакомстве японцев с буддизмом заимствованы из «Нихонги» или «Гангодзи энги» [195, с. 369].

Однако возникает вопрос, почему наблюдается разница в датах приезда посланников Сонмона, вручения правителю Ямато даров и «записки» с восхвалением «Закона»? Различия, касающиеся описания *вещественных подробностей* (количество образов будд, указания о том, каких будд это были изображения и т. п.), которые, впрочем, весьма незначительны, можно объяснить принадлежность храма к той или иной школе (во время написания «храмовых историй» они уже в основном сформировались), где выработались собственные традиции почитания определенных будд. Разницу же в датах, причем, как

правило, небольшую (месяцы или даже дни) различиями в традициях не объяснишь. Предположение Н. Нисида можно принять с известными оговорками: маловероятно, чтобы авторы «храмовых историй» при их составлении занимались только тем, что списывали те или другие места из «Нихонги» или «Гангодзи энги». Очевидно, можно говорить об укоренении версии официального принятия буддизма в кругах духовенства в VIII в. и позже.

«Кодэн» представлена также в раннем по времени составлении жизнеописании «Дзёгу Сётоку хоо тэйсэцу», надписи на пагоде в храме Гангодзи, во многих других сочинениях («Гэнкай рон» основателя школы Тэндай Сайтё, «Кайрицу дэнрайки» Хоана, «Гэнко сякусё» Сирэна, «Сангоку буппо дэндзу энги» и «Хассю коё» Гёнэна).

Круг источников, в которых говорится о том, что первое знакомство японцев с буддизмом произошло не через посольство из Пэкче и «записки» Сонмона, а через отдельных лиц, не облеченных официальными полномочиями «распространять Закон» на островах, намного уже. Тем не менее, немногочисленные данные о «частной инициативе» и в «импорте» буддийской религии в Японию, безусловно, заслуживают внимания.

Наиболее известным является сообщение из третьего свитка «Фусо рякки» монаха Козэна:

«В „Записях о действии Цветка Закона“ учителя Закона Якуго с горы Хиэ (т. е. Хиэй.— *А. И.*)²⁹ говорится: „В „Записках“ монаха Дзэнсина из храма Энряку-дзи³⁰ говорится: „В 16-й год — [год] старшего брата воды и тигра — со времени восшествия на престол двадцать седьмого императора Кэйтая, весной этого года Сиба Датито, ханьский человек из Великой Тан, староста деревни³¹, [где проживали люди из] Абэ, прибыл в страну. [Он] соорудил травяной³² зал в Сакатахара в районе Такэти в области Ямато. Установил там [образ] Истинно Почитаемого (т. е. Будды.— *А. И.*), обратился [в буддизм] (скорее всего стал вести монашескую жизнь.— *А. И.*) и [стал] поклоняться [образу]. Все в это время говорили: „Это божество Великой Тан“. [Отсюда] пошла „История возникновения“³³ Отшельник (т. е. сам Якуго.— *А. И.*) видел этот текст (очевидно, „Записки“ Дзэнсина.— *А. И.*). До [правления] императора Киммэя человек из Тан (т. е. Сиба Датито.— *А. И.*) имел [у себя] привезенный [с собой] образ Будды, но не распространял [известий о нем]“» (цит. по [195, с. 343]).

Отметим еще одно известное и часто цитируемое сообщение о Сиба Датито как о том, кто первым в Японии начал поклоняться Будде.

В семнадцатом свитке «Гэнко сякусё» читаем: «Сиба Датито, человек из Южной Лян, в 16-м году [правления] Кэйтая прибыл в страну (т. е. Японию.— *А. И.*). В это время здесь еще не было Закона Будды. Сиба Датито в Сакатахара [в

районе] Такэти области Ямато сложил травяной зал и служил Будде. Мир (т. е. жители Ямато.— *А. И.*) еще не знал Будды, и [его] называли божеством чужого края» [126, т. 26, с. 331].

Собственно говоря, данные о роли Сиба Датито как родоначальнике японского буддизма ограничиваются этими двумя источниками. Имеется еще ряд сообщений, что буддийскую религию ввели на острова монахи-иммигранты. В предании об основании храма Рёдзэндзи на горе Хико рассказывается о китайском монахе Шаньчжэне-фаши (яп. Дзэнсё-хоси), который прибыл из государства Вэй на северное побережье о-ва Хонсю как раз для того, чтобы проповедовать «Закон Будды». Однако завороченный красотой горы Хико, он остался там навсегда, построив себе жилище из камня, которое со временем стало храмом Рёдзэндзи [103, т. 1, с. 53]. В легенде об основании храма Мангэцудзи рассказывается, что его заложил монах Йонъёк-попса (яп. Рэнъики-хоси), прибывший из Пэкче распространять буддизм [103, т. 1, с. 53].

Наконец, в качестве аргумента в пользу «сидэна» К. Касара указывает на две глиняные человеческие фигурки «ханива», найденные при раскопках курганов Осагата в преф. Ибаракы и Оборияма в преф. Канагава. Между бровей первой (по виду женщины) заметно нечто похожее на пучок белых волосков, символизирующих один из так называемых 32 знаков Будды, а другая напоминает буддийского монаха [206, т. 1, с. 41—42]. Правда, «ханива», изображающие людей, появляются в V—VI вв., но считается, что «мир ханива» еще свободен от «прямого влияния буддизма и развитой феодальной культуры» [42, с. 50].

Итак, версия о «частной инициативе» подтверждается всего лишь несколькими источниками и не подкрепляется установившейся традицией. Причем те же самые «Фусо рьякки» и «Гэнко сякусё» (рядом с цитированным отрывком о Сиба Датито, (см. [126, т. 26, с. 331]) равным образом говорят и о передаче «Закона Будды» по официальным каналам из Пэкче, дарах, состоящих из изображений будд и предметов культа, «пояснительных записках» о буддийской религии и т. п. Казалось бы, что особой проблемы, касающейся характера знакомства японцев с буддизмом, не должно было и возникнуть, однако анализ «кодэна» из «Нихонги» вызвал сомнения в достоверности канонической версии и обратил внимание исследователей на сюжеты о «частной инициативе».

Мощным толчком, вызвавшим критическое отношение к традиционным представлениям о первых шагах буддизма в Японии, стало доказательство неадекватности «записки» Сонмона, а потом и всего знаменитого сообщения из «Нихонги».

Т. Сикида, автор сочинения «Хётю Нихонги» («Стандартные примечания к „Нихонги“», 1891 г.), заметил, что в «записке» царя Пэкче 119 иероглифов после фразы — «В особой записке [Сонмон] воздал хвалу распространению [Закона] и просла-

вил достоинства [Закона], говоря...» — практически полностью соответствуют знакам из фраз в «Сутре золотого света» [195, с. 411—412]. Другой комментатор «Нихонги», Т. Иида, в трактате «Нихон сёки цусяку» («Общее толкование „Нихон сёки“», 1901 г.) более подробно проанализировал «записку» с точки зрения параллельных мест с «Сутрой золотого света». В дальнейшем выявились и другие источники, цитаты и перифразы из которых встречаются в послании Сонмона.

В результате анализа текста «записки» царя Пэкче оказалось, что он в основном представляет собой набор выдержек из буддийских сутр.

Фраза из «записки»: «Этот Закон из всех Законов самый превосходный...» почти дословно соответствует фразе из гл. 2 «Сутры золотого света». Предложение, начинающееся со слов: «Если делать сравнения...» — явно сопоставимо с одним из мест в гл. 12 той же сутры. Заключительные слова в «записке» — перифраз высказывания Будды из «Великой сутры о „праджня-парамите“». По мнению С. Цуда, идея о распространении «Закона Будды» на Восток могла быть заимствована из Введения к сочинению «Гаосэн чжуань» («Жизнеописания монахов высокого [ранга]»). Фраза: «Даже Чжоу-гун и Кун-цзы не были способны понять [его]» — является, как полагает Н. Нисида, переделкой фразы «А если Чжоу и Кун уже просветлены, то как могут понять учение Будды?» — из того же текста «Гаосэн чжуань» [195, с. 134].

Параллели с китайскими источниками прослеживаются не только в послании Сонмона, но и в других местах рассматриваемой записки в «Нихонги». Слова: «В тот день император... возрадовался... и сказал: „Мы исстари и до сегодняшнего дня не имели возможности слышать о таком глубоком и чудесном Законе“» — перифраз обращения «четырех царей» к Будде, изложенного в гл. 12 «Сутры золотого света» [195, с. 412]. Обширный отрывок, начиная со слов Мононобэ Окоси и Накатоми Камако, обращенных к императору: «Те, кто в нашей стране царили в Поднебесной...» и до решения Киммэя: «Пусть попробует (Сога Инамэ.— А. И.) почитать [Будду], — очень похож на место из «Гаосэн чжуань» (раздел «Фотучэн»), где говорится: «[Вокруг] поклоняются ста божествам... Будда выступил из Западного края и [является] божеством людей чужой страны; [он] не принесет милости народу...» (цит. по [195, с. 412]). Наконец, фраза о том, что Сога Инамэ «прилежно выполнял обряды выхода из мира» взята из «Сутры о шурамгаме»³⁴.

Таким образом, данное сообщение «Нихонги» представляет собой контаминацию сюжетов из известных буддийских сочинений. Это обстоятельство уже давно дискредитировало ценность записи как исторически достоверного источника, тем более что бросается в глаза хронологическое несоответствие между временем, когда Сонмон, якобы послал своих подданных ко двору Ямато с письмом, прославляющим буддизм, и пере-

водом «Сутры золотого света», столь обильно цитировавшейся в послании. Почти дословно совпадающие фразы из «записки» Сонмона и сутры имеются только в третьем ее переводе, сделанном Ицзином в 703 г. т. е. через полтора столетия после описанного в «Нихонги» события. Поэтому Т. Иида имел полное основание назвать послание царя Пэкче подделкой.

Имеются и другие факты, свидетельствующие о вымышленном характере записи в «Нихонги» о появлении буддизма в Японии. Изучение состава корейского посольства показало, что имена послов представляют смесь званий с действительными именами, что создает немалые трудности в их прочтении и определении. Кроме того, эти имена не встречаются больше ни в «Нихонги», ни в каких-либо других японских или корейских источниках [204, т. 68, с. 554, ком. 11]. Полная неизвестность в отношении лиц, участвовавших в столь знаменательном для Японии событии, дает основания полагать, что в действительности этих послов не существовало, а их имена были сочинены автором записи [195, с. 416—417; 204, т. 68, с. 554, ком. 11]. Н. Нисида заметил также, что в середине VI в. название Западный округ не употреблялось в Пэкче в качестве названия административной единицы [195, с. 416].

Сообщение «Нихонги» внутренне неоднородно и в хронологическом плане: в нем совмещено несколько временных уровней. В начале записи говорится о приезде послов, затем о почитании Будды Сога Инамэ, далее — об эпидемии, охватившей Японию и, наконец, о сожжении храма в Мукухара. Рассказ об этих событиях помещен в одной записи, т. е. предполагается, что они произошли в течение весьма короткого времени. На самом деле это, как правильно полагает Ж. Камстра, маловероятно [345, с. 271]. Указанные события могли развиваться по меньшей мере в течение многих месяцев или даже лет³⁵. Несответствие этой записи реальным событиям особенно бросается в глаза при сравнении с другими записями времени правления Киммэя: все они более или менее короткие, конкретные по времени описываемых событий и по содержанию. Кроме того, сообщение о знакомстве японцев с буддизмом отличается от других записей и по стилю. Данные факты дают основание говорить о позднейшей интерполяции указанной записи в текст «Нихонги» [345, с. 270].

Дискредитация надежности сообщения «Нихонги» обусловила развитие двух тенденций в изучении истории раннего японского буддизма. Во-первых, неадекватность канонической версии из «Нихонги» переносится и на другие источники, где излагается «официальная версия». Во-вторых, указанные обстоятельства усилили тяготение к версии о «частной инициативе», несмотря на скудность информации о последней. Недостаток прямых сведений вызвал стремление подкрепить точку зрения о неофициальном распространении буддизма в Японии какими-то другими аргументами. Такую попытку, в частности,

предпринял Ж. Камстра, очевидно, самый решительный среди современных исследователей сторонник второй версии. Отметив, что для ее обоснования данных из «Фусо рякки» и «Гэнко сякусё» явно недостаточно [345, с. 248], голландский ученый привлек ряд сообщений из тех же «Нихонги», которые, по его мнению, могут подтвердить истинность версии о «частной инициативе». Более того, Ж. Камстра называет и конкретного человека, положившего начало «поклонению Будде» в Ямато. Им оказывается все тот же Сиба Датито.

Ж. Камстра проанализировал запись из «Нихонги» от 9-й луны 113-го года правления Бидацу (584 г.), действительно очень важную для изучения истории проникновения буддизма в Японию и которую имеет смысл привести здесь полностью.

«Осенью, в 9-ю луну, из Пэкче прибыли оми из Кафука// знаки имени отсутствуют//, имея [при себе] каменный образ Мироку (т. е. бодхисаттвы Майтрейи.— А. И.), и мурадзи Саэки, имея [при себе] образ Будды. В том же году Сога Умако-но сукунэ попросил [найти] два образа Будды и отправил Сиба Датито, старосту деревни, [где проживали люди] из [корпорации] шорников, и Хита³⁶, атаэ (руководитель корпорации, состоящей из иммигрантов.— А. И.) из Икэбэ, в четыре стороны [света] искать „исполняющих деяния“³⁷. И только в области Харима [они] 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. Назвали [ее] монахиня Дзэнсин.//возраст [ее] был одиннадцать лет//. Кроме того, [Сога] приказал обратить [в монахинь] двух учениц монахини Дзэнсин. Одна была Тоёмэ, дочь ханьского человека [по имени] Ябо; имя [ее] — монахиня Дзэндё. Вторая была Исимэ, дочь Нисикорино Цуу. Звали ее (имеется в виду монашеское имя.— А. И.) монахиня Эдзэн... Умако в полном соответствии с Законом Будды почитал трех монахинь. И прикрепил трех монахинь к атаэ Хита и Датито и приказал [им] обеспечить [монахинь] одеждой и пищей³⁸. Возвел дворец Будды (т. е. храм.— А. И.) у восточной стороны [своего] дома и поставил [в нем] каменный образ Мироку. [Нижайше] склонился с мольбой перед тремя монахинями, и великое собрание³⁹ устроило очищение⁴⁰. В это время Датито нашел в очистительной пище останки [Будды]⁴¹. 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 разлетелись на куски. Однако останки не смогли разбиться. Затем бросили останки в воду; останки же, следуя желанию [своего] сердца (своей сущности, природе, естеству), илиплыли, илипогружались [в глубину]⁴². 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 Исикава. Отсюда пошло начало

Закона Будды (т. е. распространение буддизма в Японии.— А. И.)» [204, т. 68, с. 149].

Рассмотрев эту запись, Ж. Камстра пришел к заключению, что здесь объединены три различных текста. Если за точку отсчета принять момент основания храма, что действительно могло произойти в 584 г., то более ранним событием являлось обращение в монахини дочери Сиба Датито, поскольку обращение произошло в одиннадцатилетнем возрасте, а ко времени описываемых событий в монахини постриглись и ученицы Дзэнсин [345, с. 250]. Кроме того, Ж. Камстра полагает, что заключительная фраза записи — «Отсюда пошло начало Закона Будды» — также относится к значительно более раннему времени, чем 584 г., и как бы подытоживает историю с «останками». Поскольку эти «останки» преподнес Сога Умако Сиба Датито, то Ж. Камстра делает неожиданный, на наш взгляд, вывод, что именно этот человек и был первым приверженцем буддизма на островах [345, с. 251].

Н. Нисида, изучавший эту же запись, пришел к заключению, что сообщение об «оми» из Кафука и «мурадзи» Саэки заимствовано из какого-то дипломатического документа, а возможно, из корейского источника «Пэкче понги». Образ Майтрейи подарил Умако тот же «мурадзи» Саэки. Что касается истории об обращении в монахини дочери Сиба Датито, то она взята из «Гангодзи энги», причем в «Нихонги» представлена в искаженном виде. Из «Гангодзи энги» заимствован и рассказ о поисках верующего буддиста, причем и здесь можно заметить несуразность (например, то, что Хье Пхьон стал «учителем»). Наконец, в записи присутствуют многочисленные хронологические противоречия [195, с. 431—437, 444—446]. Н. Нисида попытался также восстановить хронологическую последовательность событий, используя данные из «Гангодзи энги» и соседние с рассматриваемой записью сообщения из «Нихонги» [195, с. 311—313].

Вывявленные японским ученым неточности резко снижают ценность данной записи, и концептуальные построения Ж. Камстра оказываются покоящимися на весьма зыбком фундаменте.

Далее Ж. Камстра ссылается на обращение Суйко к внуку Сиба Датито Тори, в котором императрица говорит, что его дед предложил ей «святые останки» еще в то время, когда в Ямато не было ни буддийских монахов, ни храмов. Слова Суйко являются для Ж. Камстра дополнительным аргументом в пользу второй версии, хотя исследователю и приходится принять ряд допущений, в частности, касающихся возраста Сиба Датито⁴³ [345, с. 252].

Наконец, Ж. Камстра находит еще одно, на этот раз косвенное подтверждение «частной инициативы» в распространении буддийской религии в Японии. Семнадцатый свиток «Нихонги», посвященный правлению императора Кэйтая, неравномерно освещает события, происходившие с 507 (по одной версии, года

воцарения Кэйтая) до 531 г. (его смерти)⁴⁴. Периоду с 518 по 527 г. уделяется всего лишь несколько строк. По мнению Ж. Камстра, кто-то из редакторов (или составителей) летописи умышленно не включил в нее события, произошедшие между 518 и 527 г., в том числе и сообщение о начале проповеднической деятельности Сиба Датито («травяной зал» тот построил, согласно версии «Фусо рякки», в 522 г.). Причину этого нужно искать, якобы, в непопулярности во времена составления «Нихонги» того реального факта, что буддизм в Ямато начал распространяться из среды корейских иммигрантов без деятельного участия японцев, почему о нем и умолчали авторы «Нихонги» [345, с. 253—255].

Итак, общую картину появления буддизма в Японии можно представить, согласно Ж. Камстра, следующим образом. Первым, кто начал поклоняться Будде на Японских островах, был Сиба Датито, выходец из Кореи, прибывший с группой мастеров-шорников, которые образовали корпорацию во главе с ним⁴⁵. Группа поселилась в районе Такэти недалеко от резиденции Кэйтая в последние годы его правления. Здесь же, в Сакатахара, Сиба Датито построил первый в Японии буддийский храм. Постепенно из Такэти буддийская религия начала распространяться по стране, в первую очередь во владениях Сога [345, с. 255]. Ж. Камстра, как видим, сконструировал весьма стройный сюжет начального этапа истории буддизма на островах, хотя не так уж редко его построения носят искусственный характер и не могут считаться безусловно надежными.

Каждая из рассмотренных версий несет в себе, по нашему мнению, долю истины⁴⁶: рассказы о первых шагах буддизма в Японии, зафиксированные в источниках, освещают различные стороны этого сложного и многогранного явления. Не следует противопоставлять эти версии — они в известной мере дополняют друг друга. Важно отыскать правильное соотношение между описанными в источниках событиями, определить их функциональное значение и выделить основополагающие, доминирующие моменты.

Удельный вес фактов, отраженных в «официальной версии», очевидно, выше. Буддизм как идеология распространялся сверху вниз, что совсем не исключает возможности деятельности проповедников-одиночек. Однако маловероятно, чтобы усилия последних оказались достаточными для формирования более или менее значительного религиозного движения. В VII в., перед самым переворотом Тайка, на востоке Японии предпринимались попытки «частным образом» распространить даосские верования и организовать что-то подобное даоскому движению, но все эти попытки сразу же были пресечены властями. Конечно, повторяем, отнюдь не исключено, что по областям Ямато ходили буддийские проповедники, вносящие свою лепту во внедрение буддизма в японскую среду, однако в тех историче-

ских условиях они не могли играть решающей роли в распространении новой для островитян идеологии.

Буддийская религия была использована в политической борьбе крупных родов. Превращение буддизма в господствующую идеологию не могло бы произойти так быстро, если бы с самого начала ему не была обеспечена поддержка со стороны экономически и политически могущественных социальных групп. Однако клан Сога, несомненно, опирался на потомков выходцев с континента, объединенных в корпорации. Эти люди в большинстве своем вполне могли быть приверженцами буддийской веры⁴⁷.

При знакомстве с рассказами о появлении буддизма в Японии бросается в глаза их рационалистический характер. Истории об этом событии (особенно в «официальной версии») лишены налета сверхъестественного и, можно сказать, подчеркнута историчность. Обращает на себя внимание определенное противоречие между общим отношением Ямато к корейским государствам как вассалам и ощущением себя учеником, когда речь заходит о «принятии Закона», что самым непосредственным образом отразилось в «Нихонги».

Другой проблемой, с которой сталкивается исследователь ранней истории японского буддизма, является определение по возможности точной даты появления буддийской религии на островах. В источниках сведения об этом даются весьма разноречивые.

Самая ранняя дата встречается в сообщениях «Фусо рякки» и «Гэнко сякусё» о начале религиозной деятельности Сиба Датито: 16-й год правления Кэйтая, что соответствует 522 г. по европейскому календарю. Хотя некоторые исследователи полагают, что в данном случае перепутано время основания храма в Сакатахара (а как раз оно служило точкой отсчета при хронологических исчислениях) и доверять этой дате нельзя [215, с. 2], сторонники версии о «частной инициативе» настаивают именно на 522 г. как отправной точке истории буддизма в Японии.

Наиболее поздняя дата — 552 г. — представлена в «Нихонги», но считается сейчас недостоверной. Предание о Шаньчжэне относит прибытие монаха в Японию и начало проповедей «Закона Будды» к 531 г., однако сколько-нибудь надежных подтверждений этой даты нет [109, т. 1, с. 53]. «Храмовая история» — «Дайандзи синсё дай току ки» — называет 537 г., жизнеописание «Дзёгу Сетоку тэйсэцу» — 538 г. (см. [385, с. 17—27]).

Японские историки уже давно пытаются разобраться в хронологических противоречиях источников, но, как неоднократно отмечалось в литературе по ранней истории этой страны, изыскания в хронологии событий, происходивших на островах, очень часто представляют почти неразрешимую задачу.

Говоря о дате возможного прибытия в Ямато знаменитого

посольства из Пэкче, следует отметить, что большинство специалистов по японскому буддизму в своих исследованиях сходятся на 538 г., хотя и в работах последних десятилетий можно встретить дату из «Нихонги», т. е. 552 г.

Доказательство приоритета 538 г. основывается на сопоставлении данных из «Нихонги» и корейских источников. По сообщению «Пэкче понги», Киммэй стал императором не в 539 г., как утверждается в «Нихонги», а на восемь лет ранее, и сейчас дата восшествия на престол Киммэя у историков сомнений не вызывает. Следовательно, год «цутиноэ-ума» — «старшего брата земли и лошади» — и одновременно 7-й год правления Киммэя (на чем упорно настаивают многие источники, говоря о дате прибытия посольства) приходится на 538 год⁴⁸. Таким образом, этот год можно считать наиболее вероятной датой официального представления буддизма императорскому двору [385, с. 29].

Косвенным подтверждением достоверности указанной даты является факт переноса в том же, 538 г. столицы Пэкче из Унджина (совр. Конджу) в г. Саби (совр. Пуё), т. е. подальше от границ с Когурё. Ослабленное в первой половине VI в. Пэкче, очевидно, стремилось найти политическую и военную поддержку у правителя Ямато, что и заставило Сонмона преподнести «особые» дары японскому императору [109, т. 1, с. 57].

Необходимо отметить, что проблеме определения точной даты прибытия посольства из Пэкче уделяется, по нашему мнению, неоправданно большое внимание, и решение ее превращается чуть ли не в самоцель. В конечном счете навряд ли имеет принципиальное значение, в каком (между 522 и 552) году посольство из Пэкче привезло в Японию буддийскую литературу, культовую утварь и познакомило двор с буддизмом, тем более что основные посылки (сам факт посольства и даты из корейских источников) отнюдь нельзя считать абсолютно достоверными. С этой точки зрения вполне можно разделить скептицизм Ж. Камстра, который назвал вопрос о датах «практически неразрешимым» [345, с. 261]. Гипертрофированное внимание к нему зачастую отвлекает от гораздо более важной проблемы: каково же функциональное значение сообщений источников, и прежде всего «Нихонги», в построении истории японского буддизма авторами этих источников⁴⁹.

В настоящее время среди специалистов по ранней истории японского буддизма доминирует точка зрения, что «записка» Сонмона была сочинена в период составления «Нихонги», т. е. где-то около 720 г. [277, с. 35; 215, с. 2; 109, т. 1, с. 55], буддийским монахом Додзи. Поскольку Додзи принимал участие в составлении летописи, Э. Тамура вполне резонно предположил, что именно он является автором «записки» Сонмона, как и вообще концепции распространения буддизма на Японских островах, отраженной в «Нихонги» [109, т. 1, с. 55]. В 718 г. Додзи вернулся на родину из Китая, где в течение почти 20 лет

изучал буддизм. Известно, что он привез «Сутру золотого света» в переводе Ицзина, и это может служить дополнительным аргументом в пользу его авторства.

В послании Сонмона, которое, возможно, сочинил Додзи, отразилось мировосприятие *японских* буддистов, формирование которого началось еще в конце VI — начале VII в., дата прибытия корейского посольства — «13-й год правления Киммэя» (т. е. 552 г.) появилась в «Нихонги» далеко не случайно.

Выделение 552 г. в качестве исходного хронологического момента распространения буддизма в Японии имело глубокий смысл и принципиальное значение в создании концепции исторической роли этой идеологии в островном государстве. Додзи и другие авторы «Нихонги» вполне могли осознавать тот факт, что запись, поставленная под 552 г., не вписывается в событийный контекст раздела летописи, посвященного правлению Киммэя, но та важная роль, которая придавалась именно 552 г., очевидно, превысила значение всех несуразностей, которые возникали при помещении данной записи в раздел Киммэя. Однако последнее — наше предположение.

Появление указанной даты можно понять, принимая во внимание историческую и религиозную ситуацию, сложившуюся в то время в Китае и Японии, а также одну из фундаментальных доктрин махаяны — учения о так называемых «трех веках Закона»⁵⁰.

По традиции, зафиксированной в ряде канонических буддийских текстов, после «ухода» Будды Шакьямуни из мира «саха»⁵¹ его учение переживает три «века», делящихся на пять периодов по пятьсот лет:

1) Период освобождения от «неведения Закона» и достижения спасения; 2) период размышления над сутью «Закона» (эти два периода — первое тысячелетие — называются «веком истинного Закона»); 3) период чтения и декламации сутр, т. е. следования букве «Закона»; 4) период возведения храмов и пагод, т. е. показного почитания буддийских пророков (эти периоды — второе тысячелетие — определяются как «век подобия Закона»); 5) период исчезновения «истинного» (или «белого») «Закона». Это время кризисов, раздоров, стихийных бедствий, т. е. всеобщего упадка. Последнее пятисотлетие считается «веком конца Закона». Имеется несколько трактовок «трех веков», которые различаются оценкой продолжительности фаз развития буддийского учения⁵², но принцип построения доктрины един для всех вариантов.

В «век истинного Закона» равнозначно функционируют три главные составляющие буддизма: «учение», «деяния» (имеются в виду деяния, которые буддист должен выполнять согласно «учению») и «свидетельство» (т. е. свидетельство достижения просветления в результате совершения «деяний» согласно «учению»). В «век подобия Закона» совершаются «деяния» согласно «учению», но «свидетельства» достижения просветления не вид-

но, т. е. дискриминируется один из основных элементов «Закона» — положительный результат. «Закон» (как «учение», так и «деяния») функционирует самостоятельно, независимо от «живых существ» и не ведет их к просветлению. Наконец, в «век конца Закона» «учение» вообще воспринимается как нечто абстрактное: «деяния» согласно «учению» уже совсем не совершаются, так что «свидетельство» достижения спасения невозможно в принципе. Более того, в конце этого периода исчезает даже осознание существования «Закона», т. е. воцарится абсолютное «неведение» буддийских истин. Отсюда следует два важных вывода: во-первых, страну (и ее население), вступившую в «век конца Закона», постигает наказание в виде разного рода несчастий; во-вторых, должен появиться спаситель, призванный освободить людей от «неведения».

Причины провозглашения буддистами наступления «века конца Закона» в той или иной стране крылись в социальных и политических кризисах, которые данная страна переживала. В Китае о «веке конца Закона» заговорили еще в V в., но предсказание о его наступлении распространилось повсеместно в следующем столетии, когда весь Китай был охвачен борьбой между Южными и Северными династиями. Особенно сильное ощущение прихода «века конца Закона» охватило буддистов в Северной Вэй и Северной Чжоу, где в V—VI вв. буддийская церковь подверглась жестоким гонениям, оставившим глубокий след в сознании ее приверженцев. Реакция китайских буддистов на кризисные явления в общественной жизни выразилась в создании особого типа буддизма, отвечавшего запросам людей, проникшихся ощущением наступления «века конца Закона».

Во второй половине VI в. суйский монах Синьсин (540—594) основал школу Саньцзе (Три ступени), учение которой непосредственно отталкивалось от доктрины о «трех веках Закона». По мнению Синьсина, мир уже находится в «веке конца Закона», т. е. на третьей ступени своего существования, и, поскольку все известные методы спасения живых существ исчерпали себя во время двух предыдущих периодов, необходимо новое спасающее учение и практические пути достижения состояния будды. Теоретическим фундаментом разработки новых путей спасения стала идея о наличии в каждом существе естества Будды.

Помимо Синьсина и его последователей большой вклад в формирование буддизма нового типа внесли идеологи амидаизма Даочо (562—645), Шаньдао (613—681) и теоретик школы Фасян Куйцзи (632—682) [109, т. 1, с. 56]. Свои учения они представили в качестве альтернативы идеям упадка.

Наступление «века конца Закона» и, следовательно, правомерность распространения новых сотериологических доктрин обосновывались исчислением времени со дня «ухода» Будды Шакьямуни из мира «саха», который в ту эпоху относился к 949 или 950 г. до н. э.⁵³ Таким образом, получалось, что чет-

вертое пятисотлетие после «ухода» Будды начинается в 551 г., т. е. мир, по принятой в то время версии, вступил в «век конца Закона» и пришло время спасающих акций.

В конце VII — начале VIII вв. танский Китай стал свидетелем попытки императрицы У Хоу (см. [326]) создать новую династию, используя буддийскую церковь и опираясь на ее поддержку. Еще при жизни мужа, императора Гао-цзуна, У Хоу активно вмешивалась в управление страной. Овдовев в 683 г., У Хоу оттеснила от престола законного наследника Чжун-цзуна и начала осуществлять подготовку к провозглашению новой династии, которую сама же собиралась возглавить. Большую помощь в ее деятельности оказал ей настоятель известного буддийского храма Байма-сы по имени Сюэ Хуайи. Конфуцианская традиция не разрешала женщине быть главой государства, поэтому У Хоу и ее сторонники обратились к буддийской литературе, в частности к «Сутре о великом облаке» (кит. «Даюань-цзин», яп. «Дайункё»), где говорится о девочке, предназначением которой было стать правительницей всего мира («Джамбудвипы») после смерти отца-царя. Кроме того, Сюэ Хуайи и его партия составили комментарий к «Даюань-цзин», в котором утверждалось, что У Хоу — земное воплощение бодхисаттвы Майтрейи. Согласно буддийской традиции, Майтрейя должен явиться в мир «саха» и возродить «Закон», т. е. императрицу представили спасительницей человечества. В результате, по указу У Хоу, копии «Сутры о великом облаке» начали распространять по всей стране. В 690 г. была провозглашена новая династия Чжоу. В том же году во всех провинциях Китая были воздвигнуты храмы, посвященные «Даюань-цзин». В 691 г. был издан специальный правительственный указ, согласно которому в религиозной сфере предпочтение отдавалось буддизму. «Незаконная» династия Чжоу просуществовала до 705 г. В 711 г. император Жуй-цзун издал декрет о восстановлении в прежних правах даосизма; в 712 г. после восхождения на престол Сюань-цзуна, даосизму был официально возвращен приоритет по сравнению с буддизмом. В дальнейшем Сюань-цзун выпустил ряд указов, ограничивавших права буддийской церкви [310, с. 219—223].

Итак, с одной стороны, наблюдался расцвет буддизма, прежде всего как политической доктрины, легшей в основу деятельности высшей власти, с другой — нестабильность обстановки, кратковременность успеха У Хоу углубляли у буддистов ощущение общего упадка, что стимулировало распространение идей о «веке конца Закона».

Подобные настроения оказали, по всей вероятности, огромное влияние на Додзи. В начале VIII в., когда составлялись «Нихонги», буддизм в Японии уже приобрел черты государственной идеологии, пользовавшейся широкой поддержкой императорского двора и аристократии. Представив 522 год, т. е. первый год «века конца Закона», датой официального приня-

тия буддизма и показав в «Нихонги» победное шествие этой религии по островам, Додзи, по-видимому, преследовал две основные цели. Во-первых, обосновать закономерность и своевременность появления «спасающего» учения в Японии⁵⁴ — именно буддизму предопределено быть и политической, и идеологической доктриной, ведущей японское государство к процветанию в «век конца Закона». В этой связи интересно отметить, что эсхатологический аспект идей «века конца Закона» на многие годы отошел здесь на второй план⁵⁵. Во-вторых, описывая усиление позиций буддизма в Японии параллельно с укреплением феодального государства, Додзи доказывал истинность догмы о буддизме (нового типа) как *гаранте должного бытия мира «саха»*. Из текста «Нихонги» следует, что, придя в Японию сразу же после наступления «века конца Закона», буддизм успешно выполнил свою миссию: государство не только не развалилось, но, наоборот, добилось процветания, стабильности и могущества, преодолев все препятствия (см. [252, с. 166—177]).

Все сказанное выше и являлось причиной сочинения «послания» Сонмона и датировки записи о знакомстве с буддизмом правящими кругами Ямато 13-м годом правления Киммэя⁵⁶. Кроме того, это как раз и обусловило сугубую реалистичность записи и отсутствие в ней фантастических элементов. Додзи было важно подчеркнуть историчность такого события, как приезд посольства из Пэкче для «передачи Закона».

Итак, несмотря на доказанную недостоверность сообщения летописи, эта запись, как мы видим, имеет огромное значение для понимания процесса развития буддийской религии как общественной идеологии Японии, прежде всего как официальной идеологии правящего класса.

Ни «послание» Сонмона, ни запись в «Нихонги», в которую оно включено, не говорят, какие сутры и трактаты подарило правителю Ямато корейское посольство. Очевидно, для Додзи это было не очень важно. Однако более поздние сообщения летописи и другие источники позволяют с весьма высокой степенью надежности представить, какого типа буддизм появился на островах в VI в.

В письменных источниках говорится об образах достаточно ограниченного числа будд и бодхисаттв, привозившихся с континента или же ваявшихся в то время в самой Японии. Изваяния устанавливались в буддийских храмах, сооружение которых приобрело большой размах на рубеже VII в. В самих храмах сохранилось очень мало скульптурных изображений, изготовленных в ту эпоху [45, с. 31], однако в «храмовых историях», как правило, отмечается, изваяние какого будды или бодхисаттвы было поставлено в тот или иной храм при его основании.

«Нихонги» и «Гангодзи энги» сообщают об образах бодхисаттвы *Майтрейи* (Мироку-босацу) «Нихон рёики» — о будде *Амитабха* (Амида-буцу). «Сити дайдзи дзюнрэй ки» («Записки

о паломничестве в семь великих храмов»), «Фусо рякки», «Тайси дэн кокин мокуроку сё» — о бодхисаттве *Авалокитешвара* (Каннон-босацу). «Кофукудзи каммутё со» («Комментарии к документам управления храма Кофуку»), «Тайси дэн сики урагаки» («Комментарии к „Частным записям жизни Принца“») — о будде *Бхайшаджья-гуру* (Якуси-нёрай).

Кроме того, в многочисленных источниках («Нихонги», «Гангодзи энги», «Сангоку буппо дэндзу энги», «Гэнко сякусё» и др.) неоднократно сообщается об изображениях Будды Шакьямуни, однако при интерпретации этих данных следует учитывать специфические особенности восприятия японцами образа Шакьямуни в то время.

В ранний период распространения буддизма японцы еще не знали четкого различия функций того или иного будды или бодхисаттвы. В частности, Шакьямуни отождествлялся с Бхайшаджья-гуру — их образы в храме Хорюдзи практически идентичны: это же можно сказать и о скульптуре Амитабхи в том же храме [210, с. 27; 345, с. 382]. Проблема индивидуальности в буддийской скульптуре периода Асука с привлечением многочисленных примеров обстоятельно обсуждается Т. Оя, (см. [218, т. 1, с. 75—100]). Так что когда в «Нихонги» и других источниках говорится об изваяниях Шакьямуни или просто Будды, то скорее всего на самом деле речь идет о Якуси. Для идентификации будд и бодхисаттв к скульптурам крепились специальные таблички, объясняющие, кто изображен и иногда смысл изображения.

Имеющиеся данные с большей или меньшей уверенностью позволяют сделать вывод: в Японию были ввезены буддийские верования, связанные с культом будд Бхайшаджья-гуру, Амитабхи, а также бодхисаттвы Майтрейи. Если попытаться соизмерить степень влияния этих трех верований на формирование японского буддизма, то, очевидно, следует согласиться с Н. Нисида и Т. Оя, что культ Бхайшаджья-гуру в первый период распространения буддизма занимал главенствующее положение. Нисида опирался на данные об отождествлении изображений других будд с Якуси (а не наоборот) в известных храмах Хорюдзи и Якусидзи [195, с. 349—352].

Оя, указав на то же самое обстоятельство, отмечает, что именно изваяние Якуси-нёрай являлось главным объектом культа (яп. «хондзон»), связанного с избавлением от болезней и продлением жизни [218, т. 1, с. 44]. Тем не менее майтрейянизм и особенно амидаизм также играли не последнюю роль в становлении буддизма в Японии.

Каждая из указанных разновидностей буддийского вероучения имеет свой комплекс отличительных признаков, однако их объединяет одна общая черта: исключительно большое функциональное значение культовой стороны в религиозной практике приверженцев этих направлений. Не случайно она определила лицо так называемого «популярного» буддизма, который

противопоставлялся «чистому» буддизму, где на первый план выдвигались метафизические спекуляции. Данная особенность трех верований, введенных в Японию, существенно облегчала адаптацию буддизма к местным условиям.

В Японию проник китаизированный буддизм, оформившийся на севере Китая в IV—VI вв.⁵⁷ [345, с. 144]. Культы Бхайшаджья-гуру, Амитабхи и Майтрейи возникли в недрах индийского буддизма, но на пути к Ямато претерпели ряд метаморфоз: на них не могли не оказать влияние социальные, этнические и культурные особенности тех регионов к востоку от Индии, где они распространялись и развивались. По мнению Ж. Камстра, направление развития буддизма на севере Китая в сторону усиления культа будд определило воздействие на него шаманизма [345, с. 145].

Известно, что шаманизм играл огромную роль в общественной жизни сюнну, и после того как буддизм распространился в их владениях, роль шаманов не ослабла. В. Эберхард отмечает, что даже буддийские монахи выполняли роль шаманов, занимаясь колдовством, предсказанием будущего и т. п. [321, с. 228—229].

Следует назвать еще один фактор, на который обращается почему-то меньшее внимание. В буддийских сутрах, причем самых популярных, герои наделены сверхъестественными способностями, аналогичными тем, какие приписывались, например, даоским святым, достигшим бессмертия. Типично в этом смысле описание такого рода способностей Бхайшаджья-раджа и Бхайшаджья-самутгата в «Сутре благого Закона»⁵⁸. Эти бодхисаттвы, как полагают, послужили прообразом будды Бхайшаджья-гуру [69, т. 1, с. 201]. Для многих китайских буддистов рассказы об их деяниях навряд ли выглядели необычными или непонятными.

Бхайшаджья-гуру — Учитель (мастер) врачевания — стал буддой, обретя возможность выполнить 12 обетов, которые он принял, являясь еще бодхисаттвой. Многие из этих обетов заключали обещания обеспечить всем страждущим духовное и, подчеркнем особо, физическое здоровье. На классических изображениях Бхайшаджья-гуру держит в левой руке горшочек с целебными снадобьями [405, с. 316—317]. Именно в исключительных врачебных способностях, приписывавшихся Бхайшаджья-гуру, можно видеть основную причину распространения культа этого будды в Китае в III—IV вв. [341, с. 325]. Тем не менее наибольшую популярность Учитель врачевания приобрел не в Китае или Корее, а в Японии⁵⁹.

Формирование культа Майтрейи имеет долгую историю. Большинство ученых считает его чисто индийским по происхождению, однако ряд специалистов полагает, что майтрейянизм «восходит к иранским религиозным верованиям» [77, с. 211]. В буддизме наибольшее распространение майтрейянизм получил в хинаянистских школах [359, с. 786—787]. Кроме то-

го, Майтрейя «единственный бодхисаттва, которого признают все направления буддизма» [69, т. 2, с. 89].

Майтрейя, как уже упоминалось в связи с императрицей У Хоу, будущий будда, ждущий своего часа, чтобы сойти в мир «саха» и спасти его обитателей. Это событие должно произойти, говорится в канонической литературе, через многие тысячи или даже миллионы лет (см. [359, с. 777; 294, 32]), однако по мере распространения и развития культа Майтрейи появилась тенденция утверждать о его появлении как о свершившемся факте⁶⁰.

В системе буддийских верований Майтрейя стал одной из основных фигур, а не только учеником или сподвижником Шакьямуни. Причины популярности этого верования (как и амидаизма) в целом были те же, что обусловили распространение культа Бхайшаджья-гуру, и прежде всего идея о всесильном спасителе, способном принести счастье молящемуся.

Третьим типом буддийских верований, который пришел в Японию, был амидаизм. Центральная фигура культа — будда Амитабха, один из главных будд махаяны (в хинаянистских текстах не упоминается). Культ Амитабхи возник в Индии в начале новой эры [69, т. 1, с. 69]⁶¹. Как говорится в «Сукхавативьюха-сутре», до достижения состояния будды Амитабха был бодхисаттвой Дхармакара. «Много калп назад он принял решение создать особое поле будды (санскр. *buddhakṣetra*), обладающее всеми совершенствами, где могли бы возрождаться все страждущие существа, уверовавшие в Амитабху. После достижения состояния будды Амитабха создал это поле — рай сукхавати и стал им управлять» [69, т. 1, с. 69]. Рай сукхавати — воплощение идеального, блаженного бытия, красочное его описание можно найти в упомянутой сутре⁶².

Еще в первые десятилетия нашего века синологи (В. Грубе, Я. де Гроот, Ю. К. Шуцкий и др.) отметили типологическое сходство между раем Амитабхи и владениями «местной» богини Сиванму, что существенно облегчило распространение культа этого будды в Китае. В Японии Амида приобрел еще одну характеристику: он считался буддийским божеством типа «мусуби» (см. [171]).

Амитабха изображается, как правило, в сопровождении двух бодхисаттв — Авалокитешвары и Махастхама-прапты, из которых наибольшую известность на Дальнем Востоке приобрел Авалокитешвара.

Авалокитешвара — «один из главных бодхисаттв в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны, олицетворение страдания ... В „Сукхавативьюха-сутре“, описывающей созданный буддой Амитабха рай сукхавати, Авалокитешвара выступает как эманация Амитабхи» [68, т. 1, с. 23]. В Китае образ Авалокитешвары (кит. Гуань-инь, яп. Каннон) претерпел значительную метаморфозу: этот бодхисаттва приобрел женский облик, хотя процесс превращения, надо сказать, длился долго, и даже в

IX—X вв. Авалокитешвара еще изображался в виде мужчины [310, с. 341].

Об Авалокитешваре в Китае узнали после III в., однако особую популярность культ этого бодхисаттвы получил в VII в., когда оформилось амидаистское направление в буддизме [310, с. 341]. В дальнейшем Гуань-инь превратилась в главный объект поклонения в китайском народном буддизме, оттеснив «на второй план не только всех остальных будд, бодхисаттв и буддийских святых, но и всех прочих божеств китайского пантеона» [18, с. 333].

Ссылаясь на мнение китайского историка Цюй Чжи, Ж. Камстра отмечает, что распространение культов Майтрейи и Амитабхи стимулировалось нестабильной общественно-политической обстановкой во время существования Северных и Южных династий. Уставший от войн и постоянно разорявшийся народ, разуверившаяся в традиционных идеалах интеллигенция пытались найти какую-то альтернативу «недолжному бытию», а небо Тушита (на котором «проживает» Майтрейя) и рай сукхавати как раз и представлялись такой альтернативой [345, с. 164], сами же Майтрейя и Амитабха со своим спутником Авалокитешварой — наиболее авторитетными и всемогущими спасителями.

Амидаизм оказался наиболее сильным и жизнестойким из трех указанных выше верований, став со временем ведущим направлением.

Как уже отмечалось, общей чертой рассмотренных трех буддийских верований можно назвать большое функциональное значение объекта культа, усиленное к тому же традиционными племенными верованиями. В этом плане символичен эпизод с монахом Даогао (V в.), который торжественно заявил, что император — живой Майтрейя, и бросился перед ним ниц как перед божеством [321, с. 229]; Майтрейя осмыслялся им в качестве верховного божества, а император как его конкретное, индивидуальное проявление. Налицо поразительное сходство с соотношением «удзигами» — «удзи-но kami» в Японии. Ж. Камстра справедливо отмечает, что «Даогао вел себя согласно традициям, которые были живы в народных верованиях Тоба» [345, с. 182].

Буддизм пришел в Японию через Корейский полуостров, точнее говоря, через государство Пэкче, причем, как подчеркивает крайний сторонник номадической теории Ж. Камстра, по тому же маршруту, по которому достигло островов племя Пуё, положившее начало царскому роду в Ямато [345, с. 213].

Характер корейского буддизма определяли уже известные нам три типа буддийских верований, однако на первый план здесь выдвинулся майтрейянизм. В Восточной Цзинь, откуда прибыл в Пэкче полулегендарный монах Маранантха, познакомивший правителей этого государства с новой религией, процветали буддийские течения, сформировавшиеся в Сянъяне и

Лушани [345, с. 213]. Отсюда в Корею посылались скульптуры Майтрейи, отправлялись миссионеры, занимавшиеся активной проповеднической деятельностью. Благодаря стараниям эмиссаров из Восточной Цзинь Шуньдао, Адао, Таньши в 375 г. в Пхеньяне был основан монастырь [345, с. 215], ставший центром распространения буддизма северокайтайского типа. Подтверждением широкой популярности в Кореи культа Майтрейи может служить огромное количество установленных в этой стране грубо обработанных камней, которым придавалось некоторое сходство с изображениями этого бодхисаттвы, известными на полуострове [381, с. 424; 69, т. 1, с. 670]. Сохранились также многочисленные барельефы Майтрейи, высеченные на скальных поверхностях гор, которыми так богата Корея [381, с. 424].

Хотя в VI—VII вв. корейский буддизм был еще во многом схож с китайским, все же в то время уже наметились своеобразные его черты: отождествление бодхисаттвы с рисом, [152, с. 36—38], «небесного императора» Хвангына с Индрой, а внука Хвангына, легендарного основателя Кореи Тангуна — с Шрамахади (оба индийских божества довольно часто фигурируют в буддийских сутрах) [345, с. 216].

Таким образом, в Кореи культовые тенденции в буддийских верованиях не только не ослабли, но, наоборот, усилились благодаря введению в систему последних глубоко укоренившихся в народе культов Хвангына и Тангуна. Следует подчеркнуть, что эта сторона буддийской религии (в трансформированных китайском и корейском вариантах) определяла прежде всего мировоззрение монахов и мирских адептов буддизма и в гораздо меньшей степени отражалась в буддийских сочинениях. Данное обстоятельство несколько затушевывает значение подобных напластований в формировании облика буддизма в соответствующем регионе: на самом же деле роль их огромна, особенно на первых этапах адаптации и становления этой религии в странах Дальнего Востока. Так было в Китае, Кореи и, как мы увидим, в Японии. Более того, в первых двух, если взглянуть на историю буддизма ретроспективно, шла энергичная подготовительная работа (разумеется, мы употребляем это выражение метафорически), так изменившая буддийскую религию, что она смогла наиболее оптимальным образом приспособиться к японским условиям.

При рассмотрении вопроса, каким образом воспринимался буддизм на Японских островах в интересующий нас период, имеет смысл дифференцировать уровни восприятия по трем социальным слоям: 1) правящий класс Ямато и примыкающие к нему общественные группы; 2) трудовое население; 3) буддийское духовенство. В дальнейшем развитие японского буддизма шло как раз в глубь этих слоев — формировались государственный, «популярный», народный и «монастырский» буддизмы, и каждый имел свои отличительные признаки, хотя все вместе они составляли единую систему — японский буддизм, т. е. в конеч-

ном счете были взаимосвязаны и взаимозависимы. Поэтому небезынтересно при изучении последующей истории этой религии в Японии посмотреть, каким образом формируются эти три выделенных уровня.

Если взглянуть на ранние японские источники, в которых говорится о буддизме, то бросается в глаза общая для них особенность: будда — «хотокэ»⁶³ — функционально уравнивается с «ками», божествами местных верований, с той разницей, что «хотокэ» осмысливается как «ками» иностранное. Итак, Будда именуется:

1) «*Ками варварской (чужой) страны*» («бандзин»; однако «окуригана» — сопутствующее иероглифу чтение — дает более смягченный вариант: «тонари-но кун-но кам-и», т. е. «божество соседней страны» — в «Нихонги».

2) «*Гость-ками (или прибывший кам-и) из соседней страны*» («тонари-но кун-но мородо-гами») — в «Нихон рёики».

3) «*Ками из другой (чужой, той) страны*» («та-но кун-но кам-и») — в «Гангодзи энги».

4) «*Будда-ками*» («хотокэ-ками») — в «Гангодзи энги».

5) «*Гость-ками (или прибывший кам-и)* — Будда» («мородо-гами — хотокэ») — в «Нихон рёики».

6) «*Ками из Великой Тан*» («Дай То[-но] кам-и») — в «Фусо рякки».

В «Нихон рёики» прямо говорится: «Гость-ками» (или „прибывший кам-и“. — А. И.) — есть Будда» (цит. по [195, с. 352]).

Нельзя не обратить внимание еще на ряд фактов.

Выражение «бандзин» («варварский „ками“») фигурирует в записи «Нихонги», представляющей «официальную версию» распространения буддизма в Японии. Додзи был ученым монахом и, несомненно, хорошо знал трактовки сущности Будды различными школами. Тем не менее он употребил слова «варварское (чужеземное, чужое) божество» (т. е. «ками») в отношении Будды, хотя и вложил их в уста противников новой веры⁶⁴. Примечательно, что никто из корейских послов, «передававших Закон», не возразил и не поправил Мононобэ. В более поздней (от 585 г.) записи «Нихонги» сообщает о болезни Сога Умако, и гадатель, определивший ее причину, и император Бидацу опять-таки говорят о «хотокэ-ками», т. е. Будде-божестве. Однако Сога, ярый приверженец буддизма, никоим образом не корректирует эти высказывания.

«Гангодзи энги», «Нихон рёики», «Фусо рякки» были написаны буддийскими монахами, причем в то время, когда буддизм в Японии уже вышел из эмбрионального состояния и «взрастил» в кругу своих адептов интеллектуальную прослойку. И все же авторы-монахи указанных трех памятников сохранили определение Будды как «ками», несмотря на ревизию и модернизацию других моментов в истории японского буддизма на раннем его этапе. Безусловно, составители данных сочинений старались быть верными исторической правде в том виде, в ка-

ком они ее понимали, однако, с другой стороны, это свидетельствует о стойкости традиции в восприятии японцами Будды в качестве божества — «ками».

В записях «Нихонги», охватывающих первые десятилетия распространения буддизма в стране, об этой религии и Будде чаще всего упоминается в связи с несчастьями, обрушившимися на Ямато, или болезнями.

С одной стороны, оценка Будды с точки зрения его приемлемости или негодности в качестве божества, достойного поклонения, соотносилась с разного рода бедами. Будда представлялся или причиной несчастий, или средством их преодоления. Непосредственной причиной первого гонения на буддизм явилась эпидемия «заразной болезни», поразившая Японию⁶⁵. В 585 г. разрушение буддийского храма, сожжение изваяния Будды и надругательство над монахинями было продиктовано эпидемией чумы, разразившейся в стране.

С другой стороны, Сога Умако просил о «продлении жизни», молясь перед изваянием Майтрейи. После второго гонения на приверженцев буддизма в 585 г. он до некоторой степени восстановил право исповедовать новую веру, апеллируя как раз к возможности излечить народ от чумы, поклоняясь «трем сокровищам» (т. е. Будде, его учению и монашеской общине). Император Ёмэй, заболев, решил обратиться к «трем сокровищам», т. е. принять буддийскую веру и соответственно почитать Будду. Много позднее, в конце VIII в., монах Докё благодаря избавлению от болезни императрицы Кокэн начал свое восхождение на вершины власти. Кроме того, уже в VII в., по свидетельству «Нихонги», буддийские монахи участвовали в церемониях вызывания дождя. Таким образом, Будда в глазах японских приверженцев буддизма выполнял функцию божества, регулирующего «должное бытие» человека на двух уровнях: внутреннем (состояние здоровья) и внешнем (экологические условия существования). Вышеуказанные особенности восприятия буддизма в рассматриваемый период, безусловно, варьировались в зависимости от социальной страты и других обстоятельств, хотя во всех случаях Будда представлялся божеством.

Отношение к буддизму японских императоров претерпело метаморфозу от неприятия новой религии (по меньшей мере внутренней антипатии к ней) до всемерной поддержки. Киммэй, как известно, санкционировал первые гонения на приверженцев новой веры. О его преемнике Бидацу говорится, что «император не верил в Закон Будды, но любил литературу (имеются в виду китайские исторические сочинения и изящная словесность. — А. И.)» [204, т. 68, с. 133]. При Бидацу происходит второе крупное преследование японских буддистов. Следующий император, Ёмэй, «верил в Закон Будды и почитал „путь богов“ (т. е. „синто“. — А. И.)» [204, т. 68, с. 155]. Именно при Ёмэе происходит перелом в борьбе между Мононобэ и Сога в пользу последних, подготовивший окончательный разгром «окура-

дзи». В дальнейшем правители Ямато (Суйко, Дзёмэй, Когёку) активно способствовали распространению буддизма в японском обществе. По мнению подавляющего большинства современных исследователей, обращение императоров в буддизм, восприятие ими этой религии, произошло главным образом под давлением Сога, которые, как говорилось выше, были связаны с императорской семьей кровными узами. В противном случае, как показывают исторические факты, Сога не останавливались даже перед физическим уничтожением правителя (вспомним судьбу Судзюна).

Итак, для обратившихся в буддизм японских императоров Будда был божеством, функционально тождественным «ками». Тем не менее правители Ямато вполне четко разделяли культы Будды и местных богов. Записи «Нихонги» времен правления Емэя, Суйко, Когёку, т. е. периода адаптации буддизма к японским условиям, пестрят сообщениями об участии императоров в традиционных «мацури» (например, в «ниннамэ»), об указах, касающихся назначения жрецов в синтоистские святилища, «заявлениями» о приверженности вере «богам неба и земли» и т. д.⁶⁶ Однако культы иноземного и местных божеств после разгрома клана Мононобэ не противопоставлялись, а, дополняя друг друга, образсывали некий единый комплекс. Именно в это время закладывается основа позднейшего синто-буддийского синкретизма и именно с этого времени в феодальной идеологии отчетливо прослеживаются две основные тенденции на протяжении всей ее истории: или «подчинение» будд и бодхисаттв ведущим «ками» синтоистского пантеона, или, наоборот, главенствующее положение будд. Первая тенденция проявилась как раз на раннем этапе обращения в буддизм императорской семьи, когда отношение к новой религии было еще настороженным, а церковь как постоянно функционирующий идеологический институт не сформировалась. Вторая — несколько позднее, к середине VIII в., когда буддизм уже достаточно прочно внедрился в общественное сознание, а буддийская церковь стала неотъемлемой частью раннефеодального государства.

Восприятие буддизма крупными кланами принципиально не отличалось от описанного выше. Одни роды приняли новую веру, некоторые против нее боролись, но в представлении тех и других Будда являлся своего рода «ками» (хорошим или плохим соответственно), как уже неоднократно говорилось. С конца VI в. началось интенсивное строительство так называемых частных храмов (яп. «сидзи»), т. е. принадлежащих отдельным кланам родовых буддийских храмов. В записи «Нихонги» от 594 г. отмечается, что в это время знать соперничала в их сооружении «в знак благодарности своим правителям и родителям» [204, т. 69, с. 173]. В «Хорюдзи Сякка додзо ки» («Записки о сооружении статуи Шакья[муни] в храме Хорюдзи») говорится о молениях перед изваянием Будды с просьбой о спокойной жизни отцу и матери в этой жизни и просветлении в будущей

[136, с. 10]. Следовательно, Будда осмыслился как покровитель рода, предок-покровитель, а буддийский храм как место поклонения ему [136, с. 10].

Гораздо сложнее обстоит дело с выяснением восприятия буддизма в рассматриваемый период широкими массами населения Ямато. В народных песнях, зафиксированных в «Манъёсю», отношение народа к этой религии не отразилось, что вполне понятно, поскольку «проникновение» новых представлений в поэтическое творчество народа — процесс долгий и сложный. Н. Нисида в разделе «Начало японского буддизма» в своей книге об истории религии в Японии [195] показал влияние буддизма на ряд известных еще с древности религиозных празднеств, например «мацури», которое, как можно понять из рассуждений этого всегда скрупулезно исследующего фактические данные ученого, проявилось уже на самом раннем этапе распространения буддизма на островах. Однако здесь следует иметь в виду два обстоятельства.

Во-первых, «мацури» носили массовый характер, некоторые являлись по существу оргиями, т. е. могли выглядеть спонтанными, идущими из глубин народной жизни. На самом деле содержание обрядов хотя и складывалось на протяжении многих лет, к тому же под воздействием разнообразных факторов, тем не менее корректировалось (и контролировалось) весьма узким кругом людей, которые в конечном счете и управляли церемониями. Так что говорить о влиянии буддизма на *народные* представления можно лишь с оговоркой, имея в виду его влияние на распространенные (выражаясь современным языком) в общенациональном масштабе «мацури», в которых участвовало все население страны, не бойкотируя их после того, как они получили несколько буддизированный вид. Во-вторых, создается впечатление, что, когда Н. Нисида один за другим перечисляет примеры воздействия новой для японцев религии на традиционные «мацури», происходит (вольное или невольное) удревление этого воздействия.

Нам представляется, что при решении вопроса о восприятии буддизма рядовыми членами рода, т. е. подавляющей массой населения Ямато того времени, следует исходить из факта, что обращение в новую веру «удзи-но ками» и его приближенных автоматически ставило в положение неофитов и всех остальных членов рода, которые в том или ином виде (и степени) подвергались идеологической обработке. Скорее всего изменения в содержании и формах «мацури», вызванные буддийским влиянием, соотносятся с характером восприятия буддизма теми, кто в этих «мацури» участвовал, хотя подобные метаморфозы «устоялись» и закрепились («освятились»), возможно, позднее. С этой точки зрения было бы ошибкой не принимать во внимание выводы Н. Нисиды.

Вероятно, уже в конце VI в. (по мере обращения в буддизм все новых родов) трудовое (крестьянское) население Японии

узнает о Будде, который, естественно, также воспринимается в качестве новоявленного «ками». Некоторые атрибуты буддийских культов были перенесены местными идеологами на культы исконных «ками» и со временем закрепились в народном сознании. Очевидно, трансплантация буддийских культовых элементов началась синхронно (или чуть позднее) с обращением в буддизм кланов, и постепенно ритуалы поклонения «ками» приобрели буддийские черты.

Важнейшее значение в жизни древних японцев, как отмечалось в начале главы, имели весенние и осенние празднества, связанные с сельскохозяйственными работами. «Встречи» и «проводы» божества, «отвечавшего» за урожай, имели в различных провинциях тщательно разработанные ритуалы, в которые весьма органично и вплелись буддийские элементы.

Прежде всего следует отметить обряды с использованием цветов. Древнеиндийская традиция сакрального отношения к цветам перешла в буддизм и через него распространилась в дальневосточном буддийском мире. В Японии цветы начали использоваться в ритуалах «встречи», «проводов» и почитания «ками», являвшегося в селение на летний период охранять урожай. Для каждого случая подбирались определенные виды цветов (горных, из долин, с берегов рек и т. д. — из мест, где божества «проживали» постоянно), чему, безусловно, придавалось сакральное значение. В священных местах, где, как полагалось, пребывал «ками» во время посещения деревни (а позднее и в синтоистских святилищах), из цветов сооружалось нечто подобное буддийской пагоде. По домам носили бамбуковые шесты, к верхушкам которых прикреплялись цветы с полей, где созрел урожай. Разбрасывание цветов практиковалось в качестве очистительной церемонии, характерной для синтоистского ритуала [195, с. 473—484]. Описания использования цветов аналогичным образом можно найти во многих буддийских сутрах, в частности тех, которые довольно рано стали известными в Японии (см. их обзор в гл. 3).

Кроме того, день «встречи» божества, благодаря которому созревал урожай, начал совпадать с общепринятой тогда датой рождения Будды Шакьямуни — 8-м днем 4-й луны [195, с. 473—475]. Для «встречи» духов использовали бамбуковые шесты с флажками наподобие тех, что вывешивались в буддийских храмах (см. примеч. 18 к гл. 1) [195, с. 472]. Буддийское влияние можно усмотреть и в почитании «деревя божества» (яп. «ками-но ки»), обвитого веревкой, по которой «ками» спускался на землю [195, с. 477].

Безусловно, нельзя переоценивать степень знакомства с буддизмом широких масс населения на первом этапе адаптации этой религии к японским условиям. Однако столь долгие рассуждения на эту тему мы позволили себе главным образом по той причине, что нередко полностью отрицается распространение буддизма в народной среде в тот период. В позднее средне-

вековые представители так называемой школы национальной науки (яп. «кокугакуха») взялись «очищать» синтоизм как исконно японскую идеологию от чужеземных напластований, в чем, надо сказать, весьма преуспели. Но при этом вместе с водой выплеснули и ребенка. Такое направление в «изучении» синтоизма стало усиливаться по мере нарастания националистических тенденций в правящих кругах Японии, особенно в предвоенный и военный периоды. Многолетние «старания» огромного числа японских авторов, развивавших посылки указанного направления, породили традицию в оценке восприятия буддизма рассматриваемой социальной группой, причем наиболее устойчивый характер эта традиция приобрела за пределами Японии.

Выше речь шла о мирских слоях японского общества, однако восприятие буддизма первыми японскими монахами мало чем отличалось от описанного выше. Будда осмыслялся как всемогущее божество, способное пожаловать любые блага, а буддизм соответственно как верование, обеспечивающее должное бытие отдельного человека, всего социума и окружающей природы. Сами же монахи, насколько можно судить, ощущали себя некими ходатаями перед божеством-Буддой за других людей. Такая роль осуществлялась ими в молебнах и «собраниях» (яп. «хоэ»). Представления о Будде как «ками» проявлялись в изображениях будд, изготовленных местными мастерами (например на «ковчеге» Тамамуси) [195, с. 583]. Установка знаменитой «тысячи будд» в храме Хорюдзи также, по мнению Н. Нисида, наводит на мысль о синтоистской подоплеке — идее поклонения бесчисленному множеству «ками» [195, с. 483—484].

Некоторые японские ученые (С. Мотидзуки, Н. Нисида) полагают, что, возможно, в представлении первых японских буддийских монахов существовало различие божества-сына и божества-матери; наглядным воплощением последней были, как это ни может показаться странным, изваяния Майтрейи. Основания для такого предположения опираются на данные о «собраниях» монахов в честь рождения Будды, «праздниках цветов», интерпретации описаний облика изваяний.

В храмовых павильонах устанавливали статуэтки будд, правая рука которых показывала на небо, а левая — на землю. Во время вышесказанных «собраний» эти статуэтки являлись объектами почитания (яп. «хондзон») ⁶⁷. С другой стороны, они соотносились с изваяниями Майтрейи (которые, ко всему прочему, не так редко, судя по табличкам с именами, считались скульптурами Каннон) как дети с матерью [195, с. 448—456]. В ряде храмов (Рокусандзи, Дайгансандзэн-ин, Накамия-дэра), где «хондзонами» первоначально были изваяния Майтрейи, их впоследствии заменили на скульптуры Каннон. Интересно, что в Накамия-дэра Майтрейя непосредственно представляла «святую мать» (яп. «сёму») — мать Будды Шакьямуни Майю [195, с. 452—456]. Если правы Н. Нисида и его предшественни-

ки (С. Мотидзуки, И. Найто), на работы которых он ссылается, то отчетливо выявляется параллель с синтоистскими представлениями о верховной богине Аматэрасу и «божественном внуке» Ниниги, сошедшем на землю Японии.

В последующие времена восприятие буддизма в Японии существенно обогатилось, претерпев значительные метаморфозы. Однако идея о Будде как своего рода «ками» оказалась очень живучей, и в том или ином виде она пронизывает всю историю японского буддизма в его классических формах.

ПЕРВЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ

Если проследить развитие буддийской религии на островах до переворота Тайка, то определяющей его чертой следует назвать процесс неуклонного превращения новой для японцев веры в общественную идеологию. Однако этот процесс был сопряжен с рядом трудностей.

Вспомним, что согласно «Нихонги», Киммэй не смог решить вопрос о принятии буддизма и передал его на рассмотрение своим министрам. Глава рода Сога — Инамэ высказался за принятие, Мононобэ Окоси и Накатоми Камако, представлявшие соперничавшие с Сога роды, выступили против. В конечном счете Киммэй разрешил Сога исповедовать буддизм частным образом. Через какое-то время Мононобэ, воспользовавшись начавшейся в Ямато эпидемией чумы как предлогом, добились от императора указа о запрещении буддизма.

Сога же удалось получить от императора новое разрешение на исповедание буддизма, но и на этот раз Мононобэ и Накатоми сумели убедить Бидацу запретить распространение новой религии. Летом 585 г. Сога Умако (сыну Инамэ) удалось вернуть право на законных основаниях исповедовать буддизм, но только частным образом. Споры о судьбе буддийской религии с новой силой разгорелись при восшествии на престол Емэя. В конечном счете партия Сога взяла верх, однако Мононобэ Мория и его сторонники не собирались сдаваться. В первый год правления Судзюна (587) Сога Умако убедил принцев собрать армию для разгрома дома Мононобэ, и Мория был убит во время сражения. Разгром антибуддийской коалиции обеспечил практически беспрепятственное распространение буддизма в Ямато.

Такова внешняя сторона борьбы за буддизм в том виде, в каком она отражена в «Нихонги». Примерно так же эти события описаны в «Гангодзи энги». Очевидно, сейчас уже невозможно с полной достоверностью восстановить точную картину борьбы вокруг новой религии⁶⁸, поскольку хроники отражают точку зрения победившей пробуддийской партии, однако внутренняя логика конфликта Сога и Мононобэ прослеживается достаточно ясно.

Ставка Сога на буддизм (пусть даже в приближенном к местным верованиям виде) была обусловлена достаточно широким спектром причин.

Ямато и Пэкче поддерживали весьма оживленные отношения, и скорее всего Сога были хорошо осведомлены о ситуации на полуострове, имея там своих людей. В свою очередь, правители Пэкче видели в Сога своих союзников, которые могли эффективно влиять на двор Ямато в пользу Пэкче. Мононобэ и Накатоми склонялись к переориентации на Силла [277, с. 44]. Благодаря постоянным контактам с материком Сога, очевидно, знали о буддизме, а среди их людей в Пэкче, безусловно, имелись адепты этой религии [109, т. 1, с. 58], и весьма возможно, из буддийской церковной иерархии. Согласно «Нихонги», в 545 г. Сонмон повелел изваять статую Будды в честь японского императора и составил письменную молитву с пожеланиями процветания японской территории в Корею (см. [204, т. 68, с. 93]), о чем, безусловно, было сообщено в Ямато. Таким образом, правители Пэкче в известной мере *подталкивали* своих японских партнеров к принятию буддизма в качестве официальной религии, найдя в Сога преданных помощников⁶⁹. Весьма вероятно, что члены этого рода хорошо представляли себе ту роль, которую буддизм играл в государстве как политическая доктрина (например, в том же Пэкче).

Ближайшим союзником Сога в борьбе против соперничавших родов была корпорация шорников (яп. «курацукури-бэ»), возглавлявшаяся в то время активным пропагандистом буддизма Сибя Датито⁷⁰.

В начале главы отмечалось, что в центральных районах Японии проживало большое число переселенцев с континента. Будучи наиболее образованным слоем общества Ямато того времени, представители иммигрантских кругов сыграли исключительную роль в подготовке реформ Тайка, являлись учителями и духовными руководителями малочисленной еще собственно японской аристократии. Наставником Сётоку-тайси был монах из Когурё; выходцы из корейских государств, как мы увидим, назначались так называемыми учителями страны, настоятелями буддийских храмов, т. е. занимали высокие посты в государственной и церковной иерархии. Корейские и китайские переселенцы привозили с собой новую или более совершенную технологию, поэтому царский род и другие крупные местные роды не только не могли обойтись без мастеров-корейцев или китайцев, но и специально выписывали их, о чем неоднократно упоминается в «Нихонги».

Шорники, возглавляемые Сибя Датито, согласно «Фусо рьяки», осели в районе Такэти, к югу от Нанива. Из сообщений «Нихонги» видно, что примерно в этом же районе селились и шорники, прибывавшие из Пэкче во второй половине VI в. Территория, контролируемая Сога, непосредственно соприкасалась на западе с Такэти и отделяла тем самым земли Моно-

нобэ от области проживания иммигрантов [345, с. 471, карта]. Таким образом, Мононобэ, как и Накатоми, обитавшие южнее своего союзного клана, непосредственно не соприкасались с переселенцами⁷¹. По мере усиления политического могущества Сога «курацукури-бэ» оказывались во все большей зависимости от этого рода. В свою очередь, благодаря покровительству Сога шорники в дотайковский период составляли ядро корейской иммиграции, распространяя свое влияние в другие районы центральной Японии [360, с. 64].

Признанием роли шорников и особенно Сиба Датито и его семьи в распространении буддизма в Ямато является указ-обращение Суйко к внуку Датито — Сиба Тори, одному из столпов раннего буддийского искусства в Японии, с перечислением всех заслуг и пожалования ему титула «дайнина» (третьего в шестнадцатиранговой иерархии), а также заливных полей [204, т. 68, с. 187—189]. О степени близости «курацукури-бэ» к Сога можно судить также по тому факту, что во время разгрома последних в 645 г. шорники оказались верными своим покровителям и союзникам. Один из потомков Сиба Датито был даже похоронен в одной могиле с Сога Эмиси [204, т. 68, с. 265].

Таким образом, в конце VI — начале VII в. буддизм играл в Японии двоякую роль. С одной стороны, благодаря поддержке этой религии клан Сога сумел приобрести сильных сторонников в лице иммигрантских объединений, вместе с которыми ему удалось со временем по существу монополизировать центральную власть в Ямато. С другой стороны, буддизм явился *подходящей* идеологией для распространения влияния Сога по всей стране. Э. Тамура совершенно справедливо подчеркивает, что интенсивное внедрение буддизма в японское общество после поражения Мононобэ — результат роста политического могущества рода Сога [253, с. 62].

В данной связи встает вопрос о роли в этом процессе наследного принца Умаядо (574—622), более известного под именем Сётоку-тайси⁷². Многовековая традиция считает Сётоку-тайси наиболее крупной фигурой раннего японского средневековья и одной из самых выдающихся личностей в истории страны вообще. Сётоку-тайси приписывается исключительное значение в развитии японской государственности и культуры; в буддийских кругах он считается основоположником японского буддизма; адепты синтоизма признают его воплощением «ками»⁷³. В японской и западной историографии и религиоведении деятельность Сётоку-тайси, как правило, оценивается исключительно высоко⁷⁴. В советской японоведческой литературе о принце говорится в самых положительных тонах⁷⁵. Сётоку-тайси приписывается составление двух важнейших документов периода становления японского государства — «Конституции из 17 статей» (яп. «Дзюсити дзё[но] кэмпо») и «Толкования смысла трех сутр» (яп. «Сангё гисё»).

Однако при более пристальном и объективном рассмотрении

материалов, касающихся Сётоку-тайси, оказывается, что действительная его роль в общественной жизни Японии конца VI—начала VII в. никак не соответствует причисляемым ему заслугам. С. Цуда еще до второй мировой войны представил весьма убедительные аргументы, обосновывающие невозможность написания принципом «Конституции» и комментариев к сутрам. Хотя выводы С. Цуда не смогли окончательно опровергнуть традиционную версию, они стимулировали дальнейшие исследования в направлении выяснения истинного значения деятельности Сётоку-тайси. В последние десятилетия наиболее последовательно и решительно взгляды С. Цуда развивает Ж. Камспра, построивший стройную концепцию политической и культурной деятельности Сётоку. Необходимо сказать, что современные авторы уже не могут не считаться с работами ученых, доказывающих несостоятельность общепринятой точки зрения на роль принца в истории Японии VI—VII вв.⁷⁶

Канонические жизнеописания Сётоку-тайси, как и более ранние по времени рассказы о нем в «Нихонги», рисуют образ святого. Санктификация принца шла по двум направлениям. С одной стороны, его наделяли необыкновенными способностями (едва родившись, принц, якобы, мог уже говорить и «обладал мудростью»), с другой — биография Умаядо наполнялась внешне правдоподобными фактами, свидетельствующими о его интеллектуальной мощи.

Первый уровень обожествления Умаядо весьма типичен для агиографической литературы и в этом плане не представляет ничего особенного. Более интересно второе направление, поскольку прежде всего оно положило начало устойчивой традиции оценки деятельности Сётоку-тайси.

Мать Умаядо была дочерью Сога Инамэ (как и бабушка по отцовской линии), и по обычаю того времени ребенок воспитывался в материнском окружении, т. е. непосредственно в контакте с Сога, в среде, где поощрялся буддизм. «Кодзики», «Нихонги», эпиграфика еще не скрывают близости принца к клану, однако позднейшие источники уже не упоминают о его родстве с Сога Инамэ и Сога Умако [345, с. 386].

«Нихонги» сообщают, что во время битвы против Мононобэ в 587 г. Умаядо находился в войсках Сога. Он, якобы, внес свою лепту в победу последних, изготовив образа «четырех небесных царей» (яп. «ситэнно», так называемых защитников Закона) и дав обет воздвигнуть в их честь храм и пагоду в случае разгрома Мононобэ [204, т. 68, с. 163—165]. И действительно, Сётоку-тайси приписывается основание семи буддийских храмов, в том числе и Ситэннодзи («Дзёгу Сётоку хоо тэйсэцу») [126, т. 1, с. 1]. Однако С. Цуда полагает, что четырнадцатилетний мальчик навряд ли мог давать какие-либо обеты и тем более основать храм сразу же после победы Сога [276, т. 2, с. 106]. С. Цуда нашел также, что история с обетом заимствована из «Сутры золотого света» [276, т. 2, с. 106], так что

и весь рассказ об участии Умаядо в битве скорее всего позднейшего происхождения.

Из «Нихонги» известно, что буддийский монах Хьеча стал в 595 г. учителем принца. Хьеча был знатоком доктрин школ Санрон и Дзёдзицу. Другим наставником был некий Какука (или Какка), как полагают, выходец из Пэкче [109, т. 1, с. 71]. Он обучал принца «небуддийским» наукам. Уже на родине, в Когурё, говорится в «Нихонги», Хьеча узнал о смерти своего воспитанника и вознес ему хвалу как великому мудрецу и святому. Кроме того, монах определил день своей смерти (и якобы умер в назначенный срок), чтобы «встретить принца в чистой земле» и вместе с ним «переправлять туда живых существ» [204, т. 68, с. 205]. С. Цуда установил, что история смерти Хьеча в том виде, в каком она записана в «Нихонги», заимствована из китайского даосского сочинения «Шэньсянь шо» («Рассказы о [даоских] святых») [276, т. 2, с. 118]. Что касается результатов обучения Умаядо у иностранных наставников, то маловероятно, чтобы он хорошо усвоил китайскую грамоту и мог в достаточной мере понимать сутры или китайские классические книги. Систематически учиться Сётоку-тайси начал в двадцатипятилетнем возрасте, причем после того, как стал заниматься государственными делами. Поэтому трудно поверить, чтобы уже через несколько лет принц мог сочинить нечто подобное «Конституции из 17 статей», комментариям к трем сутрам или публично толковать такой трудный текст, как «Сутра лотоса благого Закона».

Кроме того, общий пафос «Конституции» направлен на утверждение централизованного государства, в котором уже должным образом функционируют различные социальные группы, за счет чего достигается идеальный государственный порядок. Однако рассуждения о принципах управления и путях достижения оптимальных результатов в администрировании предполагают — и на это ясно указывается в «Конституции» — наличие сложившегося и достаточно развитого центрального и периферийного аппарата, слоя чиновничества⁷⁷. Что-то подобное в Японии возникло только во второй половине VII в. Таким образом, исходя из данных о развитии социальной структуры японского общества, употреблении терминов, обозначающих чиновников, титулования императора, можно датировать создание «Конституции» 80—90-ми годами VII в. [275, с. 293—294; 345, с. 404].

Содержание «Сангё гисё» находится в разительном контрасте с состоянием японского буддизма во времена Сётоку-тайси. В «Нихонги» ничего не говорится о сочинении принцем каких-либо комментариев, так что, очевидно, составители летописи не имели никакого представления о такого рода деятельности Сётоку-тайси. Ф. Огура на основании исследования манускриптов, хранящихся в «сокровищнице» храма Тодайдзи — Сёсоин, пришел к выводу, что «Толкования» приписали кисти принца

при изготовлении их копий в 19-м году Тэмпё (747 г.), и сделал это монах Гёсин, принадлежавший к высшему слою буддийского духовенства (входил в число «сого») (см. [209]). Можно согласиться с Т. Оно и М. Иноуэ, что аргументация Ф. Огура уязвима⁷⁸, однако все-таки было бы неправильно «опускать» дату приписывания «Толкований» Сётоку-тайси ниже 720 г. (т. е. не ранее обнародования «Нихонги»). Возможно, «Сангё гисё» были составлены примерно в то же время (во всяком случае не ранее конца VII в.).

Автором «Конституции из 17 статей» скорее всего был светский человек, знакомый с китайскими классическими книгами и буддийским учением. Составителем «Толкований» является, очевидно, буддийский монах из какого-нибудь столичного храма (есть основания полагать, что из Хорюдзи), где со второй половины VII в. начинает формироваться монашеская интеллектуальная прослойка.

Санктификация Сётоку-тайси происходила в несколько этапов: сначала он был представлен как выдающийся мудрец, государственный деятель и буддист, затем как воплощение «ками». В конечном счете апологеты официальной традиции стали сравнивать его с Конфуцием, Буддой и Христом (см., например, [113]), причем сравнения проводятся в пользу Сётоку: он как бы вбирает в себя достоинства каждого из названных выше лиц.

Основной причиной превращения Сётоку-тайси в святого и устойчивости его мифологического образа на протяжении более тысячи лет является постоянное присутствие в общественной мысли Японии националистических тенденций. Быстрое становление национального самосознания японцев в большой мере объясняется их реакцией на необходимость заимствовать чужой опыт с континента и преодолевать ощущение собственной провинциальности.

Сётоку-тайси (как и полумифический первый японский император Дзимму) оказался наиболее подходящей фигурой для роли «отца нации», а также, как правильно заметил С. Усуи, на роль «японского Будды» [264, с. 62]⁷⁹.

Уже во время составления первых японских летописей Сога считались узурпаторами законной власти, поэтому авторы «Кодзики» и «Нихонги» начали обожествлять принца, хотя до полной дискредитации Сога здесь еще достаточно далеко. Позднее появились рассказы о противоречиях между Сётоку-тайси и вождями клана: последние изображались «подавителями» творческих начал принца, хотя конкретных данных на этот счет нет, и скорее всего деятельность его протекала в тесном контакте с Сога [345, с. 386—387]. Гонения против иностранных корпораций в середине VIII в. стимулировали процесс мифологизации Сётоку: именно в то время оформилась версия о его авторстве комментариев к сутрам. Миф о принце как о родоначальнике японского буддизма активно внедрялся в общественное сознание

в IX в. идеологами объединения Тэндай, бывшего тогда по существу государственной церковью.

Необходимо обратить внимание еще на одно обстоятельство. В раннее средневековье для Японии не было ничего необычного в том, что императорский трон занимали женщины, однако в хэйанский период положение стало меняться, и позднее престолонаследие шло исключительно по мужской линии. Соответственно изменилось отношение к деятельности прежних императриц, в частности Суйко, во время правления которой жил Сётоку-тайси. Принцу были приписаны деяния (например, толкование сутр), действительным инициатором которых являлась Суйко.

Таким образом, Сётоку-тайси превратился в автора и исполнителя всего того, что делали Сога, Суйко, иммигранты и иностранные миссионеры. В течение веков каноническая биография Сётоку-тайси обрастала все новыми деталями, подкреплявшими его роль «отца нации», так как идеологи господствующих классов (или, наоборот, оппозиционные круги) всегда стремились тем или иным образом поддерживать националистическое направление в общественной мысли.

Вероятнее всего, Сётоку-тайси не играл решающей роли во внутренней и внешней политике страны, так как при описании важных политических акций имя принца зачастую не упоминается⁸⁰. Собственно говоря, мы не имеем практически ни одного достоверного факта, характеризующего Сётоку-тайси как государственного деятеля.

Несомненно, что Сётоку-тайси был буддистом, однако его представление об этой религии навряд ли слишком отличалось от представлений его пробуддийски настроенных современников. Выше отмечалось, что информация «Нихонги» о толковании принцем «Сутры лотоса Благого Закона» малодостоверна. Более правдоподобно сообщение о чтении и разъяснении Сётоку-тайси «Сутры о [царице] Шримале». Этот текст не отличается сложностью содержания (как, впрочем и известностью в буддийском мире). Притчеобразная форма изложения и отсутствие рассуждений о сложных вопросах буддийской догматики и философии делали эту сутру вполне доступной для японской аристократии того времени. Публичное чтение «Сутры о [царице] Шримале» определенным образом освящало власть Суйко со стороны новой религии и тем самым укрепляло авторитет императрицы [345, с. 415]. Кроме того, не исключено, что Суйко хотела провести или даже подчеркнуть параллель между собой и Шрималой и выявить эту параллель перед придворными. Скрытая цель публичного чтения (если таковая существовала) скорее всего была задумана Суйко, а не принцем. Наконец, Сётоку-тайси, как и другие аристократы, покровительствовал буддийским храмам, оказывая им прежде всего материальную поддержку. Таким образом, принц сыграл вполне определенную и, возможно, немалую роль в распространении буддизма в Японии,

но не в качестве идеолога, а как «практик», покровитель новой для японцев религии, способствовавший превращению буддизма в государственную идеологию посредством создания соответствующих условий для его укрепления на местной почве.

Пересмотр роли Сётоку-тайси важен не столько для развенчания образа принца как родоначальника японской государственности и культуры, сколько для выяснения истинного процесса их становления. Перемещение хронологических рамок появления «Конституции из 17 статей» и «Толкования смысла трех сутр» к концу VII в., т. е. наиболее вероятному времени создания этих памятников, восстанавливает и проясняет внутреннюю логику развития японской государственности и идеологических институтов, в том числе и буддизма⁸¹.

Распространение буддизма в Ямато сопровождалось строительством культовых учреждений. В первые десятилетия это были еще не храмы в собственном смысле слова, а переоборудованные жилые помещения или же пристройки к домам, принадлежащим роду Сога. Таких (назовем их буддийскими молебнями) сооружений в период борьбы между Сога и Мононобэ и их союзниками было сооружено, если делать подсчет по сообщениям «Нихонги», не менее пяти. Во время гонений на первых японских буддистов некоторые из молен были разрушены. Разгром антибуддийской партии создал благоприятные условия для строительства храмов.

Еще в разгар борьбы между Сога и Мононобэ в Ямато начали приезжать корейские специалисты по сооружению храмов (первое сообщение «Нихонги» относится к 578 г.). Мастера из корейских государств внесли решающий вклад в возведение в Японии культовых учреждений в первый период распространения буддизма на островах [195, с. 291, 347—350].

Ранние японские храмы были похожи, как правило, на корейские. В свою очередь, корейцы заимствовали принципы возведения храмовых построек из Китая, модифицировав некоторые из них. Со временем сложилось два стиля — корейский и китайский — и оба они были представлены в Японии.

В Китае буддийские храмы строились по планам дворцовых комплексов с добавлением по центральной оси пагоды [349, с. 79], и именно она отличала храм от гражданской постройки. Эта китайская традиция перешла в Корею и затем в Японию. Все здания группировались вокруг главного функционального элемента храма — пагоды; генетически это сооружение восходит к индийской «ступе», священному хранилищу останков Будды⁸². Японское название пагоды — «то» — усечение слова «сото-ба», которое является транслитерацией санскритского «ступа» [349, с. 79].

Храмовый комплекс был обнесен оградой, позднее некоторые провинциальные монастыри окружались насыпью или рвом с водой: главные ворота находились с южной стороны, поэтому назывались «нандаймон» («великие южные ворота»). В центре

находились культовые постройки, огороженные обычно по прямоугольному периметру галереей (яп. «кайро»). Эта часть храмового комплекса именовалась «гаран» (усеченное «согарам» — транслитерация санскритского «сангарам») [349, с. 79], т. е. словом индийского происхождения.

Войти в «гаран» можно было через «средние ворота» (яп. «тюмон»), которые находились с южной стороны по оси с «нандаймон». Внутри огороженной центральной части друг за другом — опять-таки по центральной оси с юга на север — располагались пагода, за ней «золотой павильон» (яп. «кондо»), главный церемониальный зал всего комплекса. Здесь находился буддийский алтарь (яп. «буцудан»), символизирующий «центр мира» — гору Сумеру (поэтому алтарь имел еще одно название — «сюмидан»), и статуи будд [349, с. 81]. И, наконец, «зал проповедей» (яп. «кодо»), к боковым сторонам которого своими концами примыкали галереи, ограничивавшие «гаран» с севера [349, с. 79].

Между галереями и оградой комплекса, в противоположной от южных ворот его части, размещались колокольня (яп. «сёрё»), хранилище сутр («кёдзо»), за ними трапезная (яп. «дзидо») и по сторонам от нее — жилые помещения для монахов (яп. «сёбо») [349, с. 79].

По описанной выше схеме строилось большинство японских буддийских храмов, в этих же рамках производились некоторые видоизменения. В 70—80-х годах VII в. доминирующее положение пагоды стало нейтрализовываться другими культовыми зданиями «гарана». В начале VIII в. под китайским влиянием стали сооружать по две пагоды в «гаране» или же по «гарану» вокруг каждой из двух пагод. Позднее опять восстановилась традиция одной пагоды в храмовом комплексе, но теперь ее часто смещали в сторону от центральной оси [349, с. 80]. Своеобразие японских храмов обуславливалось прежде всего вариациями стилевых приемов, а также сочетанием корейских и китайских архитектурных традиций (например, в устройстве крыш), но, как пишет Дж. Киддер, японцы никогда не предлагали принципиально нового подхода к сооружению буддийских культовых учреждений [349, с. 83].

Осенью 624 г. правительственными чиновниками была проведена инспекция храмов, и «Нихонги» называет их количество то время — 46 [204, т. 68, с. 211]. По данным современных археологических раскопок, к началу 40-х годов VII в. в стране насчитывалось не менее 55 храмов, большинство которых находилось в центральных районах (Ямато, Кавати, Идзуми, Ямасиро) [109, т. 1, с. 62—63] (здесь же список храмов по районам).

Наиболее старыми и известными храмовыми комплексами раннего периода были Хокодзи (храм Процветания Закона), Ситэннодзи (храм Четырех Небесных парей) и Хорюдзи (храм Цветущего Закона).

Выше говорилось, что, согласно буддийской традиции, зафиксированной в «Нихонги», храм Ситэннодзи был возведен принцем Сётоку-тайси, во исполнение данной им клятвы. Сооружение Хокодзи⁸³ также связывается с выполнением обета, данного Сога Умако в той же битве против Мононобэ [204, т. 68, с. 165]. Основание Хорюдзи приписывается Сётоку-тайси. Раскопки, проведенные в районах первоначального расположения храмов, и изучение сохранившихся деталей построек выявили факт, что данные храмы представляли скорее всего точные копии корейских буддийских храмов [141; 210, с. 26—27; 114; 349, с. 87—92, 96—103], т. е. возводились иностранными мастерами. Как и сами мастера, храмы находились под надзором Сога и, особенно на первых порах, играли роль опорных пунктов новой, буддийской иммиграции из корейских государств. Эти, как и все другие храмы того времени, по своему типу являлись «частными храмами» (яп. «сидзи») [253, с. 63], к которым государство имело только косвенное отношение. Указанное обстоятельство дало основание определить японский буддизм первых десятилетий «клановым (родовым) буддизмом» (яп. «сидзоку-буккё»). В настоящее время такое определение стало общепринятым, хотя хронологические рамки периода «кланового буддизма» варьируются в зависимости от критериев, положенных в основу оценки перехода от «кланового буддизма» к «государственному».

Ранние буддийские храмы в Японии имели, как правило, два названия. Одно официальное, буддийское, другое — местное. Первое представляло собой китайское слово в японской огласовке, означавшее какое-либо буддийское понятие (например, «ситэнно») или вызывавшее ассоциации с буддийским учением (например, «хорю», «хоко»). Второе название появлялось неофициально и обычно давалось по месту, где располагался храм (например, Асука-дэра или Асука-но тэра — храм в Асука) [109, т. 1, с. 65]. Для японцев названия первого типа казались непривычными и труднозапоминаемыми, поэтому в обыденной жизни использовались вторые, местные, под которыми многие ранние храмы фигурируют в «Нихонги».

Внедрение буддийской культуры в японское общество способствовало повсеместному закреплению китайских названий и вытеснению местных.

В последние десятилетия VI в. начинает формироваться институт японского монашества. Особенностью этого процесса являлось активное участие в нем иностранных миссионеров, да и первыми японскими монахами (точнее говоря, монахинями) были выходцы из иммигрантской среды.

Судя по сообщениям источников, в первые десятилетия в японских храмах монахов практически не было. В «Нихонги» говорится о прибытии в Ямато монахов из Пэкче в 554 г. (и даже ранее)⁸⁴ и 577 г. (последние поселились в храме на территории Нанива) [204, т. 68, с. 141], однако эти люди, очевидно,

выполняли роль советников при Сога и их союзниках, а не служителей культа.

Поездки иноземных буддийских миссионеров на острова начинаются сразу же после разгрома Мононобэ. Весной 588 г. в Ямато приехало девять монахов из Пэкче [204, т. 68, с. 167—169], после семилетнего перерыва — монахи из Пэкче и Когурё [204, т. 68, с. 173]. В 602 г. ко двору Суйко прибыл ставший широко известным в Ямато монах Квальлёк из Пэкче, а вслед за ним — монахи из Когурё [204, т. 68, с. 179]. Вместе с корейскими мастерами миссионеры принимали самое активное участие в строительстве храмовых комплексов.

Монахи, приезжавшие с континента, пользовались большим влиянием при дворе правителей Ямато, обратившихся в буддизм. Еще во время борьбы с Мононобэ к императору Ёмэю был приближен монах, прибывший, якобы, из легендарной страны Вечного Мира [204, т. 68, с. 159]. Как говорилось выше, учителем Сётоку-тайси был монах Хьеча. Монах Квальлёк стал советником императрицы Суйко и, кроме того, учил детей местной знати. С собой корейские монахи везли буддийскую литературу, предметы буддийского культа; селились, как правило, во вновь построенных храмах и занимали в них привилегированное положение⁸⁵. Таким образом, формировавшаяся в Японии буддийская церковная организация была в руках иноземцев, хотя общий контроль за их деятельностью осуществляли Сога.

Следует отметить один важный момент, на который почему-то, насколько нам известно, не обращается внимания. Сейчас ни один более или менее объективный исследователь не отрицает, что на раннем этапе японский буддизм не был адекватен континентальному образцу и что профессиональный уровень первых японских монахов (и тем более мирских адептов новой веры) был исключительно низок. Однако нужно признать, что степень подготовки корейских миссионеров, во всяком случае по философским и доктринальным вопросам буддийского учения, также не была, очевидно, высокой. Иначе трудно объяснить, почему только к концу VII в. японский буддизм начал обретать черты идеологической системы, хотя с середины VI в. костяк его приверженцев (прежде всего монашескую среду) составляли иностранцы (приезжие или «местные»). Первые японские монахи для обучения буддийским ритуалам ездили на континент. Правители корейских государств, очевидно, считали, что квалификация командированных в Ямато монахов вполне достаточна для обращения в буддизм своих союзников (реальных или потенциальных) на островах.

Первое сообщение о японских монахах (вернее, монахинях) мы находим в цитированной (на с. 103) записи «Нихонги» от 584 г. Ими стали три женщины, выходцы из иммигрантской среды. Из этой же записи следует, что в то время на островах не было монахов — служителей культа и наставником первой в истории страны монахини, дочери Сиба Датито, получившей мо-

нашеское имя Дзэнсин, Сога Умако назначил бывшего монаха из Когурё, «вернувшегося в мир» (неизвестно, где и когда он это сделал). Именно над этими тремя женщинами учинили расправу слуги Мононобэ во время второго гонения на буддизм в 585 г. [204, т. 68, с. 149]. По мнению Н. Нисиды, храм Хокодзи был построен именно в честь этих первых трех монахинь [195, с. 307]. В 588 г. вместе с другими двумя монахинями они были направлены на обучение в Пэкче [204, т. 68, с. 169], и этим была положена многолетняя традиция посылки японских духовных и светских лиц на континент для приобретения знаний.

По мере распространения буддизма увеличивалось и число «вышедших из мира», однако в большинстве случаев монахами (или монахинями) становились члены иммигрантских объединений. Именно они чаще всего отправлялись на обучение в корейские государства или в Китай и таким образом знакомились с родиной предков. В этот же период возникает обычай вступать в монашескую общину во имя здоровья императора или представителей высшей знати. Первый случай такого рода зафиксирован в «Нихонги» в 587 г., когда уйти в монахи ради императора Ёмэя вызвался Тасуна, сын Сиба Датито [204, с. 68, с. 161]. В 614 г., согласно «Нихонги», «ради ооми (т. е. Сога Умако. — А. И.) мужчины и женщины — всего тысяча человек — вышли из дома», т. е. обратились в монашество [204, т. 68, с. 201].

Строительство родовых буддийских храмов также стимулировало увеличение числа монахов и монахинь. По переписи 623 г., в 46 храмах Японии проживало 1385 монахов и монахинь (816 и 569 соответственно) [204, т. 68, с. 211]. Монахи для новых храмов готовились в центральных храмах (монахи — в Хокодзи, монахини — в Кэнкодзи), контролируемых Сога [109, с. 1, 65]. Таким образом, этот клан являлся монопольным поставщиком «вышедших из мира» для нарождавшейся буддийской церкви [253, с. 62]. Заметим, что наличие в среде японского монашества большого числа женщин — отличительная черта раннего японского буддизма.

Специфической чертой положения монахов в Японии следует считать отсутствие среди них «нищенствующих» (т. е. «бхикшу», так называли буддийских монахов в Индии) в прямом смысле слова. «Вышедшие из мира» обеспечивались всем необходимым Сога и союзными с ними иммигрантскими объединениями [204, т. 68, с. 149]. В «Нихонги» неоднократно говорится о дарах храмам и отдельным монахам, делавшихся членами императорской семьи и высшей знатю, о материальных ценностях, поступавших в распоряжение буддийской церкви из корейских государств.

Кульминационным моментом развития японского буддизма в дотайковский период можно считать начало становления буддийской церкви и превращение ее в государственный институт. Весной 623 г. была учреждена система централизованного

управления храмами, непосредственным поводом чему послужил инцидент с одним из монахов, ударившим топором своего деда. Расследование проступка, как повествуется в «Нихонги», стало причиной установления правительственного контроля над монашеской общиной [204, т. 68, с. 209]. Система управления японскими храмами во всем следовала южнокитайской буддийской традиции и была введена по рекомендации вернувшихся из Китая монахов-стажеров [253, с. 64].

Главным руководящим лицом был «содзё», — монах, управлявший общиной, — высший пост в буддийской иерархии [109, т. 1, с. 66]. По указу Суйко, первым в Японии «содзё» стал упоминавшийся выше корейский монах Квальлёк, проживавший в храме Хокодзи [204, т. 68, с. 211].

«Содзё» подчинялись «содзу» и «ходзу». «Содзу» в то время ведал вопросами повседневной жизни и деятельности монахов; «ходзу» отвечал за храмовое имущество. В рассматриваемый период деятельность «содзу» и «ходзу» была тесно взаимосвязана [109, т. 1, с. 66—67]. Согласно указу Суйко, «содзу» стал член корпорации шорников по имени Токусяку (или Токосяку), а «ходзу» — некий «мурадзи», имя которого источники не сохранили [204, т. 68, с. 211]. Здесь необходимо отметить, что тот и другой были мирянами. Инспекция буддийских храмов и перепись их обитателей в 623 г. отмечена вскоре после указанных назначений [204, т. 68, с. 211].

Формирование буддийской иерархии под контролем императорского двора знаменовало начало превращения японского буддизма из кланового в государственный. Безусловно, буддийская церковь (как и императорский двор) до 645 г. находилась в зависимости от Сога (назначения Квальлёка и представителя «курацукури-бэ» лишнее тому свидетельство), однако контроль Суйко и ее преемников над деятельностью монахов, пусть даже формальный, имел далеко идущие последствия. Иначе будет непонятно, почему с разгромом Сога буддийская церковь не только не пострадала, а, как мы увидим, укрепила свои позиции за счет поддержки ее двором. Поэтому следует считать ошибочной точку зрения Э. Тамура, который превращение японского буддизма в государственный относит к последним десятилетиям VII в. или, как это делают другие исследователи, даже к началу VIII в. (критерием служат этапы санктификации Сётоку-тайси; общенациональный культ его начинается не ранее 670 г.) [253, с. 151].

Организация храмовой системы и увеличение числа монахов сопровождалась все более регулярным проведением культовых мероприятий. В ранний период, согласно источникам, это были монашеские собрания с принятием монахами «очистительной пищи» из овощей (яп. «сайэ»), чему придавалось сакральное значение. Такие собрания устраивались в день рождения Будды, по случаю чтения сутр, а позднее (в конце VII—IX в.) и по многим другим причинам (см. [412, т. 1, с. 31—32]).

С 606 г. такие собрания стали проводиться периодически в честь дня рождения Будды [412, т. 1, с. 45] и памяти умерших — так называемые «урабон-э» [412, т. 1, с. 50; 195, с. 488—489]. Кроме того, как говорилось выше, регулярно совершались молебны во здравие императора, его семьи и министров, сопровождавшиеся иногда чтением сутр, чаще всего способом «тэндоку» (досл. «чтение с переворачиванием») — грамотный монах из иммигрантов переворачивал свиток с текстом сутры, произнося выборочно те или иные фразы из нее.

Развитие буддийской архитектуры в Японии, появление многочисленных изваяний будд и бодхисаттв (изготовлению которых уделялось большое внимание, поскольку акт установки скульптуры являлся священным⁸⁶), росписи храмов, литургики оказывали громадное эмоциональное и идеологическое воздействие на индивидуальное и общественное сознание японцев того времени.

В китайской династийной хронике «Суй шу» имеется запись, касающаяся Японии: «В 3-е лето правления Да-йе (607), тамошний государь Долисы-бэйху прислал посланника к Двору с данью. Посланник говорил: мы слышали, что на западе моря Пуса (один из т. н. 8 буддийских бодисатв) сын неба распространял буддийский закон; и посему я прислан ко Двору учинить поклонение и привез несколько десятков Шамыней (буддийских священников) для изучения буддийского закона. В его верующей грамоте написано: „Сын Неба страны, где солнце восходит, посылая грамоту Сыну Неба, где солнце заходит, желает здравия“. Император неприятно посмотрел на это и, обратясь к Гуан-лукин, сказал: „Впредь, если в грамотах южных и восточных иноземцев не будет соблюдено приличие, то не представлять“» (цит. по [11, с. 96—97]).

Оставляя в стороне вопрос о политическом и дипломатическом аспектах отношений между суйским двором и Ямато в этот период, обратим внимание на обращение японского посланника к китайскому Сыну Неба прежде всего как к лицу, распространявшему в Китае буддизм, а также на явную идею равенства обоих «сынов Неба». Примечательно, что осознание причастности Японии к буддийскому миру возникло очень рано, если даже допустить, что носителями этой идеи являлись натурализовавшиеся на островах иммигранты, общий культурный уровень которых был выше, чем у местного населения. Таким образом, правящие круги Японии очень быстро поняли (очевидно, в первую очередь не без влияния Сога), что принятие буддизма означает включение страны на равных правах в круг «старых» государств с древней культурой (Индия, Китай). Через 100 лет составители «Нихонги», в частности монах Додзи, уже обладали ощущением вселенских масштабов мира, представлением о безграничной мировой общности, в которую входит и Япония.

Подводя итог рассуждениям о распространении буддизма в

Японии в самый ранний период, т. е. до переворота Тайка, следует отметить, что его адаптация к местным условиям шла в направлении последовательного превращения новой религии в общественную и государственную идеологию. Движущей силой этого процесса являлся могущественный род Сога, неуклонно усиливавший свое экономическое и политическое влияние на царский род. Сога опирались на поддержку молодой японской аристократии нового типа (прежде всего в лице Сётоку-тайси) и иммигрантских объединений. Тем не менее, несмотря на огромную роль, которую сыграли выходцы с континента в становлении буддийской церкви в островном государстве, они не могли быть доминирующей силой в распространении буддизма: их функция была важной, но подчиненной, поскольку они не определяли (и объективно не могли определить) характер развития социально-политических отношений в Ямато ⁸⁷.

Итак, распространение буддийской идеологии в Японии было теснейшим образом связано с политическими движениями эпохи. Как говорилось выше, такая зависимость буддизма от политических устремлений пруппировок в высших слоях правящего класса является одной из характернейших черт распространения этой религии на островах. Следует отметить, что эту особенность развития японского буддизма крупные его знатоки отметили еще в начале нынешнего столетия (например, Т. Сакайно [223, с. 1—2]); она подчеркивается и в ряде современных японских работ. В частности, С. Усуи прямо пишет, что буддизм в Японии являлся средством борьбы за власть [264, с. 66].

Начальный этап японского буддизма имел исключительно важное значение для его последующей истории, поскольку три основных тенденции в его развитии (представление о безграничном могуществе Будды, буддизм как идеологическая опора правящих кругов, буддизм как идеология, уравнивающая Японию с другими странами буддийского мира), наметившиеся в этот период, в полной мере реализуются позднее. Этот процесс стал возможен в будущем благодаря тому, что уже в дотайковский период (т. е. до 645 г.) стала, говоря словами Д. Моримото, отчетливо просматриваться роль буддизма как «объединительной» идеологии, как религии, выражающей общественное целое [176, с. 125].

С точки зрения системного подхода в начальный период истории японского буддизма ведущее положение занимали религиозная и культовая подсистемы; другие же, такие важные, как догматическая, философская и социологическая еще не функционировали; они начали выделяться и усиливаться в следующем столетии.

Глава 2

БУДДИЗМ И ЯПОНСКОЕ ОБЩЕСТВО VII—VIII вв.

ГОСУДАРСТВО И БУДДИЗМ

Политическое и экономическое могущество рода Сога, достигшее своего апогея в конце 30-х — начале 40-х годов VII в., вызывало недовольство некоторых членов императорской семьи. В 628—629 гг. оппозиционные Сога силы, возглавлявшиеся принцем Ямасиро-но Оэ, попытались освободиться от многолетней зависимости от этого клана, но Сога смогли сохранить свое влияние, физически уничтожив принца и его семью. Тем не менее оппозиционные силы не были полностью искоренены. Как говорилось выше, столкнувшись с реальной угрозой захвата престола кланом, оппозиция сумела мобилизовать силы, организовать и успешно осуществить заговор против Сога. Убийство Сога Ирука, самоубийство его отца, Эмиси, гибель ближайших сподвижников главы клана знаменовали собой конец своеобразной диктатуры рода. Это событие получило в историографии название переворота Тайка. (Правда, через несколько месяцев сторонники низверженного клана во главе с принцем Фурубито-но Оэ, незадолго до того ушедшим в монахи, подняли восстание, но оно окончилось неудачей. Позднее, в 698 г., Сога Акаэ в союзе с принцем Арима пытался вернуть Сога бывшую власть, что, однако, также не увенчалось успехом.)

Поражение клана Сога способствовало усилению царского рода, хотя путь императоров к реальной власти был долгим и сложным из-за периодически возникавших заговоров, в которых, как правило, принимали участие члены императорской семьи, блокировавшиеся с недовольными новой политикой кланами. Первым в истории страны императором, добившимся реальной власти, был Тэмму (правил с 673 по 686 г. [22, с. 190]; см. также [145] ¹).

Через несколько месяцев после переворота был обнародован манифест, наметивший ряд крупных реформ, касавшихся изменений форм землевладения, социальной структуры японского общества, административной системы. Среди историков нет еди-

ногласия относительно времени составления манифеста, начала реализации реформ и принципиальной оценки последних. Результаты реформаторской деятельности зафиксированы в кодексе «Тайхорё» [702], и имеющиеся данные позволяют отнести осуществление основных мероприятий, декларированных в манифесте, к последним десятилетиям VII в., после так называемой «смуты года дзэнсин» (672 г.) [22, с. 212], хотя развитие японского общества в целом после 645 г., безусловно подготовило необходимую почву для реформ.

Важнейшим нововведением в экономической политике являлась национализация частных землевладений и установление системы наделного землепользования. Процесс перехода земель кланов в государственную собственность продолжался столетия, однако к началу VIII в. основной земельный фонд страны уже принадлежал государству, которое распределяло его в виде временных наделов производителям, обязанным платить государству налог. Таким образом, землевладельцы превратились «в государственных арендаторов, государственное податное сословие, доставлявшее казне основные средства и служившее государству на ряде поприщ» [22, с. 209].

Надельная система являлась социально-экономической основой японского государства с конца VII до середины IX в., когда ей на смену приходит система частно-феодалных поместий («сёэнов»). Уже во время учреждения первой в общегосударственном масштабе имелись вполне законные возможности частной собственности на землю, правда, сначала весьма ограниченные. В «вечное пользование» отходили прежде всего различного рода «жалованные наделы» (см. [54]), и, что для нас наиболее важно, полноправными владельцами приписанных к ним земель оставались буддийские храмы и синтоистские святилища ([54, с. 86]; см. также [54, с. 101, примеч. 108—109]).

Введение новой формы земельной собственности и соответственно реорганизация всей хозяйственной жизни страны не могли не повлечь изменения в социальной структуре японского общества. Введение надельной системы предполагало деление населения на две группы: чиновничество и народ [22, с. 195]. Теоретические установки реформы, как это часто бывает в истории, расходились с их реальным воплощением, однако реформаторам удалось в известной степени ослабить могущество старых родовых организаций. Лишение кланов земель существенно ограничивало их экономическое и политическое могущество. Возможность отнимать наделы у кланов, которую имело правительство, ставила последних в жесткую зависимость от центральной власти. Кроме того, вскоре после переворота Тайка, в 647 г., император Котоку запретил старым родам носить какие-либо атрибуты, приравнивавшие их к царскому роду. Кланов дробились, старейшины, «удзи-но ками», утверждались императорским двором. По указу 685 г. у них изымалось наступательное и оборонительное оружие. В 684 г. правительство вве-

ло новую систему клановых званий. «Новая система,— пишет М. В. Воробьев, — твердо ставила носителей новых званий ниже императорского клана и пресекала все претензии кланов на равенство или даже на более высокое место в традиционной иерархии, связанной с сакральными идеями, по сравнению с положением императорской фамилии» [22, с. 195]. Тем не менее кланы продолжали существовать.

Манифест 646 г. и последующие указы (например, 675 г.) провозгласили зависимых («бэмин») свободными. Простой народ и бывшие «бэмин» стали «гражданами» (яп. «комин»). «Новый общественный статус и тех и других находился в прямой связи с реальным превращением их в держателей казенных наделов — основы их свободы от частной зависимости» [22, с. 197]. Однако процесс освобождения зависимых был долгим и непоследовательным, причем он мало затронул положение рабов, число которых, правда, было небольшим и которые не играли заметной роли в общественном производстве (см. [54, с. 91—93]).

В результате реформ Тайка в стране была создана новая система управления. Хотя в качестве основы был взят китайский образец, реформаторы значительно от него отступили, сообразуясь с местными японскими условиями и традициями [22, с. 199]. Центральному правительству, состоявшему из совещательного органа («дадзёкан») во главе с великим министром (яп. «дайдзин»), восьми ведомств-министерств и двух советов, подчинялись местные административные органы, осуществлявшие власть на местах. После 645 г. вся страна была разделена на провинции (яп. «куни» или «коку»), однако на о-ве Кюсю и на севере о-ва Хонсю были созданы особые административные единицы. Провинции, в свою очередь, состояли из уездов (яп. «кори» или «гун»), которые также подразделялись на классы в зависимости от числа сельских дворов на их территории [22, с. 199—200]. Организация разветвленного аппарата управления (как центрального, так и периферийного) требовала необходимых для его должного функционирования кадров, поэтому указ 676 г. разрешал принимать на чиновническую службу даже выходцев из простонародья [22, с. 201]. Этот, по существу, новый социальный слой содержался за счет государства, что позволяло императорскому двору эффективным образом контролировать деятельность бюрократии [22, с. 201].

Из других мероприятий следует отметить введение в Японии китайской системы летосчисления по эрам (первая так и называлась — Тайка, т. е. Великие перемены); официально закрепилось название страны — Нихон [22, с. 188].

Реформы, осуществлявшиеся после переворота Тайка в течение 50 лет и юридически закрепившиеся в кодексе «Тайхорё», обеспечивали, очевидно, максимальный в тех условиях общественный и бытовой порядок, облегчавший управление страной сверху. В японской историографии система экономических и

общественных отношений, регулируемая законодательством, определяется термином «рицурё-сэй», а государство, принявшее эту систему и обеспечившее ее функционирование — «рицурё-кокка».

Пафос реформ, сколь бы непоследовательными и противоречивыми они ни были, отвечал объективному историческому развитию Японии — окончательному становлению единого раннефеодального государства. И «главной целью реформ было укрепление центральной власти» [22, с. 209]. В идеологическом плане содержание мероприятий, проводимых после 645 г., обосновывало важнейшую для реформаторов концепцию единого и абсолютного монарха, хотя именно здесь в полной мере проявилось несоответствие теоретических установок с реальной жизнью: и во второй половине VII в., и в VIII в. страну потрясали политические кризисы, связанные с престолонаследием. В нарский период деятельность императора снова стала контролироваться феодальными кланами, боровшимися за монопольное влияние на императора. В последнее десятилетие VIII в. главенствующее положение в государстве начинает занимать дом Фудзивара, победивший противостоящую партию во главе с кланом Ваки. Император становится просто марионеткой в их руках: его тайно перевозят с места на место, похищают и т. д. Своей победой Фудзивара в немалой степени были обязаны иммигрантскому роду Хата. В районе проживания Хата была возведена новая столица страны — город Хэйан. Свое влияние в государстве Фудзивара укрепляли посредством браков членов клана с представителями императорской семьи, т. е. применяли тот же прием, что в свое время использовали и Сога. Хата, в свою очередь, роднились с Фудзивара. Представители верхушек обоих кланов занимали ведущие посты в правительстве. Основание новой столицы Хэйан знаменовало конец затянувшегося политического кризиса и начало нового этапа в истории страны (см. [408; 58, с. 378—379]).

Новые социальные, экономические и политические условия не могли не отразиться на начавшей складываться в 20-х годах VII в. буддийской церковной организации как идеологическом институте. Прежде всего еще раз подчеркнем факт, имевший важнейшее значение для истории японского буддизма и о котором мы упоминали в конце предыдущей главы — разгром клана Сога несколько не отразился на судьбе буддийской религии и церкви. При новом режиме их положение постоянно укреплялось.

Сразу же после переворота Тайка на пост «государственного доктора» (яп. «куни-но хакасэ») — в тот период так называли советников императора по государственным вопросам, причем советников высшего ранга — был назначен китайский монах Мин [204, т. 68, с. 269, 271, примеч. 20]. Таким образом, буддийская церковь была представлена в новом правительстве на самом высоком уровне.

В том же 645 г. вышел императорский указ, в котором, в частности, говорилось:

«Я, также почитая истинное учение (т. е. буддизм. — А. И.), намерен осветить Великий Путь. Поэтому назначаю десятью „учителями“: послушника, „великого учителя Закона“² Пака, Фукурё, Эуна, Дзёана, Рёуна, Эси, „хозяина храма“³ монаха Мина, Дото, Эрина, Эмё. Кроме того, „учителя Закона“ Эмё назначаю „хозяином храма“ Кудара-дэра. Пусть эти десять „учителей“ хс юшо наставляют и ведут за собой монахов и придерживаются учения Шакьямуни — непременно как учит Закон! Если невозможно станет поддерживать в порядке храмы построенные [кем бы то ни было] — от императора до томо-но мияцукю, — я помогу все устроить. Пусть будут сейчас назначены создё и „хозяева храмов“. Пусть [они] объезжают все храмы, обследуют действительное положение монахов, монахинь, несвободных мужчин и женщин, границы полей и обо всем полностью и ясно докладывают [императору]» [204, т. 68, с. 277].

«Учителя» составляли высший иерархический слой буддийской церкви. По меньшей мере четверо из них (Пак, Фукурё, Мин и Дзёан), согласно различным источникам (например, «Фусо рякки») — иноземцы (корейцы или китайцы по происхождению). Известно, что Эун и Рёун обучались в Китае [204, т. 68, с. 211, 233]. Дото, согласно «Нихон рёнки», — в Когурё [204, т. 68, с. 277, примеч. 31]. Таким образом, десять «учителей», находившихся в постоянном контакте с новым правительством, представляли наиболее образованную группу тогдашнего японского общества. Наконец, в 649 г. «доктору Гэнрину из Такамуку⁴ и буддийскому монаху Мину было повелено учредить восемь правительственных управлений со 100 чиновниками» [204, т. 68, с. 307].

Таким образом, можно сказать, что одним из важнейших мероприятий, проведенных правительством после переворота Тайка, было привлечение на свою сторону буддийской церкви. Принц Фурубито-но Оэ, как говорилось выше, перед тем как возглавить первый послетайковский заговор, постригся в монахи и ушел в монастырь Хокодзи; но и это обстоятельство не склонило нового императора и его окружение к каким-либо мерам против буддийской церкви и духовенства. Следовательно, к середине VII в. в глазах правящих кругов буддизм оправдал себя как государственная и общественная идеология, поэтому смена конкретных носителей власти уже не сопровождалась отказом от идеологии, которой они покровительствовали, поскольку ее значение вышло за рамки отдельного рода или нескольких родов.

Государственный характер японского буддизма отчетливо проявился во время правления императора Тэмму (672—686). Под правительственным патронажем переписывались сутры, проводились их публичные чтения. В частности, в 676 г. в общего-

сударственном масштабе начинаются церемонии толкования «Сутры золотого света» и «Сутры о человеколюбивом царе», относящиеся к так называемым сутрам, защищающим страну [204, т. 68, с. 427]. Вероятнее всего, ритуал чтения таких сутр был завезен из Когурё приезжавшими оттуда миссионерами или же японскими монахами, обучавшимися в Корее [109, т. 1, с. 99]. В 685 г. Тэмму издает указ: «Во всех провинциях в каждом доме⁵ соорудить „жилище Будды“, установить [в нем] образ Будды, а также [хранить в нем] сутры, почитать [их] и содержать [в порядке]» [204, т. 68, с. 469]. Наконец, при Тэмму упрочивается правительственный контроль над храмами⁶ и церковь получает регулярные дары⁷. Процесс превращения буддийской церкви в государственный институт продолжается со все большей интенсивностью на протяжении всего рассматриваемого периода (т. е. до конца VIII в.) и в конечном счете приводит к появлению с ее стороны претензий на реальную политическую власть; однако об этом речь пойдет ниже.

Идеологическое обоснование новой концепция монарха получила в «Конституции из 17 статей»⁸.

Главенствующим принципом социального бытия авторы «Конституции» провозглашают гармонию, и значительная часть документа посвящена обоснованию этого положения и указанию методов поддержания гармонии между членами общества, которое подразделяется на две группы — «подчиненные» (сановники и чиновники) и «народ» и возглавляется «господином» (правителем).

Гармония трактуется в «Конституции» как абсолютный порядок, закон, на котором зиждется мироздание и соответствующее ему иерархическое соположение «господина» и «подчиненного». В свою очередь, это предполагает существование и безусловное соблюдение ряда принципов, определяющих должные взаимоотношения «господина» и «подчиненного», а также регулирующих образ действий и поведение последнего.

В «Конституции» провозглашается естественность единой (абсолютной) власти «господина», или правителя, в рамках общества (государства, провинции) и таким образом утверждается идея централизованного государства, в котором «господин» (монарх) уподобляется Небу. В этом случае естественной и необходимой является также строгая субординация всех категорий населения, проживающего в данном сообществе (государстве, провинции).

Отношения между «господином» и «подчиненными» строятся на доверии, что ведет к гармонии, порядку. «Подчиненный» должен преодолеть личные (узкородовые) интересы и поставить себя на службу государству, придерживаться надлежащих этических норм, строго соблюдать служебный долг (ст. 7) и, наконец, все важнейшие вопросы решать коллегиально (ст. 17). Управлять народом чиновник должен руководствуясь «разумными началами» (ст. 16) и справедливостью (ст. 5). Необходимым

условием выполнения чиновником этих предписаний является назначение на должности людей (из числа «подчиненных») мудрых, а также соотнесение «с заслугами» (или проступками) поощрений (или наказаний) (ст. 2).

Рассуждения о гармонии, деление людей на категории, наставления государственным чиновникам и сопутствующие им высказывания о добродетелях — в основном конфуцианские по духу. Практически каждый пункт программы должного управления государством, включая утверждение гармонии в качестве главенствующего принципа, непосредственно соотносится с авторитетнейшим конфуцианским сочинением «Лунь юй»: легко устанавливается, из какой главы этого произведения взяты те или иные положения, содержащиеся в статьях «Конституции». Д. Цудзи усматривает здесь также заимствования из конфуцианских канонических книг «Ши-цзин», «Ли-цзи», «Сяо-цзин», «Цзо-чжуань», «Мэн-цзы» и других, а также из даосского трактата «Чжуан-цзы», исторических («Ши цзи») и литературных («Вэнь-сюань») сочинений [277, с. 63].

Наставления «подчиненным» (статьи, посвященные деятельности чиновников, — таких статей 14) носят этический характер, и перед нами вырисовывается тип государства, управление которым основано на *моральных*, а не правовых нормах, что вполне соответствует конфуцианской традиции. Кроме того, в некоторых статьях (очевидно, там, где речь идет о наказаниях) ощущается влияние теорий китайской школы «фа-цзя» (легистов, законников) [136, с. 14; 277, с. 62; 248, с. 32]. Д. Цудзи полагает, что в «Конституции» прослеживается и влияние даосских идей [277, с. 62]. Однако, несмотря на огромное значение конфуцианских (в какой-то мере легистских и, возможно, даосских) представлений в содержании «Конституции», они все-таки не являются определяющими.

Высшей целью человеческого существования в рассматриваемом источнике объявляется вера в буддийское учение: «Ревностно почитайте Три Сокровища. Три Сокровища — Будда, Дхарма (т. е. буддийское учение. — А. И.), Сангха (монашеская община. — А. И.) [Они] — последнее прибежище (досл. „последнее возвращение“, т. е. нирвана. — А. И.) [существ] четырех рождений (рожденных из утробы, из яйца, из влаги, путем превращений из других существ. — А. И.) и высшая истина [веры] десяти тысяч (т. е. всех. — А. И.) стран. Все миры, все люди почитают Закон [Будды]. Мало [имеется] людей очень плохих; если [их] наставлять хорошо, [они] последуют ему (т. е. Закону Будды. — А. И.) Исправить [их] можно только с помощью этих Трех Сокровищ» (перевод К. А. Попова с нашими поправками [73, с. 22]).

С этой точки зрения управление государством в соответствии с мировой гармонией (включая порядок в природе) является средством обеспечения оптимальных условий для «почитания Трех Сокровищ». Мотив взаимосвязи гармонии в приро-

де и обществе и правильного «следования Закону Будды» в полной мере разовьется в теократических доктринах буддистов хэйанского и камакурского периодов, хотя акценты там будут расставлены несколько иначе. В ст. 10 «Конституции» предлагается буддийская трактовка «обыкновенного» (т. е. не просветленного буддийской верой⁹). На первый взгляд может показаться, что она противоречит описанным в других статьях качествам «подчиненного». Однако автор «Конституции», очевидно, полагал, что конфуцианские этические принципы нормализуют поведение человека в рамках государства и облегчают «почитание Трех Сокровищ» (вспомним, что на севере Китая буддизм с успехом проявил себя как государственная имперская идеология, что не могло не предполагать иерархическое чинопочитание, одобренное буддийской церковью).

В «Конституции из 17 статей» в полной мере воплотились представления о том типе государства, который Х. Накамура назвал «универсальным»¹⁰: утверждается сильный правитель, распространяющий свою власть по всей стране, и власть его подкрепляется идеологически. В качестве объединительной идеологии выдвигается доктрина о гармоничном общественном бытии, достигаемом строгой иерархичностью социальных групп и должным их функционированием. Все эти условия обеспечивают реализацию высшей цели жизни каждого члена общества — «почитание Трех Сокровищ», или, иначе говоря, спасения. С другой стороны, «универсальная» мировая религия буддизм является в конечном счете фундаментом практической объединительной идеологии, имеющей конфуцианское (с элементами легизма и, возможно, даосизма) содержание. Такой своеобразный синтез является специфической особенностью «Конституции». Этот памятник в концентрированном виде отражал объективные тенденции социального развития Японии, которые проявились во второй половине VII — начале VIII в., — формирование и укрепление централизованного феодального государства, синхронизация базиса и надстройки (как их следствие).

Несколько позже воплощению концепции единого законного монарха будет подчинено составление «Нихонги», и роль буддийских представлений в ее построении исключительно велика, о чем уже говорилось в предыдущей главе при рассмотрении «официальной версии» распространения буддизма на островах.

Мощнейшим толчком в становлении буддийской церкви в Японии и оформлении буддизма как государственной идеологии явилось возведение новой столицы — г. Хэйдзё (Нара)¹¹. Одной из основных причин, обусловивших ее строительство, были эпидемии и голод, охватившие страну в 705—707 гг. Перенесение столицы осмыслялось как очистительный акт, диктовавшийся давней традицией, закрепившейся в синтоизме.

Хэйдзё был построен на пересечении дорог, связывавших главные провинции страны, в месте, «защищаемом четырьмя

божествами» [111, с. 60]. По своей планировке город напоминал Чанъань, тогдашнюю столицу танского Китая, что отражало общую тенденцию той эпохи заимствовать опыт великого континентального соседа. Сооружение императорского дворца было закончено весной 710 г., и с переездом туда императрицы Гэммэй и двора Хэйдзё начал функционировать как столица [111, с. 58] (подробно о строительстве Хэйдзё и перенесении в него правительственных учреждений см. [196, т. 1, с. 211—272]). Грандиозное по тем временам строительство нового города со зданиями импозантной архитектуры было в высшей степени дорогостоящим для страны мероприятием, требовавшим огромного количества материальных и людских ресурсов. Со всех концов Японии спонялось множество крестьян, производивших земляные работы и заготавливавших древесину — основной строительный материал того времени [193, с. 48—49].

В VIII в. Нара был единственным в Японии городом в собственном смысле этого слова. Надельная система и послетайковские административные реформы положили начало быстрому формированию весьма значительной бюрократической прослойки, а китайское влияние способствовало появлению у местной аристократии вкуса к городской жизни. В результате столица довольно скоро приобрела свои специфические черты. На основе сохранившихся документов К. Аоки вычислил, что к 774 г. в Хэйдзё проживало 200 тыс. человек, в том числе 160 тыс. лиц мужского пола [111, с. 20—21] (очевидно, за счет большого числа чиновников, военных, монахов и мастеровых).

С первых дней своего существования новая столица становится центром японского буддизма. Сюда переносятся старые (а по существу строятся заново) буддийские храмы, из которых своими размерами и богатствами выделились семь основных (о них говорилось во Введении). Политика властей и в первую очередь такого ревностного почитателя «Закона Будды», как император Сёму, была направлена, с одной стороны, на активное внедрение в общественное сознание буддизма как *официальной* идеологии и, с другой, — на укрепление буддийской церкви как *государственного* института. Наличие в Нара большого числа представителей служилого сословия всех рангов благоприятствовало проникновению в эту среду буддийской идеологии, а если иметь в виду циркуляцию чиновничества из столицы на периферию, то оно к тому же играло роль проводника (и объективно пропагандиста) буддийских идей в провинции. Правда, есть точка зрения, что говорить о единстве политики и религии (буддизма) в период Нара следует с большой осторожностью [146, с. 110, 166]. В качестве аргумента Ц. Кавасаки, представляющий данный взгляд (см. [146, с. 101—110]), опирался на статьи монашеского кодекса «Сонирё», которые, как мы увидим ниже, действительно содержат многочисленные запреты и ограничения деятельности буддийской церкви. В «Сонирё» отразилось противоречивое отношение светской власти к

буддийской организации, однако, забегая вперед, скажем, что статьи кодекса адресовались низшему духовенству. Буддийская церковь в лице ее иерархов успешно преодолевала все ограничения, а императорский двор, в свою очередь, чаще всего весьма охотно вступал с ней в сговор.

Еще в конце VI в. в Японии начали практиковаться публичные чтения и толкования буддийских сутр. Эта традиция зародилась в Китае и с распространением буддизма перешла на острова. Чтение, или, лучше сказать, декламация сутр являлось ритуальным действием, призванным мобилизовать сверхъестественные и, следовательно, с точки зрения обыкновенного человека, всемогущие силы будд и бодхисаттв в пользу тех, кто декламирует сутры.

Со временем в японском буддизме определились сутры, почитанию которых (т. е. регулярной декламации, толкованию, их переписке и надлежащему хранению) приписывалась наибольшая эффективность в привлечении на свою сторону «защищающей» мощи будд и буддийских божеств. «Отбор» таких сутр происходил целенаправленно, подчиняясь тенденции превращения буддизма в государственную идеологию, и таким образом выделились три главные сутры, способствовавшие «защите» государства — «Сутра золотого света», «Сутра о человеколюбивом царе» и «Сутра лотоса благого Закона» (общую их характеристику см. в гл. 3). Эти буддийские тексты так и назывались — «сутры, защищающие страну» (яп. «гококу кётэн») или «три сутры, защищающие страну» (яп. «гококу самбукё»). Выбор сутр определялся совокупностью тенденций в развитии японского буддизма, и не только буддизма, но и общественной мысли Японии, и их идейный комплекс находился в прямом резонансе с ведущими тенденциями политического развития государства. (Надо сказать, что три сутры, о которых идет речь, имели широкую популярность на протяжении всего средневековья, даже когда потеряли свое значение главных, государственных сутр.)

Наибольшим авторитетом из «гококу самбукё» в нарский период пользовалась «Сутра золотого света» (яп. «Конкомёкё»). Четыре главы в ней (12, 20, 21 и 22) посвящены описанию правильного, с буддийской точки зрения, пути достижения и сохранения всеобщей гармонии в государстве.

Отправной точкой рассуждений составителей сутры является имплицитно выраженное утверждение о невозможности должным образом функционирования государства без «надзора» над ним со стороны или самого Будды Шакьямуни, или «стражей Закона» (т. е. буддизма) во главе с упоминавшимися четырьмя «небесными царями», обитающими на одном из Небес у центра буддийского мироздания — горы Сумеру. Миссия этих «царей» санкционирована Буддой. Обязательным условием помощи Будды и «стражей Закона» «человеческому царю» (и это неоднократно подчеркивается) является почитание «Сутры золотого света».

«Если имеется человеческий царь и [он] оказывает почитание и благодеяние этой всепобеждающей „Сутре золотого света“ (т. е. способствует ее распространению и хранению как сокровища. — *А. И.*), то вы (речь ведется от лица Будды Шакьямуни, и он обращается к четверем „Небесным царям“. — *А. И.*) должны служить [ему], защищать [его] и сделать так, чтобы [он] достиг благополучия» [243, т. 16, с. 427В].

Далее весьма детально конкретизируется перечень благ, получаемых «человеческим царем» и управляемой им страной в результате надлежащего отношения к сутре, и то, каким образом следует ее почитать, чтобы иметь возможность рассчитывать на такие блага. Во-первых, Будда и «стражи Закона» обещают благоденствие всему населению, гармонию в обществе и порядок в природе, а некоторым — последующее перерождение в качестве богов:

«Четыре [Небесных] царя должны знать, что по [всей] этой Джамбудвипе (в буддийской „географии“ — континент, на котором обитает человеческий род, т. е. Земля. — *А. И.*) и восьмидесяти четверем тысячам (в данном случае это число обозначает бесчисленное множество. — *А. И.*) городов, деревень и маленьких селений восемьдесят четыре тысячи человеческих царей — каждый в своей стране — получают наслаждение и радость, все (т. е. цари. — *А. И.*) достигнут полной власти, будет в достатке принадлежащих им богатств и сокровищ, [так что] не будет из-за этого взаимных споров. [Все] получают воздаяние согласно предопределенной судьбе (т. е. карме. — *А. И.*). Не будут возникать плохие мысли и алчные стремления [захватывать] другие страны. У всех живых существ будут малые желания, [они] будут руководствоваться в действиях (досл. „следовать“. — *А. И.*) сердцем, полным радости, и не будет [поэтому] борьбы, раздоров и цепей. Народ этих земель само собой получит радостную [жизнь]. Верхи и низы будут находиться в согласии, подобно тому как вода и молоко чувствуют любовь друг к другу и смешиваются (досл. „накладываются“. — *А. И.*) ... Народ стремительно увеличится [в числе], земля станет плодородной, холод и жара будут [находиться] в должном согласии, времена [года] не сойдут с [определенного им] порядка. Солнце, луна и созвездия постоянно будут идти [своими путями], и не будет отклонений (досл. «убываний». — *А. И.*). Ветры и дожди будут следовать [своему] времени. [Люди] отдалятся от всех несчастий и побочных (т. е. недостойных. — *А. И.*) [путей]. Богатства и сокровища [их] будут увеличиваться. В сердцах [людей] не будет скупости и корыстолюбия, и [они] постоянно будут щедры ... Когда окончится [их жизнь], многие из них возродятся на небе и увеличат число богов» [243, т. 16, с. 428]¹².

Во-вторых, гарантируется полная безопасность государства от внешних врагов¹³. Кроме того, монарх лично приобретает «неизмеримые блага», однако при выполнении одного важнейшего условия, о котором речь пойдет ниже.

Почитание сутры, согласно содержащимся в ее тексте представлениям, осуществляется непосредственным и косвенным образом. Прежде всего необходимо слушать декламацию и толкование¹⁴, а также переписывать «Конкомё-кё» (такое действие помимо увеличения числа экземпляров имело и сакральное значение). В частности, император Сёму собственноручно скопировал сутру «золотыми знаками» [277, с. 183].

«Косвенные методы» почитания сутры подразделяются на две группы:

1. Заучивание наизусть и произнесение «дхарани»¹⁵, записанных в сутре. Этот акт имел двойной смысл: повторение магических формул из «Конкомё-кё», с одной стороны, означало почитание сутры, а с другой — являлось средством вызвания к помощи «стражей Закона».

2. Почитание «учителей Закона», т. е. монахов, декламирующих и толкующих текст сутры, и шире — оказание всемерной поддержки буддийской церкви. В подробных описаниях ритуала встречи «учителя Закона»¹⁶ явно прослеживается теократический мотив составителей сутры. Однако в качестве вознаграждения монарх как раз и получает «неизмеримые блага»¹⁷, компенсирующие «преклонение головы» перед буддийским монахом (буддийской церковью).

Следует подчеркнуть, что императивный характер предписаний, которым должен следовать «человеческий царь» и его подданные, усиливается угрозами ниспослания «стражами Закона» полного набора несчастий заслушание.

В «Сутре о человеколюбивом царе» (яп. «Нинно-кё») принципом поддержания порядка в государстве объявляется почитание этой сутры, которая является якобы воплощением и символом наивысшей мудрости Будды — «праджня-парамиты» (см. гл. 3).

Если в государстве возникают заговоры, смуты, процветает разбой, то следует организовать мероприятия по чтению и толкованию «Нинно-кё». Здесь же подробно описывается церемония почитания сутры, включающая следующие моменты: 1) подготовка места для чтения и толкования: украшение его цветами, установка 100 изваяний будд, 100 изваяний бодхисаттв и 100 «кресел» для монахов; 2) приглашение 100 монахов, умеющих толковать сутру, и обильное одаривание их пищей, лекарствами, движимым и недвижимым имуществом; 3) чтение и толкование сутры должно продолжаться два часа ежедневно.

Если соблюдался весь ритуал, «бесчисленные божества» буддийского пантеона и их «бесчисленные родственники», услышав чтение и толкование «Нинно-кё» согласно установленному ритуалу, обязательно явятся защищать страну царя, устраивающего такие мероприятия.

Будда подчеркивает универсальность спасительной силы «Нинно-кё»: читать и толковать ее предписывается и в том слу-

чае, когда в стране случаются стихийные бедствия. Следует отметить, что в сутре много внимания уделяется типологизации и классификации различных несчастий как социального, так и экологического характера.

Некоторое своеобразие в апологию «Сутры о человеколюбивом царе» вносят рассказы о победе бога Шакры (Индры) над царем Мурдхаджа-раджа и обращении в «истинный буддизм» тысячи царей, в том числе завоевателя чужих земель Девалы благодаря почитанию сутры и помощи «ста монахов».

Интересно, что исправившийся (и, таким образом, спасшийся) Девала отпускает плененных им ранее царей в их страны с приказанием пригласить туда буддийских монахов для организации чтения и толкования «Нинно-кё». Сам же Девала становится монахом и достигает девятой ступени бодхисаттвы, одного из наивысших состояний просветления, к которому должен стремиться буддист.

При рассмотрении «Сутры о человеколюбивом царе» в интересующем нас плане обращают на себя внимание три момента. Во-первых, для подкрепления истинности проповедей об универсальной спасительной силе сутры Будда указывает на «исторические прецеденты» (случаи с Индрой и Девалой). Во-вторых, еще сильнее, чем в «Сутре золотого света», выявляются теократические тенденции. Неоднократно упоминаются «сто монахов»: их приглашают читать и толковать сутру, наделяют не только пищей и одеждой, но и недвижимым имуществом (домами, хозяйством). Таким образом, одну из ключевых ролей в обеспечении порядка в стране играет *церковная организация* («сто монахов» ее символ). Наконец, в «Нинно-кё» большое внимание уделяется описанию и классификации несчастий и бедствий, которыми наказываются монархи (и соответственно их подданные) за непочтительное к ней (и буддийской церкви) отношение.

Легко понять, почему обе сутры привлекали внимание про-буддийски настроенных японских монархов, и прежде всего Сёму. В VIII в. неоднократно издаются указы о распространении в провинциях Японии копий «Сутры золотого света», причем в наиболее полном ее варианте (версии Ицзина). Осенью 725 г. Сёму-тэнно издает указ о декламации монахами и монахинями во всех центральных провинциях «Сутры золотого света» именно в переводе Ицзина с целью поддержания спокойствия в стране [277, с. 198]. Указы о посылке копий сутры в переводе Ицзина и ритуальном их чтении издаются с той поры почти ежегодно (а иногда несколько раз в год) вплоть до образования системы государственных монастырей «кокубундзи». Летом 729 г. Сёму распоряжается о проведении чтений «Нинно-кё» в центральных провинциях, и с этого времени такого рода мероприятия регулярно проводятся во всех храмах¹³.

Как мы увидим в следующей главе, «Сутра лотоса благого

Закона» весьма отличается от двух предыдущих по содержанию и комплексу зафиксированных идей. В частности, в ней не рассматривается проблема сохранения порядка в государстве, но тем не менее этот буддийский текст вошел в число «сутр, защищающих страну». Полагают, что причиной этому стало зафиксированное в ней вложенное в уста Будды положение, согласно которому женщины могли стать буддами [215, с. 63]. Недаром чтение и толкование «Сутры лотоса благого Закона» проводили именно женские монастыри в системе «кокубундзи».

Учреждение системы «кокубундзи» — провинциальных буддийских монастырей — можно рассматривать как высшую точку развития буддийской церкви в качестве государственного института VIII в. Истоки формирования этой системы можно увидеть в упоминавшихся выше указах последних десятилетий VII в.: 676 г. (о проведении во всех провинциях чтений «Конкомё-кё» и «Нинно-кё»), 685 г. (о строительстве в каждой провинции «жилищ Будды», установке в них статуй Будды и хранении копий сутр). В 694 г. по распоряжению императрицы Дзито в каждую провинцию было разослано по сто экземпляров «Сутры золотого света» (в старом переводе), и местным монахам вменялось в обязанность ежедневно в 1-ю луну устраивать ее публичные чтения и толкования. Плату за труды монахи получали из государственной казны. Светские власти, можно сказать, безоговорочно верили в спасительную силу буддизма и не жалели ни сил, ни средств для проведения с помощью буддийской церкви «защитных» мероприятий.

В 735 г. на о-ве Кюсю разразилась эпидемия оспы, которая вскоре перекинулась на район Нара. От болезни умирали не только крестьяне, но и члены императорской семьи, чиновничья знать. Эпидемия вызвала повсеместный голод. На северо-востоке страны возникли волнения среди племен. В 30-е годы VIII в. резко ухудшились отношения Японии с Силла. Кризисная ситуация в стране требовала поисков выхода из создавшегося положения, и правительство с новой энергией обратилось к буддизму как спасительной силе.

В 737 г. император Сёму издал указ об установке в каждой провинции скульптурной группы Сяка-сандзон (в центре Будда Шакьямуни, по сторонам от него бодхисаттвы Якуо и Якудзё) и хранении копий сутры «Дайхання-кё» (см. гл. 3). Через три года последовал указ о возведении в каждой провинции по семиэтажной пагоде и хранении в них переписанных копий «Сутры лотоса благого Закона». Почитание Сяка-сандзон и хранение сутр должны были оградить население провинций и страну в целом от разного рода несчастий.

В том же 740 г. военный губернатор о-ва Кюсю Фудзивара Хироцугу обвинил правительство в неэффективности мер против оспы и голода, а также потребовал удаления от двора известного в то время ученого Киби Макиби и буддийского монаха Гэмбо. Через несколько месяцев Хироцугу поднял мятеж, рас-

считывая, как полагают историки, на помощь Силла [109, т. 1, с. 192]. События приняли настолько серьезный оборот, что император был вынужден покинуть столицу и переехать в местность Күни (неподалеку от нынешнего Киото). Там же, во 2-ю луну 13-го года Тэмпё (741 г.) Сёму издал указ об образовании системы специальных монастырей, призванных выполнять исключительно «защитные» функции¹⁹.

В преамбуле этого знаменитого указа объясняются причины нововведения: благодаря размещению по всей стране (т. е. в каждой провинции) скульптурных групп Сяка-сандзон и копированию сутр о «праджня-парамите» «с нынешней весны и до осенних [сельскохозяйственных] работ ветры и дожди будут следовать друг за другом в [должном] порядке, пять злаков (рис, просо, чумиза, бобы и муги.— *А. И.*) пышно взойдут» [230, т. 1, с. 164]. Далее Сёму, имея в виду «Сутру золотого света», заявляет, что «если [публично] толковать, читать вслух, почитать и [надлежащим образом] хранить эту царь-сутру, то [в Японии] постоянно будут приходить наши четыре царя (имеются в виду четыре „Небесных царя“. — *А. И.*) защищать [страну]; [они] уничтожат все несчастья и препятствия [к добрым делам], а также очистят [страну] от гнева (т. е. раздоров.— *А. И.*) и болезней» [230, т. 1, с. 164]. Поэтому, продолжает Сёму, «во всех провинциях Поднебесной (в данном случае Японии.— *А. И.*) с благоговением построили по одной семиэтажной пагоде, а также «сделали по десять копий „Всепобеждающей царь-сутры золотого света“ и „Сутры лотоса благого Закона“... и положили по одной копии в каждую пагоду ... [Я] желаю, чтобы храмы, при которых сооружены эти пагоды, были „цветками“ провинций...» [230, т. 1, с. 164].

В постановляющей части указа четко определились принципы и конкретные детали системы государственных монастырей.

1. В каждой провинции полагалось основать по два особых храма — мужских (яп. «кокубунсодзи») и женских (яп. «кокубуннидзи») — с 20 монахами и 10 монахинями соответственно. Государство обеспечивало храмы заливными полями по определенной в указе норме.

2. «Кокубунсодзи» давалось название «храм [„Сутры] золотого света“, защищающих страну четырех „Небесных царей“ (яп. «Конкомё-кё — ситэнно-гококу-дзи»); «кокубуннидзи» назывались «храмами [„Сутры] цветка Закона“ (т. е. Лotosовой «сутры.— *А. И.*), уничтожающей преступления» (яп. «Хоккэ-мэ-цудзай-дзи»). Таким образом, предполагалось, что деятельность монахов и монахинь в таких храмах будет теоретически «подпирается» идеологическими комплексами, зафиксированными в данных сутрах. Объективно это способствовало ознакомлению с ними широких слоев японского общества.

3. Согласно указу, в функцию «кокубундзи» входило регулярное (раз в месяц) чтение монахами и монахинями «Сутры золотого света» и текстов буддийских заповедей, а также моле-

ние духам (т. е. предкам) «прежних императоров, рода Фудзивара, верных министров», проведение молебнов за здоровье императорской семьи во главе с самим императором, родов Фудзивара, Татибана, министров и, кроме того, за их «радостное перерождение» после смерти. Предусматривались также моления о том, чтобы «плохие господа» и мятежные подданные обязательно «встретились с несчастьями». Монахи должны были посредством молений поддерживать «взаимный мир и порядок» между небесными и земными божествами, чтобы те и другие были «всегда счастливы и радостны» и вечно «охраняли страну». Наконец, монахам вменялось в обязанность обеспечивать соблюдение населением запрета охотиться и заниматься рыбной ловлей в «день очищения» (6-й день каждого месяца). В этом последнем мероприятии монахам оказывали поддержку губернаторы провинций [277, с. 185—186].

В указе 741 г. о «кокубундзи» отчетливо выражены требования, предъявлявшиеся правящими кругами Японии к буддизму как государственной и общественной идеологии и к буддийской церкви как проводнику этой идеологии. Поэтому правительство уделяло исключительно большое внимание практической реализации системы «кокубундзи». По указу 741 г. всем монастырям отводилось по 10 тё (в то время 1 тё был равен примерно 1,2 га) заливных полей, а мужским приписывалось еще по 50 крестьянских дворов [206, т. 1, с. 55]. Однако площадь земельных угодий «кокубундзи» постоянно увеличивалась: сначала до 90 тё [111, с. 344], затем до 50 тё у женских монастырей [206, т. 1, с. 55]. Каждая провинция в распоряжение монастырей системы «кокубундзи» предоставляла по 40 тыс. снопов риса из налоговых сборов [206, т. 1, с. 55]. Кроме того, монастыри регулярно получали подарки [136, с. 56]. На строительство «кокубундзи» сгонялись крестьяне и ремесленники в рамках трудовой повинности. Осуществлялся строжайший контроль за расходованием по назначению выделяемых такого типа храмам государственных средств [136, с. 57].

По мнению М. Исида, «кокубундзи» в то время практически являлись единственными центрами культуры в провинции [143, с. 5]. Действительно, центральная светская власть приобрела в лице этих храмов мощнейшее оружие для укрепления своего влияния по всей стране и внедрения в общественное сознание идеологии феодального типа ²⁰.

Дальнейшая судьба системы «кокубундзи» отражала усиление позиций буддийской церкви в японском обществе и изменение ее отношений со светской властью. Первоначально «кокубундзи» были фактически государственными органами под началом губернатора провинции, и храмовая собственность являлась в конечном счете государственной ²¹. Однако уже в 744 г. законодательно повысилась роль высшего буддийского иерарха провинции в надзоре за деятельностью «кокубундзи» [136, с. 57]. Во время выдвижения при дворе буддийского монаха Докё был

издан указ, корректирующий правовое положение этих храмов (766 г.). Губернатор провинции должен был согласовывать с буддийским иерархом (т. е. представителем церкви) все распоряжения, касающиеся провинциальных монастырей, а несколько позже (в 766 г.) право распоряжаться храмовыми землями окончательно перешло в руки буддийского духовенства (точнее говоря, «санго», управлявшим храмом) [136, с. 57]. Тем не менее до первых десятилетий X в. «кокубундзи» получали содержание из государственных фондов и осуществляли возложенные на них функции. С усилением буддийской церкви храмы приобретали все большую независимость. В 914 г. они полностью вышли из-под юрисдикции губернаторов провинций, а в 939 г. было или полностью, или по меньшей мере наполовину (в зависимости от провинций) сокращено государственное кормление «кокубундзи», и этим временем можно датировать распад всей системы [136, с. 58].

Одновременно с учреждением «кокубундзи» в Нара сооружались крупные храмовые комплексы, в том числе и главный храм того периода — Тодайдзи. В 10-ю луну 15-го года Тэмпё (743 г.) император Сёму издал указ о сооружении в Тодайдзи статуи будды Махавайрочаны, получившей название «Большой Будда (яп. «Дайбуцу»)). В указе говорилось, что данное мероприятие осуществляется для того, чтобы «широко распространялся мир Дхармы (имеется в виду представление об идеальной „стране Будды“. — *А. И.*), процветало знание (т. е. буддийское учение. — *А. И.*), а также, чтобы все [получили] обильную выгоду (пользу, т. е. „рияку“. — *А. И.*) и вместе с тем достигли просветления» [230, т. 1, с. 175].

Сооружение статуи, чему придавалось исключительное значение, сопровождалось многочисленными сакральными актами: проводились ритуальные чтения сутр и поклонения буддам в буддийских храмах, совершался обряд «освящения» статуи синтоистским божеством Хатиманом [218, т. 1, с. 103—105; 302, с. 132—134] ²².

Возведение храма Тодайдзи и Большого Будды явилось своеобразной кульминацией развития японского буддизма как государственной идеологии в период Нара, поскольку и храм, и Махавайрочана символизировали воплощение в жизнь концепции «универсального государства». В. Н. Горегляд безусловно прав, указывая, что для этой цели «вполне годилась идея основополагающего единства собственного „я“ с другими индивидами через достижение единства с буддой Махавайрочаной, если эту идею трактовать не только в космическом, но и внутреннегосударственном плане. Даже планировка центрального храма (т. е. Тодайдзи. — *А. И.*) была задумана как совокупный символ общности буддийских святых (модель строения вселенной) и одновременно с этим единства всего населения страны» [26, с. 23] ²³.

О значении Тодайдзи как центра государственного буддиз-

ма можно судить по экономическому благосостоянию храма. В 749—750 гг. ему было пожаловано правительством 5 тыс. крестьянских дворов. По указу 760 г. доходы с них распределялись следующим образом: 20% — на поддержание в надлежащем состоянии и ремонт храмовых построек, 40% — на содержание постоянно проживающих в храме монахов и 40% — на проведение различных культовых церемоний, так называемых «буддийских дел» (яп. «буцудзи»; подсчитано по [109, т. 2, с. 94]). Хотя в 762 г. 300 дворов были изъяты из владений Тодайдзи в пользу храма Якусидзи [109, т. 2, с. 94], доходы его в течение всего нарского периода были велики. Кроме того, храм Тодайдзи являлся крупным земельным собственником. К. Хосокава, исследовавший экономическое положение буддийских храмов, показал, что земельные угодья Тодайдзи размещались во многих районах страны [274, с. 113—189]; только в провинции Эттю в 751 г. ему принадлежала почти тысяча тё (около 1200 га) земель, причем большую часть их составляла целина [274, с. 119—120].

Неудивительно, что в этот период резко увеличилось число монахов в стране: к концу 40-х годов их насчитывалось в Японии более 15 тыс. [264, с. 83]. Стоит подчеркнуть, что процветание Тодайдзи, как и всей буддийской церкви, было основано на нещадной эксплуатации трудового населения. Как правильно отметил С. Усуи, как бы ни были «чисты» намерения «отцов» японского буддизма, последний был «рабом правителей», средством притеснения народных масс и причиной их обнищания [264, с. 82—83].

Ритуальное чтение «сутр, защищающих страну», функционирование системы «кокубундзи» и главного храма страны — Тодайдзи — увязывалось в стройную систему. Главным буддой объявлялся Махавайрочана. Подчеркнем такую деталь: помимо транслитерированного (Бирусяна) весьма широко был распространен переводной эквивалент имени этого будды — Дайнити, что означает Великое Солнце. По мнению Ф. Нива, Вайрочана в данном случае символизирует солнце, ставшее буддой [193, с. 143]. Вспомним, что главным божеством синтоистского пантеона является богиня солнца, т. е. прослеживается знаменательная параллель. Возможно, что здесь мы видим продолжение (и развитие) знакомой нам традиции восприятия будд как могущественных иноземных «ками». Если это так, то Вайрочана в системе буддийской государственной идеологии осмыслялся в качестве своеобразного аналога синтоистской Аматаэрасу.

Статуя главного Будды Вайрочаны располагалась в центральном храме, которому фактически подчинялись провинциальные государственные храмы. В «кокубундзи» устанавливались статуи Шакьямуни, который в учении Кэгон считался «превращенным телом» Вайрочаны. Таким образом, с одной стороны, утверждалась вторичность, подчиненность «кокубун-

дзи» храму Тодайдзи, а с другой — их сущностная тождественность, поскольку «превращенное тело», согласно догматическим установкам махаяны, является эманацией абсолютного «тела Будды» (в данном случае Вайрочаны — подробнее об этом будет сказано ниже). Кстати, первоначально в Тодайдзи намеревались установить статую Будды Шакьямуни [143, с. 23], однако под влиянием представителей школы Кэгон, скорее всего одного из ее лидеров, настоятеля Тодайдзи монаха Робэна, император Сёму издал указ о сооружении статуи Вайрочаны [143, с. 24].

Теоретическую основу функционирования рассматриваемой системы составляли доктрины Кэгон, которых мы коснемся в гл. 3. Фундаментальное положение учения этой школы — «одно во многом и многое в одном». С этой точки зрения единый центр — храм Тодайдзи со статуей Вайрочаны (который олицетворял центр государства и монарха) «наличествует» в монастырях «кокубундзи» (одно во многом). А части государства (символизировавшиеся «кокубундзи») «присутствовали» в едином центре, что подкреплялось соотношением абсолютного «тела» и превращенного «тела» Будды (т. е. Вайрочаны и Шакьямуни). С другой стороны, сущность монарха как носителя идеального начала (политического, этического, культурного, религиозного и т. д.) и олицетворения государства является одновременно сущностью его подданных, поэтому должное бытие последних определяется монархом. В свою очередь, монарх, соединяя в себе многое, является как бы субстратом этого многого, наделяет его (т. е. всех остальных членов социума) благом. Эта зависимость выражалась также в сакрализации «сутр, защищающих страну», и связанных с их почитанием ритуалов. Итак, мы видим еще одну модель идеального государства, построенную на принципах буддийской идеологии.

Однако следует отметить некоторое различие в функциональной роли «кокубундзи» и главного храма Японии. Напомним, что в указе от 10-й луны 15-го года Тэмпё говорится не только о получении «обильной выгоды», но и о достижении просветления как следствии сооружения статуи Махавайрочаны. Кроме того, как заявил Сёму в указе, каждому позволяется внести лепту в возведение статуи — будь то «веточка с дерева или горсть земли» [230, т. 1, с. 175]. Обычно эти слова интерпретируются в том смысле, что внесший лепту может рассчитывать на просветление, причем личное. Таким образом, в функцию храма Тодайдзи входило обеспечение не только защиты государства, т. е. сообщества граждан в целом, но и индивидуального спасения, символом которого являлась статуя Махавайрочаны. В данном случае проявилось внутреннее качественное изменение в японском буддизме, о котором речь пойдет ниже.

Хотя светские власти в период Нара и позднее не отказывались от буддизма как идеологической основы режима, отно-

шения между представителями последнего и буддийской церковью отнюдь не всегда были безоблачными. Серьезный кризис эти отношения пережили в 70—80-е годы VIII в. не в последнюю очередь из-за деятельности Докё в предыдущее десятилетие. Императоры Конин (правил с 770 по 781 г.), Камму (правил с 782 по 805 г.) и их окружение пытались разрешить кризисную ситуацию в свою пользу. Как мы увидим, противоречия между буддийской церковью и центральным правительством крылись в претензии части духовенства на независимый от государственной власти статус и знаменовали важную веху в истории буддийской церкви в Японии. В конечном счете усилия правительства ни к чему не привели, и после возведения новой столицы идеологическую поддержку императорскому двору оказали буддийские монахи, открыто противопоставившие себя старым нарсским школам, прежде всего Сайтё и Кукай, основавшие в начале IX в. школы Тэндай и Сингон (соответственно).

В свою очередь, император и Фудзивара оказывали обоим монахам исключительное благоволение. Организация двух указанных школ открывает новый этап как в истории японского буддизма, так и в отношениях буддийской церкви с государством.

БУДДИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ

Во второй половине VII—VIII в. буддийская церковь как организация (об этом говорилось выше) претерпела ряд качественных изменений. Произошло это при непосредственной помощи установившегося после переворота Тайка режима.

Прежде всего укрепилось ее экономическое положение. Напомним, что «Тайхорё» «навечно» закрепил за буддийскими храмами принадлежавшие им земли. Буддийская церковь постепенно становилась крупным земельным собственником. Правда, правительство законодательно пыталось ограничить земельные владения храмов. Так, в 675 г. Котоку был издан такой указ об изъятии из их владений «гор, низин, островов, бухт, лесов, прудов, дарованных до и после переворота Тайка»; «Тайхорё» запрещал продавать храмам пахотные надельные и усадебные участки («Тайхорё», IX.26), [54, с. 101; 85, с. 96]. Однако эти и другие подобные ограничения не изменяли установившуюся тенденцию.

В конце VII в. в большинстве буддийских храмов было введено самоуправление. «Отныне и впредь, — гласил императорский указ 680 г., — пусть все храмы за исключением двух-трех великих храмов страны перестанут управляться чиновниками» [204, т. 68, с. 441]. Однако независимость буддийской церкви от центральных властей носила весьма ограниченный характер. Правительство, с одной стороны, старалось контролировать все аспекты ее деятельности, но с другой, — учитывая важное зна-

чение этой организации в создании твердой идеологической основы для управления страной, мало препятствовало ее внутреннему укреплению, прежде всего экономическому, создавая тем самым предпосылки для превращения церкви в автономный элемент социальной структуры. Развитие буддийской церкви в период Нара проходило в борьбе этих двух противоборствующих тенденций.

В период Нара буддийским храмом управляло три лица (яп. «санго»). 1). «Дзёдза» (досл. «[сидящий] на верхнем месте») соотносится с санскритским «стхавира» — главным монахом в храме, назначавшимся церковными властями. Он руководил послушниками, а также вел все храмовые дела. Кандидатуру на эту должность обычно выбирали из числа наиболее авторитетных, отличавшихся высокими добродетелями монахов [341, с. 145—146]. 2). «Тэрасю» (или «дзисю») — «хозяин храма» (соответствует санскритскому «вихара-свамин»). Также главное лицо в храме, но назначавшееся правительством, а не церковью [341, с. 140]. 3). «Ина» (искаженная транслитерация санскритского «кармадана») ведал общими вопросами административного характера [341, с. 128].

Государственный контроль осуществлялся через трех должностных лиц — «сого»: уже известных нам «содзё» и «содзу», а также «рисси» (досл. «учитель заповедей»), следившим за дисциплиной у монахов [283, с. 560; 341, с. 128]. Дела буддийской церкви находились в ведении одного из управлений («гэмбарё») — «министерства» — ведомства по делам знати и государственных церемоний («дзибусё») («Тайхорё», II.18, см. [85, с. 31]).

Правовое положение монашества (и шире — буддийской церкви) регулировал специальный раздел «Тайхорё» — «Сонирё» («Указы относительно монахов и монахинь»), состоящий из 27 статей. Согласно «Рёсюгэ», комментарию к «Тайхорё», образцом для создания «Сонирё» послужил несохранившийся танский монашеский кодекс «Даосэнгэ» (правда, отдельные цитаты из него встречаются в ряде памятников). При редактировании текста «Тайхорё» в 718 г. корректировке подвергся и «Сонирё». Его содержание стало в значительной степени отличаться от того, что было изложено в «Даосэнгэ» [277, с. 105].

«Сонирё» — жесткая регулятивная инструкция деятельности членов монашеской общины. В каждой из 27 статей указывается, что не должен делать монах (или монахиня) и какое наказание он получит заслушание. Непосредственный контроль за соблюдением предписаний возлагался на «санго» и «сого». Наказания за проступки делились на «тяжелые» и «легкие». «Тяжелое» наказание заключалось в «возвращении в мир» (яп. «кэндзоку»), т. е. в изгнании из монашества; к «легким» — уборка и ремонт храмов, исполнение различных хозяйственных работ [248, с. 39]. Общественное мнение того времени рассматривало монаха-расстригу как антисоциальный элемент, поэтому «возвращение в мир» действительно было тяжелым наказанием.

В большинстве статей «Сонирё» определены наказания (как правило, «легкие» — сроком от десяти до 100 дней, но иногда и «тяжелые») за нарушение монашеских заповедей, с которыми мы познакомимся в гл. 3 при рассмотрении доктринального комплекса школы Риссю, и внутрихрамовой дисциплины. Однако наиболее интересными представляются статьи (их десять), по которым можно судить о социальном статусе духовенства и соответственно церкви.

Строго пресекалась самостоятельная проповедническая деятельность монахов. «Возвращением в мир» наказывалось сооружение за пределами храма культовых мест (яп. «додзё»), чаще всего площадок с навесом, и обращение населения (прежде всего крестьян) в буддийскую веру, а также «ложные проповеди о преступлениях и счастье» (ст. 5). Монахи не имели права «одалживать свое имя» кому-либо из мирян (ст. 16). Чтобы устроить «мирские дела» частного плана, монах должен был получить разрешение не только от храмовых, но и провинциальных светских властей (ст. 17). Такое же позволение необходимо было иметь для занятий медитацией, а для ухода в «горы и леса» требовалось разрешение из «гэмбарё» (ст. 13). Монахам нельзя было становиться домашними слугами (ст. 24). Рядовому духовенству запрещалось иметь личную собственность (ст. 18).

Буддийским монахам также строго запрещалось заниматься даосскими гаданиями (ст. 2), толковать небесные знамения и, «имея их в виду», «вести разговоры о государстве» (ст. 1). В последнем случае, безусловно, речь идет об индивидуальных акциях подобного рода.

Наконец, члены монашеской общины не имели права изучать военные книги (ст. 1). «Сонирё» подчеркивал пиетет духовенства перед светскими властями: при встрече с чиновниками высокого ранга монахи должны были «скрываться от их глаз» (ст. 19). Следует подчеркнуть, что практически во всех случаях нарушений монашеством установлений «Сонирё» администрация храмов должна была информировать об этом провинциальные государственные органы, а те, в свою очередь, «гэмбарё». Преступники из духовенства, согласно «Сонирё», могли быть наказаны не только «возвращением в мир», но и переданы затем уголовному суду²⁴. М. Исидо совершенно правильно отметил, что «Сонирё» — это по существу только «кодекс запретов», отнюдь не помогавший буддийским общинам и церкви в целом гармонично регулировать свою деятельность [142, с. 553].

В VIII в. сложился порядок официального утверждения монашеских санов государственными светскими учреждениями. Еще в конце VII в. была определена ежегодная квота кандидатов (десять человек), которые после соответствующих экзаменов получали специальный диплом из «гэмбарё», свидетельствующий об их принадлежности к буддийскому духовенству [109, т. 1, с. 103—104]. Пополнение буддийских монашеских общин

не ограничивалось только такими ежегодными утверждениями. Немало (весьма возможно, чуть ли не подавляющее большинство) монахов появлялось в храмах во время массовых «обращений» в честь какого-либо знаменательного события (рождение наследников, выздоровление после болезни императора или членов его семьи, после успешного вызывания дождя и т. п.); увеличивалось монашество и за счет внеурочных посвящений [136, с. 45].

Порядок экзаменов для монахов регулировался правительственными указами; в частности, известен такой указ от 11-й луны 6-го года Тэмпё (734 г.). Постриг в монахи разрешался в том случае, если кандидат усваивал определенный набор доктрин, мог декламировать сутры и в течение трех лет вел надлежащий, с точки зрения буддийской этики и «Сонирё», образ жизни, «выполняя чистые деяния» [230, т. 1, с. 135].

В государственном храмовом архиве Сёсин сохранились документы, по которым можно судить об экзаменационных требованиях к будущим монахам. В 732 г. от экзаменующихся требовалось умение декламировать отрывки из Лotosовой сутры, «Сутры золотого света» и др. и полностью «Сутру о Вималакирти». Наизусть нужно было знать один свиток из «Сутры о Якуси», главу о Каннон из Лotosовой сутры, а также «десять заклинаний» из «Сутры-сердцевины о „праздн-парамите“» (большинство указанных текстов рассматривается в следующей главе) [111, с. 468—469]. В 742 г. требования к монахам возросли: помимо названных сутр надлежало декламировать «Сутру о сетях Брахмы» (яп. «Боммокё») с комментариями, а также основополагающие трактаты школ Санрон и Хоссо с комментариями [111, с. 469].

Поскольку декламации сутр (и прежде всего «сутр, защищающих страну») придавалось в VIII в. сакральное значение, то неудивительно, что от монаха и монахини требовалось в первую очередь знание как текста, так и ритуала его чтения. Нетрудно заметить, что такой подход к профессиональной подготовке монашества непосредственным образом соотносился с генеральной тенденцией развития японского буддизма как государственной идеологии. Система отбора монахов и экзаменов давала возможность центральной власти достаточно гибко управлять кадрами в буддийских монастырях.

Таким образом, правительство старалось предотвратить любую деятельность буддийской церкви, направленную на внешний мир, без санкции государственной власти, т. е. опасалось бесконтрольного влияния буддийской идеологии на население. Следует сказать, что система государственного контроля оказалась весьма эффективной. Выше говорилось, что в Японии еще в VII в. начались публичные чтения «Сутры золотого света» и «Сутры о человеколюбивом царе». В решении проблемы управления страной на основе «Закона Будды» в этих сутрах отчетливо проявляются теократические тенденции: подчинение «зем-

ного царя» носителю учения Будды — монаху (т. е. в конечном счете буддийской церкви). Тем не менее в японском буддийском мире очень долго (вплоть до начала IX столетия) не появлялось собственных доктрин теократического государства. В течение всего нарсского периода буддийская церковь оставалась государственным институтом; члены ее общин регулярно читали и толковали «Конкомё-кё» и «Нинно-кё», но противоречия между изложенными в сутре идеями и собственным реальным положением монахи в большинстве своем, очевидно, в полной мере не осознавали. Ё. Тамура объясняет это явление отсутствием долголетней традиции внедрения буддийской идеологии в японское общество и большей, чем в Китае, стабильностью императорской власти [248, с. 42].

Активное участие высшего буддийского духовенства в государственных делах после переворота Тайка, а также поездки на континент монахов-«стажеров», где они могли узнать о борьбе одних буддийских общин за независимость от правительства и пренебрежении светской властью другими, стимулировали появление у некоторых японских монахов стремления действовать вразрез официальной политике. Историю буддизма периода Нара Д. Цудзи делит на два этапа — до и после «порчи» монахов — и границу между ними проводит приблизительно на рубеже 40-х годов VIII в. [277, с. 130]. «Порча» монахов выражалась в противопоставлении себя светской власти, причем формы такого противопоставления были самые различные: от несоблюдения храмовых предписаний до нарушения основополагающих установок государственного контроля над церковью (в частности, запрещения распространять среди населения буддийскую веру) и стремления высшего духовенства сосредоточить в своих руках не только духовную, но и светскую власть. Однако следует подчеркнуть, что в нарский период эта тенденция проявлялась достаточно стихийно на уровне отдельных буддийских деятелей и не подкреплялась идеологической доктриной.

Кризис в отношениях между государством и буддийской церковью, возникший в 70—80-х годах как следствие активности на политической арене монаха Докё, отчетливо выявил недовольство светской власти монашеством. С точки зрения Конины, Камму и «курировавших» их родов (Ваки, позже Фудзивара), «порча» монахов в эти годы особенно усилилась.

Из «Сёку Нихонги», «Руйдзю сандайкяку» и других источников следует, что претензии светской власти к буддийскому монашеству сводились в основном к двум моментам.

1. Ослабление контроля над отбором кандидатов в монахи и монахини и их повседневной жизнью со стороны провинциальных административных органов, несмотря на то что несоблюдение монашеством правил, регулирующих его деятельность, приобрело широкие масштабы.

В «Сёку Нихонги» (запись от 4-й луны 783 г.) отмечается, что губернаторы провинций разрешают вступать в монашество

«разным людям, не проверяя их», так что профессиональный уровень монахов значительно понизился [230, т. 2, с. 492—493]. В записи, сделанной двумя годами позже, говорится, что монахи и монахини самовольно определяют «благодетелей» из мирян (яп. «данноцу»), бродят по селениям и вводят в заблуждение несведущий люд, толкуя им ложные вещи о «силе Будды» [230, т. 2, с. 507]. В сообщении «Руйдзю сандайкяку» от 783 г. указано, что обитатели храмов нарушают распорядок внутренней жизни и правила проведения «хоэ» [136, с. 85] и т. д.

2. Расширение буддийскими монастырями и храмами своих земельных владений, чему, как сообщает «Руйдзю сандайкяку» (запись от 5-й луны 783 г.), соответствующие должностные лица не препятствуют [136, с. 85]. Кроме того, в конце VIII в. стало пустой формальностью запрещение строить «частные» храмы (т. е. полностью независимые от государства буддийские центры) [136, с. 85].

Следует сказать, что рост независимости монашества от пражданских властей и усиление материального могущества буддийской церкви имели для центрального правительства отрицательное значение не только в политическом, но и в экономическом плане. Обратной стороной не регулируемого сверху увеличения количества обитателей монастырей и храмов было сокращение числа рабочих рук на государственных наделах (напомним, что в то время господствующей формой землевладения были наделы) и, следовательно, уменьшение доходов в казну, что, безусловно, не могло не беспокоить двор [109, т. 2, с. 87].

Меры, осуществленные правительством в конце нарского периода и были как раз направлены на то, чтобы прервать процесс обособления буддийской церкви от государства.

Первым шагом, предпринятым Конином в этом направлении, было переформирование высшей духовной иерархии и выбор на высшие должности верных двору людей. В 771 г. специальным указом вводились должности шести «учителей авторитета [Закона Будды] и ритуала» (яп. «игиси»), в прерогативу которых входило руководство церемониями пострижения в монахи [341, с. 125—126]. В следующем году правительство назначило десять «учителей медитации» (яп. «дзэндзи»), подобно тому, как в 645 г. ко двору были приближены десять «учителей страны». Десять «дзэндзи» день и ночь находились в императорском дворце, служили во «внутреннем храме», во время чтения «Сутры золотого света» выполняли роль декламаторов (яп. «докуси»).

«Учителя» состояли на полном государственном обеспечении: в услужение каждому из них было дано по два мальчика и определен ежедневный рисовый паек — 2 сё (1 сё был в то время равен примерно 1,9 л) [230, т. 2, с. 402], что было совсем не мало. Конин возвысил известных буддийских монахов (Хосина, Какусюна, Дзикуна и др.), бывших в оппозиции к Докё,

а по существу — к его предшественнице на троне. Заметим, что и десять «дзэндзи» были отобраны из числа оппозиционных. Докё и его покровительнице священников [109, т. 2, с. 88].

Обеспечив себе таким образом опору (правда, весьма относительную) в лице высшего буддийского духовенства, правительство издало ряд указов, непосредственно касавшихся монашества. В 779 г. вышло постановление о поименной переписи монахов и монахинь с целью установления их «истинного числа». Регистрация по именам членов монашеского ордена, выявление «мертвых» имен (т. е. тех, кто ко времени переписи скончался или по каким-либо причинам не проживал в храме, к которому был приписан) облегчало пресечение самовольного пострига без ведома «дзибурё» [277, с. 232; 109, т. 2, с. 88].

Одновременно «дзибурё» издало указ о запрещении находиться в столице монахам и монахиням из «кокубундзи» и высылке их из Нара в соответствующие монастыри. Примерно через месяц появился новый указ, согласно которому диплом буддийского священника (яп. «когэн») должен был выдаваться только тем, кто обладает требуемыми знаниями буддийской догматики и философии, а также моральными достоинствами, т. е. правительство стремилось ограничить не контролируемое им увеличение числа монахов и сократить до минимума появление в храмах самовольно принявших постриг [277, с. 232; 109, т. 2, с. 88]. В 782 г. (уже во время правления Камму) было запрещено без разрешения властей принимать на вакантные места в «кокубундзи» жителей провинции, в которой находился данный монастырь [109, т. 2, с. 88].

Были предприняты меры и экономического характера: дарение земель храмам в «вечное пользование» стало трактоваться по правительственному указу от 780 г. как дарение на одно поколение (яп. «итидай») [277, с. 233]. В 784 г. было запрещено дарить или продавать «поля с постройками на них» храмам, расположенным в столице, а храмам — сдавать в аренду дома; в следующем году было запрещено монастырям иметь в качестве собственности горы и леса [109, т. 2, с. 88].

Таким образом, в середине VIII в. намечаются противоречия между буддийской церковью и государственной властью, максимально обострившиеся в 70—80-е годы, после устраниения с политической арены Докё. Возвышение и падение этого монаха в 60-х годах — яркая страница в истории японского буддизма. Однако на истории с Докё удобнее остановиться более подробно после рассмотрения такого важнейшего события, как формирование первых японских буддийских школ, в основном завершившееся в середине VIII в.

Говоря о взаимоотношениях правительства и буддийской церкви в конце VIII — начале IX в., следует добавить, что кризис так и не был полностью ликвидирован. Из Хэйана в Нара посылались высшие сановники (в частности, из клана Фудзивара) инспектировать и контролировать деятельность духовенст-

ва в храмах прежней столицы (которые в начале IX в. оставались крупнейшими в стране), что вызывало широкое недовольство у лидеров шести школ. Как отмечалось в конце предыдущего раздела, идеологической опорой хэйанского двора стали школы Тэндай и Сингон.

Японский буддизм VIII века можно характеризовать как систему не только культов, а как систему культов и доктрин. По мере накопления знаний в области догматики и обосновывающих ее философских построений складывался собственно японский буддизм, оригинальная идеология, имеющая несколько подсистем. Принципиально значимой вехой на этом пути было становление буддийских школ, которых к середине VIII в. оформилось шесть. Каждая школа имела свою догматику и набор философских положений, обосновывающих истинность ее учения, так что становление школы означало знакомство, а затем и усвоение кругом ее адептов соответствующего доктринально-философского комплекса. С этой точки зрения возникновение «шести школ» действительно было событием огромной важности: с этого времени можно говорить о формировании интеллектуальной прослойки в среде японского монашества.

Прежде чем непосредственно перейти к школам периода Нара, следует уточнить само понятие «буддийская школа», поскольку в литературе широко употребляется выражение «буддийская секта», что принципиально неверно. Доктрины большинства школ, возникших в Японии (не только в нарский, но и последующие периоды), относятся к буддизму махаяны, поэтому имеет смысл отметить основные черты последнего по сравнению с другим, главным направлением в буддизме — хинаяной.

Для буддийской идеологии характерно существование в ее рамках множества течений, школ и группировок, которые в работах на европейских языках чаще всего называются сектами. Однако религиозная секта — группа единомышленников, отколовшихся по тем или иным причинам от какого-либо магистрального направления в религии, организационно оформленного в виде церкви (хотя, может быть, и не всегда). Идеологи сект ревизуют — по отдельности или вместе — догматические положения, культовую основу, практическую деятельность церкви, от которой отмежевались, а последняя, в свою очередь, осуждает их как еретиков. Секта чаще всего — малочисленная замкнутая группировка. Если же она становится достаточно сложной по структуре и большой по количеству духовенства и мирских адептов организацией, то перестает быть сектой и становится самостоятельным, равноправным с другими объединениями религиозным направлением (церковью).

Шесть нарских школ представляли самостоятельные (хотя иногда и близкие друг другу) течения в буддизме, а отнюдь не отколовшиеся группы их бывших адептов. В этом смысле буддийские школы типологически сравнимы с вероисповедованиями

в христианстве (католичеством, протестантством, православием). Безусловно, в буддизме, как и в других мировых религиях, возникали сектантские движения: из ведущих школ выделялись фракции, похожие на секты, однако в Японии подобные явления имели место в последующий период. Японские авторы в целом указывают на отличие школ от сект²⁵, что, к сожалению, редко делается в работах на европейских языках. Таким образом, если речь идет о какой-либо японской буддийской секте, то, как правило, имеется в виду то, что мы называем здесь школой.

Буддизм — самая древняя из трех мировых религий — возник в Индии в V—VI вв. до н. э. Ее основателем считается принц Сиддхартха из рода Сакьев (Шакьев), достигший просветления (т. е. ставший Буддой — «просветленным», отсюда и название религии) после упорных семилетних поисков путей освобождения человека от страданий, которые он переживает, находясь в реальном мире. Как и в других религиях, основной акцент в буддизме делается на решении вопроса об обретении человеком некоего блаженного состояния, противопоставляемого бытию недолжному.

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

Субъективно буддизм возник как реакция некоторых слоев древнеиндийского общества на учения, признающие авторитет вед (священных книг) и их толкований, однако объективно он заимствовал и развил многие фундаментальные положения брахманизма.

Идея о человеческом существовании как о страдании не является оригинальной буддийской, но здесь она получила, может быть, крайнее свое выражение. Согласно воззрениям древнеиндийских религиозных школ, человек вечно вращается в кругу перерождений: его настоящее существование (точнее говоря, его форма) обуславливается тем, что он делал и как себя вел в предыдущем существовании; следующее его существование предопределено деяниями и в нынешнем и т. д. Древнеиндийская общественная мораль определяла эталонные нормы поведения. Диапазон перерождений в зависимости от обуславливающих эти перерождения деяний был очень широк — «от бога» до «червя», если вспомнить Г. Р. Державина. В буддизме же подчеркивается, что *любой* вид существования человека суть страдание и освобождением от него является выход из круга перерождений (см. [365]).

Естественно, что указанный тезис нуждался в обосновании — так начинает развиваться буддийская философия. Были разработаны концепция о дхармах, неких единичных сущностях, конституирующих то, что воспринимается как человек, любое дру-

гое живое существо и вообще окружающий мир со всеми его явлениями, а также теория причинности, обуславливающая конфигурации дхарм. С этой точки зрения освобождением от страданий является «успокоение дхарм», другими словами, отсутствии 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 позже название «хинаяна» — «малая колесница» (яп. «сёдзё»), хотя сами последователи хинаяны этого названия не признают.

Просветления (и, следовательно, спасения) предписывалось достигать в хинаяне самостоятельно, без чьей-либо помощи. Кроме того, возможностью выйти из круга перерождений обладали якобы только монахи («бхикшу»). Мирские последователи учения Будды должны были, «накопив» добродетели в нынешней и ближайших жизнях, главным образом благодаря материальной и идеологической поддержке монашеской общины, в последующих перерождениях стать «бхикшу» и уже в этом статусе стремиться к окончательному «успокоению дхарм». Подобные методы спасения и дали основание позднейшим буддистам, придерживавшимся принципиально иной точки зрения на этот счет, назвать буддийские учения этого типа «малой колесницей».

Буддизм хинаяны не был монолитным направлением и вскоре разделился на ряд течений и 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 (см. [301, с. 1—70]).

В социальном плане хинаяна ориентировалась на городские слои древнеиндийского общества и некоторые другие категории трудового населения (например, ремесленников в деревнях). Провозглашая духовное равенство людей, буддизм был демократичнее большинства предшествующих и современных ему религиозных течений, однако было бы преувеличением превращать Будду в социального реформатора, как это иногда делается.

В начале новой эры в Индии возникает новое буддийское направление, отличавшееся от хинаяны уже в исходных посылах и по мере развития все более углублявшее эти различия. 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 этого направления пришли к утверждению о способности каждого без исключения человека обрести нирвану, причем в нынешней его жизни (о трактовках нирваны см. [414]). Последователи нового типа буддизма на-

звали свое учение махаяной, т. е. «великой колесницей» (яп. «дайдзё»), прежде всего имея в виду универсальность спасения. «Старый» буддизм был назван хинаяной как раз приверженцами «великой колесницы».

Махаянистское понимание спасения сопровождалось (и в большой степени стимулировало) переосмыслением известных буддийских положений и разработкой новых.

Впервые в буддизме махаянисты предложили концепцию абсолюта, который трактовался как безатрибутный и рационально не познаваемый, однако истинно реальный. Дхармы или их проявления, т. е. единичные сущности (или их феномены) объявлялись иллюзией (см. [319, с. 290—294]).

Теоретики махаянистских школ по-иному, чем хинаянисты, трактовали Будду. Истинная его сущность, по их мнению, заключена в так называемом «теле Закона» (яп. «хоссин»), которое нематериально, безгранично во времени и пространстве и, наконец, всепроникновенно. То, что люди воспринимали как Будду Шакьямуни, есть проявление, манифестация «тела Закона». Так возникла важнейшая для буддизма махаяны концепция сначала двух, а потом трех «тел» Будды. В конечном счете произошло отождествление абсолюта и Будды (в «теле Закона»). Кроме того, получило развитие представление о так называемом «чреве татхагаты» («татхагата» — одно из прозваний Будды), согласно которому все живые существа якобы содержат в себе «эмбрион», зародыш будды. Теоретиков махаянистских школ чрезвычайно интересовала проблема наличия или отсутствия «природы (естества) будды» в живом или неживом. В результате сформировался сложный и иногда внутренне противоречивый комплекс доктрин об истинной сущности Будды и ее возможных проявлениях (см. специальные работы на эту тему [299; 390; 338, т. 2, с. 174—185; 319, с. 141—172; 383]).

Нирвана также была отождествлена с абсолютom, «телом Закона». Таким образом, человек, живший в реальном, земном мире, уже находился в нирване (не осознавая этого), т. е. нирвана мыслилась уже не как «успокоение дхарм» и прекращение земного существования. Достижением нирваны стало считаться преодоление иллюзорности мира феноменов (материальных и духовных) и обретение в результате независимости, выражаясь буддийским языком, от «дел и вещей», а поскольку они являются источником страданий, то, значит, и освобождение от последних. Нирвана стала пониматься как некое состояние психики буддиста, поэтому в махаяне резко возросла функциональная роль психологического фактора (см. [174; 319, с. 178—244; 398; 345]).

В буддизме махаяны одной из центральных фигур становится бодхисаттва (досл. «наделенный просветлением», «имеющий просветление»). В раннем буддизме бодхисаттвой считался Будда Шакьямуни в предыдущих перерождениях. В махаяне — это живое существо, достигшее просветления и помогающее

выйти на «путь спасения». Альтруистический характер деятельности бодхисаттвы подчеркивается во всех канонических и экзегетических текстах махаяны, касавшихся данного вопроса. Бодхисаттвой, согласно большинству сутр и трактатов школ «великой колесницы», может стать любой человек, поставивший цель выявить в себе потенцию будды. Для этого требуется упорнейший труд, прохождение необходимых ступеней подготовки (изучение буддийских догм, психофизическая саморегуляция, совершение «деяний в пользу других»), в результате чего бодхисаттва приходит к пониманию (или, лучше сказать, постижению) «истинного механизма» бытия. Тем самым он обретает способность освобождать остальных людей и мир, в котором они живут, от всех (в буддийском понимании) зол (см. [316]).

В школах махаяны, к которым относилось большинство нарских, буддийская философия достигла своего наивысшего развития (см. [319, с. 81—85; 366, с. 5—7]). Теоретики этого направления прилагали огромные усилия для доказательства истинности фундаментальных положений своих учений, что в немалой степени подстегивалось борьбой с хиньянистами, между различными течениями в самой махаяне и, наконец, с небуддийскими религиозными и философскими системами в Индии и вне ее. С другой стороны, в махаяне большое значение приобрела культовая сторона. Эти и многие другие факторы резко повысили потенциальные возможности нового буддизма в плане его влияния на различные слои населения, что и предопределило превращение в мировую религию махаяны, в то время как хинаяна утвердилась на Цейлоне и в некоторых странах Юго-Восточной Азии (см. [297, с. 183—253; 284])²⁶.

Возникновение буддийских школ отражало процесс, который можно определить как интеллектуализацию японского буддизма. Наличие стабильного слоя монашества, постоянно проживавшего в храмах, повышение грамотности буддийского духовенства, интенсивное, целенаправленное и подчиненное строгой системе изучение сутр и экзегетической литературы, поездки на обучение в Китай, наставническая деятельность миссионеров из Кореи и Китая — вот некоторые основные причины качественного сдвига, оказавшего серьезное влияние на развитие раннего японского буддизма.

Кроме того, в 30—40-х годах VIII в. в крупных масштабах осуществлялась переписка буддийских сутр и трактатов. При императорском дворце, в Тодайдзи и других столичных и провинциальных храмах были организованы специальные мастерские. Много внимания этому делу уделяли и мирские адепты буддизма. По данным, приведенным М. Исида, в 732 г. было изготовлено 134 копии сутр, в 736 г. — 159, в 737 г. — 250, в 738 г. — 88 копий [109, т. 1, с. 176—177]. Что касается трактатов, то, например, в 750 г. их переписали в количестве 50 экземпляров [109, т. 1, с. 177]. Копировали, как правило, наибо-

лее известные тексты: «сутры, защищающие страну», сутры о «праджня-парамите», сутры, входившие в каноны школ («Сутру о Великом Солнце», «Сутру с величии Цветка» и др.) и важнейшие теоретические сочинения (Асанги, Васубандху, Нагарджуны и др.) в китайском переводе (см. [109, т. 1, с. 169—188]). Естественно, что экстенсивное распространение буддийской литературы стимулировало интеллектуализацию буддизма в Японии и проникновение буддийских философских идей в среду светской интеллигенции. Заметим, что еще на рубеже VIII в. образованные выходцы из светской аристократии достаточно глубоко восприняли буддийское мироощущение. В частности, это выразилось в стихах Яманоуэ-но Окура (665—731), включенных в «Манъёсю». Т. Имура убедительно показал огромное влияние на Окура (который был к тому же государственным деятелем) идеологического комплекса «Сутры о великой нирване» (яп. «Дайхацу нэхан гё») (см. [340]).

Во Введении отмечалось, что в японских (как и в западных) работах, посвященных ранней истории японского буддизма, как правило, отсутствует описание (и тем более анализ) доктринальных комплексов первых японских шести буддийских школ: авторы ограничиваются чаще всего кратким изложением или только упоминанием важнейших их установок. Можно выделить по крайней мере две причины, почему создалось такое положение. По традиции исследование учений школ, которые появились в Японии в период Нара, входит в прерогативу специалистов, занимающихся китайским буддизмом, на том основании, что эти школы были трансплантированы на местную почву с континента. В Японии и за ее пределами выходит огромное число книг и статей, в которых рассматриваются их доктрины на китайском (с привлечением индийского и тибетского) материале. Во-вторых, в японской исторической и религиозноведческой литературе весьма распространена точка зрения, что собственно японский буддизм оформился только в камакурский период, т. е. не ранее XIII в. (в использованных нами работах такой взгляд представлен в коллективной монографии «Аксиологическое представление японцев» в разделе об особенностях японского буддизма, написанном Ф. Масутани [207, с. 71]). В целом такой подход и приводит к вынесению за скобки рассмотрение философии и догматики школ раннего периода.

При оценке японских буддийских школ, становление которых происходило с конца VII до середины VIII в. необходимо иметь в виду, в каких конкретных исторических условиях развивался этот процесс. Положение буддизма как господствующей идеологии, с одной стороны, и сравнительно низкий уровень развития местной культуры — с другой, обусловили то обстоятельство, что главным образом буддийские идеи сыграли решающую роль в формировании мировоззрения ведущих социальных групп японского общества на раннем периоде.

В выработке политических концепций непосредственное участие принимали монахи высших рангов, и буддийская философия, естественно, не могла не оказать влияние на их деятельность. Связи эти далеко не всегда просматривались и в период Нара не были еще прочными и устоявшимися, но тем не менее прослеживаются достаточно явно. Показателен в этом отношении пример с Сайтё и школой Тэндай, однако почва для теоретических концепций основателя Тэндай-сю была подготовлена в нарский период.

Философия и догматика «шести школ» стала фундаментом не только позднейшей японской буддийской философии, но в немалой степени и других идеологических течений. Своим становлением синтоизм во многом обязан буддизму (в частности, его догматике), а в позднее средневековье — XVII—XVIII вв., — когда господствующей идеологией стало конфуцианство, для японских мыслителей было весьма характерно привнесение в свои неоконфуцианские в основе учения буддийских элементов (прежде всего в «метафизике»). Очевидно, не стоит повторять ставшее общим местом в исследованиях по японской культуре утверждение о громадном влиянии буддизма на формирование японской эстетики. Буддийская философия в том или ином виде, так сказать, «подпирала» самые различные стороны жизни и деятельности японцев в средние века: от общественной в широком смысле этого слова до сугубо индивидуальной.

Основателями и первыми идеологами нарских школ чаще всего были монахи, обучавшиеся в Китае. Сами школы, точнее говоря, их учения, были в готовом виде перенесены из Китая на местную почву. Однако в философский «багаж» собственно японского буддизма вошли теоретические разработки *всех без исключения* шести школ, что видно даже при беглом обзоре доктрин Тэндай, Сингон, Нитирэн, Дзёдо, Дзэн и всех их разновидностей. Отсюда следует исключительно важный вывод: философские и догматические положения шести школ являются органической частью японского буддизма. Они стали настолько же японскими, насколько являются китайскими (корейскими, тибетскими и — в своих истоках — индийскими). Таким образом, при изучении японского буддизма как динамической системы необходимо описание догматических и философских комплексов шести школ как полноценной в функциональном отношении подсистемы, иначе представление о нем (особенно на первом этапе его развития) будет неполноценным (а значит, и искаженным). С этой точки зрения включение подобного описания в «историю» раннего японского буддизма как органически присущей и неотъемлемой ее части является неслучайным условием подлинно научного подхода к исследованию данной темы.

Шесть буддийских школ периода Нара, или, как их часто называют, «шесть школ Южного города» (яп. «Нанто рокусю») это: Санрон, Дзёдзицу, Куся, Хоссо, Рицу, Кёгон. Традиция

точно указывает годы возникновения каждой школы (от 625 до 753), однако даты далеко не всегда соответствуют действительному времени их появления: процесс становления школ был долгим и сложным, и об их более или менее законченном оформлении можно говорить с начальных десятилетий VIII в.

Впервые названия школ встречаются в двух «храмовых историях», составленных в 747 г. В «Дайандзи гаран энги» называются: Сютара-сю, Санрон-сю, Риссю, Сёрон-сю, Бэцу-Санрон-сю; в «Хорюдзи гаран энги» — Юисики-сю, Санрон-сю, Риссю [109, т. 1, с. 106—107].

Из перечисленных школ наиболее разноречивые мнения встречаются относительно двух — Сютара-сю и Бэцу-Санрон-сю. Первая занималась изучением доктрин 20 школ хинаяны, опиравшихся на сутры этого направления [215, с. 36]. Доктрины этих школ стали частью доктринального комплекса Хоссо, так что скорее всего Сютара-сю была ассимилирована этой крупной школой. Ссылаясь на указания «Гангодзи энги», Т. Оно полагает, что Бэцу-Санрон-сю (досл. «Особая Санрон-сю») — другое название школы Дзёдзицу [215, с. 37], которая считалась дочерней школой Санрон-сю.

Сёрон-сю и Юисики-сю — школы, объединяемые под названием Хоссо-сю. «Сёрон» и «Юисики» могли употребляться или в качестве синонимов, или же отмечать определенное различие: приверженцы первой школы акцентировали свое внимание на изучении трактата Дхармапалы «Виджняна-матратасиддхи-шастра» (естественно, в китайском переводе), второй — на сочинении Асанги «Махаяна-сампаригракха-шастра». Как бы то ни было, та и другая школа влились позднее в единую Хоссо-сю [215, с. 37].

В источнике «Сёсоин монсё» («Сочинения, [хранящиеся] в Сёсоин», 751 г.) упоминаются восемь школ: Кёгон-сю, Хоссё-сю, Сютара-сю, Санрон-сю, Риссю, Куся-сю, Сацубата-сю, Дзёдзицу-сю [215, с. 37].

Слово «сацубата» в названии Сацубата-сю — транслитерация палийского *sabbhattha*, что значит «все существующее — реально» [215, с. 38]. Школа Сацубата-сю занималась изучением доктрин «сарвастивады», одного из направлений хинаяны. Догматика «сарвастивадинов» объясняется в «Абхидхарма-коше», поэтому Сацубата-сю можно рассматривать в качестве тождественной школе Куся-сю [215, с. 38].

Таким образом, несмотря на то что в «Сёсоин монсё» называются восемь школ, на самом деле можно говорить только о шести. Что касается названия Хоссё-сю, то, возможно, таким образом произносилось слово «хоссо» в середине VIII в. или же так именовали школу по одной из базисных доктрин махаяны — «дхармата» [215, с. 37—38].

Первоначально буддийская школа в Японии представляла собой группу монахов во главе с наставником, как правило, бывавшим на континенте японцем или иностранным миссионе-

ром. Под его руководством монахи читали каноническую литературу данной школы и по мере сил и способностей изучали ее догматические и философские положения. В ранних сообщениях слово «школа» (яп. «сю») записывалось знаком, обозначающим «собрание людей». Один и тот же наставник мог быть руководителем нескольких школ-групп: одной группой монахов он проповедовал, например, доктрины Санрон, другой — Дзэдзицу.

Долгое время школы мирно сосуществовали под одной крышей в каком-либо храме. Хотя тенденция к разделению монастырей по конфессиям возникла в VIII в., правилом это стало позднее, в хэйанский период, когда стали образовываться буддийские объединения со своими храмами и монастырями, где культивировалась идеология этого объединения. Нарские школы, особенно в первые десятилетия, были подобны кафедрам при культовых центрах.

В бюджетах храмов (во всяком случае главных) предусматривались специальные ассигнования на обучение доктринам разных школ²⁷. Эти средства шли на оплату лекций и покупку соответствующей литературы. Стоит заметить, что за обучение монахов помимо наставника (яп. «дайгакуто») и его помощника (яп. «сёгакуто») ответственность нес и «ина» — административное лицо, через которое осуществлялась связь между духовенством и светскими органами власти [215, с. 38].

Наиболее старой из шести школ является Санрон-сю, т. е. школа Трех трактатов. Ее доктрины базируются и развивают философские и догматические установки одного из двух ведущих течений махаяны, сформировавшихся в Индии — «шуньявады».

Буддийская традиция выделяет три этапа (яп. «сандэн», досл. «три распространения, передачи [учения]»), в становлении японской Санрон-сю. Первый связан с именем монаха Пиквана (яп. Экан) из Когурё, прибывшего на острова в 624 г. До приезда в Японию Пикван обучался у основателя этой школы в Китае Цзицзана (Гёнэн. «Сангоку буппо дэндзу энги» [126, т. 26, с. 110]).

Второй этап знаменуется деятельностью монаха Тидзо (ок. 625—672 гг.), обучавшегося в танском Китае и, как гласит традиция, получавшего наставления у самого Цзицзана. Вернувшись на родину, Тидзо поселился в Хорюдзи, где начал активно проповедовать доктрины Санрон (Гёнэн. «Сангоку...» [126, т. 26, с. 110]).

Третий этап — это деятельность монахов Додзи, Тико и Райко. Все они ученики Тидзо (Гёнэн. «Сангоку...» [126, т. 26, с. 110]). Становление школы как раз приходится на этот период.

Согласно сообщениям источников (например, «Кайфусо»), Додзи (ок. 670—744 гг.) еще во время обучения в Китае, где провел 18 лет, прославился как знаток буддийских доктрин. Вернувшись в Японию, он начал энергичную пропаганду учения

Санрон. При перенесении храма Дайандзи, в котором Додзи проживал в Нара, он добился перестройки его по образцу китайского столичного храма Симинсы [215, с. 39], сделав его одним из главных нарсских религиозных центров.

Додзи пользовался большим влиянием при императорском дворе, занимая высшие посты в буддийской церковной иерархии. Напомним, что он участвовал в составлении «Нихонги». Именно он в 737 г. был приглашен во дворец впервые читать и толковать «Сутру золотого света» как «сутру, защищающую страну» ([199, с. 824]; каждый раздел в данном словаре имеет собственную пагинацию; здесь и далее мы ссылаемся на раздел «Дзиммэй», «Имена»). Додзи является одним из тех крупных буддийских деятелей, которые внесли решающую лепту в формирование японского буддизма как мощной (и господствующей) государственной идеологии. Направление в школе Санрон, которое возглавлял Додзи, получило название «Дайандзи-рю» (по храму Дайандзи) [113, с. 13]. Кроме того, Додзи хорошо разбирался в доктринах буддийских школ (Хоссо, Рицу, Дзёдзицу, Кёгон). Философия и догматика «шуньявады» в той или иной мере согласовывалась с учениями практически всех школ махаяны (точнее сказать, была одним из тех китов, на которых они держались), так что, с одной стороны, «Дайандзи-рю» в определенном смысле подготовило почву для возникновения указанных школ на островах, а с другой — стимулировало интерес к философским и догматическим спекуляциям в японской монашеской среде.

Тико (703 — ок. 776) и Райко (ум. в 729 г.) склонялись к учению о «чистой земле» [215, с. 40]. Недаром эти два монаха стали впоследствии героями рассказа (№ 11) в «Одзё гокураку ки» (русский перевод см. [108, с. 57—58]). Течение в Санрон-сю, представленное Тико и Райко, — «Гангодзи-рю» (получившее название по храму, где жили его основатели) — было колыбелью японского амидаизма, в полной мере развившегося много позднее и ставшего в камакурский период одним из основных направлений в японском буддизме.

Одновременно с доктринами Санрон в Японии стало известно учение индийского буддийского философа Харивармана (Гёнэя. «Сангоку...» [126, т. 26, с. 120]). В Китае его приверженцы образовали нечто подобное школе, получившей название Чэнши (яп. Дзёдзицу). На островах доктрины Дзёдзицу распространялись теми же лицами, чья деятельность привела к возникновению Санрон-сю. Дзёдзицу-сю осмыслялась здесь в качестве ее дочерней школы (Гёнэн. «Сангоку...» [126, т. 26, с. 120]). Из нее не вышло сколько-нибудь заметных фигур, оставивших след в истории, культуре или религии Японии, однако в формирование японского буддизма Дзёдзицу-сю внесла определенный вклад, осуществляя «просветительскую» функцию в местной монашеской среде. По словам Гёнэна, проповедь доктрин Дзёдзицу проводилась в крупнейших храмах — Тодай-

дзи, Дайандзи, Хорюдзи — гам, где проживали знатоки Санрон (Гёнэн. «Сангоку...» [126, т. 26, с. 120]).

Школа Хоссо представляла в Японии другое, более позднее направление махаяны — «виджнянаваду». Становление Хоссо-сю происходило в четыре этапа («распространения»).

Первый связан с именем монаха Досё (629—700). С 653 по 661 г. он обучался в Китае непосредственно у основателя школы Сюаньцзана и даже жил в одной келье с учителем (Гёнэн. «Сангоку...» [126, т. 26, с. 113]). На родину Досё привез большое количество буддийской литературы и начал активно проповедовать «виджнянаваду» в сюаньцзановской трактовке в храме Гангодзи. В организации школы Досё энергично помогал Фудзивара Каматари, один из лидеров переворота Тайка; так что школа с самого начала находилась под опекой могущественного клана Фудзивара [109, т. 1, с. 111—112]. Досё был учителем старшего сына Каматари — Дзёэ, посланного позже на обучение в Китай. Вскоре после возвращения на родину Дзёэ был убит корейцем из Пэкче [109, т. 1, с. 112—113].

В Китае Досё освоил приемы медитации и построил при храме Гангодзи специальный павильон для медитативных упражнений, введя в японскую монашескую среду элементы дзэна [215, с. 42]. Досё считается основателем так называемой южной ветви Хоссо ([129, с. 6]; см. также рассказ о Досё в «Нихон рёнки» I. 22, русский перевод [108, с. 26]). По смерти монаха его тело было предано огню, и этот акт, согласно утверждению «Сёку Нихонги», положил начало традиции кремации умерших в Японии [277, с. 85], хотя на этот счет у историков имеются сомнения. В одном из стихотворений Хитомаро, творившего во второй половине VII в., исследователи видят намек на сожжение тела покойного (там же, с. 86). Так что Досё, очевидно, был только первым японским монахом, с которого начался обычай кремации на островах буддийских священников.

Второе «распространение» идей Хоссо в Японии связано с деятельностью монахов Тицу (ум. в 673 г.) и Тидацу (ум. в 658 г.), которые развивали традиции южной ветви школы (Гёнэн. «Сангоку...» [126, т. 26, с. 113]). В 658 г. они были посланы императорским указом в танский Китай для изучения буддийской догматики и философии. Оба монаха проходили обучение у Сюаньцзана и его учеников. И тот и другой занимали высокие посты в буддийской иерархии: Тицу — по административной линии, Тидацу — педагогической (нес ответственность за обучение монахов в храме Гангодзи). Тицу к тому же основал два буддийских храма (Гёнэн. «Сангоку...» [126, т. 26, с. 119; 199, с. 795]).

В 703 г. по императорскому указу трое монахов из Силла — Чипон (яп. Тихо), Чиман (яп. Тиран) и Чиун (яп. Тио) — были посланы в Китай, где прошли курс обучения у Чжицжоу, ученика Куйцзи, крупнейшего теоретика и фактически первого пат-

риарха китайской школы Фасян (т. е. Хоссо), и по возвращению начали проповедовать доктрины школы в храме Кофукудзи. Эти монахи представляли третий этап распространения учения данной школы в Японии и считаются основателями ее северной ветви (Гёнэн. «Сангоку...» [126, т. 26, с. 113]).

Наконец, четвертое «распространение» связано с деятельностью монаха Гэмбо (принадлежал к северной ветви Хоссо-сю [215, с. 43], ум. в 746 г.), который во время пребывания в Китае также обучался у Чжичжоу. На родину вернулся в 735 г. (Гёнэн. «Сангоку...» [126, т. 26, с. 113]).

Из школы Хоссо на арену политической и общественной жизни Японии выдвинулись многие крупные деятели, начиная с Досё. Некоторые из них (в частности, Досё) оказали существенное влияние на формирование ряда течений общественной мысли Японии феодального периода.

Дочерней Хоссо-сю школой считается Куся-сю. Ее основатели — упоминавшиеся выше монахи Тицу и Тидацу. Доктрины Куся толковались в Гантодзи. В VIII в. центром школы стал главный храм Нара — Тодайдзи. В числе «учителей Куся» можно отметить таких крупнейших буддийских деятелей того времени, как Гиэн, Гэмбо, Гёки [222, с. 2], выполнявших в разное время функции главных священников при дворе и являвшихся духовными и политическими советниками императоров.

Влияние Куся-сю на формирование японского буддизма неоднозначно. Следует подчеркнуть, что в целом ни одна школа махаяны не отказывалась от философских выкладок и догматических конструкций о дхармах и их конфигурациях, разработанных теоретиками Куся-сю, хотя школа и принадлежала к хиньянистскому буддизму.

Учение школы Рицу (акцент делался на строгом соблюдении заповедей) стало известно в Японии во второй половине VII в. Как сообщает Гёнэн, вернувшийся из Китая монах Доко (ум. в 694 г.) написал комментарий на сочинение основателя школы Даосюаня (Гёнэн. «Сангоку...» [126, т. 26, с. 121—122]). В начале VIII в. монахи Тисё и Даосюань²⁸ (702—760), приехавшие в Японию из Китая, публично толковали трактат Даосюаня «Сыфэньлюй синши чао» (Гёнэн. «Сангоку...» [126, т. 26, с. 122]). Однако возникновение Риссю как самостоятельной школы связано с именем китайского монаха Цзяньчжэня (687/688—763).

Цзяньчжэнь был приглашен на острова в 743 г. двумя японскими монахами специально для распространения учения Рицу. В течение 11 лет он вместе с учениками пять раз безуспешно пытался переплыть Японское море, однако нападения пиратов и штормы не давали ему достичь берегов Японии. В одном из таких плаваний Цзяньчжэнь лишился зрения. В Нара этот монах попал только в 754 г. — с шестой попытки. Здесь ему оказали пышные почести. Цзяньчжэня поселили в главном столичном храме Тодайдзи, несколько позже специально для него

был построен храм Тосёдайdzi, а сам Цзяньчжэнь возведен в высший монашеский ранг — «дайсоцзё» [240, с. 11—12].

Цзяньчжэнь начинает энергичную организаторскую деятельность. Впервые в Японии он ввел церемонию «принятия заповедей» (яп. «дзюкай»), и за десять лет при жизни Цзяньчжэня этот обряд прошли более 400 человек, начиная с императрицы Кокэн, бывшего императора Сёму, членов императорской семьи и высшей аристократии [215, с. 46]. С самого начала своей деятельности в Японии Цзяньчжэнь взял ориентир на правящие слои японского общества, которым, безусловно, импонировала ригористичность системы Рицу и ритуал принятия заповедей. Нужно сказать, что эта церемония (позднее обязательная для монахов всех школ) была поставлена под жесткий правительственный контроль. В начале хэйанского периода вопрос о заповедях и принятии обетов стал причиной упорной борьбы между нарскими школами и Тэндай-сю, что, в свою очередь, отражало борьбу различных течений общественной мысли в стране.

Под руководством Цзяньчжэня был сооружен первый в Японии «кайдан», площадка, платформа (иногда помещение), где происходила церемония принятия заповедей. В Китае и Японии «кайдан» — важнейший элемент буддийской церковной организации. Он считался священным местом, и в Японии тенденция его сакрализации заметно усилилась, что, по справедливому мнению Ю. Ивамото, отражало развитие буддизма прежде всего как государственной идеологии [132, с. 44]. Первый японский «кайдан» был построен в 754 г. при храме Тодайдзи на месте, освященном императором. Платформу окружали три ступени, символизировавшие три заповеди бодхисаттвы, в центре была установлена небольшая пагода, внутри которой помещались изображения Шакьямуни и будды Прабхутаратны [240, с. 14].

«Кайдан» в Тодайдзи в то время был главным в стране. При жизни Цзяньчжэня были сооружены еще два «кайдана» (в 761 г.), и, таким образом, в Японии их стало насчитываться три — «три кайдана Поднебесной» (яп. «Тэнка[но] санкайдан»). Монахи из всех храмов обязательно проходили на них церемонию принятия заповедей [248, с. 49—50].

Последователи Цзяньчжэня, среди которых было немало китайских монахов, весьма успешно развивали традиции основателя школы. Непосредственным его преемником стал Фацзинь (709—778). Этот монах, овладевший японским языком, пользовался большим влиянием при дворе (ему был пожалован один из высших рангов, присваивавшихся буддийским священникам, — «дайсоцзу») и значительно укрепил влияние Риссю в среде знати. Однако наряду с проповедями учения Риссю Фацзинь публично толковал (причем на японском языке) сочинения ведущего теоретика школы Тяньтай — Чжи и впервые познакомил японцев с тяньтайскими доктринами [215, с. 46].

Несмотря на все различия, названные выше пять школ объединяет то, что их догматика базируется на учениях буддийских направлений, сложившихся в Индии, хотя, безусловно, индийские доктрины модифицировались, смещались акценты в доктринальных комплексах, появлялись какие-то новые нюансы. И все-таки с достаточно большим основанием можно говорить об индийских прототипах (или аналогах) школ Санрон, Дзэйдзицу, Хоссо, Куся и Рицу.

Однако по мере распространения буддизма в Китае и адаптации его к местным культурным традициям, хотя и в борьбе с конфуцианством и даосизмом, здесь начали складываться собственно китайские буддийские учения, не имевшие прямых параллелей с индийскими. Позднее сходный процесс наблюдался и в Японии. С середины VIII в. ведущие собственно китайские буддийские школы переносятся на японскую почву, и некоторые из них — прежде всего Тяньтай-цзун (яп. Тэндай-сю) и Чжэньянь-цзун (яп. Сингон-сю) — именно здесь достигают своего идеологического и организационного расцвета.

Первой оригинальной китайской школой, утвердившейся на Японских островах, была Хуаянь (яп. Кэгон-сю). Учение Кэгон стало известно здесь благодаря упоминавшемуся выше китайскому монаху Даосюаню и его спутнику по путешествию в Японию — индийскому миссионеру Бодхисене, прибывшим на острова в 736 г. [277, с. 148]. Публичные проповеди, толкующие так называемый старый текст базисной для школы сутры — «Кэгон-кё», — начал в храме Кондзюдзи в 740 г. корейский монах Симсан (ум. в 742 г.), обучавшийся до приезда в Японию у патриарха китайской Хуаянь-цзун — Фацзана. Симсан считается основателем японской Кэгон [177, т. 1, с. 870; 215, с. 48].

Выступать с толкованием «Кэгон-кё» Симсана пригласил, заручившись поддержкой императора Сёму, монах Робэн (689—773), священник школы Хоссо, отличившийся при возведении статуи Большого Будды Вайрочаны, шедевра японской монументальной скульптуры той эпохи, и назначенный позднее главным управляющим храма Тодайдзи (после постройки последнего). Робэн, увлекшийся догматикой Кэгон, стал вторым патриархом этой школы.

Одновременно с Робэном доктрины Кэгон у Симсана изучал монах Дзисан (691—777). Центром его деятельности был храм Кофукудзи, главным управляющим которого он был назначен в 751 г. [215, с. 49]. В дальнейшем то направление школы Кэгон, начало которому положил Дзисан, стало развиваться в храме Якусидзи. И Робэн и Дзисан пользовались большим благоволением двора. Император Сёму сделал Робэна «создём», Дзисан был в фаворе у бывшей императрицы Кокэн, которая и назначила его на должность управляющего Кофукудзи [215, с. 49]. К. Чэнь справедливо заметил, что догматика Кэгон, увязывающая в строгую систему все явления, происходящие в мире, импонировала китайской императрице У Хоу и японским им-

ператорам [310, с. 319]. Ревностным поклонником Кэгон был император Сёму, при котором школа достигла исключительного процветания.

Среди учеников и последователей Робэна наибольшей известностью пользовался Дзиттю (752—815), который начал проводить регулярные ежегодные собрания («хоэ») монахов Кэгон-сю в храме Тодайдзи.

Дальнейшее развитие школ шло по линии консолидации их адептов: в конечном счете в последующие периоды из «шести школ Южного города» как организационно оформленные образования продолжали функционировать только три — Хоссо, Риссю и Кэгон, имея более или менее стабильный круг адептов. С другой стороны, продолжалось углубление знаний буддийской философии и догматики. Еще раз подчеркнем, что философские положения Санрон, Дзёдзицу и Куся изучались всеми без исключения монахами, являвшихся членами официальных буддийских общин (что было необходимо для получения «диплома»), и после исчезновения названных школ как самостоятельных групп.

Укрепление буддийской церкви, во что немалый вклад внесло становление «шести школ», породило среди высшего духовенства стремление к лидерству не только в сфере идеологии, но и политики, т. е. в области, относившейся к прерогативе светской власти. Такое явление наблюдается везде, где церковь становится значительной общественной силой. В Японии подобная тенденция начала определяться в первой половине VIII в. и впервые проявилась в деятельности Гэмбо.

Выше уже говорилось, что Гэмбо, 18 лет обучавшийся в Китае, прослыл знатоком буддийских доктрин и был награжден танским императором шелковой рясой [277, с. 157]. Гэмбо привез на родину огромное количество буддийской литературы — более 5 тыс. свитков, — которая хранилась в специальном помещении при храме Кофукудзи [109, т. 1, с. 170]. Скорее всего это было полное собрание канонических текстов, скомпонованное в единый свод в Китае, так называемая танская Трипитака [215, с. 78]. Нужно сказать, что по возвращении на родину Гэмбо был благодетельствован императором Сёму, который пожаловал ему в кормление 100 сэ (1 сэ — около 100 м²) полей и восемь детей в слуги, а также возвел в ранг «содзё» [277, с. 157—158]. Кроме того, полагают, что по инициативе Гэмбо в императорском дворце была устроена особая молельня с постоянным штатом монахов («найдоодзё») [302, с. 133]. Естественно, что это учреждение стало одним из основных каналов воздействия буддийской церкви на монарха.

Усиление влияния Гэмбо сопровождалось все более активным его вмешательством в политические дела. В частности, вместе с Кибидо Макибидо (693—775)²⁹ Гэмбо пытался бороться против клана Фудзивара, вследствие чего один из его представителей — Хироцугу — поднял в 740 г. мятеж против император-

ского дома (мятеж был подавлен, Хироцугу казнен). Хотя никаких прямых свидетельств не сохранилось, традиционно считается, что мятеж был вызван интригами Гэмбо, а жестокая расправа с заговорщиками свершилась не без происков со стороны могущественного монаха. По этой причине Гэмбо якобы подвергся осуждению в кругах светской аристократии, потерял влияние и в конечном счете был направлен в провинцию Цукусин наблюдать за строительством храма Кандзэондзи (по существу это была ссылка) [277, с. 158].

Через 20 лет после Гэмбо на политической арене Японии появился монах Докё (ум. в 772 г.). В биографии этого человека много неясного. Анализ сохранившихся данных, немногих и противоречивых (см. [130, с. 29—109; 160, с. 46—51]), позволил представить жизнь Докё до восхождения его на вершину власти примерно так. Происходил он из рода Югэ, проживавшего в провинции Кавати, однако неизвестно, когда Докё родился, кем конкретно были его родители и чем он занимался до 747 г. Монашескую жизнь Докё начал в среде буддийских отшельников, где приобрел опыт в «магическом искусстве». Позднее своим возвышением монах был обязан не в последнюю очередь именно этому. Докё обучался у Гиэна, наставника из школы Хоссо, проходившего в свое время обучение в Китае. От Гиэна Докё узнал о «дхарани» и научился произносить их на санскрите. Он был сведущ также в практической медицине, владел приемами психотерапии. Известно, что в 748 г. Докё обрелся в храме Тодайдзи в кругу последователей Робэна, а в начале 50-х годов служил в «найдоодзё», очевидно, получив туда доступ не без помощи второго патриарха Кэгон-сю [302, с. 139].

Резкое возвышение Докё началось в 761 г. после того, как он отличился в исцелении бывшей императрицы Кокэн, заболевшей во время путешествия по провинции Оми. Ряд источников («Мидзукагами», «Окагами») говорит о существовании интимных отношений между Докё и Кокэн [215, с. 80]. Никаких определенных данных на этот счет не имеется, однако традиция закрепила за Докё репутацию «монаха-развратника», а уже в наши дни его сравнивали с Распутиным [130, с. 3]. Как бы то ни было, сближение Докё с Кокэн и выдвигание монаха на политическую арену вызвало противодействие Фудзивара, увидевших в Докё реального конкурента, деятельность которого вела к усилению Кокэн и ее партии в ущерб влиянию самих Фудзивара. Осенью 764 г. глава (великий министр) светского правительства Фудзивара Накамаро организовал заговор, который был раскрыт. Накамаро бежал в провинцию Оми, но был схвачен и казнен [277, с. 220—221]. Разгром заговорщиков открыл путь к возвращению Кокэн на трон. Через месяц после казни Накамаро она стала императрицей, приняв имя Сётоку-тэнно.

Сразу же после прихода Кокэн к власти Докё назначается на должность великого министра при сохранении монашеского

сана — «дайджин-дзэндзи» (досл. «великий министр—учитель медитации», «министр в монашестве» — в переводе В. Н. Горегляда [26, с. 127]). В 765 г. он занимает высший правительственный пост — великого министра—главы правительства, оставаясь монахом (яп. «дадзё-дайджин-дзэндзи» — «великий министр в монашестве» в переводе В. Н. Горегляда [26, с. 127]). Наконец, в 766 г. Докё объявляется «царем Закона» (яп. «хоо»; эквивалент В. Н. Горегляда — «король дхармы» [26, с. 127]). До Докё титул «хоо» был присвоен (причем посмертно) только Сётоку-тайси [130, с. 2], правда, второй знак слова записывался по-иному — иероглифом «император». Как отмечает К. Ёкота, в истории Японии не было еще «профессионального» монаха, сосредоточившего в своих руках такую огромную государственную власть [130, с. 3].

Для поддержания своего авторитета Докё умело использовал веру своих сопращдан в чудеса. В 766 г. столицу поразила весть, что в нарсском храме Суми-дэра статуя Бисямона (санскр. Vaiśravaṇa), одного из четырех «небесных царей», а в японской традиции и одного из семи божеств, приносящих счастье (яп. «ситифукудзин»), «испустила» из себя «святой останок» (яп. «сяри»), кость Будды. В указе Кокэн, изданном по этому поводу, говорилось: «У святого останка почитаемого татхагаты, который сейчас [для нас] проявился, по сравнению с тем, что [мы] всегда видели, цвет яркий и очень красивый, форма совершенная и особо хорошая, [он] большой [по размеру] — такое необычайное дело чрезвычайно трудно вообразить. Благодаря ему ни днем, ни ночью нет вялости в мыслях» [230, т. 2, с. 336]. В честь «святого останка» устраивались торжественные церемонии с участием высшей столичной знати [230, т. 2, с. 335]. Позже выяснилось, что кость изготовил монах, приятель Докё, очевидно, с ведома или даже по наущению последнего.

Именно данное событие и послужило причиной возвышения Докё до звания «царя Закона». В упомянутом выше указе императрица объявляла: «Этот удивительный и [достойный] почитания знак (т. е. появление кости. — *А. И.*) проявился благодаря деяниям и руководству великого министра—учителя медитации (т. е. Докё. — *А. И.*), который ведет за собой всех великих учителей Закона (т. е. возглавляет высшее духовенство, а по существу буддийскую церковь. — *А. И.*) и правительство. Только ли нас одних (т. е. одну Кокэн. — *А. И.*) может радовать это [достойное] почитания и радости дело? Думая об этом, [мы] даруем (досл. вручаем. — *А. И.*) великому министру—[главе] правительства, нашему великому учителю ранг („и“) царя Закона. Все слушайте этот указ! Кроме того, заявляю, что [Великий министр—учитель медитации] не стремится к удовольствию от всех мирских рангов, [он] желает [следовать] одному Пути и выполняет деяния бодхисаттвы, ведет людей к спасению» [230, т. 2, с. 336].

В 767 г. в Микава и Исэ наблюдались пятицветные облака, что также было истолковано как благоприятное для Докё знамение [302, с. 142]. Наконец, весной 769 г. Сугэ-но Асамаро, главный жрец святилища Хатимана, якобы получил «божественное сообщение» (яп. «дзинтаку»); «Хатиман сказал: „Пусть Докё займет престол, и в Поднебесной [воцарится] великий мир“». «Сёку Нихонги» добавляет: «Докё, услышав это, глубоко возрадовался и возгордился» [230, т. 2, с. 369].

Истинной подоплекой «инцидента с божественным сообщением», как стали называть это событие в японской историографии, полагают, было стремление Асамаро упрочить экономическое положение и общественный авторитет святилища Хатимана. «Божественное» сообщение усилило беспокойство аристократической оппозиции, тем более что императрица не имела прямых наследников. Ведущую роль в борьбе против Докё сыграл род Ваки (или Вакэ) во главе с Киёмаро, а также, по всей видимости, и род Фудзивара, несмотря на напряженные отношения между ними (подробнее см. [130, с. 187—262]). Однако до смерти императрицы Кокэн оппозиция не могла противостоять Докё. После же смерти Кокэн (осенью 770 г.) Ваки и Фудзивара добились высылки Докё из столицы: император Конин официально назначил Докё управляющим храмом Якусидзи в провинции Кадзуса [130, с. 216—238; 160, с. 145—146], где тот вскоре и умер, о чем имеется запись в «Сёку Нихонги» [230, т. 2, с. 402].

При непосредственном участии Докё, как полагают, был издан ряд указов, определивших развитие буддийской церкви в Японии. Сразу же после назначения Докё «великим министром в монашестве» правительство запретило деятельность буддийских отшельников в «горных и лесных» (т. е. независимых от правительства) буддийских храмах. Одновременно был усилен контроль за расходованием средств, которые выделялись для провинциальных буддийских монастырей, входивших в систему «кокубундзи». Управляющие провинциями (в их ведении находились эти средства) не имели теперь права использовать их на какие-либо посторонние, не связанные с монастырями нужды. Наконец, в 767 г. вышел указ, согласно которому печать на «дипломах» монахов и монахинь должна была ставиться Докё, а не светским правительственным ведомством, как раньше [130, с. 115—116]. Все эти мероприятия показывают, что Докё стремился укрепить государственную церковь и в то же время поставить ее под контроль не светской, а высшей духовной власти (в данном случае самого себя).

Могущество Докё кончилось также быстро, как и началось. Кратковременность его успеха при множестве причин субъективного характера предопределили два принципиально важных фактора.

Во-первых, Докё не поддерживала организация единомышленников, обладавших какой-нибудь реальной силой. Докё

не стоял во главе никакого движения или объединения. Как пишет К. Ёкота, один из немногих объективных исследователей его биографии, Докё в своей деятельности опирался на помощь своего брата и двух монахов [130, с. 117—121] и выдвинулся прежде всего благодаря своим личным способностям. Его влияние, а следовательно, и власть зависели прежде всего от царствующей особы, объективно находившейся в противоположном лагере. Поэтому Ваки-но Киёмаро, представлявший такую сплоченную организацию, как клан, без труда смог устранить одиночку Докё.

Во-вторых, Докё, очевидно, не имел сколько-нибудь четкой концепции, определявшей взаимоотношения буддийской церкви и светской власти. Деятельность Докё была направлена на укрепление буддийских институтов и объективно выражала стремление превратить Японию в теократическое государство, однако нет оснований говорить о существовании какой-либо принципиальной программы, которой бы руководствовался Докё. Неизвестно, каким образом трактовался вопрос о преемственности в системе теократической власти, т. е. путь Докё на высшие государственные посты и его деятельность в качестве «великого министра» и «царя Закона» определялись прежде всего личной инициативой.

Отсутствие буддийской организации, на которую мог бы опереться Докё, и теократической доктрины, которая бы регулировала его деятельность, весьма резко оттеняют элемент случайности в попытке буддийской церкви стать ведущей силой в государстве. «Инцидент с Докё» (яп. «Докё дзикэн»), как называют в японской историографии события, связанные с возвышением и падением Докё, показал относительную слабость всего нарского буддизма. Несмотря на влияние, которое буддизм приобрел уже в японском обществе, он оказался неподготовленным на всеобъемлющее лидерство в нем. Эту задачу буддийская церковь по-новому (и успешно) решала в следующий, хэйанский, период японской истории.

ИДЕЙНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В БУДДИЗМЕ ПЕРИОДА НАРА. БУДДИЗМ И ДРУГИЕ РЕЛИГИИ

Превращение буддизма в общественную и государственную идеологию, организационное укрепление и обогащение его содержания привело к тому, что в середине VIII в. японский буддизм представлял уже некую совокупность идейных течений, причем достаточно широкого спектра. Интересно отметить, что в лоне буддизма (и даже буддийской церкви) появляются люди, противопоставляющие себя государственной системе, ведущие независимый от нее образ жизни и пытающиеся идеологически обосновать свою независимость или, как бы сказали сейчас, социальную неангажированность. Следует особо подчерк-

нуть это явление, пусть даже многие десятилетия не выходившее из зародышевого состояния, поскольку речь идет не об оппозиционных партиях, противопоставлявших себя государству и имевших целью занять господствующее положение, т. е. захватить власть, а о людях, боровшихся за право не быть функциональным звеном со строго определенным статусом и в сложившейся социальной системе централизованного государства. Безусловно, это идейное течение занимало периферийные позиции, но тем не менее все-таки существовало.

Бедущую роль играло, конечно, течение, выражавшее государственный характер японского буддизма, о чем уже много и подробно говорилось выше. Проповедниками буддизма как государственной идеологии были буддийская элита («учителя страны» — такие, как Досё, Додзи, Цзяньчжэнь, Фацзинь, Робэн, Дзисан и др.) и церковь (прежде всего «кокубундзи»). Кроме того, в конце VII в. возник обычай ухода в монастырь бывших императоров и императриц. Впервые это сделала Дзито в 696 г. Впоследствии то же самое совершили Сёму и Кокэн, однако, как уже упоминалось в предыдущем разделе, последняя «вернулась в мир» и снова села на трон под именем Сётоку. Присутствие царственных особ в стенах храма, несомненно, стимулировало активность церкви как проповедника официальной государственной идеологии. Указанный обычай развился в хэйанский период в систему монастырского правления («инсэй»), когда император получал сколько-нибудь реальную власть только после пострижения в монахи.

Второе течение в буддизме нарского периода отражало теократические настроения части духовенства. В какой бы зачаточной форме они ни проявлялись и как бы ни были стихийны, тем не менее сбрасывать со счетов их нельзя, особенно имея в виду их дальнейшее развитие.

В начале VIII в. в среде японского буддийского духовенства возникло движение, ставившее целью распространение буддизма среди населения, что, как мы знаем, запрещалось кодексом «Сонирё». Его идеологи особо подчеркивали необходимость участия монахов в общественно полезной деятельности и благотворительных акциях в пользу неимущих. Первым, кто указал на это, был Досё, основатель школы Хоссо. «Сёку Нихонги» передает следующие его слова, обращенные к ученикам: «Ходите по всей Поднебесной, на обочинах дорог копайте колодцы, стройте лодки на всех переправах в бухтах, наводите мосты» [230, т. 1, с. 6].

Среди учеников Досё в качестве «монаха-филантропа» более всех прославился Гёки (или Гёги, 668—749). Популярность и авторитет этого человека в различных слоях общества были исключительно велики. «Сёку Нихонги» сообщает, что еще при жизни Гёки называли бодхисаттвой [230, т. 1, с. 196], причем прозвали его так в народной среде, скорее всего близкие к ней рядовые монахи и буддисты-миряне³⁰.

Гёки происходил из семьи потомков корейских иммигрантов из Пэкче [133, с. 1], был определен в буддийский монастырь в 15-летнем возрасте [133, с. 27], изучал доктрины Хоссо у патриарха школы Досё [133, с. 30; 215, с. 76]. Активная деятельность Гёки по распространению буддизма и параллельно на общественном поприще началась в 704 г. В первые десятилетия VIII в. подобная активность Гёки оценивалась в правительственных кругах сугубо отрицательно. Сам он и его последователи подвергались гонениям. Летом 717 г. был издан специальный указ, в котором, в частности, говорилось: «Малый монах (яп. „сёсо“) Гёки и его ученики собираются на дорогах и извращенно проповедуют о наказаниях [за грехи] и о счастье, зазывают людей и наносят им раны, в каждом доме изливают потоки слов и бессовестно (неразумно, бессмысленно) просят одежду; говоря ложь, называют [это] святым путем и вводят в заблуждение крестьян» [230, т. 1, с. 68].

«Преступления» Гёки и его сподвижников подпадали под ст. 5 «Сонирё», однако каких-либо репрессивных акций против них предпринято не было, и к монаху присоединялись все новые последователи, большей частью из беднейших и бесправных слоев населения («сэммин») и «самовольные монахи» («сидосо») [133, с. 69—91; 136, с. 64].

Постепенно деятельность Гёки и его общины приобрела характер движения, с которым вынуждено было считаться правительство. В 731 г. он получает официальное разрешение набирать последователей из мирян, правда пожилых: мужчин в возрасте от 61 года и женщин — от 55 лет [215, с. 77]. Надо сказать, что власти проявили дальновидность, практически не препятствуя Гёки, который вместе со своими сподвижниками занимался исключительно созидательной деятельностью.

За сорок лет при непосредственном участии Гёки было сооружено 49 храмов, девять заведений, аналогичных по функции богадельням («фусэя»), шесть мостов, три водостока, две лодочных пристани-переправы, пятнадцать запруд, семь водоемов, четыре канала, одна дорога [133, с. 196—209] (полный перечень сооружений см. [136, с. 66—67]). Кроме того, у Гёки было не менее тысячи учеников и последователей [215, с. 77].

Главарь движения не впутывался в политические интриги и не пытался претендовать на гражданскую власть. Строительство монастырей и храмов, развернувшееся в Японии в 40-х годах VIII в., требовало привлечения значительной рабочей силы, и как раз здесь пригодился опыт Гёки. Монаху оказывают почести, во все провинции посылаются его ученики. В 745 г. Гёки удостоивается высокого буддийского ранга «дай-содзё» [230, т. 1, с. 182].

Как справедливо отмечает Ё. Тамура, двор использовал этого монаха в качестве орудия мобилизации трудового населения на такое многолетнее и разорительное мероприятие, как соору-

жение статуи Большого Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи ([248, с. 40]; см. также [133, с. 138—140]).

В последующие десятилетия «союзные» отношения сменялись гонениями со стороны правительства, так как ориентирование деятельности «монахов-филантропов» на народные массы не могло не входить в противоречие с интересами правящих кругов.

Идеологическим фундаментом движения Гёки являлось махаянистское учение о бодхисаттве. В школе Хоссо, к которой принадлежал он, исключительное внимание уделялось «пути бодхисаттвы» — прохождению необходимых для достижения просветления степеней. «Путь бодхисаттвы» обсуждался в главных канонических текстах школы «Югасидзи рон» и «Дзё Юисики рон», причем в последнем подчеркивается особое значение трех основных заповедей махаяны, предназначенных для бодхисаттв: 1) соблюдать обеты и выполнять ритуалы; 2) «накапливать» хорошие деяния; 3) приносить пользу всем живым существам. Согласно «Сёку Нихонпи», Гёки достиг просветления, читая якобы указанные два сочинения [230, т. 1, с. 196]. В 60-е годы под руководством ученика Гёки — Рэнсина более 700 человек участвовали в переписывании трактата «Югасидзи-рон».

Особенностью идейного течения, у колыбели которого стоял Гёки, являлась своеобразная интерпретация трех основных (или, как их еще называют, общих) вышеназванных заповедей бодхисаттвы: акцент делался в первую очередь на благотворительной (в самом широком смысле этого слова), а не на политической деятельности. Как раз здесь и проходит водораздел между данным и рассмотренными выше идейными течениями нарского периода. На направление развития деятельности Гёки, возможно, оказала влияние идеология китайской школы Саньцзе и проповеди ее патриарха Синьсина, в которых акцент делался на необходимости идти по пути спасения, поскольку мир вошел в век «конца Закона» [136, с. 41], а путь бодхисаттвы как максимального альтруиста считался частью буддийских теоретиков наиболее подходящим в условиях всеобщего упадка (т. е. в век «конца Закона»).

Позднее Сайтё, разрабатывая свою концепцию тэндайского «бодхисаттвы-монаха», провозгласил Гёки идеалом бодхисаттвы, однако, несмотря на внешнее сходство, принципы деятельности Гёки и идейное их обоснование подверглись значительной ревизии. Действительными духовными преемниками Гёки и его соратников стали некоторые амидаистские школы, возникшие в последующие периоды истории японского буддизма. Типологически движение Гёки можно определить как самостоятельное идейное течение, отличавшееся от всех других ему современных.

Выше уже отмечалось, что в VIII в. начался процесс интеллектуализации японского буддизма. Изучение философии и дог-

матики стимулировало возникновение собственно японской философской традиции. Как и в европейских странах (хотя, может быть, в несколько меньшей степени), наиболее интеллектуально развитой частью японского общества являлся слой монашества, занимавшийся, как бы мы сказали сейчас, «академической» философией. Разработка философских и догматических вопросов представляла род деятельности, прямо не связанной с политикой или непосредственно с религиозной и общественной функциями буддийской церкви, так что вполне можно говорить об особом идейном течении, четко отграниченном от других.

В нарский период наибольший вклад в формирование данного течения внесли, пожалуй, монахи школы Хоссо. Известным в VIII в. специалистом по буддийской философии был Дзэндзю (или Дзэнсю, 723—797), написавший несколько трактатов и экзегетических сочинений к каноническим текстам школы: «Зеркало значений „Сада Закона“» (яп. «Хоон гикё»), «Записки о сути комментариев к „Рассуждениям о достижении [понимания] „только-сознания“» (яп. «Дзё юисики рон сёкандзин ки»), «Последовательное комментированное изложение „Рассуждений о достижении [понимания] „только-сознания“» (яп. «Дзё юисики рон дзёки тёсяку»). Кроме того, Дзэндзю изучал индийскую буддийскую логику, и его кисти принадлежит первое японское сочинение по этому предмету: «Трактат — светлая (т. е. зажженная. — А. И.) лампа, [освещающая] комментарии „Рассуждений о прояснении причин“» (яп. «Иммё рон сё мёто сё») [341, с. 128].

Видным теоретиком Хоссо-сю был Гомё (740—834), проживавший в храме Гангодзи. Как и Дзэндзю, Гомё занимался комментированием текстов Хоссо-сю. Наиболее известными считаются его сочинения «Построчные (постатейные) комментарии к „Саду Закона — лесу значений“» (яп. «Хоон гирин гэсэцу ки»), «Построчные (постатейные) комментарии к главным разделам, „только-сознания“» (яп. «Юисики куё гэсэцу ки»), «Чудесное (божественное) сочинение-исследование видов дхарм в великой колеснице» (яп. «Дайдзё хоссо-кэн дзинсё»).

Хотя сочинения по философским и догматическим вопросам, появившиеся в Японии в VIII в., еще не отличались оригинальностью, они, как говорилось, подготовили почву для теоретических разработок Сайтё и Кукая, деятельность которых открыла качественно новый этап в истории японского буддизма. Кроме того, развитие его догматической и философской сторон отразилось на формировании мировоззрения японской аристократии, прямым образом не связанной с государственными делами (прежде всего художественной интеллигенции) уже в период Нара.

Судя по стихотворениям, собранным в «Манъёсю», в среду поэтов VIII в. (и, очевидно, интеллигенции вообще) проникло представление о непостоянстве всего сущего (яп. «мудзёкан»). Мотив бренности мира и человека встречается в стихах Яманоэ-

но Окура и Отсмо-но Якамоти, представлявших верхушку аристократической интеллигенции того времени. Идея «непостоянства» характерна для учения Хоссо, а как раз adeпты этой школы широко проповедовали свои доктрины в нарский период. Правда, следует сказать, что стихотворения, помещенные в «Манъёсю», свидетельствуют о весьма поверхностном восприятии их авторами концепции «мудзё». За иллюзорностью и неистинностью (т. е. «непостоянством») всего единичного (а мир и человек трактовались как конгломерат единичных нереальных сущностей), согласно философским установкам всех школ махаяны, кроется нечто истинно-реальное (абсолютный Будда в «теле Закона», «татхата», нирвана), т. е. «непостоянство» оказывалось в конечном счете кажущимся. Этого-то как раз и не понимали создатели «буддийских» стихотворений, включенных в «Манъёсю». Вполне вероятно, что и не все ученые монахи в тот период адекватным образом усваивали сложные философские построения классиков махаяны. Тем не менее «интеллектуальное» течение в буддизме периода Нара — факт неоспоримый.

Развитию этого течения, несомненно, способствовали специальные постановления о необходимости изучать буддийскую догматику и философию. В 717 г. правительство издало указ, адресованный «сого», который включал такие важные пункты, как присвоение хорошо разбирающимся в буддийских доктринах монахам звания «котоку», («высокие достоинства», что выделяло их из рядовых членов общины), информирование центральных органов о таких монахах, назначение в храмы «учителей школ» (яп. «сюси») [109, т. 1, с. 213]. В указе от 719 г. поощрялись Додзи и другие монахи, изучавшие буддийскую догматику в Китае, а в 756 г. был отмечен «упорный труд днем и ночью» монахов Дзидзюна и Кэйсюна, постигавших буддийскую философию [109, т. 1, с. 213—214].

В конце VII в. в японском буддизме возникает своеобразное движение отшельников, имевшее ярко выраженный синкретический характер и получившее позднее название «сюгэндо» — «путь овладения сверхъестественными способностями (силами)»³¹. Основателем «сюгэндо» считается Эн-но Одзуну (Эн-но Оцуну, Эн-но Сёкаку, Эн-но Кими, Сёкаку-сэннин, Эн-но убасоку). более известный как Эн-но гёдзя (634 — после 700). Он родился в состоятельной семье, принадлежавшей к провинциальному клану Такакамо. Довольно рано Эн-но гёдзя поселился в горах и стал отшельником («гёдзя») и более тридцати лет прожил в пещере на горе Кацураги. В 699 г. по доносу ученика Эн-но гёдзя был арестован и сослан на о-в Идзу, однако в 701 г. получил прощение. По возвращении из ссылки отправился в западные провинции. Об этом периоде его жизни ничего не известно. Много позднее, в 1799 г., он был канонизирован в качестве бодхисаттвы под именем Дзимбэн-дайбосацу. Еще при жизни Эн-но гёдзя вокруг него собралось немало последовате-

лей, так что можно говорить о существовании в VIII в. достаточно организованного движения отшельников.

Сообщение об Эн-но гёдзя имеется в «Сёку Нихонги». О нем повествуется в «Нихон-рёики» (I.29; русский перевод [108, с. 27—28]) и в некоторых позднейших памятниках («Кондзяку моногатари», «Хонтё синсэн дэн»). Однако внимание к этой личности значительно возрастает в позднее средневековье. В токугавский период появляются многочисленные «житии» Эн-но гёдзя, в которых жизнеописания отшельника подчинены единой целенаправленной идее: санктификации его образа. Биографии Эн-но гёдзя насыщены многочисленными фантастическими элементами, по которым можно судить об эволюции «сюэгэндо»³².

Основой «сюэгэндо» как идеологического течения является поклонение горам, восходившее к древним японским верованиям и значительно усиленное буддийским и даоским влиянием. Кроме того, оно дополнялось и другими элементами буддийского происхождения и религиозного даосизма, приобретая черты синкретического образования. Культовая практика отшельников носила ярко выраженный шаманистический характер.

Горы (а в это понятие включались не только горы в собственном смысле слова, но также возвышенности, могильные курганы [337, с. 299] и даже лес [389, с. 11, примеч. 69]) играли исключительно важную роль в мифологических воззрениях японцев как места обитания божеств, регулирующих стихии, пристанища людей после их смерти (см. [389, с. 11—14]), что, в свою очередь, обусловило сакрализацию гор. Культ гор был распространен в Индии, Китае (особенно в даосизме) [389, с. 8—10], и отголоски этих верований могли проникнуть на острова через буддизм и даосизм, смешиваясь с местными представлениями. Горы (в широком смысле) ассоциировались с обителью богов, поэтому отнюдь не случайно деятельность приверженцев «сюэгэндо» была теснейшим образом связана с горами. Характерен уже сам факт практически постоянного пребывания там отшельников, на которых переносились атрибуты «ками». В «житиях» говорится, что Эн-но гёдзя — потомок одного из главных японских божеств Сусаноо [388, с. 226], что он «показывает себя» в облике «ками» Дзао [388, с. 234—236], имевшего, правда, буддийское происхождение, но «вписавшегося» в местный пантеон. Во всех легендах о знаменитом отшельнике рассказывается о его способности (присущей божествам) укрощать демонов. Наконец, «встреча» Эн-но гёдзя с Нагарджуной, описанная в ряде «житий», произошла на вершине одной из священных японских гор — Мино [388, с. 232].

Уже в раннем «сюэгэндо» жизнь и деятельность отшельников освящалась авторитетом Будды: недаром в одной из легенд утверждается что именно при «встрече» с Шакьямуни Эн-но гёдзя приобрел способности творить чудеса [26, с. 131]. Буддийское влияние в начальный период проявилось главным образом

в использовании заклинаний, «дхарани», приемов психофизической регуляции (прежде всего медитирования), магии. И сама буддийская религия, и ее восприятие японцами в VII—VIII вв. давали полное основание приверженцам «сюгэндо» считать себя последователями «Закона Будды». Надо сказать, что исследование видного этнографа Т. Вакамори, опиравшегося на труды С. Цуда, столпа современной японской этнографии К. Янагида, показывает большее, чем обычно полагают, влияние буддизма на «сюгэндо» на раннем этапе развития последнего (см. [120, с. 23—53; 386—391]).

В поздней агиографической традиции, как видно из источников, буддийский элемент в изображении Эн-но гёдзя, «эталонного» отшельника, усиливается («встреча» с Нагарджуной, общение и «разговоры» с буддой Вайрочаной, бодхисаттвами; утверждения, что Эн-но гёдзя воплощение принципа «рёбу-фуни», т. е. единства двух ипостасей будды, что он Вайрочана в человеческом теле; именование его бодхисаттвой и т. д., см. [388, с. 225—240]). Буддизация «сюгэндо» была обусловлена становлением и укреплением в IX в. эзотерического буддизма. Группы отшельников возникают в школах Тэндай и Сингон, крупнейших буддийских объединениях периода Хэйан.

Даоское влияние в «сюгэндо» проявилось в двух планах. Во-первых, отшельники наделялись качествами даоских святых, «шэньсяней» (см. [38]), и прежде всего способностью передвигаться по воздуху и искусством изготовлять «эликсир бессмертия», лечебные снадобья. В частности, в легендах об Эн-но гёдзя сообщается о его «воздушном путешествии» в Китай [388, с. 237]; во время ссылки на Идзу он каждую ночь летал на гору Фудзи [388, с. 232—231], в качестве средства передвижения использовал пятицветное облако [389, с. 27] и т. д. Вторая сторона даоского влияния выразилась в использовании магии, свойственной религиозному даосизму (о ней мы будем говорить несколько подробнее ниже, при рассмотрении взаимоотношений буддизма и даосизма в Японии), и включении даоских ритуалов в обрядность «сюгэндо». Не обошли вниманием отшельники и даоские психофизические упражнения (см. их описание и характеристику в [389, с. 142—163]).

Правительство крайне неодобрительно относилось к «сюгэндо», поскольку религиозная и общественная деятельность отшельников не только не вписывалась в государственный буддизм, но объективно противостояла ему. Отшельники находились в постоянном контакте с крестьянским населением, влияние их на массы было практически бесконтрольным со стороны государственных органов, а оно было велико, поскольку отшельники пользовались большим авторитетом гадателей и врачей-целителей. Естественно, что центральные власти боролись с «сюгэндо», объявляя движение вне закона. Отрицательное отношение к этому явлению ощущается уже в «Сонирё» (ст. 1—2). В указах 718 и 729 гг. запрещалось строить скиты в горах, зани-

маться проповедью «Закона Будды» в лесных и горных местностях [109, т. 1, с. 250]. Особенно жестоко отшельники преследовались в период возвышения Докё, который, как говорилось выше, выпустил специальный указ. После мятежа Фудзивара Накамаро его сторонники скрывались в скитах последователей Эн-но гёдзя, так что меры правительства против отшельников в то время были в целом оправданны. После смещения Докё ограничения деятельности приверженцев этого течения были почти полностью отменены [109, т. 1, с. 250].

Фактическое поражение правительства в борьбе с «сюэндо» свидетельствует о размахе движения и его силе. Действительно, в рядах последователей Эн-но гёдзя встречаются представители буддийского духовенства и аристократии (даже придворной) [120, с. 49—50; 26, с. 131]. Известно, что в 70-х годах VIII в. была построена лесная молельня (яп. «санриндодзё») для двух высокопоставленных монахов школы Хоссо — Сюэна и основателя храма Хосэй (провинция Ямато) Санъё. Причем оба являлись монахами-чиновниками, входившими в управленческий аппарат государства [109, т. 2, с. 107].

К «сюэндо» примыкало (или, скорее, являлось его разновидностью) направление — «школа природного знания» (яп. «сидзэнти сю»), как назвал ее Сайдё в своих сочинениях «Гэн-кай рон» («Рассуждения о выявлении заповедей») и «Хоккэ сюку» («Превосходные фразы „Цветка Закона“»). Родоначальником этого направления считается китайский монах Шэньжуй, приехавший в Японию в 90-х годах VIII в. и поселившийся в храме Хокодзи (Хисо-дэра) [109, т. 1, с. 250]. В нарский период школа процветала в двух храмах — Гангодзи и Дайандзи. В Гангодзи адептами «сидзэнти» являлись Сонзо, Сёгу (последний имел ранг «дайсодзу») и, наконец, известный нам Гомё. К последователям этого направления в Дайандзи принадлежали упоминавшийся в связи с распространением учения Рицу китайских монах Даосюань, его ученик Гёхё (722—797) и (на рубеже IX в.) Сайдё, наставником которого был Гёхё (109, т. 1, с. 251).

«Природное знание» следует понимать как постижение «истинного Закона» в «естественной обстановке», т. е. на природе. В глубине горных лесов сооружались пагоды и тут же устанавливались изваяния бодхисаттвы Кокудзо (санскр. *Ākāśagarbha*), около которых проводилась особая церемония, носившая эзотерический характер и называвшаяся «стремление, слушание и держание» (яп. «гумондзи-хо»). Бодхисаттве Кокудзо делались различные подношения, декламировались наизусть отрывки из сутр, толковались доктрины (главным образом школы Хоссо), произносились магические формулы «дхарани». Совершавшие эти действия приближались, как полагалось, к обретению «праджни», а непосредственным их результатом признавалось улучшение памяти [109, т. 1, с. 251; 109, т. 2, с. 108; 341, с. 92]. Необходимо отметить, что подобной практикой зани-

мались в первую очередь адепты Хоссо-сю. В частности, Шэнь-жуй славился в качестве одного из ведущих в Японии знатоков «виджнянавады», доктрины которой в течение двадцати с лишним лет он изучал и проповедовал в храме Хисодзи. То же самое можно сказать о Гомё [109, т. 2, с. 108]. Описанный ритуал совершался, как правило, во время полнолуний, в безлунные ночи монахи возвращались в храмы, где постоянно проживали [109, т. 1, с. 251]. Собственно говоря, аристократия тяготела именно к этому направлению, занимавшему промежуточное положение между «интеллектуальным» и чисто «отшельническим» течениями и не противопоставлявшему себя государственному буддизму.

Для нас здесь важнее подчеркнуть существование ортодоксального течения «сюгэндо». Именно его члены — «ямабуси» («спящие или укрывающиеся в горах»), «яма-но хидзири» («горные мудрецы») — представляли собой те социально неадаптированные элементы, о которых говорилось в начале раздела. Сознательно противопоставляли себя государственной буддийской церкви и в конечном счете государственной идеологии «самовольные монахи» (яп. «сидосо»). Эти люди или совсем не обучались в монастырях, или по каким-то причинам уходили из них (чаще всего изгонялись), поэтому не имели официального монашеского «диплома». Буддийскими монахами они объявляли себя самовольно. «Сидосо» преследовались правительством: строго наказывались монахи из храмов, «одаживавшие» одеяния и монашеские имена самозванцам (ст. 16 «Сонирё»), и миряне, уличенные в самовольном постриге. Тем не менее институт «сидосо» стабильно существовал и в нарский, и в последующие периоды, а в XVIII в. «самовольные монахи» составили костяк духовенства нитирэнновского движения.

«Сюгэндо» и движение «сидосо» представляли собой своеобразную форму эскепизма, хотя мотивы ухода в отшельничество и «самовольное монашество» были разными (бегство от экономического притеснения, трудовых повинностей, ссоры в общине, соображения идеологического порядка и т. д.).

Еще в первой половине VII в. в Японии стали известны верования в «чистую землю» как следствие распространения культов Майтрейи и Амида³³. Представления о буддийском рае исследователи находят на упоминавшейся «тэндзюкоку-мандара». Поскольку в надписи на ней отсутствуют слова «чистая земля», уже много лет среди японских ученых обсуждается вопрос, что конкретно имели в виду ее составители (см. подробно [213, с. 63—79]). Напомним, что в последние десятилетия специалисты склоняются к мысли, что на «тэндзюкоку-мандара» доминируют даосские мотивы. Более определенно представления о «чистой земле» начинают проявляться по мере становления и укрепления буддийской религии после переворота Тайка. В 652 г. в императорском дворце проводились чтение и толкование «Сутры о неизмеримой [по продолжительности] жизни

[татхагаты]» (кит. «Уляншоу-цзин», яп. «Мурюдзю-кё»), одного из основных канонических текстов амидаизма (см. [213, с. 79—94]).

Как показали исследования сообщений «Сёку Нихонги», «Фусо рякки», «храмовых историй», колофонов на копиях сутр, осуществленные Т. Оно (см. [213, с. 97—116]), до середины 50-х годов VIII в. в Японии преобладали верования в «чистую землю» Майтрейи, а с 60-х годов все более популярными становятся представления о рае Амитабхи [213, с. 105, с. 112].

Выше уже говорилось, что центром распространения амидаизма в тот период был храм Гангодзи, где проживали Райко и Тико, конфессионально принадлежавшие к школе Санрон. С 40-х годов в некоторых храмах начинают строить специальные павильоны или залы, в которых устанавливались изваяния будды Амида и двух «сопровождающих» его бодхисаттв — Каннон (Кандзэон) и Сэйси (в Тодайдзи это было сделано в 741 г., см. [213, с. 123]). В таких павильонах и залах проводились церемонии покаяния (яп. «кэка»), во время которых монахи и миряне калялись в своих грехах перед образом Амида для избежания плохой кармы в будущем.

Что касается ритуальной стороны культа Амида, то в нарский период было распространено так называемое «кансо-нэмбуцу» — «моление (думание) о будде — постижение [сути] знаков». «Нэмбуцу», неперенный, а впоследствии главнейший компонент амидаистских верований, — повторение (вслух или про себя) имени Амида. «Кансо» — перечисление (также вслух или про себя) в определенном порядке 32 и 80 знаков на теле будды, отличающих его от остальных людей [213, с. 117, 123]. Однако в VIII в. в Японии еще не было принято произносить имя Амида вслух: «нэмбуцу» ограничивалось перечислением знаков [213, с. 140].

Изучение догматики амидаизма сводилось в VIII в. главным образом к переписке сутр об Амида и трактатов китайских теоретиков этого течения (прежде всего Шаньдао). По заключению Т. Оно, в учении о «чистой земле» (тем, что называется «дзёдокё») как доктринальной и догматической системе более или менее хорошо разбирались тогда всего три монаха — Тико (Санрон-сю), Тикё (Кёгон-сю) и Дзэндзю (Хоссо-сю). Их книги принадлежат ряд комментариев к амидаистским сутрам и сочинениям китайских учителей (характеристика перепутывавшихся в то время амидаистских сутр и местных сочинений имеется в книге Т. Оно, см. [213, с. 128—140]).

В нарский период амидаизм в японском буддизме занимал периферийные позиции, однако деятельность приверженцев учения о «чистой земле», безусловно, готовила почву для становления его как мощного течения, и в частности формирования доктринального комплекса одного из первых его патриархов — Хонэна (1133—1212) [157].

Наконец, в японском буддизме VIII в. можно отыскать эле-

менты «тайного учения» (яп. «миккё»), т. е. эзотерического буддизма, представлявшего разновидность индийского тантризма. Зародыши японского «миккё» проявляются в том внимании, которое уделялось частью духовенства «дхарани» как важному функциональному компоненту буддийского ритуала, а также в копировании сутр, считавшихся каноническими в данном течении (например, «Конго-ханья-кё», см. [146, с. 111—117]).

К выводам, которые напрашиваются из рассмотрения идейных течений в островном буддизме VIII в., мы вернемся в конце главы, сейчас же необходимо сказать о других направлениях общественной мысли нарского периода и взаимоотношениях с ними буддийской религии.

Наряду с буддизмом ведущей идеологией в ту эпоху был древний синтоизм (яп. «кодай синто»). В гл. 1 уже говорилось, что японские мифы, на которых базируется синто, подверглись обработке и циклизации при записи их в «Кодзики» и особенно в «Нихонги». В качестве главного божества, что наиболее отчетливо проявилось в «Нихонги», выделяется Аматэрасу, и особый акцент здесь делается на мифе о «сошествии божественного внука» Ниниги на землю. Согласно «Нихонги» (второй свиток), Аматэрасу, снабдив Ниниги тремя священными регалиями (яшмой, зеркалом и мечом), дала ему «божественный указ» управлять «срединной страной Тростниковой Равнины», т. е. Японией. Именно в этом указе кроется идея о божественном происхождении императора и непрерывности престолонаследия, т. е. то, что в традиционной японской историографии называется «десять тысяч поколений в одной линии» (яп. «манъё-иккэй»). Данная идея, весьма отчетливо проведенная составителями «Нихонги» во втором свитке летописи, находилась в полнейшем соответствии с основной тенденцией в общественной мысли той эпохи — утверждением центральной власти во главе с императором.

Можно выделить три основных момента в трактовке образа Аматэрасу в «Нихонги»: 1) приписывание ей слов об указании править страной; 2) наличие на богине одеяний, излучающих сияние; 3) указание на то, что Аматэрасу — божество-предок императорской семьи. Такие характеристики Аматэрасу резко выделяют ее из числа других божеств японских мифов прежде всего тем, что богиня приобрела здесь, по существу, антропоморфные признаки и мессианские качества. К концу VII в. восходит представление об императоре как воплощении божества (в двух песнях «Манъёсю» император отождествляется с «ками»), что непосредственным образом соотносится с наделением Аматэрасу указанными свойствами. В нарский период по мере укрепления центральной власти подобный взгляд все активнее пропагандировался в синтоистских культовых учреждениях.

Распространением раннесинтоистской идеологии и организацией церемоний в честь Аматэрасу и других божеств занималось специальное ведомство по делам культов (яп. «дзингикан»)

(«Тайхорё», II.1, см. [85, с. 22]), во главе которого стояли представители рода Накатоми. «Дзингикан» подчинялся непосредственно императору и не являлся правительственным учреждением³⁴.

Независимое положение «дзингикана» породило различные точки зрения на его роль в системе управления страной, функцию в качестве идеологического института и, наконец, место синтоизма среди идейных течений периода Нара. Самостоятельность «дзингикана» подчас трактуется как свидетельство его власти и влияния. Однако, очевидно, правы те, кто полагает, что практически полное отделение ведомства по синтоистским культурам от административного аппарата резко ограничивало возможность синтоистского жречества непосредственным образом вмешиваться в политические дела [285, с. 78]. В то же время, по мнению Я. Юаса, древнее синто и «дзингикан» выполняли исключительно идеологическую функцию, обслуживая прежде всего императорскую семью [285, с. 79].

Как бы то ни было, после переворота и на протяжении всего рассматриваемого периода правительство ни в коей мере не игнорировало синтоистскую идеологию. Параллельно с укреплением буддийской церкви осуществлялись меры по поощрению исконных культов, что видно из указов, помещенных в «Нихонги», суть которых сводилась к заверению в приверженности императора японским божествам и обращению ко всем гражданам страны почитать их. Не имея возможности вдаваться в обсуждение вопроса о функциональном соотношении мероприятий, способствовавших превращению буддизма в государственную идеологию, с одной стороны, и поддержке местной религии, с другой³⁵, подчеркнем два важных момента. Переоценка общественной роли раннего синтоизма как раз и вызвана наличием многочисленных сообщений о нем в летописях и других памятниках той эпохи. Однако если посмотреть на эту проблему шире, то окажется, что древнее синто во второй половине VII—VIII в. не могло еще во всей полноте выполнять функцию государственной и общественной идеологии, и именно буддизм способствовал оформлению местных верований в более или менее стройную систему, «подтягивая» в этом смысле ранний синтоизм до своего уровня.

Антропоморфный характер образ Аматаэрасу стал приобретать под влиянием буддийской скульптуры. Как считает Э. Тамура, одеяния богини, излучающие сияние,— прямая аналогия с сияющим телом Будды Шакьямуни из «Сутры золотого света», являвшейся, напомним, главной из трех «сутр, защищающих страну». В VIII в. в буддийских храмах имелось много позолоченных изваяний будд и бодхисаттв, интенсивно переписывались и распространялись по всей стране «Конкомё-кё», так что неудивительно, что Аматаэрасу начала приобретать чужеземный вид [109, т. 1, с. 130]. Безусловно, этот процесс облегчался тем, что Аматаэрасу являлась богиней солнца.

Идея о «божественном указе» Аматэрасу, адресованном Ниниги, также позаимствована из буддизма. О «божественном происхождении» монарха и его абсолютной власти, освящаемой и защищаемой «Законом Будды», много говорится в той же «Сутре золотого света», более того, вопрос о надлежащем управлении государством и идеальном царе, как мы знаем, — главная тема сутры. Кроме того, для буддийских сутр, в том числе и «Конкомё-кё», характерен сам сюжет передачи, «вручения» Буддой «Закона» кому-то из учеников во время «великого собрания» на священной горе. В этом плане передача «Закона» Буддой своим слушателям на вершине горы Гридхракута в «Сутре золотого света» и вручение «божественного указа» Аматэрасу Ниниги имеют четкое функциональное сходство. Поэтому вполне можно согласиться с точкой зрения, что «Конкомё-кё» (как и другие буддийские сутры) оказали решающее влияние на авторов мифа о «божественном указе» [109, т. 1, с. 130—131]. Напомним, также, что именно на «Сутру золотого света» опирался составитель «записки» Сонмона в «Нихонги».

Как говорилось выше, согласно народным поверьям, «ками» ежегодно на какое-то время появлялись в селениях и «проверяли» жителей. Невидимое (точнее говоря, лишенное антропоморфных черт) божество, побыв определенный срок в деревне, возвращалось в район своего постоянного пребывания (в горы, леса, поля и т. п.). Естественно, жители того или иного селения знали время очередного визита «ками» и готовили для него очищенное от всех «скверн» место, однако постоянно действующих культовых учреждений в деревнях не существовало. Буддийская скульптура стимулировала превращение «ками» в антропоморфные существа, а буддийские храмы вызвали появление синтоистских святилищ (яп. «дзиндзя» или «дзингу» [109, т. 1, с. 122]). На рубеже VIII в. сооружается знаменитое святилище в Исэ в честь Аматэрасу. Интересно, что возникновению молелен «ками» содействовала антибуддийская партия во главе с Мононобэ. В разгар борьбы с буддизмом в императорских резиденциях стали отводить специальные помещения для проведения религиозных церемоний почитания японских богов-защитников. Ритуал произнесения в адрес «ками» синтоистских молитв «норито» также возник под влиянием буддийского обряда обращения к Будде с просьбой исполнить какое-либо пожелание (яп. «гаммон» [109, т. 1, с. 122]).

Авторитет островных божеств в VIII в. оставался весьма высоким: к ним обращались за поддержкой и в их «санкциях» нуждались не только представители светской власти (императорский дом и крупные роды), но и высшее буддийское духовенство. Недаром Дожё уделял такое внимание поддержанию культа Хатимана, понимая необходимость опоры на местные традиционные верования в проведении своей политики.

Отмеченные выше процессы привели позднее к созданию в

Японии синкретической религии «рёбу-синто»³⁶. По мнению С. Мураяма, в VIII в. выявилось три направления влияния буддизма на древнее синто:

1. Первые «опыты» истолкования Аматэрасу в качестве будды в «превращенном теле» или же отождествление богини с Вайрочаной. Такой подход к синтоистским «ками» возник в буддийской монашеской среде, близкой ко двору, а также у монахов-филантропов» [182, с. 47].

2. Представление о «ками» как о «защитниках Закона» [182, с. 47], по аналогии с божествами буддийского пантеона.

3. Представление о «ками» как о «страдающих существах, стремящихся к спасению посредством следования «Закону Будды» [182, с. 47]. Эта трактовка местных божеств появилась в провинциальных монастырях в 70-е годы VIII в. и отражала стремление буддийской церкви внедриться в достаточно замкнутые провинциальные сообщества [182, с. 47—48].

Указанные направления, и прежде всего два первых, в полной мере развились в хэйанский период.

Стабильное место в общественной идеологии нарского периода занимало конфуцианство. Приверженцами учения древнекитайского мудреца были, как правило, выходцы из высшей аристократии, так или иначе связанной с правящими кругами.

Конфуцианство являлось одним из трех (наряду с математикой и каллиграфией) предметов, преподававшихся в провинциальных школах (яп. «кокутаку») и в единственной в стране высшей школе (яп. «дайгаку»), находившейся в столице. В эти учебные заведения принимались дети японской знати того времени. Здесь изучались «И-цзин», «Шу-цзин», «Чжоу ли», «Или», «Лицзи», «Ши-цзин», комментарии к «Чунью», «Сяо-цзин» и «Лунь юй» («Тайхорё», XI.5, см. [85, с. 115]), т. е. практически вся конфуцианская классика с использованием толкований видных ученых-конфуцианцев Чжэн Сюаня, Ван Би, Ван Аньго, Кун Аньго и др. («Тайхорё», XI.6, см. [85, с. 115—116]). Претендентам на чиновничьи должности необходимо было экзаменоваться на знание вышеуказанных и других конфуцианских книг («Цзочжуань», «Мо-цзы», «Эръя» и т. д.) («Тайхорё», XII.29, XIV.69, см. [85, с. 131, 156—157]). Два раза в год (весной и осенью) в школах проводились церемонии поклонения Конфуцию, причем необходимые для этого ритуальные пища и одежда, а также сакэ, предоставлялись государством («Тайхорё», XI.4, см. [85, с. 115]).

В определении внутренней и внешней политики страны в VIII в. значительную роль играл ученый-конфуцианец Киби Макиби, о котором уже говорилось в связи с описанием деятельности Гэмбо. Достаточно большое влияние при императорском дворе имели некоторые соратники Киби Макиби, и прежде всего Тадзин Агатамори [77, с. 212]. Японские конфуцианцы чаще всего подвизались на дипломатическом или педагогическом поприщах. Некоторые из них занимались литературой,

историографией. В частности, Сугэно Мамито участвовал в составлении «Сёку Нихонги» [77, с. 212].

В японских работах (главным образом довоенного времени) роль конфуцианства в общественной и культурной жизни VIII в. (как и предыдущего периода, о чем говорилось в гл. 1) часто переоценивается. Характерный пример тому — двухтомное исследование Т. Нисиока [196], который утверждает, что «последующая (имеется в виду после переворота Тайка. — А. И.) политика основывалась исключительно на конфуцианстве» [196, т. 2, с. 437]. Действительно, значение учения Конфуция в политической сфере, безусловно, возросло по сравнению с дотайковским периодом, однако это учение занимало подчиненное буддизму положение, выполняя функцию одной из идеологических опор государственной власти (а вернее, правящих партий).

То же самое можно говорить и о сфере культуры. Т. Нисиока пишет: «Нечего и говорить, что конфуцианство стало идейной основой науки и искусства» [196, т. 2, с. 437] в эпоху Нара. Если можно согласиться (правда, с оговорками) с тем, что конфуцианство повлияло на развитие науки в Японии, то, что касается искусства, материалы не подтверждают утверждения Т. Нисиока. Во Введении отмечалось, что в архитектуре, живописи, ваянии доминировало буддийское влияние. В изыщной же словесности конфуцианские идеи отразились в меньшей степени, чем буддийские (см. характеристику японской культуры этого периода [45; 46; 53; 57; 111; 148; 180; 192; 193]).

В отличие от Китая в Японии никогда не наблюдалось многолетнего ожесточенного противоборства между конфуцианцами и буддистами, так как до середины XVIII в. конфуцианство не было господствующей идеологией. Носители конфуцианской идеологии не обладали достаточной силой, чтобы претендовать на монополию в данной сфере, и, возможно, такая мысль и не приходила в голову ведущим представителям этой идеологии, что вполне объяснимо, если учесть специфику исторического развития островного государства. Когда же режим Токугава объявил чжусианство официальной идеологией, буддизм уже не мог конкурировать с неоконфуцианством в таком качестве из-за существенных изменений, происшедших в нем ³⁷.

В нарский период, как, впрочем, и позже, японские конфуцианцы и буддисты — официальные идеологи даже сотрудничали между собой в области государственной политики, а также политических интригах (например, Кибидо Макибидо и Гэмбодо).

Тем не менее отзвуки борьбы, происходившей между двумя идеологиями в Китае, доносились до японского буддийского мира и отражались в литературе — в рассматриваемый период, в частности, в трактате Кукай (774—835) «Санго сикики» («Направляющие мысли о трех учениях»), написанном в 797 г. В этом сочинении конфуцианство оценивается с точки зрения эффективности методов спасения, предлагаемых этим учением. По мнению конфуцианца — «учителя Кимодо (или Кибодо)», испра-

вить человеческую природу и установить гармонию в обществе можно только посредством конфуцианских добродетелей. Кукэй, однако, показывает, что конфуцианские методы в лучшем случае могут быть подсобными средствами, но никак не основными. Оценка конфуцианства основателем Сингон-сю, во-первых, прямым образом соотносится с оценкой его в «записке» Сонмона и, во-вторых, соответствует китайской буддийской традиции (правда, в несколько смягченном варианте).

В «Нихонги» имеется запись от 7-й луны 644 г., в которой говорится, что некий человек по имени Офу Бэ-но Оэ с востока страны требовал, чтобы жители его деревни молились червю, какой-то разновидности шелкопряда, убеждая их, что этот червь «божество вечного мира» (яп. «тожюё-но kami») и те, кто будут молиться, «получат долгую жизнь и богатство». А сподвижники Офу Бэ-но Оэ, «колдуны и колдуньи», говорили: «Те, кто будут поклоняться божеству вечного мира», станут богатыми, если [сейчас] бедные; кто [сейчас] стар, снова станут молодыми». Они призывали также выбрасывать из домов драгоценные вещи, выставлять по обочинам дорог сакэ, овощи, мясо [204, т. 68, с. 261].

Данное сообщение — практически единственная информация о попытках организовать в Японии нечто подобное даоскому движению, что, однако, не увенчалось успехом: правительство решительно пресекло деятельность пропагандистов веры в «божество вечного мира». Тем не менее даосские представления довольно глубоко внедрились в японскую культуру, став ее органической частью.

Несомненно воздействие даосизма на японскую классическую литературу (начиная с «Манъёсю»), которое не ослабевало на протяжении нескольких веков³⁸. Даосские элементы присутствуют в толковании представлений японцев о «стране желтого источника», «стране бога моря», «земле высшей радости», долголетию [236, с. 108—160]. Даосизм оказал воздействие также на становление традиционной японской медицины, в частности на известную систему массажа «доин» [168, с. 3]. Даосское влияние можно обнаружить, очевидно, во многих других явлениях культуры и повседневной жизни японцев в средние века.

Наибольшее распространение из даосских культурных религиозных элементов в нарский период получили магия — «защитная» и «вредоносная», по классификации С. А. Токарева (см. [96]), а также мантика.

«Защитная магия», разнообразные приемы которой назывались по-японски «киндзю» (или «кондзю») — «запрещение заклинания»³⁹, — выступала прежде всего как средство врачевания болезней. «Киндзю» настолько широко были распространены по стране, что стали одним из (четвертым из пяти) официальных методов лечения, утвержденных «тэнъякурё», — придворным ведомством, которое занималось вопросами медицины [109, т. 1, с. 150]. Даоскими «гаданиями по счастливым и не-

счастливым знакам» (яп. «бокусо-киккё») занимались чиновники «онъёрё» — учреждения, в ведении которого находились астрономические наблюдения, составление календарей и различные виды гаданий. Правительство, считаясь с популярностью «защитной» даосской магии и мантики, стремилось все же взять их под свой контроль.

Однако следует подчеркнуть, что, хотя занятия «киндзю» и «бокусо-киккё» разрешались представителям светских слоев, чрезмерное увлечение даосской магией и мантикой не поощрялось. Более того, решительно пресекались проявления малейшего непочтения к буддизму со стороны местных, легальных приверженцев даосизма. Показательна в этом отношении история с Нагая-но О.

В «Сёку Нихонги» рассказывается, что Нагая-но О, потомок императора Тэмму, в 724 г. был назначен на должность великого левого министра (яп. «садайдзин») и в течение пяти лет был одним из самых влиятельных людей в Японии. Тем не менее однажды ночью его дом был окружен войсками под командованием одного из членов рода Фудзивара — Умакаи.

На следующее утро в дом Нагая-но О вошли один из родственников императора — Одзимава и один из членов рода Фудзивара — Мугимаро. Предъявив указ Сёму-тэнно, они обвинили Нагая-но О в различных преступлениях против государства и устроили ему перекрестный допрос. В результате Нагая-но О и его семья покончили жизнь самоубийством. Здесь же вскользь упоминается, что этот человек тайно изучал «левый путь» и замышлял заговор против правительства [230, т. 1, с. 115—116].

В «Нихон рёики» говорится, что Нагая-но О в присутствии императора Сёму ударил по голове буддийского монаха во время торжественной церемонии в храме Гангодзи. В окружении Сёму этот поступок расценили как плохое предзнаменование. Через два дня император издал указ, в котором заявил, что Нагая-но О наносит вред государству и замышляет захватить престол. И тот предпочел самоубийство позорной казни [109, т. 1, с. 154].

Для правильной оценки описанных выше событий следует иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, Нагая-но О изучал «левый путь» (яп. «садо»), а этим термином в Японии называли даосские гадания, относящиеся к «вредоносной магии» [109, т. 1, с. 156]. Из источников ясно, что в нарский период понятия «левый путь» и «мятеж» (яп. «мухон») стали по существу синонимами [109, т. 1, с. 156]. Во-вторых, в репрессиях против Нагая-но О участвовали представители рода Фудзивара, который патронировал буддийскую церковь. Кроме того, непосредственным поводом выступления против Нагая-но О являлось обвинение его в непочтительном отношении к буддийскому монаху, т. е. сомнение в его вере в «Закон Будды». Правда, некоторые современные исследователи полагают, что Нагая-но О

пострадал за несовершенно преступление (см., например, [111, с. 286]).

«Вредоносная магия» в период Нара считалась серьезнейшим преступлением. Среди восьми самых больших зол, связанных с нарушением монашеских заповедей (так называемых «хатигяку», досл. «восемь издевательств»), пятым по тяжести считалось занятие магией, точнее говоря, двумя известными в Японии ее приемами — «кодоку»⁴⁰ и «эмби»⁴¹.

В Японии строго наказывалось изготовление яда «кодоку» или даже передача другому лицу секретов его производства. В 729 г. Сёму был издан указ, запрещающий заниматься «эмби» [109, т. 1, с. 159], причем запрет распространялся на все слои общества, что само по себе уже является примечательным фактом. С. Симодэ отмечает интересное обстоятельство: указ вышел через два месяца после самоубийства Нагая-но О [109, т. 1, с. 159]. Очевидно, случай с Нагая-но О чрезвычайно напугал императора и стимулировал усиление борьбы правительства с даоским влиянием.

Если мирянам все-таки разрешалось заниматься «защитной» магией и даоскими гаданиями (хотя и при соблюдении ряда ограничений), буддийскому духовенству категорически запрещалось это, что специально оговаривалось в ст. 2 «Сонирё». В редакции кодекса от 718 г. антидаоские тенденции еще более усилились⁴².

На основании имеющихся материалов можно предположить, что монахи все-таки занимались «киндзю» и «бокусо-киккё». В «Сёку Нихонги» (запись от 23-го дня 4-й луны 1-го года Ёро, т. е. 718 г.) говорится, что монахи и монахини ходят по домам и лечат больных при помощи «бокусо-киккё», чем порождают «распутство и беспорядки». Поэтому, если монах или монахиня «намереваются отправиться в дом больного, чтобы спасти его, [они] докладывают [об этом] сого и сообщают санго; подают заявление [гражданским] властям, а именно в столице — в гэмбарё, в провинции — в кокугунси (местное административное управление. — А. И.); и, получив разрешение, в течение установленного количества дней пусть ходят на дом к больным; не разрешается продлевать время пребывания [монаха в доме больного]» [230, т. 1, с. 68—69]. Правда, и без того куцы права монахов заниматься даоскими магией и гаданиями вскоре были сведены на нет, что нашло отражение во второй редакции упоминавшейся статьи «Сонирё».

Однако правительству все же пришлось разрешить монашеству заниматься магией, но только «заклинаниями по сутрам» (яп. «кёдзю»), которые по своему характеру считались буддийскими. Как полагает С. Симодэ, высокая репутация даосских методов врачевания и предсказаний судьбы создавала угрозу авторитету еще не вполне оформившихся и известных в Японии буддийских «кёдзю». Этим и объясняется введение строгих наказаний за применение «киндзю» и «бокусо-киккё» [109, т. 1,

с. 152, 153], хотя функционально в данной ситуации они были абсолютно тождественны «кёдзю». Предоставление монахам разрешения заниматься «заклинаниями по сутрам» определенным образом стимулировало проникновение буддизма в новую для него в Японии область магии. Позднее буддизм в различных его разновидностях (прежде всего эзотерической) постепенно стал вытеснять даосские чудодейства и гадания, хотя в полной мере это ему и не удалось. В данной связи странным выглядит утверждение В. Гундерта о том, что «уже известные [в Японии] элементы даосизма под влиянием буддизма усилились, хотя и не в форме самостоятельной религии» [335, с. 36]. Буддийская церковь делала все возможное, чтобы нейтрализовать даосские влияния в обществе.

Надо сказать, что вопрос о бесконтрольном распространении магии среди населения в нарский период стоял остро и в высшей степени беспокоил правительство. Магия была мощнейшим оружием в руках отшельников и «самовольных монахов»; борьба с ней отождествлялась с борьбой против различных антиобщественных элементов, а также заговорщиков.

Распространение даосизма в Японии не привело к возникновению на островах даосских объединений. Здесь никогда не было даосских религиозных центров, профессионального даосского духовенства. В Японии никто специально не занимался разработкой философских доктрин даосизма. В этой стране сложилась совершенно иная, чем в Китае, религиозная ситуация, где существовали многочисленные даосские организации — секты, тайные общества и даже своеобразные даосские империи. Тем не менее правительство и буддийская церковь в Японии боролись против даосских элементов с самого начала их появления на островах, поскольку объективно эта идеология (прежде всего в религиозной ее разновидности) питала оппозиционные слои общества.

Отношение японских буддистов к даосизму нашло отражение и в буддийской литературе, хотя об этом писали редко, поскольку теоретическое опровержение даосских доктрин в монашеской среде считалось, очевидно, мало актуальным. Практически единственным сочинением, в котором дается развернутая критика даосизма с буддийской точки зрения является «Санго слики» Кукай: здесь данной проблеме посвящен особый раздел.

Кукай хорошо знал сочинения идеологов так называемого религиозного даосизма, в частности трактат «Бао пу-цзы» знаменитого даоса Гэ Хуна (284—363), но гораздо хуже в «Санго слики» отразились классические философские доктрины даосизма. Из терминов встречается лишь один — «увэй» («недеяние»), но и он упоминается вскользь. Основное внимание Кукай уделяет рассмотрению процесса достижения святости и методов поддержания адептом необходимого для этого физического и психического тонуса. Судя по трактату, Кукай воспринимал

даосизм как систему, или, лучше сказать, как набор средств для удовлетворения человеческого стремления к тому, что японские буддисты определяют понятием «гэндзэ-рияку» — «извлечение пользы (выгоды) в этом мире».

Закономерен вопрос: находилась ли кукаевская трактовка даосизма в русле японской традиции, или же автор «Санго сиики» намеренно профанировал даосизм из побуждения подчеркнуть совершенство буддийского учения, т. е. из апологетических целей?

Хотя на содержании трактата отразилось влияние китайских буддийских сочинений, в частности труда монаха Фалина (571—642) «Бэньчжэн лунь», в котором ниспровергался даосизм, тем не менее, сопоставляя известные факты, можно сказать, что в «Санго сиики» закрепилось традиционное японское восприятие даосизма. Дело в том, что в самом Китае в ту эпоху превалировал религиозный даосизм, а не философская сторона этого учения. В Японии же даосизм был известен прежде всего как набор магических средств для лечения болезней. А если говорить о японской литературе (в том числе и религиозной), то из всего комплекса даосских идей влияние на нее оказала в основном «шэньсянь-сысянь» («идеология „шэньсяней“»), также весьма далекая от философского даосизма. Все эти обстоятельства и предопределили традицию восприятия этого учения в Японии, от которой не отходит и Кукай. Поэтому и нельзя сказать, что Кукай умышленно лишил даосизм каких-то положительных, с точки зрения духовно развитой личности того времени, черт ради дискредитации его как комплекса догм, не имевших вселенского и вневременного значения. Буддисты в Японии воспринимали даосизм именно как ограниченное «этим миром» учение.

Таким образом, буддийских теоретиков не удовлетворял сотериологический аспект даосского учения. По их мнению, даосизм не мог привести живое существо к истинному спасению из-за ограниченного характера (по времени и эффективности) даосских сотериологических методов. На них распространялось буддийское понятие «непостоянство» («мудзё»).

Несовершенным даосским методам спасения Кукай противопоставлял сотериологическую доктрину махаяны и подробно обсудил путь достижения нирваны. Действительно, читателю «Санго сиики» рассуждения даоса Кёбу-инси о достижении долголетия, полетах на небо, развлечениях в небесных дворцах и особенно рекомендации о средствах достижения даоской святости могли показаться весьма наивными после страстных выступлений буддиста Кимэя Коцудзи. Даосизм оценивался в качестве учения, необоснованно претендующего на освобождение живых существ от страданий⁴³.

Однако японские теоретики буддизма не отрицали определенной ценности даосского учения. Кукай называл даосизм (как, впрочем, и конфуцианство) «проповедью святых» [221. с. 292] и

указывал, что учение об «изменениях» (яп. «хэнтэн») — «подарок Лао[цзы]» [221, с. 300]. Много позже Нитирэн, хотя и возражал против того, чтобы именовать даосских классиков мудрецами и святыми, все-таки соглашался с Мяолэ (девятым патриархом школы Тяньтай в Китае), который, ссылаясь на утерянную сейчас апокрифическую сутру «Цинцзин фасинь цзин», называл Лао-цзы бодхисаттвой Кашьяпа [198, с. 24].

Таким образом, даосизм воспринимался японскими буддистами как прагматическое учение, занятое спасением (причем далеко не истинным) тела, а не живого существа вообще, и по этому несовершенное. Именно так он и оценивался в сочинении Кукай. Отношение к даосизму в японской буддийской литературе было неоригинальным: Кукай следовал китайской традиции, хотя его отношение к этому учению не было агрессивно отрицательным. Буддийская церковь, очевидно, сыграла решающую роль в предотвращении появления в Японии организованного даосизма. Конечно, в настоящее время трудно сказать, насколько конкурентоспособным с буддийской идеологией и религией стал бы на островах даосизм, если бы не было сдерживающих факторов его распространения. Однако следует подчеркнуть еще раз, что влияние даосизма на японскую культуру бесспорно. Даосские представления, вкрапившиеся во многие ее явления, давно перестали ощущаться в Японии как чужеродные элементы.

Существование в нарский период целого ряда идейных течений в японском буддизме (нами выделено пять основных), воздействие этой религии на ранний синтоизм и борьба буддийской церкви против даосизма позволяют сделать вывод о достаточно экстенсивном распространении буддийской идеологии в японском обществе VIII в.

Говоря об общей тенденции развития буддизма в VIII в. и его общественной функции в то время, следует указать на последовательную реализацию известного принципа «сэйкё-ити» — «единство политики и религии», — т. е. подчинение идеологии политическим (и, конечно, экономическим) устремлениям верховной власти, в данном случае укреплению централизованного государства феодального типа.

В период Нара, как мы видели, в японском буддизме начинают «работать» практически все основные подсистемы, и эта идеология становится действительно мощной динамической системой, способной выполнить стоящую перед ней цель. Эта основная для японского буддизма той эпохи задача решалась на трех уровнях, и на каждом из них успешно реализовывалась основная его религиозная функция — сотериологическая.

В первую очередь буддизм выполнял свою роль универсального «спасающего» учения на всеобщем социальном уровне. Его сотериологическая функция проявлялась в «вызывании удачи (счастья) и изгнании несчастий» — вызывание дождей, совершение молений с целью прекращения болезней, стихийных бед-

ствий и т. д. [285, с. 103]. Эта функция государственного буддизма имела чрезвычайно важное значение для общества, производительные силы которого сосредоточивались главным образом в сельскохозяйственном производстве. К этому же уровню относится и «умиротворение и защита государства», т. е. поддержание с помощью буддизма политической стабильности в стране [285, с. 103].

Здесь на первый план выступали «заклинательная» (с соответствующими обрядами) и культовая стороны буддийской религии, которые, как мы знаем, доминировали на раннем этапе распространения буддизма на островах. Позднее, в IX в., в стенах монастырей Тэндай-сю формируется учение о буддийском теократическом государстве, которое в XIII в. развивается Нитирэнном.

Широко данная функция проявилась, по мнению Я. Юаса, в культуре [285, с. 103]. Буддийские монастыри выполняли роль не только религиозных и идеологических центров, но одновременно являлись и художественными мастерскими и музеями, учебными заведениями, больницами, филантропическими учреждениями, т. е. выполняли функцию общественных и культурных центров. Таким образом, сотериологический аспект государственного буддизма проявлялся в распространении и внедрении в общественное сознание буддийской культуры, имевшей вполне определенную идейную основу.

На втором уровне осуществлялись взаимоотношения буддизма и буддийской церкви со средними слоями правящего класса, что справедливо отмечает Я. Юаса. В отличие от Китая в Японии отсутствовала традиция выдвижения на административные посты способных людей снизу [285, с. 103]. Буддийская церковь же придерживалась принципа отбора чиновников по индивидуальным способностям. Став государственной идеологией, буддизм сумел привлечь к управлению страной (и тем самым к осуществлению функции «спасения» государства) выходцев из незнатных семей (напомним, что служилое дворянство начало формироваться после переворота Тайка).

Наконец, сотериологическая функция осуществлялась на уровне индивидуального спасения, хотя в нарский период этот аспект деятельности буддийской церкви на островах еще не доминировал. В VIII в. роль буддизма в данном плане осмыслилась главным образом как получение с помощью будд и бодхисаттв различных благ в этой жизни («гэндзэ-рияку»). В системе государственного буддизма храмы и установленные в них изображения будд и бодхисаттв служили равным образом для «спасения» государства и человека. Такие известные буддийские храмовые комплексы как Хорюдзи и Якусидзи были построены специально для молений об излечении от болезней Сога Умако (в первом случае), императора Тэмму и императрицы Дзито (во втором) [285, с. 105], но одновременно они являлись и крупными центрами государственного буддизма.

«Интеллектуализация» японского буддизма в VIII в., несомненно, углубила и обогатила осмысление сути индивидуального спасения в махаяне за счет усвоения буддистами доктрин об истинной «природе Будды» и нирване, но более широкое понимание индивидуального спасения проявилось лишь в самом конце VIII в., что было отражено в третьей части трактата Кукай «Санго сиики».

Следует еще раз подчеркнуть, что многоплановая функция буддизма, способность «обслуживать» различные слои японского общества VIII в., проявившаяся в возникновении широкого спектра течений внутри него, стали возможными благодаря развитию основных подсистем этой идеологии. В свою очередь, такое развитие было обусловлено объективным процессом поступательного движения общества и культуры Японии в период Нара и усилено субъективными факторами.

Глава 3

УЧЕНИЯ ШЕСТИ ШКОЛ ПЕРИОДА НАРА

Доктринальные комплексы первых японских буддийских школ зафиксированы в строго определенном наборе текстов, как правило, сочинениях основоположников и ведущих идеологов этих школ. В свою очередь, теоретики каждой школы опирались на «священные писания», пользовавшиеся непререкаемым авторитетом. Это могли быть сутры или классические буддийские трактаты, и школы делились на два типа: «[опирающиеся] на сутры (яп. „кёсю“» и «[опирающиеся] на трактаты (яп. „ронсю“»». Однако авторы классических трактатов в подтверждение своих выводов обычно обращались за доказательством к тем или иным сутрам, запечатлевшим «откровения Будды», так что в конечном счете именно сутры во всех случаях служили тем фундаментом, на котором «покоились» остальные канонические тексты школ.

Каноническая литература буддийских школ подразделяется на несколько типов, и по составу корпуса текстов японские школы несколько отличаются от соответствующих им китайских.

Первая группа канонических сочинений включает в себя буддийские сутры. Вторая группа — экзегетические и доктринальные сочинения, получившие статус «священных писаний». К третьему типу относятся комментарии на классические трактаты (а иногда и сутры) и «новые» доктринальные сочинения.

Набор сутр, канонизированных в китайских и соответствующих японских школах, практически тот же самый, однако в Японии довольно существенные изменения произошли с текстами второй группы. В Китае «священными писаниями» становились прежде всего трактаты индийских буддийских теоретиков, большинство которых ко времени формирования китайских школ было возведено в ранг бодхисаттв. Сочинения местных идеологов определялись термином «новые». Китайские авторы подкрепляли свои рассуждения ссылками не только на сутры, но и на тексты индийских теоретиков, сочинения которых пред-

ставлялись им не менее (а иногда и более) авторитетными и «священными», чем сутры.

В Японии же китайская литература третьей группы перешла во вторую. Кроме того, китайские комментарии к сутрам и трактаты, толкующие философские и догматические положения данной школы, зачастую были японцам понятнее, чем оригинальные индийские (хотя и переведенные на китайский язык). Таким образом, происходило «смещение» функциональной роли сочинений важнейшего для любой школы раздела канонических текстов. Третью группу здесь составляли собственно японские сочинения.

СУТРЫ

В предыдущей главе отмечалась та роль, которую сыграли сутры в «интеллектуализации» японского буддизма в VIII в. В сутрах махаяны отражены важнейшие догматические положения этого направления, послужившие отправной точкой философских изысканий крупнейших буддийских теоретиков как в Индии, так и в Китае (а позднее и в Японии). Таким образом, анализ доктрин «шести школ» необходимо предварить рассмотрением сутр, составивших фундамент учения «великой колесницы».

Индийская буддийская традиция выделила так называемые «девять Дхарм», сутр, в которых якобы выражена суть буддийского учения: 1) «Аштасахасрика-праджня-парамита»; 2) «Гандавьяха»; 3) «Дашабхумишвара»; 4) «Самадхи-раджа»; 5) «Ланкаватара»; 6) «Саддхармапундарика»; 7) «Татхагата-гуяка»; 8) «Лалитавистара»; 9) «Суварна-прабхаса» [348, с. IX]. Если сравнить «девять Дхарм» с перечнем сутр, пользовавшихся наибольшим влиянием в японском буддийском мире, причем не только в VII—VIII вв., но и в течение всего периода господствующего положения буддизма в этой стране (т. е. до конца XVI в.), налицо будет весьма существенная разница. Помимо шести сутр (1, 2, 3, 5, 6, 9) из «девяти Дхарм» наибольший авторитет здесь приобрели некоторые другие сутры догматического характера и, как уже говорилось, сутры, объясняющие должные методы управления государством, а также сутры, посвященные будде Амида и ряду бодхисаттв.

В махаяне основополагающими традиционно считаются сутры, в которых специально рассматривается одна из базисных категорий догматики и философии этого направления — «праджня-парамита» — наивысшая из так называемых шести (или десяти) «парамит», некая абсолютная мудрость, обладатель которой якобы постигает истинную суть бытия, «шуньяту». Этим объясняется огромный объем литературы о «праджня-парамите», появившийся в странах распространения махаяны.

В китайском буддийском каноне сутры о «праджня-парамит-

те», которых, согласно каталогу Б. Нандзё, насчитывается 22, относятся к первому (из пяти) разряду махаянистских сутр [412, т. 2, с. 491].

Центральной из такого рода сутр признается «Великая сутра о „праджня-парамите“» (кит. «Да баньжо боломито цзин», яп. «Дай хання харамитта кё», что соответствует санскр. «Махапраджня-парамита-сутра»), скомпонованная в 659—663 гг. выдающимся деятелем китайского буддизма Сюаньцзаном¹ (600—664). Этот огромный по объему текст (600 цзюаней) является сводом 16 самостоятельных сочинений, расположенных в определенной последовательности со сквозной нумерацией цзюаней. Сутры сгруппированы по принципу «четыре места — шестнадцать собраний», т. е. по числу мест, в которых Будда, как считается, объяснял доктрины, заключенные в общей сутре, и по количеству таких проповедей [412, т. 2, с. 492]. Таким образом, каждая проповедь зафиксирована в отдельной сутре. М. Фиссер полагает, что числа 4 и 16 имеют в данном случае символическое значение: они связаны с числом сторон света и шестнадцатью архатами, их охраняющими, так как составители «Махапраджня-парамита-сутры», несомненно, были озабочены «защитой мира» посредством учения Будды [412, т. 2, с. 402].

В разряд «праджня-парамитской» литературы входят также два чрезвычайно известных в Китае канонических текста: «Сутра-сердцевина (или сутра-суть) о „праджня-парамите“» (кит. «Баньжо боломито синьцзин», яп. «Хання харамитта сингё» — соответствует санскритскому «Праджня-парамита-хридая-сутра») и «Сутра о „праджня-парамите“ человеколюбивого царя».

Наиболее авторитетными из 16 сутр, включенных в «Да баньжо боломито цзин», являются так называемые Большая и Малая «парамиты»² и более всего (девятая по счету) знаменитая «Алмазная сутра»³.

В «праджня-парамитской литературе»⁴, в частности сутре «Да баньжо боломито цзин», обсуждаются многие положения буддийского учения, и в этом плане в ней можно выделить несколько содержательных уровней.

Прежде всего здесь рассматриваются вопросы, касающиеся «праджня-парамиты».

«Парамита» — способность, сила, в каком-то смысле энергия, посредством которой становится достижима нирвана. «Парамита» — это то, что перевозит на другой берег (ср. «паром»). В переводах этого слова на китайский язык идея «переправы» к нирване выражена весьма отчетливо: «парамита» передается как «достижение другого берега» (кит. «даобиань», яп. «тохиган»; «другой берег» — распространенное в буддийской литературе метафорическое обозначение нирваны), «достижение точки (цели), переправа (к цели)» (кит. «ду», яп. «до»), «достижение беспредельного (переправа к беспредельному)» (кит. «дууцзи», яп. «домугоку») [341, с. 100]. Однако в ряде китайских текстов

«парамита» передается в транслитерации (кит. «боломи[то]», яп. «харамитта» или «харамитцу»), что отражает один из этапов выработки принципов перевода буддийской литературы на китайский язык. «Парамита» как способность (сила, энергия) достижения просветления реализуется прежде всего в виде деяний.

В буддизме махаяны основными считаются шесть (или десять, как в «Сутре золотого света») «парамит», предназначенных для бодхисаттв: 1) «*парамита даяния (жертвования)*» — материальные и духовные благодеяния; 2) «*парамита [соблюдения] заповедей (обетов)*» — следование предписаниям, выполнение которых имеет принципиальный характер для стремящегося к нирване; 3) «*парамита терпения*» — полная неподверженность гневу; 4) «*парамита старания*» — стремление действовать исключительно в одном направлении; 5) «*парамита созерцания*» — направление мыслей на единственный объект — просветление — и концентрация на этом объекте; 6) «*парамита [высшей] мудрости*», т. е. «праджня-парамита».

Выполнение деяний, благодаря чему реализуются шесть «парамит», должно быть направлено на достижение так называемого «ануттара-самьяк-самбодхи» (кит. «аноудоло-саньмо-саньпути», яп. «анокутара-самьяку-самбодай», санскр. anuttara-samyak-sambodhi), наивысшего, полного просветления, которым характеризуется состояние будды («Да баньжо боломито цзин», гл. LII). Данное положение конкретизируется в весьма обширной главе LVIII. Бодхисаттва, следуя той или иной «парамите» или всем шести, обязан приводить в должное состояние (начиная с обеспечения пищей и одеждой и отвращая далее от «плохих мыслей» об убийстве своего ближнего и т. д.) окружающих его живых существ, что является непременным условием приближения к «ануттара-самьяк-самбодхи» (см. [316, с. 165—269]).

Среди других «парамит» «праджня-парамита» занимает главенствующее положение, и естественно, что в сутре дан целый набор ее характеристик. Тем не менее нельзя сказать, что в результате «праджня-парамита» приобретает какое-то точное определение. С одной стороны, это полностью соотносится с базисными установками «шуньявады», с другой — данное обстоятельство породило широкое толкование «праджни».

«„Праджня-парамита“ возникает ради великих дел; ради дел, которые невозможно вообразить (представить, обдумать); ради дел, которые невозможно назвать; ради дел, которые [невозможно] оценить (измерить, исчислить); ради дел, не сравнимых [ни с чем]» («Да баньжо боломито цзин», XLIX, [117, с. 1002]). И далее расшифровывается, что «великое дело» — спасение буддами живых существ; «дело, которое невозможно вообразить (представить, обдумать)», — «законы» будд, татхат, тех, кто освободился от зависимого существования, а также «шравак» и «пратьекабудд»; «дело, которое невозможно на-

звать», «дело, которое [невозможно] оценить (измерить, исчислить)», «дело, не сравнимое [ни с чем]», — это упомянутые выше «законы», недоступные для обыкновенных людей» [117, с. 1002—1003].

Подобными качествами составители сутры наделяют все явления бытия. С одной стороны, признаком «непостижимости» обладает все, что на уровне обыденного сознания воспринимается сугубо реальным, — прежде всего относящееся к чувственному восприятию (так называемое «рупа») и то, что по буддийским представлениям образует видимость личности, индивида (группы определенных дхарм — так называемые «скандхи» — о том и другом речь пойдет ниже). С другой стороны, таким же образом характеризуется «высшая реальность», абсолют («татхата»). Той же «невозможностью» вообразить, назвать и т. д. определяются и все виды знания [117, с. 1003—1004].

Утверждение непостижимости истинного значения всех законов и явлений бытия обыкновенными людьми как раз и явилось базисной точкой отсчета для дальнейших рассуждений о «праджня-парамите», смысл которых сводится к неоднократному повторению и подчеркиванию принципиально важного положения: именно благодаря «праджня-парамите» открывается истинная суть бытия и достигается «ануттара-самьяк-самбодхи». Обладание «праджня-парамитой» является к тому же гарантом невозвращения на уровень обыкновенного человека, точнее говоря, сохранения состояния бодхисаттвы (см. гл. L—LIII).

Итак, «праджня-парамита» не-едина и не-различна, не имеет «знаков» (видов) и не имеет «знаков», ее невозможно «взять» и невозможно «отбросить», она не увеличивается и не уменьшается, не имеет причин и не имеет причин, она реальна и одновременно нереальна, «успокоена», неподвижна, имеет «единый вкус», не рождается и не исчезает, она чиста и, наконец, невообразима (как и остальные «парамиты») («Тайся-ку ханья харамитта кё», [117, с. 975—976]). Такой набор характеристик (в тексте сутры он более обширен) вполне соответствует, как мы увидим далее, концептуальным установкам «шуньявады», доктрины которой основываются на литературе о «праджня-парамите».

На китайский язык «праджня» переводилась словами «знание» и «мудрость» («чжихуэй», яп. «тиэ»), однако определения «праджня-парамиты», данные в рассматриваемом своде сутр, и весь ход рассуждений о ней вполне позволяют трактовать «праджню» как интуитивное, нерассудочное (или, даже лучше сказать, сверхрассудочное) знание⁵, которое «пробуждается» в результате обучения у наставника, выполнения набора регулятивных правил и освоения остальных «парамит».

Обладание «праджней», как уже говорилось, делает возможным понимание истинной, с точки зрения философов махаяны, сути всех «дел и вещей»⁶, которая заключается в том, что

любые различия между предметами или явлениями «феноменального» бытия в действительности всего лишь кажущиеся, т. е. единичное не есть реальное. Однако видимость различий, которые представляются очевидными на уровне обыденного сознания, скрывает и делает непостижимой (как для непосредственного, чувственного восприятия, так и для рассудка) «глубинную» целостность, недифференцированность «дел и вещей». Именно поэтому все «законы» и определяются в сутре невозможными для воображения, именования и т. д.

Итак, второй содержательный уровень сутр о «праджня-парамите» составляют рассуждения о принципиальной одинаковости (однородности, неразличимости, тождестве) предметов, явлений и законов, существующих на *всех* уровнях бытия. Истинная суть (досл. «знак таковости», кит. «жусян», яп. «нёсо») Будды идентична истинной сути ученика и собеседника Будды Субхути, олицетворяющего в данном случае всех других живых существ. В свою очередь, «знак таковости» Будды характеризуется как вечный, безграничный, чистый и т. п., т. е. обладанием наивысших совершенств. Все эти признаки переносятся и на Субхути («Да банжо боломито цзин», LIV, [117, с. 1015]). Все дхармы, кажущиеся различными, вследствие чего создается видимость существования отдельных предметов и явлений, на самом деле по своей сути одинаковы (досл. «единотакые», кит. «ижу», яп. «итинё»), однородны со «знаком таковости» Будды (см. [117, с. 1016]). Аналогичным образом отождествляются «таковости» всех видов знания и Будды (см. [117, с. 1017]). Идея об «отсутствии различий» в той или иной форме неоднократно повторяется, развивается и конкретизируется в сутрах свода. Подчеркнем, что учение о «единой таковости» стало фундаментальной доктриной всех школ махаяны.

В сутрах о «праджня-парамите» впервые в буддийской литературе вводится категория «шунья» (досл. «пустота») в отношении всех «дел и вещей», которые определяются как «пустые». Понятие «шунья» будет рассмотрено при характеристике доктрин школы Санрон. Высказывания о «шунье» составляют третий содержательный уровень свода рассматриваемых сутр.

В качестве самостоятельного содержательного уровня можно выделить также рассуждения Будды о том, как приступить к овладению «парамитами» (досл. «изучению») лицам, вступившим на «путь бодхисаттв», и какие блага получают овладевшие ими.

При «изучении» «парамит» особое значение придается наставничеству. Потенциальный бодхисаттва должен прежде всего сблизиться с учителем, который «хорошо объясняет» смысл этого понятия, и обеспечить ему соответствующее содержание («Да банжо боломито цзин», LII, [117, с. 1008]). Ученик никогда не должен отдаляться от учителя и всюду следовать за ним подобно тому, «как жеребенок не отстаёт от матери» (см. [117, гл. L, с. 1005]). Таким образом утверждается безусловный

пиетет к «учителю Закона». Кроме того, познающий «парамиты» обязан правильно передвигаться, стоять, сидеть, лежать, следить за своими мыслями, чтобы они не разлетались, как «легкие волоски на ветру» (там же, с. 1005—1006), т. е. важную роль играет и психофизиологическая регуляция поведения будущего бодхисаттвы.

В результате овладения «парамитами» (что одновременно предполагает соблюдение специальных обетов и выполнение набора деяний альтруистического характера) бодхисаттва приобретает возможность пребывать в «стране Будды». Там он наслаждается «небесной музыкой», обоняет «небесные запахи», угощается «пищей ста вкусов» и т. п. («Да банжо боломито-цзин», LXXXII, [117, с. 1033—1036]). Перечисленные в сутре конкретные «чувственные» блага, которые получают бодхисаттвы, можно толковать двояко. С одной стороны, они могут быть поняты буквально. С другой — вполне допустимо истолковывать эти блаженства метафорически — как развернутое определение «ануттара-самьяк-самбодхи», достигаемого в результате овладения «праджня-парамитой». Последнее толкование обосновывается прежде всего тем, что практически во всех школах махаяны «страна Будды» мыслится не в виде какой-то особой, отделенной от остального мира территории, а как синоним нирваны, т. е. в конечном счете как некое специфическое состояние психики живых существ и окружающей их природы⁷.

Еще В. П. Васильев отмечал многочисленные повторы, содержащиеся в сутрах о «праджня-парамите», входящих в свод [17, с. 146]. Немалую часть текста занимают, по выражению Э. Конзе, «пропагандистские пассажи» [314, с. 10]. В этом плане весьма резкий контраст с другими сутрами свода представляет «Алмазная сутра». Она посвящена изложению основных догматических положений, касающихся «праджня-парамиты»: здесь нет ничего, что не имеет отношения к доктринальным вопросам, поэтому содержание сутры исключительно насыщено идейно.

Э. Конзе, исследовавший «Алмазную сутру», указывает на то, что главным лейтмотивом в ней является обсуждение понятия «шунья» на онтологическом, психологическом и логическом уровнях, хотя слово «шунья» ни разу в тексте сутры не употребляется [314, с. 11].

В онтологическом плане здесь утверждается нереальность дхарм [314, с. 11], т. е. единичного, что непосредственным образом соотносится с идеей «отсутствия различий». Следствием данной точки зрения на дхармы явилось требование «не привязывать» мысли к какому-либо феномену [314, с. 11] как непременному условию овладения «праджня-парамитой». Наконец, на уровне логики снимается оппозиция в рамках антонимической пары [314, с. 11—13], что также естественным образом вытекает из учения об «отсутствии различий»⁸.

Один из самых известных канонических текстов махаяны — «Сутра лотоса благого Закона» («Саддхарма-пундарика-сутра»,

кит. «Мяофа лянхуа цзин», яп. «Мёхо рэнгэ кё»; далее мы будем употреблять общепринятое сокращенное ее название «Фахуа-цзин» или «Хоккэ-кё» соответственно).

«Характернейшей формулой нового течения (махаяны.— А. И.),— писал О. О. Розенберг,— является благая весть Саддармапундарика-сутры, формула *о тождестве эмпирического и истинно-сущего, сансары и нирваны*» [82, с. 267]. И в другом месте: «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» [82, с. 251].

«Саддхарма-пундарика-сутра» относится к ранним текстам махаяны. Полагают, что она была составлена в Индии в I — начале II в., т. е. в первый период формирования корпуса махayanистских сутр⁹ [248, с. 11]. Лotosовая сутра входит, как говорилось, в «девять Дхарм», однако наибольшую популярность она приобрела не в Индии, а в Китае и Японии [371, с. 29].

Имеются данные, что «Саддхарма-пундарика-сутра» переводилась на китайский язык шесть раз, однако к настоящему времени сохранилось только три перевода, наиболее распространенный и известный из которых принадлежит Кумарадживе¹⁰. Этот перевод породил огромную по объему экзегетику: во-первых, комментарии непосредственно к сутре и, во-вторых, толкования комментариев. Следует отметить, что перевод Кумарадживы менее адекватен эталонному санскритскому тексту, чем предыдущий, выполненный Дхармаакшей (265—316), однако авторитет Кумарадживы в буддийских кругах Китая был неизмеримо больше, чем у его предшественника¹¹.

По сравнению с сохранившимся санскритским оригиналом перевод Кумарадживы в том виде, в каком он известен сейчас, имеет две важные особенности: состоит не из 27, а из 28 глав; порядок их расположения также несколько иной¹². По мнению буддологов, глава о Девадатте в переводе Кумарадживы сначала не выделялась и включалась в предыдущую. Она была обособлена позднее, скорее всего теоретиками школы Таньтай, возможно, ее главным идеологом Чжи (538—598) [407, с. VIII]. Ниже мы увидим, почему сюжет о Девадатте был превращен в отдельную главу.

Текст «Сутры лотоса благого Закона» тщательно изучен в буддийских школах и поделен на части с точки зрения изложенных в нем доктрин. Известно более 20 таких делений [238, с. 33]. Хотя к Лotosовой сутре обращались теоретики практически всех буддийских школ махаяны, особый акцент на ее значении как «откровения Будды» был сделан представителями таньтайского направления. Наиболее обстоятельными комментариями на сутру считаются трактаты Чжи. Именно таньтайские толкования «Хоккэ-кё» определили отношение к ней в японской буддийской традиции, в которой закрепилось двучленное деление сутры на так называемые «цзимэнь» (яп. «ся-

кумон» — вступительные проповеди) и «бэньмэнь» (яп. «хоммон» — основные проповеди).

В «сякумоне» (гл. I—XIV) Будда Шакьямуни «возвестил» о всеобщности спасения всех живых существ, даже тех, кому в других сутрах махаяны отказывалось в возможности достижения состояния будды. Он объявил, что существует единый путь спасения и все равным образом могут стать буддами безотносительно к их нынешнему положению. Эти идеи развиваются и доказываются в последних главах «сякумона». Глава о Девадатте была выделена скорее всего для того, чтобы подчеркнуть неизбежность спасения. Девадатта, двоюродный брат Шакьямуни (когда последний, находясь в человеческом мире, был принцем Сиддхартхой), по традиции считался великим грешником и самым главным «врагом Закона», так как внес смуту и раскол и буддийскую общину. Однако Шакьямуни твердо обещает, что тот обязательно станет буддой. Кроме того, в этой же главе говорится о дочери царя драконов, которая, по словам Шакьямуни, также станет буддой. В. Шиффер отмечал, что ни в одной сутре, кроме «Хоккэ-кё», не говорится о возможности достижения состояния будды женщиной [367, с. 251]. Однако Шакьямуни здесь не открыл своей истинной сущности: слушающие его не сомневаются, что перед ними бывший принц Сиддхартха, достигший просветления более 40 лет назад.

В начале «хоммона» (его составляют гл. XV—XXVIII) повествуется о внезапном появлении из-под земли «бесчисленного количества» бодхисаттв, и Будда заявляет, что он обратил их 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: оказывается, 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 Бодхи, все будды прошлого, настоящего и будущего в «десяти сторонах света»¹³ — его «превращенные тела». Здесь же Будда говорит о причинах долгого утаивания «сокровенной сути Закона»: необходимо было постепенно готовить учеников для постижения такой труднопознаваемой истины.

Название частей станет понятным как раз с учетом изложенных в них взглядов на сущность Будды. Термин «сякумон» соотносится со знакомым нам понятием «суйдзяку», обозначающим появление Будды в человеческом облике в мире «саха» (т. е. среди обыкновенных людей). «Хоммон» — проповеди «изначального Будды». В делении сутры на две части и толковании зафиксированных в ней проповедей Шакьямуни проявился систематизаторский подход Чжи к доктринам, весьма характерный для китайских буддийских школ.

Идея тождества «сансары» и нирваны выразилась в «Сутре

лотоса благого Закона» в утверждении Шакьямуни о всеобщности спасения: каждое живое существо обязательно станет буддой, находясь в мире «сах».

Однако теоретики разных школ не пришли к согласию в трактовках путей спасения, точнее говоря, интерпретации понятия «единая колесница» (санскр. *ekaūāna*, кит. «ичэн», яп. «итидзё») ¹⁴.

В Китае сложилось три вида толкований «Фахуа-цзин» с точки зрения путей спасения. Сторонники первого считали, что Шакьямуни говорил только о «трех колесницах», разъясняя смысл притчи о спасении детей из горящего дома (гл. II) ¹⁵, т. е. «шраваках», «пратьекабуддах» и бодхисаттвах, причем все три пути-«колесницы» равноценны. Такой точки зрения придерживались, в частности, Цзясян и его последователи из школы Саньлунь. В приверженности Саньлунь к индийской интерпретации усматривается влияние Нагарджуны.

Суть второго толкования заключается в противопоставлении «единой колесницы» (т. е. бодхисаттвы) двум другим («шравакам» и «пратьекабуддам»). По мнению приверженцев этого вида трактовки «трех колесниц», состояния будды можно достичь, идя только по пути бодхисаттвы, два других пути привести к спасению не могут. При таком подходе «истины» «шравиков» и «пратьекабудд» оказываются «неистинными». Подобный взгляд на «три колесницы» пропагандировался Цзиэнем и другими теоретиками школы Фасян: он логически вытекал из деления представителями этой школы всех живых существ на пять категорий с точки зрения возможности их спасения.

Третий тип толкования Лотосовой сутры в рассматриваемом плане базировался на специфически китайской ее трактовке, не известной в Индии [250, с. 139]. Состояние будды достигается через «единую колесницу», которая, однако, не является тождественной ни двум другим (как в первом случае), ни «колеснице бодхисаттвы» (как во втором). «Три колесницы» толкуются здесь как компоненты «единой колесницы», которая как бы вбирает в себя все возможные пути спасения. А 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. В свою очередь, аналогичным образом рассматривается «субординация «истин»: совершенная «истина», символизируемая «единой колесницей», является синтезом частных истин, выражаемых «тремя колесницами». Данный тип толкований сутры проявился в сочинениях Фаюня и в полной мере развился у Чжили и Фацзана (643—712), третьего патриарха школы Хуаянь и систематизатора ее доктрин.

Мы отметили лишь наиболее важные моменты учения Лотосовой сутры, связанные главным образом с проблемой спасения, которую ставили во главу угла все школы махаяны [82, с. 246]. Признание «Мёхо рэнгэ-кё» официальной «супрой, защищающей страну», способствовало знакомству (сначала монахов,

а потом и более широких слоев населения Ямато), с идеями индивидуального спасения и обусловило исключительную ее популярность в хэйанский и камакурский периоды¹⁶.

«Сутра золотого света», как и многие другие буддийские тексты, переводилась на китайский язык неоднократно. Самый ранний ее перевод (417 г.), известный под названием «Цзиньгуанмин-цзин» (яп. «Конкомё-кё», что соответствует санскр. «Суварнапрабхаса-сутра»), принадлежит Дхармаксе¹⁷ (385—433), которого называют также Дхармаракша II. Хотя этот перевод считается неполным по сравнению с санскритским текстом, в Китае именно он приобрел наибольшую популярность [310, с. 133; 341, с. 189; 412, т. 2, с. 431]¹⁸. В 703 г. появляется последняя китайская версия сутры: «Цзиньгуанмин цзуйшэ ван-цин» (яп. «Конкомёсайсё окё»¹⁹) — «Всепобеждающая царь-сутра (или сутра-царь) золотого света» (название соответствует санскр. «Суварнапрабхасоттама-раджа-сутра»), принадлежащая Ицзину²⁰, в основу которой был положен санскритский текст, не сохранившийся до настоящего времени [374, с. XIX]. Однако версия Ицзина, несмотря на многие ее преимущества перед более ранними переводами, особой известности в Китае не приобрела. Ицзиновскому варианту сутры суждено было стать авторитетнейшим текстом в Японии, где во второй половине VIII в. он практически полностью вытеснил перевод Дхармаксы.

С точки зрения идейного содержания известные китайские переводы не отличаются друг от друга [218, т. 1, с. 141], однако версия Ицзина обладает по меньшей мере двумя примечательными особенностями.

Ицзиновский вариант значительно объемнее (10 цзюаней) перевода Дхармаксы (4 цзюаня), а также сохранившегося санскритского текста из-за наличия многочисленных подробностей, сопровождающих известные по другим версиям беседы Будды с его слушателями и, таким образом, удлиняющих соответствующие истории. Кроме того, в вариант Ицзина включен достаточно большой материал (прежде всего сюжетного характера), отсутствующий в предыдущих переводах и имеющийся в санскритском тексте.

В версии Ицзина прежде всего резко увеличивается число «дхарани»²¹, которых в санскритском оригинале, как полагают, вообще не было [374, с. XIX]. У Ицзина появляются новые главы, содержащие «дхарани» (их нет в других переводах), и, кроме того, эти магические формулы обнаруживаются там, где ранее (судя по предшествующим переводам) их не было [374, с. XX—XXI].

У Ицзина находим также пространные рассуждения Будды о нирване, отсутствующие в систематизированном виде в версиях сутры, появившихся до 600 г. В переводе Дхармаксы нет, например, рассказа о проповеди сутры тем или иным бодхисаттвам и многих других побочных сюжетных линий.

«Сутра золотого света» содержит богатый материал практически по всем разделам махаяны, и его можно сгруппировать по трем содержательным уровням.

К первому уровню следует отнести рассуждения о важнейших вопросах догматики «великой колесницы»: «вечной жизни» Будды, нирване и «паринирване» (вхождении в нирвану), «трех телах» Будды и т. д. Второй уровень отражает подробное рассмотрение в сутре сотериологического аспекта махаяны. И, наконец, третий содержательный уровень составляют рекомендации монархам по управлению государством.

В гл. II подчеркивается вечность существования Будды, но одновременно признается, что истина эта чрезвычайно трудна для понимания ее обыкновенными людьми. В связи с утверждением о бесконечной жизни Будды поднимается вопрос о нирване и выделяются три группы «законов» (в каждой по 10), узнав которые, можно понять проповеди о нирване и «паринирване».

Перечисляя «законы», точнее говоря, характеристики нирваны, составители сутры словами Будды высказывают такие принципиально важные для махаяны положения, как то, что «татхата» (абсолют) тождественна «феноменальному» бытию, сущность дхарм тождественна сущности нирваны, нет различий между живым и мертвым, не имеется ничего, кроме «шуньи» [243, т. 16, с. 407].

В гл. III подробно объясняется доктрина о «трех телах» Будды, рассматривается функциональное значение каждого «тела» и утверждается абсолютная истинность и, следовательно, совершенство «тела Закона» (два других трактуются как его отражения, имеющие условный, временный характер), которое выражает суть «великой колесницы» и сущность Будды [243, т. 16, с. 409]²². В сутре подробно обсуждается вопрос о «парамитах» (гл. VI), специальная глава (гл. IX) посвящена «шуньяте».

Как видно даже из краткого перечисления философских доктрин «великой колесницы», нашедших отражение в сутре и очень часто рассматриваемых подробно, этот буддийский текст еще в большей степени, чем «Сутра лотоса благого Закона», имеет право называться «энциклопедией махаяны». К тому же следует подчеркнуть еще одно чрезвычайно важное обстоятельство: в доктринальных разделах «Сутры золотого света» используется сложившаяся буддийская философская терминология, формулировки отличаются точностью, и почти отсутствуют мифологические приемы в рассуждениях Будды о догматике. «Философские» части сутры можно рассматривать в качестве самостоятельных законченных произведений, сравнимых в определенной степени с трактатами. Данные особенности текста безусловно свидетельствуют о весьма позднем происхождении «Суварнапрабхасоттама-сутры».

Большая часть «Сутры золотого света» посвящена проблемам спасения. Собственно говоря, этому подчинены и рассужде-

ния о догматических вопросах (о нирване, «парамитах»). В частности, в китайских переводах выделена особая глава (10-я в версии Ицзина) — «Исполнение желаний на основе [учения] о пустоте», — отсутствующая в санскритском тексте [401, с. 174, примеч. 1].

В сутре описываются многообразные (вероятнее всего — все) средства достижения святости и спасения живых существ, которыми располагает махаяна: «десять ступеней» достижения состояния будды; «десять ступеней», которые необходимо пройти бодхисаттве; следование «парамитам»; произнесение «дхарани» и т. д. Даются также предписания по улучшению кармы. Наконец, подробно описывается церемония наставления обыкновенного человека на путь спасения посредством специального ритуала купания и «дхарани». Эту главу можно оценить как практическое руководство по обращению в буддийскую веру новых адептов. Кроме того, в ряде глав рассказывается о деяниях различных божеств (некоторые из них оказываются воплощениями Будды), благодаря которым живые существа достигли просветления.

Однако в Японии наибольшую известность «Сутра золотого света» получила благодаря «указаниям» Будды, касающимся правильного управления страной, о чем уже говорилось в предыдущей главе.

«Сутра о человеколюбивом царе» сохранилась в двух китайских переводах. Первый, более старый (402—412 гг.), принадлежит Кумарадживе и известен под названием «Жэньван хуго баньжо боломито цзин» (яп. «Нинно гококу хання харамитцу кё»), т. е. «Сутра о „праджня-парамите“ человеколюбивого царя, защищающая страну». Второй, более поздний перевод, выполненный Амогхаваджрой (705—774)²³, именуется «Жэньван хуго баньжо боломито цзин» (яп. «Нинно гококу хання харамитта кё»; русское название идентично предыдущему).

Есть основания полагать, что данная сутра не имела индийского прототипа: неизвестен ее санскритский оригинал и, что более важно, она не вошла почему-то в огромный по объему и охвату материала тибетский буддийский канон. Это обстоятельство, возможно, объясняется тем, что составители тибетского свода ничего не знали о такой сутре, поскольку в Индии ее вовсе не существовало [341, с. 220]. Если это действительно так, то можно вполне допустить, что сутра была написана в Китае [341, с. 200], скорее всего в кругу близких учеников Кумарадживы. Как бы то ни было, говорить об этой сутре как о переводной следует, пожалуй, с некоторой осторожностью.

Общепринятое название сутры (безотносительно версий Кумарадживы или Амогхаваджры): «Жэньван-цзин» (яп. «Нинно-кю»), т. е. «Сутра о человеколюбивом царе», или «Жэньван баньжо цзин» (яп. «Нинно хання кё») — «Сутра о „праджне“ человеколюбивого царя». «Жэньван-цзин» относится к группе сутр о «праджня-парамите», о которых говорилось выше.

Содержание обоих китайских текстов сутры практически идентично. Обращает на себя внимание введение Амогхаваджрой 36 «дхарани» (у Кумарадживы их вообще нет), имеются различия в именах тех или иных персонажей и в количестве бодхисаттв, присутствовавших на проповедях Будды, в некоторых цифрах (например, в количестве лет).

Лейтмотивом «Жэньван-цзин», как видно уже из полного названия сутры, является обсуждение вопроса о путях поддержания надлежащего порядка в государстве, управляемом человеколюбивыми царями. Таким средством оказывается «праджня-парамита», материальным воплощением и символом которой является данная сутра. Доктринальные положения, излагаемые в «Жэньван-цзин» четко (в отличие от «Сутры золотого света») соотносятся с главной идеей этого канонического текста махаяны.

Прежде чем поведать о способах поддержания должного порядка в государстве, Будда указывает собравшимся, в том числе и 16 «человеколюбивым царям», на необходимость хранить «плод Будды», т. е. истины, им открытые. Это заявление дает повод к изложению некоторых вопросов догматики.

Прежде всего рассматривается такая важная доктрина махаяны, как «шуньята». Выделяются типы «шуньи» (13 у Камарадживы, 18 у Амогхаваджры), наивысшими из которых являются «шунья праджня-парамиты», «шунья нидан», т. е. ступени зависимого существования, «шунья плода Будды» и, наконец, сама «шунья» как таковая. Здесь же один из главных персонажей сутры — «человеколюбивый царь» Прасенаджит объясняет, что такое «естество Будды». В гл. III подробно описывается деятельность бодхисаттв по обращению живых существ в буддийскую веру.

В гл. IV, вплотную подводящей к центральной проблеме, поставленной в сутре, Будда указывает на необходимость различать «мирскую истину» и «действительную истину». Первая истина относительна: она верна на уровне (и с точки зрения) обыденного сознания, которое воспринимает лишь внешний вид, форму «всех дел и вещей» (т. е. живое существо, окружающий его мир и явления). Вторая истина абсолютна: она открывает знание «сути принципа», мирового закона, который и есть «Закон Будды». Обладание данной истиной гарантирует проникшего в нее от всех ошибок. Соотношение между двумя «истинами» отразилось и в упомянутых, и в других их названиях²⁴.

Путь к «действительной истине» идет через обладание «высшей мудростью», т. е. «праджней». Неудивительно поэтому, что после рассуждения о «двух истинах» Будда восхваляет всемогущую силу «праджня-парамиты», приобщение к которой возможно через надлежащее почитание сутры (ее чтения, переписывания, хранения как сокровища). В конечном счете сутра оказывается наиболее эффективным средством достижения «ануттара-самьяк-самбодхи», т. е. совершенного просветления.

Указание Будды на абсолютную силу «Жэньван-цзин» является непосредственным переходом к обсуждению вопроса о сохранении должного бытия государства, которым правит земной монарх. В версии Кумарадживы после восхваления чудесных свойств сутры Будда заявляет, что она способна также защищать страну, дома и тела их обитателей. «Праджня-парамита», символом и воплощением которой является сутра, станет их стеной, мечом и щитом. В версии Амогхаваджры рассуждения о защите страны начинаются в следующей по счету главе, однако в обоих случаях главы имеют одинаковое название: «Защита страны».

Далее в сутре конкретизируются два аспекта предыдущих проповедей Будды. Прежде всего развивается положение о всемогуществе «праджня-парамиты», в частности, как источника (лучше сказать—основы) «чудесного искусства» (т. е. сверхъестественных способностей). «Пять чудес» (их составляют различные превращения — мужчин в женщин, демонов в архатов и т. п.), показанные Буддой, призваны наглядно проиллюстрировать необыкновенные возможности тех, кто овладел «праджня-парамитой».

В конце Будда возвращается к вопросу о должном бытии живого существа, конечным идеалом которого является бодхи-саттва. В этой связи описываются различные виды «самадхи» (о нем будет сказано ниже, при разборе «Сутры о величии цветка»), говорится об овладении «восемьюдесятью четырьмя тысячами (т. е. бесчисленным множеством) парамит», иными словами, всеми возможными средствами достижения нирваны.

Необходимо отметить, что содержание этой (в версии Амогхаваджры самой длинной, а у Кумарадживы — второй по объему) части сутры имеет два предельно контрастных уровня: эсхатологический (особый акцент на нем делается в гл. VIII) и сотериологический. Естественно, в конечном счете утверждается последний.

Санскритский текст «Сутры о величии Цветка» не сохранился, но считается, что он состоял из 100 тыс. стихов — «гатх». Однако некоторые буддологи полагают, что в Индии вообще никогда не существовало цельного текста сутры, точнее говоря, того, что сейчас называется «Сутрой о величии Цветка» [122, с. 174]. В одну сутру были объединены после соответствующей обработки несколько самостоятельных текстов, и это произошло, возможно, в Средней Азии, где-то в районе Хотана [122, с. 175; 109, т. 1, с. 15], примерно в III в. [109, т. 1, с. 15]. Данное предположение подтверждается, в частности, тем, что в течение долгого времени (начиная с первых десятилетий III в.) в Китае появляются переводы (Локаракши, Дхармаракши I) сутр, которые впоследствии оказались лишь отдельными главами «Сутры о величии Цветка», но тогда считались вполне самостоятельными сочинениями.

Первый полный перевод на китайский язык уже скомпоно-

ванной сутры был выполнен в 418—420 гг. Буддхабхадрой (359—429). Он состоит из 60 цзюаней и поделен на 34 главы («пин»). В 695—699 гг. появляется перевод Шикшананды (659—710) из 80 цзюаней и 39 глав. Перевод Буддхабхадры принято называть «старым», Шикшананды—«новым». Наконец, в 759—762 гг. миссионер Праджня еще раз переводит сутру. Его вариант, состоящий из 40 цзюаней, весьма уступает по объему версиям Буддхабхадры и Шикшананды, «покрывая» две последние главы их текстов. Собственно говоря, Праджня перевел одну из больших частей сутры, имеющей, кстати говоря, санскритский оригинал, или, лучше сказать, прототип (подробнее о переводах сутр см. [409, с. 9]).

Полное название сутры, общее для всех трех переводов,— «Сутра широкого распространения²⁵ о величии цветка Будды» (кит. «Да фангуан Фохуаянь цзин», яп. «Дай хоко Буцукэгон кё», что соответствует санскр. «Буддха аватамсака нама махавайпулья сутра»). В литературе чаще всего встречается сокращенный вариант — «Хуаянь-цзин» (яп. «Кэгон-кё»; соотносится с санскр. «Аватамсака-сутра»), т. е. «Сутра о величии Цветка».

Центральная идея сутры — утверждение о том, что Будда в «теле Закона» является субстратом всех уровней бытия. «Кэгон-кё» относится к тем сутрам махаяны, где данное положение выражено эксплицитно, без всяких оговорок. Согласно ее тексту, все миры прошлого, настоящего и будущего — не что иное, как Будда Вайрочана, символ «тела Закона». Все сущее, в том числе Шакьямуни, эманация Вайрочаны.

«Тела всех живых существ,— говорит один из главных персонажей сутры бодхисаттва Фугэн,— полностью входят в одно тело (имеется в виду „тело Закона“.— А. И.), из одного тела исходят бесчисленные тела. Неисчислимое [количество] калып (единица времени исключительно большой величины.— А. И.) входят в одно мгновение, одно мгновение входит в неисчислимое [количество] калып. Дхармы Будды все полностью входят в одну дхарму, 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 (прошрое, настоящее и будущее.— А. И.)—каждый входит в один мир, один мир входит во все миры» («Кэгон-кё», [117, с. 153—154]).

Таким образом, во-первых, абсолют отождествляется с Буддой (в «теле Закона»); во-вторых, общее есть единичное, а единичное есть общее (яп. «ити соку иссай, иссай соку ити»), т. е. снимается оппозиция между абсолютom и миром феноменов. На основе этого учения развиваются доктрины о взаимозависимости явлений и их так называемой «взаимопроницаемости». В законченном виде эти положения будут разработаны в доктринальном комплексе школы Хуаянь (Кэгон).

Сюжет сутры подчинен выявлению центральной идеи, ее

граней и представляет собой цепь монологов бодхисаттв. Действие разворачивается во время великого «самадхи» Вайрочаны.

Еще В. П. Васильев, затронувший вопрос о «самадхи» (яп. «саммай»), отмечал, что для деятельности бодхисаттв, в том числе и для познания «высших истин» учения, необходимо некое «состояние духа», в котором «рождаются новые способности и силы». Сосредоточение на «одном конце», т. е. спасении, просветлении, что как раз вызывает эти «новые способности», и есть погружение в «самадхи» [17, с. 137], или, иначе говоря, изменение психического состояния. Следует подчеркнуть, что специфическое состояние психики является в махаяне *непременным* условием постижения «сокровенных истин» и достижения спасения.

Вайрочана, согласно сутре, пребывает в полном, совершенном «самадхи», называемом «отражение в море» (яп. «кайиндзаммай»): это такое сосредоточение, в результате которого перед тем, кто находится в нем, проявляются *все* «истины» Будды подобно тому, как все предметы отражаются в «спокойной глади моря (безграничного водного пространства)» [109, т. 1, с. 13; 341, с. 156]. Поскольку Вайрочана — субстрат всех «дел и вещей», присутствует в них, то и бытие также «переживает» «самадхи» [109, т. 1, с. 13]. Из всех рассматриваемых здесь сутр именно в «Кэгон-кё» «самадхи» играет наибольшую роль. Данное обстоятельство, безусловно, отражает важное функциональное значение психологического фактора в приобщении живого существа к «сокровенным истинам» и вообще в системе доктрин махаяны в глазах составителей сутры.

Комплекс доктринальных положений, запечатленных в «Кэгон-кё» традиционно делится на восемь разделов, соответствующих числу «собраний» (яп. «хатиэ») в присутствии Вайрочаны, во время которых главные персонажи сутры излагают какое-либо учение. Четыре таких «собрания» происходили на земле, четыре — в «небесных дворцах».

Во время первого «собрания» под деревом Бодхи в обществе 34 групп бодхисаттв и различных божеств буддийского пантеона Вайрочана «показывает» свое просветление, испуская «лучи света знания и мудрости» (т. е. «праджни»). Эти лучи наполняют все миры прошлого, настоящего и будущего, и перед глазами собравшихся миры (и шире — бытие на разных уровнях) предстают в их истинном свете, как «море величественных лотосовых миров» (яп. «рэнгэдзо-сёгон-сэкай-кай»). Это некий идеальный мир, в котором все наполнено светом Будды и обитатели которого обрели просветление и, следовательно, по представлениям буддистов, вечное блаженство. Такой мир сравнивается с лотосом, сохраняющим чистоту даже в грязном болоте. По словам бодхисаттвы Фугэна (его имя переводится как Всепроникающая Мудрость), в неисчислимо далеком прошлом эти миры «очистил» сам Вайрочана.

Смысл пространственных рассуждений Фугэна, красочных картин

«освященных» миров, различных чудес и прочего сводится в конечном счете к утверждению о существовании, причем вечном, «идеального мира», восприятие которого недоступно обыкновенным людям. Будда выявляет этот мир благодаря просветлению в результате «самадхи». Таким образом, должное бытие (т. е. «идеальный мир») обеспечивается посредством достижения просветления. Недаром в первом разделе говорится, что «испускание лучей» открывает «врата» к обращению в «Закон».

Центральный вопрос, обсуждаемый во втором разделе «Кэгон-кё», касается «веры» (яп. «син»). Вера в «три сокровища», т. е. в Будду, его учение и монашескую общину (иначе говоря, буддийскую церковь), объявляется фундаментальной предпосылкой постижения «величественного лотосового мира».

«Вера — это основа (начало) Пути [к просветлению], мать добродетелей. [Она] взращивает добрые законы и устраняет все сомнения, показывает и открывает не имеющий предела Путь... Вера — это первый Закон в сокровищнице [истин Будды]... Вера взращивает... всепобеждающие добрые [деяния] и в конечном счете обязательно приводит к месту Татхагаты (т. е. к Будде. — А. И.) ... Вера... выявляет Путь к не имеющему предела освобождению... Вера показывает (выявляет) всех будд» («Кэгон-кё», цит. по [117, с. 148—149]).

И далее прослеживается цепочка зависимостей: «Когда веришь во всех будд, почитаешь [их], именно тогда соблюдаются чистые заповеди и следуешь правильному учению. Если соблюдать чистые заповеди и следовать правильному учению, тогда проявятся мудрость и святость всех будд». И наконец: «Родится (возникнет) не имеющее предела просветленное сознание» («Кэгон-кё», цит. по [117, с. 149]).

Во время четырех «собраний» в «небесных дворцах» основное внимание уделяется методу достижения просветления. Божества, проповедующие на «собрании», подробно рассматривают деяния, выполнение которых необходимо бодхисаттве для достижения состояния будды.

Надо сказать, проблема «продвижения по Пути» в высшей степени занимала буддийских авторов. Всего бодхисаттва должен пройти 52 ступени (яп. «годзюни-и»), совершив определенный набор «дел», которые группируются, если так можно сказать, на разряды. Описание ступеней можно найти не в одной сутре махаяны (в частности, «Сутре золотого света»), этот вопрос обсуждается и в специальных сочинениях буддийских теоретиков. Все махаянистские школы выделяют методы обретения нирваны в особый раздел доктринального комплекса.

В «Сутре о величии Цветка» отдельные главы посвящены: 1) «десяти опорам» (яп. «дзюдзю») — то, на что должен опираться бодхисаттва в своей деятельности; 2) «десяти деяниям» (яп. «дзюгё»), которые необходимо совершить бодхисаттве; 3) «десяти направлениям [деятельности]» (яп. «дзюэко») бодхисаттвы и 4) «десяти землям (ступеням)» (яп. «дзюдзи») в

продвижении к просветлению (подробнее см. [409, с. 22—30]).

«Десять земель (ступеней)» — наиболее часто обсуждаемый в буддийской литературе разряд. В «Сутре о величии Цветка» они именуются «самым чудесным (благим) Путем бодхисаттвы, самыми светлыми и чистыми вратами, [открывающими просветление]» («Кэгон-кё», цит. по [117, с. 152]). Прохождение этих «земель» предполагает: 1) «радость» благих деяний в пользу других; 2) «отделение от грязи» заблуждений и страстей; 3) распространение «света» учения Будды; 4) зажигание «пламени» мудрости; 5) «победу над [всеми] трудностями»; 6) «выявление» истин буддийского учения; 7) «продвижение в [необозримую] даль» в свершении благих деяний; 8) достижение «неподвижности» (т. е. твердости) в убеждениях относительно истин учения; 9) достижение «доброй мудрости» (т. е. «праджни»); 10) способность покрывать миры «Законом» Будды как «облаком» («Кэгон-кё», цит. по [117, с. 152]).

В связи с обсуждением деяний бодхисаттвы в сутре ставится вопрос о положительных результатах и утверждается, что благо, приносимое свершением полезных дел, распространяется не только на других, но и на самого бодхисаттву. Таким образом, альтруизм бодхисаттвы в конечном счете воздается сторицей. Эта концепция, получившая название «сам и другой — не двое» (яп. «дзита — фуни»), обосновывается посредством доктрины о взаимозависимости и «взаимопроницаемости» феноменов. Указанная доктрина рассматривается в этом же разделе при описании десяти «правильных знаний» (яп. «сёти») бодхисаттвы (как раз отсюда взята нами цитата о всепроникновенности Будды в «теле Закона»). Теоретики Кэгон-сю, как мы увидим ниже, именно на этой доктрине строили свои концептуальные разработки.

Последние два «собрания» были проведены снова на земле. Во время первого Фугэн поведал о 2 тысячах практических деяний бодхисаттвы, которые должны основываться на десяти принципах — последние могут быть сведены к трем основополагающим: 1) вести всех людей к спасению; 2) брать на себя страдания всех живых существ; 3) использовать все материальные средства ради блага людей, оказывать им всевозможные благодеяния.

В заключительном разделе сутры затрагиваются две темы. Во-первых, Фугэн разъясняет ученикам Будды — Шарипутре, Маудгальяне и др., которые не поняли, о чем говорилось во время «собраний», — «истинную сущность Вайрочаны», а именно то, что он символ «тела Закона», и перечисляет его характеристики, общие для всех сутр махаяны, где об этом идет речь. Заметим, что упомянутые ученики Будды в высшей степени почитались в хинаянистской литературе, и в «Кэгон-кё» мы видим дискредитацию их как хранителей и пропагандистов «истинного Закона».

Во-вторых, в последнем разделе рассказывается о молодом

человеке, будущем бодхисаттве, который в поисках Пути к просветлению посетил 53 лица, последним из которых был бодхисаттва Манджушри; благодаря его поучениям молодой человек обрел «веру» и «знание», необходимые для бодхисаттвы. Данный раздел можно расценить как своеобразное практическое руководство для неофитов буддийского учения.

«Сутра о Вималакирти» (кит. «Вэймоцзе-цзин», яп. «Юима-гё»), как и все рассмотренные выше канонические тексты махаяны, относится к числу наиболее популярных и авторитетных сутр в дальневосточном ареале распространения буддизма.

Имеются три китайских перевода сутры с несохранившегося санскритского оригинала. Особую известность в Китае и Японии приобрела версия Кумарадживы [341, с. 332].

В «Сутре о Вималакирти» отчетливо выделяются два содержательных уровня: сотериологический и философско-догматический, однако главенствующее значение имеет первый, благодаря одной особенности, отличающей «Юима-гё» от других канонических текстов махаяны. Главное действующее лицо, Вималакирти, *мирской* адепт буддийского учения, имеющий семью и активно занятый житейскими делами.

Вималакирти²⁶ — идеализированный образ буддиста-мирянина, хорошо разбирающегося в сложнейших вопросах догматики махаяны и культовой практике. Выдающиеся успехи этого человека на общественном и проповедническом поприщах призваны были показать возможность спасения *каждого* члена социума, а не только буддийского монаха, «бхикшу». Параллельно с восхвалением достоинств мирянина в сутре полностью дискредитируется способность монахов — учеников Будды (прежде всего Шарипутры) постичь истинную суть «Закона», т. е. «Юима-гё» имеет ярко выраженную антихинаянистскую направленность.

Как и в других канонических буддийских текстах, действие в «Сутре о Вималакирти» развивается в виде последовательной смены монологов и диалогов, в которых участвуют Будда, Вималакирти, Шарипутра и другие персонажи. Во время проповедей и бесед, с одной стороны, выявляется преимущество Вималакирти перед «бхикшу», с другой — разъясняются важнейшие доктрины махаяны. В первом свитке сутры действие происходит в окрестностях древнеиндийского города Вайшали, крупного торгового центра того времени, где проживает Вималакирти.

Вначале речь идет о «стране Будды» (яп. «Буккоку»), которая трактуется не как особая территория, вступив на которую человек обретает вечное блаженство (что-то похожее на «рай» Сукхавати), а как специфическое состояние психики, отличающееся от обыденного мироощущения:

«Истинные мысли (яп. „дзикисин“, имеется в виду просветленное сознание. — А. И.) — это чистая земля бодхисаттв (в данном случае это синоним „страны Будды“. — А. И.); когда бодхисаттва становится буддой, [к нему] приходят не лстящие

[ему] живые существа и рождаются в этой стране (т. е. обретают „страну Будды“.— А. И.). Глубокие мысли — это чистая земля бодхисаттв; когда бодхисаттва становится буддой, [к нему] приходят живые существа, наполненные добродетелями, и рождаются в этой стране» («Юима-гё», цит. по [117, с. 190—191]). Заметим, что «чистое имя» (т. е. Вималакирти.— А. И.)— символ мирянина, толкуется в паре с «чистой землей», [49, с. 130].

Рассуждения о «стране Будды» — ключевая доктрина, излагаемая в сутре, обоснованию ее подчинены все другие проповеди о том или ином учении махаяны. Собственно говоря, все, о чем говорит дальше Вималакирти или другие «положительные герои «Юима-гё», касается путей обретения «страны Будды», т. е. спасения. Главная роль здесь принадлежит бодхисаттве, поэтому много внимания уделяется поучениям «помощникам Будды» (т. е. объясняются методы проповедники).

Что касается философских и догматических положений, то в «Сутре о Вималакирти» говорится о «теле Закона», «парами-тах», «праджне», «самадхи», «шунье», кажимости различий между явлениями феноменального мира (в частности, между жизнью и смертью, «сансарой» и нирваной), невыразимости «сокровенных истин» посредством слов. Особенно много герои «Юима-гё» рассуждают об этих категориях во время бесед в доме больного Вималакирти. Данный содержательный уровень сутры не отличается оригинальностью, точнее говоря, здесь представлены в конспективном виде основные положения махаяны, известные из других текстов. Все отмеченные категории, как мы увидим, тщательно анализируются теоретиками различных буддийских школ (и прежде всего «шуньявадинами»).

«Сутра о Вималакирти» неоднократно цитировалась Нагарджуной, Чандракирти, Дхармакирти, породила многочисленные комментарии в Китае. Специальный раздел одного из ранних японских экзегетических сочинений «Сангё тисё» посвящен «Юима-гё»²⁷.

Итак, выше мы сделали конспективный обзор основных канонических текстов, пользовавшихся наибольшим авторитетом в буддийских кругах в Японии в VII—VIII вв. Если посмотреть на эти и другие известные в тот период японцам сутры, то нетрудно заметить, что все эти тексты, дополняя друг друга, образуют три содержательных плана: сотериологический, философско-догматический и «политический». Напомним, что в VII—VIII вв. в японском буддизме функционировали три аналогичные подсистемы, причем сотериологическая и политическая доминировали, а философско-догматическая постепенно усиливалась. Поскольку в сутрах, о которых говорилось выше, были отражены все три уровня, то тексты смогли оптимальным образом питать указанные три подсистемы. Следовательно, распространение и популярность этих сутр в тот период обуславливались общим процессом формирования японского буддизма.

Во Введении уже отмечалось значение экзегетической литературы в истории буддизма. Собственно говоря, функция подобного рода сочинений одинакова во всех религиях. «Задача экзегета-философа,— пишет Г. Г. Майоров,— состоит в том, чтобы расшифровать, раскрыть и разъяснить священные писмена» [64, с. 9].

Рассматривая средневековую европейскую экзегетику, Г. Г. Майоров выделил ряд типологических характеристик данного жанра [64, с. 10—16], которым вполне отвечают и буддийские сочинения такого типа.

Предметом исследования экзегета был, как правило, священный текст — сутра или ставшее уже священным сочинение какого-либо буддийского философа. Возможность создания экзегетических трактатов коренилась в убеждении, что канонический священный текст «всегда многозначен, паронимичен, полон тайн и загадок, символичен» [64, с. III].

Выделяются три уровня экзегетического анализа:

1) «Семантический» анализ. На этой ступени рассматривались слова и предложения канонического священного текста [64, с. 11].

2) «Концептуальный» анализ. Предметом рассмотрения экзегета «становились не слова, а *мысли* автора комментируемого текста. Здесь экзегет претендовал на реконструкцию внутреннего и аутентичного смысла написанного, того, каким был действительный замысел и реальный ход мыслей комментируемого автора, когда он писал этот текст» [64, с. 11].

3) Высший уровень экзегезы, который Г. Г. Майоров называет «*спекулятивной* или *системотворческой*, *конструктивной* ступенью» [64, с. 13]. «На этой ступени авторитетный текст или, чаще, избранные места текста становятся только поводом для развития автором собственных идей и философских построений» [64, с. 13].

Собственно доктринальные сочинения выходят как раз из третьего типа экзегетического творчества, и для их появления необходим достаточно высокий уровень развития буддийской философской мысли в данной стране.

Японский буддизм дал все виды экзегетической и доктринальной литературы, однако рассматриваемый период его истории представлен в основном экзегетическими сочинениями, которые к тому же еще не отличались, как правило, оригинальностью. Тем не менее нельзя сказать, что японская буддийская литература даже в VII—VIII вв. всего лишь имитировала континентальные образцы: предпринимались попытки самостоятельного толкования буддийских сутр и оценок учений. Иностранные и местные, хотя и подражательные, трактаты внесли, пожалуй, решающий вклад в «интеллектуализацию» японского буддизма.

«Сангё гисё» — «Толкования смысла трех сутр» — очевидно, первое (или одно из первых) японское экзегетическое сочинение. В нем комментируются «Сутра лотоса благого Закона», «Сутра о Вималакирти» и «Сутра о [царице] Шримале»²⁸. В предыдущей главе уже говорилось, что «толкования» приписываются Сётоку-тайси, однако автором его он быть не мог: «Сангё гисё» составлены не ранее второй половины VII в.

«Сангё гисё» написаны на высоком профессиональном уровне, их автор хорошо знал буддийские тексты, широко и умело использовал буддийскую философскую терминологию. В комментариях разъясняются положения и формулировки из трех указанных сутр, даются определения понятий и категории махаянистского буддизма (прежде всего сотериологического его аспекта), т. е. содержание «Толкований» носит весьма специальный характер. Однако общий идейный пафос «Сангё гисё» в большой степени соотносится с генеральной идеей «Конституции из 17 статей» — указанием принципов должного бытия каждого члена общества и, как следствие, всего государства.

Отправной точкой рассуждений служит утверждение о необходимости «обращения в буддизм» (яп. «киэ») как обязательном, основополагающем условии идеального существования. Царица Шримала и мирянин Вималакирти, персонажи комментируемых сутр, достигли его благодаря усердному следованию «Закону Будды». Обратим внимание, что тот и другой — обитатели мира «саха». Однако сама по себе вера в «три сокровища» еще не достаточна для достижения идеального бытия: необходимо познать принципы буддийского учения и выполнять правильные, с точки зрения буддистов, деяния. Осуществить это способны, что настойчиво подчеркивают практически все сутры махаяны, прежде всего бодхисаттвы. Они, собственно говоря, и являются той «армией Будды», с помощью которой живые существа и мир в целом приводятся к спасению, другими словами, бодхисаттвы призваны обеспечить гармонию, т. е. оптимальным образом руководить государством.

Рассуждая, например, о «четырех деяниях, [ведущих] к спокойствию (миру, гармонии) и радости [просветления]» (яп. «сианракугё»), описанию которых посвящена гл. VIII «Сутры лотоса благого Закона», автор «Толкований» подчеркивает универсальность достигаемого результата при правильном их выполнении²⁹. «Анракугё» подразделяются на две группы: деяния в пользу себя и деяния в пользу других. Причем если бодхисаттва «хочет сделать правильными (такими, как следует) других, то должен прежде всего сделать правильным (таким, как следует) самого себя» («Сангё гисё», цит. по [117, с. 374]). К первому типу комментатор относит деяния, связанные с овладением «праджней», и деяния по преодолению ошибок. Вторую группу составляют деяния, связанные с проповедью буддийского учения, и деяния, вызванные состраданием к другим живым существам («Сангё гисё», цит. по [117, с. 375]).

Рассматривая притчу о блудном сыне из гл. IV «Сутры лотоса благого Закона», автор «Толкований» проводит весьма примечательные аналогии: бодхисаттва, прошедший семь последних «земель» (ступеней), сравнивается с министром; бодхисаттва, не прошедший их,—с помощником министра. «Шраваки», идущие к просветлению с помощью наставника, отождествляются с народом. Будда же является собранием всех добродетелей. Таким образом, вырисовывается стройная иерархическая схема: Будда — бодхисаттва — «шраваки». Нетрудно заметить, что она полностью совпадает с аналогичной схемой в «Конституции из 17 статей»: господин — подчиненный — народ [136, с. 29].

Как и в «Конституции», идеальное государство опирается здесь не на правовые нормы, а на моральные качества своих граждан. Комментируя гл. I «Сутры о Вималакирти», автор «Сангё гисё» указывает, что различие между «чистой землей» (символизирующей и в данном случае идеальное государство) и «этим миром» (т. е. государством реальным) происходит из-за присутствия «хорошего и плохого» в живых существах (т. е. людях). Однако после «достижения святости» всеми гражданами такое противопоставление исчезает, т. е. реальное, несовершенное государство прекращает существование. В этом смысле, замечает комментатор, и следует понимать фразу «ряд живых существ есть страна бодхисаттв» («Сангё гисё», цит. по [117, с. 29]). В основе такого взгляда лежит фундаментальная доктрина махаяны о тождестве феноменального бытия («сансары») и нирваны.

Мы достаточно подробно рассмотрели «Сангё гисё» по двум причинам: «Толкования» обладают несомненной оригинальностью в отличие от большинства других экзегетических сочинений того периода и, с другой стороны, являются своеобразным родоначальником характерного для японской буддийской литературы типа трактатов, в которых государство, как и отдельный индивид, выступает в качестве объекта спасения и, следовательно, предмета пристального внимания бодхисаттвы (другими словами, буддийской церкви).

Необходимо отметить, что «Сангё гисё», а также сочинения Дзиттю (752—815), монаха школы Кёгон, читались и даже комментировались («Сангё гисё») в танском Китае [187, с. 8; 215, с. 49], что до сих пор составляет предмет гордости японских буддийских ученых (в частности, Д. Накагава).

Итак, познакомившись с базисной буддийской литературой, перейдем к рассмотрению доктринальных комплексов «шести школ» и посмотрим, каким образом их теоретики строили философские и догматические системы, опираясь на канонические тексты и выражая свои построения в трактатах.

Как уже отмечалось в гл. 2, учение Санрон-сю основывается на доктринах ведущего направления махаяны — «шуньяваде» (другое название — «мадхьямака»³⁰. По мнению крупнейших представителей научной буддологии (не говоря уже об «апологетах»), «шуньявада» произвела подлинную революцию в буддизме [398, с. 36], стала поворотным пунктом в его развитии [366, с. 5] и выявила «действительную сущность буддизма» [366, с. 55]. А «шунья», центральная категория философии этого направления, является основополагающей категорией всех без исключения махаянистских школ, открыто или имплицитно выраженной в их догматике, доктрины же, не базирующиеся на «шуньяте», находятся вне махаяны [109, т. 1, с. 31—32]. Возможно, последнее утверждение отражает наиболее крайнюю точку зрения на функциональное значение «шуньявады» в общей системе буддийской мысли, однако, действительно, именно «мадхьямики» теоретически оформили и закрепили большинство положений, характерных для махаяны (о них говорилось в предыдущей главе). Влияние «шуньявады» на позднейшие школы, возникавшие в рамках махаяны,— бесспорный факт.

В Китае литература о «праджня-парамите», которая легла в основу учения «мадхьямиков», начала приобретать популярность в конце III в. Большой вклад в развитие «шуньявады» в Китае внесли Кумараджива и его ученики, в первую очередь Сэнчжао (384—414], выделявшийся среди других оригинальными толкованиями «шуньи» [262, с. 34]. В этот период появились ставшие классическими для китайского и японского буддизма переводы сутр о «праджня-парамите» и сочинений основных теоретиков «шуньявады» (Нагарджуны и Арьядевы). На основе идей этого направления собственные концепции разрабатывал Сэнчжао (см. [386, с. 123—155]). Однако возникновение школы Саньлунь относится к концу VI в. Ее организатором и первым патриархом называют монаха Цицзана (549—622), известного также под именем Цзясян-даши. Он — автор нескольких сочинений, трактующих фундаментальные положения школы: «Саньлунь сюань» («Сокровенный смысл Саньлунь»), «Эрдин» («Значение двух истин»), «Чжунгуань-лунь су» («Комментарии на „Рассуждения о срединном видении [сути]“») и др. [177, т. 1, с. 529—530]. Систематизированная Цицзаном догматика школы стала канонической.

«Опорными» текстами Санрон-сю являются трактаты «Мадхьямака-карикас» (кит. «Чжунгуань-лунь» или «Чжунлунь», яп. «Тюганрон» или «Тюрон», т. е. «Рассуждения о срединном видении [сути]»), «Двадаша-мукха-шастра» (кит. «Шиэрмэнь-лунь», яп. «Дзюнимон-рон», т. е. «Рассуждения о двенадцати вратах»), а также «Шата-шастра» (кит. «Бай-лунь», яп. «Хяку-рон» — «Рассуждения в ста [стихах]»). К трем каноническим текстам органически примыкает «Махапраджня-парамита

шастра» (кит. «Дачжиду-лунь», яп. «Дайтидо-рон», т. е. «Рассуждения о великом знании переправы [к нирване]»), поэтому Санрон-сю именуют Сирон-сю (школа «четырех трактатов») [113, с. 5]. Все указанные сочинения канонизированы в переводе Кумарадживы и его учеников.

Следует заметить, однако, что «Махапраджня-парамита шастра» — комментарий на сутру о «праджня-парамите» и не относится к числу так называемых объясняющих трактатов (яп. «цусинрон»), к каковым принадлежат «Тюрон», «Дзюни-мон-рон» и «Хякурон», представляющие третий, спекулятивный, тип экзегетики. По этой причине «Дайтидо-рон» формально не дополняет три трактата, хотя в нем и рассматривается учение о «шунье». Тем не менее он привлекается для характеристики догматики и философии Санрон-сю. Итак, особенностью школы является то, что ее базисными текстами стали не сутры, а трактаты (яп. «рон»). По традиционной классификации, Санрон-сю относится к школам типа «рон-сю».

В рамках школы канонические сочинения за исключением «Хякурон» приписываются непосредственно Нагарджуне, а «Рассуждения в ста [стихах]» — Арьядеве, ученику знаменитого философа. Однако в научной буддологии уже давно дискутируется вопрос об адекватности указанных текстов, поскольку они сохранились только в китайских переводах. Правда, имеется санскритский текст «Мадхьямака-карикас» (первые две главы переведены на русский язык, см. [8, с. 154—157]), восстановленный по сочинению Чандракирти «Прасаннапада» (комментарий на «Мадхьямака-карикас»), но перевод Кумарадживы отнюдь не полный эквивалент этого текста. Есть предположение, что Кумараджива использовал сочинение некоего Пингалы, а по мнению Р. Робинсона — Вималакши (см. [386, с. 97]). Что касается трех других трактатов, то и здесь не найдено более или менее удовлетворительного ответа об их авторстве, точнее говоря, адекватности перевода авторскому тексту, если таковые существовали. Очевидно, лучше всего изучен вопрос об авторстве «Махапраджня-парамита шастры»: на основе тщательного текстологического анализа китайского перевода Кумарадживы и санскритских источников Р. Хиката достаточно надежно установил, какие места скорее всего не принадлежали перу Нагарджуны (см. [386, с. 37])³¹.

Итак, говорить о принадлежности канонических трактатов Санрон-сю Нагарджуне и Арьядеве можно лишь с оговорками. Как справедливо отметил Р. Робинсон, имея в виду «Тюрон», «Кумараджива, будучи редактором текста, является его автором и переводчиком» [386, с. 30]. Далее мы будем ссылаться на Нагарджуну, вполне осознавая условность таких ссылок. Тем не менее нужно подчеркнуть, что, несмотря на различия, иногда достаточно большие, обнаруживающиеся при сравнении китайского текста «Тюрон» и имеющегося санскритского (см. [386, с. 82—88]), для них характерна общая идейная направ-

ленность. Как здесь, так и в других основополагающих сочинениях школы, излагаются и обосновываются доктринальные установки ранней «шуньявады», поэтому было бы неправильно видеть в переводах Кумарадживы какое-либо кардинальное переосмысление учения Нагарджуны.

«Объясняющие» трактаты к учению Санрон создавались не только в Китае, но и в Японии. В списке доктринальных сочинений (яп. «кёгирон») японских авторов, помещенном в Приложении к полному собранию японских буддийских сочинений, называется 15 трактатов, толкующих доктрины школы [155, с. 10].

В конце IX в. появляются трактаты Дзёкё «Начальный трактат по обучению первого [пробуждения] мысли [в сторону просветления] в школе Санрон» (яп. «Санрон-сю сёсин сёгаку сё»), Рюкая — «Записки о постоянстве знания Будды» (яп. «Бутти дзёдзю ки»). В средние века сочинения, толкующие учение Санрон, выходили из-под кисти монахов различных конфессий: «Трактат о названии учения Санрон» (яп. «Санрон мёгё сё») Сюкая (XII в.), «Трактат о Санрон» («Санрон сё») и «Трактат о сути [учения] Санрон» (яп. «Санрон канъё сё») Тэкая (XIII в.) и др. Уже в XVIII в. весьма объемистый «Трактат о великом смысле [учения] Санрон — великой колесницы» (яп. «Дайдзё Санрон дайги сё») написал Гэнъэй. Таким образом, доктрины Санрон еще многие столетия после исчезновения школы привлекали внимание буддийских теоретиков в Японии. Это лишний раз свидетельствует о влиянии «шуньявады» на различные течения махаяны.

Концептуальные разработки Нагарджуны и его последователей развивают идею о нереальности дхарм или, говоря другими словами, единичного, отдельного.

В хиньяне бытие представляется безначальным и нескончаемым потоком ежемгновенных проявлений неких элементов, «сущностей», называемых дхармами (о них речь пойдет при анализе доктрин школы Куся). Каждая дхарма имеет присущее только ей и не подверженное изменениям свойство. Комбинация дхарм образует то, что буддисты называют иллюзорностью мира, человека, его ощущений и т. д., т. е. то, что представляется реальным с точки зрения обыденного сознания. На самом деле, согласно философским установкам хиньяны, это лишь кажущаяся, номинальная реальность. Действительно же реальны только конечные «сущности», дхармы. В свою очередь, проявления дхарм, образующие иллюзию реальности окружающего мира и самого человека, обусловлены и скоординированы комплексом причин. Философия хиньянистских школ основное внимание уделяла разработке строго систематизированной теории дхарм, подвергая доскональному анализу сущность этого понятия и выявляя функциональную роль дхарм, а также теории причинности (которая называется «пратитья самутпада»), т. е. законов их проявления.

Отправным моментом в построении доктрин «шуньявады» стало переосмысление «пратитья-самутпады». Логику рассуждений Нагарджуны по этому важнейшему вопросу можно представить следующим образом.

Прежде всего была подчеркнута неразрывная, органическая связь между определением и определяемым: все «дела и вещи» обязательно как-то проявляются, имеют внешнее выражение, а любые определения всегда что-то характеризуют (см. [395, с. 37]). Следовательно, нет сущности без атрибута и наоборот. Однако все «дела и вещи» могут быть названы, определены только лишь относительно друг друга. Поэтому, говорит Нагарджуна, «если не имеется „себя“ (яп. „дзи“, что можно трактовать как субъект или первый член бинома.— А. И.), то нет и „его“ (яп. „та“— этот термин обычно понимается в смысле объекта, второго члена бинома.— А. И.)» («Тюрон», цит. по [117, с. 230]), т. е.— и это принципиально важный момент— нечто выявляется при наличии некоей точки отсчета, которая, в свою очередь, устанавливается также только относительно другой точки отсчета, и так до бесконечности. Абсолютной точки отсчета не существует. Далее, поскольку за любым атрибутом должна стоять некая неотделимая от него сущность, то последняя также относительна (как и атрибут), а не истинно реальна, и таковой, с точки зрения Нагарджуны, быть не может.

Следовательно, любое единичное (отдельное, отграниченное от другого) можно назвать существующим лишь относительно другого единичного (см. [366, с. 137—139]). Собственно говоря, пафос всех рассуждений Нагарджуны был направлен на доказательство важнейшего для «мадхьямиков», а вслед за ними и для теоретиков других школ махаяны, положения о конечной нереальности единичного, т. е. дхарм.

Нагарджуна, подробно рассмотрев в разных аспектах соотношение причины и следствия, пришел к выводу, что эти категории относительно и внутренне противоречивы: можно равным образом убедительно доказать, что между причиной и следствием нет никакой разницы или, наоборот, они абсолютно различны. Также несостоятельны, по мнению философа, утверждения о том, что причина и следствие одновременно тождественны и различны или то, что все возникает без всяких причин. Таким образом, с одной стороны, Нагарджуна абсолютизировал значение «пратитья-самутпады», а с другой— доказывал уязвимость теории причинности как таковой³².

Нагарджуна тщательно проанализировал возможность безотносительного определения категорий движения, покоя, субстанции, качества, времени, изменения, причинности, «я», а также существования Будды в «превращенном теле» [см. 366, т. 178—227; 319, с. 170—172; 386, с. 42—46; 325, с. 60—153] и показал, что невозможно назвать что-либо само по себе или, выражаясь словами С. Радхакришнана, «ничто не является са-

мостоятельно существующим, ибо все основано на бесконечной серии причин и следствий» [79, с. 561].

Итак, «десять тысяч вещей не рождаются (не возникают) из самих себя (досл. из собственных тел.— *А. И.*); [они] обязательно ждут массы внутренне присущих и внешних причин (яп. „иннэн“³³)» («Тюрон», цит. по [117, с. 228]). «Если нет внутренне присущей причины,— продолжает Нагарджуна,— то нет и плода (т. е. следствия, результата — *А. И.*)» («Тюрон», цит. по [117, с. 228]). Переходя к «внешним причинам», Нагарджуна указывает, что «благодаря соединению (слиянию) массы внешних причин получаются только имена». И, развивая эту мысль, заключает: «Все внешние причины, полностью соединившись (слившись), порождают вещи» («Тюрон», цит. по [117, с. 231]). В «Рассуждениях о двенадцати вратах» эта мысль 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?» [369, с. 54]. «Если бы десять тысяч вещей не возникали из [различных] причин, [у них] была бы [своя] собственная природа» [369, с. 90].

«Шуньявада» не была бы буддийской доктриной и тем более в махаянистской разновидности, если бы ее теоретики ограничили только отрицанием реальности дхарм. На самом деле за относительной реальностью стоит истинная реальность. Из рассуждений Нагарджуны и сутр о «праджня-парамите», на которые опирался философ, выходит, что реальной признавалась «сущность, которая имеет свою собственную природу (*свабхаву*), не порождается причинами (*акритика*) и не зависит от чего-либо другого (*паратра-нирспекша*)» («Мадхьямака-карикас», XV, цит. по [79, с. 598]). Такой вывод логически следует из доказательства нереальности того, что находится в причинной (и координационной) связи с другим.

Таким образом, в системе рассуждений появляется понятие абсолюта как нечто необусловленное и поэтому истинно реальное (см. [318]). В иероглифах «синнэ» (кит. «чжэньжу», соответствует санскр. *tathatā*) — «истинная таковость» («поистине так»), — которыми обозначается абсолют, очень четко отражена идея истинно реального. Естественно, что перед теоретиками «шуньявады» встал вопрос о возможности определения сущности абсолюта и соотношении его с феноменальным бытием. Для решения этих весьма трудных проблем Нагарджуна использует категорию «шунья» («пустота», «пустое»).

«Шунья» (в терминологическом значении это слово впервые встречается в сутрах о «праджня-парамите»), а также сопряженное с ним понятие «шуньята» («пустотность») стали краеугольным камнем учения Нагарджуны. Своим названием «шуньявада» обязана именно этой важнейшей категории. Надо сказать, что данная категория породила разнообразные, иногда диаметрально противоположные толкования — не в последнюю

очередь из-за слишком буквального понимания словарного значения «шунья». Эта категория до сих пор является предметом многостороннего исследования буддологов (см. [317; 369, с. 13—26], здесь же дается библиография работ последних десяти-летий).

«Шунья» чрезвычайно емкое понятие, и значение термина чаще всего можно установить только в общем контексте высказывания того или иного «классика» «шуньявады» [369, с. 26]. Посредством «шуньи» характеризуются как единичные сущности (дхармы), так и абсолюты, т. е., если исходить из буквального значения слова, они «пусты». Однако в философском плане «шунья» никогда не означала пустоту в буквальном смысле слова или же небытие. Адекватное источникам понимание «шуньи», доминирующее в современной буддологии, в большой мере является заслугой Ф. И. Щербатского³⁴.

В первом случае «шунью» следует трактовать прежде всего как отсутствие *сущностных* характеристик какого-либо феномена 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.—А. И.), проповедуют (называют) временные имена» («Тюрон», цит. по [117, с. 231]). Ф. И. Щербатский предлагал в качестве эквивалента «шуньи» слово «относительный», а «шунья» — «относительность» ([398, с. 42—43]; см. также [395, с. 38—39]).

Во втором случае в «шунье» акцентируется значение безатрибутивности, принципиальной невозможности дать определение целому. В этом смысле абсолюты пуст, «перед ним.. слова останавливаются» [79, с. 250]. Если же все-таки попытаться выделить набор присущих абсолюту признаков, то он окажется «видом относительности» ([82, с. 563]; см. также [395, с. 39]).

О том, как «шунья» воспринималась приверженцами «мадхьямаки», можно судить по «десяти сравнениям» ее с пустым пространством, пустотой (в прямом, физическом смысле этого слова). Эти «сравнения», полагает Г. Чжан, появились, очевидно, в китайской буддийской среде [309, с. 120, примеч. 27]. Итак, «шунья» предполагает следующее 1) *отсутствии преград*: подобно пространству, пустоте (эта преамбула повторяется во всех сравнениях за исключением восьмого и девятого пунктов, поэтому далее мы ее опускаем), она присутствует во многих вещах, но никогда ничего не ограничивает и ничему не препятствует; 2) *вездесущность*: «шунья» повсеместна, охватывает все и везде; 3) *одинаковость*: во всем одинакова, никогда ничего не выделяет; 4) *обширность*: «шунья» бесконечна; 5) *бесформенность*: у «шуньи» нет каких-либо «знаков»; 6) *чистоту*: в «шунье» отсутствуют «загрязнения»; 7) *неподвижность*: она все-

гда в покое, находится «выше» процессов возникновения и разрушения; 8) *позитивное отрицание*; поскольку отрицает все, что имеет границы; 9) *отрицание отрицания*: она отрицает все «собственные природы» и устраняет одновременно привязанность к самой «шунье» (см. об этом ниже); 10) *невозможность «охвата»*: как и беспредельное пространство, «шунью» нельзя охватить [309, с. 100—101].

Подчеркнем, что если в «шуньяваде» неправильными считались взгляды на реальность дхарм, то не менее ложной признавалась и «привязанность» к «пустоте», т. е. утверждение об отсутствии реальности вообще, о полном небытии. Эта крайность, указывал виднейший теоретик «шуньявады» Чандракирти, еще более опасна, чем признание существования реальной личности (другими словами, единичного), поскольку делает «шуньяваду» доктриной о пустоте в прямом смысле слова (см. [398, с. 50]).

Абсолютизация как первой, так и второй точек зрения ведет, по мнению «мадхьямиков», к искаженному представлению о картине мира. Истинным является «срединный взгляд»: хотя реальность «дел и вещей» относительна, тем не менее нельзя сказать, что их нет вообще, поскольку за их номинальным, несущественным различием стоит «истинно сущее», абсолютное и поэтому не поддающееся определениям (которые могут быть только относительными). Используя терминологию «негативной» диалектики «шуньявады», можно сказать, что бытие одновременно «непостоянно» и «непрерывно».

В конечном счете «истинно реальное» (т. е. «татхата», абсолют) признавалось тождественным «шуньяте», пустотности, в смысле недифференцированности, внутренней непротиворечивости, с одной стороны, и необусловленности, абсолютной целостности — с другой («Мадхьямака-карикас», XXIV, 18, см. [366, с. 228—235]). «Пустота» есть «таковость» (см. [293]). Однако «татхата» («синнэ») не является некоей реальностью (пусть даже истинной), противопоставленной «феноменальному» бытию (относительной реальности). У самого Нагарджуны данный вопрос рассматривается в плане тождества «сансары» и нирваны, интерпретаторы же «шуньявады» подчеркивают «недвойственность» того и другого. Абсолютное бытие (т. е. «татхата») *кажется* «феноменальным», если его воспринимать через «временные имена», и, наоборот, если «преззойти» последние, то откроется истинная сущность бытия. Как указывает Т. Р. В. Мурти, различие в данном случае «эпистемологическое, а не онтологическое» [366, с. 141, 233].

Суммируя разнообразные значения «шуньи» в «мадхьямаке», Д. Сингх выделил шесть аспектов понимания этой категории в рамках рассматриваемого буддийского направления.

1) В отношении «феноменального» бытия «шуньята» означает отсутствие «собственной природы», т. е. реальной сущности, у каких-либо феноменов.

2) Термином «шунья» определяется также условный (относительный) характер единичного: наличие «имени» отнюдь не означает истинной реальности «именованного».

3) «Шуньята» понимается как отказ от «крайностей», выражающихся в утверждении или отрицании чего-либо (т. е. признания «наличия» или «отсутствия»).

4) В отношении «истинной реальности» «шуньята» является коннотатом абсолюта.

5) «Шуньята» осмысливается как средство, отучающее от «привязанности» к чему-либо на пути к просветлению.

6) Иногда (в частности, в «Дайтидо-рон») «шуньятой» называют непреодолимое стремление живого существа к выходу за пределы «феноменального» бытия (см. [395, с. 39—40]). Примерно по этим же параметрам категорию «шуньята» анализирует с точки зрения символической логики Х. Накамура (см. [191]).

Чрезвычайно актуальным для «мадхьямиков» являлся вопрос о возможности постижения абсолюта. Единственным средством видения «истинной реальности» признавалась «праджня», интуитивное знание. Нагарджуна и его последователи развивали в этом плане установки сутр о «праджня-парамите», обосновывая их теоретически.

Базисное положение «шуньявады» об отсутствии «собственной природы» во всем единичном распространялось и на рациональное знание. Интеллект в процессе познания оперирует набором категорий, логических конструкций, которые принципиально не могут быть средством получения адекватного знания абсолюта, т. е. реальности, поскольку они, выражаясь языком школы, делают «татхату» двойственной. «Разделение» (яп. «бумбэцу») целого присуще, согласно «мадхьямикам», самой природе разума, который, с одной стороны, не способен постичь абсолюта, а с другой — выдает плоды своей деятельности, выраженные в каких-либо концепциях (другими словами, определениях, которые относительно), за действительную картину бытия. С этой точки зрения любые утверждения об абсолюте (как и о «делах и вещах»), начиная с самых общих — «существует» или «не существует», — объявлялись ложными. «Отрицание всех взглядов суть отрицание компетентности Разума постичь реальность. Реальное трансцендентно мысли» [366, с. 128]. Надо сказать, что именно отсюда берет начало иррационализм (и соответственно мистицизм), столь характерный для буддизма махаяны и получивший законченное выражение в школах чань (дзэн)-буддизма³⁵.

Уже в сутрах о «праджня-парамите» (например, «Аштасакрике») ясно выражена идея тождества «праджни» как высшей мудрости Будды с самим Буддой в «теле Закона». «Праджня» трактуется не как приобретаемая человеком способность к постижению абсолюта путем тренировки, а как нечто само абсолютное, при определенных условиях открывающееся живому

существо. Таким образом, выстраивается цепочка тождеств: «татхата» (абсолют) — «праджня» («высшая мудрость», интуитивное знание) — Будда (в «теле Закона») ³⁶. И все это, будучи «трансцендентным разуму», т. е. лишенным каких-либо сущностных характеристик, есть «шуньята» (пустотность). Онтологизация Будды и «праджни» привели к идентификации «тела Закона» (и соответственно «высшей мудрости») с бытием вообще. С этой точки зрения кажущиеся различными и раздельно существующими «дела и вещи» являются видимыми проявлениями «тела Закона» [398, с. 45].

Отождествление Будды (в «теле Закона»), «праджни» и бытия вообще определило новое понимание нирваны, ставшее общим практически для всех школ махаяны, и стимулировало разработку этой важнейшей категории буддизма. В хиньяне, как мы увидим при рассмотрении учения школы Куся, нирвана была неким «инобытием». Теоретическим основанием такого взгляда являлось признание реальности дхарм, единичных сущностей ³⁷.

Из рассуждений «шуньявадинов» о лишь *кажущемся* различии феноменов следовал принципиально важный вывод о тождественности чувственно воспринимаемого мира, бытия всех «дел и вещей» (т. е. «сансары») и нирваны. Данная точка зрения последовательно развивается в главе «Видение [сути] нирваны» трактата «Тюрон». Здесь подчеркивается: «Нирвана не имеет ни малейшего отличия от сферы обитания» ³⁸, 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», цит. по [117, с. 241]). Если же признать, что материальный мир имеет «собственную природу», т. е. четко определенную и принципиально неизменную сущность, то, с точки зрения «мадхьямиков», он уже не будет «миром Будды» (из-за наличия, подчеркнем еще раз, «собственной природы») [269, с. 677].

В свою очередь, поскольку все уровни бытия есть проявления Будды в «теле Закона», данная характеристика распространяется и на нирвану (см. «Тюрон», цит. по [117, с. 342]). Следовательно, нирвана и Будда, отмечает Ф. И. Шербатской, различные названия одного и того же ([398, с. 43]; см. также [79, с. 600]). Значит, все, находящееся на «сансарическом» уровне бытия, несет в себе сущность (естество, природу, потенцию) Будды (см. [366, с. 275]). Этот вывод имел фундаментальное значение для разработки сотериологических доктрин и ряда других концепций махаяны.

Нирвана, как и все другие уровни бытия, «пуста» («шунья»), т. е. никакие сущностные характеристики ее невозможны [366, с. 274; 257]. Поэтому «мадхьямики» не предлагали ника-

ких положительных определений нирваны, а об ее «определенном знаке» (яп. «дзёсо»), т. е. виде, Будда, по словам Нагарджуны, проповедовал «ради людей» («Тюрон», цит. по [117, с. 243]), другими словами, давал нирване «временные имена».

Систематизированный Цзицзаном доктринальный комплекс Саньлунь базировался на рассмотренных выше теоретических разработках Нагарджуны и Арьядевы и подразделялся на три части, причем, подчеркивал Цзицзан, догматические положения объяснялись прежде всего ссылками на «Рассуждения о среднем видении [сути]» [113, с. 21].

Первый раздел комплекса включает в себе учение о «двух истинах»³⁹; второй объединяет положения об устранении «ложного» и выявлении «правильного» взгляда на суть бытия. Наконец, в третий включаются разъяснения «восьми не». Три раздела, называемые по-японски «санка», образуют иерархическую систему: положения двух последних опираются на первый [113, с. 22; 262, с. 126].

Цзицзан указывал, что учение о «двух истинах» (яп. «нитай») является главенствующим в догматике Саньлунь ([113, с. 22]; см. также [311; 400]), и именно здесь в конкретном виде преподносятся основные философские идеи «шуньявады», о которых говорилось выше.

«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», цит. по [117, с. 230]). «Первая истина,— продолжает Нагарджуна,— опирается на словесные проповеди. Словесные проповеди — это мирское. Поэтому, если не опираться на мирское, невозможно проповедовать о первой истине» [117, с. 230].

Сделав «две истины» исходным моментом построения всего комплекса, теоретики Санрон весьма существенно изменили функциональное значение этих категорий. Цзицзаном была разработана доктрина о трех видах «двух истин» (кит. «саньчжун-эрди», яп. «сандзю-нитай»; другое название — «две истины — три видения [сути]»; кит. «эрди-саньгуань», яп. «нитай-санган»). В каждой «истине» Цзицзан выделил по три содержательных уровня.

Мирская истина: 1) утверждение «наличия» (другими словами, существования); 2) утверждение «наличия» и «отсутствия» (или пустоты, т. е. несуществования); 3) и утверждение, и отрицание как «наличия», так и «отсутствия». *Абсолютная истина:* 1) утверждение «отсутствия»; 2) отрицание как «наличия», так и «отсутствия»; 3) ни утверждение, ни отрицание как «наличия», так и «отсутствия» (см. [262, с. 129; 309, с. 107—110; 310, с. 133; 311, с. 267—268; 354]).

Иногда в каждой истине выделяется еще по четвертому

уровню: в «мирской» — это два первых уровня «мирской» и «абсолютной» истин вместе взятых, а в «абсолютной» — отрицание отрицания «не-наличия» и отрицание отрицания «не-пустоты (не-отсутствия)» ([262, с. 129]; см. подробнее [311; 400; 395, с. 52—54; 396]).

Подготовительное значение проповедей «мирской истины» заключается в приобретении так называемого уловочного знания (яп. «хобэнти») ⁴⁰. Хотя на первом уровне провозглашается наличие (яп. «у») феноменов, далее предлагается антитезис (отсутствие — яп. «му» — или пустота — яп. «ку»), т. е. дается импульс к возникновению сомнений, которые «мирская истина» так и не рассеивает.

На уровне «абсолютной истины» вопрос о существовании «дел и вещей» в том смысле, в каком оно представляется обыкновенному человеку, не ставится. Здесь открывается относительность определений и невозможность выяснения сущностных признаков чего бы то ни было, т. е. преподносится концепция «шуньяты». Говоря другими словами, «две истины» — это «учение о „ку“ и „у“» (т. е. о «пустоте» и «наличии»).

Исходные положения первого доктринального раздела базируются на «откровениях» Будды, запечатленных в литературе о «праджня-парамите» (о «мирской» и «действительной» истинах мы уже говорили в связи с «Сутрой о человеколюбивом царе»), однако проповеди «двух истин», изложенные в сутрах и трактате Нагарджуны, толкуются теоретиками Санрон-сю только как *метод* подведения к постижению действительного механизма бытия и ничем большим, по их мнению, быть не могут. Данный вывод логически вытекает из доказательства принципиальной невозможности показать суть какого-либо понятия, избежать «временных имен». Усвоение «двух истин», выраженных словами (устно или письменно), создает необходимые предпосылки (толчок, импульс) для «пробуждения» «праджни», т. е. интуитивного знания. Тот, кто не понял условности высказанной или записанной «абсолютной истины» и не преодолел этой условности, не понял «срединного пути».

«Две истины» — низшая и высшая — как категории догматики известны многим школам махаяны, однако принижение роли «абсолютной истины» на знаковом уровне — особенность именно Санрон-сю [113, с. 21; 262, с. 128]. Поэтому Цзицзан говорил о «шунье» как «лекарстве для лечения болезней живых существ» («Саньлунь сюань»; см. [243, т. 45, с. 94, 114]) или прямо называл ее «педагогической истиной» («Эрдии», см. [243, т. 45, с. 4, 7]).

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

«Ложный» взгляд — стремление выделить, различить, рассмотреть сами по себе какие-либо вещи или явления и выдать

результат такого анализа за истину, что, естественно, противоречит духу «шуньявады». «Ложными» теоретики Санрон-сю называли все без исключения учения, признававшие реальность единичного, поэтому в данный раздел попадали не только небуддийские и хинаянистские доктрины, но догматические и философские положения ряда школ, тяготевших к махаяне (в частности, Дзёдзицу-сю, см. [262, с. 126—127]). Более широкое, чем в других направлениях буддизма, толкование категории «ложное» — отличительная черта Санрон-сю [113, с. 26].

В свою очередь, «правильный» взгляд — *правильное* понимание «шуньи», которое выражается упоминавшимися «восемью не», составляющими третий раздел догматики школы. Выявление «правильного» взгляда предполагало преодоление знакового уровня «абсолютной истины» и, следовательно, постижение «татхаты». Поэтому «правильный взгляд» называют «срединным путем без имен и знаков» (яп. «мумёсо-тюдод») [262, с. 127].

Имеется два толкования понятия «хадзя-гэнсё»: 1) сначала «устранение» и только затем «выявление»; 2) «устранение ложного [взгляда само по себе] *есть* выявление правильного» (яп. «хадзя соку гэнсё»). Теоретики Санрон признавали вторую трактовку [113, с. 26], что считается отличительной чертой школы [262, с. 126]. Такое понимание «хадзя-гэнсё» вытекало из того же положения об условности любых определений и логических конструкций: принятие первой трактовки предполагало выдвижение какой-то альтернативной концепции, а отождествление «хадзя» и «гэнсё» означало устранение как «ложных» любых концепций, которые непременно выражаются на знаковом уровне (см. [369, с. 20]).

Связь между первыми двумя разделами доктринального комплекса Санрон не только иерархическая, но и содержательная. Если сделать «усилие» и дать определение «не имеющему имени и знака», указывает Х. Уи⁴¹, то в «правильном» взгляде можно увидеть два аспекта «правильного»: «сущностное правильное» (яп. «тайсё») и «акцидентное (прикладное) правильное» (яп. «ёсё»). Первое является преодолением «двух истин», второе — сами «истины» («действительная» и «мирская») [262, с. 127]. Заметим, что в использовании категорий «тай» и «ё» проявляется китаизация буддийских доктрин.

«Две истины» и «правильный» взгляд интерпретируются, как говорилось выше, через «восемь не» (яп. «хаппу» или «хатифу»), толкование которых составляет третий раздел доктринального комплекса Санрон. «Восемь не» это: «1) фусё мата и 2) фумэцу; 3) фудан мата и 4) фудзё; 5) фуити мата и 6) фуи; 7) фурай мата и 8) фуко». Эта цепочка из восьми «не» (яп. «фу») не что иное, как фраза из начальных строк трактата «Тюрон»:

«Я, склонив голову, поклоняюсь Будде, [который проповедует]: ничто *не* рождается и *не* исчезает, [все] *не*-постоянно и

не-прерывно, не-едино и не-различно, не приходит и не уходит (курсив наш.—А. И.)» («Тюрон», цит. по [117, с. 228]).

Рассуждения о «восьми не» — повторение теоретических выкладок Нагарджуны (в его трактате анализируется каждый член формулы) с точки зрения «срединного пути» и сопряженного с ними учения о «двух истинах». Если признавать за реальность рождение и возникновение, то это будет *«только мирское»* (яп. «тандзоку»); взгляд, согласно которому ничто не рождается и не исчезает, отражает *«только истинное»* (яп. «тансин» или «тандзин»). Соответственно точка зрения, что рождение и исчезновение условны (досл. «временны» — яп. «кэ») — *«срединный путь мирской истины»* (яп. «дзокутай-тюдю»), нерождение и неисчезновение условны — *«срединный путь действительной истины»* (яп. «синтай-тюдю»); отрицание рождения и исчезновения и отрицание нерождения и неисчезновения — *«проясненный соединенный (слитный, общий) срединный путь»* (яп. «нитай-гомётюдю»). Перечисленные суждения определяются формулой «пять фраз — три срединных [пути]» (яп. «гоку-сантю»); каждый «срединный путь» по-своему ведет к просветлению относительно «истинного вида всех дхарм» [262, с. 129], т. е. единичного. Общее число суждений восемь, и они характеризуют различные грани «срединного пути», обобщающее «имя» которого — «срединный путь восьми не» (яп. «хаппу-тюдю»).

Существуют многочисленные привязки «восьми не» к буддийским доктринам. Так, Гэнъэй указывает, что «восемь не» выражают сущность нирваны, учение о «недвойственном» (т. е. о «татхате»); кроме того, они суть «Сутры лотоса благого Закона», трех «тел» Будды и т. д. («Дайдзё Санрон дайписё», см. [126, т. 40, с. 14]). Добавим, что теоретики Санрон-сю толковали «срединный путь восьми не»: 1) «опираясь на имена», 2) посредством категорий догматики и 3) с помощью сравнений (см. [262, с. 130]).

После прохождения всех трех разделов Санрон адепту школы должно было стать ясным их соотношение. Первый раздел — «основа» (яп. «компон»); второй символизирует цель (яп. «мокутэки»). Оба они — «высказывание учения» (яп. «гонкё»), «показ учения» (яп. «кёдзи»). Положения третьего раздела выражают (на знаковом уровне) «истинный принцип» (яп. «синри»), т. е. «срединный путь», и все, что связано с данной категорией. Это уже не выявление (т. е. не процесс), а выявленное (т. е. результат).

Школа Санрон допускала возможность спасения всех живых существ (что вытекало из концепции Будды-абсолюта), но познание тождественности «сансары» и нирваны и тем самым обретение последней считалось трудным делом. Быстрота процесса спасения зависит, согласно мнению идеологов Санрон, от многих факторов и прежде всего от самого человека. Одни способны «просветлиться» в одно мгновение, однако большинству приходится проходить через несколько перерождений, прежде

чем у них появятся необходимые для просветления данные [113, с. 31—33; 215, с. 51; 262, с. 130].

Как и в большинстве школ махаяны, к доктринальному комплексу Санрон примыкал особый раздел, посвященный типологии буддийских учений⁴², что конкретно выражалось в классификации канонических текстов различных школ. Все сутры и трактаты группировались теоретиками Санрон-сю с точки зрения способности человека усваивать те или иные доктрины, в них изложенные. Выделялись тексты, предназначенные для «шраваков», т. е. тех, чья возможность постичь истинную реальность признавалась ограниченной, и для бодхисаттв, которые, как считалось, были способны «схватить» самые сложные для восприятия доктрины. К первой группе причислялась литература хинаянистских школ, ко второй — махаянистских. Кроме того, из сутр и трактатов в качестве основной (досл. «корневой») называлась «Кэгон-кё», конечной — «Хоккэ-кё», а все остальные — побочными («ветвями») [262, с. 131].

УЧЕНИЕ ШКОЛЫ ДЗЭДЗИЦУ

По своей догматике близка Санрон-сю школа Дзэдзицу. «Дзэдзицу-рон» — «Рассуждения о достижении истины (или истинного)» — название трактата индийского буддийского мыслителя Харивармана (жил между 250—350 гг.), ставшего каноническим текстом школы. Сохранился этот трактат только в китайском переводе, сделанном Кумарадживой в 411—412 гг.

Одно из центральных мест в философии Дзэдзицу-сю занимает категория «шуньи». Как и «мадхьямики», Хариварман подчеркивал относительность любых определений, в том числе и «действительно [существующих] дхарм», однако выделение абсолютно реальных сущностей меняло функциональную роль «шуньи» как решающего аргумента в доказательстве единственности целого.

Оценка Хариварманом ряда положений буддийского учения как «уловочных» потребовала введения в его систему догматики доктрины о «двух истинах», но ее функциональное значение также было несколько иным, чем в школе Санрон, несмотря на внешнее сходство этих категорий.

«Будда проповедовал две истины, — пишет в своем трактате Хариварман, — действительную истину и мирскую истину. Действительная истина — дхармы, [образующие] плотское (чувственное) и так далее⁴³, и нирвана; мирская истина — только временные имена, [здесь] отсутствует собственная сущность (досл. „собственное тело“. — А. И.)» (цит. по [291, Чэнши, с. 3]).

Таким образом, мир феноменов толкуется как «шунья», но в отличие от «мадхьямиков» «действительная истина» у Харивармана не средство, направляющее к нирване, а сама нирвана

и к тому же абсолютно реальные дхармы. Значит, постижение «действительной истины» является достижением нирваны. В качестве средства ее обретения Хариварман предписывает «совершение двадцати семи деяний», включающих выполнение различных видов медитации, соблюдение обетов и овладение «праджней» (см. [356, с. 201—210; 291, Чэнши, с. 9]).

Учение Дзёдзицу-сю занимает промежуточное положение между хинаяной и махаяной⁴⁴. В предисловии к «Дзёдзицу-рон» говорится: «Цель этих рассуждений состоит в постижении истинного смысла, [скрытого] в трех хранилищах (т. е. палийском каноне.— А. И.)» (цит. по [109, т. 1, с. 38]). И действительно, Хариварман не смог полностью отказаться от хинаянистского осмысления, например, такой важной категории, как дхарма. С другой стороны, он использовал философские разработки «шуньявады» для решения онтологических и антропологических вопросов своего учения.

Рассматривая «наличие» и «отсутствие» «дел и вещей» (прежде всего живого существа), Хариварман отмечает, что утверждения такого рода (т. е. то, что человек или реален, или же представления о реальности «я» ложны) не более, чем «уловка», которой пользовался Будда, и, следовательно, неистинны (см. [291, Чэнши, с. 5]). «Отдаление от этих двух крайностей называется святым срединным путем» (цит. по [268, с. 221]). В данном случае понимание «срединного пути» как преодоления экстремистских взглядов на бытие ничем не отличается от трактовки его «мадхьямиками».

Все сущее, согласно Хариварману, является композицией 84 разновидностей дхарм, подразделяющихся на пять категорий. Среди дхарм есть как «действительно [существующие]» (яп. «дзиппо»), т. е. *абсолютно* реальные, так и имеющие «временные [имена]» (яп. «кэхо»), т. е. *кажущиеся* реальными. Естественно, что признание реальности единичных сущностей принципиально противоречило установкам «шуньявады» и всех школ, развивавших в различных формах ее идеи. Резкой критике подверг Цзицзан доктрины школы, расценив их как антимаяхьянистские. Он показал, в частности, «неполноценность» харивармановской «шуньи» и неправильную, с точки зрения Саньлунь, трактовку «двух истин».

В списке доктринальной литературы японских буддийских школ в Приложении, упоминавшемся выше [155], не указано ни одного сочинения, написанного японским автором, в котором бы толковались философские или догматические положения Дзёдзицу-сю, что, очевидно, объясняется отсутствием здесь внимания к трактату Харивармана и непопулярностью школы [82, с. 343]. В энциклопедии С. Мотидзуки называется несколько японских источников, в которых говорится о Дзёдзицу-сю (из знакомых нам — «Хассю коё» Гёнэна) [177, т. 3, с. 2624], однако эти сообщения в лучшем случае справки о школе, не претендующие на разбор или интерпретацию учения Харивармана

Хотя школа Куся появилась в Японии после Хоссо-сю, тем не менее имеет смысл рассмотреть вначале доктрины именно Куся. В учении Хоссо немалое внимание уделяется анализу дхарм, а эта, как уже неоднократно отмечалось, важнейшая категория буддийской философии занимает центральное место в доктринах Куся, которые базируются на философских концепциях ведущего направления хинаяны — «сарвастивады». Основной канонический текст школы принадлежит одному из создателей «виджнянавады», в рамках которой развивалось учение Хоссо. В Китае Куся-сю считалась подготовительной по отношению к Хоссо школой [215, с. 44].

Слово «Куся» — японская транслитерация санскритского «коша», а последнее в данном случае сокращение от «Абхидхарма-коша», названия трактата крупнейшего буддийского мыслителя Васубандху (V в. н. э.)⁴⁵.

«Абхидхарма» — третья «корзина» («питака») хинаянистского канона, в ней отражено понимание теоретиками данного направления буддизма структуры бытия (его составных элементов, их взаимосвязей) и конечной цели живого существа, т. е. нирваны [82, с. 33]. «Абхидхарма-коша» — «Вместилище Абхидхармы». В этом сочинении анализируются и систематизируются положения, явно или имплицитно выраженные в «Абхидхарме». С точки зрения теории дхарм как структурообразующих сущностей Васубандху рассматривает все важнейшие установки хинаяны: «четыре благородные истины», теорию причинности, нереальность «я», освобождение от страданий (которые в хинаяне — синоним земного существования), достижение нирваны и практически все сопряженные с ними более частные «законы».

Каноническая литература школы Куся обширна. Она охватывает четыре сутры, так называемые «четыре агамы», которые «подпираются» шестью трактатами, именуемыми «шестью ногами». Это древние, освященные традицией тексты. К ним примыкают еще два более поздних сочинения (канонические сутры и трактаты и важнейшие к ним комментарии перечислены, с короткими аннотациями, О. О. Розенбергом в его «Проблемах буддийской философии» [82, с. 339—341]).

Центральный текст школы «Абхидхарма-коша» канонизирован в переводе Сюаньцзана (кит. «Цзюйшэ-лунь», яп. «Куся-рон», т. е. «Рассуждения о „Коше“»). По свидетельству Генэна, в основу интерпретации доктрин Куся в Японии был положен метод Фугуана, изложенный им в сочинении «Записки к „Рассуждениям о „Коше“» (кит. «Цзюйшэ-лунь цзи», яп. «Куся-рон ки») [109, т. 1, с. 45]. Собственно японских сочинений, специально посвященных разбору доктрин Куся, очень мало. Можно назвать «Трактат о прояснении „Рассуждений о „Коше“» (яп. «Куся-рон мёган сё») Сюкая и наиболее значитель-

ный, по мнению О. О. Розенберга, комментарий «Важнейшие пояснения к „Абхидхарма-коше“» (яп. «Абидацума Куся-рон ёкэцу») монаха Фукудзяку (XVIII в.) в десяти томах [82, с. 341].

Все, о чем рассуждали и что увязывали в систему теоретики Куся-сю, махаянисты считали принадлежащим к не сущностному, а кажущемуся. С точки зрения последователей махаяны, ценность канонических сочинений школы как раз и заключалась в том, что они давали исчерпывающее представление о структуре данного уровня, ее элементах, взаимосвязях. Именно поэтому трактат «Куся-рон» и комментарии к нему (прежде всего Фугуана) считались обязательными пособиями для монахов всех без исключения буддийских школ в Японии, появившихся после Куся-сю [222, с. 2—3].

«Абхидхарма-коша» и многочисленные китайские экзегетические трактаты подробно описывали и анализировали каждое доктринальное положение. Кроме того, адепт школы должен был знать, что говорилось по данному поводу в других канонических текстах Куся-сю. Среди японских буддистов ходила поговорка, что для усвоения «Абхидхарма-коши» нужно восемь лет [82, с. 94]. Тем не менее догматические установки школы шли вразрез с магистральным направлением развития японского буддизма, и их непосредственное влияние на позднейшие школы было минимальным. Поэтому, несмотря на большое теоретическое значение разработок Васубандху, мы ограничимся самым общим обзором основных положений школы, имея в виду, что по этому поводу уже говорилось при рассмотрении доктрин Санрон.

«Абхидхарма-коша» состоит из девяти глав: в первых восьми анализируются различные аспекты функционирования дхарм (по терминологии Куся-сю — «мё сёхо дзи», т. е. «проявление» дел «всех дхарм»), в девятой — рассматривается проблема иллюзорности человеческой личности (яп. «мё муга ри», т. е. «проявление принципа отсутствия „я“») [222, с. 6]⁴⁶.

Первые две главы «Куся-рон» посвящены объяснению сущности дхарм (яп. «сёхо-тай») и «действию (функции) дхарм» (яп. «сёхо-ё»). В системе догматики Куся-сю эти две главы образуют первый доктринальный раздел, представляющий философское обоснование учения школы [109, т. 1, с. 45]. Философские и догматические положения Куся-сю, как и других буддийских школ, компонуется, классифицируются и характеризуются с точки зрения сотериологии. Первый раздел поэтому определяется как «общее объяснение волнующихся и неволнующихся [дхарм]» (яп. «сомё уро муро»). «Неволнение» дхарм прямым образом ассоциируется с нирваной.

Дхарма — понятие многозначное. Наиболее часто данный термин в буддийской литературе употребляется в смысле конечного, неделимого далее «истинно-сущего». Дхармы непознаваемы (что-то подобное кантовской «вещи в себе»), видимым

считается их проявление, однако под дхармой часто подразумевается «проявление дхарм», так что в данном случае дхарма, по мнению О. О. Розенберга, эквивалентна элементу [82, с. 85—87]. Из таких «элементов», точнее говоря, их проявлений, образуется бесконечный во времени и безграничный в пространстве поток бытия (как видимого, «профанического», так и запредельного), композиции, воспринимаемые как «дела и вещи». Каждая дхарма — отдельная сущность, обладающая только для нее характерными качествами: дхармы не могут «вплавляться» друг в друга, они сочетаются подобно мозаике. Их проявления мгновенны.

Дхармы находятся во взаимосвязи, в координации друг с другом, подчиняясь закону всеобщей причинности (т. е. «пратитья-самутпаде»). Именно посредством причинности Васубандху и другие хинаянистские философы объясняли возникновение и существование «феноменального» бытия, кажущегося обыденному сознанию чем-то целым. Дискретность проявления дхарм и та же «пратитья-самутпада» служили основанием доказательства нереальности целого: «компоненты реальны, комбинация есть видимость» [366, с. 73]. Напомним, что, обосновывая новое понимание реальности, Нагарджуна исходил именно из «пратитья-самутпады».

Бесчисленное количество дхарм в школе Куся сводится к 75 разновидностям, которые, в свою очередь, характеризуются и группируются по различным признакам. Прежде всего дхармы делятся на два вида: «подверженные бытию» (яп. «уихо») и «неподверженные бытию»⁴⁷ (яп. «муихо»).

По определению О. О. Розенберга, «уихо» — это дхармы, связанные с четырьмя процессами, т. е. «рождением», «пребытием», «изменением» и «исчезновением», происходящими в каждое мгновение. С этой точки зрения «ежемоментовное рождение-исчезновение дхарм, в сущности, не что иное как эмпирическое бытие, которое сводится к цепи мимолетных комбинаций, составляющих сознательную личность» [82, с. 127]. «Муихо» не связаны с указанными процессами, они «спокойны», не подвержены «быванию» [82, с. 127]. Дхармы первого типа называются поэтому «непостоянными» (яп. «мудзё»), второго типа — «постоянными» (яп. «дзё»). Следует подчеркнуть (и на этом настаивал О. О. Розенберг), что те и другие дхармы вечны. «Волнение» их, как и они сами, не имеет начала [82, с. 128].

Согласно сотериологическим установкам хинаяны, спасение живого существа и, следовательно, достижение нирваны (в хинаянистском смысле) заключается в прекращении «волнения» дхарм, т. е. приведении их в спокойное состояние, вследствие чего они не смогут более создавать «композиции», образующие личность и все связанные с ней страдания. Иначе говоря, при успокоенности дхарм исчезает круг перерождений, в котором вращается человек, и тем самым навечно прерывается его

земное существование. Среди дхарм приверженцы Куся-сю различают «волнующиеся» (яп. «урохо») и «неволнующиеся» (яп. «мурохо»). К последним относятся те, которые находятся в покое (т. е. «неподверженные бытию»), хотя они и присутствуют в общем потоке дхарм, но в создании «композиций» не участвуют [82, с. 128—129]. В число «мурохо» входят также некоторые дхармы, «подверженные бытию», а именно те, которые являются «носителями» положительных, с точки зрения буддиста, психических состояний, и в первую очередь «религиозного прозрения» [82, с. 189]. Активность остальных дхарм как раз и обуславливает бытие человека в брэнном мире со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями.

С точки зрения качественных признаков 75 разновидностей дхарм (т. е. все дхармы) группируются по «пяти категориям» (яп. «гои»):

1) «Дхармы, относящиеся к чувственному» (яп. «сики-хо»). Данная категория охватывает 11 категорий дхарм. Первые пять («пять корней», яп. «гокон») обуславливают акты чувственных ощущений. Еще пять («пять объектов», яп. «гокё») обуславливают то, что ощущается как имеющее вкус, запах, то, что ощущается прикосновением, а также слышимое и видимое. Наконец, сюда же относится элемент, лежащий в основе характера личности (яп. «мухёсики», досл. «необнаружимое», «[то, что нельзя] показать [другим]»), определяющий ее телесные (т. е. относящиеся к чувственному) движения. Этот элемент — разновидность кармы (см. подробнее [291, Цзюйшэ, с. 7—10]).

2. «Дхармы, относящиеся к сознанию» (яп. «синно-хо»). Данная категория представлена единственной разновидностью. «Синно» — некая «чистая форма сознания» [82, с. 131], «сознание само по себе». Дхармы, конституирующие «синно», обуславливают сознание (осознание) того, что слышится, видится, осязается, обоняется, ощущается на вкус и, наконец, того, что представляется. Поэтому «чистое сознание» иногда называется «шестиединым» [82, с. 137—138; 291, Цзюйшэ, с. 10].

3. «Дхармы, связанные с психическими процессами» (яп. «синдзё-хо»). Эти дхармы приводят в действие «чистое сознание» (т. е. дхармы второй категории). По выражению О. О. Розенберга, это «элементы-двигатели» [82, с. 139], которые заставляют функционировать «синно», образуют то, что можно определить как психические процессы, благодаря которым осознаются восприятия, различения и т. д. Данная категория охватывает 46 разновидностей дхарм: таким образом, выделяется столько же типов психических процессов (см. подробнее [291, Цзюйшэ, с. 10—11]).

4. «Дхармы, связанные с непсихическими процессами» (яп. «фусоогё-го»). Это также «элементы-двигатели» (имеющие 14 разновидностей), которые активизируют дхармы вообще. «Фусоогё» переводится как «действие, не [имеющее] соответствующего знака», т. е. дхармы этой категории не составляют чего-то

приобретающего какую-либо форму. «Фусоогё» — силы, благодаря которым дхармы первых трех категорий получают возможность образовывать различные композиции [82, с. 190]. Важнейшие из рассматриваемой категории элементы, обуславливающие связанность или несвязанность тех или иных дхарм, возникновение, существование и распад композиций дхарм, а также обуславливающие связанность звуков, слов и предложений в речи ([222, с. 16—17; 397, с. 105—106], см. подробнее [291, Цзюйшэ, с. 11—14]).

Итак, по первым четырем категориям распределяются дхармы, «подверженные бытию».

5. Как уже отмечалось, в отдельную категорию объединяются «дхармы, неподверженные бытию». Они подразделяются на три разновидности: а) обуславливающие подавление (успокоение) дхарм, «подверженных бытию», посредством того, что «я» есть иллюзия (яп. «тякумэцу-муи-хо»); б) делающие то же самое, однако посредством успокоения дхарм, обуславливающих возникновение причин и факторов активности дхарм, «подверженных бытию» (яп. «хитякумэцу-муи-хо»); в) конституирующие пространство, в котором разворачивается «действие» всех других дхарм [222, с. 16—17; 291, Цзюйшэ, с. 14; 397, с. 105].

Доктрины первого раздела служат своеобразным фундаментом двух других доктринальных разделов, объединенных под названием «особое (специальное) прояснение волнующихся и неволнующихся [дхарм]» (яп. «бэцу мё уро-муро») [222, с. 6].

Во втором разделе доктрин Куся-сю «Особое прояснение волнующихся [дхарм]» анализируются «причины и следствия» (яп. «инга») «блужданий по мирам», которые препятствуют достижению просветления. Догматические положения этого раздела опираются на гл. 3—5 трактата «Куся-рон» [222, с. 6].

Исходя из основной посылки хинаяны (и с некоторыми модификациями махаяны, т. е. буддизма вообще), что человеческое существование есть страдание, Васубандху установил систему «миров», или, иначе говоря, уровней бытия, по которым «блуждают» живые существа, переживая в той или иной степени мучения.

Поток дхарм, проявления которых образуют всевозможные композиции, в самом общем виде делится на два «мира» или, лучше сказать, «сферы» (яп. «сэкэн»): 1) «сферу имеющих чувства» (яп. «удзё-сэкэн»), т. е. мир живых существ, и 2) «сферу-сосуд» (яп. «ки-сэкэн»), т. е. окружающий живые существа мир, среду их обитания. Эти две «сферы», безусловно, связаны между собой, имеют очень сложную структуру, каждый элемент которой по отдельности и в соотношении с другими подвергается детальному анализу в гл. 3 трактата Васубандху, и здесь перед нами предстает картина чрезвычайно развитой древней буддийской космологии (см. [352, с. 1—72], а также [31; 350, с. 21—32]). Однако особый акцент в учении Куся-сю делается на «сфере имеющих чувства», поскольку живое существо явля-

лось в хинаяне первейшим и, можно сказать, единственным объектом спасения.

Все «имеющие чувства» образуют четыре категории: 1) «появившиеся из чрева»; 2) «появившиеся из яйца»; 3) «появившиеся из мокроты»; 4) «появившиеся [путем] превращения». Дхармы, конституирующие «имеющих чувства», делятся на пять групп, «скандх» (яп. «гоун» или «гоон»):

1. Дхармы, на которые «сводятся явления, относящиеся к чувственности: видимое, слышимое, осязаемое и т. п., и органы чувств — зрительный, слуховой и т. д., которыми воспринимаются материальные предметы внешнего мира» (яп. «сиккиун») [82, с. 131].

2. Дхармы, обуславливающие осознание явлений (яп. «сиккиун»⁴⁸).

3. Дхармы, обуславливающие эмоциональное восприятие, которое может быть трех видов: приятное, неприятное и безразличное (яп. «дзю-ун»).

4. Дхармы, благодаря которым становится возможным различение явлений по их индивидуальным признакам (яп. «соун»).

5. Дхармы, которые являются «элементами-двигателями» (яп. «гё-ун»): они организуют и направляют действия других дхарм (см. [82, с. 133—137; 359, с. 30; 365, с. 145—146]).

Как видно из перечисленных выше типов дхарм, составляющих «скандхи», все они относятся к «подверженным бытию» и первым четырем категориям.

Следующей важной характеристикой «имеющих чувства» является их пребывание в каком-либо из «миров-состояний», которых в догматике Куся-сю насчитывается пять: 1) «адское» (яп. «дзигоку-кай»); 2) «голодных духов» (яп. «гаки-кай»); 3) «скотское» (яп. «тикусё-кай»); 4) «человеческое» (яп. «нин[гэн]-кай»); 5) «божественное» (или «небесное») (яп. «тэн[дзё]-кай»).

Во всех пяти состояниях могут пребывать (безусловно, не одновременно, а в различных перерождениях) только «появившиеся [путем] превращения» (божества, духи, демоны, и т. д.). «Появившиеся из чрева» (люди, млекопитающие) могут находиться во втором, третьем и четвертом состояниях; «появившиеся из яйца» и «появившиеся из мокроты» (рыбы, пресмыкающиеся и т. п.) — в третьем и четвертом [222, с. 23]⁴⁹.

С точки зрения «успокоенности» дхарм живые существа могут пребывать на одной из трех ступеней — состояний существования (яп. «сангай» — досл. «три мира»⁵⁰):

1. «*Ступень (состояние „мир“) желаний*» (яп. «ёккай»). Данная ступень характеризуется наличием у находящегося на ней «имеющего чувства» желаний и стремлений, подразделяющихся на два типа: сексуальные желания и желание есть и пить [109, т. 1, с. 44].

2. «*Ступень (состояние „мир“) чувственного*» (яп. «сикки-

кай»). На этой ступени дхармы — «носители» желаний уже успокоены, однако в образовании композиций принимают участие дхармы, относящиеся к первой категории (т. е. «чувственного»), поскольку они конституируют то, что воспринимается как имеющее форму (т. е. «вещи»). Название этой ступени переводят иногда как «мир форм» [341, с. 252].

3. «*Ступень (состояние, „мир“) нечувственного*» (яп. «мусики-кай»). Данный уровень конституируют дхармы четырех последних категорий: дхармы «чувственного» на этой ступени уже полностью «успокоены» и в создании конфигураций не участвуют [82, с. 237].

Следует подчеркнуть, что на всех трех ступенях, даже на третьей, высшей, функционируют «волнующиеся дхармы» [82, с. 237], поэтому ступени относятся к эмпирическому (говоря словами О. О. Розенберга) бытию, сансаре, выход из которой — главная цель буддиста. На «ступени желаний» могут пребывать живые существа всех четырех категорий, на второй и третьей только «появившиеся [путем] превращения» [222, с. 23].

«Сфера-сосуд» и «сфера имеющих чувства», включая, естественно, «три ступени-мира» и «пять состояний», соотносятся в учении Куся-сю с первой «благородной истиной» (т. е. истиной о страдании) [109, т. 1, с. 45].

Установив систему «миров», по которым «блуждают» в различных перерождениях живые существа, и отождествив эти блуждания со страданием, теоретики Куся-сю поставили закономерный вопрос о причинах попадания в данные «миры» или, говоря другими словами, чем обусловлены конфигурации дхарм, общей характеристикой которых является страдание.

Причины блужданий по «мирам» делятся на две группы: «внутренне присущие» (яп. «ин») и «внешние» (яп. «эн»). К первым относятся «деяния», ко вторым — «ложные взгляды», заблуждения.

«Деяния», «дела» (яп. «го»), что является эквивалентом санскр. *карма*, «кармы», классифицируются по различным признакам. Прежде всего выделяются «дела», наглядно проявляющиеся во внешних действиях (яп. «хёго»), и некие деяния, никак внешне не выражаемые (яп. «мухёго»), но имеющие большое влияние на результат всего комплекса «дел». Деяния второго типа обусловлены функционированием разновидности дхарм, которые нельзя обнаружить [109, т. 1, с. 44] (т. е. «мухёсики-хо», о них говорилось выше).

По характеру «производителей» деяний последние раскладываются на три типа (яп. «санго» — досл. «три деяния», «дела»): 1) «деяния тела» (любые физические действия); 2) «деяния рта» (т. е. речь); 3) «деяния мысли». В свою очередь, каждое из них делится на десять хороших и десять плохих [222, с. 20—21].

С точки зрения последствий (результата, «плода» — яп.

«ка») «деяния» образуют четыре группы: 1) «деяния», совершаемые в этой жизни, результаты которых проявляются также в настоящей жизни; 2) «деяния», совершаемые в настоящей жизни, но результаты которых проявятся только в следующем перерождении; 3) «деяния», совершаемые в настоящей жизни, но результаты которых впервые проявятся в третьем перерождении; 4) «деяния», результаты которых неопределенны. Здесь мы имеем два подтипа: а) неизвестно (т. е. неопределенно) время, *когда* проявится результат; б) в *каком виде* это произойдет. Кроме того, одни «деяния» приводят к одинаковому для всех живых существ результату (одна группа), другие оказывают специфическое воздействие на каждого по отдельности — в зависимости от пола, характера и т. д. (вторая группа) [222, с. 21].

«Заблуждения» делятся на два типа: «основные» и «побочные». «Основных заблуждений» десять: алчность, гнев, самодовольство, сомнения, болезни и различные неправильные, с буддийской точки зрения, взгляды. Имеется еще ряд более подробных классификаций «основных заблуждений», наиболее важной из которых является деление их на «заблуждения» относительно «принципа»⁵¹ и относительно «дел»⁵². «Побочных заблуждений», которые возникают при появлении «основных», насчитывается 98, т. е. общее число тех и других 108.

Причины «блужданий по мирам» соотносятся в учении Куся-сю со второй «благородной истиной» (т. е. о наличии причин страданий) [109, т. 1, с. 45].

В третьем доктринальном разделе Куся-сю («Особое проявление неволнующихся [дхарм]», яп. «Бэцу мё муро») рассматриваются вопросы, касающиеся просветления. Данный раздел базируется на гл. 6—8 «Абхидхарма-коши» в переводе Сюань-цзана.

В первую очередь в третьем разделе анализируются результаты (следствия, «плоды») просветления, которые заключаются в прохождении четырех ступеней приобретения святости и достижении состояния «архата». Каждая ступень делится на два этапа — вхождение на ступень и приобретение «плода», — поэтому вся система определяется термином «восемь святых [ступеней]» (яп. «хатикэндзё» или «хассё»).

1. *Ступень «вхождения в поток [святости]»* (яп. «ёру» или «сюдаон»). На этой ступени освобождаются от «ложных» взглядов на бытие (т. е. усваивают «четыре благородных истины») [341, с. 299—300].

2. *Ступень «одного возвращения»* (яп. «итирай» или «агон»). Вступивший на эту ступень освобождается от ряда заблуждений, присущих «миру»-ступени «желаний» (т. е. «ёккай»). Однако из-за оставшихся еще заблуждений и страстей он еще раз должен возродиться на той же ступени [222, с. 26].

3. *Ступень «невозвращения»* (яп. «фугэи» или «анагон»). Вступивший на эту ступень свободен от всех заблуждений и

страстей и никогда больше не возродится в «ёккай». Ему гарантировано перерождение в двух других «мирах»-ступенях. В очередной раз он возродится в виде божества, духа и т. п. [341, с. 60].

4. Ступень «архата» (яп. «аракан»). «Архат» — тот, кто полностью освободился от всех без исключения заблуждений и, следовательно, от привязанностей к любому из «миров»-состояний (т. е. «сангай»). В этом суть просветления в хиньяне. Во время жизни «архат» находится в нирване «с остатком» (яп. «уё-нэхан»), поскольку еще обладает физическим телом. После смерти (т. е. распада физического тела) он обретает нирвану «без остатка» (яп. «муё-нэхан»), так как цепь его перерождений закончена и ни в каком виде он больше не возродится [222, с. 27].

Таким образом, восхождение по «ступеням святости» — процесс последовательного успокоения дхарм, сужение и в конечном счете лишение их возможности конституировать какие-либо композиции, т. е. прекращение «волнения» дхарм.

Указанные доктрины о результате (следствии, «плоде») соотносятся с третьей «благородной истиной» (о возможности уничтожения страдания) [109, т. 1, с. 45].

В третьем разделе подробно рассматриваются «внутренние присущая» и «внешняя» причины или, говоря другими словами, условия просветления.

Первое — это «мудрость и знание» (яп. «тиэ», т. е. «праджня»). Различаются два вида знания — мирское, при помощи которого невозможно полностью освободиться от заблуждений, и «совершенное», которое ведет к освобождению. В свою очередь, «совершенное знание» включает в себя «знание Закона» (яп. «хоти»), благодаря которому устраняются заблуждения относительно «четырех благородных истин» на уровне «мира»-ступени «желаний», и «знание видов (родов)» (яп. «руйти») — это знание заблуждений, возникающих на двух других «мирах»-ступенях [222, с. 25]. «Хоти» и «руйти» раскладываются на четыре более частных «знания» — о преодолении заблуждений относительно каждой из «благородных истин» [222, с. 25]. Особо выделяются так называемые «исчерпывающее знание» и «знание о нерождении» [222, с. 26]. В содержательном плане «знание и мудрость» включают в себя знание доктрин первого и второго разделов догматики Куся-сю. Усвоение комплекса этих положений происходит на первых трех «ступенях святости»; последняя, четвертая ступень, характеризуется, напомним, полным усвоением «знания и мудрости».

Другим неперменным условием (уже «внешней причиной») достижения просветления, согласно учению Куся-сю, является выполнение обетов и медитация [222, с. 23].

Для буддизма, и особенно его ранних форм, характерна исключительная разработанность системы обетов и предписаний. О конкретном их содержании и классификации мы погово-

рим при рассмотрении учения школы Рицу, поскольку здесь им уделялось основное внимание. Сейчас же отметим, что в Куся-сю способность заниматься медитацией ставилась в зависимость от соблюдения обетов и предписаний [222, с. 24].

Цель медитирования заключается в изменении психического состояния человека, так как на уровне обыденного сознания, согласно утверждениям буддистов, невозможно достичь «высшей мудрости» и, следовательно, просветления.

Создатели доктрин Куся выделили семь типов медитации, которые классифицируются по ряду параметров, однако наиболее эффективным, но и самым сложным считалось «чистое сосредоточение» (яп. «дзэдзё») или сосредоточение на «неволнении» (яп. «муродзё»): объектом медитирования является здесь «успокоенность» дхарм, т. е. нирвана. Высшими типами медитации адепты Куся-сю овладевали в результате долговременной практики.

Соблюдение заповедей и медитирование соотносятся с четвертой «благородной истиной» (о существовании пути уничтожения страданий) [109, т. 1, с. 45].

УЧЕНИЕ ШКОЛЫ ХОССО

Хоссо-сю ввела в Японии второе ведущее направление махаяны, имеющее несколько названий, отражающих этапы его становления. Наиболее раннее — «йогачара» [415, с. 13], т. е. практика йоги, поскольку исключительно большое значение придавалось йогической практике как средству достижения просветления. Более позднее — «виджнянавада» — «учение о сознании»⁵³ и, наконец, «виджняптиматратавада» (или близкое к нему — «читтаматратавада») — «учение о „только-сознании“ (или „одном сознании“)» [415, с. 13]. Наиболее распространены первые два названия, воспринимающиеся в настоящее время как синонимы.

«Виджнянавада», по словам Ф. И. Щербатского, «представляет позднейшую и окончательную форму этой религии (т. е. буддизма.— А. И.), в которой она после трансформации [в своих рамках] национальной философии Индии, покинув родную индийскую почву, распространилась почти по всему Азиатскому континенту — до Японии на Востоке и Ближней Азии на Западе, где слилась с гностицизмом» [399, с. 111]. Основоположниками этого направления считаются крупнейшие индийские мыслители Асанга и Васубандху, в чьих сочинениях сформулированы основные положения «виджнянавады».

До недавнего времени в буддологической, философской и религиоведческой литературе «виджнянавада» без всяких сомнений оценивалась как наиболее последовательное идеалистическое направление в махаяне. Ф. И. Щербатской, С. Радхакришнан, С. Дасгупта, Н. Датт, Т. Р. В. Мурти и многие дру-

гие ученые указывали на отождествление «только-сознания» с абсолютом и признание «йогачарами» дхарм, т. е. всего единичного, не более чем продуктами мыслительной деятельности, как на характернейшую черту «виджнянавады». Это направление без всяких оговорок вписывалось в процесс развития махаяны и считалось зрелым этапом последней.

Однако в 70-е годы появляются работы, оспаривающие традиционную точку зрения⁵⁴. В частности, Т. Кочумуттом, исследуя сочинения Васубандху, пришел к выводу, что один из столпов «виджнянавады» отнюдь не отрицал существования дхарм как неких истинно-реальных сущностей, и в этом смысле его учение ничем не отличается от хинаянистского. Следовательно, изменяется и трактовка «только-сознания»: это уже не абсолют, а характеристика «ложного» взгляда на мир феноменов, заключающегося в искусственном представлении непознаваемых единичных сущностей в качестве объектов относительно индивидов, их воспринимающих (чувственно или рационально). Т. е. «новый взгляд» привел к пересмотру содержания краугольных категорий учения и их функционального значения. Определяя общую направленность «виджнянавады», Т. Кочумуттом называет ее «реалистическим плюрализмом», подчеркнув принципиальное отличие от традиционной ее интерпретации как «монистического идеализма» [353, с. 1].

Выводы Т. Кочумуттома основаны на тщательном текстологическом анализе четырех трактатов Васубандху и комментариев Стхираматти, так что пренебрегать ими нельзя. Кроме того, не следует забывать, что именно Васубандху автор «Абхидхарма-коши». С другой стороны, у Ф. И. Щербатского, Т. Р. В. Мурти и других авторитетов современной буддологии были причины называть «йогачаров» монистами, «абсолютистами» и т. п. Ученые-традиционалисты опирались в целом на тот же круг источников, что и представители «нового взгляда». В недавней работе Ч. Трипатхи [410], всецело относящейся к «апологетическому жанру», на трехстах с лишним страницах подчеркивается «абсолютный идеализм» «йогачары» в теории познания, и автор в качестве аргументов приводит нередко высказывания того же Васубандху.

Таким образом, вопрос об общем характере учения «виджнянавады», содержании доктринальных положений и их роли в системе догматики этого направления в буддизме нуждается в дальнейшем исследовании⁵⁵.

Что касается школы Хоссо (и соответственно Фасян в Китае), то волна критицизма до нее не докатилась. Сюаньцзан, заложивший основы школы в Китае, познакомился с доктринами «виджнянавады» у учеников одного из ведущих деятелей направления Дхармапалы, который, по единодушному мнению специалистов, в том числе и представителей «нового взгляда», ревизовал положения «йогачары» в сторону идеализма⁵⁶. Догматические построения идеологов Фасян в Китае и Хоссо в

Японии исходили исключительно из толкований йогачаровских доктрин Дхармапалой [262, с. 168; 287, с. 11—15].

Фактическим основателем школы Фасян был Куйцзи (632—692), ученик Сюаньцзана, известный также под именем Цзыньдаши. Именно он произвел систематизацию канонической литературы школы, ее доктрин и разработал принципы толкования последних [262, с. 172—173; 109, т. 1, с. 46]. И в Китае, и в Японии учение Хоссо распространялось и изучалось главным образом в том виде, какой ему придал Куйцзи [109, т. 1, с. 46; 287, с. 15].

Каноническая литература Хоссо-сю включает в себя шесть сутр, 11 трактатов, написанных индийскими теоретиками «виджнянавады» (прежде всего Асангой и Васубандху). Сюда же примыкают два основополагающих комментария, составленные Сюаньцзаном и Куйцзи, а также последующая китайская и японская экзегетика.

Среди сутр особо выделяется «Сутра о понимании глубокой тайны» (яп. «Гэдзиммиккё») в переводе Сюаньцзана. Ядро учения Хоссо заключено в главе «Знак (вид) истины [все] побуждающего значения» (яп. «Сёгитайсо»). Другие доктрины школы привязываются к остальным шести важнейшим главам (всего их в сутре восемь) [129, с. 7—8].

Из трактатов опорными считаются «Рассуждения о ступенях [просветления] учителей йоги» (яп. «Югасидзи-рон» или чаще просто «Юга-рон») [129, с. 7]. Составление этого объемистого сочинения (в нем 100 книг-свитков) приписывается полубогатому монаху Майтрейе (III—IV вв. н. э.), учителю Асанги, но, возможно, действительным автором был сам Асанга.

Важнейшим каноническим текстом школы является трактат Сюаньцзана «Рассуждения о достижении [понимания] „только-сознания“» (кит. «Чэн Вэйши-лунь», яп. «Дзё юсики рон»), составленный в 659 г. В своей основе это сочинение представляет собой компиляцию десяти индийских комментариев на трактат Васубандху «Тримшика-виджняпти-карика», и прежде всего комментария Дхармапалы, однако оно — не столько сборник переведенных на китайский язык фрагментов, сколько критическое переложение индийской экзегетики. Полагают, что принципы отбора и трактовки материала были сформулированы Куйцзи [109, т. 1, с. 46]. Можно встретить утверждения, что базисным текстом школы является как раз данное сочинение Сюаньцзана [109, т. 1, с. 46], и по существу так оно и есть, но с точки зрения авторитетности «Чэн Вэйши-лунь», безусловно, уступало «Сутре о понимании глубокой тайны» и трактату Майтрейи (или Асанги), канонизированного в качестве бодхисаттвы (подробный обзор текстов см. [291, Фасян, с. 34—43]).

«Хоссо» — «Знак (вид) дхарм» — такое наименование школа получила по названию главы в «Сутре о понимании глубокой тайны» [129, с. 10]. Часто ее именуют Юсики-сю (школа «только-сознания»), Юга-сю (школа йоги) [129, с. 11]. Эти и

три других названия связаны с той или иной стороной учения школы.

Доктринальный комплекс Хоссо-сю подразделяется на три раздела: 1) классификация доктрин; 2) учение о дхармах; 3) сотериологические доктрины.

Хоссо-сю относится к числу тех буддийских школ, в которых классификации учений придавалось исключительно большое значение. «Виджнянавада» в известном смысле завершила формирование махаянистского буддизма на индийской почве, и превосходство своего учения «йогачары» доказывали не только в полемике с авторитетными хинаянистскими направлениями, но и с «мадхьямиками». При систематизации доктрин Фасян в Китае выделение классификации буддийских доктрин в особый раздел догматики являлось весьма актуальным, так как к этому времени здесь существовало множество школ, утверждавших совершенный характер своих учений.

В основу типологии буддийских доктрин в Хоссо-сю положен принцип противопоставления двум «крайним взглядам» «срединного пути». Согласно идеологам Хоссо, 50-летняя проповедническая деятельность Будды Шакьямуни в «превращенном теле», т. е. в человеческом облике, протекала в три этапа, на каждом из которых он излагал слушателям доктрины соответствующего типа.

В *первый период* Будда, выражаясь языком школы Хоссо-сю, освободил своих последователей от привязанности к собственному «я». Он открыл учения, отрицающие существование «я», проясняющие дхармы, закон «зависимого существования», т. е. все, что относится к объяснению четырех «благородных истин»⁵⁷. Учения первого типа определяются формулой «я — пусто, дхармы существуют» (яп. «гаку — хоу»), и они зафиксированы в сутрах Агамы [129, с. 13]. Таким образом, первый тип представляют философские и догматические положения, представленные в концентрированном виде в учении Куся-сю.

Во *второй период* Будда «освободил» учеников от заблуждений относительно реальности дхарм⁵⁸. Учения этого типа запечатлены в литературе о «праджня-парамите». Иначе говоря, определяемое формулой «я — пусто, дхармы — пусты» (яп. «гаку — хоку») учение второго типа — «шуньявада». Последователи Хоссо-сю трактовали «шунью» «мадхьямиков» как пустоту, небытие, отсутствие чего бы то ни было, т. е. обвиняли их в нигилизме. С точки зрения теоретиков Хоссо, учения первых двух периодов представляются «крайними взглядами», «уловками», которыми Будда пользовался для подготовки слушателей к постижению «настоящей истины». Итак, доктрины Куся-сю и Санрон-сю оказывались имеющими пропедевтический характер и противопоставлялись «совершенному» учению Хоссо, которое Будда распространял в *третий период*.

В *третьем периоде* преодолеваются обе «крайности» и открывается «срединный путь не-пустоты и не-существования» (яп.

«хику-хиу-тудо») [129, с. 17; 291, Фасян, с. 42]. Суть этого «пути» и средства его достижения обсуждаются в следующих доктринальных разделах. Куйцзи в трактате «Изложение „Рассуждений о достижении [понимания] только-сознания“» (кит. «Чэн Вэйши-лунь шуцзи») подчеркивал, что трехэтапные проповеди предназначались для обыкновенного человека со средними способностями, однако есть такие люди, которые могут без подготовки усвоить учение третьего типа [129, с. 15]. Итак, оказывается, что пропедевтические доктрины не обладают универсальным значением. Философские и догматические положения, «открытые» в третий период, отражены прежде всего в «Сутре о понимании глубокой тайны», а также в «Сутре лотоса благого Закона», «Сутре о величии цветка Закона» и «Сутре золотого света» [129, с. 114].

Содержание второго доктринального раздела Хоссо-сю составляют прежде всего философские основания учения школы, изложенные в достаточно строгой иерархической соподчиненности.

В первую очередь предлагается анализ «видов (знаков) дхарм», в основу которого положены те же принципы, что и в школе Куся. Однако в общей картине потока дхарм, полученной в результате анализа, имеются существенные различия, обусловленные другими (чем в Куся-сю) теоретическими посылами. По мнению Х. Уи, именно на категории «вид (знак)» (яп. «со») делался акцент теоретиками Хоссо-сю. «Вид» в конечном счете отождествлялся с «делом» (яп. «дзи») [262, с. 178], которое выражало понятие «феноменального» уровня бытия. В Кэгон-сю «дзи» занимает одно из главенствующих мест в системе категорий учения школы, а Кэгон, как уже отмечалось, школа китайская, не имевшая прототипа в Индии. Таким образом, выдвижение в Хоссо-сю на первое место проблемы «вида дхарм» свидетельствует о китаизации школы, ее отхода от классических индийских доктрин «виджнянавады». Поэтому Х. Уи справедливо указывает на то, что называть учение Хоссо истинным учением Васубандху, как это нередко делается, «совершенно ошибочно» [262, с. 178].

«Виджнянавадины» насчитывают 100 разновидностей дхарм и группируют их по уже знакомым нам «пяти категориям». Общая формула-определение потока дхарм получает следующий вид: «пять категорий — сто [разновидностей] дхарм» (яп. «гои-хяппо») [129, с. 15]. 25 новых разновидностей добавлены к последним четырём категориям, т. е. группам дхарм, не связанных с «чувственным». Вообще, надо сказать, что в учении Хоссо анализу структуры бытия на «дхармическом» уровне уделялось, пожалуй, даже большее внимание, чем в Куся-сю⁵⁹.

В классификации дхарм по «пяти категориям» в Хоссо принят другой порядок в иерархичности и, следовательно, соподчиненности этих категорий. На первое место выдвигается группа дхарм, относящихся к сознанию (т. е. «синно-хо»); на втором

оказываются дхармы, связанные с психическими процессами (т. е. «синдзё-хо»), и только на третьем — дхармы, относящиеся к «чувственному» (т. е. «сики-хо») [129, с. 15]⁶⁰. Эта группа в Куся-сю занимает, напомним, первое место.

Доминирующее положение дхарм, относящихся к «чувственному», в хиньяне было обусловлено, по мнению теоретиков Хоссо-сю, тем, что степень важности функционирования дхарм оценивалась в направлении от «чувственного» к «психическому» или, говоря другими словами, от того, что воспринимается (яп. «сёэн»: условно определяется как объект), к тому, что воспринимает (яп. «ноэн»: условно определяется как субъект). Сознание и психические процессы (т. е. «син» и «синдзё») того, кто воспринимает (условного субъекта), возникают с опорой на объективную сторону «переживания чувственного» (яп. «сики-кё»: условно соответствует понятию «объект»).

Поскольку в Хоссо единичное признавалось плодом воображения, продуктом мыслительной деятельности (точнее говоря, семи сознаний, о которых речь пойдет ниже), то в иерархии «пяти категорий» на первом месте оказываются «сознание» и «психические процессы», а уже за ними идут дхармы «чувственного» как нечто вторичное, т. е. в данном случае утверждается порядок «ноэн» — «сёэн» [129, с. 16], а не «сёэн» — «ноэн», как в хиньяне.

«Пять категорий» дхарм непосредственно соотносятся с сознанием. *Дхармы, относящиеся к сознанию*, — «собственное тело (сущность)» (яп. «дзитай») сознания; *дхармы, связанные с психическими процессами*, — знаковое выражение (яп. «соо») сознания; *дхармы, относящиеся к чувственному*, — трансформированное (имеется в виду в форме чувственно воспринимаемых феноменов) выражение (яп. «хэнгэн») сознания; *дхармы, связанные с непсихическими процессами*, — «условная (досл. временная) градация (иерархия)» (яп. «фумьи[-но] кэрю») сознания и, наконец, *дхармы, неподверженные бытию*, — «истинная природа (естество)» (яп. «дзиссё») сознания [262, с. 178]. Указанная зависимость определяется формулой «десять тысяч (т. е. бесконечное количество) дхарм не отделимы от сознания» (яп. «мампо фури сики») и отражает специфическую особенность учения Хоссо [262, с. 178].

В Хоссо-сю дхармы, относящиеся к сознанию — «виджняне», — представлены восемью разновидностями (напомним, в Куся — одной) и образуют три типа сознаний. Прежде всего выделяются шесть видов дхарм, которые обуславливают осознание слышанного, видимого, осязаемого, обоняемого, осязаемого на вкус и представляемого ментальным органом ([129, с. 18]; подробнее см. [291, Фасян. с. 62—72]). Это сознание называют иногда «активным» [353, с. 134].

Второй тип — обобщающее, концептуализирующее сознание (яп. «мана-сики»). Оно систематизирует результаты осознания, получаемые первыми шестью сознаниями, приводит различ-

ние «дел и вещей», выделяет субъекты и объекты и в конечном счете утверждает реальность «я». Поэтому «мана-сики» рассматривается как продуцент заблуждений: «глупое (дурное) [знание относительно] „я“» (яп. «гати»); «[неправильный] взгляд на „я“» (яп. «гакэн»); «[само]довольство [относительно] „я“» (яп. «гаман») и «любовь к [собственному] „я“» (яп. «га-ай») («Юисики сандзю рондзю» — «Тридцать стихов-рассуждений о только-сознании», китайский перевод трактата Васубандху «Тримшика-виджняпти»; [117, с. 244]; см. также [291, Фасян, с. 66—69]).

Третий тип — «сознание-хранилище» (яп. «арая-сики» или «ходзо-сики»), т. е. «алая-виджняна», в котором находятся так называемые «семена» представлений и идей: «семена» как раз и порождают иллюзию существования «дел и вещей». В самом общем виде «собственная природа (естество)» (яп. «дзисё») «алая-виджняны» определяется, согласно «Сё дайджё рон», как «сознание воздаяния, наполненное всеми „семенами“. Оно содержит в себе все сущности („тела“, яп. „тай“) трех миров (сангай) и все предназначения» (см. [353, с. 237]).

Исследователи отмечают, что трактовка «алая-виджняны» в сочинениях индийских авторов не отличается последовательностью. Иногда она отождествляется с абсолютom («татхатой»), иногда представляется в качестве категории «феноменального» уровня бытия — нечто вбирающее в себя, т. е. более частные феномены. Наконец, «алая-виджняна» осмысливается как поток индивидуального сознания [77, с. 551; 416, с. 210].

Философы Хоссо-сю выделяют «три знака» (яп. «сансо»), т. е. вида, и одновременно функции «алая-виджняны»: «Во-первых, устанавливают собственный знак (вид); во-вторых, устанавливают знак (вид) внутренне присущей причины; в-третьих, устанавливают знак (вид) плода (т. е. результата.— А. И.)» («Сё дайджё рон», цит. по [117, с. 247]).

Итак, «три знака» — это:

1. «Собственный знак (вид)» (яп. «дзисо») «алая-виджняны» определяет ее как хранилище «семян» (см. [117, с. 247]).

2. «Сознание-„алая“, [являющееся хранилищем] всех семян во все времена (т. е. вечно.— А. И.), является внутренне присущей причиной проявления разнообразно окрашенных (т. е. имеющих отличия друг от друга.— А. И.) дхарм» [117, с. 247]. Это ее «знак внутренне присущей причины» (яп. «инсо»).

3. «Алая-виджняна» хранит в себе плоды предыдущих, из бесконечно далекого времени, композиций дхарм (см. [117, с. 246, 247]).

В комментаторской литературе школы повторяется и развивается идея о всеобъемлемости «алая-виджняны» и функционировании ее в качестве всеобщей, базисной причины появления «дел и вещей». В «Чэн Вэйши лунь» прямо говорится, что «алая-виджняна» — «сознание-хранилище», потому что [она] корень, из которого произрастают все чистые и нечистые сознания

(мысли)... Пять сознаний (первые из шести „виджняна“, которые упоминались выше.— А. И.) внутренне зависят от сознания-корня (т. е. „алая-виджняна“.— А. И.)...» [243, т. 31, с. 37]. Она присутствует в каждом живом существе (см. «Сё дайджё рон»; [117, с. 246])⁶¹.

Три типа сознания в самом общем виде определяются как: мысли (яп. «син») — первый тип; разум (мышление) (яп. «и») — второй тип; собственно сознание (яп. «сики») — третий тип [262, с. 178], т. е. по существу строится иерархия психических функций человека.

Итак, «алая-виджняна» прежде всего хранилище «семян». «Семя» (яп. «сюдзи») — некая сила, потенциальная возможность, причинный фактор возникновения, точнее говоря, проявление дхарм из «сознания-хранилища» [129, с. 26]. «Семена» обуславливают появление дхарм первых четырех категорий, т. е. дхарм, подверженных бытию [129, с. 26; 291, Фасян, с. 80—81]; их в «виджнянаваде» насчитывается 96 разновидностей [82, с. 315].

«Алая-виджняна» сама по себе бездеятельна, индифферентна, и «семена», хранящиеся в ней, находятся в «спокойном» состоянии. Для приведения «семян» в действие необходима внешняя причина, стимул, некий деятель. И роль такого деятеля выполняет седьмое сознание «мана-сики». Оно является посредником между «алая-виджняной» и первыми шестью «сознаниями» и как бы извлекает «семена» из «хранилища». Проявление «семян» называется «искуриванием [аромата]» (яп. «кундзю»), по аналогии с горением курительной палочки. Обусловленные «семенами» конфигурации дхарм через «мана-сики» воспринимаются шестью «сознаниями», и в результате обыкновенный человек ощущает собственное «я» и воспринимает то, что обыкновенному сознанию представляется окружающим миром со всеми имеющими в нем место явлениями. По принципу обратной связи такого рода информация поступает в седьмое «сознание», а оттуда в виде «семян» выкуривается в «алая-виджняну» (подробно этот процесс описан у Хуан Чаньхуа, см. [291, Фасян, с. 80—86]; см. также [247; 357, с. 1158—1162]). Среди адептов школы было популярно такое стихотворение: «Семя производит манифестацию. Манифестация производит семя. Эти три (семя, манифестация, процесс искуривания нового семени) действуют снова и снова. Причина и плод проявляются одновременно» (свободное изложение К. Чэня, см. [310, с. 323]).

Естественно, что такому важному аспекту своего учения теоретики школы уделяли самое пристальное внимание. Были определены типы проявлений «семян», описаны признаки последних, разработана классификация на основе качественных характеристик (особо интересовался этими вопросами Сюаньцзан).

«Семена» наделяются шестью общими для всех них качествами: 1) могут проявляться только на один момент, появление новых «семян» также не может длиться более одного момента;

2) «семена» проявляются одновременно с тем, что получается в результате их проявления; 3) проявление «семени» синхронно с функционированием в данный момент соответствующего из шести «сознаний»; 4) «семена» имеют те же качественные характеристики, что их проявления; 5) манифестация «семени» происходит только в результате соответствующего причинного действия; 6) каждое «семя» может производить только одному ему присущее и только для него характерное проявление (см. [358, с. 239—242; 247, с. 685]). «Семена» подразделяются на изначально существующие и новые, появившиеся в результате манифестаций; универсальные и индивидуальные; «хорошие» и «плохие».

Универсальные «семена», указывал Сюаньцзан в трактате «Чэн Вэйши-лунь», обладают одинаковыми качествами и присутствуют в «сознаниях-хранилищах» всех живых существ. Они обуславливают одинаковые же в каждом случае проявления и соответственно восприятия. Поэтому все люди более или менее одинаково воспринимают горы, леса, реки и т. п. Индивидуальные «семена», будучи свойственны «алая-виджняне» только отдельного живого существа, определяют различия в восприятиях и оценках явлений (одному что-то кажется красивым, другому — безобразным и т. д.) [310, с. 324].

В «алая-виджняне» хранятся как «хорошие», так и «плохие» «семена», обуславливающие появление «дхарм» типа «муро», т. е. благоприятных для спасения, и во втором случае типа «уро», препятствующих ему [310, с. 324]. Ответственность за извлечение «семян» из «алая-виджняны» несет, как говорилось выше, седьмое «сознание» «мана-сики» (другими словами, разум), которое у обыкновенного человека наделено, по мнению идеологов Хоссо-сю (как, впрочем, и многих других буддийских школ), самыми отрицательными качествами.

Итак, феноменальный мир продуцируется из «алая-виджняны» и воспринимается шестью «сознаниями». Однако все многообразие представлений, т. е. конфигураций дхарм, обусловленных «семенами», сводилось в «виджнянаваде» к трем типам, «трем знакам всех дхарм». Этот вопрос поднимается уже в «Сутре о понимании глубокой тайны», обсуждается в индийских трактатах, о нем писал Сюаньцзан, и при систематизации доктрин школы, которую произвел Куйцзи, учение о «трех знаках всех дхарм» стало составной, причем фундаментальной, частью доктрин Хоссо-сю.

1. Представление о том, что бытие конституировано всеми разновидностями дхарм. Это «*знак привязанности к всеобщим измерениям*» (яп. «хэнгэ сёсю-сс»). В «Гэдзиммиккё» говорится, что данный «знак» характеризуется «установлением временных имен и различий всех дхарм», а также следованием «слоесным проповедям» (цит. по [117, с. 208]). В «Юисики сандзю рондзю» подчеркивается, что источник представлений первого типа — «различение (яп. „бумбэцу“), всеобщее (повсеместное)

измерение (яп. „хэнгэ“) ⁶² и того, и того» (цит. по [117, с. 244], см. также [288, с. 246]). В «Сё дайджэ рон» утверждается, что в таких представлениях нет смысла, а имеется лишь некое его подобие (см. [117, с. 250]), а сам «знак» пуст, ложен (см. [117, с. 251; 256, с. 238—241]).

В догматической схеме Хоссо представление («знак») первого типа определяется формулой «пустое, отсутствующее» (яп. «ку-му») [129, с. 27], чем подчеркивается полная иллюзорность бытия, воспринимаемого указанным образом [256, с. 239—241].

2. Представление о том, что все феномены возникают во взаимодействии друг с другом и во взаимозависимости друг от друга. Это *«знак возникновения с опорой на другое»* (яп. «этаки-со»). Согласно «Гэдзиммиккё», данное представление характеризуется признанием существования «собственной природы (естества) всех дхарм», причин их появления, «именно: поскольку существует это, рождается то; так как рождается это, рождается то» [117, с. 208]. В «Юисики сандзю рондзю» разъясняется, что «различение собственной природы (естества) [каждого феномена в представлении] о возникновении с опорой на другое порождается внешней причиной» [117, с. 244]. Характеристики представления второго типа свидетельствуют в конечном счете о сведении причин появления и действия единичных сущностей (т. е. дхарм, конституирующих «дела и вещи») к функционированию закона «зависимого существования» [398, с. 33].

Данный «знак» определяется формулой «временное (т. е. неистинное.— А. И.) наличие (реальность)» (яп. «кэу») [129, с. 27], что отражает философские установки хиняны и, с точки зрения любой махаянистской школы, является ложным. На это указывает и Асанга (см. «Сё дайджэ рон», см. [117, с. 249]).

3. Истинное представление о бытии. Это *«знак совершенной истины»* (яп. «эндзёдзиссо»). «Совершенно истинный знак (вид) всех дхарм,— говорится в „Сутре о понимании глубокой тайны“, — истина таковости (т. е. „татхаты“, абсолюта.— А. И.), одинаковость всех дхарм» (цит. по [117, с. 209]). В литературе школы подчеркивается отличный характер данного «знака» от других и отсутствие различения «дел и вещей», отсутствие «двойственности» [287, с. 247], т. е. бытие представляется в виде некой целостности, иллюзия существования дхарм (т. е. единичного) преодолена. Данный «знак» определяется формулой «действительное (т. е. истинное.— А. И.) наличие (реальность)» (яп. «дзицуу») [129, с. 27].

В конечном счете оказывается, что «истинный знак (вид) всех дхарм» (т. е. «сёхо-дзиссо») — отсутствие каких-либо «знаков», и в этом аспекте учение Хоссо ничем не отличается от Санрон. Нелишне заметить, что приведенные характеристики «трех знаков» обсуждаются как раз в той главе «Сутры о понимании глубокой тайны», по названию которой школа получила свое главное именование.

С доктриной о «трех знаках» органически связано учение о «трех видах (родах) отсутствия собственной природы (естества) [дхарм]» (яп. «сансю[-но] мудзисё»), сформулированное в «Гэдзиммиккё» и развивавшееся в позднейших трактатах.

Исходя из общего для махаяны положения, что «все дхармы не имеют собственной природы (естества), не рождаются, не исчезают, изначально спокойны и чисты» («Гэдзиммиккё», цит. по [117, с. 208]), авторы концепции выделяют три вида отсутствия такой «природы» (вкладывая, конечно, свои утверждения в уста Будды): 1) «отсутствие собственной природы (естества) знака (вида)» (яп. «со-мудзисё»); 2) «отсутствие собственной природы (естества) рождения» (яп. «сё-мудзисё»); 3) «отсутствие собственной природы (естества) в высшем значении» (яп. «сёги-мудзисё») («Гэдзиммиккё», цит. по [117, с. 208]).

«Собственную природу (естество)» следует понимать как нечто, характеризующее ту или иную разновидность дхарм, а в последнем случае как нечто, ограничивающее и ущемляющее целостность абсолюта (в плане противопоставления ему чего-то другого).

Каждый вид «отсутствия собственной природы (естества)» соотносится с соответствующим видом представлений о бытии как положительная антитеза «неправильному взгляду», дополняющая и корректирующая категория. Такое соположение давало возможность еще раз проанализировать в деталях весь механизм «искуривания семян» и увязать в систему весь процесс, функционирование которого хорошо показано в «Юисики сандзю».

«Все есть только-сознание. На основе изменений (превращений) (т. е. „работы“. — *А. И.*) всех видов сознания при помощи силы, которая производит изменения, рождаются различия. Так как [сознание-хранилище] наполнено семенами всех [предыдущих] деяний и семенами, полученными вновь, когда исчерпываются предыдущие плоды, снова рождаются другие плоды. На основе всеобщих измерений (т. е. „хэнгэ“. — *А. И.*) измеряют (т. е. оценивают, различают. — *А. И.*) все вещи. Это — собственная природа (естество) привязанностей к всеобщим измерениям, [но на самом деле] ее [собственной природы. — *А. И.*] нет. Различия в собственной природе [в представлениях] о возникновении с опорой на другое порождаются внешней причиной. Совершенная истина обладает природой (естеством), которая отдаляет [от себя] предыдущие [две]. Поэтому она и не является отличной от [природы] опоры на другое и не является не-отличной [от нее]. А это подобно природе (естеству) непостоянства. Не бывает так, что, не видя того, видишь то. Итак, на основе этих трех природ установили (определили) те „три отсутствия природ“ (т. е. „саммусё. — *А. И.*). Поэтому Будда с тайным намерением учил об отсутствии природы (естества) у всех дхарм. Первое — это отсутствие природы (естества) знака. Далее — отсутствие природы появления (т. е. рождения. — *А. И.*)».

Затем — природа (естество), благодаря которой отдаляются от предыдущих привязанностей к „я“ и дхармам. Это высший смысл всех дхарм. Кроме того, это истинная „таковость“ (т. е. „синнэ“. — А. И.). Это всегда так, и в этом ее природа (естество). Именно [это] — истинная природа (естество) только-сознания» [117, с. 244—245].

Из процитированного текста следует, что «только-(или единое) сознание» и есть истинная реальность (яп. «эндзэдзицу», досл. «полная, совершенная реальность» [291, Фасян, с. 93]), т. е. абсолют («татхата», яп. «синнэ»), а единичное (т. е. дхарма) — нечто иллюзорное, не имеющее собственной природы и, следовательно, неистинное.

«Только-сознание» — как бы субстрат всех восьми «сознаний», которые проявляются, согласно «Чэн Вэйши-лунь», в виде того, что различает и того, что различают [243, т. 31, с. 38], иными словами, в виде субъекта и объекта. В отличие от «мадхьямиков» «виджнянавадины», пишет Т. Р. В. Мурти, нашли положительное определение абсолюта, назвав его «только-(единым) сознанием» [366, с. 13, 105], а «пустым» (т. е. «шунья»), причем в прямом смысле слова, считали противопоставление субъекта объекту [366, с. 8].

Как и во всех других школах, в Хоссо-сю философский комплекс являлся фундаментом построения доктрин сотериологического характера. Поскольку главную роль в «искуривании семян» из «алая-виджняны» и передаче туда новой информации играет разум, то главной задачей адепта Хоссо-сю и, с точки зрения ее приверженцев, всех людей вообще является регулирование функции седьмого «сознания» «мана-сики». Разум не должен извлекать из «алая-виджняны» «плохие семена» и соответственно способствовать поступлению в нее новых «плохих семян». Поскольку «мана-сики», как мы знаем, трактуется в Хоссо-сю сугубо отрицательно, то путь к просветлению проходит через ограничение и в конечном счете подавление деятельности разума. Как раз здесь наиболее ярко проявляется иррационализм «виджнянавады». Дискриминация «мана-сики» компенсируется обретением «праджни», т. е. разум заменяется интуицией. Естественно, в Хоссо-сю был разработан комплекс средств, при помощи которых становилось возможным овладение «праджней» и достижение спасения. Законченный пятиступенчатый вид этот комплекс получил в трактате «Чэн Вэйши-лунь».

1. *«Закладывание основы»* (яп. «сирё-и»). На данном уровне совершаются альтруистические деяния в пользу других людей, чем стимулируется «искуривание хороших семян», которые, в свою очередь, обуславливают проявление «благоприятных дхарм» типа «чро», и одновременно берется под контроль испускание наиболее вредных «плохих семян». На этой ступени следуют шести «парамитам» [291, Фасян, с. 106—109].

2. *«Добавление деяний»* (яп. «кэгё-и»). На этой ступени уже

совершаемые альтруистические деяния дополняются рядом новых для усиления «искуривания семян», обуславливающих благоприятные для спасения дхармы. К «добавленным деяниям» относится совершение двух типов специальной медитации (по четыре в каждом) [291, Фасян, с. 109—111].

3. «*Осведомление [в знании]*» (яп. «цудацу-и»). Здесь впервые достигаются «чистые знание и мудрость», т. е. «праджня», которая ведет к просветлению. На этой ступени преодолеваются заблуждения, вызванные опытом и разумом, и усваиваются доктрины об иллюзорности «я» и нереальности дхарм [291, Фасян, с. 111—113].

4. «*Овладение навыками*» (яп. «сюдзю-и»). На этой ступени устраняются все врожденные заблуждения и страсти чувственного характера и еще полнее усваивается суть «татхаты» [291, Фасян, с. 113—116].

5. «*Превосходство*» (яп. «кукё-и» или «кугё-и»). Данная ступень характеризуется полным устранением всех заблуждений и достижением совершенного просветления Будды, что одновременно является просветлением «истинного принципа срединного пути». В свою очередь, в этом как раз и заключается правильный взгляд на «только-сознание», который в китайских источниках (в частности, в сочинениях Куйцзи) определяется следующим образом.

«Три мира-ступени (т. е. „сангай“. — А. И.) — всего лишь сознание, и вне сознания нет других дхарм. 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 достижение того, что великое море, заливы и реки, [гора] Сумеру (центр „сферы-сосуда“, центр буддийского мироздания. — А. И.), окружающие [ее горы], а также другие миры, чистая земля, просветление, чудесный принцип единой реальности — истинной таковости, — все находится в нашем сознании, и просветление о едином сознании внутри [себя] достигается посредством знания о неволнении, которое (т. е. знание. — А. И.) невозможно осмыслить» ([129, с. 32]; см. также [291, Фасян, с. 116—120]).

Итак, просветление (и, следовательно, обретение нирваны) заключается в осознании (подчеркнем, интуитивном) абсолюта (т. е. отсутствия «двойственности», тождественности «сансары» и нирваны) и отождествления того, кто просветлен, с Буддой. Больших отличий от трактовки этой центральной сотериологической категории в Санрон-сю, как мы видим, не наблюдается.

Следует отметить, еще один важный момент: в «виджнянаваде» исключительно большое значение придавалось медитации, для чего широко применялись упражнения йоги. Практика буддийской медитации привилась в Японии именно через школу Хоссо и дочернюю ей — Куся-сю.

В третий доктринальный раздел Хоссо-сю входит также учение о природе живых существ, рассматриваемой с точки зрения

их сотериологических потенций. Все живые существа были поделены на пять категорий, причем сами категории являются общими для большинства (если не всех) направлений буддизма, однако в данном случае они интерпретировались в духе «виджнянавады». Хоссо-сю принадлежит приоритет во внедрении в японскую культурную традицию буддийской классификации человеческой природы. Такое деление распространилось (в различных модификациях) в японских буддийских школах, в среде художников, литераторов. Оно использовалось при создании политических тесрий, служило оправданием действий властей и т. п.

В Хоссо-сю указанная классификация живых существ по категориям, называвшаяся «пять природ (естеств) — каждая различна» (яп. «госё-какубэцу»), законченное выражение приобрела в трактатах Куйцзи «Изложение „Рассуждений о достижении [понимания] только-сознания“», «Сочинение о саде Законов и лесе значений великой колесницы» (кит. «Дачэн фаюань илинь чжан»), «Важнейшие [места] „Рассуждений о достижении [понимания] только-сознания“, [которые необходимо] знать» (кит. «Чэн Вэйши-лунь чжанчжу шуяо» [129, с. 36]. Итак, классификация Хоссо имеет следующий вид:

1. «[Имеющие] природу (естество) „слушающих голос“» (яп. «сёмон-сюсё»). Первоначально «слушающими голос» (или «шраваками») называли учеников исторического Будды Шакьямуни. Позднее значение этого термина несколько расширилось, но наличие бинама «учитель — ученик» имелось в виду всегда. В махаяне «шраваков» относили к приверженцам хинаяны.

Обычно «слушающих голос» делят на четыре типа. Первые два — миряне обоих полов, соблюдающие пять главных буддийских заповедей и признающие такие основополагающие догматы буддизма, как всеобщность страдания, непостоянство мира, отрицание «я». Другие два типа — монахи и монахини, которым необходимо выполнять множество предписаний, хотя требуемые от них познания в буддийском учении не намного превосходят по объему «специальные» знания мирян [177, т. 3, с. 2794—2796; 341, с. 296—297].

С точки зрения учения Хоссо, в «алая-виджняне» «слушающих голос» содержатся «семена», обуславливающие проявление дхарм типа «муро». Эти «семена» приобретаются прежде всего благодаря усвоению четырех «благородных истин» [129, с. 35].

2. «[Имеющие] природу (естество) «самостоятельно [идущих] к просветлению» (яп. «энгаку»⁶³-сюсё). Это так называемые «пратьекабудды», стремящиеся к нирване без чьей-либо помощи и ни с кем не делящиеся опытом достижения спасения. «Пратьекабудда» не может быть ни учеником, ни учителем, и в этом его принципиальное отличие от «шраваки». Как и последние, «пратьекабудды» считались представителями «малой колесницы», и, надо сказать, большого различия между теми и

другими в махаяне не делалось. Но тем не менее, обвиняя «пратьекабудд» в эгоизме, махаянисты ставили их выше «шраваков» в плане приближения к просветлению. Буддийские авторы выделяют два типа «пратьекабудд»: первые постигают путь просветления в присутствии Будды в «превращенном теле», хотя и не являются его учениками; вторые, как писал монах Нитирэн (XIII в.), «в мире без Будды, смотря на летящий [по ветру] цветок и падающий лист (и то и другое символизирует бренность всего сущего. — А. И.), познают страдание, пустоту (т. е. „шунью“. — А. И.), непостоянство, отсутствие „я“» («Дзиппокай мёинга сё», цит. по [198, с. 1230]).

В интерпретации Хоссо-сю «сознание-хранилище» «пратьекабудд» содержит «семена» «неволнующихся дхарм», приобретенные благодаря познанию сути закона «зависимого существования» [129, с. 35].

3. «[Имеющие] природу (естество) бодхисаттвы» (яп. «боса-цу-сюсё»). Уже знакомая нам категория лиц, обладающая, согласно учению Хоссо, «семенами», обусловливающими проявление «плода Будды», т. е. просветления. Эти «семена» бодхисаттвы приобретает в результате выполнения многочисленных деяний, что выражается в следовании шести «парамитам» [129, с. 35]. В другом варианте эта группа определяется как «[имеющие] определенную (стойкую) природу (естество) колесницы татхагаты» (яп. «нёрай дзёсё»). Существа, входящие в нее, считается, обладают только «хорошими» «семенами». Замена «естества бодхисаттвы» «природой будды» вызвана тем, что бодхисаттва, как мы увидим ниже, переносится в пятую категорию.

4. «[Имеющие] неопределенную природу (естество)» (яп. «фудзё-сюсё»). «Алая-виджняна» таких лиц содержит «семена», присущие вышеназванным трем категориям лиц, однако неясно, какие из них «выкурытся», каковы будут «плоды» их проявления [129, с. 35]. По возможным результатам испускания «семян» «[имеющие] неопределенную природу» подразделяются на четыре типа [129, с. 35].

5. «[Имеющие] природу (естество) живых существ без имени» (яп. «мусё-удзё-сюсё») ⁶⁴. В эту категорию объединяют тех, кто не является «шраваком», «пратьекабуддой» и т. п. (поэтому они «без имени»). «Сознание-хранилище» этих лиц вообще не содержит «хороших семян» [129, с. 35].

Представителей последней категории называют также «иччханտиками» (яп. «иссэндай»). Куйцзи, частично опираясь на индийскую буддийскую традицию, утвердил в Хоссо-сю три типа «иччхантиков» [177, т. 1, с. 148—149]: а) «иччханттики без природы», т. е. те, которые включаются в пятую группу; б) «иччханттики, обрезавшие добрые [корни]» (яп. «дандзэн-сэндай»), — люди, совершившие какие-либо тяжелые преступления, попадающие в разряд «плохих» буддийских деяний, и в) «иччханттики с великим состраданием» (яп. «дайхи-сэндай»), к которым относятся бодхисаттвы, давшие обет «отложить» свое ко-

начное просветление до тех пор, пока не спасут всех живых существ, а поскольку последних неисчислимо количество, то бодхисаттвы вынуждены бесконечно долгое время пребывать в телах «обыкновенных людей» (см. [334, с. 99—100]).

Исходя из наличия в «алая-виджняне» живых существ той или иной категории соответствующих «семян», теоретики Хоссо-сю судили о возможности выявления в них потенции будды. Такая способность признавалась только у лиц третьей и четвертой групп и начисто отрицалась у «иччханتيкиков без природы». «Шраваки» и «прагьякабудды» обречены были вечно перерождаться в тех же самых состояниях. Что касается «иччхантиков, обрезавших добрые [корни]», «иччхантиков с великим состраданием», то в их «сознаниях-хранилищах», считалось, имеются «чистые семена». Однако для достижения положительного результата требуется чрезвычайно много времени: в первом случае из-за совершения недолжных деяний в нынешнем существовании, а во втором, как говорилось, из-за альтруистической миссии бодхисаттвы. «Иччхантики» последнего типа иногда исключались из пятой категории живых существ и входили в третью группу, как, например, в классификации, изложенной в «Очерке школы Хоссо» и взятой нами за основу.

Отрицание всеобщности спасения вызвало резкую и с точки зрения генеральных установок махаяны закономерную критику Хоссо-сю со стороны идеологов других школ. Принципиальный спор по этому вопросу разгорелся в 10-х годах IX в. в Японии между монахом Токуицу (около 780 — около 840 гг.), представившим Хоссо, и Сайтё (767—822), основателем японской школы Тэндай, защищавшим идею выявления в себе состояния будды всеми без исключения живыми существами. В конечном счете возобладала точка зрения Сайтё, и в японском буддизме окончательно утвердился взгляд на возможность всеобщего спасения, разделявшийся практически всеми без исключения позднейшими школами, возникнувшими в этой стране. Заметим, что некоторые буддологи, в частности Х. Уи, относят Хоссо-сю к «временной (т. е. неистинной, склоняющейся к хинаяне. — А. И.) великой колеснице» (яп. «гондайдзё») [262, с. 178].

Естественно, что теоретики Хоссо видели неувязку между фундаментальным положением философии и догматики махаяны о том, что единым субстратом всех «дел и вещей», включая живых существ, является «тело Закона» Будды, и своим отрицанием универсальности спасения. Данное противоречие они решали введением двух типов «естества будды»: «естество будды как принцип» (яп. «ри-буссё») и «естество будды как деяние» (яп. «гё-буссё»).

«Ри-буссё» осмыслялось в качестве абсолюта и в данном плане ничем не отличалось от абсолюта других школ махаяны. Приверженцы Хоссо-сю также утверждали и наличие этого «естества» в каждом живом существе, однако не признавали какого-либо его воздействия на бытие «феноменальное» из-за

статичности, индифферентности и пассивности абсолюта. «Гё-буссё» в отличие от «естества» первого типа представлялось активной «природой будды», которая как раз и может трансформироваться из потенциальной в реальную. Однако это «естество» содержится якобы только в «хороших» «семенах» (т. е. «муро-сюдзи»), которыми обладают, как мы знаем, далеко не все живые существа (а если и обладают, то в недостаточной степени). Таким образом, круг замыкался.

Философия и догматика Хоссо-сю постоянно привлекали внимание буддийских теоретиков в Японии, причем различных направлений. В первые десятилетия IX в. ряд трактатов написал упоминавшийся выше Токуицу («Трактат о естестве Будды», яп. «Буссё-сё»; «Зеркало срединных и крайних значений», яп. «Тюхэнгикё» и др.). Они, однако, сохранились только в отрывках. Судя по Приложению к серии «Дай Нихон буккё дзэн-сё», имеется около 30 японских сочинений доктринального характера, посвященных учению Хоссо. В VIII в. несколько трактатов о догматике школы написал Робэн, из них наиболее известны «Вопросы и ответы о ста дхармах» (яп. «Хяппо мондо сё») и «Слышанное и писанное о вопросах и ответах о ста дхармах» (яп. «Хяппо мондо монсё сё»). Подобные сочинения, среди которых прежде всего следует назвать «Трактат о великом смысле „великой колесницы“ — Хоссо» (яп. «Хоссо дайдзё дайги сё»), писал крупный теоретик школы Дзёкэй (1153—1213). Толкованием доктрин Хоссо занимался видный идеолог амидаизма Рёко (XVII в.). Многочисленные сочинения такого рода появлялись в XVIII в. [155, с. 11].

УЧЕНИЕ ШКОЛЫ РИЦУ

Учение школы Ричу (Риссю) базируется на так называемой «винаяе», разделе буддийского канона, в котором зафиксированы различного рода предписания и запрещения, адресованные монахам и монахиням. Риссю часто называется хинаянистской школой, однако это не совсем так.

Школа Ричу (кит. Люй) возникла в Китае. Точнее говоря, было три школы, учение и практика которых восходила к «винаяе», однако своих основателей пережила школа с центром на горе Наньшань. Именно ее доктрины и культовая практика более или менее успешно распространялись по стране и достигли Японских островов, поэтому, когда говорят о китайской Люй или китайском прототипе Риссю, имеют в виду, как правило, наньшаньскую школу [240, с. 8—10; 341, с. 273; 291, Люй, с. 123—124]. Главным ее теоретиком и по существу первым патриархом был известный буддийский монах Даосюань (596—667).

Каноническим текстом Риссю является «Виная в четырех частях» (яп. «Сибунрицу»), принадлежащая одному из течений хинаяны (школа Дхармагупты). Однако еще большее значение

в школе придается трем «объяснениям» трактата, и прежде всего сочинению Даосюаня «Трактат о следовании „Винае в четырех частях“» (кит. «Сыфэньлюй синши чао»). Кроме того, в корпус базисных текстов Риссю входит еще ряд трактатов, образующих «пять великих частей» (яп. «годайбу»), несколько комментариев и очерков истории и догматики школы. Во всех этих сочинениях подробно описываются система заповедей и практика их выполнения [240, с. 17—19].

В основу доктринального комплекса Риссю положен общепринятый буддийский принцип так называемых «трех учений» (яп. «сангаку»), сформулированный Даосюанем: 1) заповеди и обеты; 2) медитация; 3) значение буддийских учений [240, с. 1]. Их функциональное значение Даосюань определил в предисловии к трактату «Истинные ритуалы Учения» (кит. «Цзяочэньи») следующим образом: «Если не практиковать дхьяны (т. е. медитации. — А. И.) и [не входить в] самадхи (т. е. особое психическое состояние, транс. — А. И.), то надолго будешь повернут спиной к сути истинного знания („праджне“. — А. И.). Если не научишься всем добрым заповедям и ритуалам, то трудно будет достичь выполнения этих [все]побеждающих деяний (медитации. — А. И.) (цит. по [240, с. 1]). Таким образом, первостепенное значение в догматическом комплексе придается заповеди, далее — медитации, т. е. сначала — приемы психофизической регуляции, а уже затем собственно догматика. Однако выше названные «три учения» образуют неразрывное единство, «совершенный сплав» (яп. «энью»), хотя и при доминирующем значении заповедей, которые считаются «вратами на Путь Будды и конечным пределом Пути Будды» [240, с. 3]. Собственно говоря, «три учения» и их иерархия определяют систему догматики (и соответственно доктринальные разделы) Риссю.

Все заповеди делятся в школе на два типа — «запрещающие» (яп. «сидзи») и «предписывающие» (яп. «садзи») [240, с. 22]. Как видно уже из названий, одни запрещают совершать монахам и монахиням ряд деяний (прежде всего наносящих вред живым существам), другие — регулируют их поведение в различных ситуациях (см. [291, Люй, с. 125—126]).

Далее, согласно догматической схеме Риссю, выделяются заповеди «всеобщие» (яп. «цукай») и «отдельные» («особые») (яп. «бэкай») [240, с. 23]. К первым относятся «три чистых обета бодхисаттвы» [240, с. 23], имеющие всеобщий и постоянный характер. Выполнение их не ограничивается какими-либо временными или ситуационными рамками. Заповеди этой группы считаются по природе своей махаянистскими [240, с. 23]. «Отдельные» заповеди, сложившиеся в хиньяне [240, с. 23], предназначены для живых, реальных людей и абсолютного характера не имеют [240, с. 23], однако выполнение их считалось исключительно важным.

«Отдельные» заповеди, в свою очередь, делились на предназначенные для монахов и для монахинь. Общее их количество

признавалось «неисчислимым», однако выделялись «средний» и «краткий» их наборы.

Для монахов «средний» набор насчитывал 3 тыс. «обетов и ритуалов» и 80 тыс. «мелких деяний»; для монахинь — 80 тыс. «обетов и ритуалов» и 120 тыс. «мелких деяний». «Краткий» набор для мужчин составлял 250 обетов, для женщин — 348 [240, с. 23]. Безусловно, цифры, называемые для «средних» наборов, нельзя понимать буквально, однако еще раз обратим внимание на чрезвычайно строгую регламентированность жизни и всех сфер деятельности буддийских монахов обоих полов.

Монашеские заповеди тщательно классифицировались. В рамках «кратких» наборов выделялись «полные» и «сокращенные» группы. Первые охватывали все количество заповедей «кратких» наборов, во вторые группы включались важнейшие, с точки зрения составителей «Винаи». Обе группы разбивались на подгруппы, находившиеся в определенных иерархических соотношениях. Согласно классической схеме, монахи обязаны были пройти восемь, монахини — шесть⁶⁵ ступеней «основных» заповедей «полной» группы.

«Сокращенная» группа включала три подгруппы.

I. «*Пять обетов*» (яп. «гокай»): 1) не убивать живых существ; 2) не воровать; 3) не иметь половых связей, не прелюбодействовать; 4) не лгать; 5) не употреблять напитки, содержащие алкоголь [240, с. 24].

II. «*Восемь обетов*» (яп. «хаккай»): к предыдущим пяти добавлялись следующие: 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 [240, с. 24; 291, Люй, с. 128].

III. «*Десять обетов*» (яп. «дзикай»). Они, собственно говоря, и составляют «сокращенную» группу. Уже известные нам восемь заповедей дополняются еще двумя: 9) не употреблять пищу в неурочное время и 10) не иметь в личном пользовании золота, серебра и драгоценностей [240, с. 24; 291, Люй, с. 128].

Кроме того, в рамках «сокращенной» группы выделяются «шесть предписаний» (яп. «роппо», досл. «шесть законов»), соответствующих первым пяти и девятой заповедям ([240, с. 24]; их подробное перечисление см. [129, Люй, с. 128—130]).

Буддийское «сообщество», с точки зрения «Винаи», подразделяется на семь категорий лиц (яп. «ситисю»), и каждой из них предписывалось выполнение того или иного комплекса заповедей.

«Вышедшие из дома (из семьи)» (яп. «сюккэ»), т. е. люди, отказавшиеся от мирской жизни и вступившие на монашескую стезю, делились на пять категорий. Первые две — монахи и монахини соответственно — обязаны были следовать «полной» группе заповедей [250 и 348]; еще две — новички обоих полов, только что присоединившиеся к монашеской общине и находившиеся на обучении — выполняли все обеты, входящие в «со-

крашенную» группу. В особую категорию выделялись молодые женщины («шикшаманы») в возрасте от 18 до 20 лет, которые, пройдя ступень новичков, в течение двух лет (до пострижения в монахини) должны были соблюдать «шесть предписаний» [240, с. 26—27].

Мирские адепты буддийского учения в повседневной жизни обязаны были придерживаться восьми (категория мужчин) или пяти (категория женщин) обетов, однако таких различий между полами часто не делалось: и те, и другие соблюдали восемь обетов [240, с. 26].

В доктринальный раздел Риссю, касающийся заповедей, входят также 20 «принципов», регулирующих проведение монахами и монахинями различных церемоний и повседневную жизнь общины (каковым должно быть монашеское жилье, как должна выглядеть монашеская одежда, какой утварью можно пользоваться и т. д.). Сюда же примыкают правила принятия заповедей и организации соответствующих для этого церемоний [240, с. 27—28; 291, Люй, с. 131].

Особое место в основном разделе догматики школы занимает проблема увязки обетов и заповедей с философскими установками махаяны. В этом аспекте заповеди рассматриваются по четырем параметрам: 1) *принцип* (яп. «хо», досл. «закон») заповедей — «Закон Будды»; 2) *сущность* (яп. «тай», досл. «тело») заповедей толкуется Даосюанем в духе «виджнянавады»: заповеди — «семена», хранящиеся в «алая-виджняне»; 3) *деяния* в соответствии с заповедями — проявление их сущности; 4) *знак* заповедей выражается посредством «трех тел» (т. е. сущностей) — поступков, слов и мыслей (намерений) [240, с. 29].

В махаянистском плане теории Риссю толкуют и «получение плода» в результате соблюдения заповедей и обетов. Согласно рассуждениям Даосюаня, выполнение многочисленных «отдельных» предписаний хинаянистского типа означает в то же время выполнение махаянистских обетов, с одной стороны, и познание догматических положений «Великой колесницы» (точнее говоря, «виджнянавады») — с другой. Данное утверждение обосновывается ссылкой на тождество (сплав) каждого из «трех учений», о которых говорилось выше [240, с. 30; 291, Люй, с. 132].

Второй доктринальный раздел Риссю составляет классификация буддийских учений («кёсо»), представленная в трактате Даосюаня «Основные комментарии к заповедям „Винаи в четырех частях“» (кит. «Сыфэньлюй цзебэньшу»). Доктрины всех направлений буддизма Даосюань разбил на две большие группы: «обращающие учения» (яп. «кэгё») и «регулирующие (контролирующие) учения» (яп. «сэйкё»). В первую группу объединены философские и догматические положения, объясняющие «Закон Будды» и тем самым подводящие к высшему «знанию и мудрости» (т. е. обращающие в буддийскую веру). «Регулирующие» доктрины касаются обетов и заповедей.

Внутри каждой группы учения располагаются по трем иерархическим уровням.

«Обращающие учения»: 1) доктрины хинаяны, в которых подвергается анализу природа единичных сущностей — «дел и вещей» — и отрицается реальность целого; 2) доктрины, утверждающие «пустоту» всех «дел и вещей», т. е. «шуньявада» (они определяются как «временная великая колесница»); 3) совершенное учение — «истинная великая колесница» (яп. «дзицу дайдзё»). В классификации Риссю учением, выражающим «сокровенные истины» Будды, является «виджнянавада».

«Регулирующие учения» систематизировались с точки зрения сути (яп. «тай», т. е. «тела») обетов: 1) учения, согласно которым обеты «регулируют» «дхармы чувственного» (имеется в виду учение Куся-сю); 2) учения, которые суть обетов видят в их опоре на «дхармы, имеющие временные имена» (имеется в виду учение Дзёдзицу-сю); 3) совершенное учение — «виджнянавада», — трактующее суть обетов как «семя», хранящееся в «алая-виджняне» [240, с. 21; 291, Люй, с. 124—125].

В Китае школа Люй широкого распространения не получила, ее подлинный расцвет мы наблюдаем в Японии. Здесь было написано огромное количество сочинений (60), посвященных толкованию заповедей и (в меньшей степени) доктрин школы [155, с. 12—13]. Большинство комментариев и толкований появилось после так называемого второго расцвета Риссю в XIII—XIV вв., однако в хэйанский период трактовкой заповедей занимались такие ведущие деятели японского буддизма, как Сайтё («Рассуждения о выявлении заповедей» — «Гэнкай-рон»), Кодзё («Изложение заповедей единого сознания» — «Дэндзё иссинкай мон»), Эннин («Рассуждения о выявлении великих заповедей» — «Гэнкё дайкай рон»), Аннэн («Широкое толкование заповедей бодхисаттвы, повсеместно вручаемых [буддистам]» — «Фуцудзю босацукай косяку»). Все это крупнейшие деятели школы Тэндай, но их сочинения тем не менее причисляются к доктринальной литературе Риссю [155, с. 12].

В XIII—XIV вв. из под кисти японских буддистов вышло особенно много сочинений, разъясняющих догматику Риссю. В первую очередь следует назвать трактаты: Какубана (XIII в.) «Трактат о двух принятиях заповедей бодхисаттв» (яп. «Босацукай нидзю сё»), Какудзё (XIII в.) «Сутра о сокращенных заповедях семи будд» (яп. «Ситибуцу рьяккайкё»), Рёбэна (XIII в.) «Подробное [описание] заповедей бодхисаттв» (яп. «Босацукай шикёку»), Гёэнэна (XIV в.) «Очерк школы Рицу» (яп. «Риссю коё») и «Трактат о главном в школе Виная (т. е. Риссю.— А. И.)» (яп. «Бини-сю ёсё»), Дзёсана (XIV в.) «Значение [доктрин] трех школ» (яп. «Сансю коги»), «Трактат о скрытом [значении] заповедей бодхисаттв» (яп. «Босалукай сэнтэй сё»), «Классические» комментарии к доктринам Риссю появлялись вплоть до первой половины XIX в.

Фактическим основателем Хуаянь-цзун (Кэгон-сю) и систематизатором ее доктрин являлся танский монах Фацзан (643—712, известен также под именем Сяньшоу), хотя официально он считается третьим патриархом школы⁶⁶. Дело Фацзана продолжали Чэнгуань (760—820) — четвертый патриарх и Цзунми (780—841) — пятый патриарх Хуаянь-цзун, развивавшие в своих сочинениях концепции Фацзана [144, с. 3]. Лидеры Хуаянь пользовались большим влиянием при императорском дворе⁶⁷.

Приступая к рассмотрению доктрин школы, необходимо обратить внимание на два важных момента. Во-первых, Хуаянь-цзун была *китайской* буддийской школой, не имевшей прототипа в Индии. Опираясь на общепбуддийские и прежде всего махаянистские философские и догматические положения и используя философские категории собственно китайской классической небуддийской философии, идеологи школы создали оригинальное учение, внесшее огромный вклад в развитие буддийской мысли. Во-вторых, доктринам Хуаянь, по единодушному признанию всех специалистов, занимавшихся историей буддизма в Китае, присуща необычайная рафинированность. Теоретические разработки патриархов школы — заметное явление не только буддийской, но и китайской классической философии вообще. Отсутствие индийских и тибетских аналогов, использование понятий и терминов традиционной китайской философии создает немалые трудности в описании учения Хуаянь-цзун и нахождении адекватного смысла его категорий. Кроме того, хорошо известно, что чем сложнее философские построения, тем разнообразнее и противоречивее их толкования позднейшими интерпретаторами (или исследователями), и это в полной мере относится к доктринам Хуаянь—Кэгон.

Главный канонический текст школы — «Сутра о величии Цветка». Кроме того, в разряд канонической литературы входят многочисленные сочинения китайских патриархов и прежде всего Душуня, Чжияня, Фацзана и Чэнгуаня.

Основопологающим доктринальным положением Кэгон, вокруг которого концентрируются и которое обосновывают разработки теоретиков школы, является идея об «отсутствии преград» (яп. «мугэ») между абсолютным и «феноменальным» уровнями бытия, с одной стороны, и между «феноменами» — с другой, т. е. тождественность двух уровней и компонентов второго. Другими словами, речь идет об «едином», некоей полной и всеохватывающей общности, целостности, которая, в свою очередь, представляет собой не что иное, как «тело Закона» Будды, «чрева татхагаты». В содержательном плане данная концепция строится на анализе характеристик «мира Дхармы в одном сознании» (яп. «иссин-хоккай») и функциональном соотношении «миров». В этом смысле «мир Дхармы» — центральная катего-

рия философии Кэгон, с которой сопрягаются другие категории данного учения.

«Мир Дхармы» — распространенное понятие в буддийской философии, имевшее различные интерпретации и определения. Это и нечто единичное, и «изначальное тело» (яп. «хонтай» можно понять как «изначальная сущность») мироздания, и «все сущее, включающее десять тысяч [дел и вещей]» (см. [125, с. 607; 144, с. 15]). В конечном счете «мир Дхармы» оказывается проявлением «природы (естества) будды» [309, с. 18]. С другой стороны, «миры Дхармы» разнообразны по «знакам» (видам) и создают пеструю картину окружающего человека мира, однако все они проявления «одного (единого) сознания».

Обоснование краеугольного положения школы о «едином» осуществляется в двух аспектах: с одной стороны, доказывалось наличие «миров Дхармы» друг в друге, с другой — их тождественность. Первый аспект раскладывается на три более частных; указывается на одновременное взаимозависимое возникновение «миров Дхармы», проникновение их друг в друга и присутствие одного в другом (см. [309, с. 121]).

«Одновременное взаимозависимое возникновение» (яп. «додзи-гуги») аргументируется доктриной о «пратитья-самутпаде» в интерпретации ее «мадхьямиками». Напомним, что, согласно генеральной установке «шуньявады», все «миры Дхармы», понимаемые в данном случае как бесчисленное количество единичных сущностей, возникают в зависимости один от другого и в координации между собой. Таким образом, «мир Дхармы» как единичное может функционировать только одновременно с другими единичными «мирами Дхармы». Изыскания идеологов Кэгон-сю, подчиненные решению данной проблемы, сосредоточивались прежде всего на анализе «возникновения мира [Дхармы], обусловленного причинами» (яп. «хоккай-энги») [144, с. 5; 215, с. 56]. «Возникновение, [обусловленное] причинами» (т. е. «энги») толкуется как порождение дхарм при сочетании «внутренне присущих» и «внешних» причин [262, с. 156]. Анализу таких сочетаний была посвящена специальная доктрина.

Развивая идею о взаимозависимом возникновении и существовании («хоккай»), теоретики Кэгон-сю описывали их функциональное соположение, используя ряд аналогий: каждый «мир Дхармы» является одновременно зеркалом и тем, что в нем отражается, если представить, что два зеркала (т. е. «миры») стоят друг против друга. Или же, уподобив «миры Дхарм» наставнику и ученику, говорят, что в мыслях наставника наличествует образ (т. е. «мир») ученика, а в мыслях ученика — образ («мир Дхармы») наставника. Следовательно, по логике авторов этих сравнений, и в частности Чэнгуаня, получается, что «миры Дхармы» взаимно проникают друг в друга и содержатся друг в друге (см. [309, с. 121—126]).

В конечном счете все «миры Дхармы» сводились к двум типам: «феноменальному» и абсолютному. Проблема наличия

них друг в друге, а также принципиального тождества, решалась посредством выяснения соотношений этих типов. Для данной цели были введены категории «ши» (яп. «дзи») и «ли» (яп. «ри»), ставшие важнейшими в философии школы.

«Дзи» — первый знак в известном нам сочетании «дела и вещи» («дзимоцу»), и этим понятием, несмотря на многочисленные оттенки (они проанализированы Р. Сато, см. [229]), определяется все, относящееся к «феноменальному» бытию и подверженное изменениям [229, с. 282; 284, с. 49; 309, с. 142].

«Ри», наиболее общее значение которого «принцип», стало выражать в учении Кэгон неделимое⁶⁸, «истинное» (яп. «син-ри»). «Истинное ри» толкуется как «тело Закона» Будды, «чрево татхагаты», «татхата», т. е. как абсолют [262, с. 156—157; 309, с. 142], что определяется формулой «та же сущность (тело) — разные имена» (яп. «дотай — имё») [262, с. 157]. С другой стороны, оно соотносится и отождествляется с упоминавшимся уже «единым сознанием» (т. е. «иссин»), которое есть «изначальное просветление» (яп. «синсин-хонгаку») Будды и одновременно «истинное ри», абсолют [262, с. 157]. «Ри» отождествляется и с «только-сознанием» учения Хоссо [262, с. 157], и «алая-виджняной» [284, с. 58], что в целом вполне допустимо, принимая в расчет его характеристики.

Первый тип «миров Дхармы» — «дзи-хоккай» (досл. «мир Дхармы-дело»). Как уже видно из названия, это «мир» феноменов, различий, «дел и вещей», т. е. то, что на уровне обыденного сознания, согласно учению Кэгон, считается реальным миром, в котором проживает человек. Все предметы и явления воспринимаются здесь в качестве самостоятельных сущностей [309, с. 142]. В известной буддийской аллегории этот «мир Дхармы» сравнивается с множеством золотых сосудов, имеющих различную форму [144, с. 16]. Цзунми определил «дзи-хоккай» знаком «единичное (часть)» (яп. «бун» [144, с. 16; 228, с. 489]).

Второй тип — «ри-хоккай» (досл. «мир Дхармы-принцип»). Это и есть «мир» абсолютной реальности, «татхаты» («шуньяты», «единого сознания») [309, с. 143]. Он характеризуется тем, что не увеличивается и не уменьшается, в нем снимается противопоставление живых существ Будде, устраняется различие между феноменами. Продолжая аналогию с сосудами из золота, говорят, что, хотя они имеют различную форму, их «тело» (яп. «тай», т. е. то, из чего они сделаны) едино, одинаково [144, с. 16]. За этим «миром» закреплен знак «природа (естество)» (яп. «сё») [144, с. 16; 228, с. 489].

Указанные два типа «хоккай» являются исходными, но недостаточными для теоретиков Кэгон-сю. Основываясь на соотношении единичного и целого, разработанного «мадхьямиками», Душунь и его последователи снимали оппозицию между «мирами» обоих типов. Таким образом, третьей важнейшей характеристикой «мира Дхармы» становилось утверждение, что он

есть «дзи-ри мугэ хоккай» (досл. «мир Дхармы без преград между делом и принципом»), т. е. данная характеристика выражает идею конечного тождества единичного и целого на основе общего субстрата. «Дзи-хоккай» всего лишь проявление (временное и изменчивое) «ри», абсолюта [309, с. 144]. Золото и сосуд, из него изготовленный (т. е. первое — «ри», второе — «дзи»), являются, с этой точки зрения, не отделимыми друг от друга. Сосуд как феномен суть в данном случае манифестация золота [144, с. 16].

Аргументация данного положения, представленная Душунем в трактате «Хуаянь фацзе гуань», сводилась к десяти пунктам:

1. «Ри» полностью содержится в «дзи», поскольку «природа (существо) ри» (яп. «рисё»), т. е. абсолют, безгранична и неделима.

2. «Дзи» полностью содержится в «ри», поскольку то и другое полностью тождественно из-за отсутствия у «дзи собственного «тела (сущности)» (т. е. «дзитай»). Этот аргумент иллюстрируется сравнением «ри» с океаном, а «дзи» с волнами: большой океан присутствует в маленькой волне и наоборот; несмотря на внешние различия, и то, и другое одно и то же. Заметим, что этому пункту своей аргументации Душунь уделял особое внимание, рассмотрев его в различных аспектах.

3. Появление «дзи» происходит благодаря «ри» подобно тому, как волны образуются благодаря воде, и подобно тому, как все дхармы (т. е. единичное) возникают из «чрева татхагаты» (т. е. абсолюта).

4. «Дзи» может выявить «ри», так как «ри» «схватывает» «дзи», а последнее не имеет «собственной природы». Поэтому «ри» как бы «вселяется» во все «дела и вещи» и активно показывает себя. Это сравнивается с волнами, также не имеющими «собственной природы», но выявляющими сущность воды.

5. Посредством «ри» уничтожается «дзи», поскольку, когда «ри» «схватывает» «дзи», «знаки» (яп. «со», т. е. виды) последних исчезают, и выявляется только единое истинное «ри», за пределами которого не остается даже части «дзи». Данное соотношение «ри» и «дзи» сравнивается с уничтожением волн водой, вследствие чего волны «исчерпываются» и остается только вода.

6. «Дзи» могут скрывать «ри». «Истинное ри» (яп. «синри»), следуя закону причинности, «устанавливает» цепь событий (т. е. «дзи»), которые приобретают внешнее выражение. Однако абсолют, принципиально отличаясь от «дзи» отсутствием «знака», остается невидимым для «обыкновенного человека». Это подобно тому, как вода, становясь волнами, «показывает» движение, а ее спокойствие скрыто.

7. «Истинное ри» именно и есть «дзи», поскольку первое не может быть вне второго по двум причинам: а) у «дел и вещей» нет собственной сущности и б) в своем возникновении

они опираются на «ри». Абсолют же обретает «тело» (т. е. «тай») через «дела и вещи», поэтому они и есть «истинное ри».

8. Дхармы «дзи» именно и есть «ри». Аргумент, аналогичный предыдущему, но рассматриваемый с точки зрения «феноменального» бытия: поскольку «дела и вещи» не имеют «собственной природы» и зависят в конечном счете от «ри», они идентичны последнему.

9. «Истинное ри» не является «дзи», поскольку абсолют, присутствующий в «делах и вещах», не есть «дела и вещи» сами по себе: истинное («ри») и иллюзорное («дзи») отличаются по виду «подобно тому, как вода в волне и волны как таковые не одно и то же».

10. Дхармы «дзи» не есть «ри». То же самое, что и в девятом пункте, рассмотренное с точки зрения «феноменов»: последние отличаются от абсолюта по «знаку» (виду) и «природе» (у «феноменов» ее нет). В этом и предыдущем аргументе указывается также, что зависимое (яп. «сёэ») и то, от чего зависит (яп. «ноэ»), не могут быть одинаковыми⁶⁹ (см. [24? т. 45, с. 687—689]).

Душунь заключает: «Эти вышеизложенные десять значений (т. е. аргументов — А. И.) [относятся] к одному и тому же [учению] о причинах возникновения. Если смотреть с точки зрения „ри“, то в „дзи“ наличествуют становление, разрушение, тождество, разделение. [Если] смотреть [с точки зрения] „дзи“, то в „ри“ наличествуют выявление и скрывание, единство и различие [с „дзи“]. Следовательно, в собственном существовании [бытия] нет помех (противоречий), нет преград [между „ри“ и „дзи“], [все] возникает одновременно и внезапно» (цит. по [243, т. 45, с. 689]).

Наконец, четвертой характеристикой бытия является утверждение об отсутствии принципиального различия между феноменами, т. е. «мир Дхармы» представляется как «мир Дхармы без преград между делом и делом» (яп. «дзи-дзи мугэ хоккай»). По единодушному признанию апологетов, эта доктрина — венец учения Кэгон. Г. Чжан, в частности, указывает, что рассуждения о трех первых характеристиках «мира Дхармы» всего лишь подготовительный этап к открытию четвертой, главной [309, с. 153].

Теоретическим основанием положения об отсутствии существенных различий между феноменами является доказательство тождественности «ри» и «дзи». Поскольку все «дела и вещи» несут в себе «природу» абсолюта и, с другой стороны, «собственной природы» не имеют, в конечном счете различия между ними кажущиеся, иллюзорные. Рассуждениям на эту тему посвящено несколько разделов трактата Душуня «Хуаянь фацзе гуань»⁷⁰, однако классическим выражением доктрины «дзи-дзи мугэ» считаются так называемые «десять сокровенных значений» (яп. «дзюгэнги»), получившие законченный вид у Фацзана⁷¹, а также примыкающая к ним доктрина о «шести знаках»

(яп. «рокусю»). Х. Уи прямо называет эти два учения «костяком догматики школы Кэгон» [262, с. 156].

«Десять сокровенных значений» перечисляются в японской Кэгон-сю в определенном иерархическом порядке [144, с. 16—17], несколько отличающемся от схем Чжияня или Фацзана. Последний в своем популярном «Сочинении о золотом льве [с точки зрения учения] Хуаянь» (кит. «Хуаянь цзиньшицзы чжан», яп. «Кэгон консиси сё») ⁷² использовал для их объяснения сравнения со статуей льва из золота ⁷³. Надо сказать, что «значения» Фацзана в целом повторяют десять пунктов его предшественников: набор их явно избыточен и несколько искусствен. Г. Чжан справедливо отмечает, что излишек «значений» появился из-за пристрастия философов школы к десятке как «благоприятному и совершенному числу» [309, с. 155].

1. «Одновременность — полнота — соответствие» (яп. «додзи гусоку соо»). Прежде всего здесь имеется в виду полная тождественность абсолютного и «феноменального» уровней бытия. Смысл аллегории Фацзана (см. [107, с. 114]), иллюстрирующей это «значение», в том, что золото («ри») и форма льва («дзи») реализуют себя в статуе синхронно и в той же статуе, символе «единого», наблюдается их полное соответствие. Причем тождество, согласно Фацзану, бесконечно в пространстве и времени (см. [228, с. 493—494; 262, с. 158; 291, Хуаянь, с. 33; 309, с. 156—157; 312, с. 33—34]). В плане соотношения «дзи-дзи» это «значение» следует понимать в том смысле, что «преграды» (т. е. границы, различия) между феноменами отсутствуют благодаря их тождеству с «ри», т. е. «единым».

Первое «сокровенное значение» считается наиболее общим, основным; остальные девять — частными [312, с. 34]. Однако в сумме они эквивалентны общему и выявляют, каждое со своей стороны, цепочку взаимозависимостей и взаимообусловленностей всех «дел и вещей» во времени и пространстве [144, с. 17; Хуаянь, с. 33; 309, с. 156].

2. «Взаимное слияние (досл. взаимовплавляемость) и несходство одного и многого» (яп. «ити-та соё фудо»).

3. «Тождество дхарм и самостоятельное их существование» (яп. «сёхо сосоку дзидзай»). В первом случае имеется в виду одновременная тождественность «ри» и «дзи», во втором — феноменов, но тем не менее и там и здесь все они сохраняют свои «знаки». Хотя золото и форма льва сливаются в статуе, а части льва (голова, лапа, язык и т. д.) принципиально тождественны друг другу, все-таки они имеют присущий им вид [262, с. 159; 291, Хуаянь, с. 33; 309, с. 159; 312, с. 36—37].

4. «Мир сети Индры» (яп. «Индара мокёкай»). В «Кэгон-кё» говорится об орнаменте из бриллиантов, украшавшем небесный дворец бога Индры и образовавшем своеобразную сеть. В звеньях сети отражалось все мироздание и, кроме того, уже отраженное в каждом звене-бриллианте. Это сравнение, аналогичное аллегории с поставленными друг против друга зеркала-

ми, иллюстрирует взаимопроникаемость и наличие друг в друге феноменов [262, с. 159; 291, Хуаянь, с. 33; 309, с. 165—166; 312, с. 37—38]).

5. *«Установление взаимного слияния (взаимовплавляемости) мелкого и тонкого»* (яп. «микай соё анрю»). Данное «значение» аналогично второму и третьему. Его разновидность — соотношение одного и многого [262, с. 159; 291, Хуаянь, с. 34—35; 309, с. 158—159].

6. *«Постижение тайны скрытого и явного»* (яп. «химицу сигэн кудзё»). Смысл этого «значения» заключается в утверждении, что, согласно Чэнгуаню, любое «явное» предполагает неотделимое от него «скрытое» [309, с. 162], т. е. любое ограниченное (единичное в самом широком смысле) является только частью (со всеми оговорками, касающимися отсутствия у нее «собственной природы») целого. Чэнгуань, обозначив «скрытое» и «явное», установил между ними четыре типа отношений: а) если «это» полностью «схватывает» (другими словами, включает, объемлет) «то», «это» — явное, «то» — скрытое; б) то же самое в отношении «того»; в) в момент «схватывания» (проникновения, «вплавляемости») «этим» «того» происходит «схватывание» «тем» «этого»: данный процесс, происходящий по закону взаимозависимого возникновения, свидетельствует об одновременном существовании «скрытого» и «явного»; г) предыдущее соотношение показывает, что нельзя говорить об абсолютных «скрытом» и «явном» (см. [291, Хуаянь, с. 34; 309, с. 162—163]). Заметим, что Фацзан детально проанализировал шестое «значение» и выделил десять возможных точек зрения его рассмотрения (см. [309, с. 163—164]).

7. *«Отсутствие преград между собственным существованием широкого и узкого»* (яп. «ко-кё дзидзай мутэ»). Это «значение» — разновидность пятого: акцент здесь делается на наличии друг в друге большого и малого (популярное сравнение — на кончике волоска находится буддийский храм) [262, с. 158—159; 291, Хуаянь, с. 35].

8. *«Отличное [друг от друга] становление дхарм десяти [временных] миров»* (яп. «дзиссэ кякухо идзё»). Интерпретация во временном плане известного нам отношения между феноменами. «Десять [временных] миров», пишет Фацзан, получают следующим образом: «В каждом из трех миров — прошлом, будущем и настоящем — имеются [кроме того] прошлое, будущее, а также настоящее — и получается девять миров. Поскольку эти девять миров входят друг в друга, образуется единое общее. Общее и отдельные [миры], соединяясь, составляют десять миров» («Кэгон гокё сё», цит. по [117, с. 336]). Тем не менее каждое время сохраняет присущий ему «знак» [262, с. 159—160; 291, Хуаянь, с. 35].

9. *«Совершенные, светлые и полные добродетели хозяина и слуги»* (яп. «сюхан эммё гудоку»). «Хозяин» — главное, «слуга» — следующее за главным. Согласно комментарию Чэнгуаня,

смысл этого «значения» таков. По закону зависимого существования и «взаимовплаваемости» одного и многого, «слуга» имеет те же добродетели, что и «хозяин» (иначе говоря, содержание «главного» в целом идентично содержанию «следующего за главным»). Однако на уровне «феноменального» бытия иерархический порядок обязательным образом должен сохраняться: главное никогда не может быть подчиненным и наоборот [291, Хуаянь, с. 35]. Данное положение иллюстрируется примером из «Кэгон-кё»: бодхисаттва Мудрость Закона (яп. «Хоэ») проповедует из своего «мира» собранию бодхисаттв, находящихся в их собственных «мирах». Эти бодхисаттвы, в свою очередь, будут повторять проповеди наставника. Несмотря на то что все они, как и Мудрость Закона, обладают высшими добродетелями, а их «миры» наполнены «учением Будды», тем не менее они никогда не станут главными бодхисаттвами, а Мудрость Закона — слугой [262, с. 160; 309, с. 167].

10. «Объяснение рождения дхарм посредством выявления дел» (яп. «такудзигэн хосё гэ»). Дхармы всех «дел» (т. е. «дзи») появляются согласно закону причинности, отсюда возникают «дела», которые проявляются в комплексе и которые видны в бесчисленных «мирах Дхармы». Функционирование дхарм порождает отсутствие «преград» между ними, и именно это, в свою очередь, выражает «ри» [262, с. 159; 291, Хуаянь, с. 35]⁷⁴.

«Шесть знаков», представленные Фацзаном в одном из главных его трактатов «Сочинение о пяти учениях в Хуаянь» (кит. «Хуаянь уцзяо чжан», яп. «Кэгон гокё сё»), характеристики тех же «миров Дхармы», но в более лапидарной и четкой форме, чем в «десяти сокровенных значениях»:

1) «Знак общего» (яп. «со-со») показывает, пишет Фацзан, что «в одном содержится множество добродетелей» («Кэгон гокё сё», цит. по [117, с. 347]). Фацзан имеет в виду «добродетели деяний» бодхисаттв («Кэгон гокё сё», см. [117, с. 348]). Иными словами, имеется единое, включающее в себя частное.

2) «Знак отдельного» (яп. «бэцу-со») указывает на многообразии частного.

3) «Знак сходства» (яп. «до-со») указывает, что «множество значений между собой не различаются и равным образом становятся общими» («Кэгон гокё сё», цит. по [117, с. 347]).

4) «Знак различия» (яп. «и-со») показывает, что «во множестве значений просматривается [свой собственный] знак (вид)» («Кэгон гокё сё», цит. по [117, с. 347]).

5) «Знак становления» (яп. «дзё-со») указывает на «возникновение согласно внешней причине» («Кэгон гокё сё», цит. по [117, с. 347]).

6) «Знак дробности» (яп. «э-со»). «Все значения пребывают в собственных дхармах и не переходят [в другие дхармы]» («Кэгон гокё сё», цит. по [117, с. 347]; см. также [291, Хуаянь, с. 36—37]). Напомним, что, согласно буддийским воззрениям, дхарме присущ только её собственный признак.

Однако доктрина о «шести знаках» отнюдь не сокращенный вариант предыдущей. «Десять сокровенных значений» искусно увязываются с «шестью знаками», чем и завершается построение онтологической системы Кэгон:

«Десять сокровенных значений — это „знак общего“; 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“» [144, с. 18].

Четыре основные характеристики «мира Дхармы» соотносятся с основополагающими, с точки зрения идеологов Кэгон-сю, философскими учениями других школ: 1) «дзи-хоккай» объясняется доктринами хинаяны; 2) «ри-хоккай» — Санрон и Хоссо; 3) «дзи-ри мугэ хоккай» — Тэндай-сю, и только четвертый — «дзи-дзи мугэ хоккай» — доктринальным комплексом собственно Кэгон-сю [262, с. 160—161].

В конечном счете, как явствует из громоздких теоретических конструкций патриархов Кэгон-сю, многообразие отношений между феноменами (как и между абсолютом и феноменами) сводится к знакомым уже двум видам: тождественности одного другому (яп. «сосоку») и проникаемости одного в другой (яп. «соню») [144, с. 17].

«Сосоку» определяет отношения феноменов с точки зрения их сущностных характеристик: если есть одно, то нет другого; это другое содержится в первом [144, с. 17]. Следовательно, утверждается единое (целое) и отрицается единичное. «Соню» характеризует взаимодействие «дел»: если одно активно, то все другие пассивны, поскольку их «силы» хранятся в первом [144, с. 17].

Рассуждения о «сосоку» и «соню» обосновываются теорией причинности, которой посвящен специальный раздел «Сочинения о пяти учениях в Хуаянь». Условиям возникновения и функционирования «миров Дхармы» в учении Кэгон-сю уделялось, подчеркнем, исключительно большое внимание. Теория причинности Кэгон рассматривается в сочинениях патриархов школы в двух аспектах — «общем» и «особом (специальном)». Первый — «возникновение из чрева татхагаты только-сознания» (яп. «нэ-райдзо-юисики энги»), и здесь обсуждается появление «дел и вещей» с точки зрения доктрин Хоссо (с известными коррективами) [262, с. 156—157]. Второй аспект непосредственно касается проблемы «сосоку» и «соню». В «особом учении» анализируется, с одной стороны, сочетание «внутренне присущих» (т. е. «ин») и «внешних» (т. е. «эн») причин, а с другой — непрерываемость (по терминологии школы, «неисчерпаемость» — яп. «мусин») возникновения «миров Дхармы» [262, с. 157].

Все «внутренне присущие» причины имеют, согласно Фацза-

ну, «шесть значений», рассматриваемых в двух аспектах: с точки зрения их последовательности (1) и интерпретации смысла (2). Каждое значение соотносится, в свою очередь, с «внешней» причиной, активизирующей «внутренне присущую» причину, и в результате получается весьма стройная, хотя и сложная, система зависимостей.

1. *«Неожидаемая внешняя причина „пустоты“ и „наличия силы“»* (яп. «ку-урики футайэн»). Ее значение — ежемгновенное исчезновение, за счет чего выявляется отсутствие «собственной природы». Это и есть «пустота» (т. е. «шунья»). Благодаря исчезновению одних дхарм появляются другие. Это и есть «наличие силы». Кроме того, активизирующая процесс причина не привлекается (т. е. «не ожидается») извне («Кэгон гокё сё», см. [117, с. 336]).

2. *«Ожидаемая внешняя причина „пустоты“ и „наличия силы“»* (яп. «ку-урики тайэн»). Ее значение — «наполненность». За счет этого выявляется «наличие» и его антитеза — «отсутствие наличия», что трактуется как «пустота». Достижение «наполненности» предполагает «наличие силы». «Наполненность» не реализуется сама по себе: активизирующая причина привлекается извне («Кэгон гокё сё», см. [117, с. 336]).

3. *«Ожидаемая внешняя причина „пустоты“ и „отсутствия силы“»* (яп. «ку-мурики тайэн»). Ее значение — «приобретение (привлечение) массы внешних причин». Отсутствие «собственной природы» есть «пустота»; невозникновение «внутренне присущей» причины указывает на «отсутствие силы». Нужна «внешняя» причина, чем и обусловлено ее привлечение (т. е. «ожидание») («Кэгон гокё сё», см. [117, с. 336—337]).

4. *«Неожидаемая внешняя причина „наличия“ и „наличия силы“»* (яп. «у-урики футайэн»). Ее значение — «определенность» (установленность). Неизменяемость вида «отдельного» (единичного) — «наличие». «Наличие силы» предполагает «порождение плода» (результата). Неизменяемость предполагает отсутствие необходимости «ожидать» «внешнюю причину» извне («Кэгон гокё сё», см. [117, с. 337]).

5. *«Ожидаемая внешняя причина „наличия“ и „наличия силы“»* (яп. «у-урики тайэн»). Ее значение — «извлечение собственного плода» (результата). Появление «плода» указывает на «наличие» и «наличие силы». Кроме того, для этого нужны «внешние» причины («Кэгон гокё сё», см. [117, с. 337]).

6. *«Ожидаемая внешняя причина „наличия“ и „отсутствия силы“»* (яп. «у-мурики тайэн»). Ее значение — «постоянное следование изменениям» (досл. вращению). Следование «другому» предполагает «наличие» того, что следует. Собственная «сила» здесь не функционирует, процесс осуществляется за счет «внешних» причин («Кэгон гокё сё», см. [117, с. 337]).

Дальнейшие рассуждения Фацзана и его последователей сводятся к конкретизации отношений между «ин» и «эн» с точки зрения наличия или отсутствия «силы», «наличия» и «пустоты».

а также ожидаемого результата. Кроме того, здесь же уточняются и сами понятия (см. [225, с. 3—5]).

В конечном счете оказывается, что «плод», получаемый в результате действия «внутренне присущей» причины, актуализированной шестью «внешними» причинами, характеризуется только двумя значениями: «пустотой» и «наличием». «Так как то, что рождается из другого, не имеет [собственного] тела (сущности), [оно] и несет значение пустоты. Если посмотреть с точки зрения внутренне присущей причины, то это — значение наличия», — пишет Фацзан («Кэгон гокё сё», цит. по [117, с. 338]). Данное утверждение в более развернутом виде иллюстрируется им на примере дхармы. Итак, в духе «мадхьямиков» признается реальность причины, а отнюдь не того, что благодаря ей возникает. Наконец, Фацзан утверждает, что шесть «внешних» причин со всеми их значениями хранятся в «исконном сознании», наличествуют в «семенах» («Кэгон гокё сё», см. [117, с. 338]). Таким образом, функционирование «дзи», которое представляет единичное, обусловлено действием или бездействием «сил», в результате чего возникает иллюзорный мир, имеющий условную реальность. «Силу», очевидно, можно трактовать как «искуривание семян»⁷⁵.

Картина бытия, развертываемая в учении Кэгон, будет неполной, если не сказать хотя бы несколько слов о буддологии этой школы. Главным буддой считается Вайрочана, который есть «истинное тело» (яп. «синдзин»), являющееся субстратом (яп. «тай», сущностью, телом) «миров Дхармы» [291, Хуаянь, с. 39]. Иногда говорят, что Вайрочана — другое имя Шакьямуни. В Кэгон-сю до логического завершения доведена махаянистская идея эманаций из «тела Закона» «частных тел» (яп. «бундзин»). Основных «тел» такого рода насчитывается десять (японский термин — «дзиссин»), они перечисляются в «Кэгон-кё».

В доктринальном комплексе школы их функциональные значения приобрели строгий систематизированный вид.

1. «Тело живых существ» (яп. «сюдзё-син») — субстрат всех «имеющих чувство».

2. «Тело страны» (яп. «кокудо-син») воплощено в знакомой нам «сфере-сосуде», т. е. неживой природе.

3. «Тело воздаяния» (яп. «гохо-син») заключено в «плоде» (результате деяний).

Это так называемые «загрязненные частные тела» (яп. «сэм-бундзин»), поскольку они скрыты в «мирской грязи».

4. «Тело шраваков» (яп. «сёмон-син»).

5. «Тело пратьекабудд» (яп. «энгаку-син»).

6. «Тело бодхисаттв» (яп. «босацу-син»).

Как видно из названий, представители всех этих групп «идущих к просветлению» являются «частными (или превращенными) телами» будды.

7. «Тело татхагаты» (яп. «нёрай-син») выражает «благую

сущность» (яп. «мётай») Будды, однако это тем не менее «частное», а не абсолютное тело.

8. «Тело мудрости» (яп. «ти-син») — «праджня».

9. «Тело Закона» (яп. «хоссин»): оно воплощается в «истинном ри», но, как и «тело татхагаты», является «частным».

«Тела» с четвертого по девятое называются «чистыми частными телами» (яп. «дзёбундзин»).

10. «Тело пространства» (яп. «коку-син») — «знаковое» выражение будды Вайрочаны ⁷⁶ [291, Хуаянь, с. 39—40].

Согласно закону отношения между «ри» и «дзи», «загрязненные» и «чистые» «тела» отнюдь не обособлены друг от друга, а имеют единую сущность (яп. «фуни-иттай»). Хотя «тело пространства» и противопоставляется по «знаку» другим «телам», но по закону конечного тождества «ри» и «дзи» «великое тело Закона» (яп. «дайхоссин»), т. е. будда Вайрочана (всеобщий субстрат) включает в себя десять «тел» (яп. «дайхоссин гу дзюбуцу») (см. [291, Хуаянь, с. 40]). Второй известный набор «тел» (числом десять) выделяется из «тела татхагаты» первого набора («тела» перечислены в [324, с. 114, примеч. 1]). Ч. Элиот справедливо полагал, что данная операция нужна была для более точного определения модусов конкретного выявления «природы будды» [324, с. 114]. Теоретики школы, и это следует подчеркнуть, признавали, однако, возможность эманации бесчисленного количества «частных тел», что вытекало из краеугольных положений учения Кэгон: Вайрочаны как всеобщего субстрата и «отсутствия преград» между абсолютным и «феноменальным» бытием (см. [291, Хуаянь, с. 40]).

Итак, «мир Дхармы в едином сознании» одновременно всеобщность, целостность и множество. Кроме того, «мир Дхармы» одновременно и «истинное тело», «великое тело Закона» и множество «частных тел» Будды. В таком толковании важнейшей категории учения Кэгон кроется кардинальное различие последнего от основополагающих доктрин Санрон и Хоссо: преодолеваются «негативная» диалектика первой и субъективный идеализм второй. Теоретики Кэгон-сю интерпретировали «шуньяту» в положительных терминах «полнота и всеобщность» ([377, с. 23]; см. также [309, с. 183]). Они отнюдь не сводили «феноменальное» бытие только лишь к мыслительным конструкциям семи «виджняна», как это делали представители Хоссо-сю [262, с. 156; 309, с. 183]. В учении Кэгон мы видим своеобразную диалектику соотношения единичного и целого: одновременное тождество и различие.

Следующий раздел доктринального комплекса Кэгон-сю составляет учение о спасении.

Комментируя и развивая философские и догматические положения канонического текста школы, Фацзан в своем сочинении «Сокровенные записи об исследовании „Сутры о величии Цветка“» (кит. «Хуаянь-цзин таньсюань цзи», яп. «Кэгон-кё тангэн ки») разделил все живые существа на группы с точки

зрения возможности достижения просветления. Живое существо может находиться на одной из следующих ступеней:

1. *«Ступень видевших и слышавших»* (яп. «кэмбун-и»). Имеются в виду живые существа, слышавшие проповеди учения, запечатленного в «Кэгон-кё», в прошлых жизнях и тогда же видевшие проповедника, т. е. Будду.

2. *«Ступень [совершающих] деяния освобождения»* (яп. «гэ-гё-и»). На этой ступени находятся те, кто прошел все 52 ступени бодхисаттвы и постиг «совершенное учение», в данном случае доктрины Кэгон.

3. *«Ступень вхождения в просветление»* (яп. «сёню-и»). Тот, кто достиг этой ступени, совершив необходимые деяния, в будущем обретет «плод Будды», т. е. просветление [144, с. 19].

Подобная классификация живых существ признается, однако, условной, имеющей «уловочный» характер, поскольку учение Кэгон строилось на признании наличия «природы будды» во всем сущем. Соответствующим образом трактовалась и нирвана: она отождествлялась, с одной стороны, с сансарой, с другой — с «высшим знанием и мудростью» (как и в школах Санрон и Хоссо).

Для достижения спасения, т. е. выявления в себе потенции будды, предлагался ряд методов, определявшихся формулой «следование Дхарме» (яп. «гёхо»), — изучение догматики, соблюдение обетов и психическая регуляция. Последнее получило выражение в прохождении «десяти ступеней (земель)», о которых говорилось при рассмотрении «Сутры о величии Цветка», и различных видах медитации⁷⁷, объединявшихся общим названием «постижение [сути] Дхармы» (яп. «кампо»).

Адепту школы Кэгон предлагалось достаточно большое количество типов медитативных упражнений в зависимости от объекта медитирования («самадхи» Кэгон, «миры» Кэгон, «только-сознание» и др.). Все виды медитации классифицировались по трем категориям: 1) «постижение [сути] истинной пустоты» (яп. «синку-кан»); 2) «постижение [сути] отсутствия преград между „ри“ и „дзи“» (яп. «ри-дзи мугэ кан») и 3) «постижение всеобщей и полной взаимовключаемости» (яп. «сюэн гон-каку кан») [291, Хуаянь, с. 38].

Как и в других махаянистских школах, в Кэгон-сю сотерио логический аспект учения совпадает с гносеологическим; выявление в себе «природы будды» означает и познание «совершенного учения», т. е. основополагающих доктрин, рассмотренных выше. Кстати говоря, Душунь выводил «следование Дхарме» из «понимания» (яп. «кай») философских и догматических положений школы [331, с. 152].

Наконец, в особый доктринальный раздел выделяется классификация буддийских учений. Нужно сказать, что их систематизация в Кэгон-сю, может быть, наиболее детальная и совершенная по сравнению с другими школами, поскольку в Китае Хуаянь-цзун организовалась довольно поздно, и ее идеологи

учли опыт предшествующих по времени возникновения буддийских школ.

Буддийские доктрины классифицируются по «пяти учениям» и «десяти сущностным [характеристикам]» (яп. «гокё-дзиссю»). В трактате «Хуаянь уцзяо чжан» Фацзан писал: «С точки зрения метода, учения делятся на пять видов; с помощью „при“ открываются их сущностные [характеристики], [каковых] десять» (цит. по [144, с. 10]). В первом случае Фацзан имеет в виду потенциальных адресатов буддийских проповедей и их способности эти проповеди воспринимать, во втором — на первый план выдвигается философское и догматическое содержание доктрин. Обе классификации дополняют друг друга.

Позднее концепцию «пяти учений» развил и детализировал Цзунми. В свою классификацию он включил китайские небуддийские учения, доктрины некоторых буддийских школ, не учтенные его предшественниками, и, наконец, несколько по-иному оценил роль «шуньявады» и «виджнянавады» в общей системе категорий буддийской философии⁷⁸. Однако в японской Кёгон-сю канонической стала схема «пяти учений» Фацзана, в которой буддийские доктрины представлены в следующем порядке:

1. «Учение малой колесницы» (яп. «сёдзё-кё»). Предназначено «шравакам» и «пратьекабуддам». В этом учении «открывается» нереальность «я» и утверждается хинаянистский путь индивидуального спасения, достигаемого самостоятельно [144, с. 10—11; 262, с. 163; 361, с. 19—20].

2. «Начальное учение великой колесницы» (яп. «дайдзё-си-кё»). Предназначено для «вывода» последователей хинаяны на путь махаяны. Здесь возвещаются две «истины»: о «шунье» и «видах дхарм», т. е. учения Санрон и Хоссо соответственно (см. подробно [362]), однако еще признается деление живых существ на категории и не открывается «сокровенная истина» о наличии «природы будды» в каждом живом существе. Это учение отражено в канонической и экзегетической литературе указанных двух школ [144, с. 11; 262, с. 163; 361, с. 20—22].

3. «Конечное учение» (яп. «сюкё»), выраженное в доктринах школы Тяньтай и утверждающее всеобщность спасения⁷⁹ [262, с. 163; 310, с. 319; 361, с. 22—26].

Второе и третье «учения» называют «постепенными» (яп. «дзэнкё»), имея в виду последовательное и достаточно длительное движение к просветлению.

4. «Внезапное учение» (яп. «донкё») предполагает мгновенное просветление без последовательного освоения комплекса философских и догматических положений, отраженных в буддийской литературе [144, с. 12; 361, с. 26—27]. Этот тип учения практикуется в дзэнских школах [262, с. 163; 310, с. 319].

5. «Учение круга» (яп. «энкё»), т. е. совершенное учение, которое как раз и представляют доктрины Кёгон-сю.

Первые шесть из «десяти сущностных [характеристик]» ка-

саются философских положений хинаяны, причем тех, которые составляют ядро ее учений. Доктрины хинаянистских школ, которых традиция насчитывает 18 (или 20), весьма корректно сведены в этой классификации к шести типам. Кроме того, здесь учитывается и отчетливо выявляется движение буддийской мысли к идеализму махаяны и последовательное выхолащивание материалистических тенденций (достаточно сравнить учения первого и шестого типов⁸⁰). Следующие «характеристики» таковы.

7. *«Все — пусто»* (яп. «иссай кай ку»). К этой категории относится учение Санрон-сю.

8. *«Истинные добродетели не пусты»* (яп. «синдоку фуку»). В данном случае имеется в виду учение школы Тяньтай. Эти два типа соответствуют «начальному» и «конечному» учениям «великой колесницы» [262, с. 165].

9. *«Все знаки (виды) и мысли прерываются»* (яп. «со-со ку-сэцу»). Сюда относятся учения, которые «невозможно высказать и невозможно осмыслить». Это «внезапные учения», проповедуемые дзэнскими школами.

10. «Круглое, светлое, наполненное добродетелями» (яп. «эммё-гудоку») — доктрины Кэгон [144, с. 14; 262, с. 165].

В Японии учение Кэгон-сю толковалось рядом видных буддийских деятелей, однако «объясняющие трактаты» начали появляться здесь довольно поздно, судя по издательскому приложению к полному собранию японских буддийских текстов, в XII в. [155, с. 11—12]. Кобэн (1179—1232), считающийся «реставратором» Кэгон-сю в период Камакура, написал «Десять врат, устанавливающих порядок благих знаний» (яп. «Дзэнтисики дзин конрю дзюмон»), «Вопросы и ответы о ложном и истинном» (яп. «Дзёся мондо сё»). Серия сочинений, раскрывающих суть доктрин Кэгон, вышла из под кисти монаха Сюсё (XIII в.): «Трактат о смысле рассуждений о школе Кэгон» (яп. «Кэгон-сю рон гисё»), «Трактат о ветках и листьях школы Кэгон» (яп. «Кэгон-сю сиха сёсо») и многие другие. О доктринах Кэгон много писал Гёнэн: «Основополагающий смысл [доктрин] школы Кэгон» (яп. «Кэгон-сю сюсё гисё»), «Смысл [доктрин] об установлении учений в школе Кэгон» (яп. «Кэгон-сю риккё ги»), «Собрание записей мудрецов и святых [школы] Кэгон» (яп. «Кэгон кэнсё сёмонсю») и др. Подобного рода сочинения появлялись вплоть до первой половины XVIII в. В списке доктринальной литературы школы в Приложении, упоминавшемся выше, насчитывается почти сорок трактатов [155, с. 11—12].

* * *

Даже из схематического изложения доктринальных систем шести буддийских школ периода Нара видно, насколько развитыми были философский и сотериологический аспекты учений

многих из них. Усвоение доктрин «шести школ» (и в первую очередь четырех — Санрон, Куся, Хоссо и Кэгон) японским монашеством и превращение буддийской философии и догматики в органически присущий традиционной японской культуре компонент (еще раз подчеркнем этот исключительно важный момент) знаменовало, как уже говорилось, качественный скачок в развитии общественной мысли в этой стране. В известном смысле это была «культурная революция».

Нетрудно заметить, что буддизм махаяны имеет ярко выраженный пантеистический характер⁸¹. По мнению Х. Нагата, пантеизм вообще является определяющей чертой всей традиционной восточной философии, и буддийская философия (особенно махаянистских школ) наиболее типичный тому пример [185, с. 17]. Действительно, безатрибутная истинная реальность в различных ее разновидностях, по существу, другое название Будды в «теле Закона», т. е. абсолюта, абсолютного бытия, а бытие «феноменальное» не что иное, как манифестация (эманация) этого абсолюта. При всех отличиях и нюансах в интерпретациях «феноменального» бытия и его соотношения с бытием абсолютным основная идея о вечной и безграничной духовной субстанции, всеобщем субстрате «дел и вещей» — краеугольный камень учений всех школ⁸². Х. Нагата совершенно справедливо называет пантеизм буддизма махаяны крайне идеалистическим [185, с. 18].

Собственно японские добуддийские верования, о которых говорилось в гл. I, имели гилозоистический характер, поэтому буддийский пантеизм оказался в полнейшем резонансе с местной идеологией. Кстати, в этом кроется одна из причин органического синтеза раннесинтоистских и буддийских представлений в «рёбу-синто». В дальнейшем пантеистическая сторона буддизма, подкрепленная традиционным панпсихизмом синто, окончательно утвердилась в двух ведущих направлениях японского буддизма хэйанского периода — Тэндай и Сингон.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предпринятое нами рассмотрение характеристик раннего японского буддизма как сложного многопланового явления (динамической системы) следует, как нам представляется, завершить хотя бы кратким перечислением специфических черт, определяющих его в целом, на протяжении всей истории этой идеологии на островах в феодальный период, тем более что многие из них сложились или наметились в VII—VIII вв.

1. Важнейшая особенность японского буддизма, о которой столь много говорилось на предыдущих страницах, — его государственный характер. Такую точку зрения разделяют, насколько нам известно, все исследователи этой религии как в самой Японии, так и за ее пределами.

Действительно, буддизм в Японии всегда находился под покровительством сначала крупных родов, затем центральной власти — императорского двора или сёгуната. Хотя в Индии правители иногда использовали буддизм в политических целях (например, Ашока), подобный подход к этому учению был все-таки не характерен для этого региона. В Китае всегда оставались сильными конфуцианские и легистские традиции в формировании принципов государственного управления, и, несмотря на увлечение буддизмом императорами ряда династий и поддержку этой религии со стороны правящего класса (хотя и не всегда), ее доктрины никогда не приобретали в Китае значение универсальной политической и этической теории. В этом смысле ситуация в Японии может быть как-то сравнима с положением, сложившимся в Тибете, Шри-Ланке и некоторых странах Юго-Восточной Азии.

Внимание к проблемам, касающимся государства, причем во множестве аспектов, было свойственно всем японским буддийским школам (возможно, за исключением дзэнских), как «обслуживавшим» власти, так и оппозиционным: наиболее типичные примеры — Тэндай-сю в IX—XII вв., нитирэнзовское движение — в XIII в.

2. Характерной особенностью японского буддизма было представление о нем японцев как о наиболее эффективном средстве

«извлечения пользы (выгоды) в этом мире» (т. е. реализации принципа «гэндзэ-рияку»). В самый ранний период такое осмысление буддийского учения было единственным, в VIII в. — доминирующим, в последующие эпохи «стремление к запредельному» в среде буддистов и части аристократии все более усиливалось (в школах Сингон и Дзэн прежде всего), однако «гэндзэ-рияку» никогда не переставал быть функционально полноценной подсистемой.

3. В Японию проник китаизированный буддизм. Хотя позднее в страну и попадали оригинальные тексты на санскрите и хранились в храмах как священные и очень дорогие (ко всему прочему и в прямом смысле слова) реликвии, буддийская философия постигалась японскими адептами этой религии через тексты только на китайском языке. Буддийская обрядность также была воспринята только в китаизированном варианте.

Китайский буддизм имеет существенные отличия от индийского. Вопрос о характере китаизации индийского учения окончательно не решен, однако можно выделить по меньшей мере три фактора, обусловившие своеобразие развития буддизма в Китае: а) отличная от Северной Индии и стран Центральной Азии (откуда пришло это учение) социальная структура и другой тип государственности, складывавшийся в Китае в течение многих веков; б) эклектизм раннего китайского буддизма, явившийся следствием проникновения в Китай разных буддийских школ (как хинаянистских, так и махаянистских) и последующее их смешение; в) интерпретация основополагающих понятий буддийской философии с учетом традиционных для Китая философских систем (в первую очередь это проявилось в переводе канонических буддийских текстов на китайский язык).

Ученые монахи из различных районов Китая создали огромное количество экзегетических сочинений, в которых отразилось китайское понимание буддизма.

Японские буддисты использовали китайские переводы сутр и китайскую экзегетику. В Японию никогда не приезжали миссионеры из Индии или Центральной Азии (кроме Бодхисены), тем более сравнимые по образованности, скажем, с Кумарадживой. Знатоков санскрита в средневековой Японии не было, поэтому местные последователи «Закона Будды» были лишены возможности сравнивать китайские переводы с санскритскими оригиналами и объективно оценить китайскую экзегетику.

4. Буддийская каноническая литература и экзегетика не переводилась с китайского языка на японский. Отсутствие японских переводов, несомненно, сужало круг лиц, имевших возможность познакомиться с сутрами, а также сочинениями великих, по общему признанию, «учителей Закона», пусть даже в двойном переводе. Отсюда низкий уровень образованности общей массы буддистов (мы имеем в виду догматические и философские вопросы), с одной стороны, и перемещение акцентов на внешнюю обрядность — с другой.

В китайских версиях буддийской канонической литературы уже были заложены семена своеобразного понимания многих философских категорий учения. В Японии этот процесс усугублялся. Кроме того, употребление графически тождественных иероглифов, по мнению специалистов, отличалось в обеих странах уже в раннее средневековье [122, с. 12]. Далее, в Японии при изучении китайских текстов практически отсутствовала возможность использовать санскритские оригиналы.

5. Большинство японских приверженцев буддизма могло судить о принципах учения только со слов проповедников и по трактатам местных авторов (естественно, на японском языке). Однако сочинения эти нередко носили, выражаясь современным языком, публицистический или популяризаторский характер, что, безусловно, снижало их ценность как источников буддийской мудрости, но, с другой стороны, повышало их функциональную роль среди буддийской литературы, имевшей хождение в Японии.

Мы отнюдь не хотим сказать, что японским буддистам были чужды глубокие теоретические разработки проблем буддийской философии — такие работы появлялись, особенно в школах Кэгон, Тэндай, Сингон, Нитирэн. Тем не менее японским теоретикам буддизма как бы больше удавались работы, касавшиеся анализа общественных (и государственных) сторон этой идеологии, и как раз в этой сфере были выработаны оригинальные концепции (начиная с Сайтё). Однако данный творческий «жанр» японских буддистов непосредственным образом смыкался с публицистическим.

6. Имелись различия в традициях мышления у японцев и китайцев, с одной стороны, и индийцев, с другой. Но основное различие заключалось в возрасте и «опытности» культур и — шире — цивилизаций в названных странах. Индийское влияние на японцев было весьма опосредованным (через китаизированный буддизм), что не могло не отразиться на характере восприятия и толкований заимствованных учений. Правда, некоторые буддологи (С. Ватанабэ, Х. Накамура) склонны переоценивать значение психологического фактора.

7. В Японии не было собственной исконной философской традиции. Синтоизм в раннее средневековье не мог соперничать с таким развитым учением, как буддизм. В этом основное различие в характере распространения буддизма в Японии и Китае или самой Индии, где данная идеология боролась с развитыми философскими и религиозными системами (конфуцианство и даосизм в Китае, традиционная брахманская религия и множество религиозно-философских школ в Индии). В этом плане ситуация в Японии сходна, пожалуй, с ситуацией, сложившейся в Тибете во время распространения там буддизма.

8. На распространение и развитие буддизма в Японии большое влияние оказала столь характерная для японцев тяга к синтезу различных идей и представлений. Буддизм воздействовал

на формирование синто и позднее — на местную интерпретацию неоконфуцианских доктрин. В свою очередь, синтоизм и в какой-то мере конфуцианство (что прослеживается в сочинениях Нитирэна) отразились на характере японского буддизма. «Рёбу-синто» — не искусственный конгломерат догм и обрядов, собранный из двух религий, а органический сплав, синтез, закономерный для японской традиции.

Многообразные и более частные черты японского буддизма, проявлявшиеся на разных этапах его истории, — производные от названных нами общих и в то же время основных особенностей, которые он приобрел в Японии.

Наконец, несколько слов необходимо сказать о важнейших вехах в развитии этой идеологии на Японских островах. Тесная связь буддийской церкви как идеологического института с правящими кругами страны на протяжении более тысячи лет определила однозначный подход к периодизации истории буддизма авторами практически всех направлений: в ее основу кладутся политические изменения, происходившие в японском обществе. С таким критерием вполне можно согласиться, имея в виду, что, как правило, эпохальные смены режимов были обусловлены в конечном счете социально-экономическими факторами, а конкретно — изменением типа феодальной собственности и феодальных отношений.

Таким образом, в истории японского буддизма можно выделить три больших периода:

1. VI — конец XII в. В этот период буддизм «обслуживал» централизованное государство, во главе которого стоял императорский двор и аристократические роды.

2. Начало XIII — конец XVI в. Выход на политическую арену военного дворянства из восточных провинций и лишение императора (вместе с аристократией) реальной власти обусловили необходимость новой идеологической опоры бакуфу (военному правительству) и резко уменьшили роль старых (императорских и аристократических) идеологических институтов. Ведущее положение начинают играть новые буддийские течения (амидаизм, дзэн, нитирэнизм), ориентированные на другие, в отличие от старых объединений (Тэндай и Сингон), социальные группы. Заметим, что в этот период окончательно утверждается частное феодальное землевладение.

3. Первая половина XVII — середина XIX в. С утверждением режима Токугава официальной идеологией в стране становится неоконфуцианство и буддизм теряет роль господствующей идеологии, как следствие — изменяется функциональное значение его подсистем: наибольшее значение приобретают религиозная и культурная (а в рамках последней — эстетическая).

В свою очередь, в каждом периоде прослеживаются весьма четко отграниченные этапы развития буддизма на островах, и здесь наиболее эффективно «работают» социально-политические критерии.

Например, первый период, включающий рассмотренную нами эпоху буддийской истории, делится на три этапа. На первом буддизм связан с родом Сога и его союзниками; на втором — становится идеологией тех правящих слоев японского общества (император и поддерживавшие его кланы), которые боролись за укрепление централизованного государства раннефеодального типа. Политический кризис в конце VIII в., его разрешение, которое выразилось в учреждении новой столицы и укреплении власти дома Фудзивара, т. е. установлении по-существу нового политического режима, знаменовали конец второго и начало третьего этапа истории японского буддизма в первый период: на общественной арене появились новые буддийские объединения, непосредственно связанные с хэйанским двором и Фудзивара.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ Исчисляемые тысячами количество работ (монографий, статей, очерков, заметок), специально посвященных буддизму, постоянно увеличивается, особенно в Японии, где наблюдается «бум изданий по буддизму» [119, с. 1; 124, вып. 1, с. 1]. Достаточно посмотреть выходящий два раза в месяц бюллетень Японской ассоциации издателей [167], чтобы увидеть извещение о новых книгах по буддизму, помещаемые из номера в номер. Большое количество работ по буддизму публикуется в японских научных журналах и периодических изданиях буддийских организаций. В частности, в самом новом из известных нам библиографических указателей статей по буддизму [119] на 806 страницах расписано содержание 288 буддологических журналов на японском языке (начиная, как говорится в указателе, с периода Мэйдзи, т. е. с 70-х годов XIX в. и по 1981 г.). Количество указанных статей исчисляется по меньшей мере четырьмя тысячами. Заметим, что в указатель не вошли общенсторические и культурологические университетские журналы (в которых регулярно публикуются статьи по истории буддизма и буддийской культуре), а также иноязычные периодические издания. Если учесть публикации в такого рода журналах, то общее количество статей в японской периодике значительно возрастает.

² В средние века религия являлась структурным элементом не только общественного строя, но и культуры. Причем в Азии связь культуры с религией была намного продолжительнее и прочнее, чем в Европе, а процесс секуляризации начался позднее и проходил гораздо медленнее. Подобное положение наложило отпечаток на развитие философии, которая в Японии в течение долгого времени сохраняла религиозную оболочку.

³ Или менее известное в нашей стране: истинный японский буддизм — это нитирэнзим.

⁴ Возможности применения системно-структурного метода к историческим исследованиям в контексте общих проблем исторической науки обсуждаются в монографии А. И. Ракитова (см. [80]).

⁵ О видах систем и их качественных характеристиках см. [80, с. 74—75].

⁶ О том, что такое махаяна и палийский канон, см. гл. 2.

⁷ О. О. Розенберг особо отмечал, что В. П. Васильев ограничивался только канонической литературой [82, с. 33—34].

⁸ Архитектурный стиль нарских храмов хорошо описан Х. Ота [217] и Дж. Киддером [349]. Из более специальных работ следует назвать монографию Т. Фукуяма [270]. обстоятельные справки о каждом храме можно найти в «Большом буддийском словаре» С. Мотидзуки [177] и книге Дж. Киддера [349]. См. также [186; 190].

⁹ Яп. «дзуси». Н. А. Иофан переводит это слово как «скиния», «переносное святилище» [42, с. 133, примеч. 10], что, может быть, более верно по существу, но менее точно, чем «ковчег».

¹⁰ «Ковчег» Тамамуси получил свое название по ассоциации украшений дверей храма на макете с радужным блеском надкрыльев жука *gyusoc hadia*

elegans. «Ковчег» Татибана назван по фамилии его первых владельцев, потомков Сётоку-тайси [42, с. 133, примеч. 10].

¹¹ «Мандала» (яп. «мандара») весьма многозначный термин. В экзотерическом буддизме он употреблялся для обозначения культового места (яп. «дан» или «додзё») или же собрания монахов в нем [405, с. 33]. Специфический смысл это понятие приобрело в эзотерическом буддизме. Здесь «мандала» выражает сущность вселенского будды Вайрочаны. Сюжет собрания бесчисленного количества будд и бодхиставв вокруг Вайрочаны лег в основу символизации на «мандале» буддийского космоса (и шире — бытия вообще). Естественно, что «мандала» стала объектом сакрализации и важнейшим предметом культа (см. [405, с. 33—37]). «Тэндзюкоку-мандара» относится как раз к такому типу «мандал». Внешне она представляет собой «алтарное одеяло круглой формы» [42, с. 201].

¹² Классификация Р. Цукудэ воспроизведена В. Н. Гореглядом [26, с. 139—141], который отмечает, что она излишне дробна и «повторяет историю распространения в Японии жанров буддийской литературы» [26, с. 141].

¹³ Другие три «истории» («Сёку Нихон коки», «Нихон Монтоку[тэнно] дзицуруку», «Нихон сандай дзицуруку») сообщают о событиях IX в.

¹⁴ Об этом много писалось в японской и европейской литературе, причем некоторые авторы отказывают «Нихонги» в какой-либо ценности как исторического источника (см., например, [379, с. 444]). Тем не менее, крупнейшие авторитеты европейского японоведения (начиная с К. Флоренца и У. Астона), как и многие известные ученые в самой Японии (например, С. Цуда и его последователи), отнюдь не отрицали исключительного значения этого памятника в качестве источника по ранней истории страны. В отечественной литературе примером плодотворного метода работы с «Нихонги» являются интерпретации Н. И. Конрадом фактического материала о женщинах-старейшинах, «советах богов», поощрении земледелия, борьбе родов и т. д. (см. [51]). «Нихонги» стали объектом многочисленных исследований, результаты которых в огромной степени повысили значение этой летописи как компендиума исторических сведений.

¹⁵ Последняя запись, касающаяся буддизма, помечена 29-м днем 7-й луны 697 г. и является предпоследней записью в памятнике.

¹⁶ «Лишь с 527 г. даты „Кодзики“, „Нихонги“ и корейской летописи „Самгук саги“ („Исторические записки трех государств“) начинают совпадать» [22, с. 7].

¹⁷ «Фусо» — одно из названий Японии. В древнекитайском памятнике «Шань хай цзин» («Книга гор и морей») «фусо» (кит. «фусан») — священное дерево («фусан» — досл. «помогающая шелковица»), растущее на острове в «Восточном море», откуда восходит солнце. Позже приобрело значение места, где растет это дерево. В сочинении «Нань ши» («История Юга») «фусан» — название страны, расположенной на востоке от Китая. Со временем значение слова переосмыслилось и стало применяться для обозначения Японии [166, с. 1943].

¹⁸ По происхождению принадлежал к роду Фудзивара, был учителем Хонэна, крупнейшего деятеля японского амидаизма [345, с. 246].

¹⁹ Китабатакэ Тикафуса происходил из семьи потомственных сановников, члены которой в течение многих поколений составляли непосредственное окружение императоров. Сам Тикафуса начал придворную карьеру в шестнадцатилетнем возрасте, приобрел значительное влияние при императоре Го-Дайго, став его советником по политическим вопросам и наставником наследного принца. На следующий же день после смерти последнего в 1329 г. Тикафуса постригся в буддийские монахи, однако после падения камакурского сёгуната и так называемой реставрации Камму (восстановления на престоле императора Го-Дайго, свергнутого камакурским режимом) вернулся к политической деятельности. В период междоусобной борьбы за власть Тикафуса проявил себя последовательным сторонником Го-Дайго и его преемников, представлявших интересы «южной» группировки феодалов. Именно на это время приходится расцвет государственной, политической и военной деятельности Китабатакэ [139, с. 13—14].

²⁰ Полный комментированный (с привлечением классических японских тол-

кований законов) перевод этого важнейшего для исследователя ранней истории Японии памятника осуществил К. А. Попов [85; 86]. При всей несомненной ценности труда К. А. Попова (на другие европейские языки «Тайхорё» не переводился) следует указать на весьма спорный, по нашему мнению, выбор русских эквивалентов японским буддийским терминам в разделе «Сонирё». Использование титулов «пастырь», «митрополит», «епископ» для обозначения рангов в буддийской церковной иерархии на рубеже VIII в., употребление таких слов, как «адепт», «епитимья», замена выражения «возвращение в мир» «расстригом» и т. п. представляются нам неудачными. Кроме того, не всегда точна транслитерация терминов («соцу» вместо «содзу», «кэйдзо» вместо «кёдзо» и др.), хотя их японская огласовка дается практически во всех специальных буддийских и толковых словарях (см., например, указанные названия в нашем обзоре литературы; в частности, на «Кодзиэн», кстати говоря, в ряде мест ссылается К. А. Попов).

²¹ В специальной японской литературе этот жанр буддийских сочинений обозначается словом «цуси» (или «дзуси») — досл. «сквозные истории».

²² Гёнэн — ученик монаха Сюсё (1202—1292), автора известного агиографического сочинения «Нихон косо дэн ёмонсю». Монах школы Кёгон, один из настоятелей известнейшего буддийского храма Тодайдзи, где в его ведении находился «кайдан» (см. о нем в гл. 2). Публично толковал догматику Кёгон в императорском дворце, был наставником императора Го-Уда. Кисти Гёнэна принадлежит большое количество трактатов (общий объем их превышает 1200 свитков, см. [199, с. 215—216]).

²³ Один из лидеров школы Хоссо, подготовивших ее возрождение в камакурский период. Учитель известного буддийского деятеля Дзёкэя (посмертное имя Гэдацу сёнин, 1155—1213), близкого к императорскому двору и представлявшего аристократическую линию в японском буддизме того времени (см. [199, с. 136]).

²⁴ Составитель «Нихон рёнки» в своей работе опирался на сочинение «Минбаоцзи» (яп. «Мёхоки»), принадлежащее кисти Тан Линя, главы правительственного ведомства сибу в раннетанское время, и «Цзиньган баньжо цзин цзинь цзи» (яп. «Конго ханья кё сюэнки»), скомпонованное Мэн Сяньжунюм в 716 г. [136, с. 198]. Сочинения Хоана и Ситаку написаны по образцу жизнеописаний китайских буддийских монахов периода Тан [218, т. 1, с. 299].

²⁵ Посмертное имя Сирэн. Вступил в монашество в семилетнем возрасте. Учился в различных храмах, позже стал духовным наставником императора Го-Фусими, для которого написал свое знаменитое сочинение «Гэнко сякусё». В 1342 г. Кокан был удостоен титула «кокуси» («учитель страны») в знак признания заслуг в качестве деятеля буддийской церкви. Кисти Кокана принадлежит большое количество разнообразных по тематике трактатов (см. [199, с. 414—416]).

²⁶ Обстоятельный анализ «Манъёсю» на русском языке можно найти в работе А. Е. Глушиной (см. [25]).

²⁷ Перевод сутр с санскрита начался в Китае сразу же после проникновения сюда буддийской религии. Историки китайского буддизма различают старые и новые переводы буддийской литературы. Первые были сделаны в начальный период распространения этой идеологии в Китае, вторые уже после ее адаптации к местным условиям, когда сформировался собственно китайский буддизм. Общие обзоры, касающиеся переводов буддийских текстов на китайский язык, содержатся в работах Тан Юнтуня [290], Э. Цюрхера [418], К. Чэня [310]. Кроме того, имеются довольно многочисленные специальные исследования, посвященные отдельным вопросам перевода буддийской литературы в Китае, в частности, фундаментальные труды Х. Уи (см., например, [261; 263]).

²⁸ Показательна в этом отношении точка зрения Нитирэна (1222—1282), одного из виднейших деятелей японского буддизма в средние века. Строя иерархическую схему небуддийских и буддийских учений по степени их совершенства, Нитирэн отнюдь не отрицает пользы конфуцианских доктрин как имеющих пропедевтическое значение. А один из трех главных своих трактатов — «Каймоку сё» — он начинает словами: «Итак, есть трое, кого должны почитать все люди. Это хозяин, учитель, родители» [197, с. 186]. Заметим, что

Нитирэн отличался крайней нетерпимостью к подавляющему большинству старых и современных ему буддийских школ.

²⁹ Подробнее об этом см. в нашей работе [38].

³⁰ По «горячим следам» обзор такой литературы сделал О. О. Розенберг [82, с. 26—28, 346—348].

Глава 1

¹ Проблемы социального экономического и политического развития Японии активно исследуются в советском японоведении. Различные аспекты этого развития (а также взгляды японских историков) освещены в общих курсах по истории стран зарубежной Азии в средние века [43; 44] в работах К. А. Харнского [101], Н. И. Конрада [51; 54; 56; 58; 59], Е. М. Жукова [30], А. Л. Гальперина [23], Х. Т. Эйдуса [106], К. М. Попова [76], И. М. Сырцына [92—95].

В обобщающем виде и с учетом достижений советских и зарубежных историков развитие японского общества в VI—VII вв. представлено в монографии М. В. Воробьева [22]. Здесь же даны историографический обзор и обширная библиография.

Из японских работ последних лет отметим многотомные «Историю японской нации» [201] и «Историю Японии» [202]. Последнее издание подготовлено под редакцией виднейшего прогрессивного японского ученого С. Иэнага. Отметим также недавние статьи К. Кито [162] и К. Оматэ [211]. Из работ на западноевропейских языках наиболее фактологически насыщенной остается, очевидно, «История Японии» О. Находа [368], которая вполне может служить справочным пособием. Из других книг см. [220; 242; 376; 391]. Наличие многочисленных исследований социальной, экономической и политической ситуации в Японии в VI—VIII вв. позволило нам опереться на выводы специалистов (прежде всего советских) и ограничиться максимально кратким обзором исторической обстановки в той мере, в какой это необходимо для понимания факторов, обусловивших распространение и укрепление буддизма на островах.

² История выделения царского рода и становление императорского двора прослежены на богатом фактическом материале в монографии М. Уэда [267].

³ Судзюн женился на женщине из рода Отомо [204, т. 68, с. 167], который в тот период был союзником Мононобэ. В «Нихонги» говорится, что непосредственным поводом заговора и убийства Судзюна людьми Сога были слова императора: «Когда [же горла] тех, к кому мы питаем отвращение, будут перерезаны, как перерезано горло этого кабана?» [204, т. 68, с. 171]. Историки полагают, что в словах Судзюна содержался намек на Сога.

⁴ В рассматриваемое время в Японии еще не существовало четких и единых критериев территориального выделения округа (*агата*) и области (*куни*), поэтому; нельзя говорить и о «стройной административной системе режима Ямато» [22, с. 148].

⁵ В статье «Мифология», открывающей первый том энциклопедии «Мифы народов мира» [68, т. 1] и представляющей «программный документ» этого уникального издания, С. А. Токарев и Е. М. Мелетинский подчеркивают, что хотя миф — «совокупность фантастически изображающих действительность „рассказов“, но это не жанр словесности, а определенное представление о мире, которое лишь чаще всего принимает форму повествования» [97, с. 14]. Ф. Кессиди, исследовавший процесс становления греческой философии, полагает, что миф — «особый вид мироощущения, специфическое, образное, чувственное, синкретическое представление о явлениях природы и общественной жизни, самая древняя форма общественного сознания» [47, с. 41]. Обзор многочисленных мифологических концепций можно найти в книге М. И. Стеблина-Каменского «Миф» [90].

⁶ Заметим, что в указанных памятниках, ставших позднее каноническими книгами синтоизма, мифы представлены в обработанном и отредактированном виде. Они служат здесь компонентами исторического сюжета «эры богов» и совмещены на одной плоскости с космогоническими мифами, заимствован-

ными из китайских источников. В частности, космогонический миф, открывающий оба памятника, имеет почти дословные параллели в соответствующих местах таких известных китайских сочинений, как «Чжоу чжаньни», «Ле-цзы», «Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы» («Кодзики», см. [165, с. 42, примеч. 1—3]), «Хуай-нань-цзы», «Саньу лиши» («Нихонги», см. [204, т. 67, с. 543—544, примеч. 2—4]). Анализу китайского влияния на космогонию в японских мифах посвящен раздел книги Ф. Нумадзава (см. [375, с. 21—96]).

⁷ Кроме того, «мусуби» осмыслилось как «душа риса», благодаря существованию которой этот злак и произрастал [322, с. 242—244]. В одной из иероглифических записей слова «мусуби» употребляется знак, означающий «душа». Тот же самый иероглиф встречается в выражении «ука-но митама», т. е. «душа риса» [345, с. 106, примеч. 3]. Мифы, в которых говорится о таких божествах, вероятнее всего, южнокитайского или южноазиатского происхождения [22, с. 56].

⁸ М. Сибата приводит характерный пример: более 100 родов, подчинившихся клану Мононобэ, стали почитать в качестве своих «удзигами» родового бога Мононобэ — Нигихаяби-но микото [235, с. 26].

⁹ В церемонии помимо Дзингу участвовал так называемый «саниха» — толкователь. Дзингу, играя на «кото» (струнном музыкальном инструменте), соответствующим образом украшенном, получала поучения от богов, согласно указаниям которых впоследствии были посланы войска покорять область Кумасо.

¹⁰ Заметим, что концепция о земле бессмертных, как и японские легенды о «токоё-но кунни», имеет китайскую основу. В даоских сочинениях часто встречаются рассказы о некоем месте (острове, горе), как правило, находящемся где-то очень далеко. Там можно достать различные снадобья, дающие человеку вечную жизнь. Подробнее о даоских мотивах в японской литературе см. в нашей работе [38]. Здесь же имеется перевод описания райской земли из даоского трактата «Ле-цзы» и отрывок из японского сочинения, в котором излагается одна из версий путешествия в «токоё-но кунни».

¹¹ В послевоенные годы появилось немало количество работ, в которых объективно (чаще всего с позиций культурно-исторической школы) рассматриваются как политические, так и культурные связи корейских государств с Японией (см., например, [151; 153; 159; 219; 253; 254; 255]).

¹² Яп. «Сэндзимон». Известный трактат-учебник по иероглифике.

¹³ Опираясь на данные китайских источников о Японии III—V вв., Я. Б. Радуль-Затуловский показал, что в тот период конфуцианство не могло распространяться (даже в правящих слоях) из-за чрезвычайно низкого уровня социального и культурного развития общества Ямато [78, с. 194—202].

¹⁴ Скобками // выделены комментарии, включенные непосредственно в оригинальный текст «Нихонги» и записанные мелкими иероглифами.

¹⁵ Хи — фамилия. Вместо имени написан знак «си», означающий «род», «клан» [204, т. 68, с. 554, ком. 11].

¹⁶ Чиновник второго класса в 16-ранговой системе административных должностей Пэкче [71, с. 170—171].

¹⁷ Имеется в виду, что статуя Будды Шакьямуни была изготовлена из меди с небольшим добавлением золота [373, т. 2, 65, примеч. 6].

¹⁸ Санскр. ratākā. Вывешивались в буддийских храмах во время проведения молебнов и других церемоний, символизируя мудрость и добродетели буддхисаттв.

¹⁹ Имеются в виду шелковые зонты с длинной ручкой, которые использовались при проведении торжественных церемоний с участием императора, принцев крови, высших священнослужителей и других представителей светской и духовной элиты.

²⁰ Сын Вэнь-вана, первого правителя династии Чжоу (XII в. до н. э.), искусный политик и мудрец. Пользовался большим авторитетом у конфуцианцев как образцом совершенномуудрого. О нем несколько раз говорится в «Лунь юе» (VIII.5; VII.11; XVIII.10). О Чжоу-гуне пишет Сыма Цянь в своих «Исторических записках».

²¹ Яп. «кахо». Обозначает воздаяние за плохое или хорошее поведение в предыдущей жизни, т. е. воздаяние обуславливается кармой. В более ши-

роком смысле «кахо» — реакция на «иннэн» (внутренние и внешние причины явлений). «Кахо», таким образом, может быть плохим или хорошим (т. е. вознаграждением или возмездием).

²² Яп. «кокоро-но мама нару такара» — чудесная жемчужина, которая реализует все желания ее обладателя.

²³ Традиционно пять центральных областей страны. Однако, как толкуют комментари, в данном случае имеется в виду Япония как целое государство.

²⁴ Ср. со словами «почти все министры» из «Гангодзи энги» (см. стр. 60), т. е. оппозиция новой вере, очевидно, не ограничивалась двумя министрами.

²⁵ Другими словами, выполнял монашеские заповеди, хотя сам монахом не стал.

²⁶ Яп. «кандзё» — церемония окропления водой головы обращенного. В Индии окропляли голову нового монарха во время коронации. Согласно традиции, распространенной в буддизме махаяны, окропление Буддой головы бодхисаттвы, вступающего в десятую «бхуми» (последнюю ступень достижения святости), символизировало передачу ему мудрости. Эта церемония особенно характерна для эзотерического буддизма Сингон. В школе Тэндай был разработан свой ритуал «кандзё» [341, с. 162].

²⁷ Так называли дворец, где проживала супруга императора. Он располагался позади главного («переднего») дворца, почему и получил такое название.

²⁸ «В 3-й день 10-й луны [года] старшего брата воды и обезьяны, 13-го года правления императора Амэкуни-осихиракинива, из страны Пэкче приплыли три Почитаемых Амида (имеются в виду изображения Амида и двух „сопровождающих“ его бодхисаттв — Каннон и Сэйси.— А. И.). Они достигли страны Японии у бухты Нанива в области Сэцу... Тогда впервые узнали [в Японии] о Законе Будды. И эти три изваяния были самыми первыми образами будд, [попавшими в Японию]» (цит. по [195, с. 244]).

²⁹ Речь идет о несохранившемся сочинении «Хоккэ гэнки» монаха Якуго из школы Тэндай, жившего в первой половине X в. на южном склоне горы Хиэй. Сведения о Якуго очень неопределенны. Имеющиеся данные об этом человеке собрал и проанализировал Т. Оя (см. [218, т. 3, с. 1—14]).

³⁰ Главный храм буддийского объединения Тэндай. Основан первым патриархом школы Сайтё в 782 г. (по другим данным, в 788 г.). Первоначально назывался Хиэйдзандзи, несколько позднее — Итидзёкандзи. Название Энрякудзи получил в 823 г. В течение многих столетий Энрякудзи был фактическим центром японского буддизма. В 1571 г. храм был сожжен сёгуном Ода Нобунага во время разгрома монастырей на горе Хиэй.

³¹ Яп. «сугури». Глава «бэ». Как говорились выше, члены корпорации селились компактными группами, почему их глава и назывался хозяином (старостой) поселения (деревни).

³² Очевидно, имеется в виду, что для строительства зала Сиба Датито использовал дерево, т. е. «растительный материал», а не камни.

³³ По мнению Н. Нисида, возможно, имеется в виду «История возникновения» (т. е. «энги») храма Сакатахара-дэра [195, с. 344].

³⁴ Все цитаты из буддийских сутр, перифразы, параллели и ассоциации с буддийскими источниками перечислены в примечаниях и комментариях к использовавшемуся нами изданию летописи ([204, т. 68]; см. также [34]).

³⁵ Согласно «Гангодзи энги», сожжение храма в Мукухара произошло в 571 г.

³⁶ В «Нихон рёнки» (1.5) говорится, что во время правления Бидацу Кита изваял три образа Будды и бодхисаттв из сливового дерева, выловленного из реки. Икзё-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 числом подданных. Ати был выходцем из императорской семьи, правившей во время Поздней Хань ([204, т. 68, с. 148, примеч. 8; 321, с. 3]; подробнее об этом см. [195, с. 252—255]).

³⁷ Имеется в виду адепт буддийского вероучения, выполняющий все необходимые предписания (вера в догматы, соблюдение заповедей, следование определенному образу жизни).

³⁸ 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 Сима, 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, великий царь, 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 [204, т. 68, с. 148—149, примеч. 9]).

³⁹ Имеется в виду «хоэ», собрание буддийских монахов, во время которого читались и толковались сутры, обсуждались вопросы догматики. Следует отметить, что в описываемый период у японских монахов для проведения «хоэ» знаний было явно недостаточно, т. е. эти собрания вряд ли напоминали настоящие «хоэ».

⁴⁰ Яп. «ими» — очищение постом. Возникло как следствие заповеди, запрещающей убивать живых существ и употреблять в пищу мясо животных. Со временем «очищение» приобрело дополнительный смысл: не завтракать и не ужинать [204, т. 68, с. 149, примеч. 18].

⁴¹ 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 монахов. По мере распространения почитания останков их стали заменять поделками из драгоценных камней. Останки в глазах верующих были наделены чудодейственной силой, и существовало убеждение, что они неразрушимы (об этом и идет речь в записи).

⁴² Образно говоря, «останки вели себя, как хотели». Напомним, что по древнекитайским представлениям, перенятым японцами, сердце считалось и мыслительным органом, который порождает («обдумывает») намерения.

⁴³ Запись в «Нихонги» относится к 606 г. (Суйко в то время исполнилось 53 года), а по твердому убеждению Ж. Камстра, Сибэ Датито начал распространять в Японии буддизм в 522 г.

⁴⁴ Периоды с 507 по 518 и с 527 по 531 г. описаны весьма подробно (почти каждому году соответствует отдельная запись).

⁴⁵ Н. Нисида, исследовавший те же источники, что и Ж. Камстра, выражается более осторожно: он только *допускает* возможность того, что Сибэ Датито был первым буддистом на островах [195, с. 348].

⁴⁶ Н. Нисида на основе сравнительного изучения памятников пришел к выводу, что истории о распространении буддизма, сообщаемые «Нихонги», «Гангодзи энги» и другими источниками, нельзя считать полностью достоверными. «В целом они записаны на основе исторических фактов» [195, с. 409], несмотря на вымысел, который в них безусловно присутствует.

⁴⁷ Собственно говоря, и Ж. Камстра, несмотря на приверженность к версии о «частной инициативе» и излишнее ее выпячивание в своей книге, признает быстрый переход буддизма в руки правящей верхушки общества Ямато.

⁴⁸ Подробные исчисления указанной даты произвел Т. Хирако. О расчетах этого ученого и других вариантах см. [195, с. 368—384; 215, с. 2—3; 277, с. 39—42; 109, т. 1, с. 55; 345, с. 264—283].

⁴⁹ Так произошло, например, с тем же Ж. Камстра. Заявив о невозможности определить точную дату посольства и отметив здесь же, что она имеет второстепенное значение [345, с. 261], он тем не менее более 15 страниц своей книги (267—283) уделяет обоснованию возможности приезда представителей Сонмона в 538 г.

⁵⁰ Мы развиваем здесь точку зрения ряда японских ученых (например, Н. Нисида [195, с. 373], Э. Тамура [109, т. 1, с. 56]) на появление этой даты — 552 год — как краеугольного камня в истории буддизма в Японии. Следует отметить, что в европейской литературе данная точка зрения практически не известна. Указанные авторы, к большому сожалению, ограничились лишь общими замечаниями, поэтому мы попытались представить более раз-

вернутую аргументацию, подтверждающую обоснованность их утверждений. Специальных работ, затрагивающих функциональное значение 552 года нам не встречалось.

⁵¹ Мир, в котором обитают обыкновенные люди. Противопоставляется миру («землям») будд.

⁵² По одной версии, «век истинного Закона» продолжается 500 лет, «век подобия Закона» — 1000 лет, «век конца Закона» — 10 тыс. лет. По другой версии, «век истинного Закона» удлиняется на 500 лет.

⁵³ Дата — 949 (или 950) год — появилась в результате споров между буддистами и даосами о приоритете их учений. Одним из даосских аргументов о «вторичности» буддизма по отношению к даосизму было утверждение, что Лао-цзы в начале VI в. до н. э. ушел в Индию «обращать варваров» и стал там Буддой. Эта даосская концепция восходит к середине II в. н. э. [310, с. 184]. Даосами был написан ряд сочинений, в том числе и знаменитая (якобы буддийская) «Сутра об обращении варваров» (кит. «Хуаху цзин»). В свою очередь, буддисты конструировали свою собственную историю, доказывавшую, что Будда Шакьямуни жил до Лао-цзы. В VI в. буддийский монах Тань Уцуй, опираясь на несохранившиеся источники — «Другие (отличные) записи „Истории Чжоу“» (кит. «Чжоушу ицзи»), «Внутренние (т. е. тайные.— А. И.) записи о начале Закона в Хань» (кит. «Хань фабэнь нэйчжуань»), — высчитал, что пребывание Будды Шакьямуни в мире «саха» приходится на 1029—950 гг. до н. э. Тань Уцуй привязал время жизни Шакьямуни и распространение буддизма в Китае к периоду династии Ранняя Чжоу (1122—249 гг. до н. э., см. [310, с. 184—185]). Эта дата с небольшими вариациями была широко распространена в буддийском мире на Дальнем Востоке.

⁵⁴ Вспомним заключительные слова из «записки» Сонмона о том, что он Сонмон, передает «Закон» правителю Ямато для выполнения завета Будды распространять буддизм на Востоке.

⁵⁵ В Японии идеи о пришествии «века конца Закона» стали популярными в конце хэйанского периода. По подсчетам буддийских ученых, этот «век» должен был начаться в 1025 или 1052 г. [122, с. 56].

⁵⁶ Свои соображения о причине помещения записи о посольстве под этой датой высказал и Ж. Камстра. Прочитировав запись от 16-го года правления Киммэя (555 г.), в которой излагается разговор Сога Инамэ с принцем Хье из Пэкче, Ж. Камстра подчеркивает, что в словах Инамэ, который, согласно сообщению от 13-го года, обратился в буддизм, никакого намека на это нет: Сога апеллирует к японским «ками». Приведя другие записи из летописи, окружающие данное сообщение, Ж. Камстра заключает, что «это не триумфальный буддийский рассказ о победе». «Панегирик буддизму, — пишет он, — никогда не завершился бы описанием поражения ... Как раз самые последние события (в записи от 13-го года.— А. И.) открывают действительные намерения хроникера, которые заключались в описании ликвидации буддизма. Для него этот факт имел наиважнейшее значение... Таким образом, 552 г., вероятнее всего, был черным годом японского буддизма. Поэтому неудивительно, что такие специфически буддийские манускрипты, как „Гангодзи гаран энги“ и другие ... предпочли оставить эту дату без внимания» [345, с. 274—275]. Наконец, Ж. Камстра называет еще две причины, касающиеся появления даты 552 год в летописи. Введение буддизма являлось для истории Японии событием эпохального значения, и авторы летописи связывали его с именем Киммэя как более *авторитетного* императора в период двоевластия 531—539 гг. («параллельным» императором был Сэнка). Кроме того, составители «Нихонги», питаемые «националистическими чувствами», не придавали большого значения буддизму, который для них являлся «символом культурной и религиозной независимости Кореи». Именно поэтому, пишет далее Ж. Камстра, в сообщении «Нихонги» о первом знакомстве японцев с буддизмом они подчеркнули отказ Киммэя лично принять дары Сонмона: император передал их одному из своих «подчиненных» — Сога Инамэ. «Нежелание Киммэя принять и усвоить буддизм, что так отчетливо проявилось в других записях раздела о Киммэе, также подтверждает это» [345, с. 282]. Последнее утверждение Ж. Камстра находится в явном противоречии с общей тенденцией «Нихонги», да и остальные его объяснения относительно даты записи о «кодэне»

менее убедительны, чем представленная выше точка зрения на функциональную роль даты 552 год.

⁵⁷ «Противостояние Севера и Юга, которого не знал древний Китай, стало едва ли не важнейшей приметой III—IV вв., как эпохи „распадения великих сил Поднебесной“, составило стержень ее истории» [62, с. 17]. Данное обстоятельство наложило отпечаток и на формирование китайского буддизма. Важнейшими (но, безусловно, не единственными) характерными чертами развития этой религии на Севере являлось ее быстрое превращение в государственную идеологию с мощной церковной организацией, зависимой от императорской власти (на Юге буддийские объединения старались сохранить самостоятельность), а также большое влияние, оказанное на разработку небуддийских религиозных представлений и культов народностей, населявших территорию северокитайских империй (см. [310, с. 145—209; 290, с. 487—545; 345, с. 151—186]).

⁵⁸ Эти двое бодхисаттв, в давние времена — сыновья царя, «который верил брахманам», обратили его в буддизм, показав свои сверхъестественные способности: «Два сына, — говорится в сутре, — думая о своем отце, подпрыгнули к небу на высоту семи деревьев тала и проявили различные чудесные превращения (кит. „шэньбяо“, яп. „дзимбэн“, т. е. сверхъестественные способности. — А. И.). В небе [они] ходили, стояли, сидели, лежали распростершись. Из верхней части тела испускали воду, из нижней части тела испускали огонь. Или же проявлялись в большом теле и заполняли [собой] небо, а затем проявлялись опять в малом [теле]; и опять из малого переходили в большое [тело] и заполняли [собой] небо. Вдруг оказывались на земле и входили в землю как вода; ступали по воде как по земле. Проявляли таким образом различные чудесные превращения» [273, т. 2, с. 292—294]. Как видим, «чудесные превращения» сыновей-бодхисаттв мало чем отличаются от тех, которые приписываются магам. О сверхъестественных способностях в буддизме см. [298].

⁵⁹ Д. Цукамото на основе статистического анализа буддийской эпиграфики в Лояне за 250-летний период составил таблицу частоты упоминаний тех или иных будд и бодхисаттв в надписях. Оказалось, что Амитабха, Авалокитешвара и Майтрейя упоминались намного чаще, чем Бхайшаджья-гуру [279, с. 461]. Даже если учесть, что исследовались надписи более позднего периода, чем наш, контраст все равно представляется разительным (Амитабха упоминается 222 раза, Бхайшаджья-гуру — 15 раз [279, с. 461]). В Корею в VI—VII вв. культ Бхайшаджья-гуру также не входил в число первых четырех наиболее популярных культов [20, с. 87].

⁶⁰ Можно назвать много случаев, когда реально существовавших людей объявляли воплощением Майтрейи. Так, например, было со многими императорами Тоба. Особенно показателен пример с У Хоу.

⁶¹ Однако некоторые ученые связывают возникновение амидаизма с культом Митры. Эта точка зрения основывается на сходстве ряда характеристик обоих культов (обряд очищения водой, вода как «положительный» атрибут рая и т. п.), а также функциональной тождественности принципиальных сторон культов (ярко выраженная идея бесконечности и беспредельности света, т. е. высшего блага, в именах Митры и Амитабхи, идея воздаяния, мотив мес-санства и т. д., подробнее см. [77]).

⁶² «В том мире у имеющих чувство всех родов нет мучений тела и мыслей, а только безграничная чистая радость, поэтому [он] и называется миром высшей радости. Кроме того, Шарипутра (один из ближайших учеников Будды. — А. И.), в мире высшей радости, чистой земле Будды имеются ряды терас (досл. перил. — А. И.) из семи чудесных драгоценностей, ряды деревьев тала (вид индийской пальмы, листья которой использовались для записи буддийских сутр. — А. И.) из семи драгоценностей, а также сети из семи драгоценностей опоясывают [эту землю]. Четыре драгоценности — прекрасные драгоценность-золото, драгоценность-серебро, драгоценность-ляпис-лазурь, драгоценность-горный хрусталь — чудесным образом украшают пространство узорами ... Кроме того, Шарипутра, в мире высшей радости, чистой земле Будды повсюду пруды из семи драгоценностей, их наполняет вода восемью добродетелей. Почему [она] называется водой восьми добродетелей? Первая [добро-

детель] — прозрачность и чистота; вторая — свежесть и прохлада; третья — сладость и красота; четвертая — мягкость; пятая — благотворность; шестая — успокоенность; седьмая — [то, что,] когда пьешь [эту воду], исчезает жажда и проходят болезни; восьмая — [то, что,] когда напьешься, непременно надолго насытишь все корни (органы чувств, в более широком смысле — весь организм. — *А. И.*). Дно прудов покрыто золотым песком. По четырем сторонам [к прудам] спускаются ступени, украшенные четырьмя драгоценностями, величественными, достойными глубокой любви и радости. Все пруды окружены деревьями из чудесных драгоценностей — [они] украшены цепями (досл. рядами. — *А. И.*) благоуханных, источающих аромат семи драгоценностей... В этих прудах вечно растут различные по видам и разнообразные по окраске цветы [лотоса] величиной с колесо повозки... Кроме того, Шарипутра, в мире высшей радости, чистой земле Будды неисчислимы и безгранично чудесные си[тары] сами по себе постоянно исполняют мелодии, приятные и достойные глубокой любви и радости. Имеющие чувства всех видов слушают эти чудесные звуки, и плохие заблуждения (ложные взгляды из-за незнания учения Будды. — *А. И.*) [у них] полностью исчезают, [понимание] безграничного доброго Закона [Будды] все усиливается, [они] быстро достигают не имеющего верхнего [предела] равного [для всех] просветления ... Кроме того, Шарипутра, повсюду в мире высшей радости, чистой земле Будды почва из настоящего золота, соприкосновение [с ней] мягкое, аромат [от нее] чистый, свет [она испускает] яркий. [Эту почву] украшают неисчислимы и безгранично чудесные драгоценности... Кроме того, Шарипутра, в этом мире высшей радости, чистой земле Будды постоянно — днем и ночью шесть раз — дождем спадают наилучшие цветы, свет [они] испускают блестящий, аромат [их] чистый и мягкий, окраска разнообразная. Тела и мысли тех, кто смотрит на них, радуются, и все меньше становится [у них] алчности... Кроме того, Шарипутра, этот мир высшей радости, чистую землю Будды населяют разнообразные, удивительные, чудесные, достойные любви птицы разных цветов — птицы, называемые гусями, соколами, аистами, белыми цаплями, желтыми казарками, журавлями, павлинами, попугаями, калавинками (птица, обитающая на юге Гималайских гор; пение ее отличается мелодичностью. — *А. И.*). И вот такие птицы шесть раз — днем и ночью — постоянно собираются вместе и нежными, приятными голосами, каждая своей мелодией, прославляют чудесный Закон [Будды]... Кроме того, Шарипутра, в мире высшей радости, чистой земле Будды постоянно дуют чудесные ветры, и деревья из драгоценностей, а также сети из драгоценностей, издают изысканнейшие чудесные звуки и голоса с прославлением различных Законов (т. е. учений. — *А. И.*) [Будды]. Как только живые существа, [обитающие] в той земле Будды, слышат эти голоса, начинают моления Будде, Закону и монахам, а их желания стремятся к неизмеримым [по достоинствам] добродетелям» («Чэнцзань цзинту фо шэшоу цзин» — «Сутра о прославлении принятия Буддой [живых существ] в чистой земле», перевод Сюаньцзана, цит. по [289, хань 163, кн. 2, л. 1—4]).

⁶³ Японское именование Будды — «хотокэ» возникло скорее всего в результате фонетического изменения старокитайского «футо» (японское чтение «футо»), представлявшего транслитерацию санскритского buddha.

⁶⁴ Кстати говоря, слова Мононобэ Окоси и Накатоми Камако о Будде как «чужеземном божестве» могут служить аргументом в пользу точки зрения, что «официальная версия» несет в себе некоторую историческую правду.

⁶⁵ «После этого по стране распространилась заразная болезнь, людей постигала преждевременная смерть. Время шло [а смертей] становилось все больше. Никто не мог излечивать [от этой заразной болезни]. Омурадзи Мононобэ Окоси, мурадзи Накатоми Камако, вместе обратившись [к императору], сказали: „В старые дни (Окоси и Камако имеют в виду день, когда Киммэй обратился к министрам с вопросом о принятии буддийской веры. — *А. И.*) [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. Быстрее отбросьте [буддийскую веру] и прилежно ищите будущего счастья“. Император сказал: „Пусть будет так, как сказано!“ И вот слуги бросили образ Будды в потоки канала Нанива» [204, т. 68, с. 101—103].

⁶⁶ Вопрос об отношении правителей Японии (с древних времен до нынешних дней) к синтоистским божествам рассматривается в огромном количестве японских работ. Назовем, к примеру 10-томное собрание работ Н. Нисиды по истории и идеологии синтоизма [194]. На русском языке этот вопрос наиболее полно освещен в книге Г. Е. Светлова [84]; разделы о синто см. также в [10].

⁶⁷ Досл. «истинно (исконно) почитаемое». Главный объект культа. В храмах им являлись, как правило, изваяния будд или бодхисаттв. «Хондзоном» могла быть мандала, «святые останки» Будды, ступы и т. д. Категория «хондзон» приобрела исключительно важное значение в учении Нитирэна (XIII в.) и его последователей.

⁶⁸ «Нихонги», другие источники, а за ними традиционная историография представляют буддизм главной причиной раздора между Сога и Мононобэ. В послевоенное время, очевидно, как реакция на этот официально принятый и ранее практически не оспаривавшийся тезис, появляются утверждения, что «рассказ о религиозном соперничестве Мононобэ и Сога является вымыслом» [46, с. 55]. Однако подобные суждения кажутся излишне категоричными. Экономическая и политическая борьба в средние века часто приобретала религиозную окраску и выражалась в религиозной розни.

⁶⁹ Вполне возможно, что одной из причин официальной «передачи Закона» двору Ямато была надежда правителей Пэкче на получение помощи со стороны островного государства, в чем им могли помочь Сога [345, с. 252—253].

⁷⁰ При транслитерировании имени Датито мы учитывали «окуригану», данную в использованном нами издании «Нихонги». В литературе встречаются различные написания этого имени: Датто (например, в работах Н. И. Конрада), Татито (у Ж. Камстра) и т. д.

⁷¹ Консерватизм Мононобэ и Накатоми в отношении новой религии отчасти можно объяснить тем, что оба рода жили в относительной изоляции (в горной местности). Отсутствие хороших дорог в другие районы и регулярного общения с проживавшими там кланами усиливало местнические тенденции и затрудняло проникновение на земли Мононобэ и Накатоми «посторонних», а вместе с ними и новых идей. Безусловно, данное обстоятельство служило препятствием в распространении буддийских верований и консервировало культ собственных «удзигами» [345, с. 122].

⁷² Впервые титул Сётоку-тайси (досл. принц Святые Добродетели) был употреблен в начале VII в. [253, с. 152].

⁷³ Традиционный набор заслуг, приписываемых Сётоку-тайси, буквально по пунктам перечислен в книге С. Есида [131]. Сётоку-тайси — родоначальник японской цивилизации, японского буддизма, объединитель «трех учений» (синтоизма, буддизма и конфуцианства), воплощение «мирового духа», «ками» японской культуры, совершеннейший святой.

⁷⁴ Ни об одной личности, оставившей след в японской истории, не написано столько, сколько о Сётоку-тайси. Работы о принце носят, как правило, апологетический характер. Подобные тенденции в крайнем виде проявились в многочисленных публикациях, посвященных 1300-летию со дня смерти Сётоку, причем не только в изданиях Общества Сётоку-тайси [232] и пропагандистских изданиях на европейских языках (см., например, [394]), но и в сборниках со статьями университетских профессоров (см., например, [234]). Апологетические монографии (иногда весьма объемные) были написаны такими известными учеными, как М. Ансаки [110] и С. Ханаяма [271; 272]. В период второй мировой войны националистическая окраска в сочинениях о принце усилилась (см., например, [244]). Большинство современных работ о Сётоку-тайси выполнено в традиционном духе (см., например, [128; 183; 206, т. 1, с. 36, 47—50; 216; 231; 233; 237; 286, с. 48—49; 306, с. 26; 349, с. 72—82; 364, с. 20—21]). Влияния «очарования» мифа не избежали и некоторые прогрессивные историки. Например, А. Саки называет Сётоку-тайси «гениальным мужественным лидером культуры», увязавшим в гармоничную систему синтоизм, буддизм и конфуцианство [226, с. 103].

⁷⁵ В частности, Н. И. Конрад писал: «С именем этого принца... связан первый шаг по пути средневекового оформления как японского общества, так и культуры» [57, с. 20].

¹⁶ Хотя, как отмечалось, в подавляющем большинстве работ о Сётоку-тайси, курсах по истории Японии, книгах о древней культуре страны, буддизме, общественной мысли до сих пор превалирует традиционная точка зрения на деятельность принца, их авторы все чаще упоминают о существовании не-ортодоксальных взглядов. В этой связи показательна богато иллюстрированная книга видного японского историка М. Уэда «Сётоку-тайси», открывающая 25-томную серию «Люди, основавшие Японию» [266]. Оставаясь в целом на апологетических позициях, М. Уэда тем не менее отмечает сомнительность авторства Сётоку-тайси приписываемых ему сочинений. Не менее показательны колебания крупного специалиста по ранней истории Японии К. Наоки, который, несмотря на подчеркивание трудности решения «проблемы Сётоку-тайси», объективно склоняется к точке зрения С. Цуда [163, с. 9—11].

⁷⁷ В «Конституции» чиновники неоднократно определяются термином «цукаса»: например, «куни-но цукаса» — «губернатор провинции» (перевод термина принадлежит М. В. Воробьеву [22, с. 308]). Однако должностей губернаторов, как и деления страны на провинции, во времена Сётоку-тайси еще не существовало [275, с. 290—291]. С другой стороны, в «Конституции» ни разу не упоминаются «томо-но мяцуюко» — «управляющие корпорациями» (перевод термина принадлежит М. В. Воробьеву [22, с. 310]), хотя в начале VII в. чиновники этого ранга составляли заметную по численности группу в системе власти Ямато [345, с. 401, примеч. 3].

⁷⁸ Для Ф. Огура основой доказательства непричастности Сётоку-тайси к составлению «Сангё гисё» стало отсутствие указаний на какого-либо автора в ряде копий «Толкований». Сравнение подписанных и не подписанных именем Сётоку-тайси и сделанных в разное время копий показало, что как автор принц фигурирует в позднейших манускриптах (см. [209]). Т. Оно, придерживающийся в отношении Сётоку-тайси традиционной точки зрения, отсутствие имени принца на ранних копиях не считает убедительным доказательством принадлежности «Толкований» другому лицу (см. [216]). М. Иноуэ, соглашаясь с Т. Оно, доказывает, что надпись «Толкования трех сутр составлены царем из Верхнего дворца (т. е. Сётоку-тайси. — А. И.)» появилась на копиях намного ранее 747 г. Тем не менее Иноуэ сомневается в авторстве Сётоку и в возможности появления этого сочинения во времена Суйко (см. [137]).

⁷⁹ Этапы обожествления Сётоку-тайси прослеживаются в работе Э. Тамура [253, с. 68—119, 143—172]).

⁸⁰ В качестве характерного в этом отношении примера Д. Мацукава называет запись в «Нихонги» от 610 г. — о приеме Сога Умако и его окружением корейских послов. В то время это было важное государственное мероприятие, однако в летописи ничего не говорится об участии в нем Сётоку-тайси [259, с. 246—247]. Данный пример, замечает Ж. Камстра, очень показателен еще и потому, что составители «Нихонги» отнюдь не симпатизировали Сога [345, с. 400, примеч. 2]).

⁸¹ С этой точки зрения весьма ценными оказываются современные апологетические работы о Сётоку-тайси, в которых исследуются приписываемые ему сочинения (если иметь в виду, что выводы авторов приложимы к более позднему этапу японской истории), а также специальные буддологические исследования, анализирующие особенности толкования трех сутр и интерпретации буддийских категорий в «Сангё гисё» (см., например, [121; 183; 271; 347; 233; 234]).

⁸² О типах «ступ» и распространении их в странах Азии см. в работе Г. Комбаца [313].

⁸³ Первоначально этот храм назывался Асука-дэра, позднее — Гангодзи. После перенесения его в новую столицу Хэйдзё в 718 г. за ним закрепилось название Син Гангодзи (Новый Гангодзи), однако со временем то, что этот храм новый, забылось, и его стали именовать просто Гангодзи. Употребляя это название, авторы, как правило, имеют в виду нарский храм. Об участии в его сооружении членов корпорации шорников см. [195, с. 273—280].

⁸⁴ «Пэкче послало ... [буддийского] монаха Тамкхье... вместо [буддийского] монаха Тотима» [204, т. 68, с. 109].

⁸⁵ Вопрос о прибытии в Японию первых монахов-миссионеров на основе

анализа сообщений «Нихонги» и «храмовых историй» рассмотрен Н. Нисида [195, с. 267—270, 287—290, 492—494].

⁸⁶ В «Нихонги» неоднократно отмечаются такого рода события. Напомним, что знаменитому ваятелю Тори, внуку Сиба Датито, Суйко пожаловала титул «дайнина».

⁸⁷ Поэтому нельзя согласиться с Ж. Камстра, который считает отправной точкой распространения буддизма в Японии деятельность Сиба Датито. По его мнению: 1) самый ранний японский буддизм был тесно связан с деятельностью Сиба Датито; 2) вместе с Сиба Датито и его подчиненными, т. е. шорниками, буддизм «пришел» в начале VI столетия (в 522 г.) из Пэкче в район Такэти в Ямато; 3) из среды шорников буддизм начал проникать в другие слои японского общества [345, с. 248].

Глава 2

¹ Переворот Тайка и последующие реформы всегда вызывали живой интерес историков. События, связанные с переворотом, описаны и проанализированы в многочисленных специальных монографиях (см., например, [149; 161, 242]). Из новейших советских работ назовем книгу М. В. Воробьева [22], один из разделов которой посвящен реформам Тайка.

² «Учитель Закона» (яп. «хоси») — почетный титул буддийских монахов.

³ Монах — глава храма («тэрасю», «дзисю»), назначаемый правительством (т. е. не церковной, а светской властью), [341, с. 140].

⁴ Этот человек принадлежал, как сообщает «Нихонги», к корпорации писцов [204, т. 68, с. 269].

⁵ Большинство историков полагает, что понятие «каждый дом» включает провинциальные управления, и в этом смысле «жилища Будды», сооружаемые согласно данному указу, — зародыш системы «кокубундзи». Однако Х. Сасаяма, комментировавший двадцать девятый свиток в настоящем издании «Нихонги», на основании сличения этой и последующей записей пришел к выводу, что текст указа следует понимать буквально, т. е. «жилища Будды» — это сооружение, подобное алтарям, и воздвигать их нужно было действительно в каждом доме [204, т. 68, с. 468, примеч. 10].

⁶ В 673 г. было увеличено число монахов-администраторов в храмах [204, т. 68, с. 415], упорядочено их хозяйственное положение (указы 675 и 679 гг., см. [204, т. 68, с. 417 и 435]), регламентирован внешний вид монахов и введены правила их поведения на дорогах [204, т. 68, с. 439].

⁷ С 680 г. в «Нихонги» регулярно отмечаются пожертвования храмам и отдельным монахам, делавшиеся властями: шелковая материя или же готовые монашеские одежды, а также рис. В 686 г. император пожаловал храму Дайкандзи (государственному буддийскому храму) 700 крестьянских дворов и 300 тыс. снопов риса [204, т. 68, с. 477]. Сообщения «Нихонги» говорят о том, что дворы и поля неоднократно дарились монахам, пользовавшимся авторитетом или занимавшим высокие посты в буддийской церковной иерархии.

⁸ Комментированный перевод «Конституции из 17 статей» см. [73, с. 22—51].

⁹ «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 [свой] наклонности. Если он прав, то я неправ. Если я прав, то он неправ. Я не обязательно мудрец, а он не обязательно глупец. Оба [мы] вместе и умны и глупы, подобно кольцу без концов» (ст. 10) (цит. по [73, с. 25]).

¹⁰ Под «универсальным государством» Х. Накамура понимает «общество, учрежденное правителем, верящим в существование и значимость (ценность) универсальных законов, которые могли бы быть воплощены на практике независимо от различий [исторических] периодов и мест» [370, т.1, с. 1]. «Универсальное государство», по мнению Х. Накамура, возникает тогда, когда «прежде враждовавшие племена, принадлежавшие к одной культурной среде, отказались от взаимного антагонизма и образовали единую политическую и военную общность». С возникновением такой общности в ней развивается ряд.

процессов: «Выдвигается правитель, который управляет всем районом (т. е. образовавшейся общностью.— А. И.) как единой областью и устанавливает сильную династию. Начинает ощущаться необходимость объединительной идеологии, которая не могла развиваться тогда, когда племена враждовали. Концепция и идеология или по крайней мере духовный базис для такой идеологии обеспечиваются универсальной мировой религией. Идеология или базисные концепции этой религии выражаются для населения в виде официальных заявлений или указов» [370, т. 1, с. 1—2]. Х. Накамура верно подметил и обобщил явления, сопутствующие образованию централизованных государств (прежде всего феодального типа), хотя и словом не обмолвился об экономических и социальных причинах, которые вызывают появление идеи «универсального государства». Подобные концепции, указывает Х. Накамура, возникли в Индии при Ашоке (III в. до н. э.), в Тибете при Сонцэн-гампо (VII в.), в Китае при лянском У-ди (VI в.) и суйском Вэнь-ди (VI в.), в Бирме при Анорате (XI в.), в Камбодже при Джайявармане VII (XII в.) [370, т. 1, с. 2].

¹¹ Хэййдзё более известен под названием Нара, которое, однако, позднейшего происхождения. В «Сёку Нихонги» встречается только Хэййдзё, а Нара — название местности, в которой была построена новая столица [111, с. 61].

¹² Подобные обещания в различных вариациях многократно повторяются в тексте гл. 12 устами Будды или четырех «небесных царей».

¹³ Как и в предыдущем случае, в тексте гл. 12 много раз подчеркивается, что четыре «небесных царя» установят в стране мир и справедливость, заставят отступить от границ врагов, рассеют вражеские армии. На врагов, замысливших вторгнуться в охраняемую четырьмя «небесными царями» страну, нападут их собственные враги, население государства-агрессора поразят болезни и т. п.

¹⁴ Данное мероприятие предвлялось созданием особой обстановки: во дворце «человеколюбивого царя» выбирали просторное помещение, оно украшалось цветами и специальными ритуальными флагами. Пол окроплялся ароматической водой, воскуривались благовония, звучала музыка. Царь должен был совершить очистительное омовение, натереть тело благовонными маслами, надеть новые одежды, отринути высокомерные мысли и гордость (гл. 12). Составители сутры, как видно, предлагали комплексное воздействие на психику слушателя.

¹⁵ О «дхарани» см. в примеч. 21 к гл. 3.

¹⁶ Для встречи буддийского монаха царь должен выйти из городских ворот, одев предварительно совершенно новую одежду из тонкой ткани. В руках ему полагалось держать солнечный зонтик и букет цветов. Здесь же должно было быть выстроено войско и «настроены музыкальные инструменты». Во время чтения и толкования сутры «учитель Закона» восседал на высоком сидении, украшенном драгоценностями, а царь на низкой скамеечке (гл. 12). В сутре неоднократно повторяется, что царь должен снабжать всем необходимым монахов и монахинь, выполнять любое их пожелание.

¹⁷ Прежде всего «безграничная власть» в этой жизни, встреча с Буддой и статус «чакравартина» (т. е. царя всего мира) в последующих перерождениях, а также более скромные блага — «человеческие», мирские.

¹⁸ Перечисление указов о распространении «Конкомё-кё» и «Нинно-кё» в VIII в. до учреждения системы «кокубундзи», а также описание связанных с их чтением и толкованием ритуалов см. [277, с. 198—203].

¹⁹ Д. Цудзи полагает, что указ вышел в 738 г. [277, с. 183].

²⁰ Напомним, что Н. И. Конрад имел в виду именно систему «кокубундзи», когда говорил о буддийской церкви как готовой для Японии модели феодального общества.

²¹ Структура управления храмами, их взаимоотношения с центральными и провинциальными административными органами, список «кокубундзи» по провинциям и другие материалы с привлечением источников даны у Д. Цудзи [277, с. 203—214]. Архитектура монастырей подробно описана в монографии М. Исида [143, с. 55—214].

²² Строительство храма и отливка статуй продолжались несколько лет, что почти полностью опустошило государственную казну. Мастера, устанавливавшие статую, столкнулись с множеством технических трудностей: за три

года монтажа от нее восемь раз «отваливались руки, спина и другие части» [193, с. 152—157], тем не менее в конце концов сборка уникального по тем временам сооружения была успешно завершена. Точное количество золота, серебра и других строительных материалов, затраченных на сооружение храма и изготовление статуи, а также число мастеров, занятых в строительных работах, указывает Ф. Нива [193, с. 166]. Подробности об отливке и установке статуи см. [111, т. 1, с. 317—328].

²³ Вопросы, касающиеся планировки Тодайдзи, рассмотрены в упоминавшейся монографии М. Исида [143, с. 27—54].

²⁴ Подробная сравнительная таблица статей «Сонирё» и сохранившихся предшествующих текстов, на которые опирались японские авторы, включающая также сопоставление хинаянистских и махаянистских заповедей, представленных в «Сонирё», составлена М. Исида (см. [142, с. 554—557]). Статьи «Сонирё» обстоятельно прокомментированы Д. Цудзи [277, с. 109—130], хотя, как нам представляется, иногда он несколько искусственно противопоставляет положения, изложенные в той же самой статье. Например, текст ст. 5 не дает, по нашему мнению, достаточных оснований утверждать, что само по себе строительство «культового места» (без проповедей в нем) не наказывалось «возвращением в мир» [277, с. 113—114]. Очевидно, «тяжелое наказание» предусматривалось как за отдельные нарушения соответствующей статьи, так и за нарушения всех статей.

²⁵ См., например, «Очерк буддийских школ» С. Канаока [154], помещенный в «Словаре буддийских школ» [118]. Автор, подробно проанализировав этимологию японского «сюха» (т. е. «школы») и европейского «секта», подчеркнул несоответствие этих терминов друг другу и указал на слово *deposition* (вероисповедание) как на эквивалент «сюха» [154, с. 18]. В этом же «Очерке» прослежена история формирования буддийских школ в Индии, Китае и Японии [154, с. 18—30].

²⁶ На русском языке корректное изложение истории буддизма и развития буддийской мысли в Индии с учетом последних достижений научной буддологии можно найти в книге Г. М. Бонгарда-Левина и Г. Ф. Ильина «Индия в древности» ([15, гл. 15, и 22], см. также [14, с. 232—274; 13, с. 97—129, 242—268]). Философская история индийского буддизма удачно изложена в монографии Д. Калупаханы [344].

²⁷ Упомянутые в «Дайандзи гаран энги» и «Хорюдзи гаран энги» перечни школ как раз и представляют сметы таких расходов. Согласно первому источнику, Сютара-сю полагалось 1668 канов 61 мон; Санрон-сю — 1110 канов 850 мон; Рисю — 179 канов 450 мон; Сёрон-сю — 521 кан 924 мона; Бэцу-Санрон-сю — 318 канов 564 мона [109, т. 1, с. 106]. В «Хорюдзи гаран энги» указывается, что на нужды Бэцу-Санрон-сю определялось 120 канов; Юсики-сю — 36 канов 968 мон; Санрон-сю — 30 канов [109, т. 1, с. 107]. Как видно из смет, школы в Дайандзи находились в преимущественном положении и предпочтение оказывалось Сютара-сю (а по существу, Хоссо-сю).

²⁸ Второй знак его имени отличается по написанию от второго знака имени основателя школы.

²⁹ Знаменитый ученый-конфуцианец периода Нара. После обучения в Китае (там с ним и сблизился Гэмбо) начал активно проповедовать конфуцианские идеи и у себя на родине. Киби Макиби занимал должности воспитателя будущей императрицы Кокэн, «заместителя японского посланника» в танском Китае и, наконец, пост «правого великого министра» (яп. «удайдзин»). Однако из-за разногласий с Фудзивара Киби Макиби оказался в оппозиции и после отречения Кокэн в 766 г. отошел от государственных дел [77, с. 211—212].

³⁰ Биографические данные о Гёки почерпнуты нами в основном из работ К. Иноуэ, известного в Японии знатока жизни и деятельности этого монаха и автора (причем чуть ли не единственного) статей и разделов о нем в «историях» японского буддизма (например, [109]), а также обобщающей монографии о Гёки [133]. Из рассказов о Гёки, представленных в памятниках, входящих в круг основополагающих источников для изучения буддизма в рассматриваемый период, на русский язык переведены записи из «Нихон рёнки» (II.30) и «Одзё гокураку ки» (№ 2); см. [108, с. 57—58, 33—36] соответственно).

³¹ «Сю» («нижнее» чтение — «осаму») — упражняться, практиковать, овла-

девать; «гэн» («нижнее» чтение — «сируси») — в средние века могло употребляться в качестве синонима «дзю» («нижнее» чтение — «мадзинан») — магия, чародейство, сверхъестественные способности. Подробный анализ компонентов слова «сюгэндо» и всего сочетания см. [389, с. 1—7].

³² Из многочисленных книг и статей о «сюгэндо», появившихся в Японии, фундаментальными считаются труды Т. Вакамоори [120] и Т. Мураками [179]. Работ на европейских языках на эту тему мало, из них следует особо выделить обстоятельную монографию Х. Ротермунда [389]. Биография Эн-но гё-дзэ и трансформация его образа в средневековых письменных источниках рассмотрена в статье этого же автора [388].

³³ Представления о буддийской «блаженной земле» связывались со «страшной Будды», причем ее хозяином мог быть как Шахьямуни, так и Майтрейя, Амида. Наибольшую известность получили райские обитатели — «небо Тушита» Майтрейи и «чистая земля» Амида. Однако со временем, в результате превращения амидаизма в одно из ведущих направлений дальневосточного буддизма, «чистая земля» стала ассоциироваться исключительно с раем «сукхавати» Амитабхи (см. [213, с. 1—44]).

³⁴ Напомним, что светское правительство («дадзайкан»), состоявшее из восьми министерств-ведомств, являлось самостоятельным органом. Буддийская церковь подчинялась «дадзайкану». Правовое и экономическое положение синтоистских святилищ в нарский период зафиксировано в «Тайхорё» Здесь же говорится и о синтоистских церемониях, имевших государственное значение и патронировавшихся властями. См. перевод К. А. Поповым соответствующих разделов «Тайхорё» [85].

³⁵ Параллельный анализ тех и других мероприятий сделал Ц. Кавасаки, показавший, что пробуддийская политика двора после 645 г. становилась все более доминирующей над просинтоистской [145, с. 10].

³⁶ Вопросы синто-буддийского синкретизма подробно освещены в книге А. Н. Мещерякова [66], поэтому мы ограничиваемся краткими замечаниями по этому поводу. Из многочисленных японских работ особого внимания, по нашему мнению, заслуживают книга С. Мураяма [182] и обстоятельная статья М. Такатори [245].

³⁷ Прежде всего буддизм в это время уже не мог предложить подходящей политической доктрины, которая бы могла служить идеологическим обоснованием для режима феодального абсолютизма.

³⁸ Некоторые примеры рассмотрены в нашей работе (см. [37]).

³⁹ Другими словами, заклинания, которые «запрещают» воздействие злых сил. В японской литературе того периода можно встретить термин «дзигон» (досл. «держатъ запреты»). Знак «дзи» употреблялся в выражении «держатъ оружие», т. е. подразумевалась активная оборонительная позиция. Таким образом, «дзигон» в достаточной степени энергичное противодействие всему тому, что может угрожать человеку. В «Рёригэ», комментарии к своду «Тайхорё», следующим образом объясняется, почему данные заклинания называются «запрещающими» и ограничивается сфера их приложения: «Держатъ запреты» означает, подняв меч, читать заклинания и по [определённому] закону обуздать дух. [Тогда] не принесут вреда дикие звери, звери [в образе] человека, ядовитые насекомые, духи, разбойники, пять [видов] оружия (стрелы, копьё, мечи и т. д. — А. И.); кроме того, при помощи заклинаний о запретах укрепляется тело; не ранят кипятком, огонь, клинок, меч — поэтому и называют [данное действие] «держатъ запреты» (цит. по [109, т. 1, с. 150]).

⁴⁰ Досл. «яд ядовитых насекомых и пресмыкающихся». В источнике «Мё-рёрицу рисё» читаем: «Имеется много видов ядовитых насекомых и пресмыкающихся: точно нельзя и узнать. Итак, ядовитых насекомых и пресмыкающихся собирают вместе и кладут в сосуд. В течение долгого времени все они пожирают друг друга. Если остаются только змеи, то получается змеиный яд. Если же говорить о скоте, то ему дают [яд под названием] „кошачий демон“» (цит. по [109, т. 1, с. 156]).

⁴¹ Досл. «отвратительный соблазн» (или «отвратительное очарование»). В комментарии к статье об «эмби» в «Дзокуторицу» этот магический прием определяется следующим образом: «„Эмби“ используют, когда кого-нибудь ненавидят. „Отвратительное“ (т. е. „эн“.— А. И.) многообразно, и редко кто

хорошо [знает] его в деталях. Итак, вырезают [из чего-нибудь] фигурку человека, связывают руки и ноги ... Что касается „соблазна“ („очарования“ т. е. „би“.— А. И.), то или ссылаются на злых духов или богов, или слепо следуют „левому пути“. Есть люди, которые, говоря заклинания или проклятия, при помощи [их] хотят убить человека. В одном толковании говорится: „Заклинать и проклинать — это читать заклинания, ссылаясь на писания-амулеты. Проклинать — это всеми действиями и высказываниями ссылаться на злых духов и демонов“ (цит. по [109, т. 1, с. 157]). Более определенно об «эмби» сообщается в «Мёрёрицу рисё»: «Дурной мирянин тайно осуществляет мятеж. Изготовив куклу в образе человека, [он] протыкает ей сердце [ножом] и заколачивает в глаза гвозди; связав [кукле] руки и опутав ноги, [он] заставлял [ее] прототипа страдать от болезни и хочет, чтобы [прототип] в конце концов умер» (цит. по [109, т. 1, с. 157]).

⁴² В частности, отменялось разрешение пользоваться даосскими лечебными средствами.

⁴³ Оценка Кукаем даосизма подробно рассмотрена в нашей работе [32].

Глава 3

¹ Яп. Гэндзо (известен также под именем Сюаньчжуан, яп. Гэндзё). В конфессиональном отношении являлся приверженцем «виджнянавады». Считается основателем школы Фасян (яп. Хоссо). В 629 г. через Центральную Азию и Афганистан отправился в Индию, где пробыл до 645 г. О своем путешествии Сюаньцзан составил обширные «Записки о крае на Запад от Великой Тан» (кит. «Да Тан сиюй чжи») [177, т. 1, с. 924—926].

² Вторая и четвертая по счету сутры: «Дэпин (или Мохэ) боломи цзин» (яп. «Дайбон — или Мака — хання кё») и «Сяопин боломи цзин» (яп. «Сёбон хання кё»). Последняя является частью Аштасакхасрика-сутры, входящей в «девять Дхарм».

³ Санкр. «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра» (кит. «Цзиньган бань-жо цзин», яп. «Конго хання кё»). Название «Алмазная сутра» (точнее говоря, «Сутра алмазного меча») стало популярным после появления ее перевода на английский язык, осуществленного М. Мюллером [305]. На комплекс ассоциаций, связанный с буддийским значением слова «ваджра» как непреодолимой (подобно удару молнии) силы и таким образом уточняющий общий смысл названия, указал Э. Конзе [314, с. 7—8], хотя и отметил, что от варианта М. Мюллера, ставшего уже традиционным, отказываться не имеет смысла [341, с. 7]. Е. А. Торчинов полагает, что «более точен следующий перевод названия данного текста: „Сутра о ваджроподобной рассекающей Запредельной премудрости“, что можно истолковать как „Сутра о Премудрости, переводящей в Запредельное и рассекающей [неведение], подобно удару громового скипетра“» [99, с. 124]. Сравнительный анализ различных переводов сутры на китайский язык см. в работе Е. А. Торчинова [100].

⁴ Анализу сутр о «праджня-парамите» посвящено немало количество работ. Из вышедших в послевоенные годы наиболее значительными считаются исследования Э. Конзе [314; 315]. Отметим также недавний сборник «Праджня-парамита и относящиеся к ней системы» [380], посвященный Э. Конзе.

⁵ Обоснованию правомерности интерпретации «праджни» как интуитивного знания посвящена специальная работа Д. Судзуки [403]. Эта же точка зрения обосновывается Э. А-юе (см. [417]). Функциональное соотношение категорий «праджня» и «дхьяна» в буддизме махаяны (на основе сочинений Нагарджуны, Асанги и Васубандху) рассматривается в содержательной монографии Г. Бюго [307, с. 19—93]. О трактовке «праджни» в Южной школе чань-буддизма, традиции которой развивались в Японии, и сближении ее с «дхьяной» см. [404].

⁶ Кит. «шиу», яп. «дзимоцу». В буддийских текстах этим термином обозначается феноменальный мир (синонимом «шиу» является слово «вань», яп. «маммоцу» — «десять тысяч вещей»).

⁷ Для буддизма махаяны чрезвычайно характерна идея панпсихизма (см. [40]).

⁸ Эти догматические положения «Алмазной сутры» в соотношении с буддийской иконографией рассматриваются в работе Е. А. Торчинова [99].

⁹ Ряд буддологов выделяет семь этапов формирования канона махаяны. По времени они охватывают период с I по VII в. н. э. [248, с. 11].

¹⁰ Кит. Цзюмолоши, яп. Кумарадзю (очень часто встречается сокращенная форма имени: Лоши и Радзю соответственно). Миссионер и выдающийся переводчик буддийской литературы на китайский язык. Сын индийца и сестры царя центральноазиатского государства Куча. Прибыл в Китай в 401 г. и за 12 лет перевел 35 буддийских текстов, причем большинство из них имело основополагающее значение для развития китайского буддизма. Кумараджива перевел сутры о «праджня-парамите», «Сутру лотоса благого Закона», сутры о будде Амиды, трактаты Нагарджуны и Арьядевы. Имел 3 тыс. учеников. Приверженец «шуньявады» [177, т. 1, с. 715—717; 341, с. 186].

¹¹ О проблеме «эталонного» текста см. у К. Цукамото [281, с. 61—82]. Лотосовую сутру изучали многие крупные буддологи, филологи и историки. Особо следует отметить вклад выдающегося голландского индолога Х. Керна, опубликовавшего в 1884 г. английский перевод «Саддхармапундарики», ставший классическим. Не потеряла своего значения статья Х. Керна о Лотосовой сутре [348]. Новейший обзор результатов изучения сутры в различных аспектах, а также разбор аргументации тех или иных исследователей и подведение итогов многолетней работы историков и филологов см. в статьях Ё. Тамура [249—251], Д. Накамура [188; 189], К. Цукамото [281], а также в статьях и комментариях Ю. Сакамото и Ю. Ивамото, сопровождающих недавнее японское издание текста «Мёхо рэнгэ кё» [273, т. 1, с. 325—439; т. 3, с. 339—482].

¹² См. сравнительную таблицу композиционного построения санскритского текста и трех его китайских переводов в работе К. Цукамото [281, с. 64—65] и в японском издании сутры [273, т. 1, с. 422—423].

¹³ Десять сторон света — восток, юг, запад, север, промежуточные направления, а также зенит и надир.

¹⁴ «Колесница» в данном случае средство достижения спасения. Однако буддийские авторы понимали под «колесницей» не только путь, но и (метафорически) тех, кто по нему идет, поэтому «две (или три) колесницы» часто обозначают лиц («шраваков», «прагьякабудд» и бодхисаттв). В Индии «единая колесница» Лотосовой сутры трактовалась в смысле закона равенства возможностей «трех колесниц» в достижении нирваны и тождественности истин, открываемых ими. Об этом писал Васубандху в своем комментарии на сутру, говорил Нагарджуна в сочинении, посвященном разбору «Махапраджня-парамита-сутры» [250, с. 136—137]. Кроме того, в санскритском варианте Лотосовой сутры «единая колесница» (т. е. «экаяна») *всегда и обязательно* означает «колесницу будды» [239, с. 75]. Следовательно, истины «шраваков», прагьякабудд» и бодхисаттв являются в конечном счете истинами Будды, хотя и отличаются по форме выражения (см. [37]).

¹⁵ См. перевод притчи в нашей работе [33, с. 106—108].

¹⁶ Уже в XX в. делались попытки, правда неудачные, рассмотреть Лотосовую сутру как «священное писание» японского буддизма, взяв за точку отсчета роль библии в христианстве. При всей известности в Японии «Хоккэ-кё» следует иметь в виду, что эта сутра все-таки никогда не была (и не могла стать) каноническим текстом всех без исключения японских буддийских школ.

¹⁷ Санскр. Dharmakṣema (кит. Таньучжэнь, яп. Доммусэн). Монах-миссионер из Центральной Индии, приехавший в Китай в 412 г. Переводчик ряда известных сутр («Дачжи-цзин», «Непань-цзин»). Полагают, что Дхармаксема был убит во время поездки в Среднюю Азию для поисков буддийских сочинений [290, т. 1, с. 391—396].

¹⁸ В середине VI в. сутра пользовалась большим авторитетом при императорском дворе. Известно, что ею интересовались (и даже изучали) императоры У-ди и Вэнь-ди из династии Чэнь. Версия Дхармаксемы неоднократно толковалась известными китайскими теоретиками буддизма [412, т. 2, с. 435].

¹⁹ В японской литературе ее иногда называют «Сайсе оке», чтобы отличить от перевода Дхармаксемьи, который именуют «Конкомё-кё».

²⁰ Яп. Гидзё. На монашескую стезю вступил в 14-летнем возрасте. В 671 г. отправился в Индию, где пробыл до 695 г. Ицзин побывал в известном буддийском «университете» в Наланде. Привез на родину большое количество сутр и трактатов и до конца жизни занимался активной переводческой деятельностью. Сочинения Ицзина о путешествии в Индию содержат много ценных сведений об этой стране [177, т. 1, с. 521—522].

²¹ Санскр. dhāraṇī (кит. «толони», яп. «дарани»). Слова или слогги, которым придается мистическое значение. «Дхарани» рассматривались и как квинтэссенция содержания какой-либо сутры (или отдельной главы). Очень часто они представляют собой набор звуков, бессмысленный для обыкновенного человека, но якобы скрывающий глубочайшую истину. В функциональном отношении «дхарани» тождественны «мантрам» в индуизме. Недавно издан специальный словарь «дхарани» [127].

²² Об этом см. подробнее в нашей работе [40].

²³ Санскр. Amoghavajra (кит. Букун, яп. Фуку). Индеец по происхождению, шестой патриарх эзотерического буддизма в Китае. В эту страну приехал со своим учителем Ваджрабодхи в 720 г. После смерти наставника Амогхаваджры ездил в Южную Индию за буддийской литературой и по возвращении оттуда в 746 г. занялся активной переводческой и проповеднической деятельностью. Кисти Амогхаваджры принадлежат переводы 110 текстов общим объемом в 143 цзюаня [177, т. 5, с. 4385—4386; 341, с. 63].

²⁴ «Мирская истина» называется также «истинной второго значения» (кит. «диэръи», яп. «дайниги»), а «действительная» — «истиной первого значения» (кит. «дзии», яп. «дайитиги»).

²⁵ «Широкое распространение» означает принадлежность текста к сутрам махаяны. «Величие цветка Будды» — собирательный образ «благоухающих цветов, украшающих и олицетворяющих Будду» [238, с. 29].

²⁶ Вималакирти означает «Прославленный своей непорочностью». По-китайски это имя передается либо в транслитерации, либо переводится по смыслу (см. [49, с. 130]).

²⁷ На русском языке различные вопросы, касающиеся переводов «Сутры о Вималакирти», ее содержания и комментариев к ней рассматриваются в статьях Т. Г. Комиссаровой [49, 50].

²⁸ Кит. «Шэнмань-цзин». Сутра построена как цикл проповедей, обращенных к царице Шримале. В них рассматриваются «единая колесница» и «тело Закона» Будды как «чрево мира».

²⁹ «Если бодхисаттва хорошо (умело) выполняет эти четыре деяния, то, во-первых, [его] хвалят все будды; во-вторых, защищают и молятся [за него] все боги (имеются в виду божества буддийского пантеона.— А. И.); в-третьих, все люди делают [ему] подношения и почитают» («Сангё гисё», цит. по [177, с. 374]).

³⁰ В литературе на европейских языках его в большинстве случаев именуют «мадхьямика». Однако Дж. Сингх указывает, что это неправильно. «Мадхьямика» — *последователь* данного учения, а сама система доктрин — «мадхьямака» [395, с. 4].

³¹ Принятые точки зрения на авторство канонических трактатов Санронсю суммируются в монографии Р. Робинсона [386, с. 28—39]. Некоторые ученые, подчеркивая различия между строфами Нагарджуны в «Прасаннападе» и китайским переводом Кумараживы, указывают на несовместимость этих двух сочинений, попутно дискредитируя и реконструированный текст «Мадхьямака-карикас». Наиболее радикальную позицию в этом вопросе занимают, очевидно, Б. Бокинг [304] и Р. Гард [329]; см. также работу последнего об авторах двух других канонических сочинений школы [330]. Однако данный взгляд популярностью в научной буддологии не пользуется.

³² По мнению Л. де Ла Валле Пуссэна, «система Нагарджуны не что иное, как исследование „пратитья-самутпады“» [355, с. 12]. Эту точку зрения разделял не один Ла Валле Пуссэн. Аргументы Нагарджуны и его последователей проанализированы в работах Д. Танака [256], Т. Р. В. Мурти [366, с. 129—139, 166—178], Р. Робинсона [386, с. 40—44], В. Фатоне [325, с. 43—94],

Дж. Сингха [395, с. 18—24], см. также статью И. М. Кутасовой [63, с. 235—237].

³³ «Ин» — причинный фактор различных явлений, фактор, присущий каждому явлению и составляющий его причинную потенцию. «Ин» не элемент прошлого, а всегда элемент жизни в настоящий момент [339, с. 41]. «Эн» активизирует, приводит в действие «ин».

³⁴ Особо отметим то обстоятельство, что ни один из известных нам современных авторов, писавших о «шунье», не смог обойти книги Ф. И. Щербатского о нирване [398], причем это относится не только к трудам представителей научной буддологии, но и апологетическим (или с ярко выраженными апологетическими тенденциями) работам. Чрезвычайно показательна, в частности, глава о «пустоте» в книге Г. Чжана (адепта учения Хуаянь), содержащая детальный анализ «шуньи» как основы буддийского учения вообще [309, с. 60—120] и учитывающая разработки русского ученого.

³⁵ В подавляющем большинстве современных работ о «шуньяваде», написанных как западными, так и «восточными» авторами, теоретическая дискредитация «мадхьямиками» человеческого разума оценивается как одно из главных достижений идеологов «шуньявады». В этом плане характерен классический труд Т. Р. В. Мурти о философии «мадхьямиков» [366], в котором Нагарджуна сравнивается с И. Кантом, причем индийский мыслитель представлен более последовательным и логичным в доказательстве неспособности разума познать действительный механизм бытия, чем немецкий философ.

³⁶ Анализу тождества абсолюта, «высшей мудрости» и Будды много внимания уделяет Т. Р. В. Мурти (см. [366, гл. 8—9, 13]), подробно анализируя соотношение между «праджней» и Буддой и подчеркивая роль последнего как «медиатора» между абсолютным и обыкновенными людьми ([366, с. 225—227]; см. также [395, с. 44—52]). В общемахаянистском плане этот аспект рассматривает Н. Датт [319, с. 289—293].

³⁷ Если следовать классификации А. П. Шептулина типов соотношений единичного и всеобщего в истории философии (см. [105]), то представления «мадхьямиков» напоминают представления платоновского типа: наличие статичного общего; единичное, которое может изменяться, — вторично по отношению к общему. Соотношение единичного и общего в философии хинаяны тяготеет к номиналистическому типу: теоретики данного направления отрицали объективное существование общего и полагали, что все феномены только единичны, а «общее — плод человеческой мыслительной деятельности и существует лишь в умах людей» [105, с. 29].

³⁸ «Сфера обитания» (яп. «сэкэн») трактуется в буддийских текстах как среда обитания живых существ, окружающее человека пространство, а также все наличествующее и имеющее место в этом пространстве (т. е. «дела и вещи»). «Сэкэн» — своеобразный социо-экологический комплекс, причем то и другое связано в нем неразрывно.

³⁹ Интерпретация категории «двух истин» в хинаянистских и махаянистских учениях рассматривается в статье К. Фудзи [268].

⁴⁰ В махаяне «уловка» (яп. «хобэн») — седьмая «парамита», вспомогательное средство, которое используют будды в «превращенном теле» для введения живых существ на «путь спасения». Конкретное содержание этого средства полностью зависит от обстоятельств. «Уловочное знание», таким образом, 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 — человек, достигший просветления благодаря своим выдающимся способностям, что с точки зрения махаяны совсем не так. «Обман» Будды собеседников — «уловка», однако «уловочное знание», полученное ими, определенным образом приближало к постижению «сокровенной». По мнению последователей махаяны, тайны об истинной сущности Будды. См. специальную работу М. Пая об «уловке» в буддизме [382] и рецензию на нее Ж. Камстра [346], в которой критикуется представление об «уловке» как герменевтическом принципе и высказывается пожелание более подробного анализа роли «хобэн» в японском буддизме.

⁴¹ Надо сказать, что теоретики «шуньявады», и особенно ее современные толкователи, вынуждены давать «имена» категориям и положениям учения, объясняя их суть. Это характерное противоречие идеализма махаяны особен-

но бросается в глаза в дзэнских школах, идеологи которых (в частности, Догэн, одна из крупнейших фигур в японском дзэн-буддизме) создали огромную по объему литературу.

⁴² Типологии буддийских доктрин придавалось исключительно большое значение в Китае (по мере формирования и укрепления различных школ). Как правило, построение иерархических схем учений преследовало цель доказать превосходство собственных философских и догматических положений. В VII—VIII вв. эта функция типологии доктрин, внешне выражавшаяся чаще всего в классификации сутр и трактатов, еще не была актуальна в Японии и имела главным образом ознакомительное значение. Однако в последующие периоды (особенно в камакурский) ее роль в доктринальных комплексах японских школ резко повысилась.

⁴³ Абсолютно реальными Хариварман считал дхармы, благодаря которым возникает то, что воспринимается как имеющее форму (плоть, цвет), запах, вкус и что можно ощутить прикосновением.

⁴⁴ С. Ямаками полагал, что Дзэджицу-сю знаменует переходный этап от хинаяны к махаяне [416, с. 173]. Однако следует согласиться с точкой зрения Т. Р. В. Мурти, подкрепленной мнением Н. Датта, что учение Харивармана — попытка синтеза хинаянистских и махаянистских доктрин, поскольку деятельность Харивармана протекала после формирования философии «шуньявады» [366, с. 82].

⁴⁵ О. О. Розенберг совершенно справедливо утверждал: «Васубандху занимает исключительное и центральное положение в истории философской литературы буддизма» [82, с. 39].

⁴⁶ На русский язык переведены три первые главы трактата (с тибетского текста, см. [19]).

⁴⁷ Перевод этих терминов, предложенный О. О. Розенбергом, нельзя признать удачным. «Бытие» в данном случае следует понимать как бытие «дел и вещей», но ни в коем случае как бытие вообще, поскольку философия буддизма исключает понятие «небытия». Это закономерно вытекает из концепции о вечном и вездесущем Будде в «теле Закона». Возможно, имеет смысл попытаться найти какой-либо другой эквивалент «уихо» и «муихо».

⁴⁸ Названия этой и предыдущей «скандх» записываются разным нерогафами.

⁴⁹ Подробно об этом — в увязке с сотериологическими доктринами школы — говорится в книге Хуан Чаньхуа [291, Цзюйшэ, с. 15—25].

⁵⁰ О. О. Розенберг показал, что буквальный перевод санскритского «дхату» (и соответственно японского «кай») ведет к неточному представлению об этой категории. Слово «мир» обычно понимается как нечто «самостоятельно существующее», в то время как здесь речь идет об «определенной конфигурации в пределах единичного комплекса дхарм» [82, с. 237], составляющих живое существо. Подходящим эквивалентом в данном случае может быть и слово «состояние».

⁵¹ Имеется в виду основополагающий закон бытия живых существ, выраженный «четырьмя благородными истинами» [222, с. 20].

⁵² Другими словами, незнание, какие «дела» правильные, а какие нет.

⁵³ Сознание в данном случае следует понимать с буддийской точки зрения — как *поток* сознания («быстролетных идей»), а не как духовную субстанцию [103, с. 34].

⁵⁴ Из известных нам работ новая точка зрения наиболее полно изложена в книге Т. Кочумуттома [353]. В качестве своего единомышленника автор называет С. Анакера, защитившего в 1970 г. в Висконсинском университете (США) диссертацию «Васубандху: три аспекта. Исследование буддийского философа». Новой точки зрения, правда с известной осторожностью, придерживается Дж. Уиллис [415].

⁵⁵ Не имея возможности подробно обсуждать данный вопрос, отметим, что слабым местом в новой интерпретации доктрин «Йогачаров» является недостаточная аргументация тезиса о том, что Васубандху признавал множественность истинно-реальных существностей. Кроме того, неясно, как увязывается «плюрализм» философа с принятием им (как и всеми другими теоретиками

«виджнянавады») доктрины о трех «телах» Будды, поскольку «тело Закона» иначе, чем нечто абсолютное, трактоваться не может.

⁵⁶ См., например, статью Е. Уэда [411], который на основе сравнения «Чэн Вэйши-лунь» и санскритского текста «Тримшики» Васубандху показал, что в комментарии Дхармапалы (и соответственно в переводе Сюаньцзана) появились идеи (в частности, о проявлении сознания в виде субъекта и объекта), отсутствующие в оригинале, хотя и подающиеся как принадлежащие Васубандху (о «крене» Дхармапалы в сторону «шуньявады» и отличии его взглядов на «знак» от ортодоксальной традиции см. [158 и 212] соответственно). Имея в виду вышесказанное, мы цитируем *китайские* тексты сочинений индийских теоретиков «виджнянавады» (или ссылаемся на них), не всегда указывая автора, чтобы не создавалось впечатление о полной адекватности оригиналов и переводов. Тем не менее следует учесть, что для японских буддистов — адептов Хоссо проблема эта практически не стояла. Экзегетические сочинения пестрят именами Мудзяку (Асанги) и Сэсин (Васубандху), хотя их авторы знали только китайские версии индийских трактатов.

⁵⁷ Как говорится в «Сутре о понимании глубокой тайны», «Благословенный в мирах (т. е. Будда Шахьямуни.— А. И.) в первый период ... [выявив] знаки четырех истин ... повернул колесо истинного Закона» («Гэдзиммиккё», цит. по [177, с. 210]).

⁵⁸ «Благословенный в мирах во второй период ... [выявив] то, что все дхармы не имеют собственной природы (естества), не рождаются, не исчезают, изначально чисты ... повернул колесо истинного Закона» («Гэдзиммиккё», цит. по [117, с. 210—211]).

⁵⁹ Помимо деления по «пяти категориям», дхармы в Хоссо-сю классифицируются также по пяти «скандхам», 12 так называемым базам (типы дхарм, на «которых зиждется сознание» [82, с. 315]) и 18 «элементам» (с точки зрения «связи действия дхарм в предыдущий и настоящий моменты» [82, с. 139]). Подробное описание «пяти категорий» и более сжатое других групп дается у Хуан Чаньхуа [291, Фасян, с. 45—54] и С. Ямаками [416, с. 216—232]. Таблицы разновидности дхарм в «сарвастиваде» и «виджнянаваде» можно найти в работах О. О. Розенберга [82, с. 315—319] и Ф. И. Щербатского (только для «сарвастивады») [397, с. 95—107].

⁶⁰ Далее порядок «категорий» в обеих классификациях совпадает.

⁶¹ Э. Томас в своей «Истории буддийской мысли» (L., 1951) называет «алая-виджняну» «конечной реальностью», у С. Радхакришнана она «абсолютная всеобщность, все производящая и творящая, не ограниченная временем и пространством» [79, с. 540]. Такая трактовка вызывает резкое возражение представителей «нового взгляда» на «йогачару» (см. [415, с. 23—24]), которые подчеркивают «индивидуальный» характер «сознания-хранилища», а также то, что оно находится в одном функциональном ряду с другими «виджнянами» [351, с. 149; 415, с. 24]. С. Анакер отмечает, что выделение «алая-виджняны» из остальных сознаний сделали Дхармапала и Сюаньцзан (данные по [351, с. 230—231]).

⁶² Отсюда происходит и название «знака»: измерение, отличие, выделение характерных признаков.

⁶³ «Энгаку» — ошибочный перевод соответствующего санскритского термина, и, как правило, в качестве синонима употребляется более точный эквивалент — «доккаку» (знак «доку» означает «один», «сам», «самостоятельный») [132, с. 190]). Данная категория «идущих к спасению» обстоятельно охарактеризована в буддийской энциклопедии С. Мотидзуки [177, т. 1, с. 292—294].

⁶⁴ Название этой группы дается по «Очерку школы Хоссо» [129, с. 35]. Часто встречается другое именование: «мусё-сэндай», где «сё» — «природа (естество)». В первом же случае «сё» записано иероглифом, передающим значение «имя и фамилия». О «сэндай» (сокращенное «иссэндай» — санскр. «иччхантики») речь пойдет ниже в тексте. Все сочетание переводится как «иччхантики, не имеющие природы» («шраваков», «пратьекабудд», бодхисаттв, будд или же «неопределенной природы»).

⁶⁵ Впоследствии семь — за счет дробления одной из ступеней [240, с. 25—27].

⁶⁶ Первые два — Душунь (557—640) и Чжиянь (602—668) — подготови-

ли почву для деятельности Фацзана, разработав отдельные положения (о «мире Дхармы», «пяти учениях», «десяти сокровенных [значениях]» и др.) [144, с. 2].

⁶⁷ Организационное становление школы Хуаянь в Китае, развитие и усложнение ее философии и догматики проходило в несколько этапов. Все эти вопросы, которые мы не имеем возможности даже кратко затронуть, обстоятельно рассмотрены С. Камата (см. [150]). Некоторую информацию можно получить в книге Л. Е. Янгута [107].

⁶⁸ Уже Душунь в трактате «Хуаянь фацзе гуань» («Видение [сути] мира Дхармы в Хуаянь») указывал, что «природа (т. е. „ри“— А. И.), могущая охватить все, не делится на части ... Истинное ли (т. е. „ри“— А. И.) не может делиться» (пер. Л. Е. Янгута [107, с. 96]).

⁶⁹ Изложение сделано по тексту трактата с комментариями Цзунми [243, т. 45, с. 684—692]; (см. также [309, с. 144—153; 312, с. 25—27]). Русский перевод этого сочинения Душуан (правда, с неточностями и пропусками) можно найти в книге Л. Е. Янгута [107, с. 92—101; данный раздел с. 95—98].

⁷⁰ В разделе «Отсутствие преград к смешиванию» он пишет: «В одной дхарме наблюдаются все [дхармы], имеется наличие [всех дхарм], имеется проникновение [в нее всех дхарм] ... Одно „схватывает“ (т. е. удерживает, содержит.— А. И.) все; одно входит во все; все „схватывает“ одно; все входит в одно; одно „схватывает“ одно; одно входит в одно; все „схватывает“ все; все входит во все. В то же время нет преград для [их] смешивания» (перевод Л. Е. Янгута с нашими поправками, см. [107, с. 100]). То же самое Душунь повторяет и в разделе «Отсутствие преград (т. е. различий.— А. И.) между знаками».

⁷¹ Исходные положения этой доктрины были сформулированы Душунем в «Хуаянь фацзе гуань» (см. русский перевод этого раздела [107, с. 47—48]). Существенно изменил и доработал ее Чжинь. Кроме того, в сочинении «Суть „Сутры о величии Цветка“» (кит. «Хуаянь цзин чжицзи», яп. «Кэгон кё сики») Фацзан охарактеризовал «отсутствие преград» по десяти пунктам, в основном совпадающим с «десятью сокровенными значениями» (см. их перечисление [309, с. 139—140]).

⁷² См. русский перевод в книге Л. Е. Янгута [107, с. 112—116].

⁷³ Эти и другие аллегории к каждому «значению» перечислены в разделе о школе Хуаянь в книге Хуан Чаньхуа [291, с. 33—35].

⁷⁴ Любопытные графические репрезентации соотношений «дзи» — «ри» и «дзи» — «дзи» и их описания см. [292, с. 26—110].

⁷⁵ Подробнее о теории причинности Фацзана см. в работе Ю. Сакамото [225].

⁷⁶ Иногда, чтобы подчеркнуть различие между «вселенским буддой» Вайрочаной и его манифестацией в «теле пространства», т. е. когда он обретает определенный «знак», «коку-син» называют Лочаной (яп. «Росяна»). Однако это различие соблюдалось далеко не всегда, и статуя Вайрочаны в храме Тодайдзи именовалась адептами Кэгон-сю Вайрочаной, а не Лочаной [324, с. 108].

⁷⁷ Отметим, что существует достаточно укоренившаяся традиция как в апологетической, так и научной литературе, сводить роль медитации в доктринальной системе Кэгон к минимуму. Подробнее об этом см. в статье Р. Джимелло [331]. Здесь же показан специфический характер медитирования в Хуаянь-цзун.

⁷⁸ Классификация доктрин в школе Хуаянь детально проанализирована в недавней статье Лю Минвуда [361]; здесь же указаны источники и главные работы по теме. Об учении для «людей и богов», включенном Цзунми в классификацию, и его значении как сотериологической доктрины см. в статье П. Грегори [332]. На русском языке информацию по данному вопросу можно найти у Л. Е. Янгута [107, с. 58—62].

⁷⁹ Некоторое представление об учении школы Тяньтай (Тэндай) в Японии можно получить из наших работ (см. [36; 39, с. 60—67]).

⁸⁰ 1) «Наличие „я“ и дхарм» (яп. «га хо куу-сю»). В эту категорию учений включаются доктрины хинаянистской школы «ватсипутрия», отпочковавшейся от «сарвастивады» и подчеркивающей реальность как живого существа.

так и элементов, его составляющих [144, с. 13]. 6) «Все дхармы—только имена (названия)» (яп. «сёхо — таммё»). Теоретики хинаянистской школы «экавья-вахарика», разрабатывавшие данную концепцию, считают, что видимые и воспринимаемые свойства дхарм условны: на самом деле дхармы не имеют никаких качеств [144, с. 14].

⁸¹ Безусловно, следует иметь в виду, что употребление европейских терминов, в состав которых входит греческое «теос» (т. е. «бог») — в данном случае «пантеизм», — может показаться не совсем корректным в отношении буддизма, где отсутствует понятие «бог» в том смысле, в каком оно понимается, скажем, в христианстве, и если при этом иметь в виду пресловутый «атеизм» Будды, отстаиваемый некоторыми видными учеными (см., например [104, с. 96—159]). Однако переосмысление категорий «бог» в пантеистических концепциях (отказ от креационистских представлений, см. [88]) вполне допускает применение слова «пантеизм» в исследовании буддийских учений. Заметим, что этот термин широко используется японскими авторами, пишущими о буддизме (по-японски он передается калькой — «хансинрон»).

⁸² Проблема пантеизма в философских учениях буддийских школ Китая, Кореи и Японии, безусловно, заслуживает специального рассмотрения, тем более что на русском языке (и скорее всего на других европейских) подобных работ нет. Еще более заманчив сравнительный анализ буддийских пантеистических концепций и их аналогов, «вышедших» из двух других мировых религий. Приведем лишь один из примеров, оправдывающих, как нам кажется, такое исследование, — очень короткий отрывок из рассуждений об «абсолютном максимуме» Николая Кузанского, отождествленном им с богом: «Максимумом я называю то, больше чего ничего не может быть. Но такое преизобилие свойственно единому. Поэтому максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие. Если такое единство универсальным и абсолютным образом возвышается над всякой относительностью и конкретной ограниченностью, то ему ничего и не противоположно по его абсолютной максимальности. Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он пребывает во всем; в качестве абсолюта он есть актуально все возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от него — все» [69, т. 1, с. 51—52].

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ИБК	Индогаку буккёгаку кэнкю (Исследования по индологии и буддологии). Токио (журнал)
К—ИТИ	Конрад Н. И. Избранные труды. История (см. [52])
КН	Кодза Нитирэн (Лекции о Нитирэне) (см. [164])
НКОГК	Научная конференция «Общество и государство в Китае»
НСК	Нихон сюкё си кодза (Лекции по истории религий в Японии) (см. [205])
ЦБKK	Цудзоку буккё какусю коё (Очерки всех буддийских школ, предназначенные для мирян) (см. [278])
AA	Acta Asiatica. Tokyo (журнал)
AB	Aspects of Buddhism (см. [296])
JIP	Journal of Indian Philosophy. Dordrecht
MCB	Mélanges chinois et bouddhiques. Bruxelles
MN	Monumenta Nipponica. Tokyo (журнал)
MSGFOK	Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde Ostasiatischer Kultur. Zürich
PEW	Philosophy East and West. Honolulu (журнал)
TICOJ	Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan. Tokyo.
TP	T'oung Pao. Leiden (журнал)

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ *

1. Маркс К. Капитал. Т. III.— Т. 25. Ч. 1.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Т. 3.
3. Маркс К. Тезисы о Фейербахе.— Т. 3.
4. Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство.— Т. 19.
5. Ленин В. И. О значении воинствующего материализма.— Т. 42.
6. Ленин В. И. Социализм и религия.— Т. 12.
7. Ленин В. И. Философские тетради.— Т. 29.
8. Антология мировой философии. Т. 1. М., 1969.
9. Арутюнов С. А. Древний восточно-азиатский и айнский компонент в этно-генезисе японцев. Автореф. канд. дис. М., 1962.
10. Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968.
11. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2. М.—Л., 1950.
12. Большой японо-русский словарь. Т. 1—2. М., 1970.
13. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.
14. Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.
15. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985.
16. Борогина И. А. Поэтика классического японского стиха (VIII—XIII вв.). М., 1978.
17. Васильев В. П. Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч. 1. Общее обозрение. СПб., 1857.
18. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
19. Васубандху. Абхидхармакоша. Улан-Удэ, 1980.
20. Волков С. В. Ранняя история буддизма в Корее (сангха и государство). М., 1985.
21. Волков С. В. Социально-политическая роль буддийской сангхи в Корее на рубеже древности и средневековья. Автореф. канд. дис. М., 1982.
22. Воробьев М. В. Япония в III—VII вв. Этнос, общество, культура и окружающий мир. М., 1980.
23. Гальперин А. Л. Вступительная статья к кн. Хани Г. История японского народа. М., 1957.
24. Глушкина А. Е. Буддизм и ранняя японская поэзия (по материалам «Манъёсю»).— Глушкина А. Е. Заметки о японской литературе и театре (древность и современность). М., 1979.
25. Глушкина А. Е. «Манъёсю» как литературный памятник.— Глушкина А. Е. Заметки о японской литературе...
26. Горегляд В. Н. Буддизм и японская культура VIII—XIII вв.— Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
27. Горегляд В. Н. Дневники и эссе в японской литературе X—XIII вв. М., 1975.

* Работы К. Маркса и Ф. Энгельса приводятся по 2-му изданию Сочинений, В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

28. Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979.
29. Древние Фудоки (Хитати, Харима, Бунго, Хидзэн). Перевод, предисловие и комментарии К. А. Попова. М., 1969.
30. Жуков Е. М. История Японии. М., 1939.
31. Зелинский А. Н. Идея космоса в буддийской мысли.— Страны и народы Востока. Вып. XV. М., 1973.
32. Игнатович А. Н. Буддизм и даосизм в Японии (к проблеме отношений и оценок).— Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
33. Игнатович А. Н. Буддийские толкования путей спасения (на примере Лотосовой Сутры).— XI НКОГК. Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1980.
34. Игнатович А. Н. (вступительная статья, перевод и комментарий). Историческая хроника «Нихонги» о знакомстве японцев с буддизмом.— Народы Азии и Африки. 1985, № 2.
35. Игнатович А. Н. История распространения буддизма в Японии в VI—начале VII в. (по материалам «Нихонги»).— XIII НКОГК. Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1982.
36. Игнатович А. Н. Концепция бытия школы Тянтай в интерпретации Нитирэна.— Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.
37. Игнатович А. Н. Об одной интерпретации Сутры Лотоса Благочестивого Закона.— X НКОГК. Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1979.
38. Игнатович А. Н. Образ «шэньсяня» в японской средневековой литературе («Хонтэ синсэн дэн» Оэ-но Масафуса).— XII НКОГК. Ч. 2. М., 1981.
39. Игнатович А. Н. «Среда обитания» в системе буддийского мироздания.— Человек и мир в японской культуре. М., 1985.
40. Игнатович А. Н. Трактровка «тел» Будды в сутре Золотого света.— XV НКОГК. Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1984.
41. Идзумо-фудоки. Перевод, комментарии и предисловие К. А. Попова. М., 1966.
42. Иофан Н. А. Культура древней Японии. М., 1974.
43. История стран Азии и Африки в средние века. М., 1968.
44. История стран зарубежной Азии в средние века. М., 1970.
45. Ито Н., Миягава Т., Мазда Т., Есидзава Т. История японского искусства. М., 1965.
46. Иэнага С. История японской культуры. М., 1972.
47. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (становление греческой философии). М., 1972.
48. Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
49. Комиссарова Т. Г. О трех китайских переводах сутры о Вэймоцзе.— П. И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. Материалы конференции. Ч. 3. М., 1979.
50. Комиссарова Т. Г. Роль образа Вималакирти (текст и изображение) в истории буддизма.— Использование музейных коллекций в критике буддизма. Л., 1981.
51. Конрад Н. И. Древняя история Японии.— К—ИТИ.
52. Конрад Н. И. Избранные труды. История. М., 1974.
53. Конрад Н. И. Культура эпохи Нара.— Конрад Н. И. Очерки японской литературы. М., 1973.
54. Конрад Н. И. Надельная система Японии.— К—ИТИ.
55. Конрад Н. И. Литература VIII—XIII в.— Конрад Н. И. Японская литература. От «Кодзики» до Токутоми. М., 1974.
56. Конрад Н. И. Очерк японской истории с древнейших времен до «революции Мэйдзи».— Япония. М., 1934.
57. Конрад Н. И. Очерки истории культуры средневековой Японии. М., 1980.
58. Конрад Н. И. Очерки по истории стран Восточной Азии в средние века. Из истории средних веков стран Восточной Азии.— К—ИТИ.
59. Конрад Н. И. Япония. Народ и государство. Пг., 1923.
60. Конрад Н. И. Японский народ в его истории.— Конрад Н. И. Очерки японской литературы. М., 1973.
61. Корнев В. И. Тайский буддизм. М., 1973.

62. *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
63. *Кутасова И. М.* Философия Нагарджуны.— Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962.
64. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
65. *Мещеряков А. Н.* Буддизм и синтоизм в древней Японии.— Религии мира. Ежегодник. М., 1983.
66. *Мещеряков А. Н.* Древняя Япония: Буддизм и синтоизм (проблемы синкретизма). М., 1987.
67. *Мещеряков А. Н.* О некоторых особенностях раннеяпонского буддизма (карма и зооморфизм).— Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1987.
68. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1—2. М., 1980—1982.
69. *Николай Кузанский.* Сочинения. Т. 1—2. М., 1979.
70. *Ольденбург С. Ф.* Памяти Василия Павловича Васильева и его трудах по буддизму (1818—1918).— Известия Российской Академии Наук. 1918, № 7.
71. *Пак М. Н.* Очерки ранней истории Кореи. М., 1979.
72. *Попов К. А.* Восемь песен Хитати.— Историко-филологические исследования. Сборник к семидесятилетию академика Н. И. Конрада. М., 1967.
73. *Попов К. А.* Законодательные акты средневековой Японии. М., 1984.
74. *Попов К. А.* «Кофудоки» — произведения ранней японской классической литературы.— Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти академика Н. И. Конрада. М., 1974.
75. *Попов К. А.* Фудоки (к истории изучения японского памятника VIII в.)— Китай, Япония. История и филология. М., 1961.
76. *Попов К. М.* Япония. Очерк развития национальной культуры и географической мысли. М., 1964.
77. *Поршнева Е. Б.* Трансформация древнеиранского культа бога Митры в раннехристианских сектах и тайных обществах средневекового Китая.— Китай: история, культура и историография. М., 1977.
78. *Радуль-Затуловский Я. Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М.—Л., 1947.
79. *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. М., 1956.
80. *Ракитов А. И.* Историческое познание. Системно-гносеологический подход. М., 1982.
81. *Розенберг О. О.* О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919.
82. *Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
83. *Сафронова Е. С.* Синто-буддийский синкретизм в Японии VIII—XIV вв.— вопросы научного атеизма. Вып. 16. М., 1974.
84. *Светлов Г. Е.* Путь богов (синто в истории Японии).— М., 1985.
85. Свод законов «Тайхорё». 702—718 гг. I—XV законы. Перевод, вступительная статья и комментарии К. А. Попова. М., 1985.
86. Свод законов «Тайхорё». 702—718 гг. XVI—XXX законы. Вступительная статья, перевод с древнеяпонского и комментарий К. А. Попова. М., 1985.
87. *Сладковский М. И.* Китай и Япония. М., 1971.
88. *Соколов В. В.* Пантеизм.— Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967.
89. *Сондерс Э. Д.* Японская мифология.— Мифология древнего мира. М., 1977.
90. *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. Л., 1976.
91. *Сухов А. Д.* Религия в истории общества. М., 1979.
92. *Сырицын И. М.* К вопросу об изучении феодализма в Японии.— Историография стран Востока. М., 1969.
93. *Сырицын И. М.* Реформы Тайка и проблемы общины в освещении послевоенной японской историографии.— Вестник Московского университета. Сер. XIV. Востоковедение. 1973, № 2.
94. *Сырицын И. М.* Современная историография генезиса японского феодализма.— Историография стран Востока (проблемы феодализма). М., 1977.
95. *Сырицын И. М.* Современная японская историография о формировании

- и социальной структуре древнего государства.— Вестник Московского университета. Сер. XIV. Востоковедение. 1970, № 2.
96. Токарев С. А. Сущность и происхождение магии.— Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
 97. Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология.— Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1980.
 98. Топоров В. Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей.— Индийская культура и буддизм. Сборник памяти академика Ф. И. Щербатского. М., 1972.
 99. Торчинов Е. А. Буддийская иконография Праджняпарамиты и некоторые аспекты праджня-парамитской философии.— Использование музейных коллекций в критике буддизма. Л., 1981.
 100. Торчинов Е. А. Опыт текстологического анализа китайских переводов Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры.— Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.
 101. Харнский К. [А]. Япония в прошлом и настоящем. Владивосток, 1926.
 102. Хирьяков А. Во что веруют японцы. М., 1906.
 103. Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981.
 104. Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. М., 1972.
 105. Шептулин А. П. О сущности всеобщего.— Философские науки. 1984, № 1.
 106. Эйдуз Х. Т. История Японии с древнейших времен до наших дней. М., 1968.
 107. Янгутов Л. Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982.
 108. Японские легенды о чудесах (IX—XI вв.). Перевод, предисловие и комментарии А. Н. Мещерякова. М., 1984.
 109. Адзиа буккё си. Нихон хэн (История буддизма в Азии. Япония). Т. 1. Асука — Нара буккё (Буддизм Асука и Нара). Т. 2. Хэйан буккё (Хэйанский буддизм). Токио, 1972.
 110. Анэсаки М. Сётоку-тайси тайси рисо (Идеал «великого мужа» — Сетоку-тайси). Токио, 1944.
 111. Аоки К. Нара-но мякю (Столица Нара). Токио, 1973.
 112. Асано М. Вага Тайси синко (Наша вера в Принца).— Сюкё корон. 1955, т. 25.
 113. Асивара Р. Санрон-сю коё (Очерк школы Санрон).— ЦБKK.
 114. Асука дзи хаккуцу тэсахококу (Сообщения о результатах раскопок храмов в Асука). Нара, 1958.
 115. Буккё бунгаку дзитэн (Словарь буддийской литературы). Токио, 1980.
 116. Буккё гёдзи гирэй сёсики дайджитэн (Большой словарь установленных форм буддийских действий и ритуалов). Токио, 1983.
 117. Буккё сэйтэн (Буддийские священные писания). Токио, 1974.
 118. Буккё сюха дзитэн (Словарь буддийских школ). Токио, 1983.
 119. Буккёгаку канкэй дзасси бункэн сорон (Библиографический обзор буддологических журналов). Токио, 1983.
 120. Вакамори Т. Сюгэндо си кэнкю (Исследования по «сюгэндо»). Токио, 1972.
 121. Ватанабэ К. Сётоку-тайси-но сёваку-но буккё (Буддизм Сетоку-тайси, устраняющий заблуждения).— ИБК. 1955, т. 3, № 2.
 122. Ватанабэ С. Нихон-но буккё (Японский буддизм). Токио, 1965.
 123. Ватанабэ С. Сайтё, Кукай-но сисо (Идеология Сайтё и Кукай).— Сайтё, Кукай сю (Собрание сочинений Сайтё и Кукай). Сер. «Нихон-но сисо» (Японская мысль). Т. 1. Токио, 1969.
 124. Гэндай то буккё (Современность и буддизм). Ежемесячный бюллетень сер. «Нихон буккё киси кодза» (Основополагающие лекции по японскому буддизму). Токио, 1979.
 125. Дайдзюкё ёмонсю (Важнейшие места из «Великого собрания сутр»). Токио, 1970.
 126. Дай Нихон буккё дзэнсё (Большое полное собрание японских буддийских сочинений). Т. 1—151+10. Токио, 1912—1922.
 127. Дарани дзитэн (Словарь «дхарани»). Токио, 1983.
 128. Дзюситидзё кэмпо (Конституция из 17 статей). Сборник статей. Токио, 1975.

129. Додзю С. Хоссо-сю коё (Очерк школы Хоссо).— ЦБKK.
130. Екота К. Докё. Токио, 1972.
131. Есида С. Сётоку-тайси-но синко (Вера в Сётоку-тайси). Токио, 1922.
132. Ивамото Ю. Нитидзё буккё го (Повседневная буддийская лексика). Токио, 1974.
133. Иноуэ К. Гёки. Токио, 1959.
134. Иноуэ К. Нара буккё си-но кэнкю (Исследования по истории буддизма периода Нара). Токио, 1981.
135. Иноуэ М. Нихон кодай буккё-но тэнкай (Развитие древнего японского буддизма). Токио, 1975.
136. Иноуэ М. Нихон кодай кокка то буккё (Древнее японское государство и буддизм). Токио, 1961.
137. Иноуэ М. «Сангё гисё»-но сэнго (Имя составителя «Сангё гисё»).— Ежемесячное приложение к сер. «Нихон рэкиси сосё». Вып. 28. Токио, 1972.
138. Иноуэ Э. Нихон буккё (Японский буддизм). Токио, 1912.
139. Иноуэ Ю. «Дзинно сёто ки» кайдай (Главное в «Записках о законном наследовании [престола] божественными императорами»).— Нихон тэцугаку сисо дзэнсё (Полное собрание сочинений японских философов и мыслителей). Т. 1. Токио, 1956.
140. Исида М. Камы то Нихон бунка («Камы» и японская культура). Токио, 1984.
141. Исида М. Кудара дзинн то Хорюдзи (Храмы Пэкче и Хорюдзи).— Тёсэн гакухо. 1953, № 5.
142. Исида М. «Сонирё»-ни цуйтэ (О «Сонирё»).— ИБК. 1955, т. 3, № 2.
143. Исида М. Тодайдзи то кокубундзи (Храм Тодайдзи и храмы «кокубундзи»). Токио, 1969.
144. Кавано Х. Кэгон-сю коё (Очерк школы Кэгон).— ЦБKK.
145. Кавасаки Ц. Кодай кокка то сюкё (Древнее государство и религия).— НСК, т. 1.
146. Кавасаки Ц. Нихон буккё-но тэнкай (Развитие японского буддизма).— Избранные труды по истории. Т. 2. Токио, 1982.
147. Кавасаки Ц. Тэмму-тэнно (Император Тэмму). Токио, 1957.
148. Кавасаки Ц. Тэмпё-но бунка (Культура [годов] Тэмпё). Токио, 1959.
149. Кайондзи Т. Тайка кайсин (Реформы Тайка). Токио, 1956.
150. Камата С. Тюгоку Кэгон сисо си-но кэнкю (Исследование идейной истории китайской [школы] Хуаянь). Токио, 1965.
151. Канадзава С. Ниттё досоран (Обзор отношений между Японией и Кореей). Токио, 1978.
152. Канадзава С. Саммай то босацу (Рис и бодхисаттва).— Тёсэн гакухо. 1957, № 11.
153. Канадзава С. Тёсэн кэнкю то «Нихон секи» (Исследование Корей и «Нихон секи»).— Тёсэн гакухо. 1951, № 1.
154. Канаока С. Буккё сюха гайсэцу (Очерк буддийских школ).— Буккё сюха дзитэн.
155. Канко сюси нарабини сёмоку (Издательские принципы и перечень текстов).— Приложение к сер. «Дай Нихон буккё дзэнсё». Токио, 1916.
156. Касахара К. Нихон сюкё си кэнкю нюмон. Сэнго-но сэйка то кадай (Введение в изучение истории религий в Японии. Послевоенные успехи и задачи). Токио, 1971.
157. Кацуки Д. Хонэн кёгаку-но сэйрицу то Нанто-но дзёдокё (Становление учения Хонэна и учение о «чистой земле» Южного города).— ИБК. 1955, т. 3, № 2.
158. Кацумата С. Гохо-но юсикки сэцу-но итидаммэн (Об одном аспекте теории «только-сознания» Дхармапалы).— ИБК. 1954, т. 3.
159. Кимия Я. Никкан бунка корю си (История культурных отношений между Японией и Кореей). Токио, 1955.
160. Китаяма С. Дзётэй то Докё (Императрица и Докё). Токио, 1969.
161. Китаяма С. Тайка-но кайсин (Реформы Тайка). Токио, 1967.
162. Кито К. То Адзиа-ни окэру кокка кэйсэй си-но риронтэки сёмондай (Теоретические вопросы истории формирования государства в Восточной Азии).— Рэкисигаку кэнкю. 1985, № 540.

163. Кодайси-но нингэн-о катару (Поговорим о человеке в древней истории). Беседа К. Наоки и Р. Сибя.— Приложение к т. 2 сер. «Нихон-но рэкиси» (История Японии). Токио, 1965.
164. Кодза Нитирэн (Лекции о Нитирэне). Т. 1. Нитирэн то «Хоккэ-кё» (Нитирэн и «Сутра цветка Закона»). Токио, 1973.
165. «Кодзики».— Сер. «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (Большая серия японской классической литературы). Т. 1. Токио, 1974.
166. Кодзиэн (Обширный сад слов). Токио, 1971.
167. Корэ-кара дэру хон (Появившиеся книги).— Кикан тосё дзёхо (Информация о выходящих из печати книгах). Токио.
168. Кубо Н. Нихон-ни окэру докё синко (Даосские верования в Японии).— Ежемесячный бюллетень сер. «Нихон рэкиси сосё» (Книги по истории Японии). Токио, 1968.
169. Масутани Ф. Буккё синдзитэн (Новый словарь по буддизму). Токио, 1953.
170. Масутани Ф. Тёсаку сю (Собрание сочинений). Т. 1—12. Токио, 1981—1982.
171. Мацумаэ Т. Тайё-но фунэ токое-но синко (Солнечная лодка и верование в «вечную жизнь»).— Кокугакуин дзасси. 1961, т. 62, № 2.
172. Мацумото К. Кодай кютэй кидзоку-ни окэру дзюдзицу то сюкё (Магия и религия [в жизни] древней дворцовой аристократии).— НСК. Т. 1.
173. Маэда Э. Буккё сисо кова (Лекции по буддийской мысли).— Токио, 1926.
174. Миямото С. Нэхан-но сёмондай (Проблемы, касающиеся нирваны).— ИБК. 1953, т. 2, № 1.
175. Мори К. Тэнно го-но сэйрицу-о мэгуттэ (Вокруг вопроса о становлении титула «император»).— Нихон рэкиси. 1983, № 3.
176. Моримото Д. Нихон сисо си (История [общественной] мысли Японии). Т. 1. Токио, 1974.
177. Мотидзюки С. Буккё дайджитэн (Большой буддийский словарь). Т. 1—10. Токио, 1972—1973.
178. Мураками С. Дай Нихон буккё си (История буддизма в Великой Японии). Токио, 1897.
179. Мураками Т. Сюгэндо-но хаттацу (Развитие «сюгэндо»). Токио, 1943.
180. Мурао Д. Нара дзидай-но бунка (Культура периода Нара). Токио, 1962.
181. Мураока Ц. Нихон сисо сидзё-но сёмондай (Вопросы истории [общественной] мысли Японии). Т. 2.— Нихон сисо си кэнкю (Исследования по истории [общественной] мысли Японии). Токио, 1957.
182. Мураяма С. Хондзи суйдзяку. Токио, 1974.
183. Наганума К. Сётоку-тайси ронко (Размышления о Сётоку-тайси). Киото, 1971.
184. Нагата Х. Нихон тэцугаку сисо си кэнкю (Исследования по истории философской мысли Японии). Токио, 1967.
185. Нагато Х. Нихон хокэн сэй идэороги (Идеология японского феодализма). Токио 1968.
186. Найто М. Асука дзидай-но дзин (Храмы периода Асука).— Сюкё корон. 1955, т. 25, № 4.
187. Накагава Д. Нара бунка кэйсэй-ни тайсуру буккё эйкё (Влияние буддизма на формирование культуры Нара).— Буккё то бунка (Буддизм и культура). Киото, 1983.
188. Накамура Д. «Хоккэ-кё»-но ити (Место «Сутры цветка Закона»).— КН.
189. Накамура Д. «Хоккэ-кё»-но сэйрицу катэй (Процесс формирования «Сутры цветка Закона»).— КН.
190. Накамура К. Асука-но кё дзидай (Период столицы в Асука). Токио, 1955.
191. Накамура Х. Кука-но кисоронригакутэки кайтэй (Объяснение концепции «пустоты» с точки зрения символической логики).— ИБК. 1954, т. 3, № 1.
192. Нара дзидай-о катару (Говорим о периоде Нара). Беседа К. Домона и К. Аоки.— Приложение к т. 3 сер. «Нихон-но рэкиси» (История Японии). Токио, 1965.
193. Нива Ф. Тэмпё-но кайка (Расцвет в [годы] Тэмпё). Токио, 1959.

194. *Нисида Н.* Нихон синто си кэнкю (Исследования по истории синтоизма в Японии). Т. 1—10. Токио, 1978—1979.
195. *Нисида Н.* Нихон сюкё сисо си-но кэнкю (Исследования по истории религиозной мысли в Японии). Токио, 1956.
196. *Нисиока Т.* Нара-тё си (История двора Нара). Т. 1—2. Токио, 1939—1940.
197. Нитирэн дайсёнин госсё дзэнсю (Полное собрание священных писаний великого святого Нитирэна). Токио, 1981.
198. Нитирэн сёнин дзэнсю. Руйсан косо ибун року (Полное собрание сочинений святого Нитирэна. Письменное наследие высокого основателя, составленное по тематическому принципу). Токио, 1922.
199. Нихон букка дзиммэй дзисё (Словарь имен японских буддистов). Токио, 1903 (раздельная пагинация).
200. Нихон буккё си дзитэн (Словарь по истории японского буддизма). Токио, 1980.
201. Нихон миндзоку-но рэкиси (История японской нации). Т. 1. Дзёдай (Древность). Токио, 1983.
202. Нихон-но рэкиси (История Японии). Т. 1—10. Токио, 1977.
203. Нихон-но сисо (Общественная мысль Японии). Т. 1—2. Токио, 1980.
204. Нихон сёки.—Сер. «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (Большая серия японской классической литературы). Т. 67—68. Токио, 1974.
205. Нихон сюкё си кодза (Лекции по истории религий в Японии). Т. 1—4. Токио, 1971.
206. Нихон сюкё си (История религий в Японии). Т. 1—2. Токио, 1977.
207. Нихондзин-но катикан (Аксиологические представления японцев).—Сер. «Кодза. Хикаку бунка» (Лекции. Сравнительная культурология). Т. 7. Токио, 1976.
208. Норито.—Сер. «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (Большая серия японской классической литературы). Т. 1. Токио, 1974.
209. *Огура Ф.* «Сангё гисё Дзёгуо сэн» — ни кансуру гиги (Сочинения относительно [надписи] «Сангё гисё Дзёгуо сэн»).—Сигаку кэнкю. 1953, № 52.
210. *Окабэ Н.* Сёва-но Хорюдзи мондай то Тайси-синко (Вопросы относительно храма Хорюдзи, [появившиеся в период] Сёва, и верование в Принца).—Сюкё корон. 1955, т. 25, № 4.
211. *Омати К.* Нихон-но кодай кокка то «Кадзоку, сюдзайсан оёби кокка-но кигэн» (Древнее государство в Японии и «Происхождение семьи, частной собственности и государства»).—Рэкисигаку кэнкю. 1985, № 540.
212. *Оно Г.* Кэнсо нибун-о тусин-то ситэ митару Аннэ. Гохо рёси-но тибэ (Позиция двух учителей — Схираматэ и Дхармапалы — с точки зрения разделения взглядов на знак).—ИБК. 1953, т. 2, № 1.
213. *Оно Т.* Дзёдай-но дзёдокё (Учение о «чистой земле» в древности). Токио, 1972.
214. *Оно Т.* Нихон буккё сисо си (История буддийской мысли в Японии). Токио, 1958.
215. *Оно Т.* Нихон-но буккё (Японский буддизм). Токио, 1961.
216. *Оно Т.* Сётоку-тайси-но кэнкю (Исследования о Сётоку-тайси). Токио, 1971.
217. *Ота Х.* Нара-но тэрадэра. Кодай кэнтику-но миката (Храмы в Нара. Взгляд на древнюю архитектуру). Токио, 1982.
218. *Оя Т.* Нихон буккё си-но кэнкю (Исследования по истории японского буддизма). Т. 1—3. Токио, 1961.
219. *Ри Дзинхи.* Нихон бунка то Тёсэн (Японская культура и Корея). Токио, 1984.
220. Рицурё кокка рон (Статья о государстве «рицурё». — Симпозиум «Нихон рэкиси» (История Японии). Т. 4. Токио, 1972.
221. Сайдё, Кукай.—Сер. «Нихон-но мэйтё» (Шедевры японской письменности). Вып. 3. Токио, 1977.
222. *Сайто Ю.* Куся-сю коё (Очерк школы Куся).—ЦБКК.
223. *Сакайно Т.* Нихон буккё сие (Важнейшие [вехи] истории японского буддизма). Токио, 1907.
224. *Сакайно Т.* Нихон-но буккё (Японский буддизм). Токио, 1914.

225. *Сакамото Ю.* Дотай энги-но кодзо то соно иги (Структура «дотай энги» и его значение).— ИБК. 1955, т. 3, № 1.
226. *Саки А.* Буккё-но гэнрю то Нихон-но буккё бунка-но кэйсэй (Истоки буддизма и становление японской буддийской культуры).— Нихон-но сисо (Японская мысль). Т. 1. Токио, 1980.
227. *Сасая Р.* Мусуби-гами-но синко (Вера в «мусуби-гами»).— Кокугакуин дзасси. 1963, т. 64, № 8—9.
228. *Сато К.* «Дзи» то «дзи»-ни цуйтэ. «Кэгон-кё»-но дзикан каннэн («Дело» и «время». Концепция времени в «Кэгон-кё»).— ИБК. 1955, т. 3, № 2.
229. *Сато Р.* «Дзи» (vatthu-ни цуйтэ (о «деле» vatthu).— ИБК. 1953, т. 2.
230. *Сёку Нихонги.* Т. 1—2. Токио, 1972.
231. *Сётоку-тайси.* Сер. «Нихон-но мэйтё» (Шедевры японской письменности). Вып. 2. Токио, 1975.
232. *Сётоку-тайси* годэн («Жизнеописание Сётоку-тайси»). Токио, 1922.
233. *Сётоку-тайси* кэнкю (Исследования о Сётоку-тайси). Киото, 1964.
234. *Сётоку-тайси* ронсан (Сборник статей о Сётоку-тайси). Киото, 1922.
235. *Сибата М.* Сосэн сухай-но гэнрю (История культа предков).— НСК. Т. 3.
236. *Симодэ С.* Синсэн сисо (Идеология «шэньсяней»). Токио, 1968.
237. *Сирази А.* Сётоку-тайси — Кэмпо сисо то соно хайкай (Сётоку-тайси — «Конституция» и ее фон). Токио, 1966.
238. *Сугуро С.* Дайдзё буккё то кётэн-но сэйрицу (Буддизм «великой колесницы» и формирование сутр).— КН.
239. *Сугуро С.* Синрикан — итидзё-мёхо (Истинный взгляд — «благый Закон единой колесницы»).— КН.
240. *Сякуро О.* Риссю коё (Очерк школы Риссю).— ЦБКК.
241. *Тайго Х.* Робо-но сэкибуцу (Придорожные каменные будды). Токио, 1963.
242. Тайка кайсин (Реформы Тайка).— Симпозиум «Нихон рэкиси» (История Японии). Т. 3. Токио, 1969.
243. Тайсё синсю дайджокё (Заново отредактированное «Великое собрание сутр» [годов] Тайсё). Т. 1—100. Токио, 1924—1932.
244. *Такасима Б.* Сётоку-тайси. Токио, 1942.
245. *Такатори М.* Кодай минсю-но сюкё (Древняя народная религия).— НСК.. Т. 2.
246. *Такэси А., Суганума А.* Буккё бунгаку гайсэцу (Очерк буддийской литературы).— Буккё бунгаку дзитэн.
247. *Такэути С.* Ин-нохэн то ка-нохэн («Изменение-причина» и «изменение-результат»).— ИБК. 1955, т. 3, № 2.
248. *Тамура Е.* Нихон буккё си нюмон (Введение в историю японского буддизма). Токио, 1970.
249. *Тамура Е.* Сёмэйкан — куон хомбуцу (Понимание жизни — вечный и изначальный Будда).— КН.
250. *Тамура Е.* Тюгоку-ни окэру дэнсё.— «Хоккэ-кё»-но кан-но сёсо (Традиция в Китае.— Виды интерпретации «Сутры цветка Закона»).— КН.
251. *Тамура Е.* Утёкан.— Сёходзиссо (Мировосприятие.— Истинный вид всех дхарм).— КН.
252. *Тамура Э.* Асука буккё си кэнкю (Исследования по истории буддизма [периода] Асука). Токио, 1969.
253. *Тамура Э.* Кодай Тёсэн буккё то Нихон буккё (Древний буддизм в Корее и буддизм в Японии). Токио, 1980.
254. *Тамура Э.* (сост.). Синра то Нихон кодай бунка (Силла и древняя японская культура). Токио, 1981.
255. *Тамура Э., Хон Сунъук* (сост.). Синра то Асука. Хакухо-но бунка (Силла и культура [периодов] Асука, Хакухо). Токио, 1975.
256. *Танака Д.* Кукан-но ронри (Логика концепции «пустоты»).— ИБК. 1953, т. 2, № 1.
257. *Танака Д.* «Сё дайджё рон»-ни окэру юсикисэцу (Теория «только-сознания» в «Сё дайджё рон»). ИБК. 1954, т. 3, № 1.
258. *Татибана С.* Нихон кодай сисо си (История древней японской мысли).— Токио, 1922.
259. *Тэнно-но рэкиси* (История императоров). Токио, 1959.

260. *Уи Х.* Консайдзу буккё дзитэн (Краткий буддийский словарь). Токио, 1935.
261. *Уи Х.* Сайнки буттэн-но кэнкю (Исследования по буддийским книгам из Западного края). Токио, 1970.
262. *Уи Х.* Сина буккё си (История китайского буддизма). Токио, 1941.
263. *Уи Х.* Яккё си кэнкю (Исследования по истории переводов сутр). Токио, 1971.
264. *Усуи С.* Ками, хито, Буцу-но тосо (Борьба между «ками», человеком и Буддой). Токио, 1982.
265. *Уэда М.* Нихон-но дзётэй (Японские императрицы). Токио, 1973.
266. *Уэда М.* Сётоку-тайси. Токио, 1980.
267. *Уэда М.* Ямато тётэй (Двор Ямато). Токио, 1967.
268. *Фудзи К.* Буккё-но кёдзигэнри то ситэ-но нитайсэцу (Учение о «двух истинах» как догматический принцип буддизма).— ИБК. 1954, т. 3, № 1.
269. *Фудзимото Т.* Ку-но нинскиронтэки кайтэй (Эпистемологическое объяснение «пустоты»).— ИБК. 1955, т. 3, № 2.
270. *Фукуяма Т.* Нара-тё дзин-но кэнкю (Исследования храмов периода Нара). Токио, 1955.
271. *Ханаяма С.* Сётоку-тайси-но «юи дзё гогаку хихо сёбо» — ни цуйтэ (О [фразе] «Только устранив пять преступлений [против Закона] и клевету на истинный Закон» у Сётоку-тайси).— ИБК. 1955, т. 3, № 2.
272. *Ханаяма С.* Сётоку-тайси то Нихон бунка (Сётоку-тайси и культура Японии). Токио, 1936.
273. *Хоккэ-кё* (Сутра цветка Закона).— Т. 1—3. Токио, 1976.
274. *Хосокава К.* Нихон букке кэйдзай си ронко (Размышления об экономической истории японского буддизма). Токио, 1932.
275. *Цуда С.* Нихон дзэдай си-но кэнкю (Исследования по древней истории Японии). Токио, 1963.
276. *Цуда С.* Нихон котэн-но кэнкю (Исследования японских классических книг). Т. 1—2. Токио, 1963.
277. *Цудзи Д.* Нихон буккё си (История японского буддизма). Т. 1. Токио, 1969.
278. *Цудзоку* буккё какусю коё (Очерки всех буддийских школ, предназначенные для мирян). Токио, 1899. (Каждый раздел имеет собственную пагинацию.)
279. *Цукамото Д.* Сина буккё си кэнкю (Исследования по истории китайского буддизма). Токио, 1942.
280. *Цукамото К.* Индо-ни окэру дэнсё (Традиция в Индии).— КН.
281. *Цукамото К.* «Хоккэ-кё»-но гэнтэн то якухон (Оригинальный текст «Сутры цветка Закона» и его переводы).— КН.
282. *Цукуба Ф.* Ниттан канкэй (Отношения между Японией и Тан). Токио, 1933.
283. *Цумото Р.* Дзэдай-ни окэру дзинн кэйдзай-но ёго (Поддержка храмовой экономики в древности).— ИБК. 1955, т. 3.
284. *Цутида К.* Кэгон тэцугаку сёронко (Заметки о философии Кэгон). Киото — Токио, 1922.
285. *Юаса Я.* Кодайдзин-но сэйсин сэкай (Духовный мир древнего человека). Киото, 1981.
286. *Юки Р.* Нихон бунка си (История японской культуры). Токио, 1978.
287. *Юки Р.* Сэсин юисики-но кэнкю (Исследования «только-сознания» Васубандху). Т. 1. Токио, 1956.
288. *Ямадзакэ Ц.* Сансёрон-но ронри (Логика теории о «трех природах»).— ИБК. 1955, т. 3, № 1.
289. Да Мин саньцзин (Большая минская «трипитака»). [Б/м], 1706.
290. *Тан Юнтун.* Хань, Вэй, лян Цзинь, Наньбэй чао фоцзяо ши (История буддизма Хань, Вэй обеих Цзинь, Южных и Северных династий). Т. 1—2. Пекин, 1963.
291. *Хуан Чаньхуа.* Фоцзяо гэцзун даи (Догматика всех буддийских школ). Тайбэй, 1973.
292. *Чэнь Цзяньмин.* Цюй Гунчжай Хуаянь-цзун улунь цзи (Пять очерков о школе Хуаянь Цюй Гунчжай). Беркли, 1983.

293. *Abe M.* Emptiness is Suchness.—The Eastern Buddhist. 1978, vol. XI, № 2.
294. *Abegg E.* Der Buddha Maitreya.—MSGFOK, 1945, Bd. VII.
295. *Anesaki M.* History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation. Rutland — Tokyo, 1972.
296. Aspects of Buddhism. New Delhi, 1981.
297. *Banerjee A.* Buddhism in India and Abroad. Calcutta, 1973.
298. *Banerjee D. K.* Significance of Supernormal Powers in Spiritual Life.—AB.
299. *Bareau A.* L'Absolu en philosophie bouddhique. Evolution de la notion d'asamskrita. P., 1951.
300. *Barrow T.* Introduction to the New Edition.—«Nihongi». Chronicle of Japan from the Earliest Times to A. D. 697. Vol. I.
301. *Barua B.* Studies in Buddhism. Calcutta, 1974.
302. *Bender R.* The Hachiman. Cult and the Dokyo Incident.—MN. 1979, vol. XXXIV, № 2.
303. *Blacker C.* The Catalpa Bow. L., 1975.
304. *Bocking B.* The Problem of the Authorship of the «Chung-lun».—TICOJ. Tokyo, 1982, № 27.
305. Buddhist Mahāyāna Texts.—The Sacred Books of the East, vol. XLIX. L., 1894.
306. The Buddhist Tradition in India, China and Japan. N. Y., 1969.
307. *Bugault G.* La notion de «prajña» ou de sagesse selon les perspectives du Mahayana. P., 1968.
308. *Bunce W. K.* Religions in Japan. Rutland — Tokyo, 1956.
309. *Chang G. C. C.* The Buddhist Teaching of Totality The Philosophy of Hwa-Yen Buddhism. University Park, 1971.
310. *Ch'en K.* Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964.
311. *Cheng Hsueh-li.* Truth and Logic in San-lun Mādhyamika Buddhism.—International Philosophical Quarterly. 1981, vol. XXI, № 3.
312. *Cleary Th.* Entry into the Inconceivable. An Introduction to Hua-yen Buddhism. Honolulu, 1983.
313. *Combaz G.* L'évolution du Stūpa en Asie. Etude d'architecture bouddhique.—MCB, vol. II—IV. Bruxelles, 1933—1936.
314. *Conze E.* Introduction.—Vajracchedika Prajñāpāramitā, ed. and transl. with Introduction and Glossary by E. Conze.—«Serie Orientale Roma», XIII. Roma, 1957.
315. *Conze E.* The Prajñāpāramitā Literature. Hague, 1960.
316. *Dayal H.* The Boddhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. Delhi, 1978.
317. *De Jong J.* Emptiness.—JIP. 1972, vol. II, № 1.
318. *De Jong J.* The Problem of Absolute in the Mādhyamika School.—JIP. 1972, vol. II, № 1.
319. *Dutt N.* Mahayana Buddhism. Calcutta, 1973.
320. *Earhart H. B.* Japanese Religion: Unity and Diversity. Belmont, 1969.
321. *Eberhard W.* Das Toba-Reich Nord Chinas. Leiden, 1949.
322. *Eder M.* Die Reiseseele in Japan und Korea.—Folklore Studies. 1955, vol. XIV.
323. *Eder M.* Schamanismus in Japan.—Paideuma. 1958, vol. VI.
324. *Elliot Ch.* Japanese Buddhism. L., 1959.
325. *Fatone V.* The Philosophy of Nāgārjuna. Delhi, 1981.
326. *Fitzgerald C. P.* The Empress Wu. Melbourne, 1955.
327. *Fujisawa Ch.* Japanese and Oriental Political Philosophy. Tokyo, 1935.
328. *Fujishima R.* Le Bouddhisme japonais. P., 1889.
329. *Gard R.* On the Authenticity of the «Chung-lun».—ИБК. 1954, vol. III, № 1.
330. *Gard R.* On the Authenticity of the «Pai-lun» and «Shih-erh-mên-lun».—ИБК. 1954, vol. II, № 2.
331. *Gimello R.* Early Hua-yen, Meditation and Early Ch'an: Some Preliminary Considerations.—Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley Buddhist Studies Series, vol. V, Berkeley, 1983.
332. *Gregory P. N.* The Teaching of Men and Gods: The Doctrinal and Social

- Basis of Lay Buddhist Practice in the Hua-yen Tradition.— Studies in Ch'an and Hua-yen. Honolulu, 1983.
333. *Griffis W. E.* The Religions of Japan from the Dawn of the History to the Era of Meiji. N. Y., 1896.
 334. *Groner P.* Saichō. The Establishment of the Japanese Tendai School. Berkeley Buddhist Studies Series, vol. VII, Berkeley, 1984.
 335. *Gundert W.* Japanische Religionsgeschichte. Stuttgart, 1935.
 336. *Haas H.* Die Sekten des japanischen Buddhismus. Heidelberg, 1905.
 337. *Haguenauer Ch.* Origines de la civilisation japonaise. P., 1956.
 338. *Hobōgirin.* Dictionnaire encyclopedique du bouddhisme après les sources chinoises et japonaises. Tokyo, t. 1, 1929.
 339. *Ikeda D.* Buddhism: the Living Philosophy. Tokyo, 1974.
 340. *Imura T.* The Influence of Buddhist Thought on «Man'yōshu» Poems of Yamanoue no Okura.— AA. 1984, № 46.
 341. Japanese — English Buddhist Dictionary. Tokyo, 1979.
 342. Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture. Honolulu, 1967.
 343. *Jisoji I.* The Influence of Buddhism on Japanese National Ideals. Kyoto, 1925.
 344. *Kalupahana D. J.* Buddhist Philosophy. A Historical Analysis. Honolulu, 1976.
 345. *Kamstra J. H.* Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism. Leiden, 1967.
 346. *Kamstra J. H.* Skillful Means, a «Germinative Principle». Some Remarks on a Concept in Mahayana Buddhism.— Numen. 1980, vol. XXVII, № 2.
 347. *Kanaji I.* Three Stages in Shotoku Taishi's Acceptance of Buddhism.— AA. 1985, № 47.
 348. *Kern H.* Introduction.— Saddharma—Pundarika, or the Lotus of the True Law, transl. by H. Kern.— cep. «Sacred Books of the East», vol. XXI, Oxf., 1884.
 349. *Kidder J. E.* Early Buddhist Japan. L., 1972.
 350. *Kirfel W.* Symbolik des Buddhismus. Stuttgart, 1959.
 351. *Kitagawa J.* Religion in Japanese History. N. Y.— L., 1966.
 352. *Kloetzli R.* Buddhist Cosmology. New Delhi, 1983.
 353. *Kochumuttom Th.* A Buddhist Doctrine of Experience. New Delhi, 1982.
 354. *Koseki A. K.* The Concept of Practice in San-lun Thought. Chi-tsang and the Concurrent Insight of the Two Truths.— PEW. 1981, vol. XXXI, № 4.
 355. *La Vallée Poussin L.* Madhyamaka. I. Réflexions sur Madhyamaka.— MCB. 1933. vol. II.
 356. *La Vallée Poussin L.* Musila et Nārada.— MCB. 1937, vol. V.
 357. *La Vallée Poussin L.* Note sur l'Ālayavijñāna.— MCB. 1937, vol. III.
 358. *Lamotte E.* L'Ālayavijñāna (Le Réceptacle) dans le Mahāyānasamgraha (chapitre II).— MCB. 1935, vol. III.
 359. *Lamotte E.* Histoire du Bouddhisme indien. Louvain, 1958.
 360. *Lewin B.* Aya und Hata. Bevölkerungsgruppen Altjapans kontinentaler Herkunft. Wiesbaden, 1962.
 361. *Liu Ming-wood.* The «Pan-Chao» System of the Huayen School in Chinese Buddhism.— TP. 1981, vol. LXVIII, № 1—2.
 362. *Liu Ming-wood.* The Three-Nature Doctrine and its Interpretation in Hua-yen Buddhism.— TP. 1982, vol. LXVIII, № 4—5.
 363. *Lloyd A.* Developments of Japanese Buddhism.— Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXII, № 4. Yokohama, 1894.
 364. *Lu D.* Sources of Japanese History. N. Y., 1974.
 365. *Malik M.* The Problem of Dukkha in Buddhism.— AB.
 366. *Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955.
 367. *Mōhō-Renge-Kyō.* The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law. Tokyo, 1971.
 368. *Nachod O.* Geschichte von Japan. Bd. 1—2. Leipzig, 1929—1930.
 369. *Nāgārjuna's «Twelve Gate Treatise».* Transl. with Introductory Essays, Comments and Notes by Hsueh Li Cheng. Dordrecht — Boston — London, 1982.

370. *Nakamura H.* A History of Developments of Japanese Thought (from 592 to 1868). T. 1—2. Tokyo, 1967.
371. *Nakamura H.* Japan and Indian Asia. Calcutta, 1961.
372. *Nanjio B.* A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripi-taka. Oxf., 1883.
373. «Nihongi». Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697. Transl. by W. G. Aston. T. 1—2. Rutland — Tokyo, 1975.
374. *Nobel J.* Einleitung.— Suvānaprabhāsottama-Sūtra. Das Goldglanz-Sūtra. Bd. 1. Leiden, 1958.
375. *Numazawa F. K.* Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie. Freiburg, 1946.
376. *Obayashi T.* Uji Society and the Society from Prehistory to Medieval Times.— Journal of Japanese Studies. 1985, vol. XI.
377. *Odin S.* Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism. N. Y., 1982.
378. Outline of Japanese Buddhism. Tokyo, 1938.
379. *Papinot E.* Historical and Geographical Dictionary of Japan. Rutland — Tokyo, 1979.
380. Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in Honor of Edward Conze. Berkeley Buddhist Studies Series Vol. I. Berkeley, 1977.
381. *Pratt J. B.* The Pilgrimage of Buddhism. N. Y., 1928.
382. *Pye M.* Skillful Means. A Concept in Mahayana Buddhism. L., 1978.
383. *Rawlison A.* The Ambiguity of the Buddhature Concept in India and China.— Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley Buddhist Studies Series Vol. V. Berkeley, 1983, r. 5.
384. *Reischauer A. K.* Studies in Japanese Buddhism. N. Y., 1925.
385. *Renondeau G.* La date de l'introduction du bouddhisme au Japon.— TP. 1959, vol. XLVIII, № 1—2.
386. *Robinson R. H.* Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967.
387. *Romieux J.* Mythes du Japon ancien vus à la lumière de la linguistique comparative.— MSGFOK. 1946, Bd. VIII.
388. *Rotermund H.* Die Legende des Enno-Gyōja.— Oriens Extremus. 1965. Jg. 12, № 2.
389. *Rotermund H.* Die Yamabushi. Aspekte ihres Glaubens, Lebens und ihrer sozialer Funktion im Japanischen Mittelalter. Hamburg, 1968.
390. *Ruegg D. S.* La théorie du tathāgarbha et du gotra. P., 1968.
391. *Sakamoto T.* The Rise and Fall of the Ancient State.— Understanding Japan. 1985, № 42.
392. *Savanders E. D.* Buddhism in Japan. Tokyo, 1972.
393. *Schwientek J.* Der Syncretismus von Shinto und Buddhismus in Japan.— Anthropos, 1927, vol. 22.
394. Shotoku-Taishi. Tokyo, 1936.
395. *Singh J.* An Introduction to Madhyamaka Philosophy. Delhi, 1976.
396. *Sprung M.* (ed.). The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta. Boston, 1973.
397. *Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and Meaning of the Word «Dharma». L., 1923.
398. *Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Leningrad, 1927.
399. *Stcherbatsky Th.* (transl. and comm.). Madhyāntavibhāga. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes. Leningrad, 1936.
400. *Streng F.* The Buddhist Doctrine of Two Truths as Religious Philosophy.— JIP. 1971, vol. 1, № 3.
401. Suvānaprabhāsottama-sūtra. Des Goldglanz-Sūtra. Bd. 1. I-Tsing's chinesische Version übersetzt, eingeleitet, erläutert und mit einem photomechanischen Nachdruck des chinesischen Textes versehen. Leiden, 1958.
402. *Suzuki D.* Japanese Buddhism. Tokyo, 1938.
403. *Suzuki D.* Reason and Intuition in Buddhist Philosophy.— Japanese Mind.
404. *Suzuki D.* The Zen Doctrine of No-Mind. L., 1972.
405. *Tajima R.* Les deux grands mandalas et la doctrine de l'ésotérisme Shingon. Tokyo — Paris, 1959.
406. *Tamura E.* Japan and the Eastward Permeation of Buddhism.— AA. 1985, № 47.

407. *Tamura Y.* Introduction.— *Myōhō-Renge-Kyō*.
408. *Toby R.* Why Leave Nara. Kammu and the Transfer of the Capital.— *MN*. 1985, vol. II, № 3.
409. *Torakazu D.* Einführung.— *Das Kegon Sutra*. Bd. I. Tokyo, 1978.
410. *Tripathi Ch.* The Problem of Knowledge in Yogacara-Buddhism. Varanasi, 1972.
411. *Ueda Y.* Two Main Streams of Thought in Yogacara Philosophy.— *PEW*. 1967, vol. XVII, № 1—4.
412. *Visser M. W. de.* Ancient Buddhism in Japan. T. 1—2. Leiden, 1935.
413. *Waida M.* Sacred Kingship in Early Japan.— *History of Religions*. 1976, vol. 15, № 4.
414. *Welbon G.* The Buddhist Nirvāna and its Western Interpreters. Chicago, 1968.
415. *Willis J.* On Knowing Reality. The Tattvārtha Chapter of Asanga's Bodhisattvabhūmi. N. Y., 1979.
416. *Yamakami S.* Systems of Buddhist Thought. Calcutta, 1912.
417. *Yeh Ah-yüeh.* A Study of Perfection of Transcendental Wisdom from the Viewpoint of «rūpani sūnyata sūnyataiva rūpam».— *TICOJ*. 1981, № XXVI.
418. *Zürcher E.* Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959.

УКАЗАТЕЛЬ ВАЖНЕЙШИХ БУДДИЙСКИХ ПОНЯТИЙ, ТЕРМИНОВ, НАЗВАНИЙ ШКОЛ

Алая-виджняна (санскр.) «сознание-хранилища», восьмое сознание в учении школы Хоссо 222—224, 227, 229—231, 239, 279

Анокутара-самьяку-самбодай (яп.) см. ануттара-самьяк-самбодхи

Аноудоло-саньмо-саньпути (кит.) см. ануттара-самьяк-самбодхи

Анракугё (яп.) — «деяния, [ведущие] к спокойствию и радости» 190

Ануттара-самьяк-самбодхи (санскр.) — наивысшее, полное и совершенное просветление 171, 172, 174, 181

Арая-сики (яп.) см. алая-виджняна

Архат (санскр.) — в хинаяне буддийский святой 214, 215

Боломи (кит.) см. парамита

Боломито (кит.) см. парамита

Буккоку (яп.) — «страна Будды» 187

Бумбэцу (яп.) — «разделение» 190, 224

Бундзин (яп.) — «частные тела», эманации будды Махавайрочаны 247

Буцудан (яп.) — буддийский алтарь 93

Буцудзи (яп.) — «дела Будды», буддийские культовые церемонии 117

Бхикшу (санскр.) — «нишествовающий», буддийский монах 96, 128, 187

Бхуми (санскр.) — ступени, которые должен пройти бодхисаттва на пути к просветлению 263

Бэжкэй (яп.) — один из типов буддийских заповедей 233

Бэньмэнь (кит.) см. хоммон

Бэцу-Санрон-сю (яп.) — буддийская школа 133, 272

Вайбхашика (санскр.) — одно из ведущих направлений в хинаяне

Ванью (кит.) см. маммоцу

Ватасипутрия (санскр.) — одна из школ хинаяны 280

Виджняна (санскр.) — «сознание» 221, 248, 279

Виджнянавада (санскр.) — одно из двух ведущих течений в буддизме махаяны 136, 207, 216—220, 224, 227—229, 235, 236, 250, 279

Виджняптиматратавада (санскр.) — учение о «только-сознании» 216

Виная (санскр.) — монашеские дисциплинарные правила; раздел в буддийском каноне 20, 232

Вихарасвамин (санскр.) см. тэрасю

Гаки-кай (яп.) — «мир голодных духов», одно из состояний, переживаемых живым существом 212

Гаммон (яп.) — обращение к Будде с просьбой исполнить какое-либо желание, клятва Будде 157

Гангодзи-рю (яп.) — одно из направлений в школе Санрон 135

Гаран (яп.) — часть буддийского храмового комплекса 93

Гё-буссё (яп.) — «естество будды как деяние», один из видов «природы (естества) будды» в учении школы Хоссо 231, 232

Го (яп.) — «деяния», «дела», — эквивалент «кармы» 213

Годзюни-и (яп.) — «пятьдесят две ступени», ступени, которые должен пройти бодхисаттва на пути к просветлению 185

Гон (яп.) — «пять категорий», одна из классификаций дхарм 210

Гон-хяппо (яп.) — «пять категорий — сто [разновидностей] дхарм», классификация дхарм в учении школы Хоссо 220

Гокай (яп.) — «пять обетов», один из наборов буддийских заповедей 234

Гокё-дзиссю (яп.) — «пять учений — десять сущностных [характеристик]», классификация буддийских доктрин в школе Кэгон 250

Гококу-кётэн (яп.) — «сутры, защищающие страну» 109

Гококу-самбукё (яп.) — «три сутры, защищающие страну» 109

Гондайдзё (яп.) — «временная великая колесница» — с точки зрения теоретиков ряда школ, учения, занимающие промежуточное положение между хинаяной и махаяной 231

Гоон (яп.) см. гоун

Госё-какубэцу (яп.) — «пять природ (естеств) — каждая различна», доктрина школы Хоссо о пяти видах человеческой природы 229

Гоун (яп.) — «пять скандх» см. скандха

Гумондзи-хо (яп.) — «закон (принцип) стремления, слушания, держания», культовая церемония в школе Сидзэнтси-сю 152

Гэндзэ-рияку (яп.) — «извлечение пользы (выгоды) в этом мире», один из краеугольных принципов японского буддизма 164, 166, 254

Дайандзи-рю (яп.) — одно из направлений в школе Санрон 135

Дайгакуто (яп.) — «великий глава обучения», наставник, обучавший монахов буддийской догматике 134

Дайдзё (яп.) — «великая колесница» см. махаяна

Дайитиги (яп.) — «[истина] первого значения» см. синтай

Дайниги (яп.) — «[истина] второго значения» см. дзокутай

Дайсодзё (яп.) — «великий содзё» — высший монашеский ранг в буддийской церковной иерархии периода Нара 138, 146

Дайсодзу (яп.) — «великий содзу» — один из высоких монашеских рангов в буддийской церковной иерархии периода Нара 138, 152

Даобинань (кит.) см. парамита

Дарани (яп.) см. дхарани

Джамбудвипа (санскр.) — в буддийской географии континент, на котором обитает человеческий род 72, 110

Дзё (яп.) — «постоянное», антоним «мудзё» 209

Дзёдза (яп.) — «[сидящий] на верхнем месте», главный монах в храме, назначаемый церковными властями 120

Дзёдзё (яп.) — «чистое сосредоточение», один из видов медитации 216

Дзёдзицу-сю (яп.) — буддийская школа 89, 132—135, 139, 140, 203, 205, 206, 236, 278

Дзёдо-кё (яп.) — «учение о чистой земле» 154, 256, 259

Дзи (яп.) — «дело», в дальневосточных буддийских школах обозначение всего относящегося к «феноменальному» бытию 220, 239—243, 248, 280

Дзи-дзи мугэ (яп.) — «мир Дхармы без преград между делом и делом» — в учении школы Кэгон определение конечной тождественности феноменов 241, 245

Дзи-ри мугэ (яп.) — «мир Дхармы без преград между делом и принципом», в учении школы Кэгон определение тождественности «феноменального» и абсолютного уровней бытия 240, 245

Дзи-хоккай (яп.) — «мир Дхармы», в учении школы Кэгон обозначение «феноменального» уровня бытия 239, 240, 245

Дзигоку-кай (яп.) — «мир ада», одно из состояний, переживаемое живым существом 212

Дзикай (яп.) — «десять обетов» 234

Дзикидо (яп.) — трапезная в буддийском монастыре 93

Дзимоцу (яп.) — «дела и вещи», одно из обозначений «феноменального» бытия 239, 274

Дзисё (яп.) см. свахвава

- Цзиссин (яп.) — «десять тел», в учении Кэгон десять основных «тел» будды Махавайрочаны 247
- Дзисю (яп.) см. тэрасю
- Дзита-фуни (яп.) — «сам и другой — не двое», формула, определяющая альтруизм бодхисаттвы 186
- Дзитай (яп.) см. свабхава
- Дзицу-дайдзё (яп.) — «истинная великая колесница», истинно махаянистские, по определению теоретиков буддийских школ, доктрины 236
- Дзокутай (яп.) — «мирская истина» 276
- Дзэн-сю (яп.) — буддийская школа 4, 20, 132, 199, 250, 251, 253, 254, 256, 278
- Дзэндзи (яп.) — «учитель медитации», одно из титулований буддийского монаха 124
- Дзюгё (яп.) — «десять деяний», десять принципов, определяющих практическую деятельность бодхисаттвы 185
- Дзюгэнги (яп.) — «десять сокровенных значений», в учении школы Кэгон характеристики доктрины «дзи-дзи мугэ» 241
- Дзюдзю (яп.) — «десять опор», принципы, на которые должен опираться бодхисаттва (см. также «дзюгё») 185
- Дзюкай (яп.) — «принятие заповедей», буддийская церемония 138
- Дзюэко (яп.) — «десять направлений» деятельности бодхисаттвы 185
- Дини (кит.) см. дайитиги
- Диэръи (кит.) см. дайиниги
- До (яп.) см. парамита
- Доккаку (яп.) см. пратьекабудда
- Докуси (яп.) — декламатор буддийских сутр во время культовых церемоний 124
- Домугоку (яп.) см. парамита
- Дууцзи (кит.) см. парамита
- Дхарани (санскр.) — магические формулы-заклинания 141, 151, 155, 178, 180, 271, 275
- Дхарма (санскр.) — буддийское учение 106, 116, 249
- Дхарма (санскр.) — в буддийской философии некая единичная сущность 128, 129, 172—174, 179, 183, 194, 197, 200, 205—230, 238, 243—245, 250, 278—281
- Дхармата (санскр.) — в философских учениях школ махаяны субстрат всего сущего 133
- Дхату (санскр.) — «мир», ступень, состояние 278
- Дхьяна (санскр.) — медитация 233, 274
- Ёккай (яп.) — «мир (состояние) желаний», один из модусов существования живого существа 212, 214, 215
- Ёсё (яп.) — «акцидентное (функциональное) правильное», один из аспектов «правильного взгляда» в учении школы Санрон 203
- Жусян (кит.) см. нёсо
- И (яп.) см. мана-сики
- Игиси (яп.) — «учитель авторитет [Закона Будды] и ритуала», монах из буддийской элиты, отвечавший за проведение церемоний пострижения 124
- Ижу (кит.) см. итинё
- Ими (яп.) — «очищение [постом]», одно из сакральных буддийских действий 264
- Ин (яп.) — внутренне присущая причина явлений 213, 245, 246, 277
- Ина (яп.) — лицо, ведавшее в буддийском храме административными вопросами 120, 134
- Инга (яп.) — «причины и плоды», один из аспектов буддийской теории причинности 211
- Иннэн (яп.) — внутренне присущие и внешние причины явлений 196
- Иссин-хоккай (яп.) — «мир Дхармы в одном (едином) сознании», важнейшая категория учения школы Кэгон 237
- Иссэндай (яп.) см. иччхантика

Итидзё (яп.) см. экаяна

Итинё (яп.) — «единотактовый», в философских учениях махаянистских школ одна из важнейших характеристик дхарм 173

Иччхантика (санскр.) — человек, лишенный возможности обрести просветление 230, 231, 279

Ичэн (кит.) см. экаяна

Йогачара (санскр.) — одно из названий ведущего махаянистского направления «виджнянавады» 216, 217, 219, 279

Ка (яп.) — «плод», результат деяний и т. п. 214

Кай (яп.) см. дхату

Кайдан (яп.) — место проведения церемоний принятия буддийскими монахами заповедей 138, 260

Кайин-дзаммай (яп.) — «самадхи „отражение в море“», один из видов транс 184

Кайро (яп.) — галерея в буддийском храмовом комплексе 93

Кандзё (яп.) — «окропление головы», буддийская культовая церемония 263

Кансо-нэмбуцу (яп.) — «думание о Будде — постижение [сути] знаков», один из видов «нэмбуцу» 154

Карма (санскр.) 110, 180, 210, 262

Кармадана (санскр.) см. ина

Кахо (яп.) — «воздаяние» 262, 263

Кёдзо (яп.) — хранилище сутр в буддийском храме 93, 260

Кёдзю (яп.) — гадания по сутрам 162, 163

Кёсо (яп.) — «виды учений», в буддийских школах классификации доктрин 235

Кёсю (яп.) — буддийские школы, учения которых опираются на сутры 168
Ки-сэкэн (яп.) — «сфера сосудов», среда обитания живого существа 211

Киэ (яп.) — обращение в буддийскую веру 190

Когэн (яп.) — «диплом» буддийского монаха, выдаваемый после прохождения курса обучения в храме 125

Кодо (яп.) — «зал проповедей», помещение в буддийском храмовом комплексе 93

Кокубундзи (яп.) — система государственных провинциальных буддийских монастырей 112, 115, 116, 118, 143, 145

Кокубуннидзи (яп.) — женский монастырь в системе «кокубундзи» 114

Кокубунсодзи (яп.) — мужской монастырь в системе «кокубундзи» 114

Кондо (яп.) — «золотой павильон», сооружение в буддийском храмовом комплексе 11, 93

Котоку (яп.) — одно из монашеских званий 149

Ку (яп.) см. шунья

Кундзю (яп.) — «искуривание семян», процесс «продуцирования» феноменов в учении школы Хоссо 223

Куся-сю (яп.) — буддийская школа 36, 132, 133, 137, 139, 140, 194, 200, 207, 209, 211—216, 219—221, 236, 252

Кэгон-сю (яп.) — буддийская школа 20, 36, 118, 132, 135, 139—141, 154, 177, 183, 186, 191, 220, 237—239, 241, 245, 247—252, 255, 260, 279, 280

Кэка (яп.) — церемония покаяния 154

Кэндзоку (яп.) — «возвращение в мир», наказание буддийских монахов 120

Лью-цзун (кит.) см. Риссю

Мадхьямака (санскр.) — другое название «шуньявады» 192, 197, 198, 276

Мадхьямника (санскр.) — последователь «мадхьямаки» 192, 195, 198—200, 205, 206, 219, 227, 238, 247, 276, 277

Маммоцу (яп.) — «десять тысяч вещей», одно из обозначений «феноменального» бытия 274

Маппо фури сики (яп.) «десять тысяч дхарм не отделимы от сознания», важнейшая категория учения школы Хоссо 221

- Мана-сики** (яп.) — «сознание манас», седьмое сознание в учении школы Хоссо 221—224, 227
- Манда** (санскр.) — графическая репрезентация буддийского понимания истинной сущности бытия 12, 259
- Мандара** (яп.) см. мандала
- Махаяна** (санскр.) — «великая колесница», одно из двух (наряду с хинаяной) направлений в буддизме, определившее развитие этой идеологии на Дальнем Востоке 8, 20, 126, 129, 130, 133, 136, 147, 149, 164, 169, 172—177, 179—181, 184—188, 190—192, 194, 195, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 208, 211, 226, 231, 250—252, 258, 263, 274, 275, 277
- Миккё** (яп.) — «тайное учение», буддийские эзотерические доктрины 155
- Му** (яп.) — «отсутствие», антоним термину «у» (наличие) 202
- Мудзё** (яп.) — непостоянство всего сущего 149, 164, 209
- Мудзёкан** (яп.) — непостоянство всего сущего как мировосприятие 148
- Муё-нэхан** (яп.) — «нирвана без остатка», в хинаяне (учении школы Куся) полная, совершенная нирвана 215
- Мумёсо-тюдю** (яп.) — «срединный путь без имен и знаков», «правильный взгляд» на истинный «механизм» бытия в учении школы Санрон 203
- Муродзё** (яп.) — «сосредоточение на неволнении», один из видов буддийской медитации, предписываемый адептам школы Куся 216
- Мурохо** (яп.) — «неволнующиеся» дхармы 210, 224, 229
- Муסיки-кай** (яп.) — «мир (состояние) нечувственного», одно из состояний существования живого существа 213
- Найдодзё** (яп.) — особая буддийская молельня в императорском дворце 140, 141
- Нандаймон** (яп.) — «великие южные врата», один из входов в буддийский храмовый комплекс 92, 93
- Нанто рокусю** (яп.) — «шесть школ Южного города», шесть буддийских школ нарсского периода 132
- Нёрай** (яп.) см. татхагата
- Нёсо** (яп.) — «знак таковости», одно из обозначений истинного, с точки зрения махаянистской философии, вида всех дхарм 173
- Нидана** (санскр.) — ступень, звено в цикле так называемого зависимого существования человека 181
- Нин[гэн]-кай** (яп.) — «мир (состояние) человека», одно из состояний, переживаемых живым существом 212
- Нирвана** (санскр.) 106, 128, 129, 149, 164, 175, 176, 178, 179, 180, 182, 188, 191, 200, 201, 209, 215, 216, 228, 249, 277
- Нитай** (яп.) — «две истины», важнейшая категория учений школ Санрон и Дзёдзицу 201
- Нитирэн-сю** — буддийская школа 132, 253, 255
- Нюэн** (яп.) — активное, субъект 221
- Нэмбуцу** (яп.) — думание, моление, объектом которых является чаще всего будда Амида 154
- Парамита** (санскр.) — сила, посредством которой достигается просветление 169—174, 180, 188, 227, 230, 277
- Паринирвана** (санскр.) — вхождение в нирвану 179
- Патака** (санскр.) — ритуальный флаг, вывешиваемый в буддийском храме 262
- Праджня** (санскр.) — высшая мудрость, истинное знание 111, 152, 171, 172, 181, 184, 186, 188, 190, 199, 200, 206, 215, 227, 228, 233, 248, 274
- Праджня-парамита** (санскр.) — важнейшая из шести «парамит» 169—172, 174, 180—182, 192
- Пратитья-самутпада** (санскр.) — закон зависимого существования, теория причинности 194—196, 209
- Пратьекабудда** (санскр.) — категория лиц, самостоятельно стремящихся к просветлению 171, 177, 229—231, 250, 275, 279
- Рёбу-синто** (яп.) — синто-буддийский синкретизм 8, 151, 256

- Ри (яп.) — принцип, абсолют в учении школы Кэгон 239—242, 244, 248, 250, 280
 Ри-буссё (яп.) — природа (естество) будды как принцип, один из двух видов «естества будды» в учении школы Хоссо 231
 Ри-хоккай (яп.) — «мир Дхармы — принцип», в учении школы Кэгон абсолютное бытие 239, 245
 Риндзай-сю (яп.) — буддийская школа 23
 Рисси (яп.) — «учитель заповедей», буддийское монашеское звание 120
 Риссю (Рицу-сю) — буддийская школа 121, 132, 133, 135, 137—140, 152, 216, 232, 233, 235, 236, 272
 Рокусо (яп.) — «шесть знаков», в учении школы Кэгон характеристики «мира Дхармы» 242
 Рон (яп.) — трактат
 Ронсю (яп.) — буддийские школы, учения которых опираются на доктринальные или экзегетические трактаты 168, 193
 Руйти (яп.) — «знание заблуждений» 215
 Рупа (санскр.) — то, что относится к чувственному 172
 Рэнгэдзо-сёгон-сэкай-кай (яп.) — «море величественных лотосовых миров», идеальный, изображённый в сутре «Кэгон-кё» мир 184

 Садзи (яп.) — «предписывающие» заповеди 233
 Сайэ (яп.) — монашеские собрания, во время которых принималась так называемая «очистительная пища» 97
 Самадхи (санскр.) — транс: 182, 184, 185, 188, 233, 249
 Саммай (яп.) см. самадхи
 Сангай (яп.) — «три мира (ступени)», состояния существования живых существ 212, 215
 Санго (яп.) — три лица, руководившие буддийскими храмами в нарский период 120, 162
 Санго (яп.) — «три действия» (мысль, жест, речь) 213
 Сангха (санскр.) — монашеская община 106
 Санриндодзё (яп.) — молельни в горах и лесах, культовые центры адептов Сидзэнти-сю 152
 Санрон-сю (яп.) — буддийская школа 20, 89, 122, 132—136, 139, 140, 154, 173, 177, 192—194, 201—206, 208, 219, 228, 245, 248—252, 272, 276
 Саныльун-цзун (кит.) см. Санрон-сю
 Сансара (санскр.) — обычный, «бренный» мир 175, 176, 188, 191, 200, 204, 213, 228, 249
 Саныцзе-цзун (кит.) — буддийская школа 71, 147
 Саха (санскр.) — мир (чаще всего как географическое понятие), в котором обитают живые существа 70, 173, 190
 Сарвастивада (санскр.) — течение в хинаяне 207, 279, 280
 Сацубата-сю (яп.) — буддийская школа 133
 Свабхава (санскр.) — «собственная природа (естество)» 196, 222, 240
 Сёбо (яп.) — жилые помещения для монахов в буддийском храмовом комплексе 93
 Сёгакуто (яп.) — «малый гакуто», помощник «дайгакуто» 134
 Сёдзё (яп.) — «малая колесница», см. хинаяна
 Сёмон (яп.) см. «шравака»
 Сёрё (яп.) — колокольня в буддийском храмовом комплексе 93
 Сёрон-сю (яп.) — буддийская школа 133, 272
 Сёти (яп.) — «правильное знание», знание, которым обладает бодхисаттва 186
 Сёхо-дзиссо (яп.) — «истинный знак (вид) всех дхарм», в учениях махаянистских школ формула, обозначающая истинное представление о реальном 225
 Сёэн (яп.) — пассивное, объект 221
 Сианракугё (яп.) — «четыре деяния [ведущих] к спокойствию и радости», см. анракугё
 Сиддхартха (санскр.) — имя Будды Шакьямуни в бытность его царевичем 127, 128, 176, 277

Сидзи (яп.) — «запрещающие» заповеди 233
 Сидзи (яп.) — частный буддийский храм 94
 Сидзоку буккё (яп.) — клановый, родовой буддизм 94
 Сидзэнти-сю (яп.) — «школа природного знания», направление в японском буддизме 152
 Сидосо (яп.) — «самовольный монах» 146, 153
 Сики (яп.) — третий тип сознания в учении школы Хоссо 223
 Сики-кай (яп.) — «мир чувственного», одно из состояний, в котором может находиться живое существо 212
 Сики-хо (яп.) — дхармы, относящиеся к чувственному 210, 221
 Син (яп.) — сознание первого типа в учении школы Хоссо 223
 Сингон-сю (яп.) — буддийская школа 26, 119, 132, 139, 151, 160, 252, 254—256, 263
 Синдзё-хо (яп.) — дхармы, связанные с психическими процессами 210, 221
 Синдзин (яп.) — «истинное тело», в учении школы Кёгон главная, истинно-сущностная ипостась будды Махавайрочаны 247
 Синнё (яп.) — «истинная таковость», см. татхата
 Синтай (яп.) — «действительная (истинная) истина» 276
 Синно-хо (яп.) — дхармы, относящиеся к сознанию 210, 221
 Сирон-сю (яп.) — другое название школы Санрон 193
 Скандха (санскр.) — группа дхарм, конституирующих какую-либо из пяти функциональных «частей» человеческой личности 172, 212, 278, 279
 Со (яп.) — знак, вид 220
 Согарама (яп.) см. гаран
 Сого (яп.) — в нарский период один из высших рангов в буддийской церковной иерархии 120, 162
 Содзё (яп.) — монах, управлявший монашеской общиной 97, 120, 139
 Содзу (яп.) — монах, курировавший деятельность и повседневную жизнь членов монашеской общины 97, 120, 260
 Соно (яп.) — «взаимовхождение», в учении школы Кёгон определение «взаимопроницаемости» феноменов 245
 Сосоку (яп.) — «взаимотаковость», в учении школы Кёгон определение тождественности феноменов 245
 Сотоба (яп.) — буддийская ступа 92
 Стхавира (санскр.) см. дзёдза
 Сукхавати (санскр.) — буддийский рай, «управляемый» буддой Амитабха 187, 273
 Сумеру (санскр.) — гора, центр буддийского мироздания 93, 109, 228
 Сэкэн (яп.) — «мир», «сфера» 211, 277
 Сю (яп.) — термин, обозначающий буддийскую школу 134
 Сюэндо (яп.) — течение в японском буддизме 149—153, 273
 Сюдзи (яп.) — «семья», в учении школы Хоссо «элементы», несущие информацию о «феноменальном» бытии и хранящиеся в «алая-виджняне» 223
 Сюккэ (яп.) — «вышедший из мира», буддийский монах 234
 Сюмидан (яп.) — алтарь в буддийском храме, символизирующий гору Сумеру 93
 Сюси (яп.) — «учитель школы», монах, преподававший буддийскую догматику членам монашеской общины 149
 Сютара-сю (яп.) — буддийская школа 133, 272
 Сюха (яп.) — школа (буддийская, конфуцианская и т. д.), фракция в буддийской школе 272
 Сякумон (яп.) — «вступительные проповеди», первая содержательная часть «Сутры лотоса благого Закона» 175
 Сяри (яп.) — «святые останки», зубы, кости Будды Шакьямуни, других буддийских святых, а также заменяющие их изделия из драгоценных камней 142
 Тай (яп.) — «тело», сущность 222, 235, 236, 239, 241, 247
 Тайсё (яп.) — «сущностное правильное», один из аспектов «правильного взгляда» в учении школы Санрон 203
 Татхагата (санскр.) — одно из титулований Будды 129, 142, 171, 185, 239

- Татхата (санскр.) — одно из обозначений абсолюта в философских учениях буддийских школ махаяны 149, 172, 179, 196, 198—200, 203, 204, 222, 225, 227, 228, 239
- Тикусё-кай (яп.) — «мир скотов», одно из состояний, переживаемых живым существом 212
- Тиэ (яп.) см. праджня
- То (яп.) см. сотоба; буддийская пагода 92
- Толони (кит.) см. дхарани
- Тохиган (яп.) см. парамита
- Тушита (санскр.) — место пребывания будды грядущего Майтрейи до его сошествия в человеческий мир 77, 273
- Тэндай-сю (яп.) — буддийская школа 7, 18, 61, 91, 119, 132, 138, 139, 151, 165, 166, 175, 231, 245, 250—253, 255, 256, 263, 280
- Тэндзё-кай (яп.) — «мир неба», одно из состояний, переживаемых живым существом 212
- Тэндоку (яп.) — «чтение переворачивая», один из видов декламации буддийских сутр 98
- Тэндзюкоку-мандара (яп.) — «мандала страны [вечной] жизни на небесах», «мандала», изготовленная в память принца Сётоку-тайси 12, 153, 259
- Тэрасю (яп.) — «хозяин храма», главное лицо в буддийском храме, назначавшееся светским правительственным ведомством 120, 270
- Тюдю (яп.) — «срединный путь», важнейшая категория учения школы Санрон 203, 204
- Тюмон (яп.) — «средние врата», один из входов в буддийский храмовый комплекс 93
- Тяньтай-цзун (кит.) см. Тэндай-сю
- У (яп.) «наличие» 202
- Удзё-сэкэн (яп.) — «сфера имеющих чувства», мир живых существ 211
- Уё-нэхан (яп.) — «нирвана с остатком», в хиньяне обозначение нирваны, пребывающий в которой еще обладает физическим телом 215
- Уихо (яп.) — дхармы, подверженные бытию 209
- Урабон-э (яп.) — монашеские собрания-церемонии в память умерших 98
- Урохо (яп.) — «волнующиеся» дхармы 210, 224, 227
- Фасян-цзун (кит.) см. Хоссо-сю
- Фуни-иттай (яп.) — «не два — одно тело (одна сущность)», в учении школы Кёгон обозначение конечного тождества всех «тел» будды Махавайрочаны 248
- Фусоогё-хо (яп.) — дхармы, связанные с непсихическими процессами 210, 211
- Хадзя-гэнсё (яп.) — «устранение ложного и выявление правильного [взгляда]» — одна из базисных доктрин школы Санрон 202, 203
- Хадзя соку гэнсё (яп.) — «устранение ложного [взгляда] именно и есть выявление правильного», доктрина школы Санрон 203
- Хаккай (яп.) — «восемь заповедей», один из наборов буддийских заповедей 234
- Хаппу (яп.) — «восемь не», одна из интерпретаций «срединного пути» в учении школы Санрон 203
- Хаппу-тюдю (яп.) — «срединный путь восьми не», одно из обозначений «срединного пути» в учении школы Санрон 204
- Харамитта (яп.) см. парамита
- Харамицу (яп.) см. парамита
- Хассё (яп.) см. хатикэндзё
- Хатикэндзё (яп.) — «восемь святых ступеней», этапы продвижения человека к просветлению согласно учению школы Куся 214
- Хатифу (яп.) см. хаппу
- Хику-хиу-тюдю (яп.) — «срединный путь не-пустоты и не-наличия», одно из обозначений «срединного пути» в учении школы Санрон 220
- Хинаяна (санскр.) — «малая колесница», одно из главных (наряду с махаяной) направлений в буддизме 126, 128, 130, 139, 194, 200, 206, 207, 211, 212, 215, 221, 225, 229, 233, 236, 250, 251

Хо (яп.) см. дхарма
 Хобэн (яп.) — «уловка» 277
 Хобэнти (яп.) — «уловочное знание» 272
 Ходзо-сикн (яп.) см. алая-виджняна
 Ходзу (яп.) — монах, отвечавший за храмовое имущество 97
 Хоккай (яп.) — «мир Дхармы», одно из обозначений (в самом широком смысле) буддийского универсума 237—239
 Хоммон (яп.) — основные проповеди, вторая содержательная часть «Сутры лотоса благого Закона» 176
 Хондзон (яп.) — «истинно-почитаемое», главный объект культа в буддийском храме 74, 84, 268
 Хоси (яп.) — «учитель Закона», почетное титулование буддийского монаха 270
 Хоссё-сю (яп.) — буддийская школа 133
 Хоссин (яп.) — «тело Закона», основная, сущностная ипостась Будды в учениях махаянистских школ 129
 Хоссо (яп.) — «вид дхарм» 133
 Хоссо-сю (яп.) — буддийская школа 20, 71, 122, 132, 133, 135—137, 139—141, 145—149, 152—154, 177, 207, 216—222, 224, 225, 227—232, 239, 245, 248—250, 252, 260, 272, 274, 279
 Хоти (яп.) — «знание Закона [Будды]», в учении школы Куся совершенное, полное знание сути всех явлений 215
 Хотокэ (яп.) — Будда 79, 267
 Хотокэ-ками (яп.) — «Будда-божество» 79
 Хоз (яп.) — монашеское собрание, имеющее ритуальное значение 140, 264
 Хуаянь-цзун (кит.) см. Кэгон-сю
 Хэнгэ сёсю-со (яп.) «знак привязанности к всеобщим измерениям», обозначение одного из трех основных представлений о сущности бытия учения школы Хоссо 224

Цзимэнь (кит.) см. сякумон
 Цзюйшэ-цзун (кит.) см. Куся-сю
 Цукай (яп.) — «всеобщие заповеди», основополагающие заповеди для приверженцев буддийской религии 233
 Цусинрон (яп.) — «объясняющие трактаты» 193

Чжихуэй (кит.) см. праджня
 Чжэньжу (кит.) см. татхата
 Чжэньянь-цзун (кит.) см. Сингон-сю
 Читтаматратавада (санскр.) другое название «виджняптиматратавады» 216
 Чэнши-цзун (кит.) см. Дзёдзицу-сю

Ши (кит.) см. дзи
 Шикшамана (санскр.) — молодая женщина, готовящаяся стать монахиней 235
 Шиу (кит.) см. дзимоцу
 Шравака (санскр.) — категория лиц, идущая к просветлению с помощью наставника 171, 177, 191, 205, 229—231, 250, 275, 279
 Шунья (санскр.) — «пустота», важнейшая категория учения «шуньявады» 173, 174, 179, 188, 192, 196—200, 202, 206, 219, 230, 246, 250, 277
 Шуньявада (санскр.) — ведущее направление буддизма махаяны (см. также «мадхьямака») 134, 135, 192, 194—199, 201, 203, 206, 219, 236, 238, 250, 275, 277—279
 Шуньята (санскр.) — «пустотность», важнейшая категория учения «шуньявады» 169, 179, 181, 192, 196, 198, 199, 202, 239, 248

Экавьявахарика (санскр.) — одна из хинаянистских школ 281
 Экаяна (санскр.) — «единая колесница» 177, 275
 Эн (яп.) — внешняя причина явлений 213, 245, 277
 Энгаку (яп.) см. пратькабудда
 Энги (яп.) — «причины возникновения» теория причинности в учении школы Кэгон 238

Эндзёдзиссо (яп.) — «знак совершенной истины», обозначение одного из трех представлений о сущности бытия в учении школы Хоссо 225

Этаки-со (яп.) — «знак возникновения с опорой на другое», обозначение одного из трех представлений сущности бытия в учении школы Хоссо 225

Юга-сю (яп.) см. йогачара

Юисики (яп.) — «только-сознание», важнейшая категория учения школы Хоссо 218

Юисики-сю (яп.) — буддийская школа 133, 218, 272

Яма-но хидзири (яп.) — «горные мудрецы», последователи «сюэндо» 153

Ямабуси (яп.) — «спящие в горах», последователи «сюэндо» 153

УКАЗАТЕЛЬ БУДДИЙСКИХ СОЧИНЕНИЙ

- Сутры*
- Аватамсака-сутра (санскр.) см. Кэгон-кё
 Агама-кё (яп.) 219
 Аштасахасрика - праджняпарамита - сутра (санскр.) 169, 199
- Баньжо боломито синьцзин (кит.) см. Ханья харамитта сингё
 Буддха аватамсака нама махавай-пуля сутра (санскр.) см. Кэгон-кё
- Ваджрачхедика - праджняпарамита - сутра (санскр.) см. Конго ханья кё
 Вэймоцзе-цзин (кит.) см. Юима-гё
- Гандавьюха-сутра (санскр.) 169
 Гэдзиммикё (яп.) 218, 220, 225, 226, 279
- Да баньжо боломито цзин (кит.) см. Дайханья харамитта кё
 Да фангуан Фо хуаянь цзин (кит.) см. Кэгон-кё
 Дай ханья харамитта кё (яп.) 170—173
 Дайбон (Мака) ханья кё (яп.) 170, 274
 Дай хоко Буцу кэгон кё (яп.) см. Кэгон-кё
- Дайнити-кё (яп.) 131
 Дайхацу нэхан кё (яп.) 131
 Дапин (Мохэ) боломи цзин (кит.) см. Дайбон (Мака) ханья кё
 Дачжи-цзин (кит.) 275
 Дашабхумишвара-сутра (санскр.) 169
 Даюань-цзин (кит.) 72
- Жэньван хуго баньжо боломито цзин (кит.) см. Нинно-кё
 Жэньван-цзин (кит.) см. Нинно-кё
- Конго ханья кё (яп.) 170, 174, 274, 275
 Конкомё-кё (яп.) 25, 63, 64, 70, 88, 109—113, 115, 135, 156, 157, 169, 178—180, 185, 220, 276
- Конкомё сайсё окё (яп.) см. Конкомё-кё
 Кэгон-кё (яп.) 25, 33, 131, 182—187, 205, 237, 249
- Лалитавистара-сутра (санскр.) 169
 Ланкаватара-сутра (санскр.) 169
- Махапраджня - парамита - сутра (санскр.) см. Дай ханья харамитта кё
 Мёхо рэнгэ кё (яп.) см. Хоккэ-кё
 Мяофа ляньюа цзин (кит.) см. Хоккэ-кё
- Нинно гококу ханья харамитта кё (яп.) см. Нинно-кё
 Нинно гококу ханья харамицу кё (яп.) см. Нинно-кё
 Нинно-кё (яп.) 109, 111—114, 170, 180—182, 232
 Непань-цзин (кит.) 275
- Праджня - парамита - хридая - сутра (санскр.) см. Ханья харамитта сингё
- Саддхарма-пундарика-сутра (санскр.) см. Хоккэ-кё
 Сайсё окё (яп.) см. Конкомё-кё
 Самадхи-раджа-сутра (санскр.) 169
 Сёбон ханья кё (яп.) 170
 Сёман-гё (яп.) 91, 190, 276
 Суварна-прабхаса-сутра (санскр.) см. Конкомё-кё
 Суварна-прабхасоттама - раджа - сутра (санскр.) см. Конкомё-кё
 Сукхавативьюха-сутра (санскр.) 76
 Сюрангама-кё (яп.) 63
- Тайсяку ханья харамитта (яп.) 172
 Татхагата-гуяка-сутра (санскр.) 169
- Фахуа-цзин (кит.) см. Хоккэ-кё

Ханья харамитта сингё (яп.) 170
Хоккэ-кё (яп.) 25, 33, 75, 89, 91, 109,
112—114, 169, 174—177, 190, 191,
204, 205, 220, 275
Хуаянь-цзин (кит.) см. Кэгон-кё

Цзиньган баньжо цзин (кит.) см. Кон-
го ханья кё
Цзиньгуанмин-цзин (кит.) см. Конко-
мё-кё
Цзиньгуанмин цзуйшэ ванцзин (кит.)
см. Конкомё-кё

Чэнцзань цзинту Фо шэшоу цзин
(кит.) 267

Шэнмань-цзин (кит.) см. Сёман-гё

Юлма-гё (яп.) 187, 188, 190, 191, 276

Трактаты

Абидацима Куся-рон ёкэцу (яп.) 208
Абхидхарма-коша (санскр.) см. Куся-
рон

Бай-лунь (кит.) см. Хяку-рон
Бини-сю ёсё (яп.) 236
Босацу кай икёку (яп.) 236
Босацу кай нидзю сё (яп.) 236
Босацу кай сэнтэй сё (яп.) 236
Буссё-сё (яп.) 232
Бутти дзёдзю ки (яп.) 194

Виджняна-матрата - сиддхи - шаstra
(санскр.) 133

Гэнкай-рон (яп.) 152, 236
Гэнкё дайкай рон (яп.) 236

Дайдзё Санрон дайги сё (яп.) 194,
204
Дайдзё хоссо-кэн дзинсё (яп.) 148
Дайтидо-рон (яп.) 193, 199
Дачжиду-лунь (кит.) см. Дайтидо-рон
Дачэн фаюань илинь чжан (кит.)
229

Двадаша-мукха-шаstra (санскр.) см.
Дзюнимон-рон
Дзё Юисики рон (яп.) см. Чэн Вэй-
ши-лунь
Дзё Юисики-рон дзёки тёсяку (яп.)
148

Дзё Юисики-рон сёкандзин ки (яп.)
148

Дзёдзицу-рон (яп.) 205, 206
Дзёса мондо сё (яп.) 251
Дзэнтисики дзин конрю дзюмон (яп.)
251

Дзюнимон-рон (яп.) 192, 193

Дэндзё иссинкай мон (яп.) 236

Иммё рон сё мёто сё (яп.) 148

Каймоку сё (яп.) 266
Куся-рон (яп.) 133, 207, 208
Куся-рон ки (яп.) 207
Куся-рон мёган сё (яп.) 207, 211, 214,
217

Кэгон гокё сё (яп.) см. Хуаянь уцзяо
чжан

Кэгон консиси сё (яп.) см. Хуаянь
цзиньшицзы чжан

Кэгон кэнсё сёмонсю (яп.) 251
Кэгон-кё сики (яп.) см. Хуаянь-цзин
чжицзи

Кэгон-кё тангэн ки (яп.) см. Хуаянь-
цзин таньсюань цзи

Кэгон-сю риккё ги (яп.) 251

Кэгон-сю рон гисё (яп.) 251

Кэгон-сю сиха сёсо (яп.) 251

Кэгон-сю сюсё гисё (яп.) 251

Мадхьямака-карикас (санскр.) см.
Тюрон

Махапраджня - парамита - шаstra
(санскр.) см. Дайтидорон

Махаяна - сампаригракха - шаstra
(санскр.) 133

Мёхоки (яп.) см. Минбаоцзи
Минбаоцзи (кит.) 260

Просаннапада (санскр.) 193

Риссю коё (яп.) 236

Сангё сигё (яп.) 87—90, 92, 188—191,
269, 276

Санго сиики (яп.) 159, 163—165

Санрон кантё сё (яп.) 194

Санрон мёгё сё (яп.) 194

Санрон сё (яп.) 194

Санрон-сю сёсин сёгаку сё (яп.) 194

Сансю коги (яп.) 236

Саньлунь сюаньши (кит.) 192, 202

Сё дайдзё рон (яп.) 222, 223, 225

Сибунрицу (яп.) 232

Ситибуцу ряккайкё (яп.) 236

Сыфэньлюй синши чао (кит.) 137,
233

Сыфэньлюй цзебэньшу (кит.) 235

Гримшика-виджняпти-карика (санскр.)
см. Юисики сандзю рондзю

Тюганрон (яп.) см. Тюрон

Тюрон (яп.) 192, 193, 195—198, 200,
201, 204, 276

Тюхэн гикё (яп.) 232

Фуцудзю босацукай косяку (яп.) 236

Хассю коё (яп.) 20, 61, 206

Хоккэ гэнки (яп.) 18, 61

Хоккэ сюку (яп.) 152

Хоон гикё (яп.) 148

Хоон гирин гэсэцу ки (яп.) 148

Хоссо дайдзё дайги сё (яп.) 232

Хуаянь уцзяо чжан (кит.) 243, 244, 246, 247, 250

Хуаянь фацзе гуань (кит.) 240, 241, 280

Хуаянь-цзин таньсюань цзи (кит.) 248

Хуаянь-цзин чжицзи (кит.) 280

Хуаянь цзиньшицзы чжан (кит.) 242

Хяку-рон (яп.) 192, 193

Хяппо мондо монсё сё (яп.) 232

Хяппо мондо сё (яп.) 232

Цзиньган баньжо цзин цзиянь цзи (кит.) 260

Цзюйшэ-лунь (кит.) см. Куся-рон

Цзяочэнъи (кит.) 233

Чжунгуань-лунь (кит.) см. Тюрон

Чжунгуань-лунь су (кит.) 192

Чжунлунь (кит.) см. Тюрон

Чэн Вэйши-лунь (кит.) 147, 218, 224, 227, 279

Чэн Вэйши-лунь чжанчжу шуяо (кит.) 229

Чэн Вэйши-лунь шуцзи (кит.) 220

Шата-шастра (санскр.) см. Хяку-рон

Шиэрмэнь-лунь (кит.) см. Дзюнимон-рон

Эрди (кит.) 192, 202

Юга-рон (яп.) см. Югасидзи-рон

Югасидзи-рон (яп.) 147

Юисики-куё гэсэцу ки (яп.) 148

Юисики сандзю рондзю (яп.) 218, 222, 224—227, 279

УКАЗАТЕЛЬ «ХРАМОВЫХ ИСТОРИЙ», ЖИЗНЕОПИСАНИИ БУДДИЙСКИХ МОНАХОВ

- | | |
|---|---|
| Гангодзи гаран энги хэй (оёби) рю
ки сидзайтё (яп.) см. Гангодзи
энги | Нихон косо дэн сиси сё (яп.) 23
Нихон одзё гокураку ки (яп.) 23, 135,
272 |
| Гангодзи энги (яп.) 21, 59, 61, 66, 73,
74, 79, 85, 133, 263 | Нихон рёики (яп.) 22, 73, 79, 136,
150, 260, 272 |
| Гаосэн чжуань (кит.) 63 | |
| Гэнко сякусё (яп.) 23, 61, 65, 68, 74,
260 | Одзё гокураку ки (яп.) см. Нихон сд-
зё гокураку ки |
| Дайандзи гаран энги (яп.) 133 | Сангоку буппо дэндзу энги (яп.) 20,
74, 134—137 |
| Дайандзи син сё дайтоку ки (яп.)
21, 68 | Сангоку дэн то ки (яп.) 20 |
| Дзэнкодзи энги (яп.) 60, 272 | Сити дайдзи дзюрэй ки (яп.) 73 |
| Кайрицу дэнрай ки (яп.) 22 | Хань фабэнь нэйчжуань (кит.) 265 |
| Кофукудзи каммутё со (яп.) 74 | Хонтё косо дэн (яп.) 23 |
| Нанто косо дэн (яп.) 23 | Хорюдзи гаран энги (яп.) 272 |
| Нихон коку гэмпо дзэннаку рёики
(яп.) см. Нихон рёики | Хорюдзи Сяка додзо си (яп.) 81 |
| Нихон косо дэн ёмон сю (яп.) 23 | Энряку сороку (яп.) 22 |

УКАЗАТЕЛЬ БУДД, БОДХИСАТТВ, ПЕРСОНАЖЕЙ БУДДИЙСКИХ СУТР

- Авалокитешвара (санскр.) 74, 76, 77, 266
Амида (яп.) 11, 23, 27, 73, 75—77, 153, 154, 169, 263, 266, 273
Амитабха (санскр.) см. Амида
Амитаюс (санскр.) см. Амида
Биручана (яп.) см. Махавайрочана
Бхайшаджья-гуру (санскр.) 11, 74—76, 266
Бхайшаджья-раджа (санскр.) 75
Бхайшаджья-самуттата (санскр.) 75
Вайрочана (санскр.) см. Махавайрочана
Вималакирти (санскр.) 187, 188, 190, 276
Гуань-инь (кит.) см. Каннон
Девадатта (санскр.) 175
Девала (санскр.) 112
Дзимбэн (яп.) 149
Дхармакара (санскр.) 76
Индра (санскр.) 78, 111, 242
Кандзэон (яп.) см. Каннон
Каннон (яп.) 11, 74, 76, 77, 84, 154, 263
Кокудзо (яп.) 152
Лочана (санскр.) см. Махавайрочана
Майтрейя (санскр.) 11, 65, 66, 72—78, 80, 84, 153, 154, 176, 266, 273
Майя (санскр.) 84
Манджушри (санскр.) 12, 187
Маудгальяна (санскр.) 186
Махавайрочана (санскр.) 27, 114, 116, 117, 118, 147, 151, 158, 183, 184, 186, 247, 248, 259, 280
Махастхама-прапта (санскр.) см. Сэй-си
Мироку (яп.) см. Майтрейя
Мурдхаджа-раджа (санскр.) 112
Прахутаратна (санскр.) 138
Прасенаджит (санскр.) 181
Росяна (яп.) см. Лочана
Сиддхартха (санскр.) 127, 128, 176, 277
Ситэнно (яп.) 88, 94
Субхути (санскр.) 173
Сэйси (яп.) 11, 76, 154, 263
Фугэн (яп.) 11, 183, 184, 186
Шакра (санскр.) 112
Шакьямуни (санскр.) 11, 27, 58, 60, 70, 74, 76, 83, 104, 109, 110, 113, 118, 128, 129, 138, 150, 154, 156, 176, 177, 183, 219, 229, 247, 262, 264, 265, 273, 277, 279
Шарипутра (санскр.) 186, 187, 266, 267
Шрамадхи (санскр.) 78
Шри (санскр.) 11
Шримала (санскр.) 190, 276
Якудзё (яп.) 113
Якуо (яп.) 113
Якуси (яп.) см. Бхайшаджья-гуру

УКАЗАТЕЛЬ БУДДИЙСКИХ ХРАМОВ

- | | |
|--|---|
| Арахака-дэра (яп.) 21 | Сакатахара-дэра (яп.) 21, 263 |
| Асука-дэра (яп.) см. Гангодзи | Симинсы (кит.) 135 |
| Баймасы (кит.) 72 | Син Гангодзи (яп.) см. Гангодзи |
| Гангодзи (яп.) 11, 21, 61, 94, 136, 137, 148, 152, 154, 161, 269 | Ситэннодзи (яп.) 88, 93, 94 |
| Дайандзи (яп.) 11, 135, 136, 152, 272 | Суми-дэра (яп.) 142 |
| Дайгансандзэн-ин (яп.) 84 | Танма-дэра (яп.) 12 |
| Дайкандзи (яп.) 270 | Тодайдзи (яп.) 11, 89, 116—118, 130, 135, 137—141, 147, 154, 260, 272 |
| Итидзёкандзи (яп.) см. Энрякудзи | Тоё-дэра (яп.) 121 |
| Кондзюдзи (яп.) 139 | Тосёдайдзи (яп.) 138 |
| Кофукудзи (яп.) 11, 137, 139, 140 | Хино-дэра (яп.) 21 |
| Кудара-дэра (яп.) 104 | Хисодзи (Хисо-дэра) (яп.) 153 |
| Кэнкодзи (яп.) 96 | Хиэйдзандзи (яп.) см. Энрякудзи |
| Мангэцудзи (яп.) 62 | Хокодзи (яп.) 93, 96, 97, 104, 152 |
| Накамия-дэра (яп.) 84 | Хориндзи (яп.) 11 |
| Рёдзэндзи (яп.) 62 | Хорюдзи (яп.) 10, 11, 74, 84, 90, 93, 94, 134, 136, 166 |
| Рокусандзи (яп.) 84 | Хосэйдзи (яп.) 152 |
| | Энрякудзи (яп.) 61, 263 |
| | Якусидзи (яп.) 11, 12, 22, 74, 117, 139, 143, 166 |

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН БУДДИЙСКИХ МОНАХОВ

- Алао 78
Амогхаваджра (Букун, Фуку) 180—182, 275
Аннэн 236
Арьяева 192, 193, 201, 275
Асанга (Мудзяку) 131, 133, 216, 218, 225, 274, 279

Бодхисена 139, 254
Буддхабхадра 183
Букун см. Амогхаваджра

Ваджрабодхи 275
Васубандху (Сэсин) 131, 207, 208, 216—218, 274, 275, 278, 279
Вималакша 193

Гёки (Гёги) 137, 145—147, 272
Гёнэн 20, 21, 23, 61, 135, 137, 206, 236, 251, 260
Гёсин 90
Гёхё 152
Гидзё см. Ицзин
Гёнэн 137, 141
Гомё 148, 152 153
Гэдацу сёнин см. Дзёкэй
Гэмбо 113, 137, 140, 141, 158, 159, 272

Гэндзё см. Сюаньцзан
Гэндзо см. Сюаньцзан
Гэнрин 104
Гэнъэй 194, 204

Даогао 77
Даосюань (основатель школы Люй) 137, 232, 233, 235
Даосюань 137, 139, 152
Даочо 71
Дзёан 104
Дзёкё 194
Дзёкэй (Гэдацу сёнин) 232, 260
Дзёсан 236
Дзёэ 136
Дзидзюн 149
Дзюкун 124
Дзисан 139, 145

Дзиттё 140, 191
Дзэндзё-хоси см. Шаньчжэнь-фаши
Дзэндзю (Дзэнсю) 148, 154
Дзэндо 65
Дзэнсин 61, 96
Дзэнсин (монахиня) 65, 66
Догэн 278
Додзи 20, 24, 69, 70, 72, 73, 98, 134, 135, 145, 149
Докё 80, 115, 119, 123—125, 141—144, 152, 154
Доко 137
Доммусэн см. Дхармаксема
Досё 136, 137, 145, 146
Дото 104
Душунь 237, 240, 241, 249, 279
Дхармакирти 188
Дхармаксема (Дхармаракша II, Тань-учжэнь, Доммусэн), 178, 275
Дхармапала 133, 217, 218, 279
Дхармаракша I 175, 182
Дхармаракша II см. Дхармаксема

Исимэ 65, 264
Ицзин (Гидзё) 70, 112, 178, 180, 275
Йонъёк-попса (Рэнъики-хоси) 62

Какка см. Какука
Каккэн 20
Какубан 236
Какудзё 236
Какука (Какка) 89
Какусюн 124
Квальлёк 95, 97
Кёкай 22
Кобэн 251
Кодзё 236
Кокан (Сирэн) 23, 61, 260
Козэн 18, 61
Куйцзи 71, 136, 218, 224, 228, 229
Кукай 26, 27, 119, 148, 159, 160, 163—165, 167, 274
Кумарадзю см. Кумараджива
Кумараджива (Цзюмолоши, Лоши, Радзю) 175, 180—182, 187, 192—194, 205, 254, 275, 276

Кэйсюн 149

Локаракша 182

Лоши см. Кумараджива

Майтрейя 218

Малананда см. Маранантха

Маранантха 55, 77

Мин 103, 104

Мудзяку см. Асанга Мяолэ 165

Нагарджуна 131, 150, 151, 177, 188,
192—199, 201, 209, 274—276

Нитирэн 165, 166, 256, 260, 261, 268

Пак 104

Пикван (Экан) 134

Пингала 193

Праджня 183

Радзю см. Кумараджива

Райко (Рёбэн) 134, 135, 154, 236

Рёко 232

Рёун 104

Робэн 118, 139—142, 145, 232

Рэнсин 147

Рэйки-хоси см. Ионъиок-попса

Рюкай 194

Сайтё 7, 61, 119, 132, 147, 148, 152,
231, 236, 255, 263

Сазки 65, 66

Сёгу 152

Сибан 23

Сима 65, 264

Симсан 139

Синьсин 71, 147

Сирэн см. Кокан

Ситаку 23, 260

Сонно 152

Сундо см. Шуньдао

Сэнчжао 192

Сэньё 152

Сэсин см. Васубандху

Сюаньцзан (Сюаньчжуан, Гэндзо, Гэн-
дзё) 136, 207, 214, 217, 218, 223,
224, 274, 279

Сюаньчжуан см. Сюаньцзан

Сюкай 194, 207

Сюсё 23, 251, 260

Сюз Хуайи 72

Сюэн 152

Сяньшоу см. Фацзан

Тамкхье 269

Тан Линь 260

Тань Уцуй 265

Таньучжэнь см. Дхармаксема

Таньши 78

Тидацу 136, 137

Тидзо 134

Тикё 154

Тико 134, 135, 154

Тио см. Чиун

Тиран см. Чиман

Тисё 137

Тихо см. Чипон

Тицу 136, 137

Тоёмэ 65

Токуицу 27, 232

Токусяку (Токосяку) 97

Тотима 269

Тэкай 194

Фалин 164

Фацзан (Сяньшоу) 139, 177, 237, 241,
243—248, 250, 280

Фацзинь 138, 145

Фаюнь 177

Фугуан 207, 208

Фуку см. Амогхаваджра

Фукудзяку 208

Фукурё 104

Хариварман 135, 205, 206, 278

Хоан 22, 23, 61, 260

Хомё 264

Хонэн 154, 259

Хосин 124

Хье Пхьон 65, 66

Хьсча 89

Цзицзан 134, 177, 192, 201, 202, 206

Цзиэнь-даши 177, 218

Цзунми 237, 239, 250, 280

Цзюмолоши см. Кумараджива

Цзяньчжэнь 137, 138

Цзясян-даши см. Цзицзан

Чандракирти 188, 193, 198

Чжи 138, 175—177

Чжичжоу 36, 137

Чиман (Тиран) 136

Чипон (Тихо) 136

Чиун (Тио) 136

Чэнгуань 237, 243

Шаньдао 71, 154

Шаньчжэнь-фаши (Дзэндзё-хоси) 62,
68

Шикшананда 183

Шуньдао (Сундо) 55, 78

Шэньжуй 152

Эдзэн 65

Экан см. Пикван

Эмё 104

Эннин 27, 236

Эрин 104

Эси 104

Эун 104

Якуго 61, 263

УКАЗАТЕЛЬ КЛАНОВ, МОНАРХОВ,
ГОСУДАРСТВЕННЫХ И ОБЩЕСТВЕННЫХ ДЕЯТЕЛЕЙ,
МЫСЛИТЕЛЕЙ, АВТОРОВ ИСТОРИЧЕСКИХ
И ХУДОЖЕСТВЕННЫХ СОЧИНЕНИЙ

А Чжики 56
Амэкуни-ахаруки-хиракинива см. Ким-
мэй-тэнно
Анорат 271
Арима 100
Ашока 253, 271

Бидацу-тэнно 54, 76, 80, 85, 263

Ваки (Вакэ) 103, 123, 143
Ваки Киёмаро 143, 144
Ван Аньго 158
Ван Би 158
Ван Ин см. Вани
Вани 44, 55, 56
Вэнь-ван 262
Вэнь-ди 271, 275

Гао-ди 44
Гао-цзун 72
Го-Дайго-тэнно 259
Го-Мураками-тэннс 18
Го-Уда-тэнно 260
Го-Фусуми-тэнно 260
Гэммэй-тэнно 108
Гэ Хун 26, 163

Джайяварман 271
Дзёмэй-тэнно 45, 81
Дзимму-тэнно 18, 43, 90
Дзингу-тэнно 50—52, 262
Дзито-тэнно 113, 145, 166
Дзюнва-тэнно 18

Ёмэй-тэнно 80, 81, 85, 95, 93
Ёсисигэ-но Ясутанэ 23

Жуй-цзин 72

Икэбэ 65, 264

Камму-тэнно 18, 119, 125

Кару-но Одзи 45
Кацураги 43
Киби Макиби 113, 140, 158, 159, 272
Киммэй-тэнно (Амэкуни-ахаруки-хи-
ракинива) 44, 58, 59, 63, 69, 70, 73,
80, 85, 265, 267

Китабатакэ Тикафуса 18, 19, 259
Когёку-тэнно 45, 81
Кокэн-тэнно 80, 138, 139, 141—143,
145, 272
Конин-тэнно 119, 124, 143
Конфуций см. Кун-цзы
Котоку-тэнно 45, 101, 119
Кун Аньго 158
Кун-цзы (Конфуций) 56, 58, 63
Кэйтай-тэнно 61, 66—68

Лао-цзы 265

Момму-тэнно 43
Мононобэ 40, 43—46, 50, 80, 81, 85—
88, 92, 94—96, 157, 261, 262, 268
Мононобэ Мория 85
Мононобэ Окоси 59, 63, 79, 85, 267
Монтоку-тэнно 18
Мэн Сяньчжун 260

Нагая-но О 161, 162
Нака-но Оэ 45
Накатами 85—87, 156, 268
Накатами Камако 59, 63, 85, 86, 267
Накатами Каматари 45
Ноиса Чхикье 58, 59
Николай Кузанский 281
Ниммё-тэнно 18
Нисикори-но Цуу 65, 264

Ода Нобунага 263
Одзимавари 161
Одзин-тэнно 41, 55, 56
Одзинни 54
Отомо 40, 43

Отомо-но Ямакоти 149, 261
Офу Бэ-но Оэ 160
Оэ-но Масафуса 26

Распутин 141

Сага-тэнно 18
Сёкаку сёнин см. Эн-но гёдзя
Сёму-тэнно 108, 111—114, 118, 138—
140, 145, 161, 162
Сётоку-тайси (Умаядо) 10, 11, 15, 22,
23, 26, 57, 87—92, 94, 95, 97, 99,
142, 190, 259, 268, 269
Сётоку-тэнно 141, 145
Сибэ Датито 61, 62, 65—67, 86, 87,
95, 96, 263, 264, 268, 270
Сибэ Тасуна 96
Сибэ Тори 66, 87, 270
Сога 43—47, 67, 68, 80, 81, 85—88,
90—92, 95—100, 103, 257, 261, 268,
269
Сога Акаэ 100
Сога Инамэ 44, 59, 60, 63, 85, 88,
265
Сога Ирука 45, 100
Сога Умако 65, 66, 79, 80, 85, 88, 96,
166, 269
Сога Эмиси 45, 87, 100
Сонмон 58—64, 69, 70, 86, 157, 160,
264, 265
Сонцэн-гампо 271
Сугэно Мамити 159
Сугэ-но Асамаро 143
Судзюн-тэнно 45, 81, 85, 261
Суйко-тэнно (Тоёмикэ-Касикия-химэ)
44, 45, 50, 51, 56, 66, 81, 87, 91,
95, 97, 270
Сыма Цянь 15, 26
Сэнка-тэнно 265
Сюань-цзун 72
Сянь-ди 41

Тадзин Агатамори 158
Такакамо 149
Тоёмикэ-Касикия-химэ см. Суйко
Тонэри 16
Тэмму-тэнно 100, 104, 105, 161, 166
Тэнти-тэнно 45
Тюай-тэнно 41

У-ди 271, 275
Умаядо см. Сётоку-тайси
У Хоу 72, 76, 139, 266

Фудзивара 45, 103, 114, 119, 123, 125,
136, 140, 141, 143, 257, 259, 272
Фудзивара Каматары 136
Фудзивара Мутимаро 161
Фудзивара Накамаро 141, 152
Фудзивара Оцугу 18
Фудзивара Умакаи 161
Фудзивара Фуюцугу 18
Фудзивара Хироцугу 119, 140, 141
Фудзивара Цугинава 18
Фурубито-но Оэ 100, 104

Хата 103
Химико 50, 51
Хиси 58, 262
Хита 65, 263
Хитомаро 136
Хо см. Ябо
Хорикава-тэнно 18
Хье 265

Чжоу Вэнь-ван см. Вэнь-ван
Чжоу-гун 58, 63, 262
Чжоу Синсы 56
Чжун-цзун 72
Чжэн Сюань 158

Ши Хуан-ди 41

Э-но Кими см. Эн-но гёдзя
Эн-но убасоку см. Эн-но гёдзя
Эн-но гёдзя (Сёкаку сёнин, Эн-но
Одзуну, Эн-но Оцуну, Эн-но убасо-
ку, Эн-но Сёкаку, Э-но Кими) 149,
150, 273
Эн-но-Одзуну см. Эн-но гёдзя
Эн-но-Оцуну см. Эн-но гёдзя
Эн-но Сёкаку см. Эн-но гёдзя

Югэ 141
Юдзуки-но кими 41

Ябо (Хо) 65
Яманэ-но Окура 131, 148

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава 1. Появление буддизма на Японских островах	38
Социальные и исторические предпосылки распространения буддизма в Японии	38
Идеология дофеодалной Японии	48
Первые шаги	58
Первые результаты	85
Глава 2. Буддизм и японское общество VII—VIII вв.	100
Государство и буддизм	100
Буддийская церковь	119
Идейные течения в буддизме периода Нара. Буддизм и другие религии	144
Глава 3. Учения шести школ периода Нара	168
Сутры	169
Трактаты	189
Учение школы Санрон	192
Учение школы Дзэйдзицу	205
Учение школы Куся	207
Учение школы Хоссо	216
Учение школы Рицу	232
Учение школы Кэгон	237
Заключение	253
Примечания	258
Принятые сокращения	282
Список использованной литературы	283
Указатель важнейших буддийских понятий, терминов, названий школ	296
Указатель буддийских сочинений	306
Указатель «храмовых историй», жизнеописаний буддийских монахов	309
Указатель будд, бодхисаттв, персонажей буддийских сутр	310
Указатель буддийских храмов	311
Указатель имен буддийских монахов	312
Указатель кланов, монархов, государственных и общественных деятелей, мыслителей, авторов исторических и художественных сочинений	314

CONTENTS

Introduction	3
Chapter 1. Buddhism's Advance to the Japanese Islands	38
Social and Historical Premises for the Spread of Buddhism in Japan	38
Ideological Situation in Pre-Feudal Japan	48
First Steps	58
First Results	85
Chapter 2. Buddhism and Japanese Society in the 7th-8th Centuries	100
The State and Buddhism	100
Buddhist Church	119
Ideological Trends in Buddhism of the Nara Period. Buddhism and Other Religions	144
Chapter 3. Teachings of the Six Schools of the Nara Period	168
Sutras	169
Sastras	189
The Sanron-shu Teaching	192
The Jojitsu-shu Teaching	205
The Kusha-shu Teaching	207
The Hosso-shu Teaching	216
The Ritsu-shu Teaching	232
The Kegon-shu Teaching	237
Conclusion	253
Notes	258
List of Abbreviations	282
Bibliography	283
Indices	296

Александр Николаевич Игнатович

БУДДИЗМ В ЯПОНИИ

Очерк ранней истории

Редактор *И. А. Прусаускаене*
Младший редактор *Н. В. Беришвили*
Художник *Б. Л. Резников*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *Л. Е. Синенко*
Корректоры *Л. М. Кольцина и*
Р. Ш. Чемерис

ИБ № 15613

Сдано в набор 19.12.86. Подписано к печати 06.11.87. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 20,0. Усл. кр.-отг. 20,38. Уч.-изд. л. 20,57. Тираж 10 000 экз. (доп.) Изд. № 6002. Зак. № 744. Цена 1 р. 40 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

Игнатович А. Н.

И 26 Буддизм в Японии (Очерк ранней истории). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988.

319 с.

Подробно анализируются версии проникновения буддизма на Японские острова, процесс его адаптации к местным условиям, роль правящего дома и крупных родов во «внедрении» буддизма в японское общество раннефеодального периода, восприятие новой религии различными социальными группами. Выявляются специфические черты, которые буддизм приобрел в Японии, рассматривается превращение его в государственную идеологию, выделяются и характеризуются этапы становления и укрепления буддийской церкви, ее взаимоотношения с государственной властью. Специальная глава посвящена каноническим текстам, сыгравшим главную роль в формировании японской буддийской традиции в рассматриваемый период и характеристике учений шести нарсских школ.

И 0400000000-009
012(02)-88

Без объявления

ББК. 86. 39

ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

готовится к изданию

БУДДИЗМ И ГОСУДАРСТВО НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

Сборник посвящен актуальному в истории народов данного региона вопросу — взаимодействию буддийской религии и официальной идеологии в государствах Востока. В статьях рассматривается положение буддизма в отношении к идеологии правящих кругов на примере средневекового Китая, Японии, государства Си Ся (982—1227), средневекового Таиланда. Работа основана на документальном материале императорских указов, уголовного кодекса и обращений буддийских монахов к трону. В таком объеме и под таким углом зрения вопрос рассматривается впервые как в советской, так и в зарубежной синологии.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготоргов и «Академкниги», а также по адресу: 117192, Москва В-192, Мичуринский проспект, 12, магазин № 3 («Книга — почтой») «Академкниги»

1 р. 40 к.