



Я  
П  
О  
Н  
И  
Я

# ЯПОНСКИЙ БУДДИЗМ

А.А. НАКОРЧЕВСКИЙ



ББК 84 (5 Япо)

Н 21

**Накорчевский А. А.**

Н 21 Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). — СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2004. — 384 с. — («Мир Востока»).

ISBN 5-85803-251-6 (Петербургское Востоковедение)

ISBN 5-352-00728-6 (Азбука-классика)

Новая книга известного исследователя японской культуры А. А. Накорчевского посвящена буддизму в Японии — начиная со времени его проникновения в страну (VI в.) по эпоху Хэйан (794—1185) включительно.

Рассказ о распространении в Японии буддийского вероучения перемежается экскурсами в основы и историю буддизма, а также зарисовками, посвященными буддийскому пантеону.

Это не только история идей — как они приживались на новой почве, укоренялись, процветали, получали государственную поддержку и становились частью народного мирозерцания, это также история тех людей, что восприняли и развили в Японии учение «Большой Колесницы».

В настоящей книге автор исследует основные школы и течения раннего буддизма, и в первую очередь — школы Тэндай и Сингон и их эзотерическую практику.

Развитию буддизма в Японии последующих веков будет посвящена вторая книга А. А. Накорчевского, над которой он работает в настоящее время.

© А. А. Накорчевский, 2004

© «Петербургское  
Востоковедение», 2004

© «Азбука-классика», 2004

ISBN 5-85803-251-6

(Петербургское Востоковедение)

ISBN 5-352-00728-6

(Азбука-классика)



Зарегистрированная  
торговая марка

Памяти учителей —

Владислава Никаноровича Горегляда  
и Александра Николаевича Игнатовича  
посвящается



## Содержание

<b>Маленькое предисловие</b> . . . . .	9
<b>ГЛАВА 1. Первое знакомство с буддизмом в Японии (VI—VII вв.)</b> . . . . .	13
Основы и краткая история буддийского учения (1) . . . . .	17
Судьба буддизма в Японии после его официальной передачи . . . . .	39
Основы и краткая история буддийского учения (2) . . . . .	54
Будды, бодхисаттвы и божества (1): бодхисаттва-будда Мироку (Майтрейя) . . . . .	61
Реформы принца Умаядо (Сётоку-тайси, 574—622) и Сога-но Умако (?—626) . . . . .	67
Будды, бодхисаттвы и божества (2): Четыре небесных государя . . . . .	68
Основы и краткая история буддийского учения (3) . . . . .	72
Реформы Тайка и дальнейшее огосударствление буддизма (вторая половина VII в.) . . . . .	97
<b>ГЛАВА 2. Буддизм, государство и человек: период Нара (710—794)</b> . . . . .	103
Государь Сё:му (724—749) и его политика в религиозной сфере . . . . .	114
Основы и краткая история буддийского учения (4) . . . . .	117
Роль буддизма при дворе Сё:му . . . . .	141
Гэмбо: (?—746) — главный маг и защитник государя и отечества . . . . .	142

Создание системы провинциальных мужских и женских монастырей . . . . .	147
Ро:бэн (689—773), главный идеолог . . . . .	152
Народный «босацу» Гё:ки (668—749) . . . . .	158
Мастер «обетов и установлений» Гандзин (Цзян-чжэнь, 688—763), основатель школы Рицу . . . . .	165
Японский «Распутин» — До:кё: (?—772) . . . . .	185
Будды, бодхисаттвы и божества (3): будда Якуси (Бхайшаджья-гуру) . . . . .	188
Будды, бодхисаттвы и божества (4): бодхисаттва Каннон (Авалокитешвара) . . . . .	192
Подвижник Эн, маг и чародей, легендарный основатель сю:гэндо: . . . . .	210
Будды, бодхисаттвы и божества (5): премудрый повелитель Павлин (Кудзяку мё:о) . . . . .	212
Первооткрыватель гор «Солнечного света»: Сё:до: (735—817) . . . . .	219
О роли Кореи в истории японской культуры . . . . .	228
<b>ГЛАВА 3. Классическое государство: период Хэйан (794—1185)</b> . . . . .	231
Сайтё: (767—822) и школа Тэндай . . . . .	239
«Тайный» буддизм и хэйанская аристократия . . . . .	262
Основы и краткая история буддийского учения (5): Третья колесница — «тайный» буддизм (ваджраяна или тантраяна) (1) . . . . .	262
Отношения Сайтё: с Ку:каем . . . . .	271
Ку:кай (774—835) и школа Сингон . . . . .	286
Основы и краткая история буддийского учения (6): Третья колесница — «тайный» буддизм (ваджраяна или тантраяна) (2) . . . . .	300
Будды, бодхисаттвы и божества (6): премудрый повелитель Великий главный предводитель (Дайгэнсуй мё:о:) . . . . .	308



Будды, бодхисаттвы и божества (7): премудрый повелитель Нерушимый (Фудо: мё:о) . . . . .	325
Школа Тэндай после кончины Сайтё: . . . . .	342
Эннин (794—864): первый пилигрим . . . . .	343
Энтин (814—891): невольный раскольник . . . . .	348
Учение и практика школы Тэндай после Сайтё: . . . .	349
Рё:гэн (912—985): повелитель дьяволов . . . . .	353
Секс и эзотерический буддизм: течение Татикава . . . .	370
Рекомендуемая литература . . . . .	379

## Маленькое предисловие

Эта книга несколько отличается по стилю от предыдущей моей книги, выпущенной в серии «Мир Востока». В ней вы не найдете систематического изложения учений многочисленных школ японского буддизма. Это скорее историческое повествование, жанр, известный в Японии как *рэкиси моногатари*, который соединяет в себе точность исторической хроники с вниманием к индивидуальным человеческим судьбам. Поэтому речь пойдет не только об идеях и верованиях, начавших проникать в Японию в VI в., не только о том, как они воспринимались в ту или иную историческую эпоху и какие трансформации с ними происходили, но и о судьбах людей, в жизнь которых вошло учение царевича Сиддхартхи, ставшего в свои тридцать пять лет Прозревшим Истину, Просветленным, Пробудившимся от Сна Иллюзий — Буддой.

Когда говорят о буддизме, то зачастую, находясь под впечатлением его действительно захватывающих дух, тщательно разработанных и продуманных до мелочей религиозно-философских умозрительных построений, забывают, что люди, творившие и создававшие это учение, были отнюдь не философами, предающимися размышлениям о судьбах мира и его устройстве, исходя из порою труднообъяснимой не-



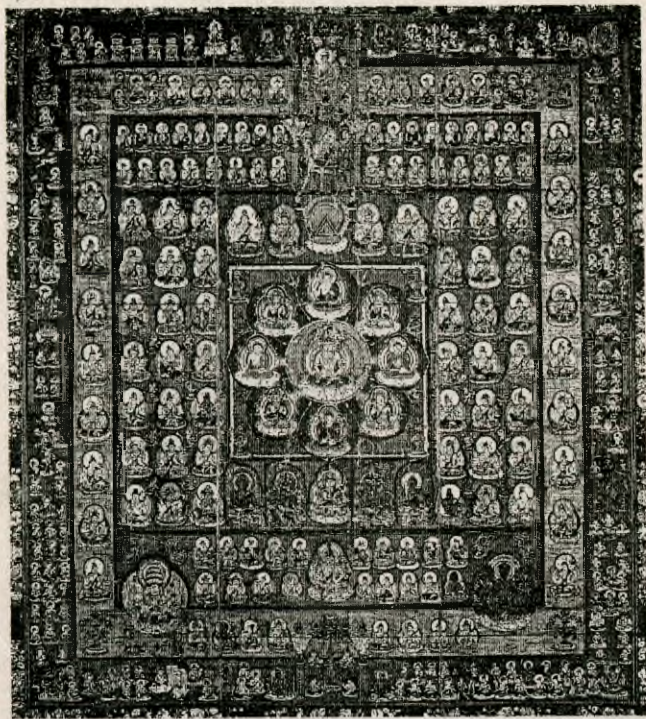
посвященным абстрактной интеллектуальной любознательности. Отнюдь нет — их жизненный выбор был результатом осознания и глубоко личного переживания несовершенства человеческого существования. Именно это побуждало их «становиться на Путь Будды» и искать в нем и через него истины и спасения для себя и для других. Ими двигало прежде всего милосердие и сострадание к ближнему и дальнему, к братьям нашим меньшим, ко всему живому, обреченному, как они глубоко верили, на вечное страдание в круговороте эфемерного бытия. Главным для этих подвижников был поиск практических путей избавления от страдания, путей к спасению и самого спасения, которое, как мы увидим, понималось и толковалось по-разному в разных школах буддизма и в разные эпохи. Метафизические же объяснения, столь часто воспринимаемые чуть ли не как главное в буддизме, были отнюдь не самым важным. Это был лишь пролог, вовсе не имеющий первостепенного значения. Это был лишь первый, но отнюдь не обязательный шаг на пути не просто **постижения**, но **достижения** Истины. Философ стремится к познанию мира, тогда как святой бежит мира или ищет путей изменения его, стремясь к воплощению в нем высшей Истины. Религиозно-творческий человек не просто удовлетворяет свое любопытство, стараясь понять, как и для чего устроен наш мир, но прежде всего взыскует праведной жизни и путей, ведущих к ее обретению. Поэтому основу данной книги и составляют жизнеописания наиболее чтимых подвижников, в чьих личных судьбах преломлялись особенности эпох, в которые они жили, учения, которым они отдавали предпочтение, практические пути к спасению, которыми они следовали сами и которым учили других. Соответственно, выбор жанра исторического повествования для нашей

книги представлялся наиболее подходящим, тем более что историческое во многом совпадало в данном случае с логическим.

Что же касается адекватности предложенных здесь интерпретаций, то, при всем стремлении к наиболее точному и достоверному, я прекрасно осознаю их неполноту и несовершенство. Один из основоположников философской герменевтики Ганс-Георг Гадамер указывал и доказывал, что тщетны попытки добиться единственно возможного и правильного, «объективного» толкования даже общеизвестных фактов и свидетельств, не говоря уж о тех, что отделены от нас стеной времени и своеобразия другой культуры. Тем не менее это не означает, что мы должны отказаться от каких-либо интерпретаций по причине их субъективности. Как ни парадоксально, именно наш собственный, личный опыт, укорененный в определенной культурной традиции, оказывается залогом понимания, трактуемого прежде всего как переживание. Ведь при всем внешнем различии времен и культур всегда неизменным остается то, что обуславливает не только нашу принадлежность к единому роду homo sapiens, но и принципиальную возможность понимания пусть другого, чужого, далекого, однако все равно человеческого. Попыткой такого охвата, осознания, переживания и истолкования феномена японского буддизма в его многогранности и единстве и является эта книга, которая, я очень надеюсь, будет интересна не только мне.

Автор благодарит первых читателей рукописи этой книги С. В. Капранова и Е. А. Торчинова за доброжелательное внимание и высказанные пожелания и замечания.





## ГЛАВА 1

### Первое знакомство с буддизмом в Японии (VI—VII вв.)

Зима, 10-я луна. Ван Пэкче Сонмён прислал Нориса Чхиге из рода Хи, западная округа, ранг тальсоль. <...> Он преподнес государю статую будды Шакьямуни из золота с медью, несколько стягов, зонтов и сутр. Кроме того, прилагалось послание, в котором превозносилась добродетель распространения [учения Будды]: «Среди всех Законов этот Закон — самый превосходный. Его трудно понять, в него трудно войти. Даже Чжоу-гун и Кун-цзы не смогли познать его. Этот Закон — без меры и предела; с его помощью достигнут счастливого воздаяния и высшей мудрости. Представь себе человека, обладающего всеми богатствами, которых он желает; что бы он ни замыслил — все происходит согласно его желаниям. То же — и с сокровищем чудесного Закона. От далекой Индии до трех стран Кореи нет никого, кто не принял бы Учения и не последовал ему, кто не почитал бы его и не преклонялся перед ним. Поэтому я, ван Пэкче Мён, почтительно посылаю своего подданного Нориса Чхиге для того, чтобы он передал государю [это Учение] для распространения его в Его стране. Так будут исполнены слова Будды о том, что его Закон распространится на Восток».

(Хроника «Анналы Японии»  
«Нихон сёки», сост. в 720 г.<sup>1</sup>)

<sup>1</sup> Здесь и далее цитируется в переводе Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова.



Шел 552 год от Рождества Христова, а по японскому летосчислению — 13 год правления государя Киммэй. Япония, именовавшая себя в то время страной Ямато и находившаяся на самой периферии сферы культурного и политического влияния великой Срединной империи — Китая, в течение уже почти двухсот лет была вовлечена в военный конфликт между тремя корейскими княжествами. Японцы оказывали поддержку княжеству Пэкче, находившемуся ближе всего к Японии, на самой оконечности полуострова, но силы его к середине VI в. были на исходе. Через два года пэкчийская армия будет разгромлена, а упомянутый в хронике властитель Пэкче ван Сонмён погибнет вместе со своим войском. Подарок, сделанный им заморскому союзнику, скорее всего был жестом отчаяния — корейский ван посылает японскому микадо самое драгоценное, что у него было, в надежде получить дополнительную помощь и поддержку. Но Пэкче уже ничего не могло спасти. После поражения союзника Япония уйдет из Кореи почти на тысячу лет<sup>1</sup>, получив напоследок бесценный дар, благодаря которому картина духовной жизни этого островного государства коренным образом изменилась. Этим даром был буддизм, сыгравший в истории Японии ту же роль, что и христианство на Руси, — помимо безусловных собственных духовных достоинств эти мировые религии стали проводниками высокой культуры развитых цивилизаций. Русичам через православие открылось наследие Византии, а через нее — и античного мира, японцы же знакомились и вбирали в себя все, что на-

<sup>1</sup> В 661–668 гг. была предпринята еще одна попытка вмешаться в события на Корейском полуострове, куда были посланы один за другим три экспедиционных корпуса, но она была кратковременной и безрезультатной.

копил за тысячелетия Китай, преломивший в себе и индийскую мудрость. Варвары входили в лоно цивилизаций, проходя в освоении доставшегося им наследия одни и те же этапы — ученичество, подражание, собственное творчество. Ученики перерастали учителей, гордо и самоуверенно называя себя впоследствии кто «вторым Иерусалимом» и «третьим Римом», кто «третьей Индией» и «вторым Китаем».

Конечно, приведенная выше «точная» дата — 552 г. — первого знакомства японцев с буддизмом столь же условна, как 988 г. в истории Крещения Руси. Сейчас большинство ученых, опираясь на сохранившуюся летопись одного из самых древних буддийских храмов Ганго:дзи<sup>1</sup> и другие источники, склонны считать более правдоподобной датой прибытия посла из Пэкче с буддийскими дарами 538 г., но вполне очевидно, что японцы сталкивались с буддизмом гораздо раньше во время своих материковых вояжей, а среди китайских и корейских иммигрантов, оседавших по тем или иным причинам в Японии в IV–V вв., были и приверженцы буддизма. Так что точная дата проникновения буддизма в Японию столь же неустановима, как и начало контактов с материковой цивилизацией<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Записи об основании монастыря Ганго:дзи и о сокровищах, ему принадлежащих» («Ганго:дзи гаран энги нарабини руки сидзайтё:»), VIII в. Двоеточие после гласной в японских словах означает ее долготу, то есть то, что она должна произноситься относительно длиннее всех остальных гласных в этом слове. Исключение было сделано для слов, уже прочно вошедших в русский язык, например *сёгун* (правильно *сёгун*).

<sup>2</sup> Подробнейшим образом проблема проникновения буддизма в Японию обсуждается в фундаментальной работе известного русского буддолога А. Н. Игнатовича «Буддизм в Японии (Очерк ранней истории)» (М., 1987), к которой я и отсылаю наиболее дотошных из читателей.



Можно лишь с уверенностью утверждать, что уже к концу VI в. многие знатные роды занялись интенсивным строительством буддийских храмов, в которых молились «ради достижения благополучия своих господ и родителей» (*«Анналы Японии»*, 594 г.). Но эта же запись, наравне со многими другими письменными источниками того времени, свидетельствует о своеобразии восприятия буддизма на первом этапе его распространения в Японии.

Рас толкование особенностей, немаловажных для правильного понимания судьбы этого вероучения в Японии, вынуждает меня прервать рассказ в самом начале и сделать весьма пространное отступление, в котором я попытаюсь по возможности кратко изложить историю возникновения и основные постулаты буддийского вероучения. Читатель же, которому все это хорошо известно из целого ряда отличных работ на русском языке, опубликованных в последнее время<sup>1</sup>, может без угрызений совести пропустить его и перейти к следующему разделу.

<sup>1</sup> Прежде всего я бы отметил две книжки Т. В. Ермаковой и Е. П. Островской — «Классический буддизм» (СПб., 1999) и «Классические буддийские практики» (СПб., 2001), опубликованные в рамках этой же серии, а также два учебных пособия, написанных известными русскими специалистами, — «Введение в буддизм» (СПб., 1999, редактор-составитель В. И. Рудой) и курс лекций Е. А. Торчинова «Введение в буддологию» (СПб., 2000). Все эти работы построены на глубоком знании авторами первоисточников и по достоверности выгодно отличаются от многочисленных появившихся в последнее время переводов с английского аналогичной литературы, зачастую устаревшей и грешащей многими неточностями, а то и ошибками, вина за которые во многом ложится на плечи небросовестных или просто малосведущих в этой специфической области переводчиков.

## • Основы и краткая история буддийского учения (1)

### Предыстория

Буддизм — древнейшая из мировых (универсальных) религий. В эту категорию религий, обращающихся не к какому-либо исключительному народу или общине, а к индивиду, уникальной человеческой личности, человеку как таковому вне зависимости от его этнической принадлежности и места жительства, входят кроме самого буддизма лишь христианство и ислам. Собственно, эти религии можно назвать еще и религиями индивидуальными<sup>1</sup>, ибо к индивиду они обращаются и проповедуют о необходимости его спасения. А раз появляется учение о необходимости спасения, то, значит, этими религиями условия человеческого существования признаются неудовлетворительными. Конечно, реальная причинная связь была обратной — именно потому, что человека перестало на каком-то этапе удовлетворять его бытие, и возникают различные религиозные

<sup>1</sup> К промежуточной категории между религиями, классифицируемыми по своему субъекту как общинные и индивидуальные, следует относить и такие национальные (локальные) религии, как, например, индуизм и иудаизм, в которых традиционный субъект локальных религий — община — постепенно вытесняется, по крайней мере в отдельных направлениях этих учений, индивидом. Однако этот индивид по-прежнему рассматривается прежде всего как член некой общности, будь то богоизбранный народ или каста брахманов, и его индивидуальное спасение оказывается еще во многом зависимым от коллективных усилий. Тем не менее именно на базе этих религиозных традиций и возникли религии универсальные и последовательно индивидуальные по своему субъекту.



и философско-этические учения, которые пытаются найти и указать способ решения этих проблем. Такая радикальная перемена в духовной истории человечества, на которую обратил внимание немецкий философ Карл Ясперс, произошла почти одновременно (в исторических масштабах) у многих народов. Карл Ясперс называет этот период радикальных перемен, длившийся, по его мнению, примерно с 800 по 200 гг. до н. э., «осевой эпохой». Главным содержанием ее было выделение человеческой индивидуальности из безличности общинного бытия. Человек впервые начинает осознавать себя как личность, но такой, казалось бы, несомненно положительный результат эволюции человечества имел и свои отрицательные стороны. Человек, по словам известного американского специалиста в области философии религии Джона Хика, потерял невинность, позволяющую наслаждаться непосредственной радостью бытия в ничем не омрачаемой общинной жизни. Именно об этом в образной форме повествует библейское предание о вкушение плода познания добра и зла и о последующем изгнании из рая. Благостное неведение и неосознание самого себя были безвозвратно утрачены, и на смену им пришли мучительные вопросы о смысле бытия и справедливости мироустройства.

Великие мыслители и религиозные подвижники, появившиеся в этот период в разных странах, как раз и задавались вопросом о причинах возникшей неудовлетворенности и искали пути к ее преодолению. Некоторые, как Конфуций, обращались к прошлому, видя в небрежении былыми этическими правилами и нормами причину нынешнего упадка. Возрождение былых установлений и строгое следование идеалам мудрых правителей древности было,

по его мнению, ключом к решению всех проблем. Иудейские же пророки обращали свой взор в будущее, призывая соотечественников строго следовать ниспосланным свыше заповедям Божиим и уповать на приход Мессии. Другие, подобно Сократу, полагали, что вся проблема в невежестве, незнании человека, которое только единственно и мешает ему отличать дурное от благого и, как считал философ, соответственно делать правильный этический выбор. Лао-цзы, почитаемый основателем даосизма, призывал, наоборот, отказаться от всякого человеческого наносного лжеумудрствования и вернуться к неомраченной рефлексией естественности, следуя основному закону «дел и вещей», названному им просто Путем—Дао.

Практически в то же самое время, что и Сократ, поиском истинного знания занимался в Индии царевич Сиддхартха, обретший в возрасте 35 лет «высшее истинное просветление» и потому с того момента именуемый Пробужденным, то есть Буддой<sup>1</sup>. Как и Сократ, главным препятствием к достижению благого состояния он считал мрак невежества. Однако выводы, к которым пришел индийский царевич, были диаметрально противоположны сократовским. И объяснялось это прежде всего совершенно отличными взглядами на мир древних греков и индийцев. И те и другие были великими созерцателями бытия, подарившими миру такое количество выдающихся мыслителей, которое просто несопоставимо с дру-

<sup>1</sup> Здесь и далее, за исключением отдельных прямых цитат из буддийских текстов, слово «будда» будет писаться с прописной буквы, если имеется в виду сам исторический основатель учения — царевич Сиддхартха, именуемый также традиционно Шакьямуни, то есть «мудрецом из рода Шакья», к которому он принадлежал.



гими народами. Разве еще китайцы могли соперничать с ними на этом поприще. Но, наблюдая и пытаясь понять жизнь природы и общества, расходились они в их оценке. Если для греков мир был объектом неустанный восхищения и, несмотря на все препятствия и опасности, предметом упорного теоретического и практического освоения, то для индийцев он был юдолью скорби, кою следует покинуть как можно скорей. Именно на поисках путей окончательного освобождения существ из темницы феноменального бытия и были сосредоточены главные усилия индийской религиозно-философской мысли на протяжении многих тысячелетий. Мир познавался не ради того, чтобы жить в нем, а чтобы, воспользовавшись полученным знанием, бежать из него как из опостылевшей тюрьмы. Образ мира как горящего дома, который надо поскорее покинуть, был весьма популярной аллегорией в среде последователей буддийского учения, вполне вписывавшийся в основное русло этой мировоззренческой традиции.

Буддизм не был оригинален во многих своих трактовках. Он немало заимствовал из религиозной традиции ариев, переселившихся из Европы в Индию во II тысячелетии до н.э. и потеснивших исконное население — дравидов — на юг. Именно арийская священная традиция стала основой индийской религиозности в том виде, в котором она дошла до наших дней. Первые священные тексты ариев были созданы, как полагают современные исследователи, между 1000 и 500 гг. до н.э. и носят совокупное название *Веды*, слово, однокоренное славянскому «ведать». Собранные в Ведах гимны, откровения, магические заклинания содержат в себе в несистематизированной форме воззрения, которые и легли в основу традиционной индийской

религиозности. Формы ее и интерпретации менялись с веками, получая различные названия — ведическая религия, брахманизм, индуизм, но суть оставалась неизменной: есть высшее начало, именуемое *Брахман*, пронизывающее этот непостоянный, полный страдания мир. Поэтому постигший его обретает одновременно и контроль над этим миром, и освобождение от него.

Незадолго до рождения Будды (существуют две традиционные, но равно сомнительные датировки — 566 или 624 г. до н.э.) обрели письменную форму и тайные учения, передававшиеся до того лишь изустно в жреческой среде. В этом корпусе текстов, известных как *Упанишад*ы, учение «для тех, кто сидит рядом [с учителем]», говорится о том, что каждому человеку тоже присуще высшее начало, называемое в такой «индивидуализированной» ипостаси *атман* и составляющее его истинное «я». Это истинное «я» человеческого существа тождественно высшему принципу — Брахману, и только неведение, земные страсти препятствуют познанию и, главное, переживанию этой истины. Они же являются причиной того, что существа вновь и вновь рождаются в этой юдоли скорби. Для борьбы с омраченностью сознания различными школами и направлениями были выработаны специальные методы весьма сложной психофизической тренировки, известные совокупно как *йога*, что значит «связывание воедино, сопряжение, концентрация». Совершенствуясь в йоге, адепт должен добиться устранения всех препятствий, мешающих реализации полного тождества частного проявления абсолюта — *атмана* и его универсальной формы — *Брахмана*, их слияния. Это отождествление ведет к окончательному освобождению-*мокша*, которое толкуется



как полный выход из круговорота бытия, именуемого в индийской традиции *сансары*.

Здесь следует заметить, что в отличие от более привычной нам иудео-христианской традиции, в которой историческое время имеет абсолютное начало (Сотворение мира) и конец (его разрушение, Страшный суд), то есть линейно, в большинстве иных культур, в том числе в индийской, оно циклично. Один цикл разрушения-созидания следует за другим; окончание одного цикла является одновременно и началом следующего. Здесь нет безостановочного восхождения, нет бесконечного прогресса, а только нескончаемые взлеты и падения, сменяющие друг друга периоды расцвета и упадка, исчезающие и вновь возникающие миры. Космические циклы разрушения и воссоздания Вселенной бесконечно длинны, но они состоят из других, малых циклов, доступных обозрению каждого, например повторяющаяся смена времен года, ежедневный восход и заход солнца и т. д. Этот же принцип цикличности распространялся и на человеческую жизнь — смерть человека тоже не является абсолютным концом. За ней последует новое рождение, и так до бесконечности. Но в отличие от известного русского барда, весьма позитивно воспринявшего эти представления («Хорошую религию придумали индусы»), у самих индийцев это никакой радости не вызывает, поскольку главная черта бытия в их понимании — страдание, а мир — не более чем юдоль скорби. И скорбь эта умножается человеческими страстями. Именно страсти, влечения, желания суть главное «топливо», заставляющее бесконечно вращаться колесо сансары. На традиционных тибетских картинах-*танка*, символически показывающих круговорот бытия в виде колеса, в

самом центре на его оси изображены петух, змея и свинья, символизирующие три главных порока — страсть, гнев и невежество. Вызванные ими действия и поступки, именуемые на санскрите *карма*, и определяют будущее рождение — в следующий раз можно родиться царем, но вполне возможно и ослом. Но даже государь не волен уйти от страданий — помимо неизбежных хлопот, связанных с работой царем, в конце его, как и всех смертных, неотвратимо ждут старость, болезни и смерть.

### О чем учил Будда

Осознание и переживание непостоянства и несовершенства человеческого существования, случившееся с царевичем Сиддхартхой Гаутамой на двадцать девятом году его доселе безмятежной и полной удовольствий жизни, побудило его отказаться от всех утех и посвятить себя поискам истины и путей к спасению. Поначалу царевич пытался следовать уже известными путями, присоединяясь к различным группам *шраманов*, аскетов-отшельников, отринувших мирское ради совершенствования в священном. Он надеялся в их среде и с их помощью найти путь к истине и тем самым к избавлению от страданий. Существовало множество общин *шраманов*, объединенных авторитетом какого-нибудь особо выдающегося аскета, сумевшего, как полагал он сам и его сторонники, открыть себе и другим наиболее эффективный путь к достижению истины и освобождения-*мокша* от пут бытия. Хотя толкования и методы различались от группы к группе, но никто из них не ставил под сомнение авторитет Вед, Упанишад и явленных в них истин. Сиддхартха Гаутама был первым, кто усомнился в этом и прежде всего в



краеугольном для всей индийской традиционной религиозности положении о существовании *Брахмана* и *атмана* и о возможности их единения. Не подошла ему и суровая аскеза *шраманов*, целью которой было изнурение плоти, с тем чтобы сделать свой дух, *атман*, независимым от ее низменных потребностей. Согласно преданию, царевич в течение семи лет вместе с пятью примкнувшими к нему аскетами умерщвлял свою плоть в глубине лесов (Будда рассказывал позднее своим последователям, что он достиг такой степени истощения, что, прикасаясь к животу, чувствовал свой позвоночник), но это так и не приблизило его ни на йоту к достижению главной цели, которую он поставил перед собой, — найти способ прекратить страдания всего сущего.

По одной из легенд, на правильный путь его натолкнули случайно услышанные им слова старого музыканта, объяснявшего своему ученику, что чрезмерно натянутая струна порвется, а ослабленная — не будет звучать. Так Сиддхартха прозрел, что чрезмерность аскезы столь же пагубна, как и вседозволенность. Избежание крайностей — вот что станет краеугольным камнем в его учении и практике, которое было им названо «срединным путем».

Царевич прервал свою аскезу. Физическое истощение ослабляло разум и мешало постижению истины. Прежде всего надо было восстановить свои силы, и он впервые за долгое время отведал нормальной пищи. Его поступок был воспринят как отступничество, и пять следовавших ему аскетов покинули его. В дальнейшем, правда, Будда сумел их убедить в истинности своего подхода, и они стали первыми его учениками.

Но истина в тот момент еще не была постигнута. Собравшись с силами и полный решимости, царевич

Сиддхартха сел в позу лотоса под баньяновым деревом, названным потом «деревом прозрения» (*бодхи*), и погрузился в медитацию, в которой ему и открылось главное: нет не только индивидуальной души — *атмана*, но и вечного абсолюта! Все в мире причинно обусловлено, но первопричины, не обусловленной ничем, высшей неизменной реальности нет! Это было настоящей революцией.

### Непостоянство-анитья — краеугольный камень буддийского учения

Что же открылось подвижнику Сиддхартхе в его медитативном сосредоточении, после которого его и стали называть Пробужденным-Буддой? Прежде всего, он прозрел, что в мире все непостоянно (*анитья*). Этот на первый взгляд если не очевидный, то достаточно сакраментальный вывод является, тем не менее, краеугольным камнем буддизма, из которого весьма логично выводятся все другие главные положения учения. Именно последовательное раскрытие этого принципа привело Будду к отрицанию главного положения традиционных для Индии воззрений — нет никакого неизменного постоянного абсолюта, всемогущего вечного Бога, а убеждение в том, что человек обладает собственным истинным постоянным и неизменным «я», есть главнейшее из заблуждений. Более того, нет единой вещи, в которой можно было бы обнаружить что-либо подобное неизменной субстанции, «своей природы» (*свабхава*), как говорили буддисты. Это вторая характеристика бытия, называемая традиционно «отсутствием атмана» (*анатман*). Третье заключение прямо следовало из первых двух: бытие в этом мире есть страдание (*дукха*), ибо все непостоянно. Известная формула



Гераклита Темного «нельзя войти в одну и ту же реку дважды» значительно радикализована в интерпретации Будды — нет не только одной и той же реки, в которую можно войти дважды, но нет и личности, которая могла бы войти в одну и ту же реку дважды. Невозможно не только постоянное наслаждение, ибо любой радости неизбежно приходит конец (а это есть страдание! — говорил Будда), но нет и того, кто мог бы постоянно наслаждаться. Ведь даже боги, существование которых Будда не отрицал, тоже смертны<sup>1</sup>. Можно сказать: стремление к тому, что истинно, постоянно и неизменно (а точнее, не подвержено изменениям), и было главной целью поиска Будды.

Это состояние в буддизме было названо *нирваной*. Итак, запомним, что одна из особенностей нирваны (в классическом истолковании) состоит в том, что она не подвержена изменениям.

### Поток опыта-сантана и его составляющие-дхармы

Прежде чем приступить к объяснению того, что есть нирвана, нам необходимо разобраться еще с одной особенностью буддийского мировоззрения. Она состояла в том, что, говоря языком Канта, буддистов никогда не интересовали «вещи в себе», то есть такими, какие они существуют сами по себе, не будучи включенными в сферу нашего опыта. О «вещах в себе» сказать ничего не возможно. И в этом точка зрения буддистов и точка зрения Канта совпа-

<sup>1</sup> Во всех подробностях читатель может познакомиться с аргументацией Будды и его последователей в рекомендованной выше литературе.

дают. Но дальше их пути расходятся: если все-таки Кант предполагал существование неких вещей вне сферы нашего опыта, традиционно для европейской философии проводя различие между воспринимающим субъектом и воспринимаемым объектом, то буддисты подобное предположение считали лишенным смысла, а субъектно-объектное разделение — ложным. Для буддистов граница между субъектом и объектом представляется иллюзорной и проистекающей из неведения, а физическое и психическое не противопоставляются друг другу. То, что в традиционных индийских учениях называлось *атманом*, неизменной индивидуальной психической субстанцией, для буддистов есть лишь поток опыта, поток мыслей, переживаний и ощущений, неотделимых от их содержания (*сантана*). Как писал известный российский буддолог начала XX в. О. О. Розенберг, с точки зрения буддистов, нет по отдельности человека, который видит солнце, и солнца, которое видит человек, а есть единый момент опыта, единый экзистенциальный комплекс, описываемый как «человек, видящий солнце». Этот поток опыта-*сантана*, по мнению буддистов, включает в себя на равных то, что мы привыкли различать, полагая одно объективным (существование внешних реалей) и субъективным (наше восприятие и оценка этих реалей). Этот единый поток опыта можно аналитически, условно разделить на пять главных групп-*скандх*: (1) воспринимаемое органами чувств (цветоформы, звуки, вкусы, запахи, осязаемое); (2) наша реакция на это воспринимаемое (приятно—неприятно и т. д.); (3) классификация и концептуализация воспринимаемого чувств (круглое—квадратное, белое—черное и т. д.); (4) побуждения к действиям и мотивации, основанные на восприятии и концептуализации, и (5) со-



знание как таковое, которое контролирует чувства, реакции, мысли и, главное, воссоздает из доступной информации связную картину внешнего мира, обеспечивая тем самым единство этого потока опыта, в чем немаловажную роль играет и память. Каждая из этих групп, да и сам поток опыта, который, согласно критике буддистов, ложно воспринимался как некое неизменное индивидуальное начало-*атман*, состоит из «элементарных моментальных состояний», «квантов психофизической жизни»<sup>1</sup>, в буддийской философии они получили название *дхарм*.

Чтобы лучше уразуметь особенности этого весьма непривычного для нас понятия, попробуем сравнить его с тем, что нам более знакомо, — с понятием атома в древнегреческой философии. Левкипп, а затем и его ученик Демокрит вводят понятие атома как элементарного, далее более неделимого «кирпичика» бытия. Из этих вполне материальных «кирпичиков»-атомов (субстанций) построено все мироздание. Важно подчеркнуть, что атомы, по мнению Левкиппа и Демокрита, не являются носителями качеств, отличаясь между собой лишь формой и величиной. Находясь в непрерывном движении, они образуют, тем не менее, устойчивые объекты, чьи качества определяются формой и величиной атомов, из которых они состоят. Таким образом, в древнегреческой философии закладывается одно из основных для европейской традиции различие между субстанцией и ее качествами, которое, впрочем, вполне традиционно и для индийской мысли. Именно против этого традиционного понимания и было направлено острие буддийской полемики. Дхармы, согласно представлениям буддийских мыслителей, в отли-

<sup>1</sup> Определение Т. В. Ермаковой и Е. П. Островской.

чие от атома, являются не материальными носителями качеств (субстанцией), а элементарными качествами сами по себе, качествами в чистом виде. Комбинация этих элементарных качеств и образует воспринимаемые и переживаемые индивидом объекты. Каждый предмет, явление, личность есть лишь комбинация определенных качеств, помимо которых и отдельно от которых ничего нет и быть не может. Если бы буддисты участвовали в философском споре средневековых европейских реалистов и номиналистов, последние нашли бы в них своих безусловных сторонников.

В качестве образца буддийского рассуждения можно привести следующий пример: представьте себе лист, скажем клена, который с наступлением осени меняет свой цвет, становясь из зеленого красным, и форму, теряя свои прежние очертания и скукоживаясь. Обычно мы полагаем, что существует некая вещь, называемая «листом», которая претерпевает изменение качеств, в данном случае цвета и формы, ей присущих. Но буддисты говорят, что это не так. Лист, по их мнению, это не вещь, она не имеет собственной субстанции, существующей отдельно от присущих ей качеств. Можем ли мы серьезно говорить о некоем «листе», не имеющем определенного цвета и формы? Само существование листа неотделимо от качеств, присущих тому, что мы обычно называем «листом». Поэтому лист в толковании буддистов есть не что иное, как общая сумма его качеств, которые изменяются под воздействием определенных причин. Красный лист не является ни абсолютно отличным, ни абсолютно тождественным зеленому листу. Если отказ от крайностей аскетизма и гедонизма был воплощением идеала «среднего пути» в области практической, то утверждение



об отсутствии как полного отличия, так и полного тождества предмета или личности сейчас и мгновение назад было онтологическим воплощением этого принципа. Каждая вещь и личность не являются ни абсолютно тождественными самим себе, ни абсолютно отличными в потоке времени и связанных с ним изменений. Нет изменений — нет времени, нет времени — нет изменений. Такая логическая цепочка вполне адекватно представляет позицию ранних буддистов. Можно сказать, что в их понимании нирвана — это то, над чем не властвует время.

Когда буддизм придет в Китай, а потом и в Японию, мы увидим, как эти две части будут объединены в одно утверждение: постоянство изменений, постоянство непостоянства, и на этой основе вырастет совершенно иная интерпретация буддизма, настолько радикально отличающаяся от традиционной, что многие вообще откажутся признавать ее буддийской. Однако сейчас нам нужно обратиться к другому краеугольному камню буддийского учения, — к объяснению, как образуется этот поток дхарм, который омраченное сознание воспринимает как неизменные сущности.

### Закон всеобщности причинно-следственных связей

Для объяснения этого в буддизме было разработано учение о всеобщей обусловленности, универсальности причинно-следственных связей (*пратитья-самутпада*). По сути дела, это было развитием, доведением до своего логического предела учения о карме, существовавшего, как мы помним, и до буддизма. Его важность для понимания учения Будды настолько велика, что лучший из учеников

Будды по имени Шарипутра говорил: «Тот, кто разумеет причинно-следственную связь, понимает учение Будды; кто понимает учение Будды, разумеет причинно-следственную связь». Его кратко можно сформулировать так: ничто не возникает без причины и не исчезает без нее, всему на свете есть причина. *Пратитья-самутпада* (яп. *энги*) и означает, собственно говоря, «зависимое происхождение». Именно тем, что у всех дхарм, входящих в тот или иной поток-*сантана*, была общая причина или причины для возникновения, и объясняется их единство.

Поиск первотолчка, первопричины, приведшей все в движение, никогда не занимал умы буддистов. Они, во-первых, попросту считали существование сансары безначальным или полагали, что в силу ограниченности нашего познания мы ничего не можем знать о начале сансары, а во-вторых, считали эту проблему абсолютно несущественной для достижения спасения. Если вы, сидя за рулем машины, хотите избежать аварии, и вас научили, что для этого надо нажать на педаль тормоза, то не все ли вам равно, каков принцип работы тормозной системы и по какой причине вообще машина пришла изначально в движение?! Главное — результат. Именно об этом постоянно говорил Будда, отказываясь даже обсуждать вопросы об устройстве мироздания и отвечая на них молчанием. Будда никогда не был философом, стремящимся, подобно древним грекам, из вящего любопытства постигнуть тайны мироздания. Для него было главным понять то, как возможно избежать страдания, а теоретические изыски имели значимость лишь в той степени, в какой непосредственно служили практике. Все остальное отвергалось как несущественное. Поэтому первоначально



ный буддизм, да и буддизм вообще так никогда и не стал стройным, систематизированным учением, разработанным во всех аспектах, в котором бы строго согласовывались все его подсистемы — религиозно-сотеариологическая, метафизико-космологическая и собственно практическая. Однако попытки предпринимались неоднократно. В качестве примера можно привести знаменитую «Энциклопедию Абхидхармы» («Абхидхармакоша»), написанную выдающимся буддийским мыслителем Васубандху на рубеже IV—V вв. н. э., в которой он предпринял попытку систематически изложить теорию (*абхидхарму*) классического буддизма. Именно на нее я опираюсь при изложении основ классического буддизма, благо появился отлично комментированный перевод значительной части этого текста на русском языке, выполненный петербургскими буддологами В. И. Рудым и Е. П. Островской<sup>1</sup>.

Возвращаясь после этого краткого отступления к проблеме единства дхарм, образующих некий предмет или существо, можно сказать, что цепочка-поток изменяемых ежесекундно состояний-качеств, существование которой обуславливается в каждое мгновение не только главной причиной, связавшей их в единое целое, но еще и побочными причинами, то есть воздействием на нее других цепочек-поток, и есть то, что, согласно буддийским мыслителям, обычно по неведению (*авидья*) воспринимается в качестве неких постоянных, «субстратных», обладающих собственным «я» особей и предметов. Весь мир — это поток состояний-качеств, именно поэтому ничто в мире не является постоянным, все измен-

чиво (*анитья*), а потому не обладает неизменным ядром-субстанцией (*анатман*) и потому же ничто не может служить вечным объектом наслаждения, что в итоге всегда обернется страданием (*дукха*). То же неведение-*авидья* является причиной страстей, аффектов, которые являются, как мы помним, движущей силой колеса сансары. Неведение относительно истинной картины мира рождает желание обладать той или иной вещью, которое в свою очередь толкает человека на определенные действия, направленные на реализацию этого желания. Эти действия, называемые *карма*, ведут к дальнейшему вовлечению человеческого существа в водоворот сансары и, как следствие, к увеличению страдания (прямое следствие увеличения желаний), а потом и нового рождения опять-таки в сансаре после смерти. Действия-карма в прошлой жизни (главная причина) обуславливают новую комбинацию дхарм, составляющих единство сознания и его опыта (обычно воспринимаемого, с точки зрения буддистов, неадекватно как некая «объективная» окружающая среда) в жизни новой.

### Шесть «миров» живых существ

Основных состояний, которые, в принципе, можно обрести в сансаре, шесть. Образно они описываются как «миры», в которых обитают: (1) божественные сущности мужского и женского пола *дева* и *деви*, (2) демоны *асура*, (3) люди, (4) голодные духи *пре́та*, (5) животные и (6) население ада. Попадание в тот или иной мир зависит, конечно, от кармических деяний в прошлой жизни. Причем в первоначальном буддизме закон кармы воспринимался как абсолютно неотвратимый, сходно, например, закону

<sup>1</sup> *Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша)*. М., 1998.



всемирного тяготения. Если прыжок со скалы неизбежно ведет к падению, то и дурной поступок обязательно приведет к ухудшению условий существования в следующей жизни. Ни на какое раскаяние в конце жизненного пути и чью-либо милость рассчитывать не приходилось. Вариантов было всего два — не делать дурного, а уж если случилось, что зло было все-таки сделано сознательно<sup>1</sup>, то единственный выход — совершать такое благое действие, значимость которого уравнивала бы по крайней мере негативные последствия.

Среди всех сущих лучший шанс на спасение у людей. В жизни людей, с одной стороны, не так много наслаждений, как у богов и демонов, что мешает обитателям этих двух сфер постичь истину о непостоянстве всякого наслаждения (в буддизме утверждается, что даже боги смертны, хотя продолжительность их жизни неизмеримо длиннее человеческой), а с другой стороны, люди не находятся в такой зависимости от аффектов, как животные и голодные духи, и не задавлены страданием, как обитатели адов. В принципе, постичь истину и спастись

<sup>1</sup> Толкования того, какие поступки считать кармическими, а какие нет, расходятся, но в качестве некоего общего правила можно назвать утверждение, что если зло было сделано несознательно, то есть человек не понимал, что поступает дурно, то такой поступок кармическим не считался и не влек последствий. Подобное толкование весьма напоминает бытовавшее до недавнего времени в Японии отношение к преступлениям, совершенным в пьяном виде. То, что человек из-за отравления мозга алкоголем не осознавал, что он делает, считалось смягчающим обстоятельством. И хотя судебная практика уже перестроилась на европейский лад, отношение к пьяным в обществе напоминает реакцию на детские шалости: ну что с него возьмешь, несмышленыша. Благо японские пьяницы в большинстве случаев вовсе не агрессивны.

может любое существо, но людям это сделать бесконечно легче, чем обитателям иных миров. При этом следует отметить, что в позднейшей буддийской традиции возобладала тенденция трактовки этих миров прежде всего как определенных типов преобладающих психоментальных состояний (наподобие того, как психология выделяет четыре главных типа темперамента, деля людей на холериков, флегматиков, сангвиников и меланхоликов), нежели неких отдельных сфер бытия.

### Путь к обретению спасения

Будда, поставив миру диагноз, как хороший врач должен был назначить и метод лечения недуга. Итак, причиной страдания-*дукха* является, с одной стороны, тотальная нестабильность (*анитья*) как объективный фактор, а с другой — неведение-*авидья* относительно истинной картины мира как фактор субъективный. Поскольку все в мире подчинено закону причинно-следственных связей (*пратитья-самутпада*), то, узнав причину, можно найти возможность избежать воздействия этой причины или устранить ее. Первая, объективная причина страдания не может быть устранена, поэтому возможно лишь выведение человека из сферы ее действия. На языке буддийской традиции это называется выходом из сансары. Вторая же причина, неведение, вполне устранима. Для этого надо прозреть истину, увидеть мир «так, как он есть». Постижение истины достигается двояким способом: надо познать открытое Буддой (теория) и путем совершенствования в технике буддийской йоги изменить свое сознание (практика). На языке буддизма это описывается как обретение высшего ведения или мудро-



сти, называемой *праджня*. Путь к *праджне* ведет через истинное знание (*джняна*).

Главной же предпосылкой успешного овладения *праджней* является не только соответствующая теоретическая подготовка (изучение проповедей Будды — *сутр* и систематических изложений различных аспектов учения — *шастр*, в число которых входят и методические пособия по технике буддийской йоги), но в первую очередь следование определенным обетам (*шила*) и нормам поведения (*виная*).

Весь путь к освобождению из сансары разделяется на восемь этапов и именуется «благородным восьмеричным путем» (*арья аштанга марга*), ведущим от соблюдения моральных норм через медитативную практику к обретению высшего ведения-*праджня*. Познав истинную картину мира, адепт освобождается от страстей, а тем самым от побуждающих мотивов к кармическим, то есть воздействующим на его судьбу, поступкам. Тем самым энергетический импульс, инерция, которая обычно накапливается благодаря кармическим действиям, оказывается в идеале равной нулю и потому не приводит к повторному рождению (образованию новой комбинации качеств под воздействием энергетического импульса) после завершения очередного цикла бытия в сансаре. Состояние «нерождения», «непробывания» в сансаре и называется в буддизме нирваной.

Итак, суммируя данные нами ранее определения нирваны, можно сказать, что нирвана: (1) не подвержена изменениям, (2) вне времени, (3) на нее не распространяется закон причинно-следственных связей и что она есть (4) нерождение. Забегая вперед, к вышеприведенным характеристикам нирваны можно добавить и то, что (5) она вне пространства.

Это мы увидим, когда будем говорить о буддийской космологии, а сейчас заметим, что все приведенные выше характеристики нирваны являются апофатическими, то есть отрицающими некие свойства. Мы можем только сказать, что нирвана «не есть», так как у нас, живущих в сансаре, просто нет понятий, слов для описания того, что абсолютно противоположно сансаре и что никто никогда из пребывающих в ней не пережил.

Традиционны два иносказательных описания нирваны. Нирвана есть состояние, подобное тому как угасает огонь в светильнике, когда иссякает питающее его масло, или же сравнимо с гладкостью и безмятежностью поверхности океана, когда стихает ветер. В обоих случаях под «маслом» и «ветром» понимаются страсти, аффекты, питающие «огонь» или вздымающие «волны» сансары и, следовательно, страданий в ней.

\* \* \*

Приведенные выше положения можно условно считать ядром буддийского учения, вокруг которого и по поводу которого складывались все новые и новые толкования, появлялись, развивались и исчезали все новые и новые школы и направления. Некоторые из них настолько радикально расходились с традиционной интерпретацией учения Будды, что «ортодоксы» зачастую вообще отказывали отдельным толкователям и их учениям в принадлежности к буддизму. Но проблема заключалась в том, как мы уже говорили, что единого «символа веры» в буддизме никогда не было выработано. Потому понятия ортодоксии в его привычном для нас христианском понимании в буддизме просто нет, соответственно и критерия, что есть истинное толкование, а что лож-



ное, практически не существует. Естественно, обвинения в «ереси» тоже оказываются шаткими, что не позволяет нам называть новые толкования и образующиеся вокруг них организационные структуры «сектами» со всеми отрицательными ассоциациями, вытекающими из этого термина, который используется у нас для обозначения групп, чье учение или практика расходятся с общепринятыми стандартами. Поэтому в дальнейшем при описании различных толкований и интерпретаций буддийского учения мы будем пользоваться нейтральными терминами «направление» и «школа», хотя некоторые из них, особенно из числа появившихся за пределами Индии, вполне можно было бы назвать и сектами из-за их непримиримой критики других вариантов толкования учения Будды.

В целом буддизм по сравнению с христианством или исламом можно назвать открытой системой, вполне терпимой к радикальным нововведениям и даже заимствованиям из других вероучений (вплоть до появления некоторых представлений из традиционного брахманизма, столь жестко отвергавшихся вначале). Это вполне «постмодернистское» вероучение, допускающее множественность и равноценность подходов и интерпретаций, до своего проникновения в Японию прошло не только долгий путь во времени, но и в пространстве, став «родным» в Китае и Корее, не говоря уже про страны Юго-Восточной и Центральной Азии. Обогатив свой понятийный арсенал за счет местных религиозно-философских традиций и вызвав к жизни множество новых школ (и даже сутр!), о которых в Индии, на родине буддизма, даже и не знали, буддизм пришел наконец и в Японию.

Можно ли предположить, что столь сложное религиозно-философское учение, возникшее на почве

мировоззрения, совершенно несвойственного японцам, к тому же не имевшим, в отличие от китайцев, не только какой-либо развитой национальной философской традиции, но и собственной письменности и вообще значительно отстававшим в своем культурном развитии от континентальных стран, сразу было понято во всей (да хотя бы и частично!) полноте и воспринято адекватно? Вполне естественно, что ответ на этот вопрос будет отрицательным. О чем и свидетельствует цитата из хроники, на которой мы прервали свой рассказ о проникновении буддизма в Японию.

#### ♦ СУДЬБА БУДДИЗМА В ЯПОНИИ ПОСЛЕ ЕГО ОФИЦИАЛЬНОЙ ПЕРЕДАЧИ

Итак, восприняв буддизм, японская знать молилась «ради достижения благополучия своих господ и родителей». Несомненно, у внимательного читателя в связи с этим незамедлительно возникнут по крайней мере два вопроса: как можно молиться Будде словно божеству, каковым он не является, и, второе, как можно молиться о благополучии кого-либо, когда закон кармы сугубо личен?

Ответ на них будет двояким: с одной стороны, древние японцы поначалу просто не поняли сути учения Будды, а с другой — буддизм, распространившись к тому времени в Центральной Азии, Китае и Корее, претерпел достаточно существенные изменения, превратившись из пути совершенствования для избранных, «религиозных виртуозов», по выражению Макса Вебера, в приспособленную к нуждам централизованного государства идеологию и одновременно доступную и понятную народную



религию со всеми вытекающими из этого упрощениями, о которых мы поговорим чуть позже. И, главное, буддизм был трансформирован под влиянием совершенно иного отношения к жизни и восприятию бытия по сравнению с существовавшим на его родине, Индии.

### Разница во взглядах между индийской и китайской цивилизацией на сущность человеческого бытия

Разница в мировоззрении между индийской цивилизацией, под чьим влиянием находилась Южная и Юго-Восточная Азия, и китайской, доминировавшей на севере и востоке азиатского субконтинента, была колоссальной, а что касается оценки человеческой жизни, то взгляды были диаметрально противоположными. В качестве наглядного примера, наиболее ярко демонстрирующего эти различия, можно привести похоронный обряд. В Индии тело усопшего сжигали, а прах просто рассеивали — чаще всего просто высыпали в реку, возле которых и находились и поныне находятся места для кремации. Никаких долгих прощаний с телом (это просто невозможно в условиях индийской жары и влажности), никакого особого траура (усопший вновь переродится в кого-то), никаких могил и кладбищ (по той же самой причине), да и судьба каждого индивидуальна — вряд ли в прошлой жизни покойник принадлежал к той же семье, а в будущей и вообще может потерять человеческий облик, все зависело от влияющих на судьбу поступков покойного — кармы. Так что в принципе любое живое существо могло оказаться твоим дедушкой, а мама в прошлой жизни вполне могла принадлежать к другой касте или во-

обще быть кошкой. Результат — никакой особой семейной привязанности к предкам, никакой надежды на продолжение себя в потомках. И в то же время вселенская любовь и сострадание ко всему живому, столь типичные для многих индийских вероучений. В зрелом буддизме это находило свое выражение в том, что стремящийся к обретению просветления должен был рассматривать все живые существа как своих матерей, ведь в принципе за многие миллионы лет, в течение которых длится мировой цикл, все живые существа успели побывать во всех возможных отношениях, в том числе и в качестве матерей друг друга в буквальном смысле.

Совсем другое дело Китай. Выражение «китайские церемонии» стало притчей во языцех, и действительно, прощание с покойником растягивалось даже в простой семье на три дня (согласно установлениям XIII в.). Климат там был похолоднее, чем в Индии, так что вполне допускал столь длительный обряд, оправданный еще и тем, что умершему больше никогда не возвратиться в этот мир. В первый день покойный лежал с непокрытым лицом, во второй его закрывали белой материей, а в третий уже клали в гроб. Умерший как бы постепенно отдалялся от своей родни, которая имела время вдоволь поплакать и примириться с неизбежным. Ни о какой кремации и речи быть не могло — китайцам неведом был иной мир, кроме того, что находился вокруг них, и уважение к телесному было не меньшим, чем к духовному. Это были две равноценные стороны бытия, между которыми не было принципиального различия, — все в основе своей состоит из единой пневмы, энергии, которую они именовали *ци* (яп. *ки*). Различалось лишь потенциально существующее и актуально отсутствующее в данный мо-



мент (кит. *у*; яп. *му*) и актуально существующее, но потенциально могущее и исчезнуть (кит. *ю*; яп. *у*). Весь мир рассматривался как находящийся в состоянии постоянных перемен *и* (именно «Книгой перемен», «И цзин», именуется исходный для всей китайской культуры канонический текст), но перемены не воспринимались негативно. Наоборот, они рожают всю многокрасочность земного бытия, помочь насладиться которым как можно дольше и были призваны даосские практики. Главной их целью было продление жизни и, в идеале, обретение физического бессмертия, причем не в каком-то потустороннем мире или в отдаленном будущем, как в христианстве, а здесь и сейчас, в этом самом физическом теле. Ну а если идеальный результат не достигался, то умерший из категории актуально существующего переходил в разряд актуально отсутствующего, что вовсе не означало его отстранения от земных дел. Он продолжал непосредственно участвовать в них, но уже в другом качестве. Поминальная табличка с именем усопшего помещалась на семейный алтарь, а тело в общий для всего рода склеп (те, кто не мог себе позволить этого, зарывали покойника на семейном поле). Его не только не забывали, но и ревностно чтили наравне со всеми другими предками, только благодаря которым ныне живущие и могут наслаждаться всеми прелестями жизни, его убажали, подносили ему угощения и даже советовались с ним в трудные минуты. Эта сторона жизни находилась в ведении конфуцианства, для которого центральной категорией как раз и является понятие *сяо* (яп. *ко:*), не совсем точно порою переводимое как «сыновняя почтительность». На самом деле оно гораздо шире и в него входят следующие три основных элемента:

- 1) почитание предков;
- 2) забота о потомках, непрерывности рода;
- 3) забота детей о родителях.

Именно это, а вовсе не моральное или политическое учение, как это часто понимается, составляет сущность конфуцианства, которое, по сути, является рационализацией, систематизацией и фиксацией описанного выше мировоззрения в определенных понятиях и, главное, ритуалах, обеспечивающих его гарантированную передачу и воспроизведение. Именно эффективность и надежность этого механизма передачи традиции объясняет тот удивительный факт, что китайцы, расселившиеся по всему миру, умудряются сохранять свою самобытность и не растворяются в море окружающей их чужеземной культуры, наглядным свидетельством чего является существование чуть ли не во всех крупных городах на планете бесчисленных островков китайской цивилизации — так называемых чайнатаунов.

Таким образом, подводя итог вышеизложенному, можно сказать, что если в представлении индийцев жизнь существа радикально циклична (рождение-смерть-рождение и так до бесконечности) и индивидуальна (принцип личной ответственности за все деяния, которые и определяют настоящее и будущее), то для китайцев она столь же радикально линейна (но нет абсолютного начала и абсолютно-го конца, в отличие от иудео-христианской традиции) и коллективна (каждая индивидуальная жизнь имеет смысл, только если она включена в цепочку других жизней, прошедших, будущих и настоящих, которые и образуют род). Да и оценки были прямо противоположны: если для индийцев жизнь есть страдание, то для китайцев — несомненное благо.



Поэтому буддизм был воспринят в Китае отнюдь не целиком и полностью, а основные его постулаты толковались порою весьма неадекватно исходному значению<sup>1</sup>. Вот, например, учение о сансаре было воспринято китайцами с той же радостью, что и у Высоцкого, как дающее надежду на новую жизнь и связанные с ней удовольствия, а учение о карме — как средство, помогающее следующую жизнь сделать более приятной, чем предыдущая, или, по крайней мере, улучшить условия загробного существования. Мы еще будем говорить о китаизации буддизма подробнее, а сейчас вернемся в Японию VI в.

\* \* \*

В общем и целом можно сказать, что японцы смотрели на мир так же, как и китайцы, разве что были менее склонны к формализации и систематизации своих ощущений. Может быть, в Японии и выработалась бы своя, полностью оригинальная мировоззренческая традиция, но близость к Китаю (и географическая, и культурная) и импортирование готовых образцов духовной продукции уже на раннем этапе формирования культуры не способствовали становлению собственных оригинальных учений. Точно такая же ситуация сложилась и в отношении Руси с Византией, а потом и Западом, что сдерживало развитие отечественной философской традиции и оставляло больше свободы творческому

<sup>1</sup> Ко всему прочему на неадекватное восприятие буддизма оказала влияние и сама несистематичность знакомства китайцев с буддийским наследием, помноженная на порочный принцип перевода, широко применявшийся на первом этапе: для перевода буддийских терминов подбирались уже сложившиеся в рамках конфуцианства или даосизма понятия, внешне схожие, но по сути весьма различные.

гению в сфере *emotio*, нежели *ratio*. Отсюда и явные успехи обеих стран в области художественной и религиозной при весьма скромном вкладе в области рационально-философского осмысления мира.

Однако было бы нелепо предполагать, что, придя в Японию, буддизм столкнулся с абсолютным вакуумом в сфере религиозно-мировоззренческой. Как и во всем мире до распространения мировых религий, здесь существовала своя собственная политеистическая общинная религия, типологически схожая с тем же славянским язычеством и точно так же не имевшая ни названия, ни стройного вероучения. По принципу определения от противного этот доселе никак не систематизированный безымянный набор анимистических и аниматических верований получил свое название *синто* («путь богов»)<sup>1</sup> лишь после того, как японцы познакомились с буддизмом. То же самое произошло бы, очевидно, и с язычеством древних славян, но христианство с его жестким принципом единобожия было куда менее терпимо, нежели буддизм, — с языческими богами и верованиями велась, как всем хорошо известно из отечественной истории, бескомпромиссная борьба на уничтожение. Буддизм же, не признавая верховенства божеств в управлении мирозданием, отнюдь не отрицал ни их существования, ни их множества, а потому всегда легко уживался с местными религиями стран, в которые он проникал.

Древние японцы поклонялись духам природы и мифическим предкам (зачастую сливавшимся воедино), которых они называли *ками*, при этом каждый клан особо выделял одного из них, почитаемого

<sup>1</sup> О синто см. подробнее мою книгу из этой же серии: *Накорчевский А. А. Синто*. СПб., 2000; 2-е изд.: СПб., 2003.



в качестве родового божества. Вот и Будда был воспринят ими в качестве точно такого же по сути, но заморского божества-ками. Первоначально они так его и именовали — «божество Будда» (*хотокэгами*), «чужестранное божество», «китайское божество» и т. п., не делая и не понимая различий между Буддой и привычными уже божествами. Поэтому и уровень, на котором решался вопрос о принятии или отвержении чужеземного учения, был соответствующим, — стоит ли почитать Будду наравне с местными божествами, или же отвергнуть этот корейский дар.

За весьма непосредственной первоначальной реакцией японского монарха пришло осознание всей серьезности проблемы. Обратимся вновь к «Анналам Японии»:

Выслушав до конца (послание корейского вана. — А. Н.), государь заплясал от радости и объявил свою волю посланцу: «Со времен давних и до времен нынешних Мы не слышали о таком удивительном Законе. Но Мы сами решить не можем»<sup>1</sup>. Поэтому государь спросил у каждого из сановников: «Ослепителен облик Будды, преподнесенного нам соседней страной на Западе. Такого у нас еще не было. Следует ли почитать его или нет?»

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

<sup>1</sup> Сравнив эту историю с легендой о выборе князем Владимиром веры для Руси, наблюдательный читатель тут же отметит, что если владыка русичей ни у кого совета не спрашивает и решение принимает сам, демонстрируя присущий западной цивилизации индивидуализм, то японский государь не самостоятелен в своих решениях и должен все согласовывать с коллективом, — практика, и поныне распространенная в японских корпорациях.

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

Государь сказал: «Пусть [статуя] будет дана желающему ее — Инамэ-но Сукунэ — и пусть он попробует почитать ее».

Таким образом, было решено поставить своего рода эксперимент. Нам даже трудно себе представить, насколько рискованным в глазах древних японцев было это решение государя Киммэй. Дело в том, что японский государь являлся одновременно и первосвященником. Порядок и благоденствие в стране обеспечивались, в глазах тогдашних японцев, прежде всего соблюдением им своих священных обязанностей — почитанием и умиротворением божеств-ками, в чьей власти находились все природные стихии и, соответственно, судьба людей. Управление государством и почитание божеств пребывали в неразрывном единстве и составляли главную обязанность государя. Да и именовались они в японском языке одним словом: *мацуригото* — «почитание»<sup>1</sup>. Если что в стране шло не так, то искали причины в недовольстве божеств — значит, кто-то из них был рассержен то ли неправильным, то ли недостаточным почитанием. Можно сказать, что страна управлялась не столько политически, сколь-

<sup>1</sup> В конце XIX в. во время реставрации Мэйдзи, когда реальная власть вновь оказалась в руках императоров, была сделана попытка возродить этот древний принцип сакральной монархии, получивший название *сайсэй итти* — «единство почитания kami и политики».



ко магически, хотя, конечно, и в те давние времена всяческих интриг и хитростей хватало.

Этим отчасти и объяснялось желание главы клана Сога принять заморское божество. Ведь в отличие от древних родов Мононобэ и Накатоми, Сога не обладали достаточным сакральным авторитетом, определявшимся прежде всего весомостью родового божества. Воинский клан Мононобэ вел свое происхождение от божества Нигихаяи, который был ближайшим сподвижником первого полубогородителя японского государства Дзимму, а Накатоми, главный жреческий род, — вообще от Амэ-но кояне, одного из основных участников важнейшего для японской сакральной истории события — вызволения богини Солнца Аматэрасу из грота. Вполне понятно, что обоим этим кланам было не по нраву явление конкурента, могущего оспорить авторитет их божественных предков. Япония того времени была своего рода родоплеменной федерацией, объединявшей различные кланы с подконтрольной им территорией, в которой род государей был лишь первым среди равных. Отношения главенства между ними строились на сакральных преданиях. И в этом плане род переселенцев с материка Сога, чьей специализацией были финансы и внешняя политика, хотя и сумел достичь значительного могущества, явно уступал своим главным соперникам. Сога почитали в качестве своего предка Такэ-но ути-но сукунэ, легендарного военачальника, служившего пяти императорам на протяжении 244 лет! Однако, несмотря на столь удивительное долголетие, сакральный авторитет последнего был явно ниже, и Сога не преминули воспользоваться случаем, чтобы поднять свой престиж почитанием пусть иноземного, но влиятельного божества. Впоследствии по образ-

цу и подобию синтоистских святилищ, в которых почиталось родовое божество (*удзигами*) каждого клана, Сога создали доселе невиданный гибрид — «клановый буддийский храм» (*удзидэра*), в котором молились за благополучие почивших предков. По сути, Сога постарались создать альтернативную местному синто новую сакральную иерархию, и их клановый храм Хо:ко:дзи («Храм Возвышения Учения»)<sup>1</sup>, именовавшийся также по месту своего нахождения Асука-дэра («Храм в Асука»), должен был стать и идейно-организационным центром новой веры, поставленной под полный контроль Сога. Они отлично понимали, что доминирование политическое и военное без контроля в сфере идеологической неустойчиво и недолговечно. Именно для обеспечения своего верховенства в сфере сакральной им и был нужен буддизм. Что же касается сферы политической, то в ней Сога тоже стали первооткрывателями надежного рецепта — достаточно выдавать своих дочерей за императоров, и тогда наследник престола оказывается главе клана внуком или племянником, с которым можно и по-родственному поговорить. То, что примеру Сога последовали и другие кланы, о чем и свидетельствует приведенная ранее запись в «Анналах Японии», как раз говорит о том, что свой успех политический Сога поспешили закрепить и в сфере сакральной.

Однако, судя по всему, не только эгоистичные интересы руководили Сога. Как наиболее сведущие в международных делах, они прекрасно понимали,

<sup>1</sup> В 718 г. Хо:ко:дзи был перенесен в город Нара и получил наименование Ганго:дзи. Именно в хронике этого храма содержится более ранняя, чем в «Нихонги», дата официального представления буддизма — 538 г.



какую роль играл в китайском цивилизационном ареале буддизм. Если политической основой *раx sinica*, охватывающего практически всю Восточную Азию, была система пожалования титулов китайским императором (кит. *цефэн*; яп. *сакухо*), то есть выдача ярлыков на правление непосредственно неподконтрольной центральному правительству территорией тому или иному властителю (кит. *ван*)<sup>1</sup>, то духовной и идеологической основой этой системы был государственный буддизм как универсальная ценностная система, свободная от всяких ограничений, свойственных национальным религиям. Как отмечает в своем труде «История буддизма в Японии» японский историк Хаяма Тасуку, буддизм в этом ареале распространялся изначально официальным путем как своего рода духовный дар китайского императора вошедшим под его протекторат территориям<sup>2</sup>. С помощью буддизма устанавливались не только общие нормативные, единые для всего ареала сакральные и моральные ценности (ту же роль стало впоследствии выполнять и конфуцианство). Это учение использовалось и как новое средство сакрального оправдания власти местного владыки, что позволяло тому избавиться от порою весьма обременительной зависимости от местной знати, чьим предкам, как это было и в случае Японии, царствующий род был во многом обязан своим положением.

Кроме того, несомненно буддизм был и средством приобщения к высокоразвитой китайской куль-

<sup>1</sup> Монголы, завоевав Китай, заимствовали эту систему для осуществления контроля за приведенными в вассальную зависимость в XIII в. землями Киевской Руси, выдавая по своему усмотрению ярлыки на правление лояльным к ним князьям.

<sup>2</sup> Хаяма Тасуку. Нихон буккё: си. Кодай (История буддизма в Японии. Древность). Токио, 1986.

туре, ее носителем, играя точно такую же роль, как христианство на Руси, через которое древние наши предки познакомились с культурой и античной, и византийской, впоследствии и западноевропейской, непосредственного отношения к самому христианскому учению не имеющей.

Именно поэтому буддизм был столь ценен для вана Пэкче, который в критической ситуации, остро нуждаясь в поддержке, отправляет своему японскому союзнику почитаемое им чуть ли не самым важным и ценным.

Скорее всего Сога хорошо понимали весь этот механизм и значимость в нем буддизма и, кроме чисто личных выгод, стремились приобщить свою страну к благам китайской цивилизации.

Помимо всех перечисленных, был еще один важный аспект, способствовавший официальному принятию буддизма в Японии. Для современного человека он может показаться не столь уж существенным, но для древнего японца, жившего еще не в «расколдованном» позитивным знанием мире, он был едва ли не главнейшим. Это аспект магический. Мы уже говорили о том, что управление государством для японцев того времени было не в последнюю очередь делом сакрально-магическим. Умение должным образом почитать божества и влиять на них почиталось главнейшей задачей и умением монарха. Поэтому фраза из послания корейского вана: «То, о чем молишься и чего желаешь, — достигается как то задумано и исполняется без изъятия» — уж никак не могла остаться незамеченной.

На первом этапе распространения буддизма в Японии готовые рационализированные схемы обоснования легитимности власти монарха, разработанные и уже используемые к тому времени в Китае



(«император — это Будда сегодня»), были неприменимы в Японии. Во-первых, японская элита, не говоря уже о низах, еще долго не понимала, кто такой Будда и чем он отличается от прочих чтимых божеств, а во-вторых, японское общество было недостаточно рационализировано для использования таких, в общем, абстрактных схем. Государя больше интересовали буддийские магические практики, направленные не только на ускорение продвижения адепта по пути к истине, но и на вещи весьма прозаические, например извлечение застрявшей в горле рыбьей кости. Так, в «Анналах Японии» под 602 г. содержится следующая запись:

Прибыл монах из Пэкче по имени Квангын. Он преподнес книги по календарю, астрономии, географии, а также книги по искусству становиться невидимым и по магии. В это время были выбраны три или четыре ученика, которые стали учиться у Квангын. Тамапуру, предок Яго-но Пубито, изучал календарь. Опотомо-но Сугури Копусору учился астрономии и искусству становиться невидимым. Ямасиро-но Оми Питатэ учился магии. Все они учились с тщанием.

Конечно же, среди магических практик наиболее важными почитались те, что позволяли монарху эффективно исполнять свою главную обязанность — гаранта мира и процветания на вверенной территории. Например, мантры вызывания дождя в засуху или же заклятия для прекращения мора. Именно для этого и была нужна буддийская магия, а от ее эффективности и зависело отношение государя ко всему учению в целом. Так что осторожное решение государя Киммэй допустить ограниченное почитание «божества Будды» на подвластной ему терри-

тории и посмотреть, что из этого получится, было явным свидетельством его государственной мудрости.

Однако первый опыт оказался неудачным. В стране разразился мор. Клану Накатоми и Мононобэ не преминули отнести это на счет гнева родных *ками*, государь согласился с ними и повелел чиновникам выкинуть статую будды и сжечь храм, построенный Сога. Примечательно, что в соответствии с синтоистскими установлениями, в которых скверна (и моральная, и физическая, между которыми принципиального отличия не делается) смывается водой, как обыкновенная грязь, статуя будды была выброшена именно в канал, а не уничтожена каким-либо другим способом.

На время буддизм был забыт, во всяком случае он исчезает с поверхности политической жизни. В 572 г. на трон вступил государь Бидацу, которому летописец дает следующую краткую характеристику: «Государь не верил в Закон Будды и любил сочинения литературные и исторические». Тем не менее проникновение буддизма в Японию уже было неостановимо. В 577 г. принц крови Оовакэ, ставший родственником Сога по матери, посланный в Корею, привозит от нового вана Пэкче не только «буддийские книги», но и буддийских специалистов — четырех монахов, а также «мастера по изготовлению буддийских статуй» и «строителя буддийских храмов». В записи от 579 г. значителен привоз новой буддийской статуи, очевидно взамен выброшенной в канал, а в 584 г. были доставлены еще две статуи, причем впервые упоминается о том, кого же статуя изображала, ведь раньше никаких подробностей по этому поводу не сообщалось. Скорее всего для не разбирающихся в буддизме японцев это было все равно, да и различить буддийские



изображения порою не так просто и современному специалисту — уж очень они похожи и часто без надписей их создателя, в которых указывается имя изображенного, не обойтись. Итак, первым буддийским образом, четко идентифицированным в Японии, оказывается отнюдь не основатель учения Шакьямуни, а будда будущего Майтрейя (яп. Мироку). И это было отнюдь не случайным.

### • Основы и краткая история буддийского учения (2)

#### Буддийская космология

Прежде чем рассказать о Майтрейе, нам надо понять, как видели буддисты устройство нашего мира<sup>1</sup>. Прежде всего надо отметить, что само его существование виделось как закономерный результат действия того же самого закона кармы, который определяет не только судьбу живого существа, но и его окружения, того, что мы обычно называем физическим миром. Согласно воззрениям буддистов, существование мира циклично — он последовательно проходит через фазы разрушения, небытия, существования и созидания. Каждая фаза состоит из двадцати невероятно долгих, но все же конечных пе-

<sup>1</sup> В больших подробностях эта тема описана в уже упомянутых сочинениях российских буддологов, а также в специальной коллективной монографии — Ермаков М. Е., Ермакова Т. В., Островская Е. А., Островский А. Б., Кравцова М. Е., Торчилов Е. А. Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. Для читающих на английском рекомендую перевод книги японского ученого Садаката Акира (Sadakata Akira), вышедшей под названием «Buddhist Cosmology: philosophy and origins» (Tokyo, 1997).

риодов времени, именуемых *кальпа*. Длительность их настолько велика, что в буддийских текстах определяется только через сравнение. Например, одна кальпа — это такое количество времени, которое необходимо для того, чтобы стереть скалу размером семь кубических километров (семь километров соответствуют одной из главных применяемых в буддизме единиц длины — *йоджана*), вытирая ее куском мягкой материи раз в сто лет. Упомянутые выше четыре фазы и составляют один мировой цикл, именуемый *махакальпой*, то есть большой кальпой.

Мы уже говорили о том, что буддисты, во многом опираясь в своих построениях на существовавшие до них представления, не признавали, тем не менее, одного из ключевых положений традиции — о сотворении мира Господом-Ишварой. Они полагали, что после фазы разрушения мир перестает существовать, входя в фазу небытия. В ее конце рассеянная в ре-



Традиционное изображение горы Сумэру



зультате разрушения мира энергия кармы живших ранее существ постепенно концентрируется, образуя космический вихрь. Этот вихрь, представляемый буддистами в виде цилиндра диаметром 1059 йоджан и высотой 1 миллион 600 тысяч йоджан, и становится основанием нового мира. Сгущаясь, ветер образует выше цилиндр из воды, на поверхности которой, как «пенка на молоке», образуется слой «золотой земли». На него опирается центр мироздания — гора Мэру, или Сумэру, окруженная семью кольцами гор и семью морями, глубиной 80 тысяч йоджан, которые и скрывают эту «золотую землю».

По четырем сторонам света от горы Сумэру находятся четыре материка. Тот материк, который населяют люди, именуется Джамбудвипа («Земля дерева джамбу», это дерево порой ассоциируют с манговым) и имеет треугольную форму по образу и подобию индийского субконтинента. Четыре материка вместе с горой Сумэру и образуют то, что буддисты называют «сферой страстей»-*камалока*. Это сфера чувственного, физического бытия, в которой нескончаем круговорот рождений и смертей. Буддисты делают, как мы уже говорили, все сущее на шесть видов: обитателей многочисленных адов *нарака*, расположенных под землей; голодных духов *пре-та*, живущих тоже под землей (их изображают с огромными животами и тонкой шеей, которая не позволяет им никогда наесться досыта, а потому японцы порою называют так своих ненасытных отпрысков — *гаки* по-японски); демонов *асура*, которые обитают в морях (иногда не выделяются в отдельную группу); животных и людей, населяющих поверхность земли, и богов *дева* и *деви*, которые обитают на «небесах». Два «неба» находятся на горе Сумэру, а остальные четыре — над ее вершиной.

Каждое существо, как мы помним, может в зависимости от своих прошлых деяний — кармы — родиться в любой из этих сфер. Но для практикующего буддийское учение есть шанс подняться выше богов, занимаясь усердно медитативными практиками (*дхьяна*)<sup>1</sup>. Совершенствуясь в них, практик освобождается от всех земных страстей, переходя тем самым в новую область бытия, именуемую «сферой имеющего формы» (*рупалока*). Тем самым подчеркивается, что поднявшегося на этот уровень связывает со сферой страстей лишь наличие физической формы (*рупа*). После того, как практик пройдет четыре уровня этой сферы, он имеет возможность избавиться от всего физического, занимаясь более совершенной формой медитативной практики, именуемой *самадхи*<sup>2</sup>. Такой практик переходит в третью, и последнюю, сферу бытия, именуемую «сферой не имеющего формы» (*арупалока*). Как видно из названия, здесь нет места физическому и царит лишь дух, поэтому, строго говоря, нельзя указать точного места расположения этой сферы, которая уже находится за пределами пространства, но еще не времени, — продолжительность жизни обитателей ее четырех ступеней неизмеримо длинна (до восьми тысяч больших кальп), но все же конечна. Только ставший буддой выходит и из-под власти времени, и

<sup>1</sup> Иероглиф, который был избран для перевода санскритского термина *дхьяна*, читается по-японски как *дзэн*. Таким образом, знаменитый дзэн-буддизм есть направление, в котором наибольшее влияние уделяется технике медитации.

<sup>2</sup> Практика *самадхи* отличается от практики *дхьяны* более высокой степенью концентрации сознания. Слово *самадхи*, в японском произношении *саммай*, используется в современном языке для обозначения высшей степени поглощенности каким-либо делом.



это состояние именуется нирваной, то есть находящимся за пределами пространства и времени. Если вспомнить, что Кант полагал пространство и время двумя основными априорными, то есть присущими человеческому сознанию не в результате опыта, а заданными до него (*a priori*) формами человеческого мышления, то становится вполне понятным невозможность не только описать, но даже и помыслить это состояние. Этим и объясняется принципиальная невозможность дать определение нирваны или состояния будды. Их можно, как утверждают буддисты, только пережить на собственном опыте.

Традиционно полагалось, что для достижения состояния будды требуется огромное количество времени, оно практически неизмеримо и исчисляется сотнями тысяч, если не миллионами кальп (мы увидим потом, как в практике школы дзэн эти миллионы кальп сжались до единого мгновения!). Также изначально утверждалось, что в течение одного цикла существования мира в нем может появиться только один будда. Он появляется в одном из циклов убывания фазы существования мира (это, повторим, третья из четырех фаз, следующая за фазой созидания). Дело в том, что первая из двадцати малых кальп, из которых состоит, как мы помним, каждая из космологических фаз, в том числе и фаза существования, относится к категории полностью убывающих — условия жизни в них постоянно ухудшаются, что находит свое наглядное воплощение в сокращении продолжительности человеческой жизни, которая с начальных 80 тысяч лет сокращается до 10 лет. Следующая кальпа начинается с цикла возрастания, длящегося ровно половину кальпы, после чего начинается опять цикл убывания. Так продолжается на протяжении еще следующих семнадцати малых

кальп. Космологическая фаза существования завершается полной кальпой возрастания, 20-й по счету.

Так вот полагалось, что будда может появиться только во время цикла убывания, когда продолжительность жизни людей находится в пределах от 80 тысяч до 100 лет. Если продолжительность жизни становится меньше ста, то люди, задавленные невзгодами существования, просто не смогут воспринять учение будды. Во время же цикла возрастания они, наоборот, настолько счастливы, что исходное для буддизма представление о жизни как о страдании просто не воспринимается ими.

Итак, в течение фазы существования мира будда мог появиться во время любого цикла убывания, и нам неслыханно повезло, что мы родились именно в ту кальпу, в которой проповедовал живой будда, и хоть опосредованно, но все же получили шанс приобщиться к истинному Учению. Однако похоже, что к началу нашей эры, то есть спустя примерно 500 лет после того, как будда Шакьямуни покинул сей мир, последователей Будды это уже не очень радовало и вдохновляло. На духовной родине буддизма — севере Индии — это были достаточно тяжкие времена политической нестабильности, вызванной вторжениями из района Центральной Азии.

Как предполагают некоторые исследователи, именно эта нестабильность способствовала формированию нового направления в буддизме, называемого его последователями Махаяной, «Большой Колесницей». Подробнее об этом направлении мы поговорим чуть позже, а сейчас отметим лишь то, что среди последователей Будды становится все более популярным представление о будде как о спасителе. Неслучайно на первые века нашей эры приходится возникновение ставшей впоследствии очень популярной



в Японии практики «думанья о будде» (*буддханусмрити*, яп. *нэмбуцу*). Ее изначальной целью было зрительное представление и вхождение в контакт с уже покинувшим этот мир буддой Шакьямуни. Таким образом те, кому не посчастливилось жить в то время, когда царевич Сиддхартха, став буддой, странствовал по дорогам Индии с проповедью открывшейся ему истины, надеялись войти в медитативный контакт с Учителем и получить наставления непосредственно из его уст. С другой стороны, рождается идея, что появления следующего будды ждать осталось не так уж долго — всего каких-то 567 миллионов лет, что, несомненно, ничтожно мало по сравнению с длительностью махакальпы. Причем новый будда должен появиться, вопреки традиционному мнению, именно тогда, когда продолжительность жизни людей достигнет опять своего максимума в 80 тысяч лет<sup>1</sup>. Формируется представление, что мы живем во время особой «благостной кальпы» (*бхадракальпа*), в течение которой будды появляются в этом мире несколько раз. Многие ученые полагают, что культ следующего будды, которого как раз и именуют Майтрейя, возник под влиянием зороастрийских представлений о грядущем мессии Саошьянте, повлиявших, судя по всему, и на формирование соответствующих иудео-христианских воззрений. Комбинация этих двух факторов и привела к формированию культа Майтрейи — спасителя, потеснившего даже почитание исторического будды Шакьямуни. Особую популярность он приобрел вне Индии, в частности в странах Центральной Азии и

<sup>1</sup> Эта фаза цикла занимает, как мы помним, половину малой кальпы, что позволяет нам вычислить длину малой кальпы в годах — один миллиард.

Дальневосточного региона, о чем свидетельствуют множество изображений этого будды, включая и уничтоженную весной 2001 г. талибами его гигантскую скальную статую в Бамяне.

### • Будды, бодхисаттвы и божества (1): бодхисаттва-будда Мирок (Майтрейя)

Причины, по которым именно Майтрейя был выбран в качестве преемника Шакьямуни и будущего будды, неясны. В канонических сочинениях его имя встречается всего несколько раз, среди истинных и легендарных учеников будды он отнюдь не блещет особыми талантами. Существуют различные теории по этому поводу, обсуждение которых выходит за пределы книги, потому отметим лишь, что, судя по всему, первым текстом, где Майтрейя четко провозглашается наследником Шакьямуни, является компендиум под названием «Махавасту» («Великое дело», яп. «Дайдзи»), его составление завершилось к V в. В этом огромном тексте (английский перевод занял три тома) приводится перечень имен 1000 будд, которые должны появиться в будущем. Первым среди них и указан Майтрейя.

Единогласного канонического описания жизни Майтрейи не существует. Наиболее распространенный вариант является, по сути дела, калькой биографии Шакьямуни, которая излагается в «Махавасту» в ее позднем сакральном варианте. Согласно ему, тот, кто в своем последнем земном рождении был известен под именем царевича Сиддхартхи, в течение бесчисленных перерождений (1) взращивал в себе «корни добра» (*кушала-мула*), чтобы получить редкую возможность «встать на путь». Результатом





Будда Майтрейя

этого стало его благодное перерождение в тот момент, когда в мире проповедовал будда по имени Дипанкара. Дав (2) обет (*пранидхана*) неуклонно стремиться к просветлению, будущий будда становится *бодхисаттвой*, то есть существом-*саттвой*, бесповоротно ставшим на путь достижения просветления-

*бодхи*. Дипанкара оглашает (3) предвестие (*вьякарана*), что обет его будет исполнен и он обязательно станет буддой. Затем в ходе многочисленных перерождений будущий будда совершенствовался в необходимых для достижения состояния будды «совершенствах» (*парамитах*), главными из которых почитались «совершенство даяния» (*дана-парамита*) и «совершенство высшего ведения» (*праджня-парамита*)<sup>1</sup>. После этого он был (4) официально провозглашен (*абхишека*) будущим буддой и перед своим последним земным рождением в качестве царевича Сиддхартхи пребывал на небе Тушита, откуда, выждав подходящий момент, вошел в лоно царицы Майи и был рожден в последний раз в облике Сиддхартхи.

Все те же четыре необходимых этапа в «карьере» бодхисаттвы прошел и будущий будда Майтрейя, хотя, как мы уже говорили, его легендарная биография не столь ясна, как у Шакьямуни. Сейчас будущий будда пребывает на четвертом небе «сферы страстей» под названием *Тушита* — «Удовлетворение» — в ожидании подходящего момента для своего последнего земного рождения. Эта готовность Майтрейи сойти на землю нашла свое образное выражение в традиционной иконографии — в отличие от остальных будд, чаще всего изображаемых в медитативной позе лотоса, то есть сидящими со скрещенными ногами, одна из ног Майтрейи уже спущена на землю, он уже вот-вот готов сойти со своего лotosового трона и прийти на помощь всему сущему.

<sup>1</sup> Кроме них бодхисаттва должен был обрести совершенство в еще четырех областях — терпении, соблюдении обетов, усердии и созерцании.



Будущее царство Майтрейи представляется своего рода раем на земле. Согласно описаниям его грядущего пришествия, появлявшимся во множестве начиная с III в. н. э., в этом будде сочетаются не только образ духовного наставника и спасителя, но и идеального земного правителя (*чакравартина*), в эпоху правления которого наступят на земле райские времена.

Култ Майтрейи стал чрезвычайно популярным среди буддистов. Майтрейя жив в настоящее время, поэтому к нему можно обращаться с молитвой в надежде на помощь. Он полон сострадания как будущий будда и обладает сверхъестественной силой божества в своем нынешнем рождении на небе Тушита, поэтому в состоянии помочь страждущим. Как отмечают американские буддологи Робинсон и Джонсон, его култ совмещает в себе преимущества как буддизма, так и теистических религий<sup>1</sup>.

Если говорить о Китае, то култ Майтрейи был сначала весьма популярен среди власть имущих. Протомонгольские правители династии Северная Вэй (386—535) ради упрочения своей власти отождествляли себя с Майтрейей. В отсутствие средств массовой информации и поголовной грамотности единственным способом пропаганды государственной идеи во всем мире было создание циклопических архитектурно-скульптурных комплексов, которые эту идею транслировали визуально. Правило и поныне остается прежним — чем грандиознее сооружение (начиная от египетских пирамид и кончая статуями свободы и многочисленными матерями-родинами), тем больше воздействие на умы конечных адреса-

<sup>1</sup> Robinson R. H., Johnson W. L. The Buddhist Religion: A Historical Introduction. Enchino (Calif., 1977).

тов этого образного послания. Это правило наглядной агитации и пропаганды было хорошо известно и в Китае, посему правители Вэй вкладывали огромные средства в создание двух гигантских скальных скульптурных комплексов — Лунмэнь и Юньган. Но уже с VII в. многочисленные изображения Майтрейи начинают уступать место другим персонажам все больше и больше разрастающегося буддийского пантеона. И главной причиной было то, что култ Майтрейи оказался обоюдоострым идеологическим оружием. Он мог куда вернее послужить для оправдания необходимости свержения власти, нежели сохранения status quo. Только на протяжении V и начала VI в. в Китае произошло девять восстаний, лидеры которых провозглашали себя пророками или манифестациями Майтрейи, решившего пораньше сойти на землю с небес, чтобы установить царство добра и справедливости. По понятным причинам култ Майтрейи утрачивал высоких покровителей, которые переключались в поисках идеологического обоснования своей власти на другие фигуры буддийского пантеона. В качестве преемника Майтрейи власть чаще всего выбирала вселенского будду Махавайрочану, чье гигантское скульптурное изображение появилось в Лунмэнь в конце VII в. (672—675), затмив своей грандиозностью прежние изображения Майтрейи, а в VIII в. и в Японии в виде знаменитого «Большого будды» храма — То:дайдзи.

Однако, несмотря на утрату высокого покровительства, Майтрейя продолжал оставаться любимым народным героем, который не только вдохновлял китайских и вьетнамских повстанцев вплоть до XIX в., но и превратился, потеряв былую юношескую стройность, в популярное народное божество. В X в.



в Китае легендарной личностью стал некий бродячий монах, известный как Будай-хэшан, отличавшийся веселым нравом и огромным животом. За его плечами всегда был мешок, содержимым которого он охотно делился с местной детворой. Его приход в какое-либо селение если не свидетельствовал о наступлении новых, лучших времен, то по крайней мере скрашивал унылость повседневного существования. Многие стали звать его Майтрейей, а впоследствии он превратился в одного из любимейших персонажей религиозного фольклора, став народным богом счастья. И поныне его весьма выдающаяся (в прямом смысле) фигура часто украшает вход во многие буддийские храмы в Китае. В Японии же он вошел в состав так называемых «семи божеств счастья».

\* \* \*

Однако вернемся к последовательной хронике событий Японии VI в. После получения статуи Майтреи сын первого сторонника буддизма Сога-но Умако, точно так же как его отец, получает разрешение на частное исповедание буддийской веры. Кроме того, он способствует пострижению в монахини трех девиц — для выполнения ими соответствующих ритуалов. Причина, по которой для этой цели выбраны были именно женщины, скорее всего объясняется установившимся местным обыкновением: основными действующими лицами культа местных божеств-ками в те времена были жрицы-шаманки, главным предназначением коих было впадать в транс и вещать волю незримых божеств. А как мы помним, различий между буддой и местными божествами тогда еще не понимали.

Сначала события развивались точно как и в первый раз. В стране снова разразился мор. Главы ро-

дов Мононобэ и Накатоми обращаются к государю, храм и статую по его повелению сжигают, остатки выбрасывают в канал, с монахинь срывают одежды и прилюдно порют на рынке. Но мор не только не утих, но еще усилился, что было теперь истолковано как явное свидетельство гнева могущественного «божества Будды». Сога вновь получают дозволение возобновить почитание Будды, однако не обращая в свою веру других.

#### ◆ РЕФОРМЫ ПРИНЦА УМАЯДО (СЁТОКУ-ТАЙСИ, 574—622) И СОГА-НО УМАКО (?—626)

Ситуация радикальным образом меняется в пользу буддизма в правление следующего государя по имени Ёмэй, взшедшего на престол в 585 г. Хроника впервые фиксирует установление двоеверия на государственном уровне, сообщая, что он «верил в Закон Будды и ценил Путь Богов». Сога были влиятельны как никогда, но истинного триумфа они достигли в следующее царствование, когда на престол взошла, а точнее, была возведена усилиями Сога их родственница, правившая под именем государыни Суйко (592—628), а регентом назначен наследный принц с достаточно необычным именем-прозвищем — Умаядо, что в переводе значит «дверь в конюшню». Третьим главным действующим лицом был тогдашний глава клана Сога по имени Умако (по странному совпадению имя Умако тоже имеет отношение к лошадям и переводится как «жеребенок»), которому государыня доводилась племянницей. Именно этот тройственный союз, действительно напоминавший слаженную упряжку, и



обеспечил окончательное и бесповоротное принятие буддизма на государственном уровне.

Как часто случается в истории, по иронии судьбы этому во многом способствовали ярые противники буддизма — кланы Мононобэ и Накатоми. Воспользовавшись скоропостижной кончиной государя Ё:мэй, вдохновляемый кланом синтоистских служителей Накатоми, род Мононобэ поднимает мятеж, стремясь избавиться от всевластия Сога. Но эта попытка оказалась для них роковой — Мононобэ были наголову разбиты объединенными дружинами Сога и принцев крови. По легенде, победа более слабой сборной рати, противостоявшей профессиональным бойцам Мононобэ, оказалась возможной только благодаря чудодейственной помощи «Четырех небесных государей» (*ситэнно*), воинственных божеств-охранителей буддийского учения. Именно в их честь Сога-но Умако и наследный принц Умаядо, позже вошедший в историю как величайший реформатор японского государства под именем Сё:току («Истинная добродетель»), и построили второй после Хо:ко:дзи буддийский храм, назвав его в честь своих божественных помощников — Ситэнно:дзи, «Храмом Четырех небесных государей».

### • Будды, бодхисаттвы и божества (2): Четыре небесных государя

Четыре небесных, или великих, государя (санскр. *чатур-махараджа*; яп. *ситэнно*;) являются обитателями первого из небес сферы чувственного — *камалока*, расположенного на склонах мировой горы Сумэру. Их роль по каноническим источникам неясна, но в буддийской традиции им и их подчиненным — демони-

ческим созданиям — отводится роль защитников буддийского учения на каждом из четырех мировых континентов. Их небо состоит также из четырех равноотстоящих друг от друга уровней, нижний из которых находится на высоте 10 тысяч йоджан (70 тысяч километров) над уровнем моря, следующий еще на 10 тысяч йоджан выше и т. д. На нижних уровнях, как и на вершинах кольцеобразных гор живут их подчиненные, а на самом верхнем уже сами небесные махараджи.

Востоку покровительствует Дхритараштра (яп. Дзикокутэн<sup>1</sup>, «Владелец страны»), повелитель *гандхарвов*, духов, воплощающих небесный свет, и небесных музыкантов *кимнаф*, полулюдей-полуптиц; югу — Вирудхака (яп. Дзо:тё:тэн, «Достигший высот»), повелевающий пожирателями человеческой плоти демонами *кумбхандами*; западу — Вирупакша (яп. Ко:мокутэн, «Широкоглазый»), в чьем распоряжении находятся огромные змеи-*нага*, а северу — Вайшравана (яп. Тамонтэн, «Многослышащий»), распоряжающийся демонами *якшасами* с головами животных и вооруженными внушительными клыками *факшасами*. Закованные в латы атлетические фигуры этих небесных государей с весьма свирепым выражением лица (для устрашения всякой нечисти, а не для запугивания прихожан, как порою думают несведущие) часто располагаются с четырех сторон многофигурных алтарей буддийских древних храмов. Позже их порою устанавливали по углам центрального зала храма, тем самым подчеркивая, что не только будды, но и молящиеся находятся под защитой этих грозных стражей Закона Будды.

<sup>1</sup> Иероглифом, читающимся как *тэн*, букв. «небо», переводили индийский эквивалент понятия «божество» — *дева* и *деви* (мужские и женские божества соответственно).





Вайшравана-Тамонтэн

По их исконным именам понятно, что все эти божества родом из Индии. Как мы уже говорили, особенностью буддизма является то, что, распространяясь, он отнюдь не только не стремился к ниспровержению существовавших до него божеств, но и охотно включал их в свой пантеон, как правило в роли защитников Закона Будды. Так было с индийскими *дева* и *деви*, так произошло и с японскими *ками*.

Из вышеперечисленных государей в Японии пользовался наибольшей популярностью последний из них, Вайшравана (в индуизме он известен под именем Кубера и выполняет те же функции — защищает северное направление). Японцы переименовали его имя согласно правилам японской фонетики, и получилось Бисямон. Именно под этим именем, а не под своим переводным вариантом Тамон, он знаком каждому в качестве одного из семи богов счастья, в число которых, как мы помним, вошел и будда Майтрея (Мироку). Причина, по которой Бисямон пользовался наибольшим почтением, вполне очевидна — именно он, согласно еще индуистским представлениям, заведовал денежными делами и мог озолотить надлежащим образом ему угождающих. Всех же Четырех небесных владык почитали в каче-

стве покровителей боевых искусств, им уподобляли добившихся на этом поприще наибольших успехов.

Конечно, первоначальные постройки храма Четырех небесных государей не сохранились, но по-прежнему на том же самом месте находится одноименный храм (теперь это территория г. Осака), который является не только символом окончательного принятия буддизма японской правящей элитой, но и того своеобразного двоеверия, которое начало складываться с тех пор и существует поныне. Ведь победа буддизма отнюдь не означала искоренение исконной религии — синто. Дело в том,



Храм Ситэнно-дзи, г. Осака



что перед входом в этот буддийский храм стоят огромные ворота-*тории*, являющиеся неотъемлемым атрибутом синтоистских святилищ, наглядно демонстрируя тем самым единение двух религиозных традиций, просуществовавшее вплоть до конца XIX в. Но об этом мы поговорим чуть позже, а сейчас пришло время сделать еще одно большое отступление по поводу истории буддизма, без чего нам никак не обойтись в дальнейшем изложении.

### • Основы и краткая история буддийского учения (3)

#### Разделение среди последователей Будды

После смерти исторического Будды (почему будду Шакьямуни, основателя буддизма, я называю историческим Буддой, станет ясно чуть позже) в буддизме возникло множество школ и направлений, по-разному толкующих наследие Учителя. В основном, как мы отмечали выше, расхождение относилось к толкованию тех самых «метафизических» тем, обсуждать которые Будда как раз и отказывался. Можно сказать, что Будда был первым последовательным феноменологом, — его интересовали только вещи в пределах нашего опыта. Он наверняка вполне бы согласился с Э. Гуссерлем, писавшим в своей знаменитой книге «Идея феноменологии»: «Познание есть, в конце концов, только человеческое познание, связанное формами человеческого интеллекта и не способное достичь самой природы вещей, достичь вещей в самих себе».

Но последователи Будды нарушили запрет Учителя и посвятили многие тома выяснению того, что же есть на самом деле этот мир и как он устроен.

Различие этих метафизических построений, казалось бы весьма далеких от практических целей буддизма, во многом предопределяло разницу в практических подходах, в тех рекомендациях, которые давались желающим как можно скорей покинуть сансару. Иными словами, в учениях о спасении.

Все эти различные школы принадлежали к одной из двух главных групп. Одни именовали себя *тхеравадинами* (пали) или *стхавиравадинами* (санскрит), то есть приверженцами «учения старейшин», другие *махасангхиками*, то есть сторонниками «большой общины», в которую кроме монахов включались и миряне. Первые усиленно критиковали вторых за недопустимые с их точки зрения нововведения, а вторые первых за консерватизм и неумение узреть истину. По мнению ряда авторитетных исследователей, на рубеже нашей эры на основе этих двух групп начинают складываться два главных течения в буддизме, существующие и до сих пор.

#### Махаяна и Хинаяна

*Махасангхики* начали называть свое учение «Большой Колесницей», *Махаяной* (на санскрите), а учение *тхеравадинов* уничижительно — «Малой Колесницей», то есть *Хинаяной*. Главный упор делался на то, что учение Махаяны, как большая колесница, может доставить к конечной цели, спасению, практически всех живых существ, тогда как спасение в соответствии с «учением старейшин» достижимо лишь для немногих избранных. Учение тхеравадинов распространилось и сохраняется в странах Южной и Юго-Восточной Азии, тогда как Махаяна получила распространение в странах, расположенных к северу от Индии, — прежде всего в Тибете, Китае, Ко-



рее и Японии. Так что буддизм, дошедший до Японии в VI в., принадлежал к этому новому направлению. В чем же состояло отличие между ними? Рассмотрим шесть главнейших из них.

### 1. Учение об истинно сущем

Тхеравадины в большинстве своем были убеждены в реальном существовании дхарм как исходных элементарных качеств, из которых все, собственно говоря, и состоит. Приверженцы Махаяны критиковали их за это, утверждая, что признание реального существования дхарм есть отступление от истинного учения Будды, утверждавшего, что все пусто, то есть лишено собственного «я», «эго», субстанции, поэтому и дхармы не являются истинно сущими, а, опять-таки, только плодом неправильного, омраченного восприятия мира. Можно сказать, что приверженцы Махаяны вне зависимости от принадлежности к разным школам делали акцент не на противопоставлении сансары и нирваны, которые получали в Тхераваде почти онтологический статус двух независимо существующих планов бытия, а на неадекватном, омраченном сознании. В новой трактовке сансары, по сути, оказывалась не более чем неадекватным восприятием нирваны, но столь же неотделимой от нее и не могущей существовать без нее, как видимость змеи (сансары), за которую нами была принята в темноте веревка (нирвана). Поэтому усилия махаянистов были направлены на радикальную революцию сознания. Подобно Платону, они призывали повернуться лицом к выходу из пещеры, источнику света, перестав завороченно следить за игрой теней. Истинно сущим провозглашалось именно состояние адекватного восприятия мира. Именно поэтому первые махаянские

сутры были посвящены проблеме обретения, вернее, раскрытия и обнаружения потенциально присутствующего в каждом существе высшего ведения-*праджны*.

### 2. Соотношение теории и практики

В этой же связи приверженцы махаяны критиковали «старейшин» за излишнюю приверженность теоретическим построениям, не имеющим непосредственного отношения к главной цели буддийского учения — спасению сущих из круговорота жизней-смертей. Подобно средневековым европейским схоластам, обсуждавшим вопрос о том, сколько ангелов может поместиться на кончике иглы, философы Тхеравады занимались подробнейшей классификацией и перечислением всех возможных дхарм, что и воспринималось их критиками как во многом бесполезная для дела спасения заумь. Несомненно, в русле Махаяны родилось множество интереснейших и глубоких философских учений, однако их отличала большая практическая ориентированность. Кроме того, продолжающееся возникновение теоретических трактатов во многом объяснялось неутраченной полемикой, которая велась между теоретиками традиционных небуддийских школ и приверженцами учения Будды, вынужденных защищать свои воззрения и в теоретических спорах.

### 3. Цель спасения

В описании цели спасения как выхода из сансарического бытия махаянисты делали акцент не столько на негативном аспекте достижения нирваны как «угасания», «исчезновения», сколько на его положительной стороне. Спасение описывалось ими прежде



всего в позитивных терминах как достижение просветления, «высшего ведения», которое они называли *праджней*, и в итоге состояния будды. Таким образом провозглашалось, что каждый может стать буддой, «просветленным». Исторический будда Шакьямуни был лишь одним из многих будд, существовавших доселе, и тех, кто появятся в будущем. Более того, полагая, что миров, подобных нашему, множество и что в некоторых из них есть будды, которые являются нашими современниками, приверженцы Махаяны считали реальным с помощью медитативных практик войти в контакт с этими нынешними буддами для получения наставлений и даже родиться после очередной смерти в их мирах, получив возможность воспринимать учение и совершенствоваться в практике под непосредственным руководством живого будды.

#### 4. Способы достижения спасения

Итак, провозгласив, что спасение есть достижение состояния просветленности, что равнозначно достижению «состояния будды», «буддовства» (*буддхата*), махаянисты подчеркивали, что одного только истинного знания, позволяющего видеть мир недвойственно, не разделяя его на сансару и нирвану, не разделяя субъект и объект, недостаточно. Ведь исторический Будда стал на путь, движимый прежде всего состраданием к живым существам, и поэтому сострадание (*каруна*) является столь же необходимым условием для достижения просветления, как и учение вместе с йогоическими практиками сосредоточения и созерцания. В связи с этим в Махаяне изменяется представление об идеальном последователе Учения Будды. Если Тхеравада полагала таким усердного адепта, блюдущего все обеты и неустанно совершенствующего себя для

обретения личного спасения, который на высших ступенях этого совершенствования именовался *архатом*, то в Махаяне таким идеальным последователем полагался тот, кто стремился не только и не столько к личному спасению, сколько к избавлению от страданий всех живых существ в этом мире. И такого идеального адепта именовали *бодхисаттвой*, стремящимся к просветлению существом, который, подобно историческому Будде, прежде всего озабочен спасением не себя, а всех живых существ. (В буддизме Тхеравады число бодхисаттв так же ограничено, как и число будд. Бодхисаттвой именовался исторический будда Шакьямуни до того, как он обрел окончательное просветление. Из всех бодхисаттв, почитаемых в Махаяне, только бодхисаттва Майтрейя, будущий будда, признается тхеравадинами. Чтобы стать бодхисаттвой, адепту нужно упражняться в шести совершенствах (*парамитах*), благодаря которым он достигнет «другого берега», то есть обретет состояние будды, но не уйдет в окончательную нирвану, дабы сохранить связь с этим миром и продолжать спасать другие существа.

#### 5. «Обожествление» будд и бодхисаттв

Не только бодхисаттвы, но и будды, даже после их ухода в нирвану, тоже оказываются способны непосредственно помогать страждущим, выполняя роль наставников и советчиков. В Махаяне появляется теория трех тел будды. То есть каждый будда имеет три ипостаси: (1) ипостась абсолютной просветленности, называемая «телом учения» или «телом высшей реальности», (2) ипостась, в которой будда наслаждается обретенным просветлением и является достигшим высших ступеней совершенства во время их медитативного состояния, называемая «телом всеблаженст-



ва» или «телом воздаяния», и (3) ипостась, в которой он является простым людям для того, чтобы вести их к просветлению, называемая «превращенным телом» или «телом соответствия». Первая из них, ипостась абсолютной просветленности, едина для всех будд прошлого, настоящего и будущего и принципиально неизобразима, а вот два других «тела» имеют индивидуальные особенности у каждого будды, по которым, кстати, они и различаются в канонической иконографии. Будды во втором «теле» изображаются в знаках царского отличия, со всевозможными коронами и прочими украшениями, а в третьем «теле» — в виде простых людей, чаще всего монахов, чей облик должен соответствовать (отсюда и название этой ипостаси — «тело соответствия») общепринятому в том месте и времени, где он является, чтобы не отпугнуть еще не ведающих истины.

В принципе, с определенными оговорками здесь можно усмотреть параллель с христианским учением, согласно которому канонически принципиально неизобразимый Бог Отец («тело высшей реальности»)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Папа св. Георгий II в письме к византийскому императору Льву Исавру писал: «Почему мы не описываем Отца Господа нашего Иисуса Христа? Потому, что мы не видели Его... А если бы мы увидели и познали Его так же, как Сына Его, — то постарались бы описать и живописно изобразить и Его (Отца)». Однако, несмотря на решение Седьмого Вселенского Собора (787) о запрещении образа Бога Отца, подтвержденное Большим Московским Собором (1554), в русской православной традиции он оказывается весьма распространенным и «узаконяется церковной практикой», основанной на видении пророка Даниила (подробнее см.: Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви (репринт). М., 2001). Точно так же было «узаконено» практикой изображение будды в «теле высшей реальности» в дальневосточной традиции, он изображался в образе Будды Великое Солнце — Махавайрочаны на основе представлений, зафиксированных в «Аватамсака-сутре».

является людям в образе Мессии — Сына Иисуса («тело соответствия»), который в свою очередь демонстрирует ближайшим ученикам свою истинную божественную природу на горе Фавор — каноническая иконописная тема «Спас в силах» («тело всеблаженства»).

Из всего вышеизложенного читатель, наверное, уже успел заметить, что в махаянской интерпретации, с одной стороны, определенно проявляется склонность к своего рода «обожещению» будд и бодхисаттв как спасителей, к которым можно обращаться с мольбой о заступничестве, а с другой — этим самым как бы подрывается основной закон личной ответственности и причинно-следственной зависимости, согласно которому только само существо своими собственными поступками (*карма*) и определяет свою судьбу. Возникает идея, что воздействие благих поступков можно «перенаправить» (санскр. *паринама*; яп. *эко*;) на улучшение судьбы другого существа. Именно так, по сути говоря, и поступают махаянские будды и бодхисаттвы, «передавая» свои заслуги, обретенные в результате долгого пути самоусовершенствования, другим существам. Эта идея получила особенно широкое распространение в Китае, где был очень развит культ предков, оказавший большое воздействие на формирование культа предков и в Корее, и в Японии. После того как буддизм попадает в Китай, практика улучшения судьбы уже почивших прародителей благими действиями потомков (яп. *цуйдзэн*, «посылать добро вдогонку») получает широчайшее распространение, проникая потом и в Корею, а оттуда и в Японию. Именно поэтому в японской летописи говорилось о том, что в первых построенных храмах японская знать молилась «ради достижения благополучия своих господ и родителей».



## 6. Монахи и миряне

«Обожествление» будд и бодхисаттв и возможность получения помощи от них имело еще одно важное следствие. В Тхераваде только всецело посвятившие себя и свою жизнь достижению высшей цели, то есть монахи, могли рассчитывать на окончательное избавление от страданий. Весь путь занимал огромное количество времени. Особенно трудно, как всегда, приходилось женщинам. Сначала им надо было улучшить свою судьбу благими поступками настолько, чтобы родиться мужчиной. Мужчинам же следовало заслужить в одном из своих будущих перерождений право быть монахом, а сам путь от монаха до всеблаженного *архата* занимал сотни тысяч лет по земному исчислению. И отнюдь не все, а лишь избранные могли пройти его от начала до конца.

Приверженцы Махаяны не только «сократили» срок, требуемый для достижения окончательного просветления бодхисаттвой, но и провозгласили, что все без исключения существа смогут достичь когда-нибудь просветления и сансара просто исчезнет. Тем самым различие между монахами и мирянами оказывалось несущественным<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Как отмечает Е. А. Торчинов («Введение в буддологию», С. 64), эта позиция безусловно восторжествовала в Китае и на Дальнем Востоке, но в Махаяне были и другие интерпретации. Например, тибетская *гелуг-па* совершенно недвусмысленно утверждает, что хотя все живые существа имеют потенциальную возможность стать буддами и лишены каких-либо сущностных препятствий для этого, сансара никогда не прекратится и она всегда будет населена живыми существами, еще не ставшими буддами, поскольку количество живых существ в сансаре бесконечно. Другое направление, основанное индийцем Дхармапалой и переданное в Китай Сюань-цзаном, утверждало, что существует особая группа существ, называемых *иччхантика*, чья судьба

## Махаянские сутры

Тексты, в которых провозглашались эти истины, создавались в течение достаточно длительного времени — с I в. до н. э. до VI в. н. э., причем совершенно непостижимым для нашего разума образом все они продолжали именоваться сутрами, то есть записями проповеди исторического Будды! Представьте себе, что спустя почти тысячу лет после окончания земной жизни Христа продолжали бы появляться все новые и новые Евангелия и все бы они признавались каноническими!

На уровне традиции этот парадокс объяснялся самими махаянистами тем, что Будда велел сокрыть до поры некоторые из своих проповедей, пока не появятся люди, способные понимать всю глубину открывающихся в них истин. Все прежние сутры и изложенное в них учение (то есть сутры, вошедшие в палийский канон Тхеравады) суть не что иное, как подготовительный этап к восприятию высших истин. Во времена исторического Будды просто еще не было достаточно подготовленных людей, способных воспринимать истинные глубины его учения. Первым достойным оказался знаменитый философ Нагарджуна, спустившийся в подводный дворец царя змеев-*нага* и обретший там спрятанные Буддой тексты.

Известный петербургский исследователь буддизма профессор Е. А. Торчинов замечает по этому поводу: «Хинаяна провозглашала: „Все, чему учил Буд-

настолько испорчена дурными поступками в прошлой и нынешней жизни, что надежды на спасение просто нет, — они обречены вечно страдать, вращаясь в круговороте рождений и смертей. Мы увидим, как в дальнейшем в Японии вокруг этих тем велись жаркие диспуты между учеными монахами.



да, есть истина". Махаяна значительно изменила эту формулировку, и она обрела вид: „Все, что истинно, и учил Будда“ (то есть не только слова Будды истинны, но и всякие истинные слова есть слова Будды). Если же учесть, что в Махаяне Будда превращается в высший универсальный принцип, природу реальности как таковой, то вполне естественно, что его откровение не может ограничиваться периодом земной жизни в виде Будды Шакьямуни, бывшего дотоле царевичем Сиддхартхой Гаутамой. По существу любой монах, любой йогин, испытывавший состояние „пробуждения“, мог рассматривать свое понимание и свое видение реальности как понимание и видение Будды» (Введение в буддологию).

Появление же этих сутр да и «нововведений» самой Махаяны в целом было связано со многими причинами, но, пожалуй, главных среди них было две. Буддизм из учения узкой группы аскетов, став при активной поддержке касты кшатриев (в противовес жреческой касте брахманов) государственной религией и идеологической основой первого объединителя Индии царя Ашоки (268—232 до н. э.), превращался в религию популярную, народную. Процесс «хождения в народ» буддизма напоминает известную притчу о курице и яйце — буддизм изменялся, стремясь в конкуренции с брахманизмом завоевать сердца новых и новых сторонников (и в этом состоит первая причина), и был изменяем этими вновь обретенными сторонниками, становившимися главными носителями учения Будды (вторая причина). Из учения «религиозных виртуозов» буддизм превращался в массовую религию со всеми неизбежными последствиями, связанными с определенными упрощениями учения и практики, с «обожествлением» Будды, с включением старых и

созданием новых магических ритуалов и практик, без которых это учение не могло рассчитывать на сколько-нибудь широкую поддержку. Процесс видоизменения буддизма особенно активно пошел после того, как он стал распространяться на территориях, для которых традиционное общиндийское восприятие жизни как страдания было абсолютно чуждым. Прежде всего это касается Китая и Японии, где буддизм претерпел столь существенные метаморфозы, что не только многие приверженцы Тхеравады из Юго-Восточной Азии, но и некоторые критически мыслящие последователи учения Будды из Дальневосточного региона отказываются вообще считать некоторые сложившиеся там учения буддийскими. О том, какие именно метаморфозы происходили там с буддизмом, мы поговорим чуть позже, а сейчас вновь вернемся в Японию конца VI — начала VII вв. н. э.

Итак, победу в борьбе с Мононобэ одерживает клан почитателей учения Будды Сога, которые стремились к построению централизованного бюрократического государства по китайскому образцу. Методы для достижения своей цели Сога избирали отнюдь не буддийские и не остановились даже перед убийством следующего государя по имени Сусюн, который, судя по всему, совсем не приветствовал возвышение и усиление влияния этого рода. Расцвет же их власти пришелся, как мы уже говорили, на правление первой в истории Японии государыни по имени Суйко (592—638), вдовы убитого и к тому же родственницы Сога. Почему на престол не вззошел принц крови Умаядо, имевший на то все права, история умалчивает, оставляя простор для всяческих догадок и спекуляций. Ведь сразу после



восшествия императрицы Суйко на престол Умаядо был назначен официальным наследником и регентом, в руках которого сосредоточилась вся фактическая власть в стране. Некоторые исследователи предполагают, что тем самым была сделана попытка разделить власть сакральную и политическую, — государыне подобало сосредоточиться как верховной жрице на почитании местных божеств-ками, а мужчинам заняться прозой политических и социальных реформ. Однако похоже, что изначально такого замысла не было, просто Сога боялись, что они утратят свое влияние, если во главе государства станет такая чрезвычайно одаренная и сильная личность, как принц Умаядо, получивший посмертное имя<sup>1</sup> Сё:току («Истинная добродетель»), которому так и суждено было впредь до своей кончины оставаться в роли регента.

Его характеристика, приведенная в скупой на эмоции официальной хронике «Анналы Японии», напоминает жизнеописания Иисуса, Будды и Юлия Цезаря одновременно:

<sup>1</sup> В подражание китайским императорам, японские государи одаряли посмертно своих предков и особо выдающихся подданных почетными именами-прозваниями (букв.: «проводжающие имена» или «имена вдогонку», *окурина*), в которых восславлялись добродетели усопших. Часто это сопровождалось еще и присвоением более высокого ранга, чем имевшийся при жизни у покойника. Иногда это делалось не из признания заслуг, а чтобы умиловить душу умершего, который порою, претерпев различные несправедливости при жизни, принимался мстить своим обидчикам с того света. С распространением буддизма появилась схожая с этим практика присваивать всем покойникам «монашеское имя» (*хо:мё*., *каймё*), которое должно было способствовать улучшению дальнейшей потусторонней судьбы умершего. Составление таких посмертных имен превратилось в целую оккультную науку и один из важнейших источников дохода для буддийского духовенства.



Принц Сё:току с сыновьями

В тот день, когда государыня должна была родить, она отправилась в запретное место, осматривая различные учреждения [при Дворе]. Когда она дошла до Конюшенного управления и очутилась в дверях конюшни, она вдруг с легкостью разрешилась от бремени<sup>1</sup>. С самого рождения [принц Умаядо-но Толтоми] умел говорить. Он был святым мудрецом. Когда вырос, он мог разом выслушивать десятерых и решал

<sup>1</sup> С этим легендарным эпизодом, навеянным, как предполагают, аналогичным евангельским сюжетом, который к тому времени уже мог быть известным в Китае и Японии благодаря переселению в Срединную империю несторианцев, и связано происхождение столь странного для принца имени — Умаядо, «Конюшенная дверь».



их дела без ошибки. Он заранее знал, что должно случиться. Он учился Внутреннему Учению у монаха из Когурё по имени Хеджа, а Внешним Книгам — у профессора Какука<sup>1</sup>. И в том, и в этом он достиг глубокого понимания.

Многочисленные апокрифы, появившиеся после его смерти, еще более экзальтированы, но ни один из них не может считаться достоверным с точки зрения науки источником<sup>2</sup>. Тем не менее Умаядо-Сё:току — личность культовая в японской истории, соединившая в себе талант ученого, прозорливость государственного деятеля и добродетель святого и при всем этом окутанная покровом тайны.

Ему приписывается создание знаменитого «Уложения о семнадцати статьях» (сохранилось в составе хроники «Анналы Японии»), называемого порою первой японской конституцией. Несмотря на сомнение в подлинности этого документа, он почитается и поныне в Японии как фундаментальная декларация основных принципов японской государственности. Его можно назвать морально-политическим программным заявлением о формировании единого централизованного государства из племенной федерации, каковой по сути и была Япония в те давние времена. Неудивительно, что в первой статье принц заявляет о необходимости гармонии (яп. *ва*) в отношениях, избежания конфликтов и нахождения компромисса в решении проблем, чему

<sup>1</sup> Внутренним Учением в те времена называли буддизм, а Внешними Книгами — конфуцианскую премудрость.

<sup>2</sup> Подробнее о легендарной жизни Сё:току-тайси см. увлекательную книгу А. Н. Мещерякова «Герои, творцы и хранители японской старины» (М., 1988).

путь видел в смягчении нравов. И главная роль в этом отводилась буддизму. Статья вторая уложения гласила:

Ревностно почитайте Три Сокровища! Три Сокровища — это Будда, его Закон и монахи. Они — последняя опора для четырех видов рождений и являют собой саму основу во всех странах. Кто и в какие времена не почитал этот Закон? Отыявленного злодея встретишь редко. Если человеку объяснить все как следует, он послушается. Но если не опираться на Три Сокровища, то как будет возможно выпрямить искривленное?

О том же свидетельствует и набор сутр, которые были избраны принцем Умаядо-Сё:току из всей огромной массы текстов буддийского канона и к которым он написал комментарии, известные под общим названием «Сангё: гисё» («Толкование смысла трех сутр», 609—615). Подлинность, то есть принадлежность этих комментариев кисти самого Умаядо, — предмет и поныне длящихся дискуссий. Важность этого вопроса для японской культуры сравнима разве со спорами по поводу «Слова о полку Игореве». Отрицание аутентичности обоих текстов привело бы к коренному пересмотру взглядов на историю и, что гораздо более существенно, подорвало бы устои официальной культурно-политической мифологии, без которой ни одно государство существовать не может. А когда вопрос из области филологической переходит в область идеологическую, надеяться на объективность его решения не приходится. Но японцам отчасти легче, — по крайней мере, никто не отрицает, что это тексты VII в., а вот авторство под вопросом. Если не касаться чисто филологических нюансов (филологический и пале-



ографический анализ привел крупнейшего специалиста по древнейшим буддийским текстам, найденным в Дуньхуане (Китай), профессора Фудзизда Акира<sup>1</sup> к убеждению, что все эти комментарии были составлены в Китае, привезены в Японию с одним из посольств и позднее приписаны принцу), то главным аргументом противников признания подлинности является то, что они полагают невозможным для японца VII в. осознать всю глубину буддийского учения, изложенного в этих сутрах. Но скорее всего отнюдь не глубина содержащихся в сутрах доктринальных положений была главной причиной для выделения их из всего массива буддийской литературы.

Если отвлечься от сути учений, излагаемых в сутрах (а они действительно весьма сложны и требуют основательной подготовки для понимания), то главной темой двух из них является доказательство того, что мирянин не только не уступает монашествующим и даже бодхисаттвам в понимании учения, но и порою превосходит их («Вималакиртинирдеша-сутра», яп. «Юимагё:»), а также что королевское достоинство отнюдь не мешает занятию буддизмом («Шрималадеви-сутра», яп. «Сё:мангё:»). В первом случае мирянин Вималакирти посрамляет учеников Будды в знании учения, а девяносто процентов текста второй сутры — это изложение буддийского учения устами индийской царицы Шрималы. При этом роль Будды вторична — он лишь подтверждает истинность сказанного просвещенной правитель-

<sup>1</sup> Весьма примечательно, что именно этому специалисту было поручено критическое издание приписываемого принцу комментария к «Шрималадеви-сутре» в фундаментальной серии по истории японской мысли — «Нихон сисо: тайкэй».

ницей. Выбор этого текста в то время, когда Японией тоже правила государыня, был отнюдь не случайным. Лотосовая же сутра<sup>1</sup> («Саддхармапундарика-сутра», яп. «Хоккэкё:») со своей проповедью равенства всех существ и возможности для всех стать буддой, являясь сама по себе наиболее чтимым и читаемым махаянским текстом, служит своего рода общей теоретической базой для первых двух.

Обращает внимание и то, что автор комментария (как отмечается всеми исследователями, далеко не оригинального) в одном из немногих вольных отступлений позволяет себе не согласиться с предшественниками, толкующими одно из мест «Лотосовой сутры» как призывающее к усердному занятию практикой медитативного сосредоточения. Это, утверждает комментатор, относится лишь к последователям «Малой Колесницы», Хинаяны, помыслы которых эгоистичны. Преследуя лишь собственную выгоду, они удаляются в горы и леса для занятия йогическими практиками, игнорируя страдания всех остальных живых существ. Как утверждает автор комментария, истинный последователь «Большой Колесницы», Махаяны, должен сторониться такой излишней сосредоточенности на самом себе. Как замечает известный историк японского буддизма профессор Сүэки Фумихико, даже если текст комментария и не принадлежал кисти принца, то в нем уже на этом раннем этапе вполне адекватно отразилась характерная для японского буддизма мир-

<sup>1</sup> В последнее время у нас появилась возможность полностью ознакомиться с текстом этой сутры на русском языке благодаря многолетним усилиям А. Н. Игнатовича — «Сутра о Бесчисленных Значениях», «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», «Сутра о постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всесовершенная Мудрость» (М., 1998).



ская направленность — закону Будды можно следовать и не отказываясь от своих обязанностей гражданина и семьянина<sup>1</sup>.

И если вопрос с авторством комментариев остается до сих пор нерешенным, то насчет личной веры принца Умаядо-Сё:току у исследователей сомнений нет — все сходится на том, что он был ревностным почитателем учения Будды. Но даже если предположить, что благодаря своим гениальным способностям принцу удалось постичь глубины буддийского учения и он был действительным автором трех комментариев, его понимание буддизма во многом продолжало оставаться магическим.

Достаточно привести такой факт: по указанию принца строится монастырь Хо:рю:дзи («Храм Пророчества Учения») — древнейшее из сохранившихся в мире деревянных сооружений! Он был завершен к 616 г.<sup>2</sup> Главной почитаемой статуей монастыря является изображение исторического будды Шакьямуни (в японском произношении чаще всего именуется Сяка). На обратной стороне нимба этого будды находится весьма примечательная надпись, свидетельствующая о том, что создание статуи началось по обету принца ради излечения его от бо-



Монастырь Хо:рю:дзи

лезни, но принц умер раньше, чем она была завершена, и что она теперь посвящается памяти его самого, а также его почившей матери и жены. Само по себе жертвование на храм ради исцеления к действиям чисто магическим приписать, конечно, нельзя. И у нас в таких случаях жертвовали и жертвуют на церковь. Но существует очень важная деталь. Мастер в той же надписи указывает, что «размеры статуи Будды суть размеры тела принца», то есть статуя создавалась по образу и подобию недужного регента, что другими причинами, кроме магических, объяснить уж никак нельзя. Принцип симпатической магии налицо — на искомый объект можно воздействовать через его копию, и чем точнее копия, тем эффективнее воздействие.

С подобными магическими верованиями, только уже не белой, а черной магии, известный популяр-

<sup>1</sup> Суэки Фумихико. Сё:току-тайси то нанто-но кё:гаку (Принц Сё:току и учение буддийских школ Южной столицы) // Дзусэцу Нихон-но буккё: (Японский буддизм в иллюстрациях). Т. 1: Нара буккё: (Буддизм периода Нара). Токио, 1986.

<sup>2</sup> Нынешние постройки восходят к 670 г., когда монастырь был восстановлен после пожара. Желаящим подробнее ознакомиться с буддийской архитектурой и искусством первых веков распространения этого учения в Японии рекомендую книжку известного япониста Г. Е. Светлова «Колыбель японской цивилизации: история, религия, культура» (М., 1994), легкость слога которой и обилие иллюстраций делает чтение ее весьма приятным времяпрепровождением.



зитор японской религиозной культуры Умэхара Такэси связывает создание еще одной буддийской статуи по образу и подобию принца Сё:току. Его точка зрения основана на предположении, что Сё:току скончался не своей смертью, а был отравлен. Согласно же распространенным в то время представлениям, дух умершего насильственной смертью зачастую становился так называемым «гневным духом» (*онрё:*) и принимался мстить своим обидчикам. А в случае Сё:току погиб не только он, но и вся его родня была истреблена рвавшимся к власти Сога-но Ирука. Впоследствии и все Сога, к роду которых принц принадлежал по матери, были уничтожены взявшим реванш родом Накатоми. Умэхара Такэси предполагает, что несчастья, которые преследовали Накатоми, были расценены ими как проклятие принца и они попытались сначала его умиловить, отстроив очень быстро после пожара столь дорогой сердцу принца монастырь Хо:рю:дзи. Но судя по всему, это не помогло. Тогда Накатоми, а точнее — их светская ветвь, получившая фамилию Фудзивара, прибегли к черной магии: ими была создана статуя принца в образе бодхисаттвы. Ее поместили в так называемый «Павильон сновидений», Юмэдоно, специально построенный для этой цели на том месте, где находился дворец принца, сожженный еще Сога-но Ирука. Сам же акт черной магии, по мнению Умэхара Такэси, заключался в том, что нимб бодхисаттвы был приколотен гвоздем прямо к его голове (прием, известный по многим чернокнижным традициям), а не прикреплен к спине, как это обычно делалось. Да и выражение лица этой статуи весьма необычное. Описывающий эту статую в своей книге о Нара известный японист-религиовед Г. Е. Светлов даже использует эпитет «дьявольское».

Хотя версия Умэхара Такэси вызывает у большинства исследователей серьезные возражения, прежде всего как не подкрепленная никакими письменными свидетельствами, однако сомневаться в том, что определенные буддийские ритуалы широко использовались в качестве сильнодействующего магического средства, не приходится. Один из переводчиков текста «Анналов Японии» известный японист А. Н. Мещеряков насчитал в этой хронике и ее продолжении — «Сёку Нихонги» — 54 упоминания об использовании буддийской магии. Причем в большинстве зафиксированных случаев буддийская магия использовалась преимущественно для излечения недугов, тогда как синтоистская магия — в основном для борьбы с эпидемиями в масштабах всей страны и стихийными бедствиями. Таким образом, можно говорить о том, что уже на раннем этапе распространения буддизма складывалась своего рода функциональная взаимодополняемость различных религиозных традиций, обеспечивающая их мирное сосуществование на протяжении всей японской истории (исключения бывали, но они, как всегда, только подтверждали правило). Можно сказать, что синто всегда составляло основу государственного мифа и общинно-земледельческого уклада, окончательно не исчезнувшего в Японии и поныне; на долю буддизма с его учением о карме приходилось заведование личными судьбами людей, в том числе и врачевание, а при его неудачном исходе — и забота о благополучии почившего в мире ином; на долю же конфуцианства осталось установление и оправдание норм социального общежития, включая и основы практического управления государством.

Из этой триады наибольшие симпатии принца Умаядо и поддерживающего его рода Сога принадле-



жали буддизму. Однако, несмотря на такую привязанность, политико-идеологические доктрины оправдания государственной власти, созданные на основе буддийского учения в Китае, не могли быть применимы в Японии в те времена. Причина была простой: если идеология есть некое послание, обращенное от власти к объекту властвования, то чтобы убедить этот объект-«народ», надо, чтобы он понимал «язык», на котором к нему обращаются. Вполне очевидно, что буддизм, только-только начавший проникать в японскую культуру, в те времена таким универсальным языком являться не мог. Похоже, что принц вместе с Сога-но Умако не совсем учитывали это обстоятельство в своем стремлении подорвать наследственную власть родоплеменных объединений, близких к государю. Они попытались отказаться от традиционного «синтоистского», основанного на общей системе сакральных генеалогий обоснования власти, но эта попытка была обречена на провал.

Япония была не готова отказаться, и в принципе так никогда и не смогла отказаться от своей сакральной истории и понимания роли государя как первосвященника и предстоятеля перед божествами за весь народ. И поныне японский император ежегодно высаживает первую рисовую рассаду, а императрица кормит шелковичных червей, тем самым ритуально-магически поддерживая и обеспечивая процветание «Страны обильных осеней». Даже такому ревностному буддисту и реформатору, как государь Сё:му (правил в 724–749 гг.), спустя век после смерти принца Умаядо-Сё:току попытавшемуся построить новую, чисто буддийскую систему идеологического и религиозно-магического обоснования государственной власти, это не удалось, и ему пришлось вернуться к старой, «синтоистской»

риторике. Ту же самую зыбкость почувствовала, очевидно, и государыня Суйко, заявившая в 607 г., спустя три года после выхода «Уложения», в котором, как мы помним, ни слова не говорилось о синто, следующее:

Слышала я, что в давние времена мои предки-государи управляли миром, склоняясь под Небом и почтительно наступая на Землю, горячо почитая богов Неба и Земли. Повсюду почитали они [богов] гор и рек и постоянно общались с Небом и Землей. А потому инь и ян находились в гармонии, природные явления пребывали в порядке. Как можно в мое правление пренебрегать почитанием богов Неба и Земли? А посему пусть все сановники с рвением почитают богов Неба и Земли.

(Хроника «Анналы Японии»)

Слова эти были произнесены девятого дня, а уже пятнадцатого и Сога-но Умако, и Умаядо-Сё:току «во главе чиновников почитали богов Неба и Земли». Даже эти рьяные реформаторы не смогли при всем своем желании найти замену традиционным представлениям.

Однако если синто было весьма эффективно в создании государственного мифа, а буддизм, пропагандируя идею кармического воздаяния, оказывался очень действенным в сфере воспитания моральных добродетелей, то в сфере практической политики и бюрократического государственного устройства конфуцианство явно не имело конкурентов. Именно к конфуцианской риторике обращается принц Умаядо в четвертой статье своего «Уложения»:

Сановники и чиновники! Ритуал — основа всего. Основа управления народом — не что иное, как ритуал. Если верхи не придерживаются ритуала, низы



пребывают в беспорядке. Если низы не исполняют ритуал, непременно возникнут преступления. Когда же господа и слуги исполняют ритуал, то ранги не перепутываются. Когда народ исполняет ритуал, государство управляется само собой.

Стремясь реформировать государство по китайскому образцу, этот древнеяпонский Петр Первый посылает в Китай дипломатические миссии, отправляет на обучение туда «недорослей», отменяет систему наследственных званий-*кабанэ* (аналогичную боярским наследственным титулам и «родовитости») и вводит первую чиновничью табель о рангах. Но при всей своей эффективности в качестве идеологического стержня системы управления и регулятора социальных отношений конфуцианство никогда так и не смогло окончательно вытеснить систему сакральных генеалогий, которая оставалась исходной точкой всех идеологических построений.

Попытки последовательно и всеобъемлюще воплотить в Японии китайский бюрократический идеал, основанный на конфуцианской модели, при которой государь, избранный Небом, получает от него мандат на правление (этот мандат, однако, может быть и отобран у неспособного к управлению государством), окружает себя наилучшими из лучших, избранных исключительно благодаря их личным способностям, а не происхождению (для этого существовала система государственных экзаменов, призванная объективно оценивать способности каждого претендента), — эти попытки всегда терпели неудачу. Создается впечатление, что, несмотря на внешнюю «конфуцианскость» государственного устройства, между государями и знатью существовала как бы негласная договоренность: первые не особо настаивали, чтобы

получение чиновничьих должностей и званий шло исключительно на основе личных способностей, выявляемых системой государственных экзаменов, а вторые не очень вспоминали про санкционированную конфуцианством возможность отнять «мандат Неба» у нерадивого правителя.

Да и в дальнейшем в Японии местная сакральная традиция всегда оказывалась сильнее всяческих реформаторских нововведений, противоречащих ее духу. Родоплеменная система интересов и связанная с ней традиционная легитимация власти, восходящая к священному преданию, так никогда и не были вытеснены или заменены на импортные, более рационализированные варианты вплоть до 1945 г., а в некоторых элементах сохраняется и поныне!

#### ◆ РЕФОРМЫ ТАЙКА И ДАЛЬНЕЙШЕЕ ОГОСУДАРСТВЛЕНИЕ БУДДИЗМА (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА VII В.)

Если даже нынешняя демократическая власть не обходится без сохранения и поддержания по-прежнему сакрального авторитета монарха, то что же говорить про те давние времена. Лишь про одного из японских государей летопись сообщает, что он «пренебрегал Путем Богов». Это был взойшедший на трон в 644 г. Ко:току, который продолжил и углубил начатые принцем Умаядо реформы. Стремясь подражать всему китайскому, он первым ввел в обычай давать каждому царствованию свой лозунг (порою девизы правления менялись несколько раз и при жизни одного государя). Для своего правления он выбрал лозунг весьма красноречивый — «Великие перемены» (Тайка). Но уже в первый год



«Великих перемен», пришедшийся на 645 г. по привычному для нас летосчислению, родовая знать не преминула напомнить, что перемены-то переменами, но есть нечто незыблемое, чем правитель Ямато пренебрегать не волен. Достаточно пародоксально, что в качестве выразителя воли потомственной аристократии выступает один из немногих выживших представителей клана Сога, которые к тому времени, очевидно, убедились в нецелесообразности отказа от традиционного понимания сущности государственного управления:

Сога-но Исикапа-но Маро-но Опооми докладывал государю: «Прежде следует почтить богов Неба и Земли и умиротворить их, потом — обсуждать дела управления».

Государь, судя по всему, внял совету, ибо хроника тут же сообщает, что в провинции, которые в связи с экспансией Ямато на восток были на тот момент ключевыми, направили посланцев «для совершения приношений божествам». Да и впоследствии свою речь государь предварял словами: «Государь Ямато, повелевающий светлыми богами и Поднебесной...»

После Ко:току в хронике вообще перестают упоминаться религиозные пристрастия владык. По-видимому, с этого момента начинает складываться сохранявшаяся до нынешнего времени система функционального синкретизма, в которую кроме синто и буддизма по мере необходимости включались и другие верования, в том числе и идея научного прогресса. Во всяком случае, радикальных противников того или иного вероучения среди монархов больше не появлялось. Иначе об этом не преминули бы сообщить хроникеры, которые, как и их современная

реинкарнация — газетчики, — предпочитают писать о событиях только из ряда вон выходящих.

Однако то, что Ко:току уделял наибольшее внимание буддизму, несомненно. Взойдя на престол, он направляет гонца к высшему буддийскому духовенству, который зачитывает перед ними программное заявление нового владыки:

«...И Мы желаем вновь почитать праведное Учение, чтобы блистал и расширялся Закон. А посему назначаем десять человек на должности наставников... Пусть эти десять учителей Закона объясняют монахам Учение, пусть они предаются Учению Будды непременно в соответствии с Законом. Если же в подновлении любого из храмов... возникнут трудности, Мы придем на помощь. Мы проследим за тем, чтобы в храмы были назначены наблюдатели и настоятели. Пусть они обходят храмы, обследуют монахов и монахинь, рабов и рабынь, поля [храмов] и без изъятия докладывают об увиденном».

Таким образом, буддийской общине обещалась полная государственная поддержка, но условия были жесткими — полный государственный контроль. Тотальное контролирование всего и вся с помощью создания (чаще всего путем копирования, с некоторыми вариациями, законоуложений китайской династии Тан) всеобъемлющих кодексов законов уголовных (*рицу*) и административных (*рё:*), а также правил (*кяку*) и процедур (*сики*) составляло суть проводимой реформы. Исходным пунктом этой системы, получившей название *рицурё:*, была идея о том, что вся власть и вся собственность в стране принадлежат государю, который на основании законов распределяет ее между подданными. Лозунг был один — все на благо государю и государству в его лице. Не было сферы, на которую не распро-



странялась бы власть монарха, все должно было регулироваться и контролироваться, а главное — быть предусмотрено вплоть до мельчайших деталей. Например, тяжесть преступления определялась по двадцатибалльной шкале, в зависимости от чего назначалось и соответствующее наказание. Дотошность древнеяпонской судебной власти была непревзойденной — различалось, например, пять степеней тяжести побития «легкой палкой», а ведь имела еще и «тяжелая палка» со своими градациями. И хотя система *рицурё*: просуществовала, обрастая все новыми поправками и дополнениями, лишь до X в., по обилию инструкций и всевозможных правил пользования на душу населения в современной Японии создается впечатление, что она благополучно существует и поныне. Войдя в любую сколько-нибудь приметную фирму или магазин, вы обязательно увидите на стене каллиграфически выписанные «правила» компании для ее служащих. Например, говорить «здравствуйте» каждому клиенту, а самого клиента, если он вздумает, скажем, посетить места общего пользования, будет ждать инструкция о том, как вести себя в этих самых местах, подробность которой наводит на мысль, что ее творцы ориентировались при ее создании либо на впервые посещающих это достижение цивилизации, либо на страдающих амнезией.

Естественно, что столь дотошно стремящееся регулировать всё и вся государство не оставило своим вниманием и служителей культа. Для них был специально создан отдельный свод предписаний — «Закон о буддийских монахах и монахинях». Регламентации, касающиеся синто, назывались по-другому — «Закон о небесных и земных божествах». При этом обращает на себя внимание, что если первый из них

устанавливал нормы и требования к личному поведению буддийских священнослужителей, то в случае синто регулировались только процедуры проведения ритуалов. В синто, как религии общинной, личные качества проводящего обряд были несущественны — главным требованием было лишь соблюдение ритуальной чистоты. Куда как более важным полагалось знать, кого из божеств, когда и в какой форме почитать. Буддизм же, как религия индивидуальная, то есть религия, чьим субъектом выступает отдельная личность, уделял главное внимание сфере личной морали, от строгости соблюдения которой и зависела эффективность сакральной службы буддиста на благо государства. Традиционно основным предварительным условием для монашествующих было соблюдение обетов и правил личного поведения, зафиксированных, как мы помним, в особом дисциплинарном разделе буддийского канона, называемом *Виная* (для его обозначения использовался тот же самый иероглиф *рицу* — «правило», «закон», что и в слове *рицурё*:). И если глубины учения Будды оставались на начальном этапе не вполне понятными, то важность дисциплинарных заповедей вполне осознавалась. Уже в 587 г. некая монахиня по имени Дзэнсин утверждала: «Путь монаха заключается в соблюдении заповедей». Вполне понятно, что государство, также поставившее регламентацию всего и вся во главу угла, не преминуло подкрепить этот внутренний устав внешними правилами, вводя за сакральные провинности мирские наказания.

Этот тотальный контроль государства над буддийскими священнослужителями, еще больше усилившийся в начале следующего периода японской истории, отражал общую тенденцию, сложившуюся



в отношениях светской и сакральной власти в Дальневосточном ареале, будь то Китай или Корея. И если в Китае еще шла некоторое время дискуссия по поводу того, должен ли монах подчиняться государю (в Индии он никак не подчинялся, скорее, наоборот, просвещенные правители смиренно внимали наставлениям «вставших на Путь»), то в Японии так вопрос не ставился никогда, за исключением разве что ситуации, сложившейся в условиях смуты конца XVI в., когда право на власть светскую у класса служилого дворянства — самураев — оспаривалось радикальным священничеством школы *Синсю*. Однако в целом практически все сколько-нибудь заметные буддийские мыслители в Японии стремились не только открыть более надежный путь к спасению живых существ, но и утвердить перед властями свою полезность для укрепления государственности.

Поэтому вовсе не удивительно, что школа *Риссю*, первой целью которой было изучение буддийского дисциплинарного кодекса, стала одним из главных и самостоятельных направлений буддийской науки в следующий период японской истории, именуемый Нара.

## ГЛАВА 2

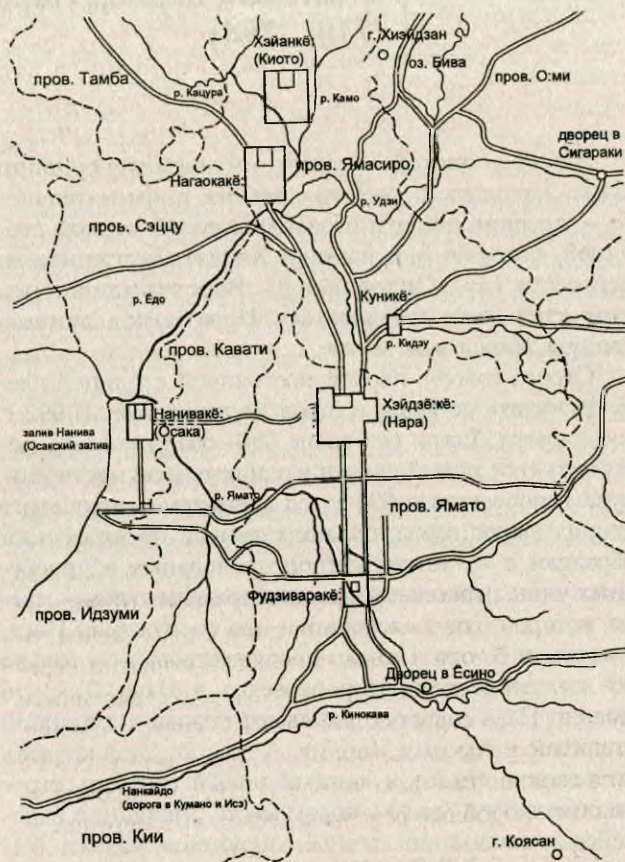
### Буддизм, государство и человек: период Нара (710—794)

Эпоха японской истории, именуемая периодом Нара, началась с события весьма примечательного — древние японцы обзавелись своей первой столицей, которую они назвали Хэйдзёкё, что можно перевести как «Оплот покоя». Впоследствии город этот стал чаще именоваться Нара и под данным именем вошел в историю.

Строго говоря, первой постоянной столицей следует считать не Нара, а город Фудзиваракё. В 692 г. государыня Дзито: (на троне 686—697) повелела построить себе новый дворец в одноименной местности, куда и переехала в 694 г. Со временем вокруг этого дворца вырос город, спланированный по китайским образцам с их четкой сеткой продольных и поперечных улиц, пересекавшихся под прямым углом, — схема, которой будут следовать и при сооружении Нара, а потом и Киото. Однако просуществовал он только 16 лет, после чего двор переехал в Нара. Так что именно Нара зачастую называют первой постоянной столицей и городом Японии. А до того двор кочевал по равнине Ямато и каждый новый государь строил себе дворец (*мия*) в новом месте. Дворцом в европейском понимании данное сооружение назвать было сложно — рамочная конструкция из деревянных опор и балок, с раздвижными перегородками-дверями



между ними. Если кому случится побывать в Киото и посетить дворец сёгунов, именуемый Нидзё; он в полной мере может ощутить всю специфику японской архитектуры, практически не знавшей ни кирпи-



Стольные города древней Японии

ча, ни камня. Затраты времени, сил и средств на сооружение дворцов были значительны, но все же несопоставимы с европейскими. Землетрясения, эта постоянная напасть островной страны, не только простолодинов, но и знать приучили даже не помышлять о «палатах белокаменных». Слишком велика опасность оказаться погребенным под обломками, а вот связанные хитроумными соединениями деревянные конструкции непревзойденных и поныне японских плотников выдерживали удары стихии. Ведь ни один государь или сколько-нибудь знатная особа за всю историю страны, где трясет чуть ли не каждый день, не погиб! Зато пожары были настоящим бедствием, и расвирепевший огонь оставлял после себя не то что груду обломков, а лишь десяток камней, служивших основанием для опорных колонн традиционных жилищ.

Подобные сооружения собирались, разбирались и переносились на новое место с легкостью, труднопредставимой для европейцев. Часто дворцовые постройки, в которых по тем или иным причинам отпала нужда, дарились храмам. Строчка в путеводителях о том, что помещение, где вы находитесь, было ранее частью такого-то дворца или замка, отнюдь не редкость. Вот отрывок из описания случившейся гораздо позднее описываемых событий попытки переноса столицы, не из Нара правда, а из нынешнего Киото в район современной Осаки. Успехом, однако, это предприятие не завершилось, и все вернулось на круги своя, но сам факт той легкости, с которой принимались подобные решения, весьма красноречив.

Затем, в том же году, в шестую луну (1180 г.), внезапно приключилось перенесение столицы. Случилось это совершенно неожиданно для всех.



...Жилища, что спорили карнизами друг с другом, с каждым днем приходили в упадок. Дома сламывались и сплавлялись по реке Ёдогава. Местность на глазах превращалась в поле.

(Философический дневник  
Камо-но Тё:мэй (1156—1216)

«Записки из кельи».

Перевод Н. Конрада)

Однако вернемся в ту эпоху, когда каждый новый государь строил свою резиденцию-«столицу» на новом месте. Что побуждало их к этим достаточным затратам и по деньгам, и по времени мероприятий? Однозначного ответа специалисты не дают, перечисляя целый комплекс возможных причин, но все же версия, которая связывает возникновение данного обычая с верованиями, бытовавшими в то время, да и поныне не утратившими своей актуальности, представляется наиболее убедительной. Издревле японцы полагали, что соприкосновение со смертью дает сильнейшее загрязнение (*кэгарэ*), которое может стать источником всяких бед и напастей, если не очиститься от него с помощью специальных церемоний: омовения (*мисоги*) или в более сложных и запущенных случаях — очищения (*хараи*). Но такие церемонии не считались действенными в случае сильнейшего загрязнения от смерти, поэтому единственным способом было избежание (*ими*) прямого или опосредованного (в том числе и через место, где это произошло) контакта со всем, что имело отношение к этому трагичному событию.

Если загрязнение произошло и от него не удалось очиститься — то ли по нерадивости, то ли по незнанию, что в общем абсолютно безразлично, — то за этим неизбежно последует божественное воз-

мездие (*татари*), могущее привести к болезни и даже смерти нарушителя. Такие правила, напоминающие санитарно-гигиенические (каковыми они во многом, по сути, и являлись) и были скорее всего причиной, по которой двор перекочевывал на новое место после смерти очередного монарха<sup>1</sup>.

Очевидно, сюда примешивались и всякие другие соображения, о которых нам ничего не известно по причине отсутствия письменных свидетельств, но основная идея была проста и понятна — новому государю новое жилье. Новое — значит чистое и хорошее, а старое — грязное и плохое. Поэтому, например, главное святилище государева рода, в котором почитается его прародительница богиня Солнца Аматэрасу, что в Исэ, регулярно перестраивается каждые 20 лет — старое разбирается, а рядом возводится новое. Представьте только, что такое бы постоянно проделывали с Софией Киевской или Василием Блаженным! Для нас это немыслимо, а для японцев было и остается делом вполне естественным.

Хотелось бы сделать здесь еще одно замечание. Часто мы, стараясь понять мотивы тех или иных поступков древних, забываем о той огромной разнице в мироощущении, которое разделяет нас. То, что представляется нам смехотворным суеверием, было для них делом первостепенной важности, ведь жили они в мире, не защищенном панцирем научно-технического прогресса, и зачастую единственным способом решения проблем было упование на

<sup>1</sup> Судзуки Иссю, автор вышедшей недавно в Японии книжки с весьма примечательным названием «История фекалий», прямо утверждает, что главной причиной переноса императорской резиденции была неспособность справиться с проблемой нечистот.

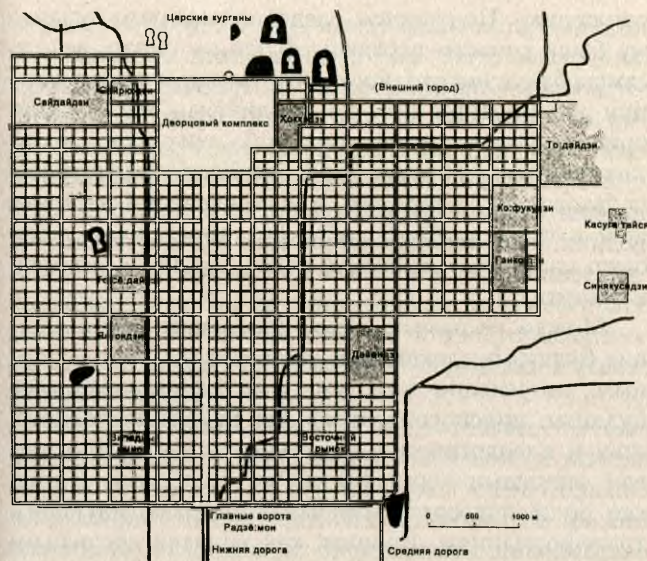


помощь сил сверхъестественных. Что это за силы, как их можно задобрить, что им угодно, а что нет — вот вопросы, на которые в первую очередь должен был отвечать специалист в этой сфере — шаман, жрец, священник, монах.

К примеру, японская аристократия, планируя свои поездки, пользовалась услугами астрологов, определявших, является ли передвижение в требуемом направлении благоприятным в желаемое время. Если нет, то поездку переносили, а если ехать надо было во что бы то ни стало, прокладывали весьма замысловатый маршрут, порою по своей длине превышающий кратчайшее расстояние до места назначения в несколько раз. Это напоминало движение парусного корабля галсами при встречном ветре. Однако, следуя высчитанному магически маршруту, можно было избежать движения в неблагоприятном направлении, а значит и обеспечить успех всего мероприятия. И со временем тут не считались, ведь жизнь и благополучие дороже!

Так что не всегда то, что нам кажется естественным и разумным, было таковым для людей древних эпох и/или тем более иных культур. Конечно, нельзя сказать, что их действия вовсе не мотивировались или не мотивируются соображениями, которые и мы бы сочли разумными и оправданными, но не всегда они были и есть таковы с нашей точки зрения, и об этом забывать не следует.

Что же касается необходимости прекратить это непрерывное кочевье, то она была вызвана причиной более чем понятной и знакомой нам — построение централизованного бюрократического государства и управление им. Решение этой проблемы, вставшей перед японской элитой в конце VII в., требовало соответствующего чиновничьего аппара-



План Хэйдзё:кё: (Нара)

та и места для его размещения. Тут уж о кочевье и речи быть не могло — слишком громоздкой в прямом и переносном смысле становилась государственная машина, чтобы переносить ее с места на место при каждой смене повелителя.

Однако проблема, связанная с ритуальной загрязненностью места, оставалась, и проблему эту смог решить буддизм. Прямых свидетельств у нас нет, и возможны только догадки, но весьма примечательной представляется запись в «Анналах Японии», относящаяся к последнему году правления государыни Дзито:, то есть к 697 г.: «[Чиновники] начиная от 5-го ранга и выше были посланы в столичные храмы Будды для проведения [церемонии]



очищения». Получается, следовательно, что буддизму были отчасти переданы функции синто, ведь в самом буддизме сходного представления о загрязнении и очищении нет, но буддийская магия была приспособлена к удовлетворению этих нужд точно так же, как впоследствии буддийские мантры использовались, например, для извлечения застрявшей в горле рыбной кости (на дне тарелки надо было написать магический текст, налить в нее воду и выпить).

Можно ли назвать такое понимание и применение буддизма адекватным, является вопросом спорным, но именно этот уже «модифицированный» буддизм, приспособленный для служения государству и идеологически, и магически, был заимствован японцами через Корею из Северного Китая, где он и подвергся изначально соответствующим трансформациям. Японцы, как водится, на первом этапе лишь приспособили полученное для своих нужд.

Однако в магических воздействиях нуждались не только государство и знать. Простому люду тоже надо было избавляться от всяких болячек и напастей. И здесь ему на помощь приходили разные божьи люди, называвшиеся в своей совокупности исконным японским словом *хидзири*, которое считается фонетической стяжкой выражения *хи-о сиру*, что значит «ведать солнце». Так именовали всяких шаманов и магов, целителей и кудесников, знавших, как управляться с природными стихиями, что и отразилось в их именовании — «ведающие солнце». Эти бродячие знахари расширяли свой магический арсенал за счет различных практик, проникавших с материка вместе с переселенцами, и было бы странным, если бы в числе используемых ими средств не

оказался и буддизм. Однако государство ревностно относилось к столь важной для него магической сфере и стремилось ее контролировать, как и сферу государственно-политическую. Насколько всерьез принимались всякие колдовские действия, косвенно свидетельствует, например, упомянутое под 675 г. сообщение о том, что некий «человек взошел на холм к востоку от дворца, произнес проклятие и перерезал себе горло». Очевидно, происшествие было воспринято как желание навести порчу на государя, и потому заметивших это и предупредивших об опасности ночных дежурных «повысили в ранге на одну степень».

Соответственно, вовсе не удивительно, что монахам и монахиням по закону запрещалось гадать, колдовать и пользоваться другими своими умениями в личных целях. Ведь они были такими же чиновниками, как, скажем, сборщики налогов, и получали от государства средства на свое содержание точно так же, как, например, состоящие на военной службе. И если солдату не позволялось использовать вверенное ему оружие по своей прихоти, то и государственным монахам запрещалось пользоваться обретенными на службе умениями по собственному усмотрению. Лишь для магического лечения болезней было сделано исключение в законодательстве, строго регулировавшем деятельность священнослужителей.

И если государство так ревностно следило за своими служащими, то можно себе представить, какое отношение у него было к самозванным целителям и колдунам. Среди них стали постепенно появляться и такие, что начали разбираться в особенностях буддийского учения, а не только использовать буддийские или ассоциируемые с буддизмом маги-



ческие приемы. Они именовали себя *убасоку*, что было фонетическим искажением санскритского слова *упасака*, которым именовались мирские последователи буддизма на его исторической родине в Индии. Чуть позже наиболее выдающиеся из них благодаря своим стараниям и неустанным стремлением помочь и ближнему, и дальнему заслужили прозвище *босацу*, то есть бодхисаттв — существ, которые, несмотря на свою просветленность, не уходят в нирвану, а остаются в этом мире ради помощи страждущим.

На протяжении всего периода Нара государство стремилось полностью контролировать эту сферу. Власти не уставали издавать указ за указом, запрещавшие деятельность этих, с их точки зрения, самозванцев. Но упорство властей не шло ни в какое сравнение с неистребимой потребностью японского общества в *хидзири*, *убасоку* и *босацу*, которые, несмотря на все аресты, ссылки и даже казни, продолжали появляться в большом количестве.

В этом, кстати, состояло огромное отличие между государственным буддизмом индийского царя Ашоки (III в. до н. э), прилагавшего все усилия для распространения буддизма среди своих подданных и через повышение морально-этического сознания всех и каждого стремившегося обеспечить мир и процветание своей огромной империи, и буддизмом японских государей, по крайней мере вплоть до правления Сёму (724—749), для большинства из которых это учение было эффективным идеологическим и магическим средством обеспечения собственной власти и которые не только не способствовали его распространению среди народа, но и всячески препятствовали этому.

Потому буддизм первоначально распространялся в народе исключительно через таких внесистемных «божьих людей», сочетавших веру в местных божеств-*ками* с буддийскими и даосскими магическими практиками. Здесь, очевидно, надо искать причину не совсем адекватного восприятия буддизма, которое прослеживается на протяжении всей японской истории, несмотря на усилия отдельных харизматических личностей дать народу «правильный» буддизм. Насколько их понимание буддизма было адекватным, остается, конечно, под вопросом, и мы об этом еще будем говорить, но факт есть факт — на огромное разнообразие буддийских учений и школ, и без того усложняющих процесс восприятия, накладывалось нежелание властей способствовать хоть сколько-нибудь систематизированному распространению буддизма в массах.

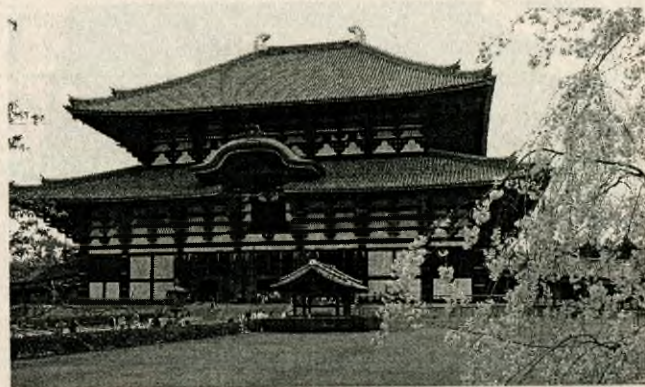
Чтобы лучше почувствовать парадоксальность ситуации, сложившейся в Японии в то время, достаточно представить себе нечто подобное при распространении христианства на Руси — церкви строились, народ платил на их содержание десятину, а вот попам запрещалось бы проповедовать Слово Божие и они проводили бы все время в чтении Писания, особенно не вникая в его смысл, ибо это ритуальное действие само по себе обеспечивало крепость княжеской власти. Случалось, конечно, и такое на Руси, но ограничений на распространение христианства среди народа, подобных запретам на проповедь буддизма в Японии, не было. Представить подобное себе трудно, но именно так и происходило в Японии — индоктринация велась лишь среди властей предрежащих, а народу за его скудомыслием это полагалось вовсе не



нужным. Понятно, что подобное развитие было тупиковым. Как мы уже отмечали, если народ не понимает языка, на котором говорит власть, и не разделяет единых с ней ценностей, то вся риторика власти остается просто непонятой, а опора исключительно на «просвещенный» слой управленцев высшего и среднего звена, в нашем случае на аристократов и бюрократов, — весьма зыбкой.

#### ◆ ГОСУДАРЬ СЁ:МУ (724—749) И ЕГО ПОЛИТИКА В РЕЛИГИОЗНОЙ СФЕРЕ

Отнюдь не случайно, что первым недостаточность ориентации исключительно на верхи вполне реально ощутил правитель, при котором политика огосударствления буддизма и его использования в политических целях достигла своего апогея. Это был государь Сё:му, известный каждому японскому школьнику как вдохновитель грандиознейшего проекта японской древности — создания статуи «Большого Будды». Если монастырь Хо:рюдзи, заложенный, как мы помним, принцем Умаядо-Сё:току, это ныне самое древнее деревянное сооружение из сохранившихся в мире, то «Большой Восточный храм» (То:дайдзи), созданный по велению Сё:му для помещения этой самой статуи, является, вполне оправдывая свое название, самым большим. И это несмотря на то, что до наших дней после неоднократных пожаров дошла лишь одна из поздних его реконструкций (XVII в.), уменьшенная примерно в два раза по протяженности фасада по сравнению с оригиналом. Однако и в этом усеченном виде храм поражает своими масштабами даже современного



*Храм То:дайдзи*

человека, а что уж говорить про древних. Немного цифр для того, чтобы вы могли представить грандиозность этого сооружения. С востока на запад его протяженность составляла около 90 метров (ныне 57), с севера на юг — 50 метров, высота достигала 45 метров, а на отливку и украшение самой 16-метровой статуи пошло 338 тонн меди и 16 тонн золота<sup>1</sup>.

Какую же идею стремился донести до своих подданных государь Сё:му, истратив на сооружение этого колосса весь бюджет и истощив страну до такой степени, что это вызывало открытое недовольство и даже восстания? Еще лет 50 после стройки века финансы страны никак не могли войти в норму. Апогей мощи древнего государства и одновременный расцвет буддийского искусства в 20—50-е годы VIII в. сменился тяжелейшим кризисом в эко-

<sup>1</sup> Эти цифры взяты из неопубликованной диссертации: Piggot Joan. Todaiji and Nara Imperium. Stanford University, 1987.





Большой будда

номике и ощутимым упадком в сфере художественной. Страна явно надорвалась. Так во имя чего были принесены все эти жертвы?

Чтобы понять замысел государя Сё-му, мы в очередной раз должны прервать свое повествование, чтобы рассказать о тех новых направлениях, которые возникли в ходе становления и распространения буддизма «Большой Колесницы» и которые вместе со школами, занимавшимися изучением домахаянских учений, составили основу так называемых «шести школ периода Нара».

### • Основы и краткая история буддийского учения (4)

Итак, как мы помним, приблизительно на рубеже нашей эры в буддизме формируется новое широкое течение, именуемое «Большой Колесницей» (Махаяной). О ее самых общих особенностях, касающихся в основном религиозно-культового аспекта, мы уже говорили выше (Основы 3). Сейчас же посмотрим, какие главные религиозно-философские школы формировались в рамках этого течения.

#### Второй поворот колеса Закона:

праджняпарамитские сутры, школа мадхьямака и ее родоначальник Нагарджуна (I—II вв. н. э.)

Праджняпарамитские сутры (сутры о совершенном овладении *парами́та* высшим ведением *праджня*) вместе с «Лотосовой сутрой» являются самыми ранними из многочисленных текстов, возникших в рамках махаянской традиции. «Лотосовую сутру» можно назвать программным заявлением нового направления. В ней, как мы помним, провозглашалась «благая весть» о том, что все без исключения существа смогут обрести спасение и стать буддами. Это была настоящая революция в учении о спасении, поведенная в «Лотосовой сутре» с большим художественным изяществом, благодаря чему она была и остается одним из наиболее чтимых и читаемых текстов среди последователей дальневосточной Махаяны. Однако яркость образов «Лотосовой сутры» не была подкреплена глубиной теоретического обоснования и конкретностью практических рекомендаций. Как раз о том, почему и как можно стать буддой,



и повествовали праджняпарамитские сутры. Их можно назвать текстами полемическими, ибо в них иногда прямо, иногда завуалированно критиковалось учение Тхеравады о дхармах как элементах бытия.

Теория дхарм была создана для того, чтобы на уровне онтологии (учение о бытии в философии) обосновать провозглашенное Буддой утверждение об отсутствии неизменного собственного «я». Для этого мыслители Тхеравады разложили это видимое «я» на составные части-дхармы, ни одна из которых сама по себе этим «я» не является. Таким образом, любое «я», или собственная сущность, оказывается на поверку комбинацией дхарм, которая меняется в каждое мгновение (*кшана*). Чтобы объяснить преемственность между прошлым, настоящим и будущим состоянием этой комбинации, была выдвинута теория о реальном одновременном существовании «трех времен». Согласно этой теории получается, что на самом деле происходит не столько рекомбинация дхарм, сколько их активизация и дезактивизация. Дхармы не исчезают, а постоянно существуют. Дхармы, активные в данный момент, представляют предмет в настоящем, неактивные — являются дхармами прошлого, а потенциально активные — дхармами будущего. Чтобы легче было понять эту идею, представим всем знакомое световое табло, состоящее из множества лампочек, включение и выключение которых создает иллюзию движущейся или меняющей свою конфигурацию картинки. Те лампочки, что горят, — это настоящее, что погасли мгновение назад — прошлое, а те, что загорятся через секунду, — будущее. Вполне понятно, что в данном случае мы можем говорить только об условной реальности появляющихся картинок (то есть нас самих и окру-

жающих объектов), но получается, что лампочки-дхармы оказываются реально существующими!<sup>1</sup>

Именно эта идея и подверглась главной критике в праджняпарамитских сутрах. В отличие от ранних сутр, в которых существование какой-либо высшей надмирной реальности отрицалось, в праджняпарамитских сутрах говорится исключительно о невозможности познания и адекватного выражения этой высшей реальности обыденным, омраченным разумом. Поэтому теория, которая представляет ее в виде комбинации исходных качеств-дхарм, не адекватна, так как, отрицая и доказывая отсутствие «собственной природы» на уровне феноменального мира обыденных вещей и явлений, она, по сути, наделяет этой «собственной природой» базовые дхармы, превращая их в некое подобие абсолюта. Однако, по мнению праджняпарамитских сутр, мы не можем не только ничего сказать о природе этого абсолюта, но даже помыслить его обыденным разумом. Для этого требуется обретение «совершенства в мудрости» (*праджняпарамита*). Только обладающий просветленным разумом (*праджней*) способен постичь и понять абсолют. На уровне же обыденных рассуждений мы можем только сказать, что он «пуст» (*шунья*; яп. *ку:*), то есть что абсолют свободен от всех качеств и свойств, которые мы привыкли видеть в вещах обыденного мира. Этот абсолют — абсолютно другой, тотально отличается от привычного нам мира, а потому не выразим ни в обыденных помыслах, ни тем более в словах. Можно сказать, что шунья — это предел познания обыденного разума, за которым начинается сфера принципиально для него непостижимого — «истинно-такового» (*матхата*)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Изложенное здесь понимание шуньи характерно прежде всего для дальневосточного буддизма.



На уровне обыденного мира понятие «пустотности» (*шуньята*) использовалось для радикального отрицания существования какой-либо «собственной природы» в чем-либо. Все вещи «пусты», ибо в них отсутствует собственное «я», своя «сущность», «собственная природа». Это понимание «несущественности» всего в этом мире было и важным условием преодоления страстей и желаний, которые и сами по себе «пусты», да и направлены на «пустые» вещи.

Начальные строки самой короткой и самой почитаемой из праджняпарамитских сутр, «Сутры о главном в совершенном овладении великим высшим ведением» («Махапраджняпарамита хридая сутра»; яп. «Макахання харамитта сингё:»), которую до сих пор многие в Японии учат наизусть, гласят:

Когда Бодхисаттва Зрящий Владыка<sup>1</sup>,  
совершенствуясь в овладении высшим ведением-  
праджней,  
ясно узрел, что все пять категорий физического  
и духовного  
не имеют собственной сущности, пусты,  
он превозмог все страдания и беды<sup>2</sup>.

### Пустота-«шунья»

С определенными оговорками можно сказать, что ключевое для школы мадхьямака понятие «пустоты»-*шунья* было разработано и введено в широкий оборот выдающимся индийским мыслителем по имени Нагарджуна (I—II вв. н. э.) и его последова-

<sup>1</sup> Один из вариантов трактовки санскритского имени бодхисаттвы Авалокитешвары (яп. Каннон), зафиксированное в китайском переводе данной сутры.

<sup>2</sup> Если не указано иное, все переводы в этой книге выполнены мной с китайских или японских оригиналов.

телями. Главное сочинение Нагарджуны — «Стансы о главном в срединном воззрении» (санскр. «Мула мадхьямака карика»; яп. «Тю:рон»)<sup>1</sup> — совершенно завораживает своей точностью и логической последовательностью. Это же сочинение и дало название школе «срединного воззрения» — *мадхьямака*, в основе учения которой лежат праджняпарамитские сутры и трактаты Нагарджуны.

В истории западной мысли Нагарджуну можно сравнить со знаменитым теологом Вильямом из Оккама (1285?—1349?), прозванным *doctor invincibilis* — «непобедимый доктор», с безупречной логикой показавшим, что все попытки философов дать теоретическое, рациональное обоснование основных откровений христианского учения (например, что Бог един, всесилен, создатель всех вещей, что душа бессмертна и т. д.) тщетны, ибо логически несостоятельны. То же самое проделал со всеми попытками дать теоретическое истолкование «тому, что есть на самом деле», и Нагарджуна.

Не отрицая существования высшей реальности, Нагарджуна стремился прежде всего продемонстрировать противоречивость всех возможных высказываний о ней. Он вводит понятие двух истин — условной и абсолютной.

Условная (или мирская) истина действует на уровне обыденного мира, бытие которого определяется прежде всего уже хорошо известным нам законом зависимого происхождения (*pratitya-samutpada*). Потому на этом уровне ничто не может обладать «собственной сущностью», в том числе и дхармы, ибо все зависит друг от друга. По

<sup>1</sup> С этим и другими произведениями Нагарджуны мы имеем возможность ныне познакомиться в переводе В. П. Андросова.



определению мадхьямиков, обладающее «собственной сущностью», «самосущее» «не производится и не зависит от другого».

Закон зависимого происхождения практически верен, но если мы попытаемся описать теоретически, какая же связь существует между причиной и следствием, то выяснится, что все возможные не практические, а теоретические высказывания по этому поводу оказываются противоречивыми. Например, если предположить, что причина и следствие отличны друг от друга, то невозможно показать, почему именно эта, а не какая-нибудь другая причина вызвала данное следствие. Если предположить, что они тождественны, тогда деление на причину и следствие вообще оказывается бессмысленным. Утверждение, что они в каком-то смысле тождественны, а в каком-то различны, тоже не может быть правильным, потому что ошибочность предыдущих двух предположений просто удвоится, и т. д.

Подобным образом Нагарджуна рассматривает все возможные теоретические высказывания и демонстрирует, что все они внутренне противоречивы, а потому на роль абсолютной истины претендовать не могут.

Нагарджуна видел проблему в том, что наше мышление и язык не приспособлены для выражения абсолютной истины, и сам заведомо не пытался создать своей собственной теории, демонстрируя лишь промахи оппонентов. Он говорил, что все теории «пусты», ибо внутренне противоречивы. Как писал Чандракирти, последователь и комментатор Нагарджуны, живший в VII в.: «Учение о пустоте было провозглашено Нагарджуной для опровержения всех теорий. Создающие особую теорию о пустоте заблуждаются больше всех».

Получить приблизительное наглядное представление о том, какая «неподходящность» имеется в виду, можно, попытавшись «перевести», скажем, симфонию с ее музыкального языка на язык живописи. В принципе это возможно сделать, передав через живопись свое восприятие музыкального произведения, но говорить об адекватности, точности подобного «перевода» не приходится. Точно так и обыденное мышление не способно познать всю полноту абсолюта, выражая всегда его только частично — настолько, насколько это ему доступно. Однако противоречий между условной и абсолютной истиной нет, утверждал Нагарджуна. Условная всегда включена в абсолютную и в этом смысле от нее неотличима. Они не абсолютно тождественны, но и не абсолютно различны. Эта позиция и была названа Нагарджуной «срединой». Отсюда и происходит название его главного трактата, а потом и его школы.

Нагарджуна предпочитает использовать для описания связи между двумя истинами понятие «недвойственность» (санскр. *адвая*; яп. *фуни*) — они «не один» (то есть не тождественны), но и «не два» (то есть не абсолютно различны). Переводя это рассуждение в метафизическую плоскость, Нагарджуна делает заявление, потрясшее до основания весь буддийский мир и имевшее далеко идущие последствия, о которых сам Нагарджуна вряд ли предполагал. Вот это знаменитое четверостишие из его «Стансов о главном в срединном воззрении».

Сансара по сути неотличима от нирваны.

Нирвана по сути неотличима от сансары.

Пределы нирваны — это пределы сансары.

Между этими двумя нет ни малейшего различия.



По сути здесь идет речь о той самой «недвойственности» между относительным и абсолютным, о которой мы говорили выше, как о включенности относительного в абсолютное. Но здесь возникает уже новый нюанс: если смотреть на весь мир как на единую сферу опыта, то его восприятие будет прежде всего зависеть от особенностей самого воспринимающего. То, что для непросветленного разума будет казаться юдолью страданий-*сансафа*, в восприятии просветленного, обладающего «высшим ведением» (*пруджней*), которое не делит, не членит мир «на два», будет блаженством — *нирваной*. И здесь мы вновь подходим к очень важному для понимания особенностей буддийской мысли основному положению о том, что буддисты главным образом описывают не мир «в себе», как он есть на самом деле, а наш опыт, то есть мир «для нас», данный нам в ощущениях и мышлении.

Именно с этим связана психологизированность буддийской онтологии и космологии, которая в IV в. н. э. породила второе крупное направление в области буддийской мысли, получившей название *виджнянавада* — «учение о сознании».

Но прежде чем мы перейдем к изложению этого учения, отметим тот факт, что, несмотря на предостережения самого Нагарджуны и его последователей, с проникновением буддизма за пределы Индии тенденция к толкованию *шуньи* как синонима истинной реальности усиливается. Во многом это обусловливалось особенностью местной ментальности и даже языка, на который стали переводить буддийские тексты. В этом отношении весьма характерен пример с интерпретацией данного понятия в Китае, которая оказала решающее влияние на восприятие этой важнейшей буддийской категории в Японии.

Слово «пустота» (*шунья*) в его индийско-буддийском контексте означает полное отсутствие. В качестве примера можно привести такое неуклюжее с точки зрения русской грамматики, но наиболее адекватно демонстрирующее использование слова *шунья* на языке оригинала предложение: «Эта комната пуста от слона», то есть, попросту говоря, «в комнате нет слона». Когда в праджняпарамитских сутрах говорится, что что-то есть «пустое», это означает полное и абсолютное отсутствие чего-либо в этом чем-то.

Здесь лежит отличие буддийской *шунья*-«пустоты» от китайской концепции у, актуального отсутствия, предполагающего потенциальное присутствие (мы уже говорили об этом выше, в разделе, посвященном особенностям китайского мировоззрения). Разницу между двумя данными понятиями можно легко уразуметь, сравнив две весьма банальные фразы — «Андрей здесь не живет» (и не будет никогда жить) и «Андрея нет дома» (но когда-нибудь он вернется). В первом случае буддисты бы сказали, что дом пуст от Андрея, то есть использовали бы понятие *шунья*, а во второй фразе было бы более уместно китайское у.

Однако вся проблема заключалась в том, что на первом этапе распространения буддизма в Китае, который к тому же отличался как отсутствием логической или исторической последовательности в переводе буддийского канона, так и использованием уже выработанных китайской религиозно-философской традицией терминов для обозначения схожих, но на самом деле весьма отличающихся буддийских понятий, происходило то, что можно назвать неосознанной «китаизацией». Например, буддийская *шунья* была истолкована в духе, близком китайскому у. И даже позже, когда некоторые



китайские буддисты, наподобие знаменитого путешественника «на Запад» (Западом для Китая были страны Центральной Азии и Индия) Сюань-цзана (600?—664), учившегося в Индии и переведшего заново многие сутры, осознали искаженность ранних интерпретаций и делали попытки изменить сложившуюся ситуацию, было уже поздно — неточное истолкование некоторых буддийских понятий настолько вошло в кровь и плоть китайских буддистов, что их призыв к «исправлению имен» остался гласом вопиющего в пустыне.

Вот и *шунья* была истолкована как определение некой трансцендентной реальности, и в качестве полного синонима этого термина стали использовать выражение «истинная таковость» (санскр. *татхата*; яп. *синнэ*). Эти два термина стали играть роль взаимодополняющих апофатического (отрицательного) и катафатического (положительного) описания некой высшей реальности. Получается, что выгнанный «в дверь» древнеиндийский Брахман снова залезал «в окно».

### Третий поворот колеса Закона:

школа виджнянавада (йогачара, читтаматра)  
и ее основатели Асанга и Васубандху (IV—V вв.)

Как и в случае со школой мадхьямака, формированию виджнянавада предшествовало появление ряда новых сутр. По традиционному объяснению, они были получены основателем школы Асангой непосредственно от бодхисаттвы Майтрейи, будущего будды, о котором мы рассказывали в предыдущей главе. Самая ранняя из них, «Сандхинирмочана-сутра» («Сутра о развязывании узла глубочайшей тайны»), относится ко II в., а позд-

нейшая и наиболее знаменитая «Ланкаватара сутра», ставшая впоследствии одним из главных идейных источников формирования знаменитого *чань* (*дзэн*)-буддизма, в IV в. Как появление школы мадхьямака было вызвано неудовлетворенностью предыдущими толкованиями, так и в случае с виджнянавадой — аналогичные причины привели к появлению нового течения.

Первая проповедь, произнесенная историческим Буддой Шакьямуни перед своими бывшими собратями по аскетической практике в Оленьем парке, что в Варанаси, была названа в «Сандхинирмочана-сутре» «первым поворотом колеса Закона». Неправильное понимание учения Будды привело к тому, что оно было позднее превратно интерпретировано. Это дало толчок к созданию учения о дхармах как истинно существующих единицах опыта. Именно Васубандху приписывается создание «Энциклопедии Абхидхармы», в которой и было систематизировано учение о дхармах. Однако, как гласит традиция, тот же самый Васубандху<sup>1</sup>, осознав ошибочность прежних представлений под влиянием своего брата Асанги и «открывшихся» новых сутр, стал вместе с ним основателем новой школы.

Эту школу роднило с учением Нагарджуны критическое отношение к учению о дхармах, но Асанга и Васубандху считали, что Нагарджуна тоже отклонился от истины «срединного пути», утверждая абсолютную нереальность всего на свете, ударившись в крайность отрицания. Можно говорить

<sup>1</sup> До сих пор нет ясности в том, был ли этот Васубандху знаменитым автором «Энциклопедии Абхидхармы», или же речь идет о совершенно другом человеке с тем же самым именем.



о том, что учение школы мадхьямака не было ими понято или было превратно истолковано. Ведь сам Нагарджуна ничего подобного не говорил, проводя лишь различие между уровнями условной и абсолютной истины.

Было ли такое толкование учения Нагарджуны двумя братьями искренним заблуждением или преднамеренным искажением, сказать сложно. Скорее всего первое, так как и в XX в. первые европейские буддологи толковали представление Нагарджуны о «пустоте»-*шунья* как учение о радикальном отрицании всего и вся<sup>1</sup>. Как бы там ни было, признав заслуги Нагарджуны в деле критики старой теории дхарм и назвав учение мадхьямака «вторым поворотом колеса Дхармы», «Сандхинирмочана-сутра» претендовала на третью, и окончательную, интерпретацию провозглашенного Буддой. И заключалась она в том, что было-таки обнаружено и идентифицировано «истинно существующее», и этим существующим оказалось сознание-*виджняна*. Отсюда и название новой школы — «учение о сознании», *виджнянавада*.

Родилось это учение, судя по всему, в результате наблюдения и анализа за состоянием сознания в ходе йогической медитации, которой в этой школе уделялось первостепенное значение. Отсюда и второе ее название — школа «практики йоги», *йогачаара*. По традиции этой школы, именно в состоянии глубочайшего медитативного сосредоточения, поднявшись во время него на уровень, «небо», на котором пребывает будущий будда Майтрея,

<sup>1</sup> Сейчас мы снова наблюдаем бурное возрождение «нигилистической» интерпретации мадхьямаки в современной буддологии.

первый из братьев, Асанга, вошел с ним в контакт и получил истинное учение.

При этом истинность всех прежних интерпретаций не ставилась под сомнение — они были верны, но верны лишь частично, не открывая по причине неподготовленности слушателей истины абсолютной, которая, понятно, и излагалась во вновь обретенных текстах.

Главная среди них — уже упоминавшаяся «Сандхинирмочана-сутра»<sup>1</sup>, в которой Будда утверждает, что постигаемое сознанием в состоянии медитативного сосредоточения и в его обыденном состоянии едино по своей природе — и то и другое не более чем идеи, ощущения, неотличимые от этого самого сознания.

Сделав, почти точно так же как Декарт, положение о первичности мышления исходным пунктом своего учения, братья Асанга и Васубандху двигались, однако, в другом направлении. Ход их рассуждения был примерно таков: коль скоро ощущения и идеи неотделимы от сознания или психики (*читта*), то весь мир, который для нас есть не более чем набор этих ощущений и идей, неотделим от сознания, то есть представляет собой не что иное, как эту самую психическую деятельность. Отсюда третье название школы — *читтаматра*, что переводится как «только психическое».

<sup>1</sup> Необходимо сделать оговорку: было бы неправильно представлять формирование новых школ в буддизме как строго последовательный процесс — сначала появлялись новые проповеди (*сутры*), а уж потом на их основе создавались трактаты (*шастры*), в которых учение систематизировалось и последовательно излагалось. Порою новые сутры «обнаруживались» уже после того, как соответствующий трактат был написан, что, естественно, освящало новые интерпретации авторитетом самого исторического Будды. Именно так, судя по всему, обстояли дела и с «Сандхинирмочана-сутрой».



Поскольку психическая деятельность есть порождение сознания (*виджняна*), то и сам мир является лишь порождением этого самого сознания. Поэтому, в отличие от Канта, последователи виджнянавады не выделяли в объектах восприятия их истинный и недоступный нам облик («вещи-в-себе») и то, как он представляется нам («вещи-для-нас»). Для виджнянавадинов ничего, кроме этих самых «вещей-для-нас», в феноменальном мире сансары не существует, в ней нет никаких «вещей-в-себе», недоступных нашему опыту.

Проблема лишь в самом сознании, которое омрачено и главной проблемой которого является свойство разделения (*ви*). Именно это мешает перейти нам к истинному цельному знанию (*джняна*). Мы сами себя помещаем в юдоль страданий, в сансару, которая есть не некая объективно и независимо от нас существующая реальность, но только порождение омраченности ума — «только сознание», «только психическое». В этом учении слияние психологии и онтологии, к чему изначально явно тяготел буддизм, находит наконец свое полное теоретическое обоснование!

Можно только вообразить, какие невиданные перспективы открывало это учение. Если то, что мы воспринимаем как внешний мир, есть исключительно наши мысли и ощущения, то овладевший и поставивший их под контроль получал власть над миром, он мог трансформировать его по своей прихоти. Но хотя достигшие высших ступеней совершенствования практики медитативной йоги, называемые *йогинами*, порою и пользовались обретенной властью для каких-то мирских, «низменных» целей (отсюда рассказы о всех чудесах и сверхъестественных способностях), главной задачей для

них было все-таки успокоение активности этой самой психики, сознания, воспроизводящего феноменальный мир (*сансара*) в идеях и ощущениях. И в этом главное отличие учения виджнянавады от идеализма Беркли, с которым это учение порою некорректно отождествляют. Для Беркли существование сознания абсолютно, для йогоинов — отнюдь нет. Наоборот, главной задачей йогической практики в виджнянаваде и было прекращение действия этого сознания, психики, воспроизводящей феноменальный мир.

Первая проблема нашего сознания, согласно виджнянаваде, в том, что омраченное, искаженное страстями и кармой сознание уподобляется некоему набору формочек, наподобие тех, которыми забавляются дети в песочнице. Пользуясь этими формочками, сознание набивает в них абсолютно однородный песок истинной реальности, лепит из них всевозможные идеи и ощущения, которые само же потом воспринимает как реальные существующие вещи и явления, привязывается к ним и испытывает страсти по их поводу. Именно прекращению активности омраченного сознания и посвящена вся йогическая практика этой школы. Это базовое сознание, изначально вооруженное всеми подобными формочками, йогачарины называли *алая-виджняной*, то есть «сознанием-хранилищем». Именно оно ответственно за то, что обычно люди не только воспринимают феноменальный мир (*сансара*) как реально существующий, но и отделяют себя самого от этого мира, разделяя все на себя (субъект восприятия) и все остальное (объект этого восприятия). Но все эти идеи и ощущения, включая и представление о собственном «я», суть иллюзии, с которыми надо поскорее расстаться. Расставаясь



со своими формочками, *алая-виджняна* перестает быть собственно сознанием, прекращает разделение на субъект и объекты и превращается в некую высшую мудрость (*джняна*), часто сравниваемую с зеркалом, спокойным и невозмутимым, в котором отражается мир в его истинной цельности, без всяких искажений. Это и есть состояние нирваны.

Таким образом, в отличие от мадхьямиков, йогачаринам удалось подвести теоретическую базу под свою практику, описанию которой посвящены многочисленные трактаты, в подробностях расписывающие постепенный путь восхождения от омраченного существа к состоянию бодхисаттвы и будды. Можно сказать, что если для школы мадхьямака «пустота» (*шуньята*) означала отсутствие собственной природы (*свабхава*) в любом феномене, то для йогачаринов «пустота» была прежде всего указанием на отсутствие различий между субъектом и объектом, на ложность разделения.

#### Четвертый поворот колеса Закона: учение о татхагатагарбхе

Итак, мы подходим к концу нашего затянувшегося, но необходимого отступления, добравшись до изложения последней из основных философских концепций, сформировавшихся в буддизме Махаяны. Она окажется для нас важнейшей, так как базовые положения именно этого учения легли в основу всех школ китайского буддизма, а через него и всего восточноазиатского буддизма, включая и японский. В отличие от школ мадхьямака и йогачара, в случае учения татхагатагарбха слово «школа» обычно не используется, да и имена родоначальников указать сложно. Дело в том, что учение

о татхагатагарбхе, «зародыше будды» или «лоне будды» (*татхагата*, яп. *нёрай*, один из традиционных эпитетов будды, означающий «так пришедший»; *гарбха*, яп. *дзо*., означает «лоно»), хотя и появилось в Индии уже в III в. (к этому времени относятся первые сутры, в которых излагались новые идеи, — «Татхагатагарбха» и «Шрималадеви симханада»), но так и не сформировалось в самостоятельную школу, постепенно поглощаясь виджнянавадой и образуя с ней некий синтез, венцом коего стало отождествление «сознания-хранилища» (*алая-виджняна*) с сокрытым «лоном или зародышем будды» (татхагатагарбхой), о чем и говорится в знаменитейшем и многократно цитируемом «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» («Махаяна шраддхотпада шастра»).

Судя по всему, этот текст был составлен в Китае в VI в. Авторство его, традиционно приписываемое буддийскому поэту Ашвагхоше, более чем сомнительно, как, впрочем, и попытки записать в авторы других трактатов этого учения кого-либо из индийских знаменитостей. Скорее всего он был написан уже в Китае самими китайскими буддистами, на которых огромное влияние оказывала собственная философская традиция с ее поисками абсолютного первоначала. Причем китайцы явно тяготели к вещам конкретным, и абстракции, столь характерные для индийского стиля философствования, их мало привлекали. Так что отождествление высшей реальности с «лоном будды», которую китайцы предпочитали называть «природой будды», явилось для них самым удовлетворительным толкованием в рамках буддийской традиции. Впоследствии это все еще достаточно абстрактное понятие, изначально используемое как некий символ универсальной для всех живых существ



возможности стать буддой, китайцы стали толковать как вполне конкретную сущность, «вещь», находящуюся внутри всех существ и даже того, что мы привыкли считать относящимся к неживой природе. Утверждение «все на свете обладает природой будды» стало характерной приметой буддийской мысли Китая, а потом и Японии.

В связи с таким пониманием процесс достижения просветления стал толковаться в смысле выявления в себе этой «природы будды», причем вместо выражения «обретение просветления» или тем паче «уход в нирвану» стали использовать куда более оптимистичное и позитивное — «становление буддой». Так заявленная в «Лотосовой сутре» абстрактная возможность для всех существ стать буддами получала в новой интерпретации свое конкретное воплощение — в каждом присутствует высшая истинная реальность в виде этой самой «природы будды».

Впоследствии происходит слияние между учением о сознании — виджнянавадой и учением о лоне будды — татхагатагарбхой, которое выразилось прежде всего в отождествлении чистого, неомраченного сознания с «природой будды». Единая «природа будды» отождествляется с «единым умом» (*экачитта*). Очищение сознания от страстей, препятствующих узреть и актуализировать сокрытую в каждом из нас «природу будды», и становится главной задачей практики этого синтетического учения. В нем старый термин «пустота»-*шуньята* получает новое истолкование. Быть «пустым» — значит держать свое сознание, свой ум чистым от всех загрязнений-страстей, препятствующих слиянию с просветленным «единым умом» и проявлению «природы будды».

Это синтетическое учение, соединившее виджнянаваду и татхагатагарбху, и стало общей основой новых школ китайского буддизма, не имевших прямых индийских аналогов. При этом надо отметить, что под влиянием общих особенностей китайского философского мировоззрения, тяготевшего к натурализму, гораздо большее внимание уделялось именно натурфилософскому аспекту, нежели психологическому, что наглядно проявилось в учении одной из двух главных «философских» школ китайского буддизма — школы Хуаянь (яп. Кэгон). Именно учение этой школы, несмотря на его часто критикуемую умозрительность и слабость в области религиозной практики, и было признано наиболее подходящим для использования в идеологических целях японским государством.

### Шесть школ периода Нара

Кроме Кэгон в период Нара существовали еще пять главных школ и некоторое количество вспомогательных, от которых сохранились лишь названия. Как мы уже говорили, школы эти были скорее не религиозными объединениями, а факультетами одного и того же буддийского университета, где преподавали все учения, возникшие в буддизме к тому времени. Совместное проживание монахов, специализирующихся на разных буддийских дисциплинах и, таким образом, формально принадлежащих к разным школам, в одном и том же монастыре было делом совершенно обыденным, как, впрочем, и то, что один и тот же человек мог одновременно заниматься разными доктринами.

Учения всех школ периода Нара, за исключением Кэгон, не нуждаются в отдельном описании, так



как в их основе лежат уже знакомые нам основные течения буддийской мысли.

Школа Санрон («Три трактата») основывалась на «срединном учении» (*мадхьямака*) в интерпретации Нагарджуны и его ученика Арьядевы. К ней примыкала школа Дзё:дзицу («Обретение истины»), получившая свое имя по названию главного трактата этой школы «Сатьясиддхи-шастра» (яп. «Дзё:дзицу рон»), который принадлежал Хариварману, индийскому брахману, обращенному в буддизм в III в. н. э. и близкому по духу основателю мадхьямаки Нагарджуне.

В основе учения школы Хоссо: («Виды дхарм») лежало учение о сознании — виджнянавада в интерпретации Асанги и Васубандху. К ней примыкала школа Куся (от искаженного санскритского *коша*, «сокровищница»), занимавшаяся классической теорией дхарм в изложении того же Васубандху. По его знаменитому трактату «Энциклопедия Абхидхармы» («Абхидхармакоша») она и получила свое наименование.

Последователи же школы Рицу («Установления») занимались углубленным изучением монашеского устава.

В целом можно сказать, что весь период Нара ушел у японцев на постижение глубин буддийского учения, и написанные ими в это время трактаты особой оригинальностью не отличались — это был период ученичества, необходимый предварительный этап для любого творчества.

Среди всех школ особняком стоит школа Кэгон, сформировавшаяся уже в Китае и не имевшая прямых индийских аналогов. Именно ее учение оказалось наиболее подходящим для создания идеологии централизованного государства, хотя по своему

влиянию она никогда не могла сравниться со школой Хоссо:, чьи представители были непревзойденными специалистами в области столь ценимой буддийской магии.

### Учение школы Хуаянь (Кэгон)

История возникновения этой школы наиболее наглядно демонстрирует, как изменялся буддизм в Китае под влиянием местных философско-религиозных традиций. Основатель школы монах по имени Фа-цзан (643—712) входил изначально в группу переводчиков буддийских текстов, работавшую под руководством вернувшегося из Индии знаменитого Сюань-цзана, пытавшегося «исправить» китайский буддизм и привести его в соответствие с индийской «ортодоксией». Фа-цзан в скором времени не только ушел от своего наставника, но и подверг представленное им направление резкой критике за то, что они, как и классические приверженцы абхидхармы, только тем и занимались, что пытались познать природу феноменального, изменчивого мира, а вот вопрос о вечном, неизменном абсолюте, лежащем в основе этого мира и проявляющемся в нем, оставляли без внимания.

Постижению этой абсолютной реальности, универсального субстрата всех «дел и вещей», и посвятил себя Фа-цзан. В своих построениях он опирался на такой интереснейший текст, как «Сутра цветочного убранства» («Аватамсака-сутра», кит. «Хуаянь цзин»), название которой и дало имя созданной им школе. Формально Фа-цзан считался третьим патриархом школы Хуаянь, ибо и до него были монахи, отдававшие предпочтение этому



тексту, но фактически учение Хуаянь было сформулировано именно Фа-цзаном, создавшим ряд базовых трактатов, в которых изложил основы учения. Однако все по порядку. Начнем прежде всего с основополагающего текста — «Сутры цветочного убранства», которая вслед за «Лотосовой сутрой» была одним из любимейших буддийских текстов на Дальнем Востоке, и не в последнюю очередь благодаря своим художественным достоинствам.

*«Сутра цветочного убранства»  
(«Аватамсака-сутра», кит. «Хуаянь цзин»;  
яп. «Кэгонкё»)*

В первый черед отметим, что «Сутра цветочного убранства» не единое произведение, а собрание проповедей Будды, в которых, как гласит традиция, он излагал суть того, что открылось ему в первом прозрении под деревом бодхи, после чего он и стал именоваться «пробужденным». Причем, в отличие от предыдущих текстов, излагаемое в этих сутрах учение считается не «условной истиной», приспособленной к уровню понимания аудитории и подлежащей дальнейшему растолкованию, а «истиной в последней инстанции» (парамартха сатья), точно и без всяких уловок передающей суть просветленного состояния Будды и того, что ему в этом состоянии открылось. Весьма примечательно также, что из семи мест, в которых были произнесены восемь проповедей, вошедших в состав сутры, лишь два располагались на земле, а остальные — на небесах. В первой проповеди только-только достигший просветления Будда говорит о том, что теперь он реализовал свою изначальную «единотелесность» с вселенским буддой по имени Вайрочана

(Солнце). Именно этот вселенский будда, в «теле дхармы» тождественный всему космосу, и является главным объектом поклонения в школе Хуаянь-Кэгон (это его статую изваяют по приказанию императора Сё-му в Японии).

В последующих шести проповедях Будда излагает различные аспекты учения и растолковывает практики, ведущие к достижению просветления. Среди них особо почитается шестая проповедь, так называемая «Сутра о десяти ступенях» («Дашабхуми-сутра»), где подробно описываются десять этапов, которые проходит бодхисаттва на своем пути к просветлению. Но самая важная для учения Хуаянь-Кэгон часть — последняя, восьмая, именуемая «Гандавьюха-сутрой». Она же самая интересная в литературном отношении и представляет собой рассказ о странствиях юноши, который в поисках истины посещает поочередно 53 человека<sup>1</sup>, причем отнюдь не только прославленных последователей Будды, но и просто мирян, и даже приверженцев критических по отношению к буддизму вероучений. Именно в этой части текста появляется ключевой для понимания учения Хуаянь-Кэгон образ драгоценной сети бога Индры, где каждый драгоценный камень, которым украшены точки сплетения нитей сети, отражает в себе все остальные. Этот образ был использован Фа-цзаном для иллюстрации важнейшей в учении Хуаянь-Кэгон идеи о всеобщем единстве и взаимозависимости всех «дел и вещей», выражаемой традиционно в краткой формуле — «одно во всем, все в одном».

<sup>1</sup> Считается, что именно этот текст побудил выдающегося мастера японской гравюры Хиросигэ (1797–1858) создать знаменитую серию под названием «53 станции тракта Токайдо».



### «Трактат о золотом льве»

Считается, что именно этот образ подвиг Фа-цзана к созданию своего учения о взаимосвязанности, или, как он сам говорил, «взаимной беспрепятственности», всего во всем мире, изложенного им в знаменитом «Трактате о золотом льве» («Цзинь ши-цзы чжан»). Для изложения своего учения Фа-цзан использует два термина, не имеющих аналогов собственно в индийском буддизме. Это *ли*-«принцип», понимаемый как универсальное начало, глубинная структура бытия (первоначально иероглифом *ли* обозначались прожилки в яшме), и *ши*-«феномены», которые суть проявления универсального *ли*-«принципа».

С помощью этих двух понятий и формулируются два краеугольных постулата Хуаянь. Первый из них утверждает «взаимную беспрепятственность принципа и феноменов», и это значит, что феномены суть проявления абсолютного принципа-*ли*, то есть, иными словами, укоренены в истинной реальности и тем самым утрачивают приписывавшуюся им ранее в буддийской философии иллюзорность; а второй говорит о «взаимной беспрепятственности феноменов», что означает не только единство природы всех «дел и вещей» в мире, их единство в принципе-*ли*, но и то, что каждая отдельная «вещь», обладая бесконечной и всеобъемлющей природой принципа-*ли*, голографически содержит в себе все остальные вещи и события.

Таким образом, Фа-цзан подвел онтологический базис под типичное для всей китайской культуры отношение к познанию, признающее возможным и достаточным познание единичного для понимания множественного. Классическая формулировка бы-

ла дана еще Лао-цзы в его известном афоризме «Не выходя за ворота познать Поднебесную». В школе Хуаянь данная идея была сформулирована следующим образом: «Каждый цветок содержит в себе мудрость всех сутр Великой Колесницы».

### ♦ РОЛЬ БУДДИЗМА ПРИ ДВОРЕ СЁ:МУ

Итак, вынужденно сделав столь пространное отступление, вернемся к событиям, происходившим в Японии во время правления императора Сё:му и предшествующим сооружению Великого Восточного храма — То:дайзи. Прежде всего отметим, что вряд ли сам государь Сё:му и прочие приверженцы буддизма в Японии того времени разбирались во всех тонкостях и нюансах учения многочисленных буддийских школ, о которых мы только что рассказали. В общем, во все века это был удел немногих ученых монахов, и представлять историю буддизма (в частности, в Японии) исключительно или преимущественно как историю идей было бы явным искажением действительной картины. Это то же самое, что свести историю средневекового христианства к истории схоластических диспутов, которые были абсолютно недоступны и неизвестны подавляющему большинству мирян за исключением особо интересующихся. Активно дискутируемый в монастырских стенах вопрос, например, об общем количестве базовых качеств-дхарм был в той же мере актуален для мирян, как и проблема установления точного числа ангелов, могущих поместиться на острие иглы.

Мирян и власть интересовало совсем другое — насколько эффективны прикладные аспекты учения



той или иной школы для решения проблем насущных, и поддержка оказывалась тем, кто сумел доказать действенность своих учений на практике. Теоретическая физика понятна и интересна лишь немногим посвященным, большинство же интересуется лишь появлением, скажем, картинки на экране телевизора после нажатия соответствующей кнопки.

Точно так же и в Японии в условиях нарождающегося централизованного государства власть интересовало лишь одно: насколько эффективным идеологическим и магическим средством окажется буддизм для достижения весьма понятной и очевидной цели — укрепления этой самой власти. И если в качестве идеологической основы власти наиболее подходящим представлялось использование учения школы Кэгон, о чем мы поговорим чуть позже, то магические способности последователей школы Хоссо: оказались явно вне конкуренции.

#### ♦ ГЭМБО: (?—746) — ГЛАВНЫЙ МАГ И ЗАЩИТНИК ГОСУДАРЯ И ОТЕЧЕСТВА

Естественно, что подобное отношение к буддизму постепенно все больше вовлекало буддийское духовенство, в первую очередь его верхушку, в сферу политики. Первым среди буддийских монахов, сделавших головокружительную карьеру при дворе, был некий Гэмбо, пробывший на обучении в Китае семнадцать лет, удостоившийся высших почестей от самого китайского императора и более чем доброжелательно встреченный при дворе Сё:му по своему возвращении в 734 г. В 736 г. он становится первосвященником и одновременно «монахом внутренних покоев» (*найгубусо:*). Так именовали особо до-

веренных священнослужителей, в чьи обязанности входило моление и проведение соответствующих ритуалов во благо государя и его семьи.

Особым доверием и влиянием Гэмбо: стал пользоваться после того, как излечил государыню от недуга. Единственным препятствием на пути его возвышения был клан Фудзивара, самый могущественный из всех аристократических родов. И тут как нельзя кстати подвернулся удобный случай, позволивший Гэмбо: устранить соперников от власти.

В 735 г. на острове Кюсю разразилась эпидемия чумы, начавшая быстро распространяться по стране. Император неустанно заказывал моления о прекращении этой напасти и синтоистским жрецам, и буддийским священникам, жертвовал на храмы и святилища, но ничего не помогало. В 737 г. эпидемия докатилась до столицы. Сам император чудом избежал смерти, но ряды знати изрядно поредели. Случилось так, что среди скончавшихся от чумы оказались и все четверо представителей рода Фудзивара, входивших в высший орган государственной власти — Госсовет (*Дайдзё:канн*); по оценкам некоторых исследователей, в результате эпидемии страна в целом потеряла около трети своего населения. Однако то, что представлялось остальным несчастьем, для уцелевшего Гэмбо: обернулось отличным шансом, — пользуясь своим влиянием, он добился, чтобы вместо представителей рода Фудзивара на освободившиеся места в Госсовете были назначены лояльные ему люди. Ключевой фигурой в политических раскладах Гэмбо: стал представитель другого могущественного аристократического рода Татибана, по имени Мороз.

Возмущению оставшихся в живых Фудзивара не было предела. Один из них, по имени Хироцугу,



смещенный со своих должностей в центральном правительстве и направленный губернаторствовать на остров Кюсю, требует устранения Гэмбо; но получает отказ. В ответ он поднимает в 740 г. восстание, которое было быстро подавлено, а сам Хироцу-гу казнен. Распоряжений на этот счет Сё:му не давал, и казнь вроде была личной инициативой командующего правительственными войсками (что весьма сомнительно!), тем не менее резко ухудшившееся после 740 г. здоровье государя было истолковано как месть с того света убиенного Хироцугу. Он становится вторым в истории Японии мстительным духом (*онрё*:).

### Мстительные духи онрё:

*Предпосылкой возникновения веры в мстительных духов было представление о том, что недовольные чем-то божества-ками могут выражать свою неудовлетворенность или обиду, насылая на провинившегося напасти (татары). Чаще всего так происходило, если что-то делалось без спроса ками. Вот, например, известная история, связанная со строительством «Великого Западного храма» (Сайдайдзи), о котором мы подробнее расскажем чуть позже. В «Продолжении Анналов Японии» содержится следующая запись от 23 дня 2 луны 770 г.:*

Разбили и выбросили центральный камень фундамента восточной пагоды храма Сайдайдзи. Размером этот камень был больше трех метров, толщиной в два метра и еще семьдесят сантиметров, и был он с горы Имори, что к востоку от То:дайдзи. Его тащили несколько тысяч человек, но в день продвигались всего на несколько шагов. Иногда этот камень как будто стонал. Тут людей прибавили, и за девять дней дота-

щили до места. После этого его обработали и приготовили, чтобы уложить в фундамент. Тут среди прорицателей и прорицательниц нашлись те, что предрекали, что будет возмездие-*татары*, коль поступят так. Натащили тут хворосту и раскалили камень, потом вылили на него более пяти тысяч литров сакэ, раскололи на мелкие части и на дорогу выбросили. Спустя месяц с лишком захворала государыня. Прибегли к гаданию, и вышло, что это возмездие-*татары* расколотого камня. Тут же все осколки собрали, очистили и положили на землю, чтоб ни люди, ни лошади по ним не ступали.

*Этот отрывок комментируется в том духе, что камень был взят без дозволения божества горы Имори, отсюда и все напасти. Сообщений подобного рода в японских хрониках множество. Со временем в них появляются и записи, свидетельствующие о возникновении веры в то, что причиной возмездия (татары) могут быть и души повергнутых врагов, стремящиеся отомстить обидчикам с того света. Японский ученый Иноуэ Мицую отмечает, что появление этих верований стало возможно, когда политику начали воспринимать как дело отдельных личностей, а не кланов, к которым они принадлежали. Введение в VII в. бюрократической системы, основанной на законах и правилах (рицурё:) и предполагававшей существование личной ответственности, как это ни казалось бы на первый взгляд парадоксальным, во многом опосредованно способствовало возникновению и укреплению веры в мстительных духов. Интересно отметить, что чем более высокое положение занимал человек при жизни, тем более сильным и опасным почитался его мстительный дух. Считалось, что мстительные духи могли вредить человеку, которого считали главным виновником своего преждевременного*



ухода в мир иной, как напрямую, насылая на того болезни или препятствуя карьере, так и опосредованно, отравляя его жизнь всякими напастями в подконтрольной тому сфере. Например, если объектом воздействия мстительного духа становился сам государь, то, чтобы досадить обидчику, мстительный дух вызывал пожары, наводнения, засухи и мор в масштабах всей страны.

Первым мстительным духом считается принц крови Нагая (684—729), ложно обвиненный Фудзивара в том, что он замышляет государственный переворот. В результате принц был принужден вместе с семьей совершить ритуальное самоубийство. По иронии судьбы следующим мстительным духом стал на этот раз представитель Фудзивара — уже упомянутый нами мятежный Хироцугу. Как мы уже говорили, после его гибели в 740 г. здоровье Сё-му резко пошатнулось, что и было приписано потусторонним козням зловерного бунтаря.

Первая реакция государя была вполне предсказуемой и полностью укладывалась в рамки традиционных верований — если случается несчастье, надо сменить несчастливое, «загрязненное» место жительства. И в 740 г. Сё-му действительно оставляет Нара. Создается такое впечатление, что государь мечется по стране, убегая от преследования. Посудите сами: в 740 г. государь Сё-му отправляется в восточные провинции. После завершения этой поездки он отказывается возвращаться в Нара и поселяется в загородной резиденции Куни, находящейся в местности Ямасиро, вотчине рода Татибана, чьи представители при поддержке Гэмбо: вошли в силу при дворе. Однако Фудзивара работают не покладая рук, чтобы вернуть себе расположение государя, и это им в конце концов удается. Фудзивара добиваются того, что в

745 г. Гэмбо: под благовидным предлогом удаляют в провинцию, где он вскоре умирает при весьма подозрительных обстоятельствах. Сам же государь переселяется в местность Сигараки, находившуюся во владениях Фудзивара. Оттуда он почему-то решает перебраться в район нынешней Осаки — Нанива, потом опять возвращается в Сигараки.

Кажется, что он окончательно решает покинуть Нара и останавливает свой выбор на Сигараки. О серьезности намерений Сё-му свидетельствует тот факт, что первоначально постройка статуи «Большого Будды» планировалась именно в Сигараки. Строительство началось в 745 г. при непосредственном участии самого Сё-му, который «тянул веревки» во время возведения внутреннего деревянного каркаса будущей гигантской статуи. Однако строительство было почти сразу же прекращено — в том же 745 г. государь вновь меняет решение и возвращается в Нара, чтобы всего четыре года спустя уйти в отставку, передав трон своей дочери.

Конечно, все эти метания можно постараться объяснить некими рациональными причинами — политическими, экономическими и пр., но факт остается фактом — более пяти лет государь пребывал в постоянном смятении, и очень похоже, что не последнюю роль здесь играли соображения религиозно-магического характера.

#### ◆ СОЗДАНИЕ СИСТЕМЫ ПРОВИНЦИАЛЬНЫХ МУЖСКИХ И ЖЕНСКИХ МОНАСТЫРЕЙ

Для того чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть, на что кроме расходов по переносу столицы государь тратит бюджетные деньги, которых ос-



талось и без того мало после опустошительной эпидемии и бунта.

Итак, на следующий год после подавления бунта, в 741 г., Сё:му, издает указ о создании в каждой провинции мужского и женского монастыря. Складывается впечатление, что, разочаровавшись в магических способностях Гэмбо: (тот так и не смог предотвратить распространение эпидемии и возникновение мятежа), государь уже не хочет зависеть от чьих-либо личных усилий, а пытается создать систему, которая бы с высокой степенью надежности гарантировала магическую защиту и самого государя, и страны, что, в принципе, одно и то же. Знаменитое высказывание Людовика XIV «Государство — это я!» не только полностью справедливо в случае японских монархов, но и, благодаря уже внедрившимся к тому времени в Японии китайским представлениям о непосредственной связи микро- и макрокосмоса (в данном случае о прямой зависимости между положением дел в стране и в природе от физического и морального состояния государя), представляется куда как более обоснованным.

Изданный Сё:му указ по поводу основания провинциальных монастырей является красноречивым свидетельством его умонастроений в тот период и, кроме того, наглядно демонстрирует отношение правящей элиты к буддизму в целом. Приведем этот весьма примечательный документ полностью:

Хотя я и не облечен большими достоинствами, я с трепетом принял тяжкую ответственность, но пока еще не обрел искусства благого управления, дабы вести народ, и множество ошибок совершаю, будь то бодрствую или же сплю. Однако все бывшие государи, унаследовав дело предков, приносили спокойствие

стране, радость народу, останавливали бедствия. Как мне править страной, дабы достичь подобного?

В нынешнюю пору плоды полей не столь богаты, а напасти часты. Зрю это и непрестанно скорблю и устрашаюсь отсутствием в себе достоинств, и это заставляет меня корить себя и приносит страдание душе. И посему я жажду, чтобы всему народу повсюду великое благо было. Ради сего в прежние годы мы посылали гонцов, дабы оповестили, что надобно привести в порядок святилища богов во всех провинциях, а также велели, чтоб во всех провинциях соорудили по одной статуе будды Ша:кьямуни... и чтоб сделали по одному списку «Сутры Великой Мудрости» («Дайханьякё:»). Не посему ли с нынешней весны до сбора урожая осенью ветры с дождями чередовались должным образом и все пять злаков плодоносили изрядно?! Сие есть удивительный дар, свидетельствующий, что искренность наша была воспринята, а мольбы услышаны. Мы поражены и удивлены, но нет покаяния нашей души.

По сей причине мы обратились к сутрам, и вот в «Сутре о золотосияющем пресветлом всепобеждающем государе» («Конко:мё:сайсё:о:кё:») говорится: «Коль есть в стране государь, что споспешествует толкованию, слушанию, чтению и запоминанию наизусть этой сутры, что благоговейно чтит ее и распространяет, мы, Четыре небесных государя, всегда встаем на защиту, отводим все напасти и беды, избавляем от скорби и заразы. Все мольбы исполнятся, и радость всегда будет полнить сердце!»

И посему повелеваю по всей стране с великим тщанием соорудить по одной семиярусной пагоде и сделать по одному списку «Сутры о золотосияющем пресветлом всепобеждающем государе» и «Сутры цветка лотоса чудесного учения» («Мё:хо: рэнгэкё:»).

Окромя того, повелеваю, чтоб золотую пылью по образцу единому были сделаны списки «Сутры о золотосияющем пресветлом всепобеждающем государе»



и помещены по одной в семьярусные пагоды, дабы процветало учение Всеблагого Будды и было оно вечным как небо и земля, дабы благодать покровительства Четырех небесных государей распространялась на живых и мертвых и дабы всегда достаточна она была.

Храмы, в которых будут сооружаться семьярусные пагоды, да будут называться цветами страны, и места для них должно выбирать наилучшие, дабы воистину стояли вечно. Коль будут близко к людскому жилью, то смрад их будет достигать, что не должно, а коли далеко, то сие также нежелательно, ибо будет утомлять собирающихся в них. Правители провинций! Пышно украсьте эти провинциальные храмы и блюдите их в чистоте! Молитесь усердно, дабы восхитились Небесные государи и сходили с небес в сии места, защищая и покровительствуя нам! Поведать о сем дальним и ближним, чтоб воля моя народу известна была!

Окромя того, построенному в каждой провинции храму для монахов выделить по пятнадцать дворов и по гектару полей, а храму для монашек — по гектару полей. Чтоб в мужских было по двадцать монахов, и звались оные Храмами золотосияющих пресветлых Четырех небесных государей, что защищают и покровительствуют стране, а в женских — по десять монашек, и звались оные Храмами цветка учения, что снимают грехи. Повелеваю, дабы в этих храмах монахи и монахини принимали официальное посвящение, блюли обеты, а коль не станет доставать кого из их числа, то немедленно восполнять. Сим монахам и монахиням восьмого дня каждой луны читать вслух «Сутру о золотосияющем пресветлом всепобеждающем государе», а как настанет середина луны, то читать наизусть свод заповедей монашеских. Шестого дня каждой луны и государевым людям, и всему народу не охотиться, не рыбачить и вообще живого не убивать. Правителям провинций следить за сим неустанно.

(Хроника «Продолжение Анналов Японии», «Сёку Нихонги», составление завершено в 797 г.)

Итак, перед нами самый что ни на есть наглядный образчик восприятия буддизма верхушкой японского общества — ни о каком просветлении, избавлении от страданий, выявлении в себе «природы будды» речи не идет. Цель вполне земная и более чем прагматичная — обеспечить себе и стране защиту Четырех небесных государей. Причем получение этой защиты и покровительства должно осуществляться привычными ритуально-магическими средствами. И коль скоро для ублажения местных божеств-ками им читались молитвословия (*норито*) священнослужителями (*каннуси*), от которых требовалось соблюдение ритуальной чистоты<sup>1</sup>, то и для обеспечения покровительства божеств заморских официально уполномоченные и состоящие на службе государства буддийские монахи и монахини должны были выполнять точно такие же действия — читать перед своими божественными патронами священные сутры и неукоснительно следовать предписаниям монашеского устава. Именно поэтому вопросам монашеской дисциплины, поддержанию и разработке соответствующих правил и установлений уделялось, как мы увидим дальше, столь пристальное внимание. Главная идея и в случае синтоистских жрецов, и в случае буддийских монахов была одна и та же — эффективность молений ставилась в прямую зависимость от ритуальной чистоты молящего.

Однако восприятие буддизма по образцу и подобию местного синто на этом не заканчивалось. Поскольку считалось, что влияние местного божества-ками защищает определенную территорию, то Сё-му, по аналогии, счел недостаточным ограничиться молениями в каком-либо одном храме, а повелел,

<sup>1</sup> См. подробнее мою книгу «Синто».



как мы видели из указа, создать священные центры в каждой провинции для обеспечения защиты на всех территориях.

Вышеперечисленные соображения и представления и привели к идее создания сети провинциальных храмов-монастырей, *кокубундзи* (мужских) и *кокубуннидзи* (женских).

#### ◆ РО:БЭН (689—773), ГЛАВНЫЙ ИДЕОЛОГ

В создании этой системы было ощутимо влияние новой восходящей звезды среди буддийских иерархов, Ро:бэна (689—773), который завоевывал все большую популярность при дворе. Похоже, что именно Ро:бэн, потомок корейских иммигрантов и фактический основатель школы Кэгон в Японии, был главным вдохновителем грандиозного плана по созданию сети провинциальных монастырей. Возможно также, что кроме вышеперечисленных соображений влияние на принятие решения о создании системы провинциальных монастырей оказал и образ магической сети бога Индры из «Сутры цветочного убранства», о котором мы уже говорили выше.

#### Создание Великого Восточного храма — То:дайди

Центром же этой сети должна была стать жемчужина Великого Восточного храма — То:дайди, строительство которого и было поручено Ро:бэну. В 743 г. Сё:му издает указ, повелевающий приступить к строительству гигантской статуи Будды. В это время Сё:му пребывал вне пределов Нара и

был склонен основать новую столицу в местности Сигараки, где в 745 г. и началось грандиозное строительство, которое было почти сразу же остановлено в связи с решением государя вернуться в Нара. Складывается впечатление, что и в этом можно видеть влияние Ро:бэна. Ведь окончательным местом возведения Большого Будды стала территория храма, где Ро:бэн был настоятелем. Вполне возможно, что именно он убедил государя Сё:му вернуться в прежнюю столицу без опаски, — покой государя и благоденствие страны представлялись гарантированными благодаря свершению этого грандиозного проекта.

Однако, если мы обратимся к тексту указа Сё:му по поводу сооружения этой грандиозной статуи, который он провозгласил в 743 г., мы увидим, как резко отличается его риторика от указа о создании провинциальных монастырей, изданного всего два года назад. Похоже, Ро:бэн сумел донести до государя, что ритуально-магический аспект буддизма отнюдь не исчерпывает глубин этого учения и даже и не является его главной идеей. Судя по тексту нового указа, из которого приведем лишь фрагмент, Сё:му начинает осознавать главную «благую весть» буддизма о спасении всех живых существ и о сострадании к ним.

Хотя я и не облечен большими достоинствами, я с трепетом унаследовал престол небесных повелителей (*тэнно:*), и воля моя в том, чтобы спасти весь народ, о коем я неустанно пекусь. Забота и глубочайшее сострадание Будды уже достигло окраин нашей страны, однако нельзя сказать, что все в Поднебесной уже прониклись великой милостью учения Будды. И по сему желаю я, опираясь на могущество и поразительную силу трех сокровищ (Будды, его учения и мона-



шеской общины. — А. Н.), дабы небо и земля пребывали в покое и все живые существа, творя благодеяния, процветали во веки веков.

И вот в пятнадцатый день десятой луны пятнадцатого года Небесного покоя (Тэмпё:), когда Юпитер, завершив свой двенадцатигодичный круг по небу, пребывает в доме Старшего Брата Воды — Овцы, я принял великий обет бодхисаттвы (о спасении всех живых существ. — А. Н.) и решил создать из золота и меди статую будды Лочана (Русяна). Станьте добрыми помощниками мне в том, чтобы собрать всю медь страны нашей и создать эту статую, скрыть горы и построить храм для нее и чтобы в результате трудов наших я вместе со всем народом своим равно удостоились благодати Будды и вместе достигли той ступени совершенства, на которой возможно обретение просветления.

Мы видим, как резко поменялась риторика. Желаемый результат видится достижимым уже не просто ритуально-магическими действиями, то есть попросту манипуляцией сверхъестественными силами, а через постепенное самосовершенствование и накопление добродетели благодаря личному участию в «буддоугодных» делах. Государь настолько проникается махаянской идеей о равенстве всех живых существ, прежде всего о возможности спасения, что ставит себя в этом плане на один уровень с простым народом — вещь неслыханная доселе в Японии! Более того, в другом указе, по поводу церемонии освящения этой гигантской статуи, государь Сё:му, потомок богини Солнца Аматэрасу, именуется даже «рабом Будды»!

И если раньше мы противопоставляли отношение к буддизму индийского царя Ашоки, стремившегося к распространению этого учения в своей стране и видевшего в моральном совершенствовании каж-

дого залог процветания всей страны, и японских государей, делавших ставку на магико-ритуальный аспект буддизма, то теперь отмечаем, что понимание буддизма Сё:му демонстрирует явный отход от предыдущих тенденций. Это отнюдь не означало, что отныне и вовеки ритуально-магический аспект был оставлен и заброшен. Отнюдь нет! Однако можно говорить о том, что с этого времени он необходимым образом дополняется и аспектом морально-этическим, — идея о защите государя и государства магико-ритуальными воздействиями сочетается с учением о личном спасении всех и каждого.

За этой явной переменой в настроениях Сё:му можно видеть, как мы уже говорили, влияние Ро:бэна, только что вернувшегося из Китая и вошедшего в большое доверие к государю. Именно под его влиянием главным защитником страны становятся не Четыре небесных государя, как прежде, а вселенский будда Вайрочана, главный персонаж центральной для школы Кэгон «Сутры цветочного убранства». Именно его грандиозную статую и повелевает соорудить Сё:му.

Следует отметить, что важность ключевой для дальневосточной традиции буддизма Махаяны «Лотосовой сутры» еще не осознавалась в то время в полной мере. Основывающаяся на этой сутре школа с названием Тяньтай-Тэндай, которая считается первой из собственно китайских школ и сформировалась раньше Хуаянь-Кэгон, волею случая еще не была адекватно представлена в Японии. Скорее всего причиной тому была удаленность центра этой школы, находившегося на одноименной горе, по которой она и получила свое название, от столицы тогдашнего Китая, куда устремлялись большинство японских стажеров-монахов.



Полноценное знакомство с Тяньтай-Тэндай произошло лишь спустя сто лет, а тем временем предположение отдавалось именно «Сутре цветочного убранства» и ее интерпретации школой Кэгон. Последователи Кэгон особо гордились тем, что в отличие от других пяти нарских школ только учение этой школы основывалось на сутре, то есть на тексте, изложенном самим Буддой, а не на вторичных трактах его последователей.

Насколько государь Сёму стал действительно верующим буддистом, а насколько, будучи умелым политиком, сумел прагматически приспособить учение Кэгон к нуждам власти, вопрос открытый. Но то, что учение Кэгон легко могло быть использовано для создания столь необходимой в становлении централизованного государства идеологии единства, преобладающей клановую раздробленность и разобщенность, станет очевидно каждому, кто прочтет хотя бы только следующий отрывок из «Гандавёюха-сутры», ставшей одной из глав центрального текста школы Кэгон, — «Сутры цветочного убранства». Именно этот фрагмент, скорее всего, и попытался перевести под влиянием Ро:бэна на язык видимых образов Сёму, задумывая это грандиозное строительство.

Я, будда Вайрочана, сижу на лотосовом подножии, и на каждом из тысячи цветов, что окружают меня, явлены тысячи будд Шакья<sup>1</sup>. В каждом цвет-

<sup>1</sup> В этом отрывке собственное имя исторического Будды используется в нарицательном смысле. Имеется в виду, что будда Вайрочана — это будда в дхармовом теле, а все прочие будды есть лишь проявления этого главного будды, который таким образом являет себя для проповеди учения во всем огромном множестве миров. Так что в данном случае имя Шакьямуни используется для лучшего понимания проповеди вместо более «технического» термина — будда в теле соответствия. О трех телах будды см. выше.

ке — миллионы миров, и в каждом мире — по одному будде Шакья. Каждый сидит под деревом бодхи и одновременно свершает путь будды. И эти тысячи миллиардов суть истинное тело Вайрочаны. Каждый из этой тысячи миллиардов Шакья имеет неисчислимое количество последователей, и все они вместе устремляются туда, где я пребываю, слушают, как я проповедую об обетах будды, и тут же им открываются врата просветления, сладчайшего, словно амброзия. И тогда эти тысячи миллиардов возвращаются к своей исходной основе и каждый, сидя под своим деревом бодхи, проповедует о моих, их истинного наставника, обетах. Десять тяжких и сорок восемь прочих обетов подобны сияющим Солнцу и Луне и еще подобны лазурным жемчужинам. Триллионы бодхисаттв, следуя этим обетам, обретают истинное прозрение и проповедуют то, что проповедую я, Вайрочана. Вы, вновь обращенные бодхисаттвы, приняв обряд посвящения, блюдите обеты! Принявши и блюдя эти обеты, споспешествуйте тому, чтобы их приняли и блюли все живые существа. <...> Коль примут обеты все сущие, то тут же возвысятся до ранга будд и, обрета великое прозрение, сему рангу соответствующее, воистину станут детьми будд.

Попробуйте подставить вместо слов «будда Вайрочана» — «государь Сёму», заменить «обет» на «закон», вместо «будды» — «придворная знать», поменять «бодхисаттв» на «чиновников», ну а вместо «всего сущего» прочитать «народ», — вам станет все ясно и очевидно без каких-либо дополнительных комментариев и объяснений.

Вот и Сёму, опираясь на учение Кэгон, пытался создать стройную систему государственной идеологии, которая бы способствовала укреплению централизованного государства и преодолению клановой разобщенности. Положение школы Кэгон «все



заключено в одном, а одно во всем» можно считать базовой идеей политической идеологии укрепления единства страны. И символом этого единства как раз и должен был стать Великий Восточный храм, призванный выполнять роль ядра раскинутой по всей стране сети провинциальных монастырей-храмов.

Однако, несмотря на все призывы государя способствовать созданию этого грандиозного комплекса, внося свою лепту «хоть травинкой, хоть комком земли», желающих «споспешествовать» государеву начинанию было не столь уж много. Дело двигалось очень медленно, и средств не хватало. В этот критический момент государь решается обратиться за помощью к человеку, чья деятельность ранее всячески подавлялась и который был даже лично упомянут в указе 717 г., изданном предшественницей Сё:му государыней Гэнсё:.

#### ◆ НАРОДНЫЙ «БОСАЦУ» ГЁ:КИ (668—749)

В этом указе критиковалась деятельность некоего «монашка Гё:ки (Гё:ги) и его последователей», которые «смущают народ», «рассыпавшись по всем городам и весям и по прихоти своей вещая о греховных деяниях и о благом воздаянии». Как мы помним, государство стремилось держать под полным контролем столь важную в идеологическом и магическом плане сферу, как буддизм, и посему проповедь буддизма вне стен монастырей и храмов строго-настрого запрещалась. А Гё:ки собирал вокруг себя целые толпы, «порою до десяти тысяч», как свидетельствует хроника. И это уже было опасно, тем более что подавляющее большинство из его

последователей было беглыми крестьянами, самовольно оставившими выделенные им государством наделы.

В составленном в конце X в. сборнике «Записи о вознесении в Страну Высшего Блаженства» (яп. «О:дзё: гокуракки») сохранилось легендарное описание жизнедеятельности Гё:ки, в котором, однако, можно обнаружить достаточно много и реальных деталей. Воспользуемся переводом А. Н. Мещерякова и приведем несколько цитат из этих «Записей», изменив лишь транскрипцию с Гё:ги на Гё:ки, что стало считаться в последнее время более соответствующим правильному произношению имени этого подвижника:

Гё:ки без устали бродил с места на место и толковал с людьми о спасении учением Будды. Монахи и миряне числом более тысячи... последовали за Гё:ки. Где он бродил — там они и ночевали. Опустели гавани, а на полях не стало землепашцев. Мужья и жены, старые и малые выбрасывали мотыги, оставляли ткацкие станки и теснили один другого, дабы поклониться Гё:ки, а он как мог утешал и наставлял их.

Конечно, подобное массовое бегство от повинностей никак не могло радовать власть предержащую, и указы, направленные против Гё:ки и его сторонников, следовали один за другим. Однако постепенно отношение к Гё:ки и его последователям менялось, ибо это не была толпа просто бездельников, шатающихся без всякого толка. Обратимся еще раз к цитированному выше источнику:

Он (Гё:ки. — А. Н.) отправлялся туда, где в том была нужда, наводил переправы и мостил дороги. Он пахал землю и сеял, а чтобы воду воедино собрать, копал каналы и пруды, строил плотины. Слышавшие



о том собирались к нему, дабы приумножить свои благодеяния, и вскоре добивались того.

Что же заставляло людей, только что оторвавшихся от своей тяжелой работы, добровольно и практически безвозмездно впрягаться в не менее тяжелое ярмо? Дело в том, что основу проповеди Гё:ки составляло учение о карме, и именно оно из всего сложнейшего буддийского вероучения оказалось наиболее понятным и доходчивым для простого люда. «Благими делами спасаешься» — вот главная идея его проповеди. Только верша благие дела (а вся вышеупомянутая созидательная деятельность, развернутая Гё:ки, несомненно принадлежала к этой категории), можно надеяться на лучшее рождение в следующей жизни, тогда как дурные поступки, наоборот, неотвратно ведут к появлению на свет в более низкой сфере бытия — в следующей жизни вполне можно оказаться бессловесным волом, обреченным на непрерывный тяжкий труд, или даже очутиться в аду.

О том, насколько учение о карме стало популярным, свидетельствует появление на рубеже VIII—IX вв. целого сборника легенд-притч, толкующих об обязательном воздаянии за благо и неотвратимом наказании за всякие неблагоприятные поступки, с говорящим названием «Записи о чудесном и удивительном явленном воздаянии за добро и зло в стране Японии» (яп. «Нихонкоку гэнпо: дзэнъаку рё:ики»). Это первое собрание буддийских легенд интересно еще и тем, что оно подводило сакральную основу под этические нормы, утверждая их в народном сознании. Именно здесь, в древности, надо искать истоки той удивительной добропорядочности японцев, которая поражала первых европей-

цев, прибывших в Японию, да и по сей день сохраняющуюся, несмотря на все разлагающее влияние современности.

Приведем полностью еще одну любопытную легенду из этого сборника, посвященную все тому же Гё:ки, наглядно иллюстрирующую безусловную веру в закон кармы и сверхъестественную способность Гё:ки прозревать истину:

Высокодобродетельный Гё:ки прорыл канал Нанива, строил пристани, рассказывал об Учении, наставлял людей. Послушать его проповеди собирались монахи и миряне, высокие и низкие.

В то время в деревне Кавамата, что в округе Вакаэ земли Кавати, жила некая женщина. Она взяла с собой сына и пошла в храм, чтобы послушать проповедь. Ребенок плакал и кричал, мешая слушать. Сыну минуло уж десять лет, но он не умел ходить. Не зная отдыха, он плакал и кричал, пил молоко и ел. Высокодобродетельный сказал: «Женщина, унеси ребенка и брось в реку». Люди услышали его слова и зашептались: «Отчего это сострадательный святой повелел ей избавиться от ребенка?»

Мать любила сына и не выбросила его. Взяв мальчика на руки, она слушала проповедь. На следующий день женщина снова взяла его в храм. Он надоедливо плакал и мешал прихожанам слушать проповедь. Высокодобродетельный закричал: «Брось ребенка в реку!» Обуреваемая сомнениями, но не в силах ослушаться, мать бросила сына в омут. Он всплыл, барахтался, колотил ногами по воде, таращил глаза и сказал со злобой: «Какая жалость! А я хотел жить за твой счет еще три года».

Пораженная женщина вернулась, чтобы дослушать проповедь. Высокодобродетельный спросил: «Ты выбросила ребенка?» Мать без утайки поведала о случившемся. Высокодобродетельный сказал: «В прошлом



рождении ты взяла у него займы и не вернула долг. Поэтому он стал твоим сыном, чтобы есть твою еду в счет долга. Твой ребенок — это займодавец в прошлом».

О горе! Как можно умереть, не расплатившись с долгами? Ведь воздаяния в следующем рождении не избежать! Поэтому в «Сутре спасения» говорится в подтверждение: «Он занял соли на один сэн и не возвратил долг. Чтобы отработать долг, он переродился быком и таскал соль займодавца».

Рассказав о самом Гё:ки и вере в карму, повсеместно распространившуюся в то время, вернемся к истории о том, какую роль сыграл этот бродячий монах при строительстве То:дайdzi. Итак, в 745 г. государь Сё:му окончательно решает вернуться в оставленную им было столицу Нара. Спустя два года наконец начинается строительство гигантской статуи. Весьма примечательно, что местом ее возведения была выбрана территория храма Консю:дзи<sup>1</sup>, настоятелем которого был уже знакомый нам Ро:бэн, исполнявший, судя по всему, роль главного идеолога. Но одной идеологии было недостаточно. Задержка с началом строительства на целых два года свидетельствует о том, что в казне просто не

<sup>1</sup> Некоторые исследователи указывают, что при выборе места для строительства нового То:дайdzi не обошлось и без геомантии — новый храм оказался расположенным на той же широте, что и императорский дворец. В 765 г. точно на той же широте, но только к западу от императорского дворца был построен Большой Западный храм (Сайдайdzi), в котором почитались уже знакомые нам Четыре небесных государя. По масштабам он уступал То:дайdzi, хотя в сохранившихся описаниях упоминаются множество сооружений, построенных на его территории. В 860 г. храм сгорел и так никогда и не был восстановлен в полном объеме. Нынешнее сравнительно небольшое главное строение относится к XIX в. Об этом храме мы еще будем говорить.

осталось денег после всех метаний Сё:му с места на место.

Положение казалось безнадежным, но выход все-таки был найден. Может, вы уже догадались, какая идея пришла Сё:му или его советникам в голову? Проверить себя может каждый, достаточно открыть «Продолжение Анналов Японии» и посмотреть более чем лаконичную запись от двадцать первого дня первой луны 745 г.: «Государь повелел: „Учителю закона Гё:ки присвоить звание его преосвященства (*дайсо:дзё:*)“». Итак, критикуемый и гонимый «монашек» Гё:ки превращается через тридцать лет в почтенного наставника<sup>1</sup>. Это вовсе не значит, что он за это время остепенился и перестал скитаться по стране, — вовсе нет. Просто государь понял, что без помощи Гё:ки ему свой обет никогда не выполнить. Только Гё:ки, с его огромным авторитетом и, что весьма немаловажно, практическим умением и опытом в организации и осуществлении крупных строительных проектов, мог убедить кого угодно расстаться не только с «комком земли», но и с чем-либо гораздо более существенным. Только Гё:ки мог «освятить» это грандиозное строительство и гарантировать потенциальным участникам, что потра-

<sup>1</sup> Было одно весьма существенное отличие между Гё:ки и многими известными *хидзири* того времени, которое сделало возможным его официальное признание. До 700 г. Гё:ки был официально признанным монахом и учеником самого основателя школы Хоссо: по имени До:сё: (629–700), который, собственно говоря, и подтолкнул своего ученика на эту стезю. Дело в том, что во время стажировки в Китае До:сё: овладел не только учением Хоссо:, но и новейшими строительными техниками, знание которых и передал своему ученику. Сам До:сё: также занимался благотворительной строительной деятельностью по всей стране, правда не в таких масштабах, как его ученик, почти полностью забросивший все остальные элементы буддийской практики.



ченные усилия будут способствовать кармическому улучшению судьбы.

Справедливости ради следует отметить, что, по всей видимости, не только сугубо прагматические соображения руководили государем. Уже сам текст указа 743 г. о строительстве свидетельствовал, что восприятие государем Сё:му буддизма претерпело существенные изменения, сблизившись тем самым с мировоззрением самого Гё:ки. Это был уже не столько вынужденный альянс, сколько набиравший силу союз единомышленников. В пользу того, что новые убеждения Сё:му были не только игрой, только желанием цинично воспользоваться преимуществами буддизма для построения новой государственной идеологии, но и глубоким личным убеждением, свидетельствует и тот факт, что в 749 г., когда была завершена отливка огромной статуи, он первым среди японских государей добровольно принимает постриг и оставляет престол, передав его своей дочери, начавшей править в том же году под именем императрицы Ко:кэн. Самому Сё:му не было суждено увидеть завершение своего грандиозного проекта — строительство было закончено только спустя 42 года после его смерти, последовавшей в 756 г. Лишь в 798 г. монументальный комплекс, включавший две стометровые пагоды, был завершен.

Однако экс-государь успел увидеть главное — церемонию «открытия глаз» Большого Будды, которая состоялась в четвертую луну 752 г., после того как вся гигантская статуя была покрыта позолотой и было сооружено огромное здание, в котором шестнадцатиметровый гигант помещался целиком. Руководил этой впечатляющей церемонией (летописец замечает, что не в состоянии в подробностях

описать пышность столь яркого зрелища и что ни до ни после свет не видывал такого праздника) индийский монах Бодхисена, удостоившийся такой высокой чести и как уроженец земли, где явился в мир исторический будда Шакьямуни. Его наряду с Сё:му, давшим этот грандиозный обет, Ро:бэном, заложившим идейную основу, Гё:ки, обеспечившим реализацию планов, почитают четвертым отцом-основателем То:дайdzi.

Спустя три года, в 755-м, происходит еще одно важнейшее в истории То:дайdzi и всей истории японского буддизма событие — под руководством приглашенного из Китая специалиста по монашеской дисциплине и ритуалам Гандзина (японское произношение китайского Цзян-чжэнь) в То:дайdzi сооружается особая «платформа принятия обетов» (*кайдан*).

◆ МАСТЕР «ОБЕТОВ И УСТАНОВЛЕНИЙ»  
ГАНДЗИН (ЦЗЯН-ЧЖЭНЬ, 688—763),  
ОСНОВАТЕЛЬ ШКОЛЫ РИЦУ

Личность Цзян-чжэня и история того, как этот мужественный человек оказался в Японии, заслуживают отдельного небольшого рассказа. Среди буддийских монахов в то время было немало переселенцев с континента, в основном корейцев, по тем или иным причинам решившихся на весьма трудное и далекое для той поры путешествие. Были среди них и китайцы, многие из которых получили официальное приглашение от японских посланников, то и дело направлявшихся ко двору всемогущего повелителя Срединной империи. Их радушно привет-



ствовали на новой родине, остро нуждавшейся в иностранных специалистах, сведущих в столь важном и сложном учении, как буддизм. Практически все монахи, стоявшие у истоков шести школ периода Нара, были либо иммигрантами в первом поколении, либо, как уже знакомый нам Ро:бэн, принадлежали к иммигрантским родам, давно осевшим на «Островах плодородной осени». Однако личность Цзян-чжэня значительно выделяется среди них хотя бы тем, что он решился на опасное путешествие, будучи уже в преклонном возрасте. История его жизни «Предание о путешествии великого наставника из страны Тан<sup>1</sup> на Восток» («То:дайвадзэ: то:сэйдэн») была написана в 779 г., вскоре после его кончины, и вполне заслуживает доверия. Приведем отрывок из нее, описывающий встречу двух отправленных вместе с посольством 734 г. монахов Эйэй и Фусё:, которым среди прочего было велено пригласить в Японию специалиста по монашеским уставам и обетам.

Эйэй и Фусё: прибыли в храм Тамин, распростерлись ниц пред великим наставником и изложили подробно свою просьбу: «Учение Будды достигло в своем продвижении на восток страны Японии, но, хотя Учение и передается, нет людей, которые давали бы верные наставления... Молим мы, чтобы великий наставник направил кого-нибудь в нашу страну, что на востоке, и дабы тот наставлял нас».

Великий наставник отвечал: «...воистину, это страна, судьбой предназначенная к тому, чтобы учение Будды в ней процветало. Есть ли кто, кто желает

<sup>1</sup> В те времена и японцы, и сами китайцы чаще именовали Китай не Срединной империей, а называли именем правящего императорского рода, в данный исторический период таковым являлась династия Тан (618–907).

в ответ на сию мольбу издалека отправиться в страну Японию и передавать Учение Будды?»

Монахи молчали. Никто не откликнулся. Спустия некоторое время монах Сяньень выступил вперед и молвил: «Страна та очень далека, и уж больно легко лишиться жизни. Голубая равнина моря не имеет ни конца ни края, и только один шанс из ста, что цель будет достигнута. Трудно обрести рождение в человеческом облике, еще труднее быть рожденным в Срединной стране. Наше служение еще неполно и плоды его недостаточны. Посему присутствующие здесь монахи хранят молчание и не отвечают».

Тогда великий наставник рек: «Все это ради Учения Будды. Отчего ж дрожать за свою жизнь? Коль никто из вас не поедет, я отправлюсь туда сам».

Для японских посланников это решение Цзян-чжэня было неожиданным успехом — кто мог рассчитывать, что не просто ученый монах, а сам глава школы согласится отправиться в совершенно неведомую страну?! Но, казалось, судьба взялась препятствовать Цзян-чжэню осуществить свой замысел. Пять попыток достичь берегов Японии закончились неудачей. Дважды этому воспротивилась стихия, дважды планы были сорваны из-за вмешательства властей и монахов, не желавших расставаться со своим патриархом. Пятая попытка, предпринятая в 748 г., закончилась чуть ли не полной катастрофой — корабль попал в шторм, а потом долго дрейфовал по воле волн. Условия на борту были ужасные.

На судне закончилась вода. Пробовали рис пожевать, но горло настолько пересохло, что и зернышко не входило. Пробовали слюной увлажнить — не идет слюна, а морской воды выпьешь, так желудок тут же выворачивает наизнанку. Никто в жизни своей не испытывал таких мучений.



Многие погибли. Сам же Цзян-чжэнь утратил зрение, но даже это не повлияло на его решимость довести до конца задуманное. Тайком от властей, которые не позволяли столь прославленному мастеру покинуть Китай, он в 753 г. садится на корабль очередного японского посланника и в возрасте 66 лет, уже абсолютно слепой, достигает наконец цели своего путешествия, занявшего в общей сложности 11 лет и унесшего жизни 36 его попутчиков. Он так никогда и не увидел земли, в которой ему было суждено закончить свою жизнь. Не увидел он и гигантского Будду, пред которым он вплоть до конца своих дней проводил обряды посвящения тех, кто пожелал стать на Путь. Ро:бэн по прибытии Цзян-чжэня в Нара привел его в То:дай-зи и на словах описал величие и огромные размеры сооружения, на что восхищенный Цзян-чжэнь воскликнул: «Такого нет даже в Китае!»

Можно ли считать высочайшие почести, с которыми Цзян-чжэнь был принят при дворе японского государя, достаточным вознаграждением человеку, потерявшему столько сил и здоровья на тяжком пути к своей новой родине, — вопрос открытый, однако все возможные знаки внимания и глубочайшего почтения ему были оказаны. Цзян-чжэня поселили в То:дай-зи, и личный посланец государя объявил ему, что по высочайшему повелению он назначается главным блюстителем монашеских заповедей и обетов.

После своего прибытия в страну «Корней солнца» Цзян-чжэнь прожил на свете еще десять лет, окруженный вниманием и почестями. Сам государь Сё:му, отрекшийся уже к тому времени от престола, принял из его рук обеты. Примеру государя последовала и его царственная супруга, и даже дочь,

унаследовавшая престол отца. Цзян-чжэнь был назначен на второй по значению пост в буддийской иерархии, но в 758 г. он отходит от активного участия в делах организационных. По повелению дочери Сё:му, государыни Кокээн, которая в тот же год отреклась от престола в пользу племянника, специально для Цзян-чжэня строят «частный» храм То:сё:дай-зи, куда он переселяется со своими учениками и последователями и сосредоточивается на воспитании нового поколения наставников в монашеской дисциплине. Здесь же он и был похоронен. Цзян-чжэнь отказался перед смертью возвращаться на родину. Его могила-курган словно остров, к которому ведет узкая тропинка между двух прудов. Символ страны, ставшей его второй родиной, и тяжкого пути к ней.

Ни один их монахов-иммигрантов того времени не удостоивался внимания и почестей, сравнимых с оказанными Цзян-чжэню-Гандзину. Причина этого вполне ясна и понятна — бюрократическое централизованное государство, в основе которого лежала идея строжайшей регламентации всего и вся центральной властью на основе детальнейших законов, установлений и предписаний (мы уже говорили об этом в первой главе), требовало того же самого от своих чиновников по духовной части — буддийских монахов, коим надлежало соблюдать обеты (*кай*) и установления/законы (*рицу*). И в такой ситуации учение школы Рицу, проповедуемое Гандзином, было незаменимым: среди трех составных частей буддийского пути — дисциплины, практики и догматики — оно безоговорочно ставило дисциплину (*кай-рицу*) на первое место. Явно ссылаясь на мнение Гандзина, государыня Кокээн в 757 г. огласила следующий эдикт:



Слышала я, что для охранения и поддержания Учения Будды нет ничего более ценного, нежели обеты и установления, и что нет ничего более важного для распространения должного почитания [Будды], нежели соблюдение обетов. Посему государственным храмам окромя прежних назначенных на содержание храма полей выделить по гектару полей для содержания наставника по основам обетов...

(«Продолжение Анналов Японии»)

Таким образом, при каждом государственном храме вводилась должность одновременно и толкователя, и надзирателя за монашеской дисциплиной, что в целом должно было, по мысли государыни, повысить усердие братии в молениях о «защите страны», которое по-прежнему составляло главную обязанность этих государевых слуг. Хотя, как мы уже говорили, эдикт 743 г. государя Сёму демонстрирует новый, этико-моральный уровень понимания буддийского учения, аспект магический никогда не утрачивал своего значения. В буддизме, в отличие от христианства, эти две линии вполне мирно сосуществовали, дополняя друг друга и проходя через всю историю японского буддизма<sup>1</sup>.

Причем если первая из них, назовем ее условно «линией Гё:ки», вела к постепенному отказу от соблюдения формальной дисциплины, делая акцент на внутренней работе души; магическая линия требо-

<sup>1</sup> В качестве примера такого совмещения можно привести того же самого монаха Робаэна, основавшего школу Кёгон. Немало способствуя усвоению морально-этического аспекта буддизма государем Сёму, он в то же время, когда государь бывал болен, прибегал к ритуальному чтению сутр и даже, судя по всему, использовал различные эзотерико-магические практики. Во всяком случае, из списка читавшихся и собственноручно копировавшихся Робаэном сутр видно, что значительную часть их составляли эзотерические тексты, причем именно магического толка.

вала для обеспечения эффективности применяемых средств строжайшей дисциплины, обеспечивавшей надлежащую чистоту исполнителя соответствующего обряда, при недостатке которой ритуал утрачивал свою действенность. Хотя, как мы увидим в дальнейшем, в японском буддизме, особенно в его эзотерической разновидности, грань между разрешенным и запрещенным, благодатным и зловредным и, в конце концов, между добром и злом оказалась настолько размытой, что понятие ритуальной чистоты также было изрядно размыто. Об этом мы будем говорить практически на протяжении всей книги, а сейчас перейдем к описанию реформ Гандзина в те славные времена, когда грань между черным и белым была еще четка и ясна.

Главной составляющей реформ было введение канонического ритуала пострижения в монахи. Только прошедший его получал право официально именоваться монахом и, в эпоху государственного буддизма, рассчитывать на получение содержания от правительства. Все принявшие постриг ранее должны были вновь повторно пройти эту процедуру согласно строгим канонам, введенным Гандзином. Обряд посвящения в монашеский сан — «принятие обетов» (*дзюкай*) — отныне должен был проводиться только в специальном месте, именуемом «площадкой обетов» (*кайдан*). Теперь же расскажем о том, какие обеты принимал будущий монах и каким установлениям ему надлежало следовать.

### Обеты и установления

Основных обетов в буддизме ровно десять, что, несомненно, вызывает прямую ассоциацию с библейскими десятью заповедями. При всем формаль-



ном сходстве имеется и существенное отличие между ними: буддийские обеты не являются предписаниями свыше, освященными волей божественного Творца. Это некий перечень главных требований, которые «ищущий Пути» принимает добровольно как необходимое предварительное условие конечного успеха. Это своего рода главные правила «дорожного движения», обязательные для всех, кто хочет доехать до своего пункта назначения без происшествий и в кратчайшие сроки. Не ставящий себе подобной цели волен их игнорировать.

Кроме того, повседневно мирянам надо было соблюдать только первые пять: не убивать живого (не только себе подобных, но и животных!), не красть, не прелюбодействовать (для монашествующих эта заповедь означала полный отказ от секса), не возводить хулы и не употреблять спиртного. Кроме того, мирские последователи Будды должны были 8, 14, 15, 23, 29 и 30-го числа каждого месяца соблюдать еще три: не пользоваться украшениями или благовониями, не спать в удобной постели, не есть после полудня. Для желающих окончательно уйти от мира и принять постриг добавлялось еще два — не развлекаться, не иметь денег и драгоценностей.

Становящиеся же полноценными монахами и монахинями *бхикшу* (яп. *бику*) и *бхикшунни* (яп. *бикуни*) должны были принимать так называемый «полный обет» (*гусокукай*), согласно которому «вступающие на Путь» обязались соблюдать кроме 10 обетов еще 250 установлений (*рицу*) для монахов и 348 для монахинь. Все они подробно расписаны в тексте, именуемом «Установления в четырех частях» («Сибунрицу»), составленном индийцем Дхармагуптой.

Если нарушение обетов не влекло за собой никаких формальных наказаний (закон кармы действовал неотвратимо и автоматически<sup>1</sup>) и от нарушивших десять обетов требовалось просто публичное покаяние на проводившихся дважды в месяц общих собраниях (*фусацу*), то за нарушение установлений *рицу* полагалось четко определенное (как в обычном законодательстве) наказание. Например, самым тяжким считалось изгнание из общины.

Считается, что создание установлений *рицу* восходит к историческому Будде, который, прекрасно зная слабость человеческой природы и то, что человек не всегда способен предвидеть результаты тех или иных действий, на первый взгляд кажущихся совсем безобидными, просто ввел запреты на определенные действия, дабы всякий мог избежать соблазна и испортить свою будущую судьбу.

Суждения исторического Будды Шакьямуни, объединенные в первой («дисциплинарной» — *виная*) части буддийского канона, к которому обращались для разрешения нестандартных ситуаций, и легли в основу монашеского устава. Приведем один пример из текста этого раздела канона, записанного на языке пали, который называется «Куллавагга».

Однажды, когда Будда произносил свою проповедь, один из монахов, наевшись лука, сел отдельно поодаль, чтобы не раздражать других последователей Будды неприятным запахом.

<sup>1</sup> Со времен принятия буддизма в японский язык прочно вошла поговорка: «Что сам сделаешь, то и получишь» (*дзиго дзитоку*), имеющая, впрочем, соответствие и в русском языке — «Как потопал, так и полопал», только у буддийско-японского варианта была гораздо более широкая сфера применения — судьба человека и в этой, и в последующих жизнях только в его руках.



Будда спросил собравшихся о том, почему один монах сидит в стороне. Когда ему объяснили причину, Будда изрек:

«О монахи! Дозволительно ли есть то, что препятствует восприятию Учения?»

«Конечно нет, о Учитель!»

«Поэтому вы, монахи, не должны есть лука».

И до сих пор на подступах к некоторым буддийским храмам в Японии сохранились столбы с вырезанными на них надписями, запрещающими вход на их территорию тем, кто ел лук (он входит в число так называемых запретных «пяти пряностей»).

Похоже, что все эти обеты и установления принимались японскими монахами и до Гандзина, хотя, возможно, должной стройной системы не существовало, потому, собственно говоря, и возникла необходимость пригласить в Японию специалиста в этой области. Однако главным в нововведениях Гандзина было то, что в дополнение к вышеперечисленным обетам и установлениям он ввел церемонию принятия так называемых «обетов Махаяны», или, что то же самое, «обетов бодхисаттвы».

Если все другие обеты и установления были практически идентичны принятым в классическом буддизме Тхеравады, то «обеты бодхисаттвы» основывались на так называемой махаянской «Сутре сети Брахмы» (яп. «Бонмо:кё:»), главным действующим лицом которой является все тот же будда Вайрочана, который говорит, что ограничивающих обетов и запретов недостаточно, каждый бодхисаттва (а к таковым в широком смысле относятся в Махаяне все, кто принял новую интерпретацию учения и активно занимается предписанными практиками) должен творить благие дела и помогать всем сущим обрести спасение. Поэтому, говорится в сутре,

у каждого бодхисаттвы три главных обета — избегать дурного, творить благое и помогать всем сущим. Именно эти «три вида чистых обетов» и символизировала трехступенчатая конструкция «площадки принятия обетов» (*кайдан*), построенная по указаниям Гандзина, в То:дайдзи. Далее в сутре подробно толкуются 10 тяжких (их перечень несколько отличается от приведенного выше) и 48 легких обетов.

Именно эти обеты и были приняты всей семьей государя Сё:му. Формально принявшие обеты стали называться *шраманера* (яп. *сями*, женщин именовали *сямини*), то есть послушниками, тогда как для принятия полного монашеского статуса (полноправные монахи, как мы помним, именовались *бику* и *бикунни*) требовалось принятие полного обета *гусокукай*, который предполагал соблюдение и всех установлений *рицу*.

Если учесть, что ко всем этим «внутренним» обетам и установлениям в древней Японии добавлялся еще и правительственный кодекс «Законы о монахах и монахинях» («Со:нирё:»), регулирующий деятельность посвятивших себя учению Будды в качестве государственных служащих, можно представить, насколько регламентировано было, вплоть до малейших деталей, поведение тогдашних служителей культа.

Следует заметить, что такое жесткое регулирование и саморегулирование монашеской жизни продолжалось в Японии недолго. Уже во времена Гандзина появились недовольные излишним формализмом установленных им церемоний. В VIII в. основатель японской школы Тэндай по имени Сайтё: утверждал, что для махаянского монаха достаточно принятие 10 обетов и 48 установлений, изло-



женных в «Сутре сети Брахмы», ибо главное — это внутреннее состояние, а не соблюдение внешних формальностей. Об этом мы будем говорить подробнее в следующей главе.

Сейчас же отметим, что современные японские буддийские священники, среди которых встречаются и пьющие, и курящие, а уж обет безбрачия и вовсе почти все поголовно нарушают, так вот эти священники отвечают на критику своих ортодоксальных собратьев из стран Юго-Восточной Азии, что они-де следуют не букве, но духу Учения Будды: главное — внутренний настрой, а не соблюдение внешних установлений. Ведь, например, во времена Будды табака не было, соответственно и запрета на него не существовало. «Так что же, — вопрошают обороняющихся японцев, — это значит, что вам дозволено курить табак?» И в качестве примера, иллюстрирующего преимущество их подхода, рассказывают две истории.

В период Эдо (1603–1867) был монах по имени Унсуй, который однажды, изрядно устав от тяжких трудов на благо всего сущего, присел отдохнуть и решил покурить. Затаившись, он весь расплылся от удовольствия, но тут же в голове его сверкнула мысль: «Да разве то, что приносит такое наслаждение, совместимо с подвигом подвижничества?!» Он тут же вскочил и сломал свою курительную трубку, навсегда оставив соблазн.

Другая история произошла чуть позже.

Однажды известный наставник по имени Хара Тандзан шел по сельской дороге вместе с другим монахом, слывшим большим ревнителем всех установлений. Подошли они к реке, сильно разлившейся после дождя, и увидели девушку, которой было явно не

под силу одолеть это неожиданное препятствие. Тогда Тандзан взял девушку на руки и перенес на другой берег. После этого оба монаха продолжили свой путь. Спутник Тандзана никак не мог успокоиться, ведь Тандзан явно нарушил один из строжайших запретов — не прикасаться к женскому телу. Прошло уже достаточно время, и наконец он решился спросить Тандзана, как тот осмелился нарушить запрет, на что Тандзан отвечал: «Ба, да ты, выходит, до сих пор держишь эту женщину в руках, а я, как только мы ступили на берег, уж выпустил ее!»

Кто прав в этом споре, судить трудно. Вполне понятно, что подобное вольное отношение к установлениям могло использоваться (и использовалось!) в качестве оправдания поступков весьма неблагоприятных и даже отталкивающих, но в конечном итоге каждый несет ответственность за свою судьбу сам — карму не перехитрить. А о том, что даже исторический Будда был отнюдь не догматиком и не стеснялся вносить поправки в ранее принятые решения, свидетельствует продолжение истории про запрет на лук.

Вскоре после того, как запрет был наложен, ближайший ученик Будды по имени Шарипутра начал страдать расстройством желудка. Другой монах спросил его: «Как раньше, Шарипутра, ты излечивался от подобной напасти?» — «Ел лук, друг мой», — ответил тот. Об этом доложили Будде. Будда изрек: «Я дозволяю вам, о монахи, есть лук в случае болезни».

Из этой, как, впрочем, и из множества других подобных историй, касающихся дисциплинарных установлений, прослеживается явная тенденция — запрещалось то, что могло препятствовать восприятию учения или нанести вред моральному облику



монашествующих. Если в новых, ранее не учтенных условиях совершение прежде запрещенного действия не приводило к такому результату, то запрет корректировался или снимался.

### Первый бодхисаттва среди японских kami — Хатиман

История создания То:дайидзи была воистину тем стержнем, вокруг которого происходили почти все главные события в истории буддизма в период Нара, и поэтому мы не можем пройти мимо еще одного участвовавшего в этом грандиозном проекте персонажа. Наряду с императором Сё:му и четырьмя монахами — Ро:бэном, Гё:ки, Бодхисеной, Гандзином — важную роль в создании этого комплекса сыграло божество по имени Хатиман.

Впервые имя этого божества (дословно переводится как «Восемь стягов», но учитывая, что цифра «восемь» традиционно значила «большое, многочисленное, необычное», то правильным переводом следует считать «Великий стяг») встречается в хронике «Продолжение Анналов Японии» под 737 г. (первый день четвертой луны), причем в одном ряду с такими известными и влиятельными святилищами, как Исэ, Оомива, Сумиёси и Касии. Государь распорядился послать божествам подношения (*митэгура*) и, очевидно, испросить совета по поводу отступничества княжества Силла, которое было, как мы помним, давним союзником японцев на Корейском полуострове. Вопрос о том, почему провинциальный *ками*, святилище которого находится вдалеке от политического центра на острове Кюсю, в местности Уса, внезапно удостоивается такой высокой чести, остается открытым.

Высказывается несколько предположений, из которых наиболее вероятными кажутся два: во-первых, Хатиман начинает славиться как оракул, а его святилище в Уса становится чем-то наподобие Дельфы в Древней Греции; во-вторых, он стал почитаться и как божество, покровитель войны (впоследствии в качестве своего родового божества его будет почитать воинский клан Минамото, основавший первую династию сёгунов). Третья версия принадлежит мне и является не более чем догадкой, не подтвержденной никакими документальными свидетельствами, — вполне возможно, что Хатиман был божеством корейского происхождения, ведь иммигранты из Кореи попадали прежде всего именно на этот остров и не исключено, что они принесли с собой почитание этого божества. Как раз поэтому к нему и обратились на предмет неурядиц на Корейском полуострове.

Однако нас будет больше интересовать еще одна сторона культа этого божества — чуть ли не первым в Японии он успешно интегрировал буддийские элементы или, наоборот, был включен буддизмом в свою ритуально-космологическую систему.

### Слияние kami и будд — «исконная основа, явленные следы» (хондзи суйдзакү)

Большинство из нас считают одновременное обращение одного человека к божествам разных религий делом абсолютно немыслимым. Воспитанные в той части мира, где преобладают монотеистические (единобожные) религии типа иудаизма, христианства или ислама, отличающиеся крайней нетерпимостью по отношению ко всем другим верованиям, мы забываем, что так было (и есть далеко не везде и не



всегда). Поклонявшиеся многим богам и греки, и римляне не видели проблемы в том, чтобы включить в свой пантеон заморское божество, будь то египетское или персидское, если оно оказывалось более влиятельным в той или иной сфере, требующей божественного вмешательства. Одним богом меньше, одним больше — никто не видел в этом никаких проблем. Другое дело иудаизм, христианство и ислам — тут бог один, и признание другого есть дело абсолютно невозможное, противоречащее исходным постулатам. Что же касается буддизма, то он, как мы помним, признавая существование множества божеств, отнюдь не отводил им главную роль — ведь и боги подвластны абсолютному и неумолимому закону кармы. Но, будучи существами отнюдь не всемогущими, они в то же время признавались достаточно сильными, чтобы защищать Учение Будды и тех, кто ему следует, от всякого зла. Так что буддизм сначала охотно включил в число защитников своего учения весь пантеон индийских божеств (вспомним, например, Четырех небесных государей), а потом, по мере своего распространения и в других странах, подобной интеграции подвергались все новые местные божественные сущности. Точно так же произошло и в Японии — местные *ками* не только не подвергались никаким гонениям, но и активно «вербовались» в адепты и защитники заморского вероучения. Причем со временем формы этого мирного сосуществования претерпевали значительные изменения.

Первая из них была характерна для самого раннего этапа, уступив впоследствии пальму первенства (но не исчезнув абсолютно!) двум другим. В основе ее лежало представление о том, что *ками* — это заблудшие существа, нуждающиеся, как и обычные

смертные, в проповеди буддийского учения и спасении. Поэтому при синтоистских святилищах строили специальные буддийские храмы, получившие название *дзингу:дзи*, что и означает буквально «буддийский храм при святилище ками». Документальные упоминания о первых из них датируются началом VIII в., но очевидно, что в местах массового поселения иммигрантов (именно к таковым относилась расположенная ближе всего к Корее местность Уса на острове Кюсю, где находится святилище Хатимана) этот процесс начинался раньше.

Вторая интерпретация была более почетной для *ками* — им поклонялись как местным божествам-защитникам, без согласия и покровительства которых возведение буддийских храмов и молелен было бы невозможно. На территории буддийских монастырей возводились специальные святилища, где буддийские монахи почитали и ублажали местных божеств. Именно в такой роли выступил впоследствии Хатиман, для почитания которого на территории То:дайдзи было выстроено специальное святилище.

Третий вариант, самый поздний, оказался наиболее приемлемым для всех сторон — провозглашалось, что японские божества *ками* суть местное воплощение многочисленных будд и бодхисаттв, принявших облик, соответствующий нравам и обычаям страны. В полной мере эта идея сформировалась уже в следующий период японской истории — Хэйан — и была кратко выражена в формуле «исконная основа, проявленные следы» (*хондзи суйдзяку*). С тех пор вместо слова *ками* начали часто употреблять *суйдзяку*, но самым популярным названием стало *гонгэн*, что значит «воплощение или явление высшего начала».



Эта формула, определяющая взаимоотношения *ками* и будд, оказалась наиболее приемлемой и дожила до наших дней, несмотря на все попытки государства «разделить» *ками* и будд, предпринятые в конце XIX в.

К концу эпохи Хэйан четкая идентификация тех или иных *ками* с буддами и бодхисаттвами была в основном завершена. Например, *ками* святилища Хиэ был «утвержден» в качестве «проявленного следа» исторического Будды Шакьямуни, *ками* главного святилища в Кумано, ставшего самым популярным местом паломничества в раннее Средневековье, был отождествлен с буддой Амидой. Даже богиня Солнца Аматэрасу стала почитаться в качестве «проявленного следа» уже хорошо известного нам будды Великое Солнце — Вайрочаны, для огромной статуи которого и сооружался То:дайdzi.

Позже даже появился рассказ о том, что Гё:ки, занимавшийся сбором средств и привлечением рабочей силы для этого грандиозного строительства, отправился первоначально в Исэ, где находится главное святилище Аматэрасу, с тем чтобы испросить дозволения богини на строительство храма будды. Конечно, это не более чем легенда, не подкрепленная никакими письменными свидетельствами той поры, и насколько осознавалась самим государем Сё:му кажущаяся нам столь очевидной ассоциация между Сияющей с Небес богиней и буддой Великое Солнце, неизвестно, но очень хорошо известно другое — из всех синтоистских божеств главную роль в строительстве этого храма сыграл именно Хатиман, который абсолютно неожиданно становится наиболее востребованным синтоистским божеством при дворе. Парадокс, но в 749 г. главная жрица святилища Хатимана в Уса получила придворный ранг выше, нежели ее коллега в Исэ.

Чем же объясняется этот неожиданный взлет доселе неизвестного в центральных районах Японии божества? Видимо, не только буддийское влияние сказалось на культе. Очень похоже, хотя тому однозначных свидетельств нет, что Хатиман, будучи известным оракулом и богом войны, почитался еще и как покровитель литейно-кузнечного дела. Его божественному участию, судя по всему, приписывался окончательный успех создания статуи Большого Будды, отлитой только с восьмой попытки. Мастера, занимавшиеся отливкой, были корейскими иммигрантами — вполне возможно, что именно с Кюсю, где находилось главное святилище божества, — и скорее всего это по их настоянию было решено обратиться к Хатиману, то ли как к покровителю их ремесла, то ли просто как к соплеменному божеству.

Как бы там ни было, но роль Хатимана в этом деле была столь значительна, что среди почетных гостей на церемонию по поводу успешного завершения отливки статуи, состоявшуюся в 749 г., был приглашен сам... Хатиман. Точнее, согласно хронике, в девятнадцатый день одиннадцатой луны божество само заявило, что желает лично направиться в столицу, дабы присутствовать на церемонии освящения статуи. По распоряжению государя паланкин с «телом бога» должен был сопровождать почетный воинский эскорт, а во всех провинциях на пути следования кортежа было предписано строго блюсти все буддийские заповеди, в связи с чем, например, запретили охоту.

Окруженный всевозможными почестями Хатиман прибыл в столицу в сопровождении своей главной жрицы, бывшей одновременно и буддийской монахиней, и помещен в специально построенное



для него святилище. Семнадцатого дня двенадцатой луны состоялась сама церемония, на которой присутствовали правящая государыня Ко:кэн и отставной государь Сё:му в окружении многочисленных придворных и монахов. Хатиману по поводу торжеств был пожалован государыней высший придворный ранг, в связи с чем был зачитан следующий указ:

По воле императора Сё:му я в прошлом году побывала в храме Тисикидзи, что в провинции Коти, уезд Ооаката, где поклонилась статуе будды Вайрочана и возжелала построить такую же, но это мне никак не удавалось. И обратилась я тогда к ширококостяжному великому kami Хатиману, что пребывает в уезде Уса провинции Будзэн, который изволил ректи: «Я, kami, ведя за собой божества неба и земли, всенепременно исполню тобой задуманное. Рассуждать тут нечего — все препоны будут устранены, пусть даже для того понадобится превратить расплавленный металл в холодную воду, а тела наши — в траву, дерево и глину». Свершилось это, и сердце полнится мое радостью и почтением. Однако, не останавливаясь на этом, с великим трепетом возвещаю о том, что жалую (божество. — А. Н.) головным убором первого ранга.

После этого события авторитет Хатимана еще более возрос, его пророчества стали оказывать решающее воздействие на ход политических событий. Стремившийся восстановить былое влияние при дворе род Фудзивара не мог не оценить открывающихся возможностей — интерпретатор воли божества получал неограниченную власть. Похоже, что Фудзивара в этом достигли успеха, так как в 750 г. именно по пророчеству Хатимана представитель клана получает повышение и занимает одну из ключевых должностей. Род Фудзивара поддерживала вдов-

ствующая императрица Ко:мё:, сама принадлежащая к этому роду. Партия их противников группировалась вокруг царствующей императрицы Ко:кэн, и в 754 г. они не преминули нанести ответный удар — главный медиум Хатимана был отстранен от своей должности по обвинению в заговоре и колдовстве, а потом сослан. Был назначен новый медиум, который в 755 г. сообщил государыне, что Хатиман явил новое пророчество. В нем божество заявляло, что больше не потерпит искажения и превратного толкования своей воли, а все полученные ранее за соответствующие услуги земельные владения ему без надобности и должны быть возвращены прежнему владельцу.

Однако попытки использовать Хатимана в делах отнюдь не божественных не прекращались. Среди пытавшихся заручиться поддержкой божественного покровителя особое место занимает одна из наиболее скандальных личностей в японской истории — монах по имени До:кё:.

#### ◆ ЯПОНСКИЙ «РАСПУТИН» — ДО:КЁ: (?—772)

Возможно, сравнивать До:кё: с Распутиным будет известным преувеличением, но ассоциации напрашиваются сами собой. Судите сами. После того как император Сё:му умер, в 758 г. его дочь, государыня Ко:кэн, была отстранена от власти коалицией, объединявшей вдовствующую императрицу Ко:мё: и главу клана Фудзивара по имени Накамаро:. Ко:кэн под явным давлением отказывается от престола в пользу наследного принца Оои, которому Фудзивара Накамаро: тут же сватает свою дочку



и превращает зятя в послушную марионетку. Этот прием стал фирменным рецептом, которым с неизменным успехом пользовался клан Фудзивара на всем протяжении их почти 300-летнего доминирования в государственных делах, — выдавая женщин своего клана за императора, каждый новый глава рода оказывался не только тестем нынешнему императору (его практически тут же отправляли в отставку), но и дедом следующего, а это означало автоматическое получение регентства со всеми вытекающими благостными для Фудзивара последствиями.

Однако установление подобной системы требовало поначалу от представителей клана изрядных усилий. Реальные же события развивались так: в 760 г. умирает вдовствующая императрица и к власти (небывалое событие в японской истории!) повторно приходит Ко:кэн, правда уже под новым именем — Сё:току. Возможно, что Фудзивара смогли бы поставить и ее под контроль<sup>1</sup>, но в 761 г. происходит решающая для всех участников последующих событий встреча занемогшей государыни с монахом по имени До:кё:. С этого момента начинается стремительный взлет этого авантюриста, чуть не изменивший ход всей японской истории. Как и в случае с Распутиным, первоначально главную роль сыграли его способности целителя.

В молодости До:кё: занимался аскетической практикой на горе Кацураги, признанном центре так на-

зываемого шаманистического буддизма, в котором главный акцент делался не столько на достижение просветления, сколько на обретение сверхъестественных и магических способностей. Это была та самая гора Кацураги, где прежде практиковался в овладении тайными силами легендарный основатель совершенно особого направления в истории японской религиозности, в котором прочно в синкретическую систему соединились и вера в местных божеств-*ками*, и даосские магические практики, и буддийские обряды. Мы расскажем об этом легендарном маге подробнее сразу после истории с До:кё:, а пока отметим, что До:кё: был его весьма достойным последователем. Во всяком случае, в «Хронике семи главных храмов Нара» («Ситидайдзи нэмпё») о До:кё: говорится, что «в аскетической практике он не знал предела», то есть доходил до границ возможного в изнурении себя аскезой, результатом чего и должно было стать обретение сверхъестественных способностей. После этого До:кё: входит в школу Хоссо:, которая среди всех прочих нарсских школ отличалась не только своей строительно-благотворительной деятельностью, но и вниманием к магическо-целительным ритуалам, для совершенствования в коих использовалась техника медитативной йоги (вспомним, что школа Хоссо: основывалась на «учении о сознании»-*виджнянавада*). Тех, кто преуспел в ней, называли «мастерами медитации» (*дзэнси*), но по методам и целям это был иной тип медитации, нежели более широко известная медитативная практика дзэн-буддизма. Медитативная практика *дзэнси* была рассчитана не столько и не только на обретение просветления, как, скажем, в дзэн-буддизме, сколько на достижение состояния, в котором использование магических способностей было бы наиболее эффективным.

<sup>1</sup> Есть исторические факты, позволяющие предположить, что Фудзивара Накамаро: до смерти вдовствующей императрицы Ко:мё: был любовником Ко:кэн, от которой потом отвернулся, возведя на престол послушного ему принца. В этот самый момент и появился До:кё:, сумевший разрушить планы честолюбивого царедворца.



Практически все патриархи школы Хоссо: были известными целителями. Даже ее основатель До:сё: (629—700, это у него учился Гё:ки), не говоря уже про известного нам Гэмбо:, успел прославиться и как знаток учения, и как врачеватель. Когда захворала супруга императора Тэмму:, для ее излечения по настоянию До:сё: был сооружен знаменитый монастырь Якусидзи, посвященный будде-врачевателю Якуси (санскр. Бхайшаджья-гуру). Этот храм стал центром школы Хоссо: и вошел потом в число так называемых «семи великих храмов Нара». Уже с конца VII в. при государевом дворе существовало специальное учреждение, именовавшееся «внутренним святилищем» (*найдо:дзё:*), в штат которого входили 10 буддийских монахов, чьей главной обязанностью было выполнение определенных ритуально-магических действий в случае болезни государя и членов его семьи. В число этих десяти входил и другой известный представитель школы Хоссо:, ее четвертый патриарх по имени Гэмбо: (?—746), о котором мы говорили выше. Так что призвание к отставной государыне монаха До:кё: как наиболее умелого врачевателя (к тому времени по рекомендации Ро:бэна он уже входил в штат «внутреннего святилища») было делом обыденным, вот только взлет его после этого знакомства оказался беспрецедентным.

• Будды, бодхисаттвы и божества (3):  
будда Якуси (Бхайшаджья-гуру)

Здесь мы вновь должны прервать ход повествования, чтобы более подробно познакомить читателя с двумя важными и чтимыми персонажами буддийского пантеона, которые и впредь будут встречаться на наших страницах. Сейчас для нас важно, что они

играли главную роль в целительно-магической практике, использовавшейся в школе Хоссо:, и До:кё: в частности. Первый из них — это будда Якуси.



Будда Якуси

История появления этого будды описывается в «Сутре о главном обете татхагаты Бхайшаджья-гуру» (яп. «Якусинёрайхонганкё:»).

«Главный обет» в данном случае обозначает не те обеты, что брались простыми смертными при пострижении в монахи, а обет, который дает подвижник, достигший уже высших ступеней совершенствования и готовый по своим духовным и моральным качествам стать буддой. На санскрите его называют *пранидхана*, а по-японски *хонган*, что,



собственно говоря, и переводится как «основной или главный обет». Рассказывая о будде Майтрейя, мы уже говорили, что любой кандидат в будды должен дать обет в том, что в результате его становления буддой тем или иным образом облегчится судьба всех сущих. Обычно такой обет начинается словами: «Если я стану буддой, то...» — и далее следует текст самого обета.

В случае с буддой Бхайшаджья-гуру-Якуси — некий милосердный лекарь, на протяжении многих жизней взращивавший в себе «корни добра», дал «главный обет», что если он станет буддой, то будет исцелять всех страждущих. Изображают этого будду держащим в руке горшочек со снадобьями, часто в сопровождении двух бодхисаттв — Солнечного и Лунного света (яп. Никко: и Гэкко:), они и образуют классическую триаду будды Якуси. Эти бодхисаттвы, которые в своей человеческой жизни были сыновьями нашего милосердного лекаря, символизируют, что их отец приходит на помощь всегда — и днем и ночью. Именно эту скульптурную композицию и поместили по велению императора Тэмму: в главном павильоне одноименного храма.

Однако неподалеку от То:дайди находится еще один храм, именуемый Новым Якусидзи — Син Якусидзи. Его основали в 747 г. по велению государыни-матери Ко:мё:, которая была опечалена плохим состоянием здоровья своего мужа — государя Сё:му. Официальная версия гласит, что непосредственным поводом была какая-то глазная болезнь ее августейшего супруга. Возможно, что все было именно так, ведь и поныне помощь Якуси считают наиболее эффективной как раз в случае проблем с глазами. Жаждающие избавиться от глазных болез-

ней японцы прибегают к старинному методу — надо взять дощечку, написать на ней знак японской азбуки мэ (что и значит «глаз»), но только в зеркальном отображении и поднести ее с соответствующими мольбами (и мздой служителям культа) будде. Те, кто бывал в Син Якусидзи, возможно, отметили, что в непосредственной близости от него, сразу с левой стороны от главных ворот, находится не особо приметное синтоистское святилище. Обычно на него мало кто обращает внимание, но любопытствующим откроется весьма примечательная подробность: в нем ублажают дух мятежного Фудзивара Хироцугу, восстание которого было подавлено в 740 г. Последуем дальше, уже в сам храм Син Якусидзи. Зайдя внутрь, мы обнаружим колоссальный круглый алтарь, занимающий чуть ли не всю площадь храма, окруженный статуями свирепых небесных воинов, призванных отпугивать всякую нечисть. А в центре найдем саму статую будды Якуси, но в не сопровождении сыновей-бодхисаттв, как в «старом» Якусидзи, а осененную огромным нимбом с фигурами еще шести будд, изображающих различные ипостаси будды Якуси. Эта композиция именуется «Семь будд Якуси», и в ее основе лежит совсем другая сутра, чем та, что рассказывает историю превращения лекаря в будду.

Текст, прочитав который можно понять символический смысл этого изображения, называется «Сутрой о благодати основного обета семи будд Якуси, испускающих лазурное сияние» (яп. «Якуси рурико: ситибуцу хонган кудокукё:»). В «Сутре о благодати...», как и в других текстах, посвященных Якуси, говорится о том, что снискать милость этого будды возможно копированием и хранением сутр о нем, а также созданием его образов. Отличие «Сут-



ры о благодати...» состоит лишь в том, что речь в ней идет о необходимости изображения всех семи будд Якуси. По одной интерпретации, эти будды единосущны главному среди них и потому изображаются на его нимбе, а по другой — они суть его свита. Тогда композиция составляется из семи отдельных фигур. Однако самое важное в «Сутре о благодати...» — это обещание излечения от нервных и физических недугов (в действительности главной проблемой Сё:му была бессонница) и утверждение (это особо подчеркивается), что создавший изображение семи будд Якуси получит надежную защиту от злых духов. А поскольку источником напастей, ставших одолевать государя Сё:му после подавления восстания и убийства Хироцугу, по всей видимости, считался именно его «мстительный дух», то главной целью возведения этого синто-буддийского комплекса и была попытка уберечь государя Сё:му от такого пагубного воздействия. При этом если буддийский храм был построен для защиты и отваживания злонравного Хироцугу, то в находящемся по соседству синтоистском святилище его всячески ублажали, стремясь превратить в благонравного *ками*. Метод кнута и пряника универсален и в пространстве, и во времени.

#### • Будды, бодхисаттвы и божества (4): бодхисаттва Каннон (Авалокитешвара)

Вторым по значению лицом в целебно-магической практике школы Хоссо: был бодхисаттва Авалокитешвара, чье имя можно перевести как «Владыка всего видимого» или «Наблюдающий владыка» (яп. Кандзидзай). Однако существовало еще одно

санскритское написание его имени — Авалокитасвара, которое было интерпретировано китайскими переводчиками как «Внимающий (букв. „Зрящий“) звукам», то есть жалобам и мольбам всего сущего о спасении, что и стало наиболее распространенным переводом, произносимым по-японски как Каннон (менее распространен вариант Кандзэон — «Внимающий звукам мира»).

Уже из имени этого бодхисаттвы понятно, что он играл роль спасителя всего сущего, чем объясняется его огромная популярность. Каннон вместе с другим бодхисаттвой Дзидзо: прочно удерживает первенство по популярности среди всего сонма японских будд, бодхисаттв и божеств.

Основным каноническим источником (да простят читатели сей невольный каламбур), в котором дается описание этого бодхисаттвы и его добродетелей, является уже упоминавшаяся «Лотосовая сутра». Ее 25-я глава полностью посвящена описанию этого бодхисаттвы, и ее часто выделяют в качестве самостоятельного текста, именуемого «Сутрой Авалоки-тешвары» (яп. «Каннонкё:»).



Тысячефрукая Каннон



В другом, тоже знакомом нам тексте — «Сутре цветочного убранства» — говорится, что этот бодхисаттва пребывает на священной горе-острове Поталака, сокрытой за океанскими просторами в южном направлении. Оттуда сострадательный бодхисаттва внимательно следит за всем происходящим в мире и устремляется на помощь страждущим. Почти в каждой азиатской стране найдется священная гора или гористый остров, который отождествляется в представлении верующих с этой легендарной землей. Одно из самых известных таких мест — одноименный дворец далай-ламы, находящийся на высоком холме посреди столицы Тибета — города Лхасы. Ведь и сам далай-лама считается манифестацией этого бодхисаттвы.

С распространением верований, связанных с этим бодхисаттвой, в Китае он постепенно принимает женский облик, становясь своеобразной богиней милосердия. Его культ напоминает отчасти почитание Девы Марии в католичестве. Недаром после официального запрета на христианство в Японии в XVII в. те, кто сохранил, несмотря на все гонения, верность этой религии, продолжали тайком от властей поклоняться Деве Марии, изображенной под видом Каннон. Культ этого бодхисаттвы в его новом женском облике проникает в Японию уже в период Нара. Этот бодхисаттва становится столь популярным, что впоследствии складывается даже практика ритуальных самоубийств, когда особо рьяные почитатели этого бодхисаттвы, жаждущие обрести покой в его благословенной земле и стремящиеся поскорее туда попасть, пускались на волю волн в специально построенных лодках. На лодке сооружали небольшую кабинку в виде храма, в которой и помещали жаждущего скорейшей встречи

с Каннон. Кабинку заколачивали снаружи, снабдив подвижника минимальным запасом еды и питья, и лодку отпускали плыть по волнам.

Но кроме этого «явного» культа Каннон существовал и культ «тайный», эзотерический, в котором этот бодхисаттва, вызываемый с помощью особых формул-*дхарани*, приходил на выручку по воле заклинателя.

Здесь надо отметить, что в своей «тайной» ипостаси Каннон имела шесть воплощений — по числу сфер бытия (то есть ада, голодных духов, демонов, животных, людей и небожителей). Соответственно, посвященные в тайну монахи-маги могли вызывать ту или иную ее ипостась, каждой из которой приписывалась особая эффективность в той или иной сфере. Считается, что до До:кё: наибольшей популярностью пользовалась ипостась, называемая «одиннадцатиликая Каннон», затем следовала «тысячерукая и тысячеглазая Каннон», потом «выставляющая неводом (из океана страстей) всех без исключения Каннон». Но До:кё: обращался преимущественно к «обладающей исполняющим желания драгоценным камнем и колесом Учения Каннон» — Нёирин Каннон (соотносится с миром небожителей), которую он почитал, очевидно, самой действенной из ее ипостасей.

В буддийском каноне даже есть особая сутра, толкующая магическую словесную формулу-*дхарани* (яп. *дарани*), которая звучит как «онхандама-синдаманидзивараун». Считается, что произносящий ее привлекает к себе внимание этой ипостаси и, соответственно, может рассчитывать на ее помощь. Однако сама по себе формула-*дхарани* недействительна вне особого ритуала, который и представлял, собственно говоря, квинтэссенцию «тай-



ного знания», передаваемого лишь посвященным. Среди этих посвященных был и До:кё:, сумевший с его помощью подняться к высотам мирской власти.

Итак, преданная бывшим любовником, государыня Ко:кэн, судя по всему, нашла в лице До:кё: не только умелого лекаря, но и утешителя в делах куда как более интимных. Отголоски того, что их отношения вышли за рамки предписанного монашеским уставом, обнаруживаются в различных исторических сочинениях. Понятно, что официальная хроника об этом умалчивала и только бесстрастно фиксировала фантастический карьерный рост доселе никому не ведомого «мастера медитации».

При поддержке До:кё: (судя по всему, он сумел сплотить вокруг себя имевшее значительную политическую силу буддийское духовенство) низложенная было государыня в 762 г. возвращается из своего уединения в столицу. Она провозглашает эдикт, в котором заявляет, что отныне она вновь забирает в свои руки бразды правления, а за принцем Оои, правившим под именем государя Дзюннин, остаются лишь церемониальные функции.

Фудзивара Накамаро: взбешен, но ничего поделать не может. В следующем году государыня продолжила свое наступление, сместив третьего человека в буддийской иерархии, который был ставленником Фудзивара. Вместо него данное место получает, естественно, До:кё:. Видя, что противостоять напору этого дуэта иными способами не удастся, Фудзивара Накамаро:, следуя примеру своего предшественника Хироцугу, поднимает в 764 г. восстание, которое точно так же заканчивается полным поражением и гибелью самого бунтовщика. После разгрома Накамаро: верные государыне войска окружают ре-

зиденцию государя Дзюннин, он высылается из столицы и вскоре, как это обычно водится, умирает естественной смертью от неведомых напастей. Преданная же до глубины души буддийской вере и лично До:кё: (она почтительно именует его «наставником») государыня Ко:кэн восходит на престол во второй раз (небывалое дело!), приняв новое царственное имя Сё:току<sup>1</sup>.

Сразу же после этого До:кё: получает высший титул в государстве — «великий министр центрального правительства», присваивавшийся на протяжении японской истории с той же редкостью, что и более привычное нам звание генералиссимуса. К нему был еще прибавлен знакомый нам уже титул *дзэнси* («мастер медитации»), которым До:кё:, видимо, очень дорожил. Однако амбиции До:кё: были этим явно не удовлетворены: самому стать государем — вот что было его конечной целью. И чтобы ее добиться, До:кё: организует целую серию «чудес» и «знамений».

В 766 г. неожиданно в одной из статуй обнаруживаются мощи будды. Государыня в восторге и награждает своего «наставника в Учении» титулом доселе небывалым — «священный повелитель» (*хо:о:*)<sup>2</sup>, который записывался другими иероглифами, но по звучанию точно совпадал с титулом отрекшихся от престола и принявших постриг японских государей. Хроника «Продолжение Анналов Японии» от-

<sup>1</sup> Думаю, что выбор имени был не случаен — ведь именно так звали знаменитого принца, рыного почитателя буддийского вероучения. Только если для написания его имени использовались иероглифы, означающие «премудрая добродетель», то новое имя государыни означало «восхваление добродетели».

<sup>2</sup> Этим словом в современном японском языке ныне именуют Папу Римского.



мечает, что и одежда До:кё:, и еда, паланкин были как у настоящего государя. Оставалось сделать только один решительный шаг, к которому следовало тщательно подготовиться. Чудеса следуют одно за другим.

Хроника бесстрастно фиксирует в записи от 767 г. сообщение, что над Исэ, где, как мы помним, находится святилище родоначальницы государева рода богини Солнца Амаэрасу, встали пятицветные облака — благое знамение. Естественно, это было истолковано как одобрение самой Амаэрасу правления буддийского монаха До:кё:. Тут же меняют девиз годов правления, ставший звучать отныне так: «Покровительство божества, явленное в облаках-знамениях». В следующем, 768 г. в Нара привозят фазанов-альбиносов, появление которых в Китае считалось добрым знаком. Доставил их ко двору вице-губернатор одной из провинций, который совершенно случайно, конечно, приходился До:кё: племянником.

Однако главную роль должен был сыграть вошедший в силу оракул Хатимана. По случайному стечению обстоятельств святилищу этого *ками* на Кюсю презентуют в 764 и 766 гг. земельные угодья, в 767 г. начинают строительство нового святилища, а в 769 г. назначают нового главного священника, которого тут же кооптируют в управление по делам Кюсю (*Дадзайфу*), тем самым резко повышая его статус и престиж.

И вот в том же 769 г. приходит сообщение, что оракул получил провозвестие от Хатимана: *ками* пожелал видеть До:кё: на престоле. Казалось, цель уже достигнута, но все же правящая элита не готова была принять столь разительные перемены. Обратимся теперь к первоисточнику, хронике «Продол-

жение Анналов Японии», где дальнейший ход событий описывается следующим образом:

Вначале главный священнослужитель в Дадзайфу по имени Сугэ-но Асомаро, чтобы понравиться До:кё:, решил подольститься и, солгав, что было пророчество от божества святилища Хатимангу:, что в Уса, сказал: «Если До:кё: станет государем, то в Поднебесной наступит великий мир». Услышав об этом, До:кё: возликовал.

Государыня призвала к себе чиновника Киёмаро: и рекла: «Минувшей ночью во сне явился мне посланец великого *ками* Хатимана, который рек: „Великий *ками* желает сообщить важное дело государыне, поэтому просит послать к нему монахиню Хо:кин“. Отправляйся туда вместо Хо:кин ты, Киёмаро:, и выслушай пророчество божества».

Перед отправлением в путь До:кё: напутствовал Киёмаро: такими словами: «Верно, *ками* потребовал посылки гонца, чтобы возвестить о моем восшествии на престол. Коль принесешь благую весть, щедро будешь вознагражден чинами и должностями».

Киёмаро: отправился в путь. Когда он прибыл в святилище божества, великий *ками* пророчествовал: «В нашей стране испокон веков установлено, кому повелителем быть, а кому подданным. Чтобы подданный повелителем стал — не бывало еще такого. Наследником небесного солнца непременно должен быть человек из императорского рода! Следует избавиться от нарушителей порядка!»

Киёмаро: вернулся в столицу и доложил государыне как есть о воле божества. До:кё: рассвирепел, лишил Киёмаро: должности и перевел служить в Инаба за штат, но не прибыл Киёмаро: еще на место, как последовал новый указ — лишить его ранга, вычеркнуть из регистра и в ссылку направить в провинцию Оосуми, а сестру его Хо:кин расстричь из монахинь и в провинцию Бинго сослать.



Прервем здесь летописное повествование — главное уже сказано. Попытка захвата трона не удалась. Представитель традиционной элиты Киёмаро: спутал все планы могущественного временщика, никак, похоже, не ожидавшего какого-либо сопротивления. Вошел ли Вакэ-но Киёмаро: в сговор с Фудзивара, действовал ли по своей воле — история умалчивает, но результатом его, без сомнения, отважного поступка было полное крушение столь тщательно разработанного До:кё: плана. Киёмаро: еще не раз оказывал стране и государеву роду услуги, значение которых трудно переоценить. Его и поныне самого почитают как *ками* в святилище, расположенном в непосредственной близости от нынешнего императорского дворца в Киото.

Судьба участников этих событий радикально менялась на следующий год. Государыня Сё:току умирает, Киёмаро: и его сестру с почетом возвращают из ссылки, а некогда всесильный До:кё:, наоборот, лишается всех своих должностей и отправляется настоятелем в провинциальный, «Буддой забытый» храм.

Вместе с До:кё: исчезает на некоторое время с политической арены и Хатиман. Однако про него не забывают окончательно и спустя сто лет возводят ему святилище неподалеку от новой столицы Японии — Хэйанкё: (Киото), где его чтят уже больше как бодхисаттву, чем *ками*, покровительствующего императору и династии в целом. Это святилище в местности Ивасимидзу, сооруженное в 859 г., будет потом особо чтимо и включено в список главных двадцати двух государственных святилищ.

Наряду со всеми этими внешними переменами произошли менее заметные, но куда как более важные изменения в сфере государственной идеологии.

Традиционная легитимация власти государя как наследника богини Солнца Аматаэрасу оказалась гораздо надежнее по сравнению с предложенной буддизмом моделью — править достоин тот, кто чтит учение Будды. Инцидент с До:кё: наглядно продемонстрировал опасность опоры исключительно на буддизм для обоснования права государева рода на власть. А ведь дело явно шло к тому, чтобы именно буддизму была отведена в этом главная роль, — государь Сё:му, отец Ко:кэн-Сё:току, дошел в своем почитании буддизма до неслыханного, назвав себя «рабом трех сокровищ — Будды, его Учения и монашеской общины». Сама государыня Ко:кэн-Сё:току, взойдя с помощью До:кё: на престол во второй раз, практически перестает пользоваться традиционной формулой, с которой начинались указы «небесных владык»: «Я государь/государыня, божество явленное<sup>1</sup>, повелеваю...» Лишь единожды, за два месяца до своей смерти, когда всем становится очевидно, что дни До:кё: как политической фигуры сочтены, Ко:кэн-Сё:току издает указ, в котором прибегает к этой стандартной формуле, как бы возвращаясь к давней и опробованной веками традиции.

Только еще один раз в истории Японии право государева рода властвовать подвергнуто сомнению и опять будут при этом ссылаться на волю Хатимана — мятежный генерал Тайра-но Масакадо (?–940) поднимет бунт и объявит себя «новым государем», но вскоре будет разгромлен и убит войсками под руководством все тех же Фудзивара, вы-

<sup>1</sup> То есть то, которое можно видеть воочию, тогда как все другие *ками* являются «сокрытыми» — обычно недоступными взору смертных.



ведших для себя формулу власти, оказавшуюся живучее их самих: государь властвует, но не правит. Даже тогда, когда Японией с конца XII в. на протяжении более 600 лет правили различные кланы военных правителей, именуемых *сёгунами*, никто из них не посягал на статус государева рода. Себя они, пусть формально и лицемерно, считали лишь наместниками «небесных владык», которым недосуг, да и не подобает заниматься вещами столь прозаическими, как ежедневное практическое управление страной.

Случайно ли было поражение клана Тайра, чей представитель покусился на «яшмовый престол», в их борьбе с вечным соперником — родом Минамото? Вопрос открытый и всегда останется таковым, но со времен государыни Ко:кэн-Сё:току сами японские владыки больше никогда не ставили на первое место всякие заморские формулы, уразумев, что ничто так надежно не защитит их власть, как освященная преданием принадлежность к роду потомков богини Солнца. Это не означает, что все остальные «пути» и «учения», включая и буддизм, были отвергнуты. Всем им нашлось свое место и применение, но ни одно более не претендовало на роль духовной основы страны.

### История Великого Западного храма (Сайдайдзи)

Тщетность попыток утвердить власть и построить нечто на абсолютно новом, не «родном» для Японии идейном фундаменте символично отразилась в судьбе главного архитектурного детища До:кё: — «Великого Западного храма», Сайдайдзи, призванного затмить своими масштабами и величием уже

хорошо известный нам То:дайдзи — «Великий Восточный храм», сооруженный попечением государя Сё:му.

Решение о закладке Сайдайдзи было принято государыней Сё:току в 764 г., когда удалось подавить восстание мятежного Фудзивара Накамаро:. Точно так же как и ее знаменитый предшественник принц Сё:току, свою победу над врагами она решает отметить постройкой буддийского храма, посвященного уже хорошо известным нам Четырём небесным владыкам. Но сооружение павильона для двухметровых статуй этих божественных защитников отечества было лишь началом грандиозного строительства, призванного затмить собой все дотоле созданное. Контроль за ним переходит полностью к До:кё:, который задумывает соорудить доселе небывалый храмовый комплекс. После До:кё: сочинений не осталось, но сама структура задуманного им сооружения во многом проливает свет на взгляды, которых он придерживался.

Обычно центром любого монастырского комплекса в те времена был так называемый «диамантовый павильон» (*кондо:*), где помещалась статуя «главного почитаемого» (*хондзон*) в этом монастыре будды или бодхисаттвы. В Сайдайдзи по приказанию До:кё: возводится не одно, а два таких сооружения, располагавшихся по центральной оси комплекса друг за другом. «Главным почитаемым» первого был уже знакомый нам будда-целитель Якуси в окружении статуй «тайной» Каннон и прочих персонажей магического буддизма, которому был привержен До:кё:.

Особенностью интерьера этого павильона было использование почти 350 зеркал, вмонтированных в подножия и нимбы статуй. Можно представить се-



бе, какую магически таинственную атмосферу создавало мерцание светильников, многократно отраженное в этих зеркалах. Хотя похоже, что подобные интерьеры храмов уже были не редкостью к тому времени в Китае, До:кё: был первым, кто создал нечто подобное на японской земле. В этом павильоне должны были проводиться «тайные» обряды для обеспечения «блага в этом мире» (*гэндзэ рияку*). А вот ритуалы, проводимые во втором «диамантовом павильоне», должны были гарантировать рождение после смерти на небе бодхисаттвы Майтрейи. Поэтому в центре его и находилась статуя этого бодхисаттвы-будды, окруженная, по описаниям современников, просто невероятным количеством (до восьмидесяти) образов главных обитателей «райского» неба Тушита этого будды. Почему предпочтение отдавалось именно «небу» Майтрейи, а не «чистой земле» будды Амиды, как в последующие эпохи, станет ясно, если мы вспомним, что монахи школы Хоссо: (виджнянавада) почитали именно Майтрею как основателя своего учения.

Описать все другие сооружения этого поистине гигантского комплекса у нас нет ни возможности, ни особой необходимости. Надеюсь, что читатель уже смог хоть немного представить размах этого грандиозного сооружения. После опалы До:кё: строительные работы продолжались, но без особого энтузиазма, что было вызвано как нехваткой средств, так и тем, что храм Сайдайди ассоциировался с коварным До:кё:.. В IX в. все построенное к тому времени сгорело, и хотя предпринималось несколько попыток восстановить былое величие храма, все они оканчивались в итоге неудачей. словно дурная слава До:кё: передалась и его детищу. И если То:дайди, пусть и в уменьшенном виде, все же со-

хранился до наших дней, от его соперника Сайдайди остались лишь камни фундамента той самой злополучной восточной пагоды, с которой и начались все беды этого храма.

\* \* \*

Продолжение нашего повествования будет посвящено буддизму, вышедшему за пределы официальных институций и даже самих храмов на лоно природы. Но прежде чем мы перейдем к рассказу об этом очень интересном явлении, следует сказать несколько слов об особенностях организации пространства нарсских храмов и о регулярных службах, в них проводимых.

### Буддийская служба-хо:э, ритуалы-хо:ё: и организация храмового пространства

Термин *хо:э* (букв. «дхармовые собрания») является более общим, обозначающим все церемонии, проводящиеся в храме, в которых могли принимать участие и миряне, тогда как *хо:ё:* (букв. «дхармовая суть») относится непосредственно к ритуальным действиям, производимым буддийскими монахами. То есть «дхармовая суть» является одним из элементов «дхармовых собраний».

В целом в буддизме можно выделить четыре типа служб. Первый — это праздничные служения, когда, например, отмечается день рождения Будды, его вступление на Путь, уход в нирвану и т. д. К этому же типу относятся и дни поминовения основателя храма или школы. Второй тип — это «ученые» собрания, во время которых кто-нибудь из авторитетных знатоков толкует тот или иной священный текст. Третий тип — «внутренние» службы по по-



воду завершения строительства храма или придела к нему, сооружения новой статуи или завершения переписки сутр. Четвертый тип — это службы-моления (проводятся регулярно или по особому запросу, требы) о благополучии личном или общественном, например о мире в стране или излечении от напасти. Понятно, что последний род служб представлял для мирских последователей буддизма наибольший интерес.

В рамках всех вышеперечисленных видов служб и проводятся определенные ритуалы (*хо:э:*), такие как, например, чтение сутр, ритуализованные диспуты и покаяния, сеансы медитации, различные обряды поклонения перед образами будд, бодхисаттв или символическими священными изображениями (*мандалами*). В эпоху Нара в число наиболее распространенных ритуалов входило толкование и чтение сутр, особые ритуалы покаяния и постные трапезы (*сэсай*), которыми завершались особо важные службы. При этом следует отметить, что существует прямая связь между устройством храма, храмовым пространством и типологией проводимых в нем служб.

Архитектуру часто называют философией в камне. Это меткое замечание более чем справедливо в отношении храмовой архитектуры, которая является прямым отражением учения той или иной школы и всего духа эпохи в целом. Несколько забегаая вперед и затрагивая вскользь особенности буддизма последующих эпох, вкратце рассмотрим, как изменялась организация храмового пространства в Японии.

Внимательный наблюдатель, которому довелось побывать в храмах древнейшей столицы Нара, сразу отметит, что алтарь со скульптурными изображениями занимает практически все внутреннее пространство храма. Изображения огромны, подавляют, чело-

веку места во внутреннем священном пространстве почти не остается, он как бы вытесняется вовне. И в самом деле — в этот период практически все ритуальные действия проводились снаружи, в храмовом дворе, окруженном со всех сторон стенами. Распахивалось множество огромных дверей-врат, занимавших практически весь фасад храма, и участники церемонии, на которой кроме монахов присутствовала преимущественно лишь знать, с благоговением взирали снаружи на чудесную картину, открывающуюся их взору, при этом оставаясь под открытым небом. Весь храм являлся как бы гигантским алтарем, в котором место было только священному.

Затем на смену каменной оgrade, окружавшей монастырский двор, пришли крытые галереи, как в То:дайdzi. Например, места для участников церемонии «открытия глаз будды» 752 г. распределялись следующим образом. Настоятель храма и руководитель церемонии находились в самом «диамантовом павильоне», основное действие происходило на специально сооруженной платформе в центре храмового двора, вокруг которой были выделены места для знати (включая и государя) и музыкантов, а в крытых галереях размещались монахи. Таким образом, было задействовано все храмовое пространство, как внутреннее, так и внешнее.

В следующий период японской истории, называемый Хэйан, наиболее популярными становятся школы тайного, эзотерического буддизма, в учении которых провозглашалась возможность для всех, кто овладеет определенными, «тайными» навыками, стать буддой очень быстро уже в этой жизни. Тем самым расстояние — и метафизическое, и временное — между «просветленным существом»-буддой и обычным смертным резко сокращалось, что нашло



свое отражение и в изменении храмовой архитектуры. Изображения будд и бодхисаттв уменьшились в размерах и отступили вглубь храма, как бы освобождая место и для людей. Храмовое пространство стало делиться почти поровну — половина для будд, половина для смертных, которым теперь было позволено находиться под одной крышей со священным. Однако четкие границы сохранялись — алтарное подножие для статуй будд и бодхисаттв оставалось значительно выше уровня пола помещения для молящихся.

Было еще одно важное доктринальное новшество — учение тайного буддизма, ставшего популярным в эту эпоху, было обращено не только к монарху и правящей элите, но утверждало возможность каждого, кто овладеет соответствующими практиками, достичь просветления. Оно было направлено и на «защиту государства», и на индивидуальное спасение. Происходит своего рода демократизация и индивидуализация восприятия буддизма в Японии, что нашло свое отражение и в архитектуре — закрытые храмовые дворы размыкаются. Даже в тех храмах (например, Ниннадзи и Хо:ко:дзи), где, следуя старым образцам, продолжали возводить крытые галереи-ограды, их теперь строили только с боков, оставляя фронтальную часть храмового двора полностью открытой, как бы визуальнo символизировав устранение доктринальных препон для всех без исключения жаждущих «стать на Путь».

В следующую эпоху, эпоху Камакура, эти тенденции еще больше усиливаются, в результате чего становятся популярным две новые разновидности буддизма. Одни школы, проповедующие учение о «чистой земле», подчеркивали, что любой человек, даже самый отъявленный грешник (некоторые

утверждали, что грешник даже имеет больше шансов на спасение, нежели праведник, — вариант хорошо известный по христианской формуле о «блаженстве нищих духом»), может легко переродиться в следующей жизни в «чистой земле» будды Амиды, чтобы искать в этом блаженном месте дальнейшего спасения. Для того надо лишь возглашать имя будды Амиды и преисполниться веры в него. Вокруг храмов не только исчезают монументальные ограды, но и все внутреннее пространство храма становится единым целым. Алтарь, на котором находится статуя будды или заменяющая его образ каллиграфическая надпись, лишь чуть приподнят над полом. При этом само алтарное пространство занимает теперь только незначительную часть храмового помещения, а большая отныне предназначается для молящихся. Пространство людей начинает доминировать над территорией будд.

В другом, ставшем популярным в это время направлении буддизма, дзэн-буддизме, делался акцент на собственных усилиях адепта для достижения спасения. Поклонение буддам и бодхисаттвам как существам божественным здесь не приветствовалось, и их изображения практически исчезают из интерьера. Лишь в самой глубине можно обнаружить небольшое скульптурное изображение исторического Будды Шакьямуни, которого почитают здесь скорее как отца-основателя учения и великого мудреца, чем как сверхъестественное существо. Оно играет здесь практически ту же роль, что и бюсты великих ученых в институтах и университетах, этих «храмах науки». Одна из главных идей дзэн-буддизма в том, что между сакральным и мирским принципиальных различий нет, и вся проблема заключается в омраченности человеческого разума,



которую и следует преодолевать. Отражение этой идеи можно видеть в том, что дзэнский храм становится жилищем для наставника и его последователей, резко уменьшаясь в размерах и делаясь практически неотличимым от обычного дома. В дзэнской школе Риндзай, известной своим сакральным искусством каменных садов, акцент вообще переносится с самого храмового пространства, искусственного творения рук человеческих, на мир природы. Это, правда, не «дикая» природа, почитаемая в синто, но «облагороженная» и символически организованная человеческой рукой. Об этом мы будем говорить подробнее во второй части нашего повествования, а сейчас отметим, что тяга к природности и естественности была заметна в японском буддизме еще с древности, и в период Нара, к которому мы сейчас вновь возвращаемся, начинает складываться особая синкретическая форма религиозности, сочетающая поклонение природным объектам и стихиям с буддийским учением и магическими практиками, как местными, так и завезенными с материка.

#### ♦ ПОДВИЖНИК ЭН, МАГ И ЧАРОДЕЙ, ЛЕГЕНДАРНЫЙ ОСНОВАТЕЛЬ СЮ:ГЭНДО:

Следующим персонажем нашего повествования станет уже упоминавшийся в истории с самозванцем До:кё: знаменитый отшельник, маг и чародей, почитаемый как основатель важнейшего в истории японской религиозности «пути аскезы для обретения сверхъестественных способностей» (сю:гэндо:). Начал он свою подвижническую деятельность на горе Кацураги, ставшей с тех пор центром шаманистического буддизма. Именно здесь, как мы по-



Эн-но гё:дзэ

мним, начинал впоследствии свою карьеру и До:кё:, совершенствуясь в аскезе и обретая благодаря этому сверхъестественные умения, сыгравшие столь важную роль в его последующем взлете.

Достоверных фактов о жизни этого действительно загадочного «господина N» известно крайне мало. Почитающие его в качестве основателя различные течения сю:гэндо: 7 июня 2000 г. отметили 1300-летнюю годовщину со дня его кончины. Однако эта дата более чем условна, так как никакой надежной информации о датах его жизни не имеется. В официальных исторических документах он упоминается лишь единожды, в хронике «Продолжение Анналов Японии» под 699 г., где говорится:



Подвижник Эн (Эн-но гёдзя) [по прозвищу] Малый Рог<sup>1</sup> (Оцуну) сослан на остров Идзу. Сначала он жил на горе Кацураги и был известен тем, что знатно колдовал. ...Но затем Малый Рог стал пользоваться своей магической силой во вред и смущать народ. Сбил с пути истинного, потому и был приговорен к ссылке. О нем ходили слухи, что Малый Рог по воле своей чертами и божествами повелевает, они ему воду таскают, хворост собирают, а кто откажется повиноваться, того так свяжет колдовскими чарами, что тот и пошевелиться не может.

Можно себе только представить, какое любопытство вызывала эта фигура, если даже официальная хроника не преминула упомянуть о его сверхъестественных способностях, а ореол гонимого властями лишь усиливал притягательность этого загадочного подвижника.

### • Будды, бодхисаттвы и божества (5): премудрый повелитель Павлин (Кудзяку мё:о:)

Если попавший в опалу До:кё: предпочитал всем прочим магическим формулам *дхарани* бодхисаттвы Каннон, то, по преданию, подвижник Эн использовал заклинание *видья-раджа* Павлина (Кудзяку мё:о: *дхарани*). *Видья-раджа* (яп. мё:о:) — это особый класс (третий по значимости после будд и бодхисаттв) божеств эзотерического, тайного буддизма,

<sup>1</sup> Это прозвище, скорее всего, намекало на некую шишкообразную деформацию черепа Эн-но гёдзя, напоминающую рог или рога (в японском языке нет грамматического числа, поэтому и сказать трудно), что в глазах его современников было явным дополнительным свидетельством его принадлежности к существам сверхъестественным.

ма, являющихся персонификацией магической силы заклинаний-*дхарани* (яп. *сингон*). Они являлись к тому, кто возгласил соответствующее заклятие, и проделывали требуемую от них работу. Это своего



Кудзяку мё:о:

рода грозная ипостась будд, облакаясь в которую те расправляются с врагами Учения и прочей нечистью.

Выбор в данном случае павлина в качестве такой ипостаси объясняется убеждением в том, что эта птица питается ядовитыми змеями, насекомыми и растениями, обладая тем самым «секретом» противоядия. Сохранился целый ряд текстов, основным из которых является «Сутра о матери будд мудром



повелителе Великом Павлине» (яп. «Буцумо дай-кудзяку мё:о:кё:»), в которых рассказывается одна и та же история о том, как один из монахов был укушен змеей, а Будда научил его через посредство своего любимого ученика Ананды закланию этого «премудрого повелителя Павлина», произнеся которое можно излечиться от подобных напастей. Однако сфера применения этого заклания, звучащего как «маюкиритэисовака», гораздо шире. Ведь в буддизме три главных порока — алчность, гнев и невежество — именуются традиционно «тремя ядами» (яп. *сандоку*), так что *дхарани* Павлина считается надежным противоядием и от них, ну а в Японии оно пользовалось славой вообще универсального средства от всех напастей. Особенно после того, как разнеслась молва, что сам подвижник Эн отдает ему предпочтение перед всеми прочими закланиями.

Популярность Эн-но Оцуно в народе сравнима разве что с «босацу» Гё:ки. Легенды о нем неисчислимы, а количество якобы «открытых» им священных гор и основанных храмов воистину безгранично. В этом ему только один соперник — Великий Учитель, Распространяющий Учение Будды, Ко:бо:дайси, о котором мы будем говорить в следующей главе. Но если Гё:ки был все же официально возведенным в сан монахом, лишь потом ставшим своевольно распространять Учение, то подвижник Эн никогда не имел отношения ни к каким официальным институтам. Он принадлежал к многочисленному и по большей части безымянному племени самообращенных приверженцев буддизма. Их называли в Японии *убасоку* и *убаи* от санскритских слов *упасака* и *упасика*, которыми в Индии называли мужчин и женщин, принявших учение Будды, но оставшихся

мирянами. То есть изначально так именовали мирских последователей Будды. В Японии же так стали называть тех, кто по тем или иным причинам не получил официального монашеского статуса, но принял постриг самовольно. Вот с этими-то «частными монахами» (*сидосю:*, «монахи, принявшие постриг частным образом») государство нещадно боролось. Ведь толку от них для страны не было никакого: не работая на земле, податей они не платили, за безопасность государя и государства не молились, то есть были людьми с государственной точки зрения не только бесполезными, но и вредными, ибо подавали дурной пример остальному населению, смущая и отвлекая его от производительного труда.

Да и ждать от них можно было чего угодно. Вот в легендарной биографии самого подвижника Эн, помещенной в уже знакомых нам по рассказам о «босацу» Гё:ки «Записях о чудесном и удивительном явленном воздаянии за добро и зло в стране Японии» (яп. «Нихонкоку гэнпо: дзэнъаку рё:ики»), в качестве повода для ссылки упоминается донос одного из недовольных божеств, которого подвижник Эн колдовскими чарами заставлял трудиться на себя. Этот *ками* не преминул донести императору, что Эн якобы готовится свергнуть его с престола.

Так что государство всячески старалось подавить эту частную инициативу, грозящую обернуться и экономическими, и политическими неприятностями. И если официально принявший постриг Гё:ки еще при жизни добился признания со стороны правительства и больших чинов, то подобного признания подвижнику Эн пришлось ждать больше тысячи лет — лишь в 1795 г. Малый Рог удостоился от императорского двора титула Дзинбэн-босацу, то есть Бодхисаттвы, что Божеством Обернулся.



Понятно, что борьба со всеми этими «частными монахами» была делом, изначально обреченным на провал. Помимо всего прочего, они, говоря современным языком, имели свою нишу на рынке — простой народ также нуждался во всякого рода колдовстве и знахарстве, да и в простом утешении и ободрении людей, сведущих не только в том, что происходит на земле, но и в том, чего ожидать в мире ином. Особенной же славой пользовались те из них, кто совершенствовал свои сверхъестественные способности изнурительной аскезой и молением в местах загадочных и страшных — горах. Издавна горы считались в Японии обителью сил сверхъестественных и далеко не всегда благоволящих человеку. Вступали туда с опаской и при первой возможности старались побыстрее их покинуть. Поэтому на тех, кто отваживался пребывать в горах долгое время, взирали с трепетом и благоговением. Со временем таких аскетов стали называть *ямабуси* — «спящими в горах», то есть теми, кто не спешит с приближением темноты вернуться на ночлег в обжитые человеком равнины или долины (*сато*), а рискует заночевать в этих страшных местах. Практика таких аскетов впоследствии сложилась в особое и очень влиятельное течение в истории японской религиозности, получившее название *сю:гэндо:*, то есть «путь аскезы для обретения сверхъестественных способностей».

#### «Путь аскезы для обретения сверхъестественных способностей»-сю:гэндо:

*Сю:гэндо:*, основателем которого считается Эн-но Оцуно, сложилось в результате взаимовлияния трех традиций — японских местных верований синто, китайского даосизма и пришедшего из Индии, но

уже значительно китаизированного к тому времени буддизма, в основном эзотерического, тайного толка. Последнее обстоятельство очень важно, так как китаизированность буддизма выразилась прежде всего в том, что видимый, феноменальный мир перестал восприниматься исключительно как юдоль скорби. Скорее с сансарой отождествлялась только социальная жизнь, общество, город, которым противопоставлялась (под несомненным влиянием даосизма) природа (почти нирвана) и уединенная жизнь на ее лоне. Эзотерический буддизм также отказался от безусловного отрицания ценности феноменального бытия, что было свойственно раннему буддизму и всей индийской традиции в целом, и пришел к тому, что этот мир не должен просто отвергаться, — заключенная в нем энергия может и должна быть направлена в иное русло, способствующее скорейшему достижению вождельного просветления. Даосский идеал отшельничества в горах был полностью воспринят буддизмом и переосмыслен — теперь не вечная жизнь на земле (или в «пещерных небесах»), а вечная нирвана становилась целью подвижника. В Японии издавна верили, что горы — это обитель божеств и душ мертвых. Все связанное с горами было таинственным и опасным. Но вместе с тем в горах таилась мистическая энергия, которая с помощью определенных ритуалов могла быть «освоена», «укрошена» подвижником, что и давало ему в итоге сверхъестественные способности. Именно это и было главной целью последователей подвижника Эн по прозвищу Малый Рог, который «всегда мечтал, оседлав пятицветное облако, летать за краем небес, быть почетным гостем во дворце горных отшельников, блаженствовать в парке вечности и, возлежа среди цветочного сада, вбирать



в себя пневму-*ци*, что питает дух и тело»<sup>1</sup>. Однако, если Эн-но Оцуну ни в чем не нуждался, добывая все необходимое с помощью «чертей и божеств», его менее талантливые коллеги вынуждены были брать мзду со смертных, коим предлагали взамен поколдовать, помолиться, порчу снять или напасть изгнать. Они выполняли еще и важную роль своего рода божественных почтальонов — ведь благодаря магическим буддийским ритуалам они получали доступ в святая святых, отваживаясь приблизиться к местообиталищу *ками*. Согласно исконным синтоистским представлениям, божества-*ками* большего всего ценят чистоту, не делая различий между чистотой моральной и физической. Только чистые телом и духом могут входить в контакт с божествами, не рискуя вызвать их гнев и возмездие-*та-тари*.

Можно сказать, что синтоистские ритуалы не могли обеспечить той высокой степени чистоты и, соответственно, безопасности, которая бы позволяла беспрепятственно входить в контакт с божественным тогда, когда требуется человеку, а не угодно божествам. Обычно же приходилось долго ждать (порою несколько недель), пока *ками* из «сокрытого мира» изволят снизойти в «мир явленный», чтобы явить свою волю, овладев для этого телом медиума, — роль, которую исконно исполняли синтоистские жрецы. *Ямабуси* же, вооруженные новой ритуальной техникой, могли входить в контакт с божественным, когда им было нуж-

<sup>1</sup> Это цитата из упомянутой выше легендарной биографии Малого Рога. Обратим внимание на то, что вся риторика и терминология абсолютно даосская и является, по сути, скрытой цитатой из даосских текстов.

но, обеспечивая требуемую оперативность в доставлении людских молений до божественных ушей. За это им и полагалась мзда, зарабатывая которую они совершенствовались в различных аскетических практиках, закаляя тело и дух и приближая тот час, когда сами навсегда найдут успокоение в нирване.

Движение *ямабуси* в полной мере сформировалось в следующий период японской истории, о котором мы будем говорить в третьей главе. Там же более подробно остановимся на практиках *ямабуси*, позаимствованных ими из эзотерического буддизма. А в завершение этой главы расскажем об одном последователе Эн-но гёдзя, чья деятельность приходится как раз на рубеж двух эпох. Прославился он открытием священного пространства, которому суждено было сыграть особую роль в японской истории спустя почти тысячу лет после этого. Имя ему Сё:до:.

#### ◆ ПЕРВООТКРЫВАТЕЛЬ ГОР «СОЛНЕЧНОГО СВЕТА»: СЁ:ДО: (735—817)

Весьма примечательно, что первая биография этого подвижника и история открытия им священного пространства написаны фигурой культовой в японском буддизме, его современником и основоположником одной из наиболее влиятельных школ японского буддизма по имени Ку:кай. Считается, что этот текст был заказан Ку:каю, слывшему еще и непревзойденным мастером китайской словесности, самим Сё:до: для стелы, которая должна была быть установлена у подножия главной из священ-



ных гор, им открытой<sup>1</sup>. Текст этот называется весь-ма примечательно — «Памятная запись о том, как шрамана Сё:до:, преодолев реки и воды, отполировал сокровенную жемчужину». «Отполировать сокровенную жемчужину» — образное выражение, означающее «достичь просветления». Подобная характеристика из уст Ку:кая дорогого стоит. То, что он согласился написать такой текст, свидетельствует об уважении, которое испытывал этот знаменитейший из буддийских учителей к вроде ничем особо не приметному Сё:до:. О том, что послужило причиной этому, мы поговорим ниже, а сейчас последуем за сочиненным Ку:каем жизнеописанием, привлекая еще один текст, написанный сразу после «ухода в нирвану» Сё:до: его учениками. Называется он «Дневники о начале аскетической практики на горе Поталака» («Фударакусан кэнрицу сю:гё:никки», 818 г.). Это редкая возможность познакомиться с относительно достоверной биографией горного аскета-*ямабуси*, тем более жившего так давно. К тому же открывающиеся в нем, казалось бы незначительные, детали говорят нам порою о духовном мире и представлениях древних больше, нежели сотни ученых трактатов.

Итак, родился будущий аскет в провинции Симоцукуэ (нынешняя префектура Ибараки) и уже в возрасте девятнадцати лет решил «вступить на путь Будды». Он уединился в скальном гроте в местности Идзуру, где «почитал тысячерукую Каннон,

<sup>1</sup> В отличие от европейцев, японцы вслед за китайцами предпочитали увековечивать памятные события не созданием скульптурных памятников, а каменными стелами (яп. *ху*), на которых вырезался текст, во всех подробностях описывающий, что и когда здесь произошло. И поныне эти стелы можно увидеть в огромных количествах во всех уголках Китая и Японии.

искал убежища в трех сокровищах и совершенствовался в четырех главных составляющих пути — обетах, медитации, овладении мудростью и полном освобождении». Так прошло три года, после чего было ему во сне указание отправиться на гору Ёконэсан. Там в «глубокой пещере» он провел еще три года, совершенствуясь в монашеских добродетелях. Лишь после того он в 761 г. принимает официальный постриг в местном храме Якусидзи, где проводит в отшельном покое и комфорте последующие пять лет. Однако его неудержимо влечет к себе горный кряж, открывающийся вдалеке, над которым «стоят неизменно четырехцветные облака» — явное свидетельство святости того места. В 766 г. Сё:до: решается оставить обитель и, захватив с собой «сутры и образы», устремляется к вожденной вершине. У самого подножия путь ему преграждает стремительная горная река, текущая среди крутых скал. Сё:до: провозносит заклинание-*дхарани*, и явившийся тут же «премудрый повелитель» (*мё:о:*) велит двум огромным змеям переползти поток, став мостом для подвижника. Считается, что это тот самый приметный изогнутый «Божественный мост» (*Симбаси*), который и поныне видит каждый, направляющийся с прозаического современного вокзала в это священное место.

Преодолев таким образом реку, Сё:до: у подножия горы, с которой поднимались «четырёхцветные облака», сплетает «хижину из травы», строит часовенку, помещает туда образ Каннон и нарекает это сооружение храмом Четырех драконов (*Сихонрю:дзи*). В следующем, 767 г. Сё:до: предпринимает первую попытку подняться на вершину, но безуспешно — путь его преграждает «снег, туман и раскаты грома».



Мы уже говорили о том, что горы почитались священным, а потому и запретным местом, куда безбоязненно могут подниматься только чистые душой и телом. Поэтому Сёдо: воспринимает эти препятствия как знак местного божества, означающий, что он еще не готов к тому, чтобы войти в святая святых. В течение последующих четырнадцати лет он занимается аскетической практикой для «очищения шести корней», то есть ума и пяти органов чувств. Считается, что ритуальная фраза *роккон сё:дзё:* («очищение шести корней»), которую произносят многократно во время синтоистских ритуалов очищения, была введена в широкий обиход именно Сёдо:, являясь еще одним подтверждением взаимовлияния двух священных традиций — местной и заморской. Как свидетельствует Ку:кай в своем похвальном слове, чтобы добиться искомой чистоты, которая бы позволила подвижнику беспрепятственно вступить на возделенную вершину, Сёдо: «стремился к истинному просветлению, овладевал учением, искал прибежища в Каннон, почитал Ша:кьямуни, странствовал аскезы ради, всходил на пики, следовал следам драконов на утесах, фениксовы обиталища проходил и, покровительствуемый божествами-ками, странствовал по горам и рекам».

Однако, несмотря на столь суровую аскезу, вторая попытка, предпринятая в 782 г., тоже успехом не увенчалась. Но в этот раз уверенности в собственных силах и чистоте, да и решимости у Сёдо: было больше. В марте 782 г. он копирует несколько сутр во славу божеств, а потом в течение семнадцати дней почти без перерыва читает их у подножия непокоренной вершины. Он молит «убрать обволакивающий туман дракона ядовитого» и позволить ему взойти на вершину, чтобы «почтить там богов-

ками и тем самым восхвалить благость божественную». Свою мольбу он заключает словами: «Помогите исполнить мой обет! Коль не достигну я вершины горной, не достигь мне и просветления вовек!» Итак, на карту было поставлено все. Милость божеств и решимость подвижника наконец принесла плоды — спустя пятнадцать лет он все-таки восходит на возделенную вершину горы Нантайсан.

Открывающийся оттуда вид был просто великолепен: горные цепи окаймляли долину, на дне которой, словно драгоценное зеркало, сверкала гладь огромного озера. Сомнений для Сёдо: не было — он нашел рай на земле, земное отображение «чистой земли» бодхисаттвы Каннон, ее икону, исполненную самой природой великолепием гор и водной глади. Гора Нантай (Мужское тело) была переименована в Футара (Фудара) (от японского названия «чистой земли» бодхисаттвы Каннон — Фудараку), храм Четырех драконов — в храм Исполненного обета (Мангандзи). Сёдо: начинает заниматься активным освоением открытого им священного пространства, возводя многочисленные святилища и храмы во славу божеств и будд.

### Священная география

Здесь очень важно отметить и понять, что деятельность по созданию этих многочисленных святилищ и храмов, переименованию гор, рек и озер, продолжавшаяся еще не одно поколение после смерти Сёдо:, имела огромное значение. Шло сакральное осмысление и интерпретация ландшафта. Подвижник, благодаря обретенному в результате аскезы духовному видению, прозревал в, казалось бы, прозаичных элементах пейзажа их сокровенную духов-



ную природу, внутреннее соответствие и сродненность с тем горным миром, «чистой землей», которая описывалась в священных текстах и открывалась ему в медитативных бдениях. Теперь ему оставалось отыскать и «прочесть» не символы, но знаки (это тоже важное различие!<sup>1</sup>) этого мира в конкретном ландшафте, «открывая» его непосвященным и тем самым давая возможность и простому человеку приобщиться к священному не умозрительно, не только слушая проповеди или созерцая сакральные изображения, но и реально, физически, во плоти. Передвигаясь по реальному земному пространству, адепт как бы одновременно совершал и духовное путешествие, приобщаясь к горней в прямом и переносном смысле благодати.

Позднее в Японии появились так называемые «паломнические мандалы» (*санкэй мандара*), то есть изображения священных пространств, причем изображения реальные, учитывающие конкретные географические особенности данной местности, и на этих *мандара* художественными средствами раскрывалась их сакральная суть.

Подобное восприятие определенных ландшафтов и точек на земной поверхности как реальных знаков священного в нашем профанном мире не является исключительной приметой японской религиозности, но весьма характерно для нее, демонстрируя в который раз неоднократно отмечаемую исследователями склонность японцев к конкретности в восприятии мира в противовес абстрактной умозри-

<sup>1</sup> В отличие от условности и произвольности символов, которые в сакральном контексте лишь намекают на божественное, являются иносказанием о священном, знаки есть прямое и конкретное явление священного или свидетельства о нем в обыденном, профанном мире.

тельности. Это объясняет ту важную роль, которую играли паломничества к святым местам в японской религиозной традиции, — ничто не могло заменить благодати, снисходившей на адепта при посещении им особых точек, своеобразных перекрестков, где мир священный входил в соприкосновение с миром профанным. Именно эти представления и способствовали появлению, становлению и развитию практики *сю:гэндо*: в целом — горные аскеты-*ямабуси*, взбираясь по горным тропам, тем самым совершали восхождение и к высотам духа.

В заключение нашего рассказа о Сё:до: несколько слов о дальнейшей судьбе открытого им священного пространства. Существует предание, что после его смерти, в 820 г. в открытых им местах побывал сам Ку:кай. Скорее всего это не более чем легенда, а вот прибытие сюда в 848 г. второго патриарха школы Тэндай по имени Эннин более похоже на правду. Во всяком случае, с IX в. священное пространство, открытое Сё:до:, переходит под патронаж этой школы, что ознаменовалось весьма примечательными изменениями в названиях — основанный Сё:до: храм Мангандзи превратился в «Палаты истинных знаков Единой Колесницы» (Итидзё: дзиссо: ин)<sup>1</sup>, а потом, когда он обрел покровительство императорского двора, в «Храм идеального монарха-чакравартина» (Ринно:дзи). Однако, пожалуй, самое интересное произошло с изменением названия главной вершины этого священного пространства.

<sup>1</sup> Учение о «Единой Колеснице», которое включает в себя и одновременно превосходит уже известные нам «Малую» (Хинаяна) и «Большую» (Махаяна), является одной из отличительных особенностей школы Тэндай, о чем мы подробнее будем говорить в следующей главе.



В книжке про синто мне уже доводилось писать про особенности японского языка, который, позаимствовав китайскую письменность, стал использовать и китайские чтения иероглифов. Учитывая то, что китайские слова односложны и различаются на слух по четырем базовым тонам, а в японском языке эти тона отсутствуют, можно представить, какие колоссальные возможности для толкований открывала возникшая в результате этого омонимия. Например, в словаре японского языка издательства Кэнкю:ся приводится 13 словарных статей для слова *ко* с коротким *о* и 32 с длинным. Причем разница в значении этих всех коротких и долгих *ко* (*ко:*), записываемых разными иероглифами, но на слух, за исключением разницы в долготе гласного, неотличимых, колоссальна — от «двери», «порошка» и «озера» до «стали», «климата» и «маркиза»! Если учитывать еще то, что каждый иероглиф читался в разные времена в Китае по-разному и практически все эти исторические чтения сохранились в современном японском, как на полке пресловутого Плюшкина, а родные японские слова тоже имеют четкую слоговую разбивку, то можно себе только представить, какие безграничные возможности для словесных и смысловых игр открывались!

Весь этот арсенал в полной мере был применен и в нашем конкретном случае. Итак, гора Нантай была переименована в Фудара. Для записи этого слова использовались иероглифы, которые подобрали не по смыслу, а исключительно для фонетической транскрипции санскритского названия «чистой земли» бодхисаттвы Авалокитешвара-Каннон — Поталака. На японский лад они произносились как Фудараку. Слово *фудара* без озвончения центрального согласного может произноситься как *футара*,

что позволяет записать его двумя другими иероглифами, опираясь уже на их японское произношение. Получается «осмысленный» бином, состоящий из двух частей — *фута*, что значит «два», и *ара*, что означает «буря, ненастье». Как мы помним, согласно жизнеописанию Сёдо, дважды неблагоприятные погодные условия препятствовали его восхождению на эту вершину, что и служило своего рода «оправданием» подобного нового прочтения названия священной горы. Существует и версия, увязывающая происхождение этого названия с легендой о двух (*фута*) буйных (*ара*) божествах-ками, обитавших на этой горе и поначалу не допускавших туда Сёдо.

Однако история с переименованием горы на этом не закончилась. Те же иероглифы «два» и «буря», прочитанные уже на китайский манер, дают нам вместе сочетание, звучащее как *никко:* (с долгим *о*). Для записи этого бинома можно подобрать массу других одинаково звучащих иероглифов, но имеющих абсолютно другой смысл. В нашем случае была выбрана пара, означающая «солнечный свет», которая поныне используется для обозначения этого священного пространства.

Правда, для большинства современных японцев и иностранных туристов это географическое название ассоциируется преимущественно не с деятельностью Сёдо, а с пышным мавзолеем-святилищем основателя династии сёгунов Токугава, который был сооружен в этих местах в начале XVII в. и с тех пор почитается как одно из чудес японской архитектуры. Именно с появлением данного культового центра и связано закрепление за этим священным местом названия «Солнечный свет». Но это уже совсем другая история, до которой мы еще доберемся в



своем повествовании, а сейчас вернемся вновь в самый конец VIII в., когда назревал судьбоносный для истории всей страны перелом — начиналась новая эпоха, получившая название Мира и Покоя — Хэйан.

### • О роли Кореи в истории японской культуры

Прежде чем мы перейдем к рассказу о следующем периоде японской истории, я считаю необходимым сделать еще одно замечание, связанное с той огромной ролью, которую сыграла Корея в фантастически быстром культурном и государственном развитии Японии в древний период. Ее роль была аналогична той, которую сыграла Украина в культурном и религиозном развитии Московии в XVII—XVIII вв. (достаточно вспомнить такие имена, как Петро Могила, Феофан Прокопович, Мелетий Смотрицкий и пр.) после «воссоединения» 1648 г., а остзейские немцы — в становлении бюрократической государственности Российской империи в послепетровский период, после «присоединения» прибалтийских территорий. Империи не любят вспоминать, что они обязаны своими достижениями еще кому-то, кроме них самих, тем более если эти кто-то оказываются потом на положении колонии, всячески угнетаемой и подавляемой, чье развитие искусственно тормозится, природные и интеллектуальные ресурсы выкачиваются, употребление родного языка запрещается, а после того, как в результате подобной политики культурный и экономический уровень колонии начинает уступать метрополии, ее обитатели становятся еще и предметом насмешек со стороны

«имперского народа» в качестве таких недотеп и дурачков, которым теперь уж никак не прожить самостоятельно без надлежащего «братского» присмотра.

Как ни прискорбно, подобное отношение к Корее и корейцам со стороны японцев до сих пор дает о себе знать. Поэтому заявление нынешнего японского императора в свой день рождения, что он чувствует «родство с корейским народом», оказалось для многих в Японии шоком. Император имел в виду хорошо известный специалистам, однако отнюдь не афишируемый факт — матерью великого государя Камму, основателя города Хэйанкё, более известного ныне как Киото, этой колыбели и центра традиционной японской цивилизации, была корейская принцесса, а следовательно, в жилах «небесного повелителя» течет корейская кровь.

Дело, конечно, не только и не столько в кровном родстве. О том, что континентальная культура, в том числе и буддизм, проникала в Японию через Корею, мы уже говорили. Но тот факт, что после 668 г., когда главный союзник на Корейском полуострове княжество Пэкче потерпело окончательное поражение в борьбе с другими княжествами, в Японию хлынул поток иммигрантов, куда как менее известен. Это привело к тому, что к концу VII в. до трети знатных родов, служащих опорой престолу, имели корейское происхождение. Не менее важно, что аналогично дело обстояло с интеллектуальной и художественной элитой. Например, значительный процент буддийских монахов периода Нара были корейцами, особенно много их было среди высшего духовенства, не говоря уже о бесчисленных ставниках в различных «китайских» науках и искусствах, передававших свои знания отпрыскам япон-



ских знатных родов. То же касается зодчих, художников и ремесленников. Мы уже говорили о том, что, например, отливку огромной статуи будды для храма То:дайдзи осуществляли иностранные мастера, и они тоже были корейцами.

Со временем иммигранты ассимилировались, став частью японской политической и культурной элиты, но, наверное, не стоит забывать о том, «откуда есть пошла» японская цивилизация и что, строго говоря, понятие «чистокровный» японец, учитывая еще не до конца проясненную историю переселения на Японские острова различных этнических групп, является *contradictio in adjecto*. Японский гений проявлялся в гибкости и умении приспосабливаться к своим нуждам все полезное, вне зависимости от того, где это было создано, доводить до совершенства и на этой основе создавать свое новое. И никто не требует, как и в других подобных ситуациях, складывавшихся в разные времена и в разных точках нашей планеты, особой благодарности. Простого уважения и признания заслуг других было бы достаточно.

### ГЛАВА 3

## Классическое государство: период Хэйан (794—1185)

Как и для каждой последующей эпохи в японской истории, точкой отсчета для новой эры стал перенос столицы. Взошедший на престол в 781 г. государь Камму (781—806), сын правившего вслед за императрицей Сё:току императора Ко:нин (770—781) и корейской принцессы из рода правителей Пэкче, проявил себя как деятельный и умелый правитель, стремившийся сосредоточить бразды правления в своих руках. Через три года он делает первую попытку основать новую столицу в городе Нагаока. Однако на следующий год назначенный ответственным за строительство нового города Фудзиварано Танэцугу был убит. В заговоре обвинили принца крови Савара, который, несмотря на уверения в своей невиновности, был сослан. В знак протеста он отказался от пищи и умер мучительной голодной смертью в ссылке. Последовавшие за этим природные катаклизмы были восприняты как результат действий «мстительного духа» оклеветанного принца. Для его умиловления в окрестностях Нагаока возвели специальное синтоистское святилище, впоследствии ему даже пожалован посмертно императорский титул, но все было напрасно. Тогда-то и было принято решение искать новое место для стольного града. Весьма примечательно, что, как и в случае с перено-

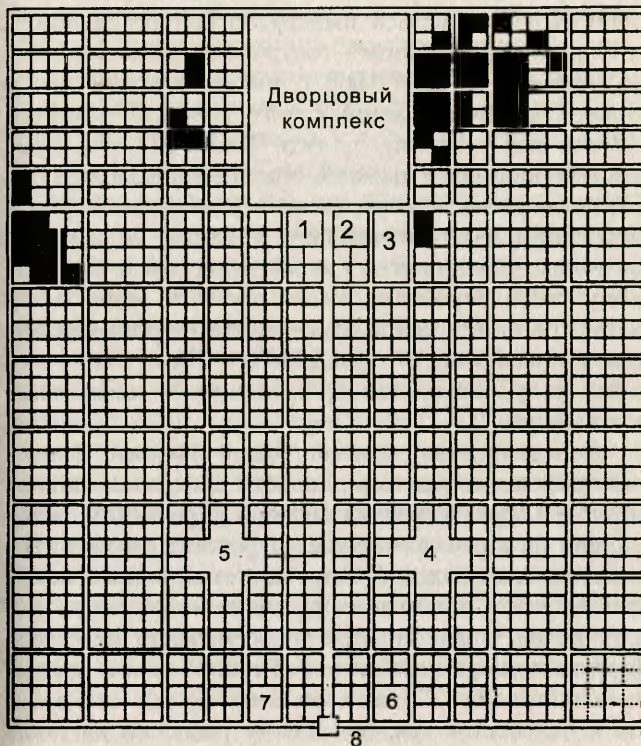


сом столицы в Нагаока, общее руководство осуществлялось Вакэ-но Киёмаро:, сыгравшим ключевую роль в пресечении домогательств на престол буддийского монаха До:кё:.

С новым местом определились лишь в 793 г. Для столицы по правилам китайской геомантии *фэншуй* наиболее подходило место, окруженное горами на севере, большой дорогой на западе, болотистыми низменностями на юге и рекой на востоке. Этим требованиям идеально соответствовала долина Ута (Уда), издавна служившая местом погребения императоров боковой линии Тэнти, к которой и принадлежал Камму. Некоторые исследователи склонны видеть в этом одну из причин, по которой Камму остановил свой выбор именно на долине Ута. Однако главным фактором, помимо соответствия этой местности вышеупомянутым требованиям геомантии, было, вероятно, то, что здесь с давних времен жили два влиятельных иммигрантских рода Хата и Хадзи, которые были умелыми земледельцами, ремесленниками и строителями, а потому проблем с обеспечением специалистами и рабочей силой, необходимыми для осуществления столь масштабного проекта, не возникало. Кроме того, не стоит сбрасывать со счетов и тот факт, что бабушка государя Камму по материнской линии как раз принадлежала к клану Хадзи, и есть все основания предполагать, что в детстве он воспитывался под ее непосредственным присмотром именно в этих местах. Несомненным преимуществом было и само расположение нового города, лежавшего в окруженной с трех сторон горами горной долине, которую в случае нужды было легко оборонять, а протекающая здесь река обеспечивала быструю и надежную связь с главной морской гаванью страны — Нанива (ны-

нешний город Осака). Государь Камму настолько торопился покинуть злополучную Нагаока, что уже в 794 г. перебирается в еще недостроенный дворец.

Новая столица была названа многозначительно «Столицей покоя и мира» (Хэйанкё:), отчасти в подражание названию тогдашнего китайского столь-



План Хэйанкё: (Киото)

1. Палата зерновых запасов. 2. Государственная высшая школа. 3. Сад Синсэнъэн. 4. Восточный рынок. 5. Западный рынок. 6. Восточный храм То:дзи. 7. Западный храм Сайдзи. 8. Ворота Радзё:мон.



ного града — Чанъань («Долгий мир»), по образцу и подобию которого она замышлялась, отчасти из искреннего желания государя Камму положить конец всем напастям, сваливавшимся ему на голову в последнее время. Городу этому, получившему впоследствии более знакомое нам название Киото (Кё:то), что переводится просто как «Стольный град», суждено было оставаться императорской резиденцией и формальной столицей государства вплоть до того момента, когда в 1868 г. император переехал в город Эдо, получивший с того момента название «Восточная столица», то есть Токио (То:кё:). Преемственность же с прежней столицей Хэйдзё:кё: (Нара) подчеркивалась сохранением в названии первого иероглифа *хэй*, означающего «покой». Можно себе только представить, как же недоставало тогдашнему государю этого самого покоя и мира, если, несмотря на все неприятные воспоминания, связанные с пребыванием в Хэйдзё:кё: — Нара, новая столица получила название, практически идентичное прежнему.

Действительно, времена были сложные. Помимо природных бедствий, напасти следовали одна за другой. Государственная система управления, основанная на кодексах *рицурё:*, перестала соответствовать новым реалиям и потому становилась неэффективной. Соответственно, казна налогами не пополнялась. В дополнение ко всем бедам на севере бунтовали коренные жители Японии *эмиси*, предки нынешних *айну*. Однако, несмотря на все эти напасти и недостаток средств, Камму решается на такое дорогостоящее предприятие, как перенос столицы сначала в Нагаока, а потом в Хэйанкё:.

Очевидно, к этому его побудил целый ряд причин; среди них историки отмечают вполне рацио-

нальные соображения, которые могли привести к принятию такого решения. Это и отсутствие удобного, прямого сообщения прежней столицы с главным морским портом Нанива, чья роль в жизни страны возрастала, и то, что Нара просто стало недоставать воды для удовлетворения потребностей все возрастающего населения, в том числе и чисто гигиенических. Высказывается даже такая экзотическая версия, что новый государь Камму мог считать себя основателем фактически новой династии. Ведь принадлежал он к боковой ветви императорского рода, восходившей к государю Тэнти, тогда как все предыдущие владыки считались прямыми наследниками легендарного первомонарха Дзимму. Вот и высказывается мнение, что по примеру Китая, в котором основание новой династии обычно сопровождалось переносом столицы на другое место, Камму захотел покинуть Нара.

Однако, скорее всего, главной была уже давно и традиционно выдвигаемая причина — увеличение экономической мощи монастырей, превратившихся к тому времени в крупнейших землевладельцев и освобожденных к тому же от налогов<sup>1</sup>, неизбежно способствовало росту политических амбиций, что не могло нравиться традиционной элите. Инцидент с До:кё: был последней каплей, переполнившей чашу терпения. Не случайно именно Вакэ-но Киёмаро, сыгравший ключевую роль в предотвращении захвата власти этим деятелем, был главным автором идеи и руководителем проекта по переносу столицы. Недовольство и раздражение вызывала и все большая коррумпированность в среде буддийских

<sup>1</sup> Не брезговали монастыри и ростовничеством, ссужая деньги под процент, достигавший 180% годовых!



священнослужителей, многие из которых вопреки своему монашескому статусу даже обзавелись семьями. Это воспринималось как препятствие к выполнению ими своих прямых религиозно-магических обязанностей по защите страны и правящего рода, действенность которых традиционно связывалась с соблюдением определенных морально-этических норм, чистоты внешней и внутренней.

О том, насколько серьезно было озабочено этим разложением государство, свидетельствуют непрерывно издаваемые на протяжении всего правления государя Камму указы, направленные на укрепление монашеской дисциплины. В этом он полностью наследовал политику своего предшественника, который в 780 г. обнародовал весьма красноречивый эдикт. Поводом послужило попадание молнии в пагоды храмов Якусидзи и Кацурагидэра, в результате чего обе сгорели дотла. В указе говорится, что это прямое следствие недостойных поступков самих монахов, которые в своем поведении «ничем не отличаются от мирян». Как отмечает американский исследователь Стэнли Вэйнштейн, ирония судьбы заключалась в том, что в буддизме, который с самого начала своего распространения в Японии рассматривался как действенное средство предотвращения бед и напастей, к концу периода Нара стали видеть причину этих самых бед.

Убедившись, что указами ситуацию не исправить, государь Камму вместе с правящей элитой решает на столь дорогостоящее и радикальное мероприятие, как перенос столицы. Весьма примечательно, что если при предыдущем переносе столицы из Фудзиваракё: в Нара вслед за двором и монахи перенесли на новое место и отстроили с еще большим размахом, при государственной поддержке, свои

храмы, то теперь особым указом было строжайше запрещено не только переносить старые, но и возводить новые храмы на территории столицы. Двор снимался с места вместе с монархом, а монахи оставались при своих монастырях.

Было сделано лишь одно исключение: тщательно выверенный по всем законам геомантии и китайским градостроительным образцам, абсолютно симметричный план новой столицы предусматривал строительство только двух буддийских святынь — так называемого Восточного (То:дзи) и Западного (Сайдзи) храмов, которые располагались на самой южной окраине столицы, на максимальном удалении от императорского дворца, слева и справа от главного въезда в город — ворот Радзё:мон, известных многим по одноименному<sup>1</sup> рассказу Акутагава Рюносукэ и снятому по нему фильму Куросава Акира.

Две величественные пагоды этих храмов (сооружены они были, правда, лишь спустя сто лет после основания новой столицы) должны были служить своеобразными магическими воротами, препятствующими проникновению в город всякой нечисти. Мир древних японцев по-прежнему оставался полон всяческих невидимых угроз и опасностей, и защитить свой островок человеческого космоса в этом океане хаоса без такого действенного средства, каким зарекомендовал себя, несмотря на коррумпированность и моральный упадок монашества, буддизм, было просто невозможным.

Политическое влияние и экономическое могущество буддийской церкви резко ограничивались,

<sup>1</sup> В русском переводе была принята несколько искаженная транскрипция — Расёмон.



но абсолютно отказаться от буддизма, воспринимаемого прежде всего как весьма эффективное религиозно-магическое средство контроля и воздействия на окружающий мир, Камму в отличие от своего дальнего потомка императора Мэйдзи просто не решился.

Несмотря на то что строительство буддийских храмов в новой столице запрещалось, по-прежнему был сохранен институт «десяти придворных мастеров медитации» (*найгубу-но дзю: дзэндзи*), которыми становились известные силою своих молитв монахи. Их главной обязанностью были, как и прежде, радения во благо государя и страны.

Спустя три года после переезда государя в новую столицу произошло, казалось бы, совсем незначительное событие, изменившее отношение Камму к буддизму и оказавшее огромное влияние на судьбу этого вероучения в Японии. В 797 г. в число придворных мастеров медитации был включен монах по имени Сайтё, получивший впоследствии посмертное имя «Великого учителя, передавшего Учение» (Дэнгё: дайси).

Он был ярким представителем нового поколения монашества, которое в корне отличалось от господствовавшего в период Нара типа служителей Будды. Это был уже не монах-чиновник, самим государством приписанный к неистребимой когорте бюрократов и потому волей-неволей втягиваемый в сферу интересов отнюдь не духовных, а вольный искатель истины и спасения, принадлежавший к прежде преследуемому и гонимому племени никому не подконтрольных анахоретов и аскетов. Однако, в отличие от последних, представители нового типа искателей истины в уединении гор и лесов были уже зачастую не малограмотными полуднаха-

рями-полушаманами, нахватавшимися каких-то отрывочных знаний и умений, часто имевших к буддизму лишь весьма опосредованное отношение, а людьми, получившими систематическое буддийское образование в государственных монастырях и храмах, но для которых буддизм стал не государственной службой, а смыслом их человеческого существования и вожаемой дорогой к спасению для себя и других. Можно сказать, что буддисты этого нового поколения впервые в Японии восприняли буддизм прежде всего как цельное учение о спасении человека, путь к которому есть гармоничное сочетание мудрости и милосердия, теории и практики. В поиске, в стремлении достичь этого идеала они и уходили от спокойной и сытой жизни в бюрократизированных и коррумпированных госмонастырях. Если светская власть могла бежать от коррумпированного духовенства только «по горизонтали», меняя одну пригодную для обширного строительства равнину на другую, то исход недовольных сложившимся положением монахов был более радикален и символичен — они уходили вверх «по вертикали» — в горы.

#### ◆ САЙТЁ: (767—822) И ШКОЛА ТЭНДАЙ

«Этот бескрайний мир полон лишь страданиями, и нет в нем никакого успокоения. Нет покоя в бесконечном круговороте рождений и смертей, и все сущие только мучаются в нем, не ведая никакой радости. ...Всем сердцем своим я клянусь — не вкушать самому одному сладость просветления, не наслаждаться самому одному обретенными плодами покоя и радости. Жажду я со всеми сущими мира, в котором раз-



неслась благая весть Учения, взойти вместе на ступень просветления, чтобы вместе со всем сущим познать его удивительный вкус.

Эти строки были написаны восемнадцатилетним юношей, только что принявшим постриг и в тот же год, спустя всего три месяца после получения официального монашеского статуса, оставившим сытую монастырскую безмятежность и сокрывшимся в поисках истины и самосовершенствования в горах. В монашестве он получил имя Сайтё:, что значит «Наичистейший», и всю свою жизнь прожил в полном соответствии с этим своим «дхармовым именем» — ни в коррупции, ни в корыстолюбии, ни в каких-то других неблагоприятных поступках не замеченный. Его учителем был некий Гё:хё:, человек, весьма сведущий в тонкостях буддийских учений, благодаря которому Сайтё: к своим восемнадцати годам овладел учением и школы Рицу, и школы Хоссо:. Очевидно, что в это время Сайтё: получил первые сведения и об учении школы «Небесной опоры» (Тэндай, кит. Тяньтай), которое потрясло его до глубины души, как видно из приведенного выше отрывка из его «Обетов», небольшого, всего в несколько листов, пусть весьма наивного, но юношески искреннего первого сочинения, написанного им перед самым уходом в добровольное отшельничество.

Суть учения школы Тяньтай-Тэндай составляло провозвестие возможности достижения спасения всеми без исключения живыми существами. Как мы помним, эта истина в самом общем виде была впервые провозглашена в «Лотосовой сутре», благодаря чему она стала одним из наиболее чтимых и читаемых в Китае буддийских текстов. Именно она и

легла в основу учения школы Тяньтай-Тэндай, главной целью которой было теоретическое обоснование и, самое главное, разработка методов, позволяющих всем без исключения живым существам достичь обетованного спасения.

### Особенности периода Хэйан

Учение школы Тэндай было известно в Японии еще до Сайтё:, но оставалось невостребованным в течение достаточно долгого времени. Причина в том, что учение Тэндай было ориентировано прежде всего на спасение людей, индивидов, через их морально-этическое и психофизическое совершенствование, а не на «защиту государства» с помощью магико-религиозных манипуляций, чем главным образом и были заняты буддийские школы периода Нара.

Вышесказанное отнюдь не означает, что в учениях нарских школ не было положения о личном спасении, а в учении Тэндай не затрагивался вопрос о «защите государства». Отнюдь нет, но все дело в приоритетах. До периода Хэйан число индивидов, осознавших себя как личности, отдельные и выделяемые из тотальности общинного бытия, было столь незначительным, что провозвестие буддизма о личном спасении было во многом гласом вопиющего в пустыне. Если нет личности, то кому нужно учение о личном спасении? Помните, когда мы говорили о появлении веры в «мстительных духов»-*онрё:*, то отмечали, что возникновение подобных представлений можно расценивать как свидетельство того, что в элите японского общества начинает складываться представление об индивиде как самостоятельно действующей личности, выделяемой из клановой безличности. Если учесть, что подобные представления на-



чали формироваться среди японской элиты лишь в VIII в., то что же говорить об основной массе? Можно сказать, что главной отличительной особенностью периода Хэйан было «возникновение» индивидов, личностей, причем в достаточном количестве, чтобы обеспечить успех буддийских школ, в их числе и Тяньтай-Тэндай, проповедующих о личном спасении. Именно на этом этапе в Японии и складывается то, что можно назвать истинным пониманием буддизма как учения о спасении через моральное и психофизическое совершенствование индивида. Поколение Сайтё: было первым, в полной мере осознавшим и принявшим буддийскую премудрость не как абстрактную дисциплину, не как чиновничью повинность, а именно как личный духовный путь самосовершенствования, но при этом направленного не только на собственное благо, но и на спасение всех живых существ. Отсюда и некоторая выпренность, чрезмерность пафоса первого сочинения Сайтё: цитату из которого мы привели в самом начале этой главы.

Почему из всего многообразия буддийских учений Сайтё: выбрал именно Тяньтай-Тэндай? Ведь идея о всеобщности спасения, пусть и не в такой яркой форме, провозглашалась и в других школах, уже широко известных к тому времени в Японии. Например, в школе Кэгон. На мой взгляд, причина привлекательности школы Тяньтай-Тэндай заключалась прежде всего в том, что в ней не просто провозглашалась эта истина, не только доктринально обосновывалась, но и указывались практические методы, помогающие ее реализации. Если в разработанности вопросов нравственности и дисциплины Тэндай не могла сравниться со школой Рицү, а философия Кэгон по своей глубине отнюдь не уступа-

ла умозаключениям тэндайских теоретиков, то одно из трех главных сочинений фактического основателя этой школы под названием «Великое прекращение и созерцание» (санскр. Маха шаматха-випашьяна [шастра]; кит. Мохэчжигуань; яп. Макасикан)<sup>1</sup> было непревзойденным по систематичности и скрупулезности теоретическим и практическим пособием по медитации и прочим вспомогательным практикам, имевшим к тому времени хождение. Ничего подобного не имела ни одна другая буддийская школа, а потому многие из них с охотой пользовались этим сочинением, пусть формально и принадлежавшим к канону совсем другой школы.

### Учение школы Тэндай

Трактат «Великое прекращение и созерцание», как и два других основных для этой школы текста — «Лотосовая сутра, [разобранная по] словам и фразам» (кит. «Ляньхуа вэньцзюй»; яп. «Хоккэ монгу») и «Сокровенный смысл Лотосовой сутры» (кит. «Ляньхуа сюань»; яп. «Хоккэ гэнги»), был записан со слов фактического основоположника школы Тяньтай — китайского монаха Чжи-и (538—597). Конечно, Чжи-и опирался в своих построениях на уже подготовленную предшественниками почву, но именно он придал учению Тяньтай законченный вид, разработав многие основополагающие его разделы.

Одной из особенностей школы является то, что в ней впервые была сделана попытка классификации

<sup>1</sup> Кит. *чжигуань*, яп. *Сикан*, что есть перевод санскритского термина *шаматха-випашьяна*, что обозначало два типа медитации: приостановление психической активности и достижение состояния покоя с одной стороны (*шаматха*) и аналитическое созерцание (*випашьяна*).



и систематизации буддийских сочинений и учений, возникших к тому времени. Мы уже говорили о море текстов, которые породила буддийская традиция на протяжении многих веков своего существования еще до прихода в Китай. Китайцы и их индийские наставники проделали огромную работу по переводу основополагающих буддийских сочинений, однако проблема заключалась в том, что последовательность, в которой они переводились, была абсолютно произвольной. Зачастую тексты, написанные много столетий назад, появлялись в китайских переводах позже, нежели созданные совсем недавно. Выбор текста определялся исключительно личными предпочтениями самих переводчиков — никто ни о какой системе даже и не думал. В результате к VI в. ситуация стала угрожающе хаотичной, ведь тексты многих сутр, этих записанных откровений Будды, во многих положениях явно противоречили друг другу. Назревала необходимость в истолковании противоречий и наведении порядка в необозримом море текстов и учений. Китайцы прибегли к столь излюбленному ими методу классификации. Конечно, и до Чжи-и были попытки проделать эту операцию, но только ему она удалась наиболее последовательно и убедительно. Во многом благодаря этой классификации Тэндай и смогла себя четко выделить среди других учений, что позволило ей сформироваться в качестве первой собственно китайской школы буддизма, которая не имела индийских аналогов.

### «Различение учений»

Результаты, к которым должна была привести эта классификация, именуемая традиционно «различением учений» (кит. *паньцзяо*; яп. *ханкё*), были

известны аргюги. «Лotosовая сутра», а вместе с ней и учение школы Тэндай должны были быть представлены в качестве вершины буддийского учения. Для этого вся жизнь исторического Будды Шакьямуни была поделена на пять периодов.

По мнению Чжи-и, как только Будда вышел из медитативного состояния, в котором он впервые прозрел истину под деревом *бодхи*, и стал именоваться собственно *буддой*, то есть «пробужденным», он поведал об открывшемся ему в проповеди, записанной впоследствии в виде «Сутры цветочного убранства» (кит. «Хуаянь цзин»; яп. «Кэгонкё»). Но никто его не понял, потому что его проповедь была слишком сложна для неподготовленных слушателей. Это был первый период.

Тогда Будда решил действовать постепенно, приспособляясь к уровню слушателей. Он использовал упрощенный язык и в каждой последующей проповеди сообщал только часть открывшейся ему истины, тем самым постепенно подготавливая слушателей к восприятию ее во всей полноте. Он не лгал, не обманывал, но открываемая им на первых этапах истина была частичной, неполной, а потому условной. Именно такие, частичные, истины толкуются, по мнению Чжи-и, в тех проповедях Будды, которые в дальнейшем составили канон «Малой Колесницы» — Хинаяны, а потому абсолютизировать их было бы ошибкой. К таким «условным истинам» он относит прежде всего учение об отсутствии «собственной природы», «я» в «делах и вещах» феноменального мира. Время, когда Будда толковал азы буддизма (*агамы*) и рассказывал истории о своих прошлых жизнях (*джатаки*), иллюстрируя тем самым закон кармы, Чжи-и выделил как второй период.



В третий период, когда слушатели уже были подготовлены, Будда начал проповедовать то, что впоследствии было названо буддизмом «Большой Колесницы» — Махаяны. Тогда он открыл своим последователям «учение о сознании» — виджнянавада, зафиксированное позднее в соответствующих сутрах. Кроме того, в этот период он возвестил, что истинный последователь будды не архат, стремящийся только к своему спасению, но бодхисаттва, заботящийся о спасении всего сущего.

В четвертый период своей жизни он толковал учение о том, как стать бодхисаттвой через совершенствование в «высшей мудрости» (*праджня*), а также объяснял своим последователям «учение о пустоте».

И наконец, когда адепты уже были готовы к восприятию высшей истины, он произнес серию проповедей, раскрывающих ее во всей полноте. Это учение зафиксировано в двух текстах — «Лотосовой сутре» и «Нирвана-сутре». В них Будда выдвигает положение о всеобщности спасения. Он говорит о том, что на самом деле между всеми школами буддизма противоречий нет, ибо все они ведут к единой цели, а также утверждает, что он, нынешний Будда, на самом деле вовсе не смертный царевич Сиддхартха, впервые познавший просветление, а эманация, «превращенное тело» вечного, изначально просветленного Будды в «теле Учения». Слушателям также открывается, что принципиальных различий между просветлением и заблуждением нет, ибо мир всеедин, а в «Нирвана-сутре» толкуется, что в каждом существе есть «природа будды», которая и является своего рода онтологическим гарантом будущего спасения, объясняемого как достижение состояния будды всеми живыми существами через актуализацию присущей всем «природы будды». Просветление да-

но нам изначально, оно уже внутри нас, и его надо только обнаружить в себе.

Все эти истины, говорил Чжи-и, с той или иной степенью полноты уже, в принципе, излагались в «Сутре цветочного убранства», но она куда как более сложна для восприятия, нежели «Лотосовая сутра», что определяет, по его мнению, явное превосходство последней.

Весь этот набор идей, изложенных, по мнению Чжи-и, в пятый период жизни Будды, и составил основу учения школы Тэндай, которое Чжи-и называл «круглым», то есть совершенным, всеобъемлющим и гармоничным. Совершенным оно было потому, что превосходило все другие учения, раскрывавшие лишь «условные истины»; всеобъемлемость толковалась через понятие «единой колесницы», которая вбирает в себя и «колесницу самостоятельно достигших просветления — *пратьекабудд*», и «колесницу слушателей-*шраваков*»<sup>1</sup>, и «колесницу *бодхисаттв*», то есть последователей Махаяны, включая тем самым в себя все возможные учения и практики, которые в сущности едины в своей целокупности; конкретным же воплощением чего является учение Тяньтай. Гармоничность учения Тяньтай заключалась в равном внимании, уделяемом этой школой как теории, так и практике.

### Методология всеединства

Поиск универсального единого принципа, повсеместно обнаруживаемого в многообразии «дел и вещей» и потому объединяющего их в единое целое, яв-

<sup>1</sup> Эти первые две «колесницы» в совокупности и составляли «малую колесницу»-*хияняну*. Выражение «колесница бодхисаттв» является синонимом слова *махаяана*.



ляется характерной чертой китайского ума, и учение Тяньтай отнюдь не было исключением. Изначально присущая всему «природа будды» была для Чжи-и таким универсальным принципом, а истинность учения определялась его всеохватностью и всеединством.

В рассуждении о триединстве «колесниц», приведенном выше, можно увидеть универсальную модель, применяемую Чжи-и повсеместно в своих рассуждениях, которая надежно служила ему для объяснения и устранения противоречий и построения единого универсального «круглого» учения. В отличие от хорошо знакомой нам гегелевской триады «тезис-антитезис-синтез», в «объединении» Чжи-и тезис и антитезис перестают практически быть таковыми, утрачивая свой антиномичный характер, ибо они не противоречат друг другу, не снимаются, переходя в новое качество, а сохраняются в изначальном виде, воспринимаясь как относительные аспекты некоего высшего единства.

Давайте вспомним известную индийскую притчу о слоне, которого ощупывали слепцы. Обхвативший руками слоновую ногу утверждал, что слон похож на столб, державшийся за хобот — что похож на змею, и т. д. В духе Чжи-и можно сказать, что, хотя никто из них не был абсолютно прав, в то же время их утверждения и не были абсолютно неверными, как становится очевидно всякому, увидевшему слона целиком. Ведь хобот его действительно похож на змею, а ноги — на колонны, хотя в целом он не похож ни на то, ни на другое. Это аспекты, включенные в общую истинную форму слона.

Известная теория самого Чжи-и о трех истинах — классический пример применения подобной методологии. С одной стороны, абсолютно справедливо, что все люди и вещи «пусты», ибо не име-

ют «собственной природы», как утверждала школа «срединного пути» — мадхьямака. Поэтому, гласит вторая истина, люди и вещи существуют лишь условно. Однако, согласно учению пятого, последнего периода жизни Будды, все вещи и люди имеют «неизменную, вечную природу будды», являясь, по сути, лишь проявлениями этой природы. Это, как гласит любимое сравнение Чжи-и и всей школы Тэндай, подобно тому, как одна-единственная луна на небе отражается во множестве земных водоемов. Поэтому, заключает Чжи-и, ни утверждение об условности существования людей и вещей, ни утверждение о реальности их существования не являются верными абсолютно — «истинная» истина лежит посередине (Чжи-и называл ее «срединной»), включая в себя оба предыдущих утверждения как относительно верные, которые в совокупности и образуют «срединную» истину. В качестве сравнения можно провести аналогию с солнечным светом («срединная истина»), который абсолютно необходимо состоит из семи базовых цветов, но не сводится ни к одному из них.

Принцип всеохватности и всеединства находил свое воплощение и в практике школы Тэндай, признававшей и включавшей в свой арсенал все известные методы изменения психофизического состояния адепта, направленные на скорейшее достижение им состояния просветления. Именно поэтому школа Тэндай в средневековой Японии играла роль своеобразного буддийского университета, а сам Сайтё, основатель этой школы в Японии, во время своей краткосрочной стажировки в Китае, о которой речь пойдет ниже, стремился овладеть не только учением Тэндай, но и чань(дзэн)-буддизмом обеих, южной и северной, версий, а также прошел посвящение в таинства эзотерического учения.



Однако этот принцип всеединства и всевключенности имел и другие далеко идущие и отнюдь не благоприятные, как потом выяснилось, для самой школы Тэндай последствия как в практическом, так и в теоретическом аспектах. Забегая вперед, пока лишь отметим, что основатели новых школ японского буддизма, возникших в следующий период японской истории, называемый Камакура, все из которых изначально принадлежали к школе Тэндай, сочли именно всеохватность (если не сказать всеядность) учения и практики Тэндай главным препятствием на пути распространения буддийского учения среди народа, предлагая своим последователям сосредоточиться на одной из практик, не распыляя себя на все остальные.

Что же касается теоретического аспекта, то учение о наличии во всем «природы будды», которая в японской Тэндай стала толковаться преимущественно как «изначальная просветленность» (яп. *хонгаку*) всего сущего, по сути отрицало необходимость самосовершенствования адепта, что, по мнению авторитетнейшего исследователя японского буддизма Суэки Фумихико, привело к теоретическому «самоубийству», самоотрицанию буддизма в лице школы Тэндай. Это имело негативные последствия не только для самой школы Тэндай, но и для японского буддизма в целом, о чем мы будем говорить ниже, а пока перейдем к рассмотрению еще одного аспекта учения школы Тяньтай-Тэндай.

### *«Все явления суть истинный облик»*

Утверждение о наличии во всем «природы будды» вело к оправданию феноменального мира «дел и вещей». Чжи-и сформулировал эту идею в краткой фразе: «Все явления суть истинный облик». Не-

сколько загадочная фраза означала, что все явления окружающего нас обыденного мира тождественны истинной сущности мира, а потому истинны. Эта интерпретация знаменитого высказывания Нагарджуны о том, что «сансара есть нирвана, а нирвана неотличима от сансары», придала ему чисто китайскую вещественность и конкретность. Китайское натурфилософское мышление никак не могло принять типичное для индийского буддизма отрицательное отношение к миру явлений. В полной мере эта предрасположенность китайского ума проявилась в интерпретации буддийской философии. Как только китайцы освоили буддизм в достаточной степени, чтобы строить свои собственные версии учения, они тут же переиначили исходный постулат индийского буддизма, не отказываясь при этом от таких ключевых понятий, как отсутствие «собственной природы» и «непостоянство». Да, вещи и явления обыденного мира не обладают «собственной природой», соглашались со своими индийскими предшественниками китайцы, но все они обладают «природой будды». Да, они «непостоянны», но в этом непостоянстве непостоянства есть своя неизменность.

Такой подход был характерной особенностью не только учения Тяньтай, но и других направлений китайского буддизма, однако Чжи-и был первым, кто сформулировал его во всей полноте. При этом обосновать свои взгляды он, как и последователь любой другой религиозной традиции, должен был ссылкой на канонические тексты. Мы помним, что два из трех сочинений Чжи-и были по форме возвращенными комментариями на «Лотосовую сутру», в которой он отыскивал текстуальные подтверждения своей правоты.



Ключевой постулат о том, что «все явления суть истинный облик», является формально цитатой из «Лотосовой сутры». Однако проблема заключается в том, что в индийском оригинале подобного утверждения мы не найдем, да и в переводе этой сутры на китайский мы такого утверждения не обнаружим. В нем найдутся четыре иероглифа, первые два из которых — «все явления» — суть определение к последующим двум — «истинный облик». Эта часть более длинного предложения, оборванного на середине: «Истинный облик всех явлений...» Однако особенности грамматики китайского языка и отсутствие пунктуации позволили Чжи-и представить эти четыре иероглифа в качестве самостоятельной фразы с пропущенной связкой «есть» или «суть», что, в принципе, по законам классического китайского литературного языка вполне допустимо. Отсюда и получилось текстуальное свидетельство, обнаруженное в самой «Лотосовой сутре» и подтверждающее правильность его взглядов.

Подобное «толкование» канонических текстов отнюдь не было изобретением Чжи-и. Это было распространенное явление в культуре, для которой высшим авторитетом во всех спорах и диспутах являлись классические канонические тексты, буддийские ли, даосские или конфуцианские. Даже если в буддизме Махаяны в целом и прослеживались тенденции, «оправдывающие» подобное развитие учения, только прямая ссылка на канонический текст могла сделать их приемлемыми хотя бы для части буддийского сообщества. Для самого Чжи-и это было отнюдь не фальсификацией, а открытием «сокровенного смысла» «Лотосовой сутры». Именно так называлось, как мы помним, одно из главных его сочинений, привлечшее внимание японского монаха Сайтё: и перевернувшее всю его жизнь.

Итак, Сайтё: бежит от бюрократической размеренности и сытости монастырской жизни и скрывается в горах. О побудительных мотивах этого поступка он напишет позже, когда ему уже будет за пятьдесят, процитировав в одном из своих сочинений слова знаменитого китайского подвижника Сюань-цзана: «Мы должны контролировать наши чувства, что скажут, точно обезьяны. Мы должны накидывать узду на свой ум, что буйствует, словно слон. Но не преусеем мы в этом, коль не удалимся в горы».

Для своего уединения Сайтё: выбирает гору Хи-эйдзан, расположенную на берегу огромного озера Бива. Причина, по которой он выбрал именно эту гору для отшельничества, толкуется в «Житии великого наставника с горы Хиэй» («Эйдзан дайсидэн»)<sup>1</sup>, которое считается наиболее ранним из его жизнеописаний. В нем говорится, что отец Сайтё: ходил на поклон к божеству-ками этой горы с просьбой даровать ему сына. Он пообещал, что если просьба его будет услышана, то остаток жизни он проведет всецело в почитании этого ками. Вскоре после этого родился Сайтё:, но обстоятельства помешали отцу сдержать свое обещание, и потому сын взял на себя обет родителя. Как бы скептически мы ни относились к этой истории, для нас она является важным ранним свидетельством взаимодействия двух традиций — местного синто с пришлым буддизмом. Более подробно я писал об этом в своей книжке о синто, к которой и отсылаю любознательного читателя, а здесь лишь отметим, что культ божества-ками горы Хиэйдзан стал неотъемлемой частью ритуальной практики школы Тэндай, а главный

<sup>1</sup> Это «Житие» было составлено вскоре после смерти Сайтё: его учеником Итидзё:то: в 822 г.



монастырь школы, построенный на вершине горы Хиэйдзан, составлял единый культовый комплекс со святилищем божества-ками этой горы, которое и поныне находится у ее подножия (святилище называется Хиэ тайся, а божество именуют Санно — Владыка горы).

Уединившись на горе Хиэйдзан, Сайтё: в течение долгих восьми лет вел аскетический образ жизни, «сидя на скалах и под деревьями», как сообщает его первый агиограф. Свои цели он четко сформулировал в уже знакомых нам «Обетах»:

До тех пор, пока мои шесть чувств не станут чисты, как у будды, я не буду наставлять мирян.

До тех пор, пока мне не откроется истина, я не буду учиться мирским искусствам и умениям.

До тех пор, пока я не научусь строго соблюдать все правила и установления для монаха, я не буду принимать подавание от мирян.

До тех пор, пока я не обрету высшую мудрость-праджню, я не буду вмешиваться в мирские дела.

Пусть все заслуги от моей аскезы в прошлом, настоящем и будущем будут обращены не на мое благо, а на пользу всем сущим, дабы обрели они просветление.

Отшельничество Сайтё: не было абсолютным, время от времени он встречался с оставшимися на госслужбе монахами и через них имел доступ к необходимым ему текстам. При помощи одного из таких знакомцев он сумел найти в То:дайdzi хранившиеся там со времен Гандзина, но никем доселе не востребованные тексты Чжи-и и познакомиться с ними со всем тщанием. Время проходило в чтении и медитации.

В 788 г. Сайтё: строит свой первый маленький храм, который он сначала назвал в честь будды

Якуси, а потом, явно под влиянием прочитанных трудов Чжи-и, переименовал в Итидзё: сиканъин, «Храм прекращения и созерцания Единой Колесницы».

Неизвестно, сколько бы времени понадобилось Сайтё: на исполнение всех своих обетов, но оставленный им мир сам вторгся в покой его уединения. Дело в том, что юго-восточные отроги выбранной им для уединения горы Хиэйдзан спускались в долину Ута, которая, как мы помним, в 793 г. была выбрана для строительства новой столицы.

Обследовавшие долину Ута специалисты по геомантии не могли не обратить внимания на гору, возвышавшуюся над ней в северо-восточном направлении. Ведь это направление, традиционно именуемое «вратами демонов» (*кимон*), почиталось наиболее опасным — верили, что оттуда всякая нечисть могла проникнуть в стольный град и нарушить «покой и мир» ее обитателей, а значит, и всей страны. Соответственно, эта сторона нуждалась в особой магической защите, и лучшего способа, чем создание на горе культового комплекса, чьи насельники своими усердными молитвами и тщательным соблюдением обрядов прогоняли бы прочь эту нечисть, не было. Так что известие о том, что на горе Хиэйдзан обитает отшельник, известный своим усердием и праведностью, было как нельзя более кстати.

Росту влияния и популярности Сайтё: при дворе поспособствовало и то обстоятельство, что вскоре освободилась вакансия одного из десяти «внутренних мастеров медитации», состоявших непосредственно при особе государя. Сомнений не было — более достойной кандидатуры, чем подвижник Сайтё:, автор поразивших современников своей глубиной и искренностью «Обетов», не было. Назначение со-



стоялось в 797 г., что принесло Сайтё: не только официальное признание, но и существенную экономическую стабильность, — распоряжением государя на содержание его храма на горе Хиэйдзан теперь направлялись налоги с целой провинции! Похоже, что с этого времени между государем и Сайтё: установились достаточно близкие личные отношения.

В возвышении Сайтё: сыграла роль не только неординарность его личности, но и особенности учения школы Тэндай, на которой он остановил свой выбор. Ибо двор уже достаточно долгое время беспокоили распри между двумя главными нарскими школами — Хоссо: и Санрон. Хотя государь и его окружение, раздраженные прямым вмешательством буддийских клириков в политику, бежали подальше от Нара, где находились главные монастыри, но полностью отказаться от буддизма, в общем и целом сыгравшего большую роль в становлении и укреплении централизованного государства, они не хотели и не могли. Поэтому признающее самоценность всех направлений и интерпретаций «круглое» учение Тэндай представлялось отличным средством для преодоления всех распри. Государю нужна была единая Церковь, которая бы обеспечивала государству, прежде всего в лице императора, религиозно-магическую защиту и при этом не пыталась бы влиять на политику.

Учение Тэндай показалось Камму весьма подходящим средством для достижения цели, и в 802 г. он велит все тому же известному нам Вакэ-но Киёмаро: все эти годы продолжавшему оставаться правой рукой государя, устроить в семейном храме клана Вакэ публичные чтения по трем главным сочинениям Чжи-и.

Удивительно, но факт — сам Сайтё: изначально не был приглашен для участия в данном мероприя-

тии. Видно, не считали его достаточно именитым, чтобы участвовать в диспутах наравне с нарскими иерархами. Дело в том, что учение школы Тяньтай к тому времени стало достаточно популярным и привлекало внимание не только Сайтё:. Среди поклонников и знатоков этого учения были весьма влиятельные фигуры среди клириков, формально принадлежавших как к школе Санрон, так и к Хоссо:.

Однако полностью игнорировать уже завоевавшего достаточную известность Сайтё: было невозможно. Спустя три месяца после начала этого поистине марафонского симпозиума, длившегося в общей сложности более девяти месяцев, его приглашают к участию. В результате Сайтё: был заслуженно признан лучшим среди знатоков учения Тяньтай, а государь Камму, убедившись в правильности своего выбора учения этой школы, повелел, чтобы она была официально учреждена в Японии с центром на горе Хиэйдзан. Главный храм растущего как на дрожжах монастырского комплекса получает название весьма многозначительное — «Храм исходной, самой главной сердцевины» (Компонто:до:).

Ободренный успехом, Сайтё: посылает ко двору петицию, в которой просит направить в Китай двух монахов, дабы они обучились у тамошних иерархов и получили посвящение в традицию школы Тяньтай. Только таким способом школа Тяньтай могла быть официально и признанно учреждена в Японии. Похоже, что сам Сайтё: вовсе не собирался ехать в Китай, но государь Камму решил по-иному. Видимо, он хотел быть полностью уверенным в успехе миссии, направив в Китай лучшего из лучших, который наверняка удостоится официальной передачи учения Тяньтай из рук тамошних иерархов. Государство пошло даже на дополнительные расхо-



ды, прикрепив к Сайтё: не только персонального переводчика, но и слугу. Однако долго без Сайтё: двор уже не мог обходиться, поэтому с самого начала его командировка предполагала быть краткосрочной. Отправившись в Китай в 804 г., уже на следующий год он возвращается в Японию, сумев получить посвящение не только в традицию школы Тяньтай, но и в течения *чань*(*дзэн*)-буддизма обеих (северной и южной) версий, и даже быть приобщенным к таинствам эзотерического буддизма. Спустя всего десять месяцев корабль очередного возвращающегося на родину японского посла доставляет его обратно к берегам Кюсю. Его немедленно требуют ко двору. Здоровье государя Камму резко ухудшилось еще в самом конце 804 г., меры принимались экстраординарные, но безрезультатно.

Причину болезни гадатели усмотрели в мести «мстительного духа» (*онрё:*) невинно осужденного принца Савара, того самого, которого обвинили в убийстве Фудзивара-но Танэцугу, ответственного за строительство так и оставшейся незавершенной новой столицы в Нагаока. Указом Камму принцу срочно присвоили посмертный титул государя и новое имя Судо: «Горный путь», но ничего не помогало. Государь дозволял постриг в монахи сверх установленного лимита, тратил деньги на постройку храмов, не скупился на проведение пышных служб, миловал преступников, отпускал на волю зверей, демонстрируя свое милосердие, но состояние все ухудшалось. Поэтому известие о возвращении Сайтё: было подобно манне небесной. Оставалось уповать только на новые умения, обретенные им в Китае.

Когда Сайтё: прибыл в столицу, он обнаружил, что от него ждут вовсе не толкования философских глубин школы Тэндай и не проповедей о милости

Будды, давшего миру надежду и уверенность в конечном избавлении от страданий. От него ждали помощи здесь и сейчас, немедленно. Государя надо было ставить на ноги в прямом смысле слова — он уже не поднимался с постели. Все средства были перепробованы, оставалась последняя надежда — «тайные ритуалы», в которые, как Сайтё: докладывал двору, он был посвящен<sup>1</sup>.

Хотя впоследствии Сайтё: утверждал, что ему были открыты в Китае все тайны эзотерического учения, он, мягко говоря, несколько преувеличивал. Как видно из сохранившихся описаний, сама церемония инициации готовилась в такой спешке, что только утром в день проведения обряда были наконец со-

<sup>1</sup> Пример подобного магического лечения мы находим в «Сказании о доме Тайра» («Хэйкэ моногатари»), описывающем более поздние события, относящиеся уже к концу периода Хэйан:

«Меж тем... государыня Кэнраймонгын... захворала. И при дворе, и в народе — все печалились о ее недуге. Во всех буддийских храмах читали священные сутры во здравие государыни. Всем храмам, где чтит японских богов, из Водомста культа разослали гохэй — священные талисманы. Врачи предлагали все лекарства, какие только существуют на свете, гадалышки, владеющие тайной законов Инь—Ян, прилагали все старания, изощряясь в своем искусстве. Священнослужители провозглашали молитвы, общеизвестные и самые сокровенные. Вскоре, однако, разнеслась весть, что недуг этот болезнью назвать нельзя, — государыня ждет ребенка. <...>

Когда весть о том, что государыня в тягости, подтвердилась, спешно приказали священникам самых высоких рангов, известных силой своих молитв, служить молебны, взывать к звездам, ко всем буддам и бодхисаттвам о рождении наследника-принца. ...Во дворец прибыл настоятель храма Добра и Мира, Ниннадзи, принц крови, преподобный Сюкаку; он читал сутру Фазана, отводящую всякую беду и болезни. Прибыл также глава вероучения Тэндай, принц крови, преподобный Какукай, чтобы плод во чреве императрицы — если паче чаяния понесла она девочку — силою молитвы непременно превратился бы в младенца мужеска пола» (перевод И. Львовой).



браны закупаемые в спешке втридорога необходимые для него многочисленные ритуальные предметы.

Сайтё: сам прекрасно понимал свою недостаточную осведомленность в буддийской эзотерике и всю последующую жизнь затем стремился восполнить этот пробел. Но сейчас деваться было некуда, и в том же самом храме Такаосандзи (другое название Дайго:дзи) клана Вакэ, где в 802 г. прошли столь важные для карьеры Сайтё: чтения по текстам школы Тяньтай, поспешно сооружается площадка для проведения эзотерической инициации (санскр. *абхишека*; яп. *кандзё*) самого государя.

Сайтё: убеждал двор, что это средство наверняка поможет справиться с недугом. Но сам государь уже не вставал, и потому были назначены два монаха, которые должны были пройти эту церемонию вместо больного. Указы о проведении тех или иных обрядов, принятых в эзотерическом буддизме, следовали один за другим, но тщетно — в начале 806 г. государь Камму скончался, и с его уходом в мир иной придворная карьера Сайтё:, так и не сумевшего помочь своему патрону, начала клониться к закату.

Следующий за Камму император Хэйдзэй (806—809) неуклонно следовал жесткой бюджетной политике, введенной еще его отцом в конце жизни. Говорят, что Камму таким образом хотел облегчить страдания народа и, явив милосердие, улучшить себе судьбу. Новый же государь, скорее всего по своей недалекости, просто не считал необходимостью формировать единую государственную церковь на новой основе. Может быть, поэтому его политический век был столь недолог. Во всяком случае, он перестал отпускать средства на строительство новых храмов и даже заморозил дальнейшую застройку молодой столицы.

Ситуация изменилась с вступлением на трон государя Сага (809—823), который, хотя особых симпатий к Тэндай не испытывал, стремился справедливо распределить государственную поддержку между старыми школами Нара и Тэндай. Сайтё: наконец-то были выделены средства для ежегодного набора двух учеников.

Весьма примечателен тот факт, что в государевом эдикте, изданном еще при Камму, указывалось, чтобы только один из них посвящал себя изучению доктрины собственно Тэндай. Причем приоритет отдавался именно «практическому» трактату Чжи-и о «Великой остановке и созерцании» (курс назывался *сиканго*; то есть «работа над остановкой и созерцанием»). Второму же предписывалось специализироваться именно в студии эзотерических доктрин (курс именовался *сянаго*; где слово *сяна* было сокращением от имени главного персонажа эзотерического пантеона, уже известного нам будды Вайрочана, Бирусана в японском произношении). Популярность и вера в действенность именно эзотерического буддизма все росла, что в итоге и предопределило судьбу Сайтё:, уделявшего эзотерике лишь часть своего внимания.

Именно 809 год, когда государство наконец стало выполнять взятые перед ним обязательства, оказался для этого иерарха роковым. При дворе восходит новая звезда, затмившая Сайтё: и школу Тэндай своим блеском. Из Китая возвращается никому дотоле не ведомый монах, по иронии судьбы отправившийся туда с той же миссией, что и Сайтё:, но пробывший в обучении целых три года. Это был Ку:кай, который в отличие от Сайтё: во время своей «стажировки» не разбрасывался на постижение различных направлений и школ, а сосредоточился на освоении исключительно эзотерического буддизма.



Прежде чем продолжить повествование о ходе дальнейших, весьма поучительных событий, ответим на два вопроса: что такое эзотерический, тайный буддизм и почему именно он оказался столь востребованным в Японии в это время.

#### ♦ «ТАЙНЫЙ» БУДДИЗМ И ХЭЯНСКАЯ АРИСТОКРАТИЯ

##### • Основы и краткая история буддийского учения (5):

##### Третья колесница — «тайный» буддизм (ваджраяна или тантраяна) (1)

Надеюсь, читатель помнит, что «Большой Колесницей» — Махаяной — было названо новое течение в буддизме, которое объединяло различные школы. Общей чертой разнообразных учений, из которых складывалось это новое течение, было утверждение возможности спасения если не для всех (как настаивала, скажем, школа Тэндай), то для большинства (школа Хоссо; например, вводила определенные ограничения) живых существ. Причем все школы Махаяны предпочитали описывать результат этого спасения не в негативных терминах исчезновения, угасания, нирваны, как это было принято в классическом буддизме, а в более привлекательной форме открытия высшего ведения (*праджня*), обретения просветления и, наконец, становления буддой. Предыдущие учения последователи новых школ называли с некоторым пренебрежением «малой колесницей», ибо те не были способны постичь высшее учение Махаяны и обещали спасение лишь немногим избранным.

В философском плане в школах Махаяны острое противопоставление сансары и нирваны как двух противоположных аспектов бытия постепенно сглаживается, вместо слова *нирвана* начинают использоваться туманное выражение «истинная таковость» (*татхата*), где «таковость» указывает на невозможность обыкновенному человеку с его омраченным разумом постичь и выразить эту высшую реальность. Позже ей все-таки дали определение, отождествив с «высшим единым и единственным умом Будды» в школе виджнянавады и «лоном Будды» — татхагарбха в одноименном течении. С приходом буддизма в Китай вместо «лона будды» с большим удовольствием стали использовать выражение «природа будды». По сути, высшая реальность, которую традиционный индуизм именовал «брахман» и наличие которой отрицал начальный буддизм, была восстановлена в своих правах под другим именем. Этой высшей реальности буддисты приписывали те же свойства, что и индуисты, — вездесущность, вечность, благодать. Вслед за реабилитацией *брахмана* последовало возвращение и *атмана* как проявления высшей реальности в каждом существе. В Китае его стали называть «истинным сердцем», предпочитая традиционный термин «сердце» (в Китае «сердцем» именовали весь психоментальный комплекс существа, включающий не только чувства, но и мысли тоже) санскритскому «разуму» (*виджняна*), или же «природой будды», сокрытой в каждом из нас.

Таким образом, можно сказать, что была вновь признана реальность психоментального субстрата человека, обычно именуемого в христианской традиции душой, а в индуизме — *атманом*. Осталось дело за телом, и его реабилитации не пришлось ждать долго.

Практически одновременно с возникновением Махаяны в Северной Индии начинает складываться тече-



ние, которое рассматривает не только индивидуальное «сердце» как конкретное воплощение абсолютно-го просветленного разума Будды, скрытого от нас лишь пеленой неведения, но и «реабilitирует» физическую форму («внешние признаки», «облик», санскр. *лакишана*), «тело» человека, отожествляя окружающий мир с «телом» космического будды, которое объемлет все и вся. Абсолютное противопоставление двух ипостасей бытия — сансары и нирваны, мира идеального и мира вещественного — сходит на нет. В той или иной форме эта идея присутствует в учении всех школ Махаяны. Например, как мы помним, основатель школы Тяньтай-Тэндай утверждал, передергивая текст «Лотосовой сутры», что «все явления суть истинный облик».

Однако в отличие от нового течения, именовавшего себя Ваджраяной, Тантраяной или просто «тайным учением» (последний термин предпочитали в Китае и Японии), во всех остальных традиционных направлениях Махаяны главное внимание уделялось все же психоментальному совершенствованию. Недаром главный практический трактат Чжи-и был посвящен преимущественно способам обуздания («остановки») мятущегося «сердца» и направления его на постижение («созерцание») истинного бытия.

Новое же учение, исходя, в общем, из тех же самых общих мировоззренческих установок о недвойственности сансары и нирваны, феноменального и абсолютного, что и большинство школ Махаяны, в своих практических рекомендациях призывало использовать не только «сердце», но и «тело». Несомненно, в предыдущих школах буддизма Махаяны существовали практики, направленные на контроль за деятельностью тела, но они играли лишь вспомогательную роль, способствуя достижению требуемого состояния сосредоточенности.

В новом же течении «телу» отводилась роль, полностью равноправная с «сердцем». К этой двойце была добавлена и «речь», слово как совокупный продукт «тела» и «сердца». Полное и равноправное использование всех этих элементов в практике и определяло, по мнению приверженцев Ваджраяны, превосходство их направления, ибо позволяло достигнуть желаемого результата — «стать буддой» — в более короткие сроки.

Превосходство над другими формами буддизма подчеркивалось уже в названии этого течения — *Ваджраяна*, что значит «Алмазная Колесница». Ведь алмаз выделяется среди других камней красотой, ценой и твердостью. Высшую мудрость — *праджня*, рассекающую пелену иллюзий, тоже часто именовали «алмазной».

Другое название этого нового направления — *Тантраяна* — восходит к слову *тантра*. Если записанные проповеди Будды именовались *сутрами*, то тексты нового направления назывались *тантрами*. *Сутра* буквально значит «горизонтальная нить». Ведь изначально проповеди Будды записывались на пальмовых листьях, которые потом в прямом смысле слова нанизывались на нить, сшивались, как страницы в книжке, для сохранения определенной последовательности. Слово же *тантра* означает нить вертикальную, как бы пробивающую монотонную последовательность сутр и сразу, практически немедленно, выводящую на новый уровень. Это была своего рода радикальная шокотерапия, требующая предварительной подготовки и последовательности, как раз и контролируемой через обряды инициации. Потенциальная опасность предлагаемых методов и практик для людей неподготовленных («непосвященных») и определяла необходимость хранить их в



тайне, открывая лишь тем, кто психофизически созрел для их восприятия. Готово должно было быть не только «сердце», но и «тело».

Именно то внимание, которое уделял эзотерический буддизм миру физическому, «телу», а также обещание быстрых результатов определило колоссальную популярность этого направления в период Хэйан. Уже в период Нара те монахи, которые практиковали «тайные ритуалы» на потребу государя и двора, пользовались наибольшим почетом и уважением. Теперь на смену старому «смешанному» эзотеризму приходил эзотеризм «чистый» (определение Ку:кая), то есть не применяющий какие-либо практики и учения, непосредственно к тайному буддизму и его методам не относящиеся.

Мы уже говорили о том, что буддизм — это учение о личном спасении и адекватно может быть воспринят в обществе, где личность уже выделилась или, по крайней мере, начинает выделяться из общинной безличности. Естественно, что осознание себя личностью происходит сначала на высших ступенях общественной иерархии, то есть в среде элиты, аристократии.

Процесс выделения личности на этом высшем уровне начался в Японии в VII—VIII вв., когда субъектами исторических событий постепенно становятся не кланы в целом, а их отдельные члены. Это было основой возникновения представлений о «мстительных духах», имевших в то время исключительно благородное происхождение: сплошь принцы императорской крови, потом аристократы, — и только спустя столетия дело дошло и до невинно загубленных простых людей. Поэтому происходит изменение в восприятии буддизма, начавшееся, конечно, еще до периода Хэйан.

Буддизм и буддийскую магию стали воспринимать не только как действенное средство для «защиты государства», но и как подмогу для решения своих собственных проблем. Начинается, по выражению Алана Граппара, «приватизация ритуальной деятельности». Конечно, никто не отказывался от услуг буддизма по «защите государства», иначе оно, в лице государя и его правительства, просто бы не тратило такие колоссальные деньги на строительство и содержание буддийских храмов, монастырей и их насельников. Отцы-основатели новых буддийских школ никогда не прекращали подчеркивать в своих трактатах, апеллирующих к высшей власти, ту пользу, которую получит государство и правящая элита в случае поддержки и следования новому учению и ритуальной практике. Менялась аргументация, но суть оставалась все той же.

Однако кроме государства в такой «защите» нуждались и самые состоятельные его граждане, могущие позволить себе это весьма дорогое удовольствие. А у них, у этих граждан, у каждого была не только душа, но и тело, иногда просто отказывающееся выполнять повеления разума по причине всяких хворей. Тут-то тайный буддизм, в котором этому самому телу уделялось равное с духом внимание, и приходил на помощь.

### Микрокосм и макрокосм: ритуальные практики «тела» в повседневной жизни хэйанской аристократии

До нас дошел удивительный документ, датированный приблизительно 960 г. и озаглавленный «Завещание господина Кудзё:» («Кудзё:дэн гоюикай»). Господином Кудзё: называли могущественного тогдашнего главу рода Фудзивара по имени Мороскэ



(908—960), который, готовясь отойти в мир иной, и оставил своим сыновьям завещание, больше напоминающее подробнейшую инструкцию по правилам поведения. Оно местами напоминает петровское «Юности честное зерцало», но принципиальное отличие заключается в том, что для хэйанских аристократов каждое действие имело кроме своего непосредственного, «явного» значения еще и смысл сокровенный, «тайный», связанный с сакральным миром и потопу имеющий безусловный приоритет. Игнорирование этого тайного смысла могло обернуться всяческими бедами, и именно поэтому Фудзивара-но Мороскэ столь педантичен в своих инструкциях. Приведем же теперь фрагмент этого текста:

Когда проснешься, прежде всего произнеси семь раз тихонько название звезды, под которой проходит этот год. Затем возьми зерцало и внимательно изучи свое лицо — нет ли каких перемен. Затем посмотри на календарь, дабы узнать, счастливый это день или нет. Затем почисти зубы и, повернувшись к западу, вымой руки. Затем возгласи имя будды, а также имена божеств тех святилищ, которые покровительствуют тебе. Затем сделай запись в дневнике о том, что было накануне. Затем позавтракай рисовой кашей. Расчесывай волосы не ежедневно, а только каждый третий день. Обстригай ногти на руках в день Овна, а на ногах — в день Тигра. Если день благоприятный, то прими ванну, но только каждый пятый день. (В Жизнеописании Желтого Императора говорится, что купание в первый день месяца укорачивает жизнь, а в восьмой — продлевает. Купание в одиннадцатый день укрепляет зрение, а купание в день восемнадцатый грозит нападением разбойников. Купание в день Лошади приводит к потере любви и уважения, а в день Кабана приводит к позору. Не купайся в несчастливые дни. Несчастливые дни — это дни Тигра, Дра-

кона, Лошади и Собаки, а также дни, когда кометы падают на землю, чтоб пожирать пищу людей.) Затем, если ты собираешься на службу, надень свой головной убор и официальное облачение...

Желательно, чтоб с молодых лет ты избрал главный объект почитания. Когда моешь свои руки водой, налитой в сосуд, возглашай имя будды, которого ты избрал своим главным объектом почитания, или возглашай мантры. Как часто это делать — решай сам, но помни, что неверие укорачивает жизнь, как видно из многих примеров прошлого. ...Содержи на службе ревностных монахов, чистых духом и оделенных мудростью. Беседуй с ними при случае. Это не только поможет тебе в этом мире, но улучшит твою судьбу в будущих жизнях...

Как видно из этого весьма примечательного текста, даже повседневные процедуры понимались как исполненные тайного смысла, микрокосм человеческого тела виделся неразрывно связанным с макрокосмом Вселенной. Эти представления, имевшие китайское происхождение, были известны давно, но именно в эпоху Хэйан они выходят на поверхность — высшая прослойка общества созрела к их восприятию. Все перемены, происходившие в природе, должны были тщательно отслеживаться и интерпретироваться.

По китайскому образцу создается сакральная метеорологическая и астрономическая служба, названная Палатой инь и ян (Оммё:рё:), глава ее отвечал за наблюдение за небесными светилами и ведал составлением календаря, в котором главным было точно просчитать все счастливые и несчастливые дни. Если происходили какие-то из ряда вон выходящие события, о них немедленно докладывалось государю. Соответствующие специалисты этой палаты (оммё:дзи) проводили гадание по «Книге перемен» («И цзин»),



чтобы истолковать значение случившегося. В дополнение к ним при Управлении по делам синтоистских святилищ служили гадатели, которые пользовались собственной (тоже китайской по происхождению) гадательной методикой, заключающейся в толковании трещин, возникающих на панцирях черепах при нагреве. Существовала еще и Лекарственная палата, в которой работали специалисты по даосской магии, тоже предлагавшие свой вариант толкования.

Однако с развитием эзотерического буддизма все эти функции стали постепенно переходить в руки монахов школ Тэндай и Сингон<sup>1</sup>, а также последователей *сю-гэндо*., пользовавшихся в своих толкованиях и магических воздействиях всеми известными на то время учениями и практиками вне зависимости от их исходного происхождения. В 820 г. Палата инь и ян была распущена, и доминирование буддийских эзотериков стало практически абсолютным.

\* \* \*

Конечно, с буддийскими знахарями-лекарями мы уже встречались в период Нара, и они зачастую пользовались тайными, эзотерическими практиками. Но это все, по позднейшей классификации, относилось к «смешанному тайному буддизму», находившемуся на начальной ступени своего развития и еще не сведенному в строгую, последовательную систему «чистой» эзотерики.

Первая систематизация той версии эзотерического буддизма, которая получила свое распространение в Китае, а затем и Японии, была создана лишь в VIII в. индийскими монахами Ваджарабодхи, Амогхаваджрой и Шубхакарасимхой, практико-

<sup>1</sup> Название школы, основанной Ку:каем.

вавшими в столице танского Китая, где их учение стало таким же популярным, как впоследствии и при дворе японских государей. Эту-то систему и изучал усердно в столице Танской империи Ку:кай, причем под непосредственным руководством ученика самого Амогхаваджры.

По тем же самым причинам, что потом и в Японии, эзотерический буддизм не получил широкого распространения за пределами столицы (проведение сложных эзотерических ритуалов, во время которых применялись разнообразные культовые предметы, благовония, масла и т. п., стоило очень дорого, и такие расходы могли позволить себе либо государство, либо очень богатые люди, подавляющее большинство которых жило в столице). По этой причине Сайтё:, стажировавшийся на глубокой периферии (гора Тяньтай находилась на значительном удалении от столицы танского Китая, в районе города Нинбо современной провинции Чжэцзян), не удалось ознакомиться с новейшей, «чистой» версией буддийского эзотеризма, и, судя по всему, ему пришлось довольствоваться еще старым, «смешанным тайным учением». Недостаточность своих познаний в этой версии буддизма он хорошо понимал и сам.

#### ◆ ОТНОШЕНИЯ САЙТЁ: С КУ:КАЕМ

Поначалу Сайтё: попытался активно восполнить этот пробел. Он знакомится с Ку:каем в 809 г., спустя три года после возвращения того из Китая, хотя существует вероятность, что они повстречались первый раз еще в 804 г., когда оба ждали на острове Кюсю отправки в Китай (плыли они, тем не менее, на разных кораблях). Однако никаких письменных до-



кументов, подтверждающих этот факт, не осталось. Что известно доподлинно, так это то, что в 809 г. Ку:кай поднимается на гору Хиэйдзан, чтобы засвидетельствовать Сайтё: свое почтение и освоить учение Тэндай. Правда, после этого, вплоть до разрыва их отношений в 816 г., уже не Сайтё:, а Ку:кай будет постоянно выступать в роли учителя.

По всей видимости, именно во время непродолжительного сего посещения Ку:каем горы Хиэйдзан Сайтё: смог лично убедиться, насколько более глубоки познания этого монаха в эзотерическом буддизме. В том же 809 г. он отправляет к Ку:каю своего ученика с письмом, в котором просит одолжить ему для копирования двенадцать текстов, привезенных Ку:каем из Китая, большая часть коих относилась именно к эзотерической традиции. Ку:кай отправляет ему требуемые тексты, и, судя по всему, Сайтё: решает полностью посвятить себя изучению эзотерической доктрины, отойдя от ведения насущных дел своей школы и практически прекратив появляться в столице. В то же время Ку:кай активизирует свою деятельность, завоевывая все большую поддержку и двора, и императора. В 809 г., при явном покровительстве государя Сага, братья Вакэ, сыновья знаменитого Вакэ-но Киёмаро:, приглашают Ку:каю постоянно поселиться в их семейном храме, том самом Такаосандзи, где в 802 г. состоялись переломные в судьбе Сайтё: чтения по тэндайским текстам и где под его руководством прошел первый в Японии обряд эзотерической инициации. Спустя некоторое время, в 812 г., теперь уже сам Сайтё: принимает в Такаосандзи из рук Ку:каю высшее эзотерическое посвящение.

Это было символично, но символ сей имел горький для Сайтё: привкус — его карьера при дворе

клонилась к закату, хотя сам он, даже если и чувствовал это, еще был полон оптимизма. В своем письме к Ку:каю, написанном в 812 г., он предлагает вместе трудиться для распространения двух школ — ведь обе они, писал Сайтё:, относятся к той самой «одной колеснице», о которой толковал Шакьямуни в «Лотосовой сутре». Он еще не понимал или не принимал до конца тот факт, что если для него «одна» означала «единая», то есть всеобъемлющая, то для Ку:каю эзотерическое учение было «единственной колесницей», то есть самой лучшей.

Еще в конце 812 г. их отношения были столь беспроблемны, что Сайтё: направляет своего лучшего и любимого ученика по имени Тайхан, которого в 809 г. он сделал административным главой школы, на обучение к Ку:каю. Однако уже в следующем году наступит перелом.

Казалось бы, ничто не предвещало никаких неожиданностей. Сайтё: в очередной раз отправляет к Ку:каю своего ученика с просьбой одолжить новую порцию эзотерических текстов, но получает отказ. Ученик Сайтё: возвращается лишь с достаточно резким письмом Ку:каю, в котором, в частности, говорилось следующее:

Судьба тайного учения зависит от тебя и меня. Если ты получишь инициацию неверно или я неправильно проведу инициацию, как потом ищущие истину будут знать, чему следовать? Неправильные инициации называются воровством Учения, ибо они суть попытка обмануть Будду. Глубины тайного учения не обнаружить в словах, но передаются они от сердца к сердцу. Слова — это мусор. Если ты будешь подбирать только отбросы и мусор, ты потеряешь суть. Лишь глупцы отбрасывают истинное во имя ложного. Тебе не следует идти путем глупца.



Письмо составлено в столь резких выражениях, что некоторые современные исследователи считают его фальшивкой. Уж больно отличается оно от преисполненных взаимного уважения посланий, которыми доселе обменивались два иерарха. Но как бы там ни было, суть возникших разногласий оно передает достаточно точно.

Ку:кай неоднократно приглашал Сайтё: прибыть к нему для систематического изучения тайного учения, но Сайтё:, занятый проблемами собственной школы, никак не мог покинуть надолго монастырь на горе Хиэйдзан. Он полагал, что, как и в случае с учением Тэндай, он сможет овладеть эзотерическим буддизмом с помощью одних лишь текстов, самостоятельно. Однако в «чистом тайном учении», переданном Ку:каю, тексты играли только вспомогательную роль, а основной акцент делался на устной передаче от учителя к ученику.

Проблема заключалась не только и не столько в том, что без надлежащего толкования эзотерические тексты могли быть не поняты. Важность роли учителя объяснялась строгой последовательностью, в которой ученику должны были открываться все новые и новые аспекты учения. Эта последовательность и темпы передачи полностью определялись успехами и скоростью, с которой ученик осваивал очередную уровень учения и, что не менее важно, практики. Наставник как раз и призван был контролировать темпы этого прогресса. Некоторые аспекты учения вообще могли быть не открыты, если ученик не доходил до нужной степени совершенства своего разума и тела.

Сайтё: же пытался действовать самостоятельно, что и вызвало неудовольствие Ку:кая и послужило причиной отказа от передачи ему текстов. Без тол-

кования инициированного мастера они не представляли никакой ценности, были просто «мусором», как писал Ку:кай.

Конечно, отказ в передаче текстов не мог не вызвать охлаждения их отношений. Но полный разрыв произошел после того, как посланный Сайтё: на обучение к Ку:каю его любимейший ученик Тайхан отказался вернуться обратно в монастырь на горе Хиэйдзан. Сайтё: несколько раз писал ему, призывая вернуться в *alma mater*, но безуспешно. Последнюю попытку он предпринял в 816 г., отправив Тайхану весьма трогательное письмо, в котором, в частности, писал:

Обычай этого мира таков, что худшее отвергают, а лучшее выбирают. Однако что за разница может существовать между одной колесницей школы Тэндай и одной колесницей школы Сингон? Они следуют одному учению и воистину как хорошие друзья. Мы связаны с тобой одной кармой в этом мире, и в будущем, возможно, возродимся вместе во времена Майтрейи!

Однако Тайхан предпочел остаться у Ку:кая. Тот сумел его убедить, что ничего выше учения тайного буддизма нет и посему растрачивать силы на изучение явно уступающего эзотеризму учения неразумно.

Можно только представить себе состояние Сайтё:. Его надежды на соединение тайного буддизма с учением Тэндай терпели крах. Тем не менее он не падает духом, а направляет свою энергию на расширение и организационное укрепление школы Тэндай. Заложенные Сайтё: основы позволили Тэндай не только доминировать на протяжении всего Средневековья, но в итоге успешно инкорпорировать и



«тайное учение», превратившись в своего рода буддийский университет. Школа же Ку:кая, наоборот, после его смерти пришла в упадок, и только в XI в. знаменитый Какубан сумел возродить ее, вдохнув в нее новую энергию.

Но при жизни этих двух великих патриархов все было наоборот — школа Ку:кая процветала в столице, сам он был обласкан милостью государя и вельмож, тогда как Сайтё: вынужден был изо всех сил отстаивать право Тэндай на существование как в плане идейном, так и в плане организационном. Однако отодвинутая на периферию в прямом и переносном смысле слова школа Тэндай сумела именно в провинции создать себе прочную базу, заручившись поддержкой местной элиты, и стала залогом ее организационной прочности и стабильности.

#### Полемика с Токуицу, последователем школы Хоссо:

В подавленном состоянии в 817 г. Сайтё: оставляет столицу и направляется на восток страны, в провинцию, в район равнины Канто:, на которой расположен нынешний Токио. Здесь он сталкивается с исключительно одаренным и образованным оппонентом, знатоком учения школы Хоссо: по имени Токуицу. Обнаружить столь ученого мужа в провинции было равносильно чуду. Это был настоящий подарок судьбы — Сайтё: встряхнулся. Тэндай критиковали, причем с большим знанием дела, так что надо было собрать все интеллектуальные силы, чтобы достойно отвечать столь эрудированному оппоненту. Их полемика длилась до конца жизни Сайтё:, не позволяя ему расслабиться ни на секунду.

Критика Токуицу (к сожалению, ни одного из его сочинений не дошло до нас полностью, а сохранились лишь фрагменты, цитируемые Сайтё:) была направлена прежде всего на центральную для школы Тэндай тему — утверждение о всеобщности спасения. Возможность эта гарантировалась тем, что в каждом существе, по утверждению Тэндай, есть «природа будды». Да, соглашались теоретики школы Хоссо: и вместе с ними Токуицу, «природа будды» есть во всех существах, как и написано в сутрах. Однако, чтобы стать буддой, достичь просветления, этой одной статической «природы будды» недостаточно. Токуицу говорит о том, что помимо статической есть и динамическая «природа будды», которая только и гарантирует успех. Токуицу говорит о том, что качество этой динамической природы будды не одинаково у живых существ, то есть, по сути, их способности различны и заранее предрешиены. Одним дано подняться до уровня архата, другим — стать пратьекабуддами, а только некоторым счастливицам — буддами (всего Хоссо: выделяла пять типов людей, классифицируемых по их «сотериологическим возможностям»). Все предрешиено, «семена» способностей заложены изначально. Люди лишь слепо следуют своей предначертанной судьбе. Поэтому нет и не может быть «одной колесницы».

В основе таких представлений лежало учение школы Хоссо: о неизменности, «застылости» высшей реальности. «Истинная таковость застывшая и не производит феномены», — писал Токуицу. Она есть базис, но не субстрат всех явлений. Поэтому ничего не может появиться, если его не было изначально в зародышевой форме. Если в человеке есть «чистые семена», то он будет спасен, а если



изначально их не было, то никакая практика не может<sup>1</sup>.

Именно эта исходная метафизическая установка Токуицу должна была быть оспорена, если Сайтё: хотел победить в этом споре. Решающим аргументом в подобных философско-теологических спорах всегда были ссылки на уже завоевавшие авторитет тексты. А в знании текстов и умении работать с ними Сайтё: мог дать фору любому. Причем он сумел найти аргументы в свою пользу даже в текстах традиции виджнянавады, к которой принадлежала школа Хоссо:. Он бил противника его собственным оружием, но главным подспорьем для Сайтё: были тексты школы Кэгон, в которых утверждалась динамическая природа абсолюта. В интерпретации школы Кэгон абсолют не только онтологическая основа, но и субстрат феноменального мира, он непосредственно порождает феномены, он изменчив, он тождествен феноменальному миру, и между «основой» и «вещами» происходит постоянное «перетекание». Поэтому, утверждал Сайтё:, человек может возрастить в себе «чистые семена» через практику. Никто не обречен, все можно изменить! Более того, даже камни и деревья станут буддами!

Конечно, как и в любом философском или богословском диспуте, истина не может быть подтверждена или опровергнута опытным путем, как, скажем, в естественных науках. Поэтому победа той или иной интерпретации означает лишь, что она в итоге была принята большинством специалистов в этой области. Как писал основатель философского прагматизма Чарльз Пирс, «истина — это то, с чем

<sup>1</sup> Это положение вызывает аналогии с учением Лютера и Кальвина о предопределенности.

в конце концов соглашается большинство изучающих данный предмет». Конечно, сторонники Тэндай утверждали, что в диспуте полная и безусловная победа осталась за Сайтё:, ибо он выразил истинное учение Будды. Мы же скажем, что точка зрения Сайтё: была принята большинством появившихся после него в Японии буддийских школ и стала своего рода нормой и исходной точкой всех последующих построений, а утверждение, что даже «деревья и травы станут буддами», стало главной отличительной чертой японского буддизма. Конечно, уже в Китае мы можем найти зародыши этой идеи, но во всей ясности и полноте она была заявлена и аргументирована именно Сайтё:. Можно сказать, что исконное японское (синтоистское) представление об одухотворенности всей природы (аниматизм) нашло свое теоретическое, буддийское воплощение в учении Сайтё: и школы Тэндай.

### Обеты будхисаттвы

Если бы Сайтё: ограничился исключительно теоретическими выводами, сделанными им в ходе дискуссии с Токуицу, он, несомненно, вошел бы в историю японской мысли, но вряд ли бы был почитаем как родоначальник нового типа буддизма. Религиозный деятель тем и отличается от «чистого» философа, что сама по себе теория его мало интересует, если из нее не следует практических выводов. Радикальность же выводов, сделанных Сайтё:, была шокирующей для тогдашнего буддийского истеблишмента в лице нарсских школ.

Сайтё: открыто заявляет, что до появления учения Тэндай в Японии не было истинно махаянских школ, ибо только Тэндай проповедует о спасении



всех без исключения живых существ, что и составляет суть учения «большой колесницы». Поэтому монахи Тэндай должны именоваться «бодхисаттвами-монахами», ибо стремятся не только к собственному спасению, но и помогают другим живым существам. Заслуги от их благих деяний передаются не только всем живым существам, но и тем (тому), что принято у нас называть неживой природой, поэтому «деревья и травы тоже станут буддами»<sup>1</sup>. Поэтому первые двенадцать лет, в течение которых проводится обучение и тренировка этих самых «бодхисаттв-монахов», они не должны жить в монастырях, где среди насельников есть монахи, следующие «Малой Колеснице» (Хинаяне). Тем самым центр Тэндай на горе Хиэй, где и должны были в течение двенадцати лет обучаться безотлучно «бодхисаттвы-монахи», должен был стать первым в Японии закрытым монастырем, проживать в котором могут только приверженцы Тэндай. На смену открытым монастырям-академиям нарсских школ, где без проблем сосуществовали монахи, отдающие предпочтение разным школам, приходит новый тип буддийских организаций, четко делящих всех на своих и чужих и закрывающих перед последними двери своих храмов. Первой среди них как раз и была Тэндай.

<sup>1</sup> В буддизме издревле, как свидетельствует учение о перерождении в шести мирах, существовала идея о том, что окружающая то или иное существо среда зависит от совершенства самого существа: чем больше блага им было сделано, тем в лучших условиях он родится в следующей жизни. «Загрязненное» страстями сознание порождает неблагоприятную картинку мира, а если сознание чисто от всех аффектов и направлено на само себя, то воспроизводимая им реальность будет благодатной, что, собственно говоря, и есть нирвана.

Однако Сайтё: на этом не останавливается. Если все монахи нарсских школ находились в ведении и подчинении Совета по делам буддизма и иностранцев (Гэмбарё:), в состав которого входили иерархи шести школ, то «монахи-бодхисаттвы» школы Тэндай должны были быть выведены из-под его юрисдикции. Требования Сайтё: становятся все более радикальными. Похоже, он обретает былую уверенность, и в этом немалую роль сыграло то, что Сайтё: склоняет на свою сторону могущественнейший род Фудзивара, представители которого фактически правили страной. Если государи отдавали предпочтение школе Сингон, то Фудзивара, в противовес, поддерживали школу Тэндай.

Именно по настоянию Фудзивара в 818 г. двор заказывает Сайтё: молебен для прекращения изнуряющей засухи. Через четыре дня непрерывных медитаций, чтения и толкования «Лotosовой сутры», в которых принимали участие все насельники горы Хиэйдзан, пошел дождь. Авторитет Сайтё: несказанно возрос, и это позволяет ему обратиться ко двору с целой серией петиций, на которые он не получает ответа (император Сага не желал вмешиваться в дискуссию), но которые с каждым разом становятся все более радикальными. Такое впечатление, что Сайтё: оставляет все надежды на достижение мирного сосуществования как с нарсскими школами, прежде всего школой Хоссо: (мы помним, что именно монахи этой школы славились своими магическими умениями и потому были главными конкурентами Тэндай), так и с Ку:каем и решает идти в ва-банк, утверждая превосходство и исключительность учения Тэндай над всеми другими.

В 819 г. он отправляет ко двору две наиболее радикальные петиции. В первой главный акцент делается на пользе от Тэндай в деле «защиты государства».



Выше я рассуждал о том, что «Лotosовая сутра» называет бодхисаттв сокровищем страны, и о том, как в сутрах Махаяны проповедуется практика о принесении блага другим. Если мы не будем использовать сутры Махаяны для предотвращения семи несчастий, то что же нам тогда использовать? Если великие напасти не будут рассеяны бодхисаттвами-монахами, то как им возможно иначе воспрепятствовать?.. Если бодхисаттва не сокровище страны и не благодетель для страны, то тогда кто же он?

Во второй же петиции предлагается кардинальная административная реформа, которая и вызвала наибольшее недовольство нарских школ.

Ныне я искренне желаю, чтобы все монахи (школы Тэндай. — А. Н.) отвергли установления Хинаяны и всецело придерживались установлений Махаяны и чтобы, согласно учению «Лotosовой сутры», установления Махаяны не смешивались с установлениями Хинаяны.

Речь шла о том, что адептам школы Тэндай для получения монашеского статуса достаточно принять так называемые «обеты бодхисаттвы», изложенные в «Сутре сети Брахмы», а 250 установлений, которым должен был следовать любой «вставший на Путь», объявлялись хинаянскими, излишними и ненужными истинному последователю «Большой Колесницы». Это было неслыханно. Ни в одной стране, где буддизм получил распространение, включая и Китай, и Корею, ничего подобного не было.

Во всех школах, вне зависимости от их принадлежности к Хинаяне или Махаяне, основной монашеского статуса было соблюдение 250 установлений, освященных авторитетом исторического Будды. Последователи Махаяны принимали сверх этих

положенных 250 установлений еще 10 «тяжких» и 48 «легких» заповедей, изложенных в «Сутре о сети Брахмы», общий смысл которых заключался в направлении помыслов человека не только и не столько на собственную выгоду, сколько на помощь другим сущим. Отсюда их общее название — «обеты бодхисаттвы». Эти заповеди равно могли быть приняты и благочестивыми мирянами (как это сделал, например, император Сё:му с семьей), что отнюдь не означало их переход в монашеское сословие. Поэтому их часто еще называли «заповедями для мирян». О том, что эти заповеди действительно предназначались в основном мирянам, свидетельствует содержание некоторых из них, например обязательство подавать милостыню монахам или не торговать алкоголем.

И Сайтё: настаивал, что для его «монахов-бодхисаттв» этих заповедей достаточно. Какие же мотивы двигали им?

С одной стороны, были чисто организационные причины. Все три официально признанные «площадки принятия установлений» (*кайдан*) находились под контролем старых, нарских школ. Только принявшие постриг в этих трех местах могли получить официальный статус монаха. И пока они находились в руках нарских школ, отношения с которыми у Сайтё: были натянутыми, ни о какой организационной независимости школы Тэндай не могло быть и речи. В одной из петиций, направленных Сайтё: ко двору, содержится просьба о разрешении построить ему свою собственную «площадку принятия установлений» на горе Хиэйдзан, что, исходя из вышеизложенного, было вполне логичным и ожидаемым шагом. К этой же группе причин можно отнести и опасения Сайтё: потерять своих



учеников. Ведь вышеупомянутая история с Тайханом, перебежавшим к Кукаю, была отнюдь не единичным случаем — практически все слушатели эзотерического курса покинули Сайтё:, как только им было дозволено отлучиться, — уж больно сурова была практика на Хиэйдзан. Сайтё: особым пунктом вносит в свой устав запрет новичкам покидать монастырь на горе Хиэйдзан на время всего установленного срока обучения, длившегося 12 лет (именно столько лет Сайтё: провел в аскезе и уединении). В связи с этим требованием следовало исключить любые основания (например, необходимость оставить монастырь на Хиэйдзан для принятия полных монашеских обетов и предписаний), которые могли быть выдвинуты в качестве причин временной отлучки. Отправлять еще совсем не окрепших в осознании исключительной верности учения Тэндай своих последователей для принятия сана в другие храмы Сайтё: совсем не хотел.

Но был и другой, не менее важный аспект. С одной стороны, для Сайтё: следование «путем Будды» было делом сугубо личным, осознанным и не нуждавшимся в каких-либо излишних формальных ограничениях. В одной из своих петиций, несколько изменив уже знакомую нам формулировку, он писал: «Что есть сокровище страны? Сокровище страны есть сердце вставшего на Путь». Сознательно «вставший на Путь» не нуждается в излишнем формализме. С другой стороны, признание обетов, ранее принимавшихся мирянами, достаточными и для монахов, прямо вытекало из основной для Тэндай идеи о всеобщности спасения. Если все спасаются, то какое принципиальное различие между мирянином и монахом? Да никакого! Сайтё: в одной из своих петиций ко двору писал: «Эти заповеди

широки и глубоки: они одинаково применимы и к мирянам, и к монахам». Грань между монашествовыми и мирянами, столь важная и чтимая в буддизме Тхеравады, начинает размываться и со временем практически исчезает. Уже в XIII в. воспитанник школы Тэндай и основатель одной из новых школ по имени Синран провозглашает, что монахам отнюдь не запретно жениться, ибо главным для достижения просветления является обладание «уповающим сердцем» (*синдзин*), а вовсе не соблюдение каких-либо формальных предписаний.

Именно за подобные «вольности» японские буддисты подвергаются суровой критике хранящих верность традициям собратьев из стран Юго-Восточной Азии. В идеале «форма» должна была быть заменена на «дух» (как ветхозаветный закон на евангельскую любовь), но в который раз выясняется, что человек слаб по своей природе и что игнорирование «формы», даже исходя из самых лучших намерений, оборачивается в большинстве случаев забвением и «духа».

Что касается самого Сайтё:, то его требования к «бодхисаттвам-монахам», которые он составил незадолго до своей смерти в 822 г., еще более строги, нежели 250 установлений Хинаяны, так что говорить о каком-то желании Сайтё: дать себе и своим ученикам послабление абсолютно не приходится.

Долгое время петиции Сайтё: оставались без ответа. Несмотря на поддержку Фудзивара, государь боялся нарушить сложившийся баланс сил и оттолкнуть от себя остававшиеся по-прежнему влиятельными нарсские школы. По горькой иронии судьбы только смерть самого Сайтё: оказалась достаточно весомым предлогом для удовлетворения его просьбы. Указ, которого так ждал Сайтё:, был оглашен на



седьмой день после его смерти в знак признания заслуг великого наставника. Нарские школы уже не могли обвинить государя и двор в предвзятости. К тому же сам государь Сага был куда как более близок с конкурентом Сайтё: — Ку:каем.

#### ◆ КУ:КАЙ (774—835) И ШКОЛА СИНГОН

Все, что происходило с Ку:каем до его поездки в Китай в 804 г. с тем же посольством, что и Сайтё, доподлинно неизвестно. Считается, что родился он в знатной семье на самом маленьком из четырех главных японских островов — Сикоку. Когда Ку:каю было четырнадцать лет, его дядя, знаток конфуцианства и наставник принца крови, отвез подростка в столицу и определил в конфуцианскую академию, надеясь, очевидно, вырастить себе достойную смену. Учился Ку:кай недолго, но, видимо, блистательно. Именно глубокое знание китайской культуры и совершенство в искусстве каллиграфии во многом определили его будущую близость с государем Сага, страстным поклонником всего китайского. Сам государь, Ку:кай и известный вельможа Татибана-но Хаянари, который волею судьбы был в составе все той же миссии 804 г., считались тремя лучшими каллиграфами эпохи<sup>1</sup>.

Если Сайтё: по характеру своему скорее всего напоминал кабинетного ученого, аскеза для которого означала просто отказ от материальных благ (пе-

<sup>1</sup> По преданию, Ку:кай владел так называемым «искусством пяти кистей», которое во время своего пребывания в Китае продемонстрировал даже тамошнему императору. Заключалось оно в умении писать одновременно не только правой и левой рукой, но и ногами. Пятая же кисть держалась во рту.

ред самой смертью, давая последние наставления монахам, Сайтё: говорил, что лучшие из них должны одеваться в рубище, сшитое из тряпок, найденных при дороге; жить в сплетенной из бамбука хижине; спать на соломе), то Ку:кай был натурой эксцентричной и артистичной, очень экспрессивной, ему нравилось развивать в себе различные способности, в том числе не только духовные, но и чисто физические. Неудивительно, что в свете того внимания, которое уделялось не только «душе», но и «телу» в эзотерическом буддизме, для Ку:кай окажется предпочтительным именно этот вариант буддизма. При том по глубине духовных поисков он ничуть не уступал академичному Сайтё:. Его отшельничество и истязание себя самыми суровыми практиками имели своей целью не столько отказ от мира, сколько развитие в себе всевозможных способностей, которые потом и казались его современникам сверхъестественными. Именно отсюда такое колоссальное количество легенд о Ку:кае. Его личность просто поражала воображение.

Согласно его легендарной биографии, все началось со случайной встречи с бродячим монахом, от которого он впервые услышал о тайном, эзотерическом буддизме и который познакомил его с уникальной практикой — Коку:дзо: гумондзихо:.

#### «Практика удержания услышанного бодхисаттвы Сокровищница Просторов Неба»

Расскажем здесь чуть подробнее об одной из самых популярных среди официальных монахов, отшельников и аскетов того времени «Практике удержания услышанного бодхисаттвы Сокровищница Пространства» (яп. *Коку:дзо: гумондзихо:*). Осно-



ву ее составляет повторение *дхарани* бодхисаттвы Кокудзо: (санскр. Акашагарбха), звучащего как «омбадзарааратанноонтаракусвака», в течение сто-дневной аскезы миллион раз. В последний вечер полностью выполнивший все предписания аскет должен увидеть падающую звезду, что будет знаком успешного завершения этой практики. В результате он обретет так называемый «сам собой возникший ум» (*дзинэнти*), под которым подразумевалось обретение феноменальной памяти — единожды прочитанное и услышанное больше никогда не забывается.

Почему для тогдашних почитателей учения Будды хорошая память имела столь важное значение? Понятное дело, что в эпоху, когда далеко не каждый мог позволить себе иметь под рукой печатные или скопированные от руки тексты по причине их дороговизны, на помощь могла прийти только память. Но не это было главное. Мы помним, какое важное значение предавалось чтению сутр. Вспомним указ государя Сёму об основании провинциальных монастырей. Отнюдь не совершенствование в медитации и не соблюдение обетов требовалось в первую очередь от монашествующих. Главным было ритуальное чтение сутр, причем чтение вслух. А чтобы читать сутры вслух, надо было запомнить правильное произношение читаемых текстов. Ведь сутры на японский язык не переводились, а распространялись как есть, в китайских переводах. Так вот, надо было запомнить китайское чтение иероглифов, причем запомнить правильно и без ошибок, ведь малейшая ошибка сводила на нет всю значимость этой ритуальной сакрально-магической практики точно так же, как ошибка хоть в одном звуке заклинания-*дхарани* делало его неэффективным. Ведь сутры — это

записи речей будд, а голос будды несет в себе его благодать. Наполняемая звуками голоса будды страна умиротворяется и пребывает в покое и блаженстве. Вспомним, что Конфуций тоже почитал музыку одним из важнейших предметов, которые следует освоить благородному мужу. Ведь музыка передает внутреннее состояние написавшего ее, воспринимаемое слушателем. Точно так же и голос будды был отображением его внутреннего просветленного состояния. Забудем о том, что будда по-китайски не говорил. Для японцев это было не важно, сакральным языком был китайский, и коверканье его не допускалось. Сравним сутру с кассетой, на которой записано музыкальное произведение. Сколь бы оно ни было прекрасным и замечательным, но проигранное на неисправном магнитофоне, который то и дело «тянет», превращая чудесную гармонию в нелепые завывания, это музыкальное произведение не только теряет всю свою прелесть и не окажет надлежащего эмоционального воздействия на слушателя, но и вызовет раздражение.

Представим теперь себе, что чтец сутры то и дело запинаясь, сбивается с ритма, а то и замолкает, забыв, как надо читать то или иное место. Еще хуже, если в итоге он прочитывает текст неправильно. Ведь искажение слов будды не только недопустимо, но и кощунственно! Или прямая противоположность: насколько более благодатно для слушателей и чтеца, если текст читается по памяти, если он знаком и любим настолько, что не нуждается более в посреднике-носителе — письменном тексте. Это как музыкант, играющий излюбленное произведение без нот, по памяти.

Впоследствии ритуальное чтение сутр стало особым жанром буддийского музыкального искусства



в Японии, называемого *сэммё*: (естественно, еще раньше подобные распевы появились в Китае и Корее). Теперь становится понятной та потребность в хорошей памяти, которая заставляла монахов уединяться на лоне природы (это было одно из дополнительных требований метода обретения *дзинэнти* — «возникающего самопроизвольно природного ума») и упорно совершенствоваться в практике бодхисаттвы Кокудзо:. Ведь кроме всего прочего, как свидетельствуют древние документы из храма То:дайдзи, официально к принятию монашеского сана допускались лишь предварительно сдавшие экзамен на правильное чтение сутр.

Горя желанием испытать все на себе, Ку:кай уединяется в гроте на южной оконечности его родного острова Сикоку, где, строго следуя инструкции, и занимается вышеупомянутой практикой. Согласно его легендарной биографии, точно в соответствии с обещанным, на сотую ночь с неба падает звезда и попадает Ку:каю прямо в рот.

Что дальше происходило с Ку:каем, точно неизвестно. Вполне возможно, что, как гласит его легендарная биография, он, подобно многим «божьим людям» (*хидзири*) того времени, скитался по всей стране. Если вам доведется путешествовать по Японии, то чуть ли не в каждом ее уголке вам с гордостью будут демонстрировать основанный Ку:каем храм, вырытый колодец, а то и источник, открывшийся после удара о землю его волшебного посоха. Только подвижник Эн или бодхисаттва Гё:ки могут сравниться с Ку:каем количеством якобы посещенных ими мест.

В двадцать три года Ку:кай пишет свое первое произведение «Рассуждение о трех учениях» («Санго: сиики»), демонстрируя потрясающее знание ки-

тайской классической и буддийской литературы. Симпатии автора явно на стороне буддизма, главный герой уверенно доказывает его преимущество над конфуцианством и даосизмом, при этом откровенно отдавая предпочтение внесистемным «божьим людям»-*хидзири*.

Через шесть лет он, как мы знаем, отправляется на кораблях японской миссии в Китай. Как никому не ведомый Ку:кай умудрился попасть в число отправляемых за государственный счет в Китай монахов-студентов, точно неизвестно. Ведь доверие оказывалось колоссальное — если Сайтё:, уже известного наставника, отправляли на краткую стажировку, то Ку:кай имел статус студента-монаха со сроком обучения двадцать лет. Сумма, выделяемая этим студентам японским государством, была огромной — примерно один миллион долларов в пересчете на нынешние цены. Тратить ее, однако, нужно было прежде всего не на собственные надобности, а на приобретение буддийской утвари и сочинений (или же их копирование). Кроме того, учитывая ту роль, которая отводилась буддизму в религиозно-магической «защите государства», к выбору монахов-стажеров, на плечи коих в будущем предполагалось возложить эту функцию, подходили очень придирчиво.

Можно предположить, что протекцию Ку:каю составил его дядя или кто-то еще из знатных родственников, но ничего достоверно неизвестно, кроме самого факта поездки.

И если Сайтё: по прибытии отправляется на периферию танского Китая, то Ку:кай устремляется в столицу, где встречает радушный прием. Знать и местные иерархи были поражены не только знаниями этого «варвара», но и его блестящим владением языком. Если Сайтё: знал только письменный ки-



тайский, то Ку:кай еще до поездки в Китай в совершенстве овладел и разговорным языком, что, несомненно, способствовало его быстрейшему вхождению в китайский буддийский мир. Так, согласно жизнеописанию Ку:кая, сам Хуэйго, тогдашний патриарх эзотерического буддизма и ученик знаменитого систематизатора эзотерической традиции в Китае индеец Амогхаваджры, после первой же встречи объявляет Ку:кая своим преемником.

Ку:кай удостоился высшей ступени инициации, и ему были переданы все тайные доктрины, что позволяло ему получить титул *ачарья* (яп. *адзари*), «великого наставника», которому к тому же дано право «передавать Учение» (яп. *дэмбо:*) по своему усмотрению. В самом конце 805 г. Хуэйго уходит в мир иной со спокойным сердцем — он все успел передать достойному последователю, а Ку:кай решает, что ему надо возвращаться на родину — учиться больше нечему и не у кого. По сути, он становится главой эзотерического направления в буддизме в той версии, которая получила распространение в Китае.

В 806 г. Ку:кай возвращается в Японию с драгоценным грузом священных текстов, ритуальных предметов, необходимых для совершения эзотерических обрядов, и даже привозит с собой мощи Будды, которые он унаследовал от своего учителя Хуэйго. Но на родине его ждал холодный прием. Наследный принц, которого обучал его дядя, был обвинен в заговоре государем Хэйдзэй и сослан. Дядя был в опале, и монаршее неудовольствие, судя по всему, распространилось и на племянника. Ку:кай шлет ко двору отчет о своей поездке, перечисляет привезенные им буддийские сокровища, рапортует об инициациях, через которые он прошел, однако все напрасно — в столицу Ку:кая не допускают.

Только в 809 г., когда на престол сел государь Сага, Ку:каю велят явиться ко двору. Его ждал благосклонный прием, а братья Вакэ приглашают его поселиться в их родовом храме. Однако его возвышение и установление близких доверительных отношений с государем Сага начались в следующем, 810 г., после весьма неприятного для последнего события — бывший государь Хэйдзэй попытался силой вновь вернуть себе власть. Попытка государственного переворота была пресечена. Ку:кай же обращается к Сага с предложением провести особый эзотерический ритуал для «защиты страны», который бы предотвратил возможность подобных поплзновений в будущем.

### «Защита страны» (тинго кокка)

Пришло время более подробно рассказать о теории и практике «защиты страны» (яп. *тинго кокка*). В своем анализе я во многом опирался на работы Алана Граппара, ведущего специалиста в области ритуальной практики в Японии этого времени. Начнем с предложенного им определения: «*тинго кокка* — это правительственная идеология, которая легитимируется ритуалами, проводимыми как (синтоистскими) священническими родами в определенных святилищах, так и буддийскими школами в определенных храмах от имени императорского рода и кланов его сторонников, прежде всего Фудзивара». Зародившись в период Нара, практика «защиты страны» была систематизирована в период Хэйан в своей классической форме.

Из всех синтоистских святилищ было выделено двадцать два самых главных, имевших прямое отношение к божествам либо императорского рода,



либо клана Фудзивара. Со стороны буддизма в период Нара подобную роль выполняла прежде всего школа Хоссо:. В период Хэйан появляются новые конкуренты, стремящиеся убедить государя и двор, что практикуемые ими ритуалы более эффективны в деле «защиты государства», нежели предлагаемые нарсскими школами. Первым был Сайтё:, за ним в борьбу вступил Ку:кай. Утверждая бо́льшую эффективность предлагаемых эзотерических ритуалов, им удается потеснить конкурентов. Как мы помним, в эзотерических ритуалах внимание уделялось не только «духу», но и «телу».

В период Хэйан под влиянием как местных представлений (государь — потомок божеств и сам божество), так и китайских (представление о прямой связи между микрокосмом особы государя и макрокосмом природы) благоденствие в стране стало напрямую увязываться с благополучием особы, ее возглавляющей и олицетворяющей. Ставшее одной из важнейших составляющих имперской идеологии XIX—XX вв. абстрактное понятие «тело страны», или «государственный организм»<sup>1</sup>, в те времена отождествлялось прямо и конкретно с физическим телом государя. Как отмечает Алан Граппар, «большинство ритуалов для защиты страны тем или иным образом были связаны с телом императора». А в том, что касается «тела», конкуренцию эзотерическому буддизму не могло составить ни одно из других направлений.

Однако предпочтение, отдаваемое эзотерическому буддизму, отнюдь не означало, что все предыду-

<sup>1</sup> Подробнее с анализом этого понятия в современном контексте можно познакомиться в работе В. Э. Молодякова «Синто и японская мысль» в коллективной монографии «Синто — путь японских богов» (Т. 1. СПб., 2002).

щие практики оказались позабыты. Как мне неоднократно уже приходилось говорить, особенность японской культуры состоит в том, что старое в ней не отвергается, а практически всегда остается в качестве элемента нового синтеза. Читая некоторые книги по истории буддизма в Японии, порой возникает впечатление, что вновь формирующиеся буддийские школы как бы отменяли или даже упраздняли старые. Отнюдь нет — те же нарсские школы продолжали существовать, и поныне они очень активны и влиятельны. Если раньше на их поддержание средства выделялись государством, то теперь они вполне успешно научились апеллировать к массам. Например, энергичная проповедническая деятельность нынешнего настоятеля монастыря Якусидзи (школа Хоссо:) позволила ему собрать колоссальные средства на ремонт старых и строительство новых зданий этого гигантского по масштабам комплекса.

В результате «наложения» в период Хэйан новых школ Сайтё: и Ку:кай на старые нарсские школы сложилась устойчивая ритуально-идеологическая система «защиты государства», в которую входили как эзотерические (явные), так и эзотерические (тайные) буддийские школы (известный японский историк Курода Тосио был первым, кто указал на существование этой системы, которую он назвал «экзо-эзотерической» — *кэммитцу тайсэй*). Не было забыто и синто, причем особенности эзотерической доктрины позволили органично включить их в единый идеологический и ритуальный комплекс.

Результатом этого взаимодействия стало возникновение влиятельных буддийско-синтоистских «мультиплексов» (термин А. Граппара), поддерживаемых государством и крупными кланами. В бо-



лее поздний период ослабления централизованного классического государства, сформировавшегося в период Хэйан, эти «мультиплексы» становились самостоятельными субъектами не только в политике и экономике, но даже и в военной сфере. Среди них по своим масштабам и влиянию выделялись прежде всего «мультиплекс», объединявший центральный монастырь школы Тэндай Энрякудзи на горе Хиэйдзан и святилище бога этой же горы Хиэ тайся, а также объединение родового монастыря клана Фудзивара Ко:фукудзи (школа Хоссо:) с синтоистским святилищем клана тех же Фудзивара — Касуга тайся, расположенных рядом в Нара. Именно существование таких мультиплексов на идеологическом и организационном уровне определяло особенность религиозной жизни в Японии вплоть до конца XIX в., когда по указу правительства они были принудительно разъединены на их буддийскую и синтоистскую части.

В контексте же нашего рассказа следует отметить, что усилия Сайтё:, направленные не только на укрепление авторитета учения школы Тэндай, но и на превращение ее в самостоятельную организационную структуру, привели к тому, что, несмотря на личную популярность Ку:кая, именно школа Тэндай доминировала в официальной религиозно-идеологической сфере на протяжении всего периода Хэйан, тогда как Сингон сохраняла влияние в основном благодаря приватной поддержке государей. В результате школа Сингон стала *de facto* клановой школой государева рода, а один из ее храмов в Киото Сэнню:дзи служил родовым храмом-*бодайдзи* (фактически местом упокоения) японских монархов вплоть до периода Мэйдзи, когда по идеологическим соображениям буддизм был отвергнут в ка-

честве составляющей части официальной доктрины. Теперь же вновь вернемся к истокам.

Итак, Ку:кай обращается к государю Сага с просьбой разрешить ему провести эзотерический ритуал. При этом он специально подчеркивает, что если ранее для обеспечения спокойствия и порядка в стране читали сутры, то он предлагает заменить их на чтение более эффективных магических формул — *дхарани*. Активное использование *дхарани* было одной из отличительных черт эзотерического буддизма.

Надо отметить, что Ку:кай отнюдь не стремился оказаться ни в роли придворного священнослужителя, ни в роли основоположника мощной церковной организации. Он всегда оставался в глубине души мистиком *per se*, и его личное совершенствование в учении и практике всегда для него значило больше, нежели мирская власть и слава. Поэтому, несмотря на большую и все возрастающую популярность при дворе и личные симпатии императора, Ку:кай вскоре оставляет столицу и уходит в горы для продолжения аскезы. Он ищет уединенное место, в котором и он сам, и подобные ему могли бы упражняться в освоении «тайнств» без всяких помех. И такое место он вскоре находит. Это была гора Ко:ясан, точнее, горная долина, окруженная со всех сторон пиками. Существует легенда, что путь сюда указало Ку:каю местное божество-*ками*, принявшее облик охотника.

В 816 г. Ку:кай просит государя Сага даровать ему эту долину для устройства монастыря — главного центра подготовки монахов его школы. Государь сразу соглашается, но требует, чтобы Ку:кай возвратился в столицу, — без его услуг ни он сам, ни двор уже не мыслили своего существования. Ку:кай повиновался, однако удовольствия от этого явно не испытывает — его сердце принадлежит горам, этому иде-



альному месту аскезы и работы над собой. Сохранилось его стихотворное послание одному из вельмож, красноречиво озаглавленное «Радость уходящего в горы».

Спросил: «Зачем, учитель, тыходишь в холодные глубины гор?

Круты далекие вершины и опасны очень.

Взбираться трудно и спускаться тяжело.

Живут там боги гор, деревьев духи».

Не видишь разве ты, не видишь,

Как в государевом саду столичном персика цветы,

Что пламенеют красным и воздух наполняют ароматом,

Точно так же, как все, имеющее цвет и форму,

В дождь раскрываются, но ветер как подует — облетают;

Их лепестки кружатся в воздухе — то вверх, то вниз — и осыпаются, сад укрывая;

Приходят девы, празднуя весну, и собирают их;

Слетаются в сад соловьи, цветы поклюют и в небе исчезают?

...

Не видишь разве ты, не видишь

Бесчисленное множество людей, что в Поднебесной обитают,

Чье тело бrenно испокон веков?

Владыки мудрые, их верные вассалы,

Прелестницы, уроды —

Кто может сохранить весну навечно?

И родом знатных, и простолюдинов удел один — уход навеки.

Смерть с каждым днем становится все ближе, все превращая в прах и пепел.

Для песнопений павильоны и танцевальные подмостки становятся обителью лисиц.

Все подобно сну, подобно пене, а мы лишь гости, заглянувшие на миг.

Ведомо тебе иль нет, ведомо тебе иль нет,

Что жизнь людская такова?

Так почему же ты надеешься жить долго?

Об этом размышляю день и ночь, и беспрерывно гложет нутро мое тоска.

Заходит жизнь, как будто солнце за западные горы, и ты уже наполовину мертва.

Уж бо́льшая часть срока миновала, ты словно труп ходячий.

Пытаешься остановить, пытаешься остановить — все без толку,

Вперед, вперед, задержка невозможна.

Я ухожу, я ухожу, учитель Великой пустоты.

Мне нет здесь места, здесь места нет для сына Будды.

Мне не пресытиться вовек созерцаньем скал и сосен горы Ко:я,

Потоки чистые, бегущие с вершин, — источник наслажденья.

Отбрось гордыню, яд корысти и славы!

Смотри, как не сгореть бы на задворках пылающего дома трех миров!

Скорей отправься в странствие туда, где обитает вечный Будда.

Так Ку:кай писал одному придворному в ответ на его просьбу, чтобы Ку:кай остался в столице. Однако государю ответить отказом он не мог.

В начале 823 г. Ку:каю и его школе отдают в исключительное пользование один из двух буддийских храмов-монастырей, которые основатель Хэйанкё: государь Камму позволил изначально построить в своей столице. Весьма символично, что этот храм тоже назывался Восточным (То:дзи), как и главный храм предыдущей столицы Нара. В названии храма, который получил Ку:кай, отсутствовал иероглиф «большой, великий», но он фактически стал главным святилищем новой столицы и школы



Сингон «в миру», тогда как монастырский комплекс на горе Ко:ясан, названный впоследствии Конго:будзи, «Монастырь алмазного пика», играл и продолжает играть роль места для углубленной духовной подготовки и медитативного уединения приверженцев этой школы, хотя и утратил несколько свой ореол таинственности благодаря вездесущим туристам.

• Основы и краткая история  
буддийского учения (6):

Третья колесница — «тайный» буддизм  
(ваджраяна или тантраяна) (2)

Пришло время более подробно познакомиться еще с некоторыми особенностями тайного буддизма. Начнем с того, что сам эзотерический буддизм прошел в своем развитии четыре фазы, которые ныне воспринимаются как ступени совершенствования адепта, восходящего от самых азов к вершинам учения. Строго говоря, эта классификация применялась тибетскими буддистами, и японцам была до недавнего времени неведома, тем не менее она очень удобна для понимания истории этого учения.

Первый этап — тантра действия. Эта самая начальная ступень, которая делает акцент на внешнем аспекте совершенствования, соблюдении ритуалов «тела и речи».

Второй этап — тантра практики. На этом уровне внимание уделяется не только внешним аспектам, но и внутреннему совершенствованию.

Третий этап — йога-тантра. Ступень, на которой адепт уже может достичь слияния с ритуальным объектом поклонения, становясь с ним практически вровень. Это уровень высших медитативных техник.

Четвертый этап — высшая йога-тантра. На этом уровне практик достигает абсолютной власти не только над собой, но и над силами природы. Ему не нужен уже объект для медитации. Он творит его сам силой воображения и достигает полного слияния с абсолютном.

Учение и практика первого этапа соотносятся с тем, что Ку:кай называл «смешанным эзотеризмом» (*дзо:мицу*), в котором доминируют различные магические заклинания и заговоры. «Чистому эзотеризму» (*дзюнмицу*), как он называл собственное систематизированное учение, соответствуют вторая и третья ступени, а вот четвертая осталась в Японии и Китае практически неизвестной. Учение и практика высшей йога-тантры появились в Северной Индии лишь в VIII в., и, когда Ку:кай был в Китае, высшая йога-тантра только-только начинала свое становление. Распад Танской империи и гонения на буддизм в Китае прервали передачу новых версий буддийского учения. Япония в свою очередь тоже прервала регулярные связи с материком, так что фактически последняя ступень, столь чтимая в Тибете, так никогда и не получила распространения ни в Китае, ни в Японии, хотя, несомненно, какие-то отголоски доходили.

Надо отметить еще и тот факт, что ко времени приезда Ку:кая в Китай эзотерическое учение второго и третьего уровней было уже известно, но не систематизировано. Его учитель Хуэйго не оставил после себя ни одного сочинения, а последующие гонения на буддизм в Китае привели к его полному упадку. Так что роль систематизатора доктрины выпала на долю Ку:кая. И он более чем успешно справился с этой задачей. Однако, прежде чем мы рассмотрим его грандиозную систему, которую не-



которые японские буддологи сравнивают чуть ли не с гегелевской, отметим самые общие отличительные черты эзотерического буддизма.

Для этого подытожим уже изложенные нами основные философские позиции в истории буддизма. Мы помним, что философским ядром учения Тхеравады был постулат об отсутствии «собственной сущности», неизменного его в вещах и людях. Ничто не имеет собственной сущности, и все определяется внешними причинами, неуклонно следуя универсальному закону «зависимого происхождения». Мир радикально непостоянен, все сущности есть не более чем комбинации дхарм — носителей базовых качеств.

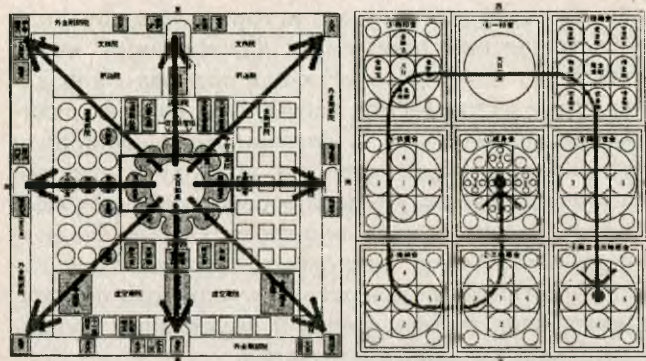
На это последовала критика Нагарджуны, основателя мадхьямаки — школы «срединного пути», который обвинял приверженцев Тхеравады, что они недостаточно последовательны в отрицании реальности неизменной «собственной сущности». Ведь дхармы в такой интерпретации становятся той самой неизменной «собственной сущностью», только не на макроуровне явлений и вещей, а на микроуровне их структуры. Нагарджуна утверждал, что познать истинную природу мира невозможно по причине несовершенства нашего разума. Он наглядно показал внутреннюю противоречивость всех возможных метафизических построений. Мы ничего не можем сказать об истинной сущности мира, кроме того, что она пуста. Это понятие пустоты-*шуньята* было обозначением границ познания обыденным разумом. Это все, что мы можем сказать об истинной реальности. Не отрицая существования высшей реальности, Нагарджуна утверждал ее непознаваемость и невыразимость в словах и понятиях.

Однако такой отрицательный ответ не мог удовлетворить многих. Несмотря на часто декларируе-

мую незаинтересованность исторического Будды в метафизических проблемах, напряженный поиск ответа на то, что есть истинная природа мироздания, стал неотъемлемой частью буддийской традиции. Возникшая в IV в. *виджнянавада* («теория о сознании») отождествила эту природу с «чистым сознанием» будды, кроме которого ничего не существует. Учение *татхагатагарбхи* («лона будды») предложило более «натуралистическое» толкование — истинная реальность есть «природа будды», заключенная во всем сущем и являющаяся фундаментальной основой мироздания.

Появившийся же в VI в. тайный буддизм стал своего рода синтезом, объединившим понятие «чистого сознания» с «природой будды». Причем эта безликая «природа будды» была персонифицирована в образе космического будды Махавайрочаны, чье тело тождественно всему космосу со всем его многообразием. Частично это уже было сделано в «Сутре цветочного убранства», которая стала основой школы Кэгон. Развитие же эта идея получила в «Сутре будды Великое Солнце» (яп. «Дайнитикё:»), трактовавшей учение о структуре мироздания, и в «Сутре алмазной вершины» (яп. «Конго:тёкё:»), излагавшей практику для достижения главной цели — слияния адепта с этим самым космическим буддой. На основе этих сутр в Китае были созданы две главные *мандалы*, которые символически изображали статический, структурный аспект мироздания, описанный словами в «Сутре будды Великое Солнце», и динамический аспект практики как пути адепта к слиянию с космическим буддой, описанный в «Сутре алмазной вершины». Соответственно эти два символических изображения, образцы которых Кукай привез в Японию, именовались «мандалой мира ло-





Схематическое изображение «мандалы мира лона» (слева)  
и «мандалы мира алмаза» (справа)

на» (яп. *тайдзо:кай мандара*) и «мандалой мира алмаза» (яп. *конго:кай мандара*).

В сведении этих двух аспектов в единую стройную систему и заключалась главная заслуга Ку:кая. Даже созданный им на горе Ко:ясан монастырский комплекс должен был служить наглядным воплощением единства двух «миров»: горная долина, окруженная восемью пиками, интерпретировалась им как образ священного лотоса с восемью лепестками, символизирующего «мир лона», а построенный в центре этой долины главный храм был назван Храмом Алмазной Вершины и представлял «мир алмаза», символа всепобеждающей мудрости-*праджни*.

Весьма примечательно, что в своих эзотерических штудиях «теоретик» Сайдэ: больше внимания уделял «миру лона», в котором символически выражалась статическая структура бытия (изображающая его мандала состоит из концентрических полей, демонстрирующих (почти в духе неоплатоников)

проявление и рассеивание высшего, «чистого» бытия, персонифицированного в образе будды Великое Солнце (*Дайнити*, от центра к периферии), тогда как «практик» Ку:кай отдавал предпочтение динамичному «миру алмаза» (мандала, изображающая этот мир, состоит из девяти квадратов, означающих восемь ступеней на пути к конечной цели — полное отождествление адепта с буддой Великое Солнце, который изображается в девятом квадрате).

Соответственно, и представление о роли и месте «тайного учения» в общей системе буддийских доктрин было у этих иерархов различным. Если для Сайдэ: эзотерический буддизм — лишь часть «Единой Колесницы», «круглого учения», входящий туда на равных правах со всеми другими интерпретациями, то для Ку:кая «тайное учение» было все превосходящей «алмазной вершиной», с которой все другие интерпретации воспринимались как необходимые, но не более чем подготовительные, промежуточные этапы на пути к совершенному и единственно правильному учению, каким он считал эзотерический буддизм. В этом была его сила и его слабость.

Отметим еще две главные особенности «тайного» буддизма в целом. Первая — это недоверие к обыденному языку как адекватному средству выражения и передачи истины. Помните, как Ку:кай в последнем письме к Сайдэ: называл слова «мусором»? По сравнению с языком более адекватным средством передачи информации считалось изображение. Поэтому эзотерический буддизм столь богат на визуальные образы. Не только каждый будда и бодхисаттва обретал свой зрительный, впоследствии канонизированный облик, но и каждый его аспект или состояние изображались совершенно по-разному. Один и тот же будда в медитативном со-



стоянии совсем не похож на свое изображение во гневе. А если к этому добавить, что все даже весьма абстрактные понятия, как, например, высшая мудрость-*праджня*, изображаемая в виде весьма страстной дамы, тоже получали свое видимое воплощение, то становится понятным огромное количество персонажей эзотерического пантеона.

Вторая особенность заключается в том — и это, пожалуй, составляет главный «секрет» эзотерического буддизма, — что страсти, от которых призывал отказаться явный буддизм, на самом деле могут принести пользу, если их энергию обратить во благо. Идеалом явного буддизма было состояние, в котором отсутствуют страсти (яп. *муёку*), тогда как эзотерический буддизм воспринимал все страсти как выражение исходного, великого желания к просветлению (яп. *дайёку*). Именно благодаря использованию энергии страстей и желаний адепт тайного буддизма достигал своей цели быстрее, чем последователь явного. На высшей, четвертой ступени эзотерического буддизма, практически оставшейся неизвестной в Китае и Японии по перечисленным причинам, утверждалось, что даже самая загрязняющая, но в то же время самая мощная сексуальная энергия может быть переориентирована в соответствующих практиках и использована для скорейшего достижения просветления.

Сам же Ку:кай, во времена которого эта высшая тантра еще не сформировалась, видел главный источник дополнительной энергии, нужной для скорейшего достижения цели, в природе. Не только энергия страстей, но и энергия природы, почерпнутая адептом в результате его аскезы в местах уединенных, помогали достичь цели, казавшейся ранее невозможной, — стать буддой в этом теле, то есть обрести про-

светление в течение одной человеческой жизни. О том, как это представлялось, мы поговорим позже, а сейчас вернемся к жизнеописанию Ку:кай.

В том же 823 г. император Сага добровольно отрекается от престола, чтобы в тиши своей роскошной виллы наслаждаться изящными искусствами. Но их связь с Ку:каем не только не ослабевает, наоборот, она приобретает черты настоящей дружбы, в которой нет места сословному различию. В 827 г. вышел сборник стихов и прозы на китайском языке, в котором было помещено стихотворение экс-государя под названием «Прощание с Ку:каем, отправляющимся в горы».

Прошло уж много лет,  
Как ты избрал стезю монаха.  
Приходит осень,  
Пора уж говорить начистоту.  
Благоухающего чаю не наливай мне больше —  
Уж сумерки близки.  
В преддверии разлуки тоскую я,  
Вверх глядя на облака и горные туманы.

Ку:кай рвался обратно в горы, мечтал уединиться в создаваемом им духовном убежище на горе Коя, но двор его не отпускал. Ему жалуют один за другим высшие титулы в буддийской иерархии, от которых он отказывается, но всякий раз вынужден уступать давлению. То, чего так целеустремленно добивался скончавшийся в 822 г. Сайтё:, само шло в руки Ку:кай, но не это было ему нужно.

Вынужденно оставаясь в столице, Ку:кай постоянно занят отправлением эзотерических обрядов, направленных на обеспечение благополучия государя, высшей аристократии и страны в целом. Он просит разрешения построить прямо во дворце спе-



циальную молеблю Сингонъин, в которой регулярно проводили бы службы обученные им монахи. Долгое время согласия на это не дают — все, и прежде всего новый государь, хотят, чтобы обряды по-прежнему свершались самим Ку:каем. Лишь после того, как в 832 г., уже тяжелобольному, Ку:каю позволили удалиться на гору Ко:ясан, последовал соответствующий указ.

С тех пор ежегодно в молебне Сингонъин (впоследствии эта церемония проводилась в храмах-монастырях То:дзи и Дайго:дзи), с перерывами на времена смут и гонений, с 8-го по 14-е число первого месяца проводились эзотерические ритуалы, которые должны были гарантировать прежде всего «покой яшмового тела государя», затем «вечность престола», потом собственно «защиту страны» и, наконец, «изобилие в пяти злаках», то есть урожай. Если первые семь дней нового года отводились на проведение синтоистских ритуалов, то вторая неделя проходила исключительно в обрядах тайного буддизма, поэтому в своей совокупности они именовались «августейшими ритуалами второй семидневки» (*госитинити мисюхо:*). Уже после смерти Ку:кая, с 851 г. главным среди них стал так называемый «Обряд Верховного предводителя» (*Дайгэнсуйхо:*).

• Будды, бодхисаттвы и божества (6):  
премудрый повелитель Великий главный  
предводитель (Дайгэнсуй мё:о:)

По преданию, этот ритуал был привезен из Китая учеником Ку:кая по имени Дзё:гё: и с тех пор вплоть до 1861 г. проводился регулярно в рамках упомянутой семидневки, а также в особых случаях,

когда государству угрожала опасность. При гонениях на буддизм в начале периода Мэйдзи эта традиция прервалась, но спустя некоторое время, когда антибуддийские настроения ослабли, ритуал возобновился и особенно стал востребован во Вторую мировую войну.

Дело в том, что Дайгэнсуй, который на своей родине Индии звался Атавака, считается воеводой всех духов и демонов. Его изображают четырехголовым, причем если выражение лица центральной головы благостно, как у будды, то выражения тех, что находятся слева и справа от нее, яростны, а четвертую голову, расположенную выше первых



Дайгэнсуй мё:о:



трех, традиционно называют «наводящей ужас». Иногда вместо одной верхней головы для пущей остроты изображают три, как на помещенном выше изображении. Три пары его рук держат всевозможное оружие. Поэтому лучшую кандидатуру для «защитника государства» найти в эзотерическом пантеоне было трудно.

Цель обращенного к нему семидневного ритуала заключалась в активизации сил этого божества и их направлении на защиту государя и страны. Ритуал был крайне сложным, включающим чтение многочисленных мантр и манипуляцию огромным количеством культовых предметов, весьма напоминающих оружие и по сути таковыми и являющихся. Примечательно, что по старой, имперской конституции Японии император как главнокомандующий всеми вооруженными силами именовался не иначе как Дайгэнсуй.

Впоследствии между школой Сингон и школой Тэндай, в которой после смерти Сайтё: эзотерический буддизм занял главенствующее место, шла непрерывная борьба за то, чей ритуал в «защиту страны» окажется эффективнее. Ученики и последователи Сайтё: один за другим отправляются в Китай, стремясь восполнить нехватку знаний по эзотерике. Их ответом на главный обряд школы Сингон был «Ритуал будды пылающего света» (*Сидзё:ко:хо:*), который был известен еще Ку:каю, но которому в школе Сингон большого значения не придавали. Для школы же Тэндай он стал основным, и мы поговорим об этом чуть позже, а сейчас вернемся к Ку:каю, чья земная жизнь близилась к концу.

Итак, в 832 г., уже больному, Ку:каю позволяють покинуть столицу и удалиться на гору Ко:я, к чему он так стремился все время. В следующем году он

проводит ритуал высшей инициации, который сам когда-то прошел у Хуэйго, для своего ученика Синга. Тот становится официальным наследником традиции. Ку:кай чувствует себя все хуже и хуже. Согласно его легендарной биографии, Ку:кай, несмотря на недомогание, с восьмой луны 832 г. постоянно медитирует, отказываясь от пищи. В начале 835 г. он отказывается и от воды. Обеспокоенные ученики собираются в его келье, и Ку:кай обращается к ним с такими словами:

«Не скорбите, это не конец, а только начало. Прошло 62 года, как я обрел рождение в этом мире. Ранее я давал обет, что буду распространять учение, пока мне не исполнится 100 лет, но для вашего блага я решил войти в медитативное состояние раньше. Все дальнейшее в ваших руках. Заботливо наставляйте последователей, храните и передавайте светильник учения. Я же до того часа, когда на землю снизойдет будда Майтрейя, буду пребывать в медитации на восточном пику, и когда он начнет свою проповедь, то буду в числе его слушателей. Вам же надлежит трудиться не покладая рук, чтобы превратить страну, весь мир в чистую землю будды Махавайрочаны. Коль захотите встретиться со мной, произносите мантру „Наму дайси хэнсё: конго:“ („Вверяю себя великому наставнику, всепроникающий свет ваджры“). Я всегда буду рядом с произносящим ее».

Через неделю, в двадцать первый день третьей луны 835 г., Ку:кай вошел в медитативное состояние и «стал буддой в этом теле».

Конечно, это не более чем легенда, но легенда красивая, до сих пор будоражащая воображение своей мистической таинственностью. Считается, что Ку:кай не умер, а пребывает в состоянии глубокого транса в ожидании прихода на землю будды Май-



трейи. Каждое утро два буддийских монаха входят в его мавзолей и оставляют еду, точно так же как это проделывают служители всех главных синтоистских святилищ<sup>1</sup>.

Появлению этой легенды способствовала деятельность двух монахов, живших целых два века спустя и посвятивших себя делу возрождения монастыря на горе Ко:ясан. К тому времени он был полностью оставлен насельниками, и все пришло в такое запустение, что поднявшийся туда в 1016 г. монах Кисин с трудом обнаружил в зарослях могилу Ку:кая (согласно записям его прямых учеников, после смерти тело Ку:кая было по буддийской традиции кремировано).

Дело в том, что в отличие от школы Тэндай, чьим духовным и организационным центром был по-прежнему монастырь на горе Хиэйдзан, после смерти Ку:кая центром школы Сингон стал столичный храм То:дзи, а до монастыря на горе Ко:ясан ни у кого просто не доходили руки.

Кроме того, как мы помним, в школе Сингон особый акцент делался на необходимость устной передачи учения непосредственно от учителя к ученику. Это оказывало негативное влияние на организационное единство школы — практически в каждом крупном храме сложилась своя традиция, оформившаяся потом в отдельное направление<sup>2</sup>. Пословица

<sup>1</sup> См. мою книгу о синто. Очень часто говорят о том влиянии, которое буддизм оказал на синто, забывая, что и буддизм трансформировался под воздействием этой автохтонной религии. Данный пример — одно из многочисленных свидетельств такого влияния на самом поверхностном и очевидном уровне. О трансформации буддийской доктрины под воздействием синто мы еще будем говорить ниже.

<sup>2</sup> Сейчас в школе Сингон существует 52 течения, отличающихся друг от друга только незначительными нюансами в ритуальной практике.

«У семи нянек дитя без глазу» вполне характеризует отношение к центру Сингон на горе Ко:ясан. Уже при Ку:кае наметился раскол, а после его смерти каждый крупный монастырь Сингон стал фактически автономной единицей, конкурирующей с другими за привлечение внимания двора и, соответственно, средств, необходимых для жизнедеятельности. В условиях такой разобщенности и конкуренции насельники горы Ко:я, главным образом по причине значительной удаленности своей обители от центра власти, всегда проигрывали другим, прежде всего находящимся непосредственно в столице таким крупным монастырям, как То:дзи, Дайго:дзи, Ниннадзи, в борьбе за внимание двора и высшей аристократии.

В те времена ни один храм не мог существовать просто на средства прихожан — храмовый буддизм во многом оставался прерогативой элиты, от которой полностью и зависел. В награду за службу отечеству или за благодеяния, оказанные знатным родам, монастыри и храмы получали земельные владения и жили с доходов этих владений. Так что монастырь на Ко:ясан был заведомо в проигрышном положении по сравнению со столичными центрами Сингон.

Однако, как мы уже упоминали, с 1016 г. судьба монастыря на горе Ко:я начинает меняться к лучшему. Как бы ни казалось на первый взгляд странным, но главной причиной этого был рост эсхатологических настроений среди хэйанской аристократии — отлаженная система государственного управления приходила постепенно в упадок, государи оказывались заложниками закулисных интриг, реальная власть на местах все больше переходила в руки воинских кланов — ранее нанимаемые столич-



ной аристократией для охраны ее провинциальных поместий, они стали прибирать их к своим рукам. Привычный мир рушился, на авансцену политической жизни выходило новое сословие — «самураи», то есть служивые люди, пугавшие утонченных аристократов грубостью нравов, абсолютным невежеством в изящных искусствах и отсутствием светских манер. Эстетствующим придворным они казались варварами, из-за которых мир летел в тартарары. Наступал конец света.

Эта идея была подхвачена и некоторыми буддийскими священнослужителями. Пришла эпоха «конца учения Будды», провозгласил тэндайский монах Гэнсин (942—1017) в предисловии к ставшей отправной точкой нового этапа развития буддизма в Японии антологии «Собрание необходимейшего для рождения в Чистой Земле» («Одзэ: ё:сю:»). Мир слишком погряз в скверне, следовать здесь путем Будды становится практически невозможно, потому единственный выход — искать нового рождения после смерти в так называемых «чистых землях» будд, где ничто не мешает праведнику в его стремлении к обретению просветления. Если раньше больше заботились о благополучии в этой жизни, теперь ввиду явной недостижимости желаемого все более актуальными становились заботы о своей собственной судьбе после смерти. Богачи не жалели денег на создание роскошных храмов, посвященных буддам «чистых земель», и умирали, сжимая в руках, словно вожжи, пятицветные шнуры, привязанные к сработанным по их заказу изваяниям, что должно было символизировать неразрывную связь с этими буддами и гарантировать рождение в их «чистых землях». Однако оперирование абстрактными понятиями никогда не относилось к сильным

сторонам японского ума, и потому вскоре многие известные горы, почитаемые издревле как святые места, в которых пребывают *ками*, стали ассоциироваться с «чистыми землями» будд. В главе о буддизме эпохи Нара мы уже говорили об одном раннем примере такой идентификации конкретного места на этой земле с «чистой землей». Теперь же эта тенденция еще больше усилилась. Считалось, что посетивший «икону» «чистой земли» при жизни получал больше шансов на рождение в «оригинале» после смерти.

Все эти новые тенденции нашли отражение в двух историях, связанных с возрождением былой славы горы Ко:ясан. Первая легенда связана с Кисином. Этот монах, обеспокоенный судьбой своих родителей в их следующем рождении, молил бодхисаттву Каннон поведать о том, где они пребывают в следующем рождении. Во сне ему дается указание отправиться на гору Ко:ясан. Когда Кисин поднялся туда, у него внезапно открылось новое, внутреннее зрение, и ему предстало, что гора Ко:ясан есть не что иное, как земное воплощение неба Тушита, на котором пребывает Майтрея в ожидании своего прихода на землю. Здесь Кисин встречает своих родителей, которые родились уже в качестве бодхисаттв и восседают на лепестках лотоса.

Второй этап становления нового имиджа, говоря современным языком, горы Ко:ясан как земного воплощения «чистой земли» будды Майтреи (ее называли по-японски *Мицугон-дзё:до*, что можно перевести как «Чистая земля Таинственного Величия») связан с именем главного тогдашнего специалиста школы Сингон по вызыванию дождя по имени Нингай (он, впрочем более известен в Японии под популярным прозвищем Амэ-со:дзё:, что значит «иеромо-



нах Дождь»). Так вот, Нингай сумел убедить бывшего регента из рода Фудзивара совершить паломничество на Ко:ясан, ибо это, по его словам, позволит ему не только избежать дурного рождения в будущем, но и родиться в этом мире именно тогда, когда Майтрейя сойдет на землю и начнет свою проповедь учения. Тогда же возникает и легенда о Ку:кае, который не умер, а, находясь в глубоком трансе, ждет прихода Майтрейи.

С тех пор паломничество высшей аристократии и даже отставных монархов на гору Ко:ясан становится регулярным, что, естественно, влекло за собой и соответствующие вклады в этот монастырь. Начинается эпоха процветания Ко:ясан, остающегося и поныне одним из самых популярных мест для паломничества. Считается особо благодетельным быть похороненным на этой горе в непосредственной близости от мавзолея Ку:кая, что гарантирует рождение на небе Тушита, а потом присутствие при схождении будды Майтрейи. Именно популярность кладбища на Ко:ясан обеспечивает и в наши демократические времена безбедное существование насельникам монастыря, ибо место на кладбище Ко:ясан — это как страховка на будущее, но, в отличие от страховок обычных, не имеющая ограничений по сроку действия, а потому и цена на нее соответствующая.

Конечно, популярность Ку:кая как легендарного кудесника и харизматического лидера значительно превосходит его известность как глубокого философа и систематизатора учения и практики Сингон. Даже не все мирские последователи школы Сингон удосуживаются прочитать его главное произведение, которое иные исследователи сравнивают с «Феноменологией духа» Гегеля. Тем не менее

в истории японской мысли Ку:кай прежде всего ценим как самобытный мыслитель, обладавший по тем временам просто энциклопедическими знаниями. Именно обширные познания в различных учениях позволили Ку:каю задумать и в 830 г. завершить свой *opus magnum* под названием «О десяти стадиях совершенствования сердца» («Дзю:дзю:синрон»).

### Учение школы Сингон

Изложение учения школы Сингон лучше начинать с последнего<sup>1</sup>, наиболее систематичного трактата Ку:кая «О десяти стадиях совершенствования сердца» («Дзю:дзю:синрон»), в котором он изложил и систематизировал итоги своих многолетних изысканий. При оценке этого произведения надо учитывать одну особенность многих буддийских сочинений — их написание было не результатом каких-то абстрактных теоретических рассуждений, а конкретными выводами из анализа медитативной практики. Достижение высших ступеней совершенствования йогини размышляли над причинами своих неудач и успехов, проводя каждый раз все более тонкий и глубокий анализ сознания, доискиваясь до исходных причин точно так же, как это проделывал, например, Фрейд, создавая свою теорию в веке двадцатом. Этих йогининов можно назвать первыми психоаналитиками, только их интересовал не поиск причин, объясняющих поведение человека, а откры-

<sup>1</sup> Если быть абсолютно точным, то после этого Ку:кай написал еще «Драгоценный ключ к тайной сокровищнице», «Хидзю:хо:яку», но это было лишь кратким изложением главных идей и положений его основного трактата.



тие пути к высшему состоянию разума, ибо в нем одном открывается абсолютная истина. К числу таких йогов принадлежал, несомненно, и Ку:кай. Результаты своих наблюдений он изложил в своем главном трактате.

Классическое учение о сознании (*виджнянавада*), изложенное Асангой и Васубандху, насчитывало восемь главных его слоев-состояний. Первые пять — это уровень самых примитивных ощущений, соответствующий всем хорошо известным пяти чувствам — зрению, слуху, обонянию, вкусу и осязанию. Шестой уровень может уже считаться собственно сознанием, которое воспринимает информацию, доносимую чувствами. На седьмом уровне возникает представление о единстве всех ощущений и формируется, с одной стороны, понятие «я», личности, индивида, а с другой — внешних объектов, предметов. Восьмой уровень сознания можно назвать под-сознанием, в котором изначально содержатся все ощущения, представления и концепции, лишь актуализирующиеся под воздействием чувств, их осознания на шестом и концептуализации на седьмом уровне (вспомним платоновскую идею о том, что знание есть припоминание). Когда йогин достигает восьмого уровня в своей медитативной практике, он впервые понимает, что в нем содержатся все возможные ощущения и реакции на них и что, по сути, ничего, кроме этих ощущений, человеку не дано. То, что казалось на предыдущих уровнях реально существующими вещами, на самом деле не более чем просто совокупность ощущений и представлений, а потому можно сказать, что весь так называемый реальный мир есть лишь продукт деятельности этого восьмого уровня сознания. Отсюда вывод, что существует только сознание.

Однако, оставалась не до конца выясненной причина, по которой восьмой уровень сознания — мы называли его подсознанием, а традиция именует «сознанием-хранилищем» (санскр. *алая-виджняна*) — приводится в действие и начинает воспроизводить ощущения и концепты. Обычно считалось, что этот толчок дает накопленная ранее карма. Тогда должен существовать еще один уровень, свободный от таких влияний и являющийся истинным чистым сознанием. Он был выделен Парамартхой (VI в.) и назван *амала-виджняной* — «незагрязненным сознанием». Эта идея была подхвачена и развита йогоинами школ Хуаянь (Кэгон) и Тяньтай (Тэндай).

Ку:кай же пошел дальше и выделил еще один, десятый уровень сознания. Он называет его «сознанием тайного великолепия» (яп. *химичу сё:гон син*). На этом уровне сознания йогину открывается, что нет никакого различия между феноменальным и абсолютным, между вечным и изменчивым, ибо все есть не что иное, как единое «дхармовое тело» вселенского будды Махавайрочаны, и в этом смысле ничто уже не есть иллюзия или заблуждение, а лишь различные аспекты истины. Этот уровень сознания, идентичный сознанию будды, уже нельзя выразить в словах, объяснить, его можно только пережить, достигнув с помощью особой синтетической практики.

Ку:кай рассматривает эти десять уровней сознания не только как статичную структуру человеческой психики, но и как этапы исторического развития духа и личного совершенствования, называя их «десятью стадиями совершенствования сознания».

Так, первой, самой примитивной ступени восприятия соответствует человек, руководствующийся животными инстинктами. Второй — человек уже мо-



ральный, социальный. Третьей — человек религиозный, следующий учениям самых примитивных религий, к которым Ку:кай относил прежде всего брахманизм. На четвертом и пятом уровнях человек уже начинает понимать истину буддизма и следовать путем шравиков и пратьекабудд, то есть учению Тхеравада. Шестой и седьмой уровни — это уровень протомаяханы, представленный соответственно учением школ Хоссо: и Санрон. На восьмом и девятом людям открываются истины настоящего махаянского учения, выраженного доктринами школ Тэндай и Кэгон. И наконец, десятый уровень — человек совершенный, ставший буддой, ибо познал истину, открываемую в тайном буддизме.

Таким образом, подобно патриархам школы Тэндай, Ку:кай выстраивает свое «разделение учений», но при этом его схема, несмотря на признание правомерности каждой доктрины на своем уровне, строго иерархична — ничто не может сравниться с тайным буддизмом в глубине проникновения и совершенства. Если Сайтё: настаивал на равноценности и внутренней идентичности всех буддийских учений, в сути своей единых и включенных в «одну колесницу» (структура мандалы «мира лона»), Ку:кай, как и Гегель, видит свою систему вершиной развития, для которой все предыдущее было лишь подготовительными этапами (структура мандалы «мира алмаза»)¹.

¹ Как замечает украинский исследователь С. В. Капранов, тем не менее между Ку:каем и Гегелем есть существенное различие: если для Гегеля историческое едино с логическим, то есть высшая система философии или религии возникает по времени позже низшей и на ее основе, то похоже, что для Ку:кай все учения существуют одновременно, а их временное развертывание осуществляется не в историческом плане, а как личное развитие адепта.

Однако несмотря на такую позицию, учение Ку:кай не вызвало никакой негативной реакции со стороны старых нарских школ. Ведь в отличие от Сайтё: Ку:кай никогда не стремился ни обособить свою школу организационно, ни поставить своих последователей в особое положение избранных «бодхисаттв-монахов», ни учредить отдельную процедуру принятия обетов. Одним словом, он нисколько не посягал на административный авторитет нарских школ, которые, в свою очередь, с охотой стали включать в ритуальную практику более совершенные техники эзотерического буддизма в интерпретации Ку:кай. Например, еще при жизни Ку:кай в 822 г. при знаменитом Большом Восточном храме — Тодайдзи как бы в дополнение к уже существующей «площадке принятия обетов» была построена особая молельня, названная Сингонъин и предназначенная для проведения эзотерических инициаций, которые осуществляли монахи школы Сингон. После Ку:кай начинается процесс практически тотальной эзотеризации существовавших к тому времени в Японии буддийских школ.

### Практика школы Сингон

Теперь настало время подробнее познакомиться с основами практики школы Сингон, целью которой было достижение состояния будды в течение одной жизни. Ку:кай называл это «становлением буддой в этом теле» (яп. *сокусин дзёбуцу*).

Можно назвать две главные особенности, принципиально отличающие практику Сингон и эзотерического буддизма в целом от других школ. Первая — это комплексность, возведенная в основной принцип. Считалось, что для скорейшего достижения просветленного состояния, то есть выхода на деся-



тый уровень сознания, следует задействовать все виды активности, на которые только способен человек, рассматриваемый в Сингон как неразрывное единство «сердца» и «тела». До Ку:кая в школах дальневосточной Махаяны в ходу был термин, звучащий по-японски точно так же, как сингоновский «стать буддой в этом теле», но только третьим иероглифом в нем стоял не знак *син* — «тело», а знак *син* — «сознание». То есть идея о том, что можно «стать буддой в этом сознании», была давней, Ку:кай же радикализовал ее. Для него выражение «в этом теле» означало не только временной аспект — возможность достижения просветления в течение одной жизни, но и тотальность просветленности, для достижения которой и в процессе самого достижения используется и трансформируется не только сознание, но и физическое тело. Именно в этом представлении следует искать истоки легенды о вечно живом Ку:кае, не умершем, а пребывающем в медитации и по сей день.

### «Три таинства»

Активность «тела» и «сознания» разделялась в Сингон на три главные категории — физические действия, речь и мысль. Причем эта активность виделась присущей не только человеку, но и самому вселенскому будде Махавайрочане. Однако для обычного человека эта активность сокрыта, непостижима и открывается только йогину, достигшему высших ступеней совершенствования. Именно он может не только познать, но и передать другим информацию о том, как «ведет» себя вселенский будда, что говорит и что думает. Эти три вида активности вселенского будды и именовались в школе Сингон «тремя таинствами». Владение ими вело к достижению состояния будды.

Эта практика Сингон основывалась на идее о существовании двусторонней связи между причиной и следствием. Подразумевалось, что причина и следствие могут меняться местами. Согласно этой логике, если верно, что болезнь вызывает определенные симптомы, то справедливо и то, что появление определенных симптомов вызовет болезнь. Когда людям хорошо и приятно, они смеются, поэтому если вызвать смех, то человеку станет хорошо и приятно. Примерно тот же механизм использовался и в эзотерическом буддизме — если человек будет вести себя, говорить и думать как будда, то в итоге он станет буддой. В Сингон в процессе освоения упомянутых выше трех таинств адепту предлагалось имитировать поведение, речь и ментальное состояние будды.

Первое из этих трех таинств традиционно именовалось «таинством тела». Адепту надо было освоить не только неизменную медитативную позу космического будды, но и множество жестов, через которые будда выражает различные свои состояния. Эти жесты на санскрите именуются *мудра*, а по-японски *ин*, *ингэй*,



Примеры *мудр*: 1) «*мудра медитации мира дхармы*» (*мудра будды Дайнити на «мандале мира лона»*); 2) «*мудра возвышения праджни*» (*мудра будды Дайнити на «мандале мира алмаза»*); 3) «*мудра Лошадинаголового пресветлого повелителя*»

*инсо*. *Мудр* существует великое множество, и их язык весьма сложен — каждый палец имел свое собственное символическое значение, а складывание их в опреде-



ленные фигуры (среди них есть и та, о которой некоторые из вас сейчас подумали) делает возможным передачу целых «предложений», подобно тому как это делают классические индийские танцовщицы, применяя свой особый поэтический язык жестов. Как написано в комментарии к «Сутре будды Великое Солнце»: «*Мудра* есть не что иное, как символ Вселенной в ее абсолютном аспекте. Используя *мудры*, ты соотносишь себя с ее телом».

Второе таинство — это «таинство слова» будды. Речь будды всегда истинна, он произносит *мантры*, что было переведено на китайский язык по смыслу как «истинные слова», *сингон* в японском произношении. Отсюда и происходит название школы Кукай. Сам же он писал: «Мантры таинственны. Созерцая и произнося их, мы избавляемся от неведения. Каждый слог объемлет тысячи истин, являя абсолютную реальность в этом самом теле».

«Таинство мысли» — третье и самое сложное из трех. Для того чтобы заставить себя мыслить и ощущать как будда, надлежит следовать определенной медитативной технике, в общих чертах сходной с той, которую описывал Чжи-и в своем знаменитом сочинении о прекращении и созерцании. Особенно же практики Сингон является то, что акцент делается не столько на «прекращении» всяких отвлекающих помыслов, сколько на концентрации сознания — посторонние мысли и чувства не столько подавляются, сколько не замечаются. Очень часто в Сингон в качестве объекта медитации используются знаки санскритского алфавита, которые мистическим образом воплощают в себе в сжатом виде сущность всех вещей. Особое значение Кукай придавал первому из них — *а*, являющемуся, по его мнению, символическим средоточием всех таинств и истин.

Широко используется и медитация на образы будд, бодхисаттв и прочих персонажей эзотерического пантеона, цель которой — полное отождествление адепта с объектом медитации, исчезновение разделения на субъект и объект с одновременным постижением «пустотности», бессущности визуализируемого божества.

В результате такой комплексной практики овладения тремя таинствами адепт наделяется силами и достоинствами будды, которые должен впоследствии «удерживать» (по-японски это называется *кадзи*). Результатом следования этой практике как раз и будет искомое «становление буддой в этом теле».

Подобная техника отождествления могла использоваться и использовалась не только для приведения себя в состояние благостного будды, но и для приобретения отнюдь не столь мирных свойств прочих персонажей эзотерического пантеона, например «яростных премудрых повелителей». О самом чтимом в Сингон «премудром повелителе» и пришло время рассказать.

### • Будды, бодхисаттвы и божества (7): премудрый повелитель Нерушимый (Фудо: мё:о:)

Сейчас мы познакомимся со вторым по важности после будды Махавайрочаны-Дайнити персонажем буддийского пантеона, имеющим, как и большинство премудрых повелителей-*мё:о:*, весьма свирепую внешность. Его санскритское имя — Ачаланатха, в японском чтении китайского перевода оно звучит как Фудо:, что значит «Нерушимый»<sup>1</sup>. Фудо: — это гневная

<sup>1</sup> Слово «натха», «покровитель», осталось без перевода.





Фудо: мё:о:

переносице глаза, один из которых недобро щурится; перекошенный рот с двумя торчащими наружу клыками, причем один выпирает сверху, а другой снизу. Несмотря на столь «привлекательную» внешность, Фудо: входит в тройку самых популярных персонажей буддийского пантеона. Конкуренцию ему составляют только два бодхисаттвы — уже хорошо известная нам Каннон и бодхисаттва Дзидзо:Кшитигарбха, рассказ о котором еще впереди.

В народных верованиях Фудо: — надежный защитник от всяких бед и напастей. Посвященные ему храмы, молельни и часовни встречаются в Японии повсеместно. Горные аскеты-ямабуси почитают Фудо: своим главным покровителем, а если аскету удастся перевоплотиться в него, то тогда ему не страшны вообще никакие опасности, подстерегающие на

ипостась будды, и нерушим он прежде всего в деле защиты веры. В старой японской армии «стойкой Фудо:» называли положение, которое должен был принимать солдат по команде «смирно». Однако чаще всего Фудо: изображается не стоящим, а сидящим со скрещенными ногами на фоне полыхающего пламени. В правой руке он держит меч для отсечения всех иллюзий, а в левой веревку, которой связывает все зло. Лицо его тоже миловидным не назовешь — сведенные к

горных тропах. Ритуальные техники для этого используются различные, но в основе их лежит стандартный в школе Сингон «метод трансформации» (яп. *тэндзё:хо:*). Описание его приводится в книге Ямасаки Тайко:, известного специалиста и эзотерического практика, откуда мы его и позаимствуем<sup>1</sup>.

Основывается «метод трансформации» на процессе постепенного перехода от визуализации (мысленного видения) абстрактных форм к визуализации конкретных. Поэтому эзотерический практик сначала представляет себе знак санскритского слогового алфавита, который символизирует данное божество (такие знаки-символы есть у каждого божества — обычно они входят в состав *мантр* этих божеств). Для Фудо: таким знаком является *кан* (искаженное санскритское *хаам*), стоящий в самом конце мантры Фудо:, звучащей по-японски как *Но:макусама-дабадзафаданкан*. На следующей стадии визуализируется образный символ этого божества, для Фудо: таковым является его «меч мудрости». Завершающая стадия — это представление уже всего облика божества в его канонической форме.

Дальше наступает черед «метода манифестации образа» (яп. *ё:гэн хо:*), когда эзотерик представляет божество, в данном случае Фудо:, как проекцию себя, а себя — как проекцию божества («его вхождение в меня, мое вхождение в него»-*ню:га-ганю:*) до тех пор, пока они не сливаются воедино, что и является искомым результатом. Во время этого процесса для достижения полного сходства и слияния задеиству-

<sup>1</sup> Существует перевод этой книги на английский язык, и я настоятельно рекомендую прочесть его каждому, кто захочет познакомиться с эзотерическим учением подробнее: Yamasaki Taikō. Shingon: Japanese Esoteric Buddhism. Boston; London, 1988.



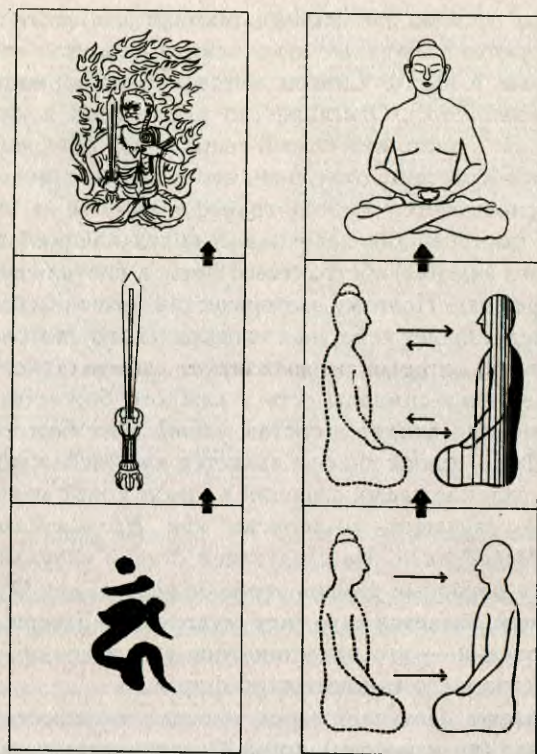


Схема эзотерической медитации

ются, конечно, кроме «тайнства мысли», еще и «тайнства тела» — *мудры*, и «тайнства речи» — *мантры*.

### Огненный ритуал гома

Несомненно, популярности Фудо: способствует и то, что он является главным «участником» самого популярного и чаще всего проводимого ритуала

в школе Сингон, называемого *гома*. Это слово восходит к санскритскому *хома* и исконно означало жертвенный огонь, который возжигался во время проведения ведических ритуалов для принесения жертв богам. Эзотерический буддизм позаимствовал из ведической религии и брахманизма не только само это слово, но и общую концепцию ритуальной практики, когда жрец выступал в роли радушного «хозяина», а «гостем» являлось само божество, которому был посвящен ритуал.

### Общая схема эзотерического ритуала

Сначала «хозяин» приводит в порядок себя, очищая тело и помыслы, а затем, следуя «трем тайнствам», гармонизируется с изначальными ритмами Вселенной. После этого он тщательно подбирает ингредиенты блюд для угощения своего божественного «гостя», очищает «дом», в котором состоится прием, и подготавливает почетное гостевое место. Как замечает Ямасаки Тайко:, обычно размеры подготовленного и очищенного ритуального пространства ограничиваются пределами алтаря, но продвинутые йогины могут добиваться ритуального очищения гораздо больших площадей. Например, Ку:кай добивался ритуального очищения всей горной долины на горе Ко:я, где он основал монастырь Конго:будзи, превращая ее тем самым в исполинский алтарь. Затем происходит очищение всего помещения, где пройдет ритуал, на момент его проведения это помещение становится центром Космоса.

Когда подготовка закончена, божество приглашает прибыть в очищенное для него место и посылают соответствующее «средство передвижения». Прибытие «гостя» — радостное событие, и оно отмечается



музыкой, в данном случае звоном ритуального колокольчика. После этого «хозяин» закрывает двери «дома», чтобы им никто не помешал, и предлагает «гостю» различные угощения. Затем начинается беседа, которая становится все более интимной и доверительной. Ее апофеоз — достижение полного взаимопонимания, когда сердца и помыслы «гостя» и «хозяина» сливаются воедино. Это главный момент в любой ритуальной практике.

Наступает время расставания. «Гостю» предлагается подкрепиться и освежить себя напитками перед дорогой, открываются двери, «гостя» провожают музыкой и «отвозят» домой. Затем «хозяин» закрепляет полученный опыт, занимаясь практикой «трех таинств».

Это общая схема, которая составляет основу любого эзотерического, да и не только эзотерического, ритуала. Конечно, имеются различные вариации, определяемые прежде всего особенностями приглашаемого «гостя», но в целом формат встречи остается тем же. Впрочем, восприятие божества как гостя и проведение соответствующих церемоний являются универсальной основой ритуальных действий во многих культовых традициях, в частности синтоистский ритуал почитания *ками* практически тождествен по структуре описанному выше древнеиндийскому варианту, заимствованному позже эзотерическим буддизмом.

### Ритуальные предметы

Главные ритуальные предметы эзотерического буддизма весьма напоминают холодное оружие и, по сути дела, таковым и являются. Большинство из них относится к разновидности, именуемой *ваджра*. Пер-

воначально *ваджрой*, по свидетельству петербургского индолога А. В. Парибка, приводимого Е. А. Торчиновым, именовалась булава-шестопер. В переносном смысле так впоследствии стали называть и алмаз, который тверд, как боевая *ваджра*. *Ваджре* также стали уподоблять и высшую мудрость-*праджню*, разбивающую все иллюзии.

Именуемые *ваджрами* ритуальные предметы, используемые в школе Сингон, больше напоминают колющее оружие, манипулируя которым, адепт-эзотерик символически освобождает себя и других из плена иллюзий.



Ритуальные ваджры школы Сингон

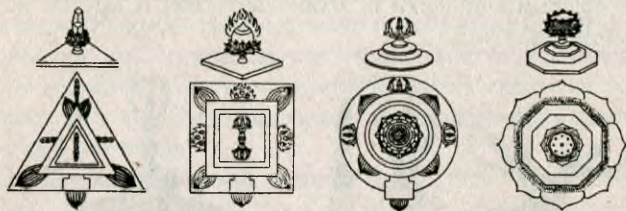
Стандартный ритуальный набор адепта школы Сингон состоит из трех стилизованных *ваджр* (яп. *конго*:). Они имеют по одному, трем и пяти лезвиям с каждого конца, что символизирует соответственно единую истину, «три таинства» и пять главных будд (вселенский будда Махавайрочана, находящийся в центре мироздания, и четыре его главных ипостаси, соответствующие главным сторонам света).

Эти три *ваджры* вместе с ритуальным колокольчиком, ручка коего тоже заканчивается пятью лезвиями, располагаются на треугольной подставке,



символизирующей человеческое сердце, которое и освобождается из плена иллюзий этим ритуальным оружием.

Кроме перечисленных ритуальных *ваджр* по углам алтаря, представляющего собой квадратное деревянное возвышение, часто располагают еще одну разновидность ритуальных стилетов — скрещение двух *ваджр* о трех лезвиях, что символизирует единение адепта и божества.



Виды жертвенников для гомы

В центре алтаря для проведения ритуала *гома* находится жертвенник, в большинстве случаев круглой формы, в котором и будет разожжен священный огонь, символ высшей мудрости; топливом ему служат людские заблуждения и страсти. В этом высшая символика огненного ритуала *гома* — преобразование энергии страстей и иллюзий в пламя просветления, рассеивающего мрак. Алтарь располагается перед изображением Фудо; с которым проводящий церемонию адепт стремится достичь слияния, повторяя «три таинства» этого «мудрого повелителя».

Обряд *гома* начинается с приглашения божества огня Катэн прибыть к алтарю. Полыхание первых языков пламени и есть момент, когда Катэн появляет-

ся в приготовленном для него «доме», сжигая палочки, на которых миряне, если они присутствуют при проведении этого ритуала, пишут свои имена. Проводящий ритуал эзотерик предлагает Катэн предварительное «угощение», кладя в жертвенник благовонные порошки (собственно угощение) и подливая смесь масла с медом (символ нераздельности иллюзий-масла с высшей мудростью-медом). Затем, ко-

гда Катэн прибыл и огонь запыхал, его продолжают потчевать, подбрасывая в огонь рис (символ всех заблуждений), щепотки зерен пяти злаков (символизируют жадность, злость, глупость, невежество и сомнение) и напоследок на «десерт» — лепестки цветов и две разновидности благовоний (символы трех главных грехов — алчности, гнева и невежества). После этого читаются *мантры* и складываются *мудры*, служащие тому, чтобы благодать проводимого ритуала распространилась на всех сущих.

Огонь угасает, адепт омывает жертвенник, в угол которого кладется цветок, он и послужит возвращающемуся божеству огня средством передвижения. Затем в полной версии этого действия следуют еще четыре ритуала, посвященные бодхисаттве Праджня, самому Фудо; всем божествам буддийского пантеона и «внешним» божествам-защитникам.



Божество огня Катэн



Однако в большинстве случаев все ограничивается наиболее зрелищной первой частью, проводимой большими храмами на потребу публики регулярно по расписанию. Если вам доведется побывать в Японии и по каким-то причинам нечем будет скрасить свое ожидание в международном аэропорту Нарита, поезжайте в почитаемый повсеместно храм школы Сингон, известный в народе как Наритасан, то есть «гора Нарита». Особой горы вы там не увидите, просто со времен основания Сайтё: и Ку:каем монастырских центров в горах все крупные храмовые комплексы тоже предпочитали именовать себя «горами», а вот окружающий этот храм парк замечателен. И пусть сами здания, большинство из которых современной постройки, интереса не представляют, зато ежечасно там проводится ритуал *гома*, на который допускаются все желающие без взыскания какой-либо мзды.

### Эзотерический символизм

В заключение несколько слов о важности символизма эзотерического буддизма, и школы Сингон в частности. Как вы уже, наверное, отметили для себя, эзотерическое учение отличается тотальной символизацией всего и вся. Каждая вещь и действие, образ и звук видятся имеющими не только свое явное значение, но и преисполненными тайными смыслами, доступными лишь посвященным. Как отмечал Эрнст Кассирер (1874–1945), человек в принципе по природе своей есть существо символическое, постоянно окружающее себя символами. Современник и соперник Канта, однако далеко не столь известный, философ-романтик Йоган Гаман (1730–1788) утверждал, что символическое знание выше знания рационального, ибо позволяет видеть все явления и события

этого мира как проявление Божественной воли. Таких же взглядов придерживался и старший современник Гамана украинский философ Григорий Сковорода.

Во всех религиях символическая интерпретация тех или иных обыденных вещей и раскрытие их «подлинного» смысла играют важнейшую роль. Однако степень символизации, которой отличается не только эзотерический буддизм, но и другие тайные учения различных традиций, близка тотальной. Во всем эзотерик видит знак, что-то означающий, но смысл его или целая плетора смыслов открыта лишь посвященному, причем степеней этого посвящения, как правило, несколько, и только прошедшему весь требуемый путь совершенствования открывается высшее и окончательное значение. Достаточно взять в качестве примера более близкую нам по времени теософскую доктрину Елены Блаватской, чтобы убедиться в этом.

Основой подобного мировоззрения является убеждение, что весь мир — это сотворенное священным (богом), проявление священного (бога) или священное (бог) само по себе, только сокрытое от глаз непосвященных. Последняя точка зрения, которую обычно принято называть в религиоведении панэнтеизмом («все-есть в боге») или пантеизмом («все-есть-бог»), наиболее близка эзотерическому буддизму. Ку:кай в своем сочинении «О значении слога ХУМ» — «Ундзиги» — писал об этом так:

Три таинства абсолютного тела будды входят даже в малую частичку, и им не тесно, заполняют собой все пространство мира, и им не широко. Они наполняют собой все, во всех вещах они присутствуют — нет исключения ни для черепицы, ни для камней, ни для трав и деревьев; и в людях, и в небожителях, и в демонах без всякого различия они есть. Посему и зо-



вутся «равносодержащимися», в этом истинный смысл того, что называют «равенством».

Итак, все явления, все «вещи мира» суть воплощение божественного первоначала, как сказали бы гностики, или истинной природы, как предпочитал говорить Ку:кай. Поэтому все явления мира полны глубокого смысла. Природа мира знакова, она есть текст, который и предстоит «прочитать» адепту. В своем стихотворении «Проводя праздное время в горах и следуя горному отшельнику» Ку:кай писал:

Три таинства заполняют мир.

Из пространства [будда Махавайрочана] сотворил храм,

Кисть гор обмакивает в тушечницу моря.

Небо и земля — его шкатулка, в которой хранятся сутры.

Все вещи мира — в одном штрихе.

Итак, весь мир — это воплощение истинной реальности в символах и знаках, которые по своей природе можно разделить на несколько категорий. Первая — это наименее «рафинированные» природные или физические символы и знаки, типичные для общинных религий, последователи которых поклоняются природным объектам как они есть или представленным в виде примитивных изображений. В этих символах еще слишком много грубого, «телесного», что мешает передаче тонких смыслов.

Следующий уровень — это человеческий язык, слова, но и они недостаточно совершенны, чтобы с их помощью удалось объяснить, что есть истинная реальность. Ведь язык отражает особенности человеческого мышления, которое по природе своей дробит, разделяет целое на множественное и потому не способно познать единое и выразить его в отдельных

словах. Как писал Ку:кай в предисловии к «Перечню привезенного из Китая» («Сё:раймокуроку:»):

Тайная сокровищница глубока и таинственна, ее трудно выразить на письме, посему мы используем изображения, чтобы открыть ее непросветленным. Различные образы, всевозможные мудры — все они проистекают из великого милосердия будды, и потому, только взглянув на них, становятся буддами. Ухватив самую таинственную суть сутр, шаштр и их толкований, ее выражают в изображениях. Кто может передать и воспринять Учение, отвергая их?

Итак, изобразительный язык признается более адекватным для выражения идей и понятий. Именно поэтому в эзотерическом буддизме такое внимание уделяется образам, особенно *мандалам*. Ранее *мандалами* назывались земляные площадки, организованные особым символическим образом, на которых религиозный специалист проводил различные обряды. Однако позже они превратились в символические трехмерные скульптурные (в Японии лучший образец такой *мандалы*, созданной под непосредственным руководством Ку:кая, можно найти в уже хорошо известном нам центре школы Сингон в Киото — Тодзи) или двухмерные живописные изображения, с помощью которых передавалось то, перед чем «останавливались слова».

Еще более совершенный уровень символов — это знаки алфавита *сиддхам*, которым пользовались для записи санскрита приверженцы эзотерического буддизма. Они более абстрактны, нежели изображения, сохраняющие тесную связь с грубостью телесного мира, а потому более подходят для передачи тонких смыслов. Существуют так называемые *дхарма-мандалы*, на которых вместо изображения божеств нарисованы соответствующие им знаки санскритского алфавита.





«Буквенная мандала мира алмаза». Здесь изображения будд замечены на соответствующие им знаки санскритского алфавита. Знаком «а» (середина верхнего ряда) обозначен будда Махавайроcana-Дайнити

Однако наиболее совершенен пятый, последний уровень, к нему относятся уже не письменные знаки, но звуки священного языка, санскрита, на котором произносил свои проповеди Будда<sup>1</sup>. Именно звуки

<sup>1</sup> Современные ученые считают, что исторический Будда говорил на одном из местных северных диалектов, весьма отличающемся от литературного санскрита. Как утверждает традиция, сам Будда был против перевода своего учения на «язык Вед». «Пусть каждый изучает Дхарму на своем языке», — говорил Будда.

священного языка в качестве отдельных фонем являются носителями высшего смысла, передающего его более адекватно, нежели складываемые из них слова. *Мантра*, «истинная речь», *сингон* — это определенная комбинация священных звуков, а вовсе не слов, поэтому значение и смысл *мантры* на уровне словесном не раскрывается и толкование ее бессмысленно. Звуки — наиболее совершенные из символов, ибо в них меньше всего огрубляющей и невольно искажающей истину физической телесности.

Среди всех фонем, как мы уже отмечали, главной Ку:кай почитал первую из них — «а». Как знак алфавита в стиле *сиддхам* она входит графическим элементом в начертание всех других знаков, что в глазах Ку:кай подтверждало ее исключительный статус. Как писал Ку:кай в своем сочинении «Таблица санскритских знаков стиля сиддхам и толкование их смысла» («Бондзи ситтандзимо нарабини сякуги»):

Звук А — это первоисточник всех буддийских учений. Как только человек открывает рот, первым выходит этот звук. Если не было бы этого звука, не было бы языка. Посему он считается матерью всех звуков, а также основой всех письменных знаков. Он обозначает изначальную нерожденность всех феноменов. Все учения — и буддийские, и небуддийские — происходят из этого знака.



Буква «А», написанная в стиле сиддхам



Ученик Ку:кая по имени Дзитиэ записал следующее наставление своего учителя: «Точно так, как море включает в себя сотни рек, корни всего блага сосредоточены в этом едином слоге». Поэтому произношение и визуализация знака, обозначающего звук «а», было одной из главнейших практик эзотерического буддизма.

Тем не менее, несмотря на это различие символических уровней по их «тонкостям», то есть по адекватности и чистоте передачи истины, они абсолютно соотносятся друг с другом и во многом взаимозаменяемы. Этот принцип тотальной соотнесенности является еще одной главной особенностью эзотерических учений. Например, в школе Сингон полагали, что физический видимый мир состоит из пяти первоэлементов — воды, огня, земли, пространства и ветра (воздуха). Им соответствуют пять базовых форм — круг, треугольник, квадрат, каплеобразное сочетание треугольника с полукругом и просто полукруг. Они же соотносятся с пятью главными пространственными координатами (центр и четыре стороны света), пятью цветами, пятью ритуальными предметами, пятью главными буддами, пятью главными знаками санскритского алфавита, пятью звуками, которые они обозначают, и т. д. практически до бесконечности.

Этот принцип тотальной соотнесенности и взаимосвязанности теоретически объясняет возможность проведения адептом манипуляций на каком-то одном уровне, с тем чтобы вызвать изменения на другом. По сути, тот же принцип лежит в основе действий колдуна, протыкающего булавкой изображение неугодного индивида и убежденного, что тем самым нанесет вред реальному человеку, символически представленному в виде куклы. Только уче-

ние эзотерического буддизма является более изощренной, тотальной и систематической формой таких представлений. Конечно, эзотерический буддизм не сводится только к одному принципу и основанной на нем ритуальной технике, видя здесь лишь средство достижения главной цели — «стать буддой в этом теле», но, как часто бывает, порою средство достижения цели становится самоцелью. Именно изощренные магические практики, которые принес с собой эзотерический буддизм, привлекали наибольшее внимание его мирских последователей, замороженных удивительными возможностями манипуляции с их помощью предметами и явлениями окружающего мира. Привлечение на свою сторону эзотерика, в совершенстве овладевшего магическими практиками, считалось гарантией успеха. Сам же религиозный специалист, сведущий в эзотерике, становился фигурой влиятельной и незаменимой.

Конечно, далеко не все приверженцы эзотерического буддизма руководствовались в своих симпатиях к этому учению меркантильными соображениями, но несомненно и то, что побуждения отнюдь не только высокого духовного порядка руководили теми, кто становился приверженцами «тайного учения».

Эзотерическая ритуальная техника становится столь популярной, что, как мы отмечали, приверженцы совершенно разных школ и направлений стремились овладеть ею. Основное соперничество развернулось между школами Сингон и Тэндай. Если школа Сингон была особо любезна членам императорской фамилии, то Тэндай покровительствовали всемогущие регенты Фудзивара. Чтобы не утратить своего влияния, все последующие главы



школы Тэндай основное внимание уделяли усилению эзотерической составляющей в учении и практике Тэндай. В результате степень эзотеризации Тэндай достигла такого уровня, что она стала практически неотличимой от Сингон. Дело дошло до того, что в IX в. ученый монах Аннэн предложил переименовать Тэндай в «Школу Сингон горы Хизэй» — Эйдзан Сингонсю. Однако все по порядку.

#### ◆ ШКОЛА ТЭНДАЙ ПОСЛЕ КОНЧИНЫ САЙТЁ:

После того, как умер Сайтё, казалось, что судьба Тэндай предрешена. Вниманием двора полностью завладел Ку:кай, его превосходство в знании эзотерических ритуалов — а именно это больше всего волновало государя и придворных — было неоспоримо. Да и сама личность Ку:кая вызывала восторг и восхищение. В 825 г. чиновник, от имени государя занимавшийся делами Тэндай, пишет доклад правительству, в котором просит пристроить куда-нибудь совсем оголодавших монахов с горы Хизэй. В их услугах не нуждались, и никто просто так платить деньги не собирался. Тэндайцы отлично понимали, что, если они хотя бы не сравнятся с Сингон в знании эзотерики, будущего у школы нет. В 831 г. ученик Сайтё: по имени Энтё:, будущий настоятель монастыря Энрякудзи (это название центр Тэндай получил по девизу правления государя Камму), идя по стопам своего учителя и смилив гордыню, просит Ку:кая взять его в ученики. Понятное дело, это только усиливало авторитет школы Сингон. Лучшей альтернативой было получение эзотерических знаний из другого, нежели Сингон, источника, ина-

че Тэндай было суждено всегда оставаться в тени своего соперника. И таким источником мог стать только китайский эзотерический буддизм.

#### ◆ ЭННИН (794—864): ПЕРВЫЙ ПИЛИГРИМ

В 835 г. тэндайскому монаху по имени Эннин удается, заручившись поддержкой клана Фудзивара, еще не утратившего свое расположение к Тэндай, отправиться в составе правительственной миссии, возглавляемой по воле случая опять-таки одним из Фудзивара, в Китай. Добрался он до Китая, однако, только в 838 г.

Эннин оставил по себе подробный дневник с описанием своего пребывания в Китае, в названии которого впервые используется слово, ставшее стандартным термином для обозначения паломнической практики, — *дзюнрэй*, что буквально значит «обход (святых мест с целью) поклонения». О традиции паломничества в Японии мы будем говорить отдельно, а сейчас отметим тот факт, что вопрос о получении школой Тэндай углубленных эзотерических знаний стоял настолько остро, что когда власти Китая в начале 839 г. приказали Эннину возвращаться с тем же кораблем на родину, ибо официально он имел статус не студента-монаха, как Ку:кай, а ученого монаха при миссии, как и Сайтё:, то Эннин решается на то, чтобы остаться в Китае нелегально. Ему требовалось больше времени для ознакомления с этой традицией и, главное, для обучения.

Тайком сбежав с уже готового отплыть обратно в Японию корабля, Эннин первым делом устремляется на священную гору Утай, ставшую в ту пору



популярным центром эзотерического буддизма. Здесь он обучился особому виду ритуальных распевов *мантр*, которые должны были привести адепта к рождению в «чистой земле» будды Амитабхи (яп. Амида). Этот «пятиголосный распев» (яп. *гоэ нэм-буцу*), как и сам культ будды Амитабхи, ставший вскоре столь же популярным в Японии, как и в Китае, был, как потом выяснилось, самым важным приобретением Эннина в Китае, во многом способствовавшим возрождению былой славы Тэндай. Однако сам Эннин был неудовлетворен. Он стремился попасть в столицу Китая, по-прежнему остававшегося центром эзотерического буддизма. Как мы уже говорили, только сам император и сосредоточенная в столице элита могли позволить себе тратить огромные средства, необходимые для проведения сложнейших эзотерических церемоний с применением множества весьма дорогостоящих ритуальных предметов.

В 840 г. Эннину удастся осуществить свое намерение. В Чанъане, столице тогдашнего Китая, он в течение пяти лет проходит обучение под руководством трех наставников в эзотерическом буддизме, каждый из них был учеником во втором поколении того самого патриарха Хуэйго, у которого обучался Ку:кай. И тут он находит то, что так долго искал, — традицию, которая не была передана Ку:каю.

Сначала Эннин получает те же инициации, что и Ку:кай, по традициям «мира лона» («Сутра будды Великое Солнце») и «мира ваджры-алмаза» («Сутра алмазной вершины»). Однако помимо этих двух главных текстов эзотерического буддизма существовал еще один, именуемый «Сутрой сокровенного завершения» (санскр. «Сусиддхикара сутра»; яп. «Со-сицудзикаракё:»). Главное его содержание — утверж-

дение единственности, «недвойственности», данных двух миров. Эта сутра была известна и Ку:каю, входила в список важнейших текстов Сингон, но особого значения здесь ей никогда не придавали. В Китае же после смерти Хуэйго именно этому тексту стало уделяться особое внимание, так что Эннин был очень доволен, познакомившись с последними достижениями эзотерической мысли, тем более что в Сингон эта традиция была неведома.

Эннин возвращается в Японию в 847 г., вооруженный новейшими знаниями в области эзотерики. Он в течение пяти лет, а вовсе не полгода, как Ку:кай, проходил обучение под руководством китайских патриархов тайного буддизма; получил тринадцать инициаций разного уровня, большинство из которых было неизвестно в Сингон; привез с собой 584 текста по эзотерике, множество мандал и ритуальных предметов. Успехи и достижения Эннина были столь убедительны, что уже в шестую луну 848 г., спустя всего три месяца после своего появления в столице, он получает разрешение и деньги на проведение грандиозной церемонии для «продолжения государева рода и защиты государства», в которой участвовала тысяча монахов. Этот ритуал впоследствии становится ежегодным и оттесняет на второй план главный ритуал «защиты страны», проводимый со времен Ку:кая школой Сингон.

### Ритуал Будды Пламенного Сияния (Сидзё:ко:хо:)

В целом все ритуалы эзотерического буддизма можно разделить по своим целям на четыре группы: избавление от напастей (*сокусай*), приумноже-



ние выгоды (*дзо:яку*), вызывание уважения и любви (*кё:ай*) и подчинения (*го:фуку*). Самые популярные среди них были ритуалы именно первой группы, к которой и относится *Сидзё:ко:хо*.

Главным объектом почитания в этом ритуале является Будда Пламенного Сияния, чье тело тождественно космосу и из волосяных пор которого исходят потоки света, воспринимаемые нами как звезды и прочие небесные тела. Его символ — Полярная звезда, издавна почитаемая в Китае как символ земного государя и обитель Небесного императора. Лишь она одна остается неподвижной на небосводе, тогда как все остальные звезды движутся вокруг нее. Поэтому, когда молитвы возносятся к Полярной звезде, ход небесных светил, под чьим влиянием находятся и все земные дела, упорядочивается, и в Поднебесной воцаряется мир и покой. Именно этот ритуал провел впервые в Японии Эннин по своему прибытии из Китая.

Эннин подчеркивал, что ритуал *Сидзё:ко:хо* непрерывно проводится «внутренними монахами» при дворе китайского владыки и это обеспечивает покой в стране и процветание императорского рода. По китайскому образцу на горе Хиэй была выстроена специальная молельня для его проведения.

Теперь уже школа Сингон отходит на второй план. Центр Сингон — монастырь Конго:будзи на горе Ко:ясан приходит в запустение, тогда как монастырь Энрякудзи процветает: правительство финансирует сооружение все новых храмов и пагод, увеличивается квота на пострижение в сан новых монахов, текут рекой частные пожертвования от жаждущих поправить свои дела с помощью эзотерических обрядов.

В 854 г. двор жалует Эннину титул *дзасу*., который наследовался потом всеми настоятелями монастыря Энрякудзи, то есть титул «главного насельника». Это, казалось бы, с исторической точки зрения не очень значительное событие на самом деле вело к резкой перемене в статусе школы Тэндай — она выводилась из-под юрисдикции Совета по делам буддизма, где большинство мест по-прежнему принадлежало иерархам нарсских школ. Еще одна из целей, которые ставил перед собой Сайтё., оказалась достигнутой — школа Тэндай обрела полную самостоятельность и независимость.

Наступает эпоха процветания, экономического, политического и даже военного могущества монастыря на горе Хиэйдзан, прервавшаяся лишь в конце XVI в. Ни один из других религиозных центров не мог сравниться с Энрякудзи по влиянию. Как выражение высочайшего признания заслуг Тэндай было воспринято дарование государем Эннину в 866 г., всего через два года после его кончины, почетного посмертного имени «великий наставник»-*дайси* Дзикаку («Блаженный Просветленный»). Тогда же посмертного имени удостоился и Сайтё., ставший именоваться «великим наставником» Дэнгё: («Передавший Учение»). Присвоение посмертного почетного имени государем было наивысшей наградой в тогдашней Японии. Для сравнения отметим, что Ку:кай удостоился этой чести лишь спустя полвека, в 921 г., став именоваться «великим учителем» Ко:бо: («Распространившим Учение»).

Высокая оценка заслуг иерархов Тэндай вполне естественным образом транслировалась в укрепление материального положения этой школы — после 866 г. экс-императоры, принцы крови и высшая



знать почитали за честь даровать монастырю земли. Люди склонны уповать, что дары земные обратятся благами небесными.

#### ◆ ЭНТИН (814—891): НЕВОЛЬНЫЙ РАСКОЛЬНИК

Школе Тэндай везло: после Эннина один за другим к кормилу власти приходили монахи талантливые — и как выдающиеся религиозные деятели, и как одаренные администраторы, умеющие добиваться расположения двора. Правда, непосредственный приемник Эннина на посту «председателя» — его ученик Аннэ — ничем особо выдающимся отличиться просто не успел, так как скончался через четыре года после своего назначения (большую часть этих лет он хворал). Место главы Энрякудзи было тут же предложено Энтину, который не принадлежал к линии учеников Эннина, но, как и его прославленный предшественник, долгое время стажировался в Китае.

Сразу после своего возвращения в Японию в 859 г. Энтин прославился как выдающийся мастер ритуалов, но, из уважения к Эннину и не желая создавать ему конкуренцию, он поселяется не на горе Хиэйдзан, а в фамильном храме знатного рода Отомо под названием Ондзё:дзи (в просторечии именовавшемся также храмом «Трех колодцев» — Миидэра). Именно этому храму было суждено превратиться в центр, альтернативный главному монастырю на горе Хиэйдзан, а также стать базой для тех горных аскетов-*ямабуси*, которые тяготели к школе Тэндай.

Поселившегося в этом храме Энтина в 868 г., после смерти третьего патриарха Аннэ, государь назначает новым главой школы. Впервые после своего

возвращения из Китая Энтин поднимается на Хиэйдзан. Он становится одним из наиболее популярных в истории Тэндай *дзасу*, к услугам которого двор прибегал всякий раз, когда требовалось сверхъестественное вмешательство и помощь. Хотя прямые последователи Эннина внешне и смирились с тем, что настоятелем стал не кто-нибудь из их числа, тем не менее глухое недовольство чувствовалось, и Энтин, предвидя опасность раскола, не только лично всячески демонстрировал свое уважение к памяти Эннина, но и своих последователей наставлял в том же духе. Открытых раздоров удавалось избегать еще некоторое время — авторитет Энтина был высок и непоколебим, но скрытое соперничество, прежде всего вокруг назначений на высшие должности в тэндайской иерархии, не прекращалось. Конфликт зрел и вылился в открытое противостояние двух группировок после смерти Энтина, когда на пост настоятеля Тэндай была назначена самая, пожалуй, харизматичная личность за всю историю школы. Звали этого иерарха Рё:гэн, но, прежде чем начать рассказ о столь незаурядном человеке, мы должны прерваться для того, чтобы более детально рассмотреть, какие изменения произошли в учении и практике школы Тэндай к этому моменту.

#### ◆ УЧЕНИЕ И ПРАКТИКА ШКОЛЫ ТЭНДАЙ ПОСЛЕ САЙТЁ:

Эннин и Энтин были не только выдающимися организаторами, ритуальными специалистами и практическими политиками. Благодаря их личным усилиям было систематизировано учение школы Тэндай с учетом его «эзотеризации». У основателя



школы Сайтё: до этого, судя по всему, руки не доходили, или же он считал достаточными и вполне удовлетворительными труды Чжи-и. Однако с тех пор в учении и практике школы Тэндай произошли определенные подвижки, главным образом в отношении эзотерического буддизма, нуждавшиеся в закреплении и новом толковании.

Хотя Сайтё: называл «тайное учение» равноценным учению Тэндай, по сути оно воспринималось им лишь как один из элементов, входящих в общую систему «круглого учения» наравне с другими. Но, как мы помним, после Сайтё: начался процесс общей «эзотеризации» учения школы Тэндай, в котором «тайное учение» стало играть все более значительную роль, постепенно оттесняя на второй план собственно тэндайское «круглое учение». Уже второй патриарх школы Тэндай Эннин ставит «Лотосовую сутру» ниже текстов эзотерического буддизма. Изменилось и толкование этой сутры. Теперь она воспринималась как эзотерический текст, но эзотерический только в «принципе» (*римичу*), ибо в нем нет описания соответствующих практик. Именно поэтому, утверждал Эннин, «Лотосовая сутра» уступает трем главным сутрам «чистого тайного учения» — они эзотеричны не только в «принципе», но и в «делах», то есть в практике (*дзиримичу*).

Энтин еще больше понизил ранг «Лотосовой сутры», заявив, что хотя по сути, «в принципе», «Лотосовая сутра» и является эзотерическим текстом, но ее все-таки следует относить к текстам «явного учения», ибо в отличие от чисто эзотерических сутр Будда проповедовал эту сутру открыто для всех желающих.

Эта тенденция была доведена до своего логического конца младшим современником Энтина уче-

ным монахом Аннэном (841—895), который превозносил эзотерическое учение до такой степени, что даже пытался переименовать школу Тэндай в школу Сингон горы Хиэй (Эйдзан Сингонсю:!) Однако эта идея не нашла достаточной поддержки и понимания. Тэндай и Сингон никогда так и не слились воедино, и в каждой из них сложилась своя версия буддийского эзотеризма, которая в варианте школы Сингон называлась «восточным тайным учением» (*томицу*, по названию храма То:дзи), а в варианте Тэндай — «вершинным тайным учением» (*таймицу*, от второго иероглифа в названии школы Тэндай). Принципиальной разницы между этими двумя версиями «тайного учения» нет. Единственным существенным различием на доктринальном уровне было признание в школе Тэндай главенствующей роли «Сутры сокровенного завершения», а на уровне практики — активное использование астрологии и «астрономической» магии.

В целом учение Тэндай в своей классической форме, сложившейся к концу периода Хэйан, традиционно представляется как состоящее из четырех главных элементов: «совершенное (круглое) учение» собственно Тэндай (*энкё:*), «тайное учение» (*миккё:*), как подчеркивали последователи Тэндай, оно составляет с «совершенным учением» неразрывное целое), обеты (*кай*) и медитативная практика *дхьяны* (*дзэн*).

### Медитативная практика школы Тэндай

Если о первых трех аспектах учения школы Тэндай мы уже достаточно много говорили, то особенностям медитативной практики было уделено незаслуженно малое внимание. Настало время восполнить этот пробел.



Итак, медитативная практика именовалась *сикан*. *Си* значит «остановка» и соответствует санскритскому термину *шаматха*, а *кан* — «созерцание», что на санскрите обычно обозначалось словом *випашьяна*. Они представляют как бы две ступени этой медитативной практики, совокупно называвшейся *дзэн* (*дхьяна*), но чаще всего *саммай* (*самадхи*).

На первой ступени («остановка») практик должен был избавиться от всех отвлекающих внимание обыденных мыслей и чувств. На второй ступени он должен был созерцать «беспрепятственно» бытие как оно есть в неразрывном единстве феноменального и абсолютного, изменчивого и вечного, множественного и единого. Причем все эти атрибуты воспринимались не как противоречивые, а как различные аспекты единой высшей реальности. То, что на теоретическом уровне объяснялось с помощью теории «полного взаимопроникновения трех истин» (*энню*: *сантай*), на уровне практики объяснялось с помощью термина «одно сердце — три взгляда» (*иссин санкан*). То есть предполагалось, что овладевший правильным созерцанием практик одновременно видит мир в трех аспектах — феноменальном (множественность «дел и вещей»), абсолютном (их единственность как проявление единой истинной реальности) и среднем (одновременное видение и признание множественности на уровне феноменов и единства, целокупности на уровне абсолюта). Следует подчеркнуть, что в школе Тэндай в отличие от медитативной практики собственно эзотерического буддизма созерцание не подразумевало мысленного конструирования или вызывания неких образов, а было ориентировано исключительно на проникновение в суть вещей.

Для достижения этого истинного созерцания адепту предлагалось четыре метода. Первый назы-

вался «самадхи постоянного сидения» и состоял в 90-дневном уединении в медитативном зале перед образом будды. Вторым именовался «самадхи постоянного хождения», которое в школе Тэндай после Эннина представляло собой хождение вокруг статуи будды Амида и постоянное возгласение его имени (*нэмбуцу*). Третий метод, «самадхи наполовину сидения, наполовину хождения», предполагал попеременное практикование двух первых методов. (Эннин был первым патриархом, при котором в японской Тэндай стали последовательно применять эти методы. Именно при нем на горе Хиэйдзан были построены рядом два павильона, для сидячей и ходячей медитации, соединенные между собой крытым переходом.) Четвертый метод был назван «самадхи не сидения и не хождения» и означал высший уровень медитативной практики, при которой адепт уже не нуждается в специальных условиях для того, чтобы постоянно видеть истинную картину в единстве описанных выше трех аспектов. Он может заниматься самым обыденным делом, — например, подметать двор или колоть дрова для храмовой кухни, но при этом постоянно видеть мир в его истинном трехаспектном единстве. В состоянии этого созерцания адепту открываются все многообразие и все таинства Вселенной, что традиционно описывается в школе Тэндай в устоявшемся выражении — «в одном помысле — три тысячи миров» (*итинэн сандзэн*).

#### ◆ РЁ:ГЭН (912—985): ПОВЕЛИТЕЛЬ ДЬЯВОЛОВ

К тому времени, когда Рё:гэн стал главой Тэндай (966 г.), не только ее учение претерпело радикальные изменения, но и ее центр — монастырь Энрякуд-



зи на горе Хиэйдзан во многом утратил ту ауру духовности и аскезы, которой так дорожил Сайтё. Коррупция, вовлеченность в мирские дела, заботы, связанные с управлением и взысканием прибыли с многочисленных поместий, дарованных двором и знатю, оттеснили на второй план и ученость, и аскезу. Рё:гэн, еще в молодости заслуживший славу непревзойденного знатока учения и подвижника, строго блюдущего все заповеди, начал свое правление с чистки и укрепления монашеской дисциплины.

Он издает новый дисциплинарный кодекс, многие статьи которого свидетельствуют, что «обмирщение» братии достигло беспрецедентного уровня. В этом своде правил особо упоминаются монахи, склонные к рукоприкладству, носящие оружие, не посещающие службы, а если посещающие, то ведущие себя непотребным образом, и т. д.

Рё:гэн активно борется с такими заблудшими «сынами Будды», и за все то время, что он пребывает на посту главного насельника, более 700 подобных монахов, которых он именует «злонравными» (*акусо:*), изгоняются из обители. Заботясь не только о внешнем благочестии, но и об адекватном понимании учения школы, он вводит в регламент ежегодной поминальной службы по Сайтё: диспуты-экзамены, на них испытуемый должен был сначала растолковать предложенные ему положения доктрины, а потом защитить свою точку зрения, отвечая на каверзные вопросы экзаменаторов.

### «Злонравные монахи» и «монахи-воины»

И хотя Рё:гэну удалось в определенной мере подтянуть вверенную ему братию, наступали уже совсем другие времена — крупнейшие монастыри ста-

новились одновременно, а зачастую и прежде всего, крупнейшими собственниками. Как придворная аристократия, нуждаясь в охране своих владений, содержала на службе профессиональных военных, точно так же и крупные монастыри не могли обходиться одними молениями и закланиями, если кто покушался на их имущество, а потому вынуждены были смириться с тем, что часть «сынов Будды», принесших все необходимые обеты, в том числе «не убий», превратились, по сути, в профессиональных головорезов, многие из которых могли дать сто очков вперед любому «мирскому» рубака. Прежние изгои, «злонравные монахи», постепенно стали именоваться куда как более почтительно: «монахи-воины» (*со:хэй*), образуя при крупных монастырях целые армии, со своенравием которых не под силу было порой справиться даже таким харизматическим лидерам, как Рё:гэн. Так же, как в миру, «хвост» начинал постепенно крутить «собакой». Если «служивые» (*самурай*) постепенно оттирали изнеженных аристократов сначала от их же собственности, а потом и от государственного кормила, монахи-воины становились чуть ли не главным достоянием каждой обители.

Ирония судьбы, но именно при ученом и благонравном Рё:гэне, обладавшем к тому же несомненной харизмой, прежний оплот духовной чистоты и добродетели на горе Хиэй стал превращаться если не в бандитское гнездо, то в постоянный источник угрозы не только для себе подобных, но даже и для императорского двора.

Началось же все с того, что Рё:гэн, сумевший благодаря своему авторитету и влиянию собрать огромную сумму на восстановление сгоревшего дола через три месяца после назначения его «пред-



сидящим» (*дзасу:*) монастырского комплекса на Хиэй, почему-то не пригласил на церемонию открытия только что отстроенного главного храма представителей фракции Энтина. Глухое недовольство и скрытая напряженность уже давно ощущалась между сторонниками этих двух линий на горе Хиэй. И это было последней каплей, переполнившей чашу. Сторонники Энтина апеллируют ко двору, имперский посланец приносит указ, повелевающий впредь такого не допускать. Тем же рескриптом предписывалось, что отныне должность настоятеля одного из крупных храмов на горе Хиэй должна быть закреплена исключительно за главой фракции Энтина, что вызвало резкое недовольство соперничающей группировки Эннина, к которой принадлежал и Рёгэн. Не буду утомлять читателя излишними подробностями — как распря переходит в скандал, а скандал в драку и усобицу, известно всем. В общем, кончилось тем, что сторонники Энтина были изгнаны с горы Хиэйдзан и обосновались в храме Ондзё:дзи (Миидэра) на юг от Киото, где изначально и жил Энтин.

Это было началом раскола, разделившего школу на две группировки: «горную» — последователей Эннина с центром на горе Хиэйдзан, и «храмовую» — приверженцев линии Энтина, сгруппировавшихся вокруг храма Ондзё:дзи.

Однако если, несмотря на всю напряженность, существовавшую между двумя аналогичными центрами школы Сингон — монастырем Конго:будзи и храмом То:дзи, дело до открытого противостояния между ними не доходило, то бывшие «единошкольники» Тэндай в выборе средств вразумления конкурентов особо не церемонились. Особенно отличались «горные» ревнители учения Будды, с завидной

регулярностью нападавшие на раскольников из Ондзё:дзи (в XI в. «храмовая» ветвь попыталась обрести полную независимость, обратившись ко двору с той же просьбой, с какой выступил когда-то и патриарх Сайтё:, — учредить собственную «площадку принятия обетов») и неоднократно сжигавшие дотла эту обитель.

Нельзя, однако, сказать, что поведение насельников с горы Хиэйдзан было чем-то из ряда вон выходящим по тем временам. Уже в 969 г. хроника фиксирует первый факт насилия в монашеской среде — «дети Будды» из знаменитого «Великого Восточного храма» (То:дайдзи), что в Нара, просто прирезали пару своих собратьев по вере из монастыря Ко:фукудзи, посмеявшегося посягнуть на земельные угодья «Большого Будды». Потом подобное насилие стало настолько обыденным, что уже не воспринималось как нечто экстраординарное и достойное особого упоминания в хрониках.

Справедливости ради надо отметить, что монахи и Ондзё:дзи, и Ко:фукудзи в долгу не оставались, — все последующие 600 лет японской истории братия этих четырех обителей тузила не только друг друга, но и принимала активнейшее участие во всех маломальских крупных военных кампаниях, становясь на сторону то государя, то его противников, то просто участвуя за мзду в стычках мелких и крупных феодалов. Исторический эпос «Сказание о доме Тайра», воссоздающий драматические события самого конца периода Хэйан, когда к власти пришел первый сёгун династии Минамото, полон описаний монашеских бесчинств. Не могу не процитировать один фрагмент этого эпоса в прекрасном переводе И. Львовой, дающий наглядное представление о нравах, которые царили в то время среди священнослужителей.



Во время погребения [государя Нидзё] между чернецами монастырей Энрякудзи и Ко:фукудзи вышел спор из-за того, кому раньше ставить священные скрижали — поминальные доски, и обе стороны нанесли друг другу изрядное оскорбление. <...> По обычаю, первыми ставят скрижаль монахи Великого Восточного храма То:дайдзи в Наре... Затем наступает черед монастыря Ко:фукудзи, основанного предками вельмож Фудзивара. За ним следуют монахи Энрякудзи, главного храма на Святой Горе Хизэй...

Но на сей раз — неизвестно, отчего и зачем? — монахи Святой Горы нарушили обычай минувших лет и водрузили скрижаль вторыми, раньше чернецов Ко:фукудзи. Пока святые отцы из Нары судили и рядили, как ответить на эту дерзость, два рядовых чернеца монастыря Ко:фукудзи, Каннонбо и Сэйсиро, известные забияки, внезапно выскочили вперед... повалили скрижаль Святой Горы на землю и изрубили ее в мелкие щепки. <...>

Спустя два дня... вдруг прошел слух, что монахи Святой Горы несметной толпой спускаются вниз, в столицу. Самураи и чиновники Сысского ведомства прискакали к западному подножию Горы, чтобы преградить им путь, но монахи без труда смяли их ряды и ворвались в город. <...> [О]ни обрушились на совершенно непричастный к минувшей ссоре монастырь Киёмидзу и все там сожгли дотла... ибо храм Киёмидзу подчинялся монастырю Ко:фукудзи в Наре.

<...> Наутро у ворот сожженного храма кто-то воткнул доску с надписью: «Вера в Каннон превращает геенну огненную в прохладный пруд! — твердили вы. — Что, помогла вам ваша молитва?!»

Однако если друг друга и себе равных воинствующие насельники не стеснялись и в выборе средств «убеждения» противника себя никак не ограничивали, то при возникновении проблем с верховной

властью отваживаться на открытое насилие они все-таки не смели.

Монахами храма То:дайдзи был впервые применен метод, позволявший им добиваться любого удобного им решения, монахами Ко:фукудзи он был развит, а монахами Энрякудзи — доведен до совершенства. Впоследствии названный «прошением силой» (*go:co*), этот метод заключался в том, что монахи просто блокировали деятельность неугодного им лица или даже целого учреждения созданием пикетов. В 949 г. был зафиксирован первый такой инцидент, когда 56 монахов из То:дайдзи окружили резиденцию государственного мужа, принявшего неугодное им решение, и не давали ему прохода, в результате тот вынужден был решение отменить. Расчет здесь был сделан на то, что никто не рискнет силой выпроводить незваных гостей, грозивших всевозможными проклятиями и карами каждому, кто посмеет поднять на них руку. Учитывая почтение и страх перед сверхъестественным, которые во многом, если не во всем, определяли поведение людей своего времени, таких смельчаков долго не находилось. Сведения об эффективности подобных «прошений» распространились и по другим обителям, которые не преминули в свою очередь воспользоваться этим «ноу хау» монахов из То:дайдзи.

Вслед за братией То:дайдзи к аналогичному способу решения своих проблем начали прибегать их ближайшие соседи из монастыря Ко:фукудзи, внесшие значительную лепту в совершенствование этого метода вразумления неугодных. Слияние буддизма и синто к тому времени достигло такого уровня, что практически все культовые центры стали мультиплексами, то есть включали в себя храмы и святили-



ща разнообразных верований и культов, принадлежавших изначально к разным религиозным традициям, но интегрированных в единое целое преимущественно на базе теории «исконной основы — проявленных следов» (*хондзи суйдзюку*). Как правило, в таких мультиплексах наиболее развита и в ритуальном, и в доктринальном отношении буддийская составляющая играла главную роль, формулируя и выражая общую идеологию. Монастырь Ко:фукудзи был одним из ярких примеров такого интегрированного мультиплекса, куда в качестве главных компонентов входил сам буддийский монастырь Ко:фукудзи и синтоистское святилище Касуга тайся. И святилище, и монастырь были родовыми святынями могущественнейшего клана Фудзивара, с представителями которого мы постоянно встречаемся на страницах этой книжки. Однако и этот, казалось бы всемогущий, род пасовал перед угрозой божественной кары — монахи Ко:фукудзи, желая чего-нибудь добиться от Фудзивара, приносили с собой в столицу специально освященные ветки «божественного дерева» *сакаки* из святилища Касуга. Вынос этих ветвей за пределы родового святилища служил знаком к началу периода «священного уединения», во время которого ни один из Фудзивара не смел покидать своей резиденции и появляться на публике под угрозой незамедлительной божественной кары. Понятно, что подобные действия братии полностью парализовывали всю и всяческую деятельность клана, что вынуждало идти на уступки.

Еще более эффективным методом шантажа неугодных монахам представителей рода Фудзивара была угроза исключения из клана, для чего насельникам Ко:фукудзи достаточно было подать соответ-

ствующую петицию родовому божеству клана в святилище Касуга.

Однако самыми знаменитыми были все-таки нашествия монахов с горы Хиэйдзан, которые тоже изобрели свой эффективный синто-буддийский метод воздействия на неугодных. С тем, как расправлялись они со своими обидчиками, мы уже ознакомились. Но подымать руку на государственных чиновников братия Энрякудзи все-таки не отваживалась. Поэтому стратегия их заключалась в том, чтобы принести в столицу паланкины с «телом ками» (*синтай*) из святилища Хиэ (Хиёси) тайся (оно образовывало с монастырем Энрякудзи единый культовый мультиплекс горы Хиэйдзан) и оставить во дворе неугодного вельможи или даже самого императора.

Эти, казалось бы достаточно безобидные, действия имели, однако, далеко идущие последствия. Дело в том, что в представлении японцев почитаемые в синтоистских святилищах божества-ками отнюдь не безусловно благостны. Без надлежащего ритуального ублажения в них просыпалась их буйная ипостась, что грозило всяческими неприятностями. Правильные же способы почитания и ублажения *ками* ведомы только специалистам, каковыми в данном случае и являлись тэндайские монахи, так что вполне можно себе представить, какое отчаяние и ужас охватывали тех, кто оставался один на один с подобным «подкидышем». Естественно, что получившие такой «подарок» спешили как можно быстрее удовлетворить требования святых отцов, лишь бы те поскорее забрали обратно столь небезопасный дар.

Даже после того, как эта тактика монахов с горы Хиэй была хорошо известна, их противники имели только один способ ей противостоять — не допус-



тить, чтобы священные паланкины были внесены на подворье. Причем, как мы увидим из еще одного фрагмента «Повести о доме Тайра», к концу периода Хэйан бравые самураи уже не очень церемонились со священным воинством, однако любое известие о том, что монахи школы Тэндай спускаются с горы, приводило верхушку страны в состояние, близкое паническому. Как замечал государь Го-Сиракава, один из главных героев упомянутого повествования, только три вещи он не в состоянии был контролировать: разлив реки Камо, часто подтоплявшей столицу, расклад очков при игре в кости и нашествие монахов с горы Хизэй. Обратимся же сейчас вновь к тексту «Повести»:

Уже несколько раз подавали монахи Святой Горы челобитную государю-иноку Го-Сиракаве... однако ответа на свою жалобу так и не получили. Тогда монахи отменили праздник в честь бога Хиёси, пышно разукрасили паланкины с ковчегам... подняли их на плечи... и устремились к императорскому дворцу. <...> Священные сокровища сверкали на солнце, поражая все взоры; казалось, будто Солнце и Луна спустились на землю.

Тут был отдан приказ — воинам Тайра и Минамото стать боевым заслоном со всех четырех сторон, чтобы преградить путь монахам. <...> От дома Минамото призван был Ёримаса, служивший в дворцовой страже, вместе с родичами Хабуку и его сыном Садзуку... Во главе малочисленного отряда всего в триста с небольшим всадников встали они с северной стороны, у Швейной палаты. Войска здесь было мало, а место обширно, так что воины растянулись цепочкой далеко друг от друга; прорвать столь скудную оборону, казалось, не составит труда.

Увидев, что силы Ёримасы невелики, монахи вознамерились внести ковчег через северные ворота. Но

Ёримаса был человеком мудрым. Он спешился, снял с головы шлем и почтительно склонился перед ковчегам; так же поступили все его воины. Затем Ёримаса отправил к монахам посланца — одного из воинов Ватанабэ по имени Тонау. <...>

— Послание к святым отцам от благородного Ёримасы! — провозгласил Тонау и передал:

«Нынешняя жалоба Святой Горы обоснованна и бесспорна. Человек посторонний, я и то сожалею, что решение по вашей просьбе задержалось. Ваше желание войти во дворец с ковчегом мне тоже понятно. Но вы видите, войска у меня мало. Если мы откроем ворота и пропустим вас, чтобы вы прошли во дворец без помехи, это не послужит вашей славе в грядущем, ибо на завтра даже малые дети в столице поднимут вас на смех, называя трусами. <...> А с восточной стороны ворота обороняет князь Сигэмори, у него могучее войско. По моему разумению, подобает вам пробиваться через те ворота!» <...>

Многие из числа молодых монахов закричали:

— Что за нелепые доводы! Вносите ковчег через эти ворота, и дело с концом!

Но тут выступил вперед Гоун, старый монах, первый умник и самый ученый из всех монахов Святой Горы.

— Сказано справедливо! — произнес он. — Раз мы взяли с собой ковчег, дабы подкрепить нашу просьбу, значит, славу в веках можно заслужить, только пробившись с боем, одолев могучее войско! <...>

Затем монахи, неся впереди ковчег, попытались пробиться во дворец с восточной стороны, через Ворота Приветствия Мудрости. А там дело тотчас обернулось бесчинством и святотатством, ибо самураи стали стрелять по толпе из луков. Десятки стрел вонзились в ковчег... Убито было много послушников, служек, много монахов ранено. <...> Разбитые наголову, монахи побросали ковчег у ворот и ни с чем возвратились к себе на Гору.



Обращает на себя внимание, что Ёримаса в своем обращении к монахам апеллирует, по сути дела, к их рыцарской чести. Его игра на подобных чувствах возымела действие, и это обстоятельство свидетельствует, что сами монахи к тому времени видели в себе прежде всего воинов, а не только и не столько служителей культа.

В последующие века непрерывных усобиц крупные монастыри участвовали в борьбе за власть экономическую и политическую наравне с крупными феодалами. Легенды о могучих воинах-монахах, среди которых наиболее знаменит верный вассал Минамото-но Ёсицунэ по имени Бэнкэй (см. русский перевод этого эпоса «Сказание о Ёсицунэ», выполненный А. Н. Стругацким), возникали одна за другой. Поэтому знаменитое сожжение монастыря на горе Хиэйдзан в конце XVI в. первым объединителем Японии Ода Нобунага отнюдь не было актом некоего варварства или святотатства — он поступил с монахами точно так же, как со всеми другими своими противниками, а монастырь Энрякудзи был одним из сильнейших среди них.

### Посмертный культ Рёгэна

Вернемся же теперь к личности Рёгэна, в посмертном культе которого, как в капле воды, отразились все противоречия той бурной эпохи. Это был чтимый иерарх, славный как своими познаниями в доктрине, так и магическими способностями<sup>1</sup>, сделавший немало для возрождения былой

<sup>1</sup> Назначение Рёгэна главой школы Тэндай в 966 г. состоялось во многом благодаря тому, что уже известный к тому времени своими экстраординарными способностями Рёгэн был при-

славы школы Тэндай как центра буддийской ученой и аскезы. В то же время, несмотря на все его усилия по возрождению высокой духовности центра на горе Хиэйдзан, именно при нем произошел раскол школы Тэндай на «горную» и «храмовую» ветви, а также первое «прощение силой» насельников Энрякудзи.

Так что для его сторонников, к которым относились прежде всего приверженцы «горной» ветви, он был великим иерархом, покоряющим зло во всех его воплощениях (в Японии в те времена персонифицированное зло, «дьявола», называли словом *ма*, восходящим к имени легендарного князя тьмы Мары, который, согласно преданию, всячески соблазнял Будду и мешал тому достигнуть просветления в решающую ночь, проведенную им в медитации под деревом бодхи). А для противников Рёгэна, прежде всего для последователей «храмовой» ветви школы Тэндай, он сам был олицетворением этого *ма*, раскольником и гонителем.

Удивительным образом в последующие века эти два образа Рёгэна слились воедино, и в основе их слияния лежала все та же фундаментальная идея

глашен к дочери всеильного главы рода Фудзивара по имени Мороскэ (это его завещание о правилах поведения мы цитировали выше), которая являлась супругой императора Мураками. Мороскэ нужен был внук, чтобы отправить, по обычаям того времени, своего зятя в отставку, а самому занять пост регента, приравняв всю власть в стране, — рецепт, которому следовали Фудзивара на протяжении веков.

В 950 г. на свет появился младенец мужского пола, что убедило Мороскэ в сверхъестественных способностях своего будущего протеже. Именно благодаря поддержке Мороскэ Рёгэн стал настоятелем Энрякудзи, а потом сумел собрать колоссальные деньги, чтобы отстроить свой монастырь сгоревший дотла через три месяца после его вступления в должность.



эзотерического буддизма — даже зло может быть использовано для обретения добра, что приводило, и в итоге привело, к стиранию абсолютной грани между добром и злом как в плане философском, так и, что гораздо важнее, в плане практическом. Как писал гораздо позднее основатель школы Дзисю: преподобный Иппэн, то, что глупцу кажется благом, для мудрого есть зло, и наоборот. Оставим до времени эту проблему, ставшую одной из главных тем в следующую эпоху развития японского буддизма, и посмотрим пока, что происходило с культом Рё:гэна, у которого, как и у основателя школы Сингон Ку:кая, легендарная «жизнь после смерти» оказалась куда как более захватывающей, нежели все перипетии жизни реальной.

Итак, сразу после смерти Рё:гэна начинается складываться его культ. Уже первая годовщина его смерти была отмечена кланом Фудзивара пышной церемонией — они надеялись, что и после смерти Рё:гэн не оставит их без своего покровительства и защиты от всяческой нечисти-ма. Эта церемония, проводившаяся в третий день первой луны (*гансан*), становится регулярной. Какое-то время спустя она получает широкое распространение и среди простого люда, который начинает почитать Рё:гэна как святого заступника, славного всяческими чудесами.

В XI в. возникает легенда, что, точно так же как Ку:кай, Рё:гэн не ушел в нирвану, а остался в этом мире в качестве божества-защитника монастыря на горе Хиэйдзан и потому более доступен для молитв, нежели другие святые покровители и заступники, от зла и козней всяческой нечисти-ма. В популярности культу Рё:гэна не уступал только культ Ку:кая, так что его можно считать сво-

его рода тэндайским ответом на легенду о великом спасителе Ку:кае, вечно пребывающем на горе Ко:ясан. Теперь и Тэндай обзавелась своей собственной культовой фигурой, на статус которой явно не тянул «академический» Сайтё:. Стали создаваться во множестве статуи Рё:гэна, но самое массовое распространение получили отпечатанные на листках бумаги амулеты с его изображением, до сих пор считающиеся эффективными оберегами от сил зла.

Однако противники горной ветви Тэндай не дремали — они объявили, что Рё:гэн действительно пребывает на горе Хиэй, но не по своей воле, а из-за того, что по грехам своим попал в мир так называемых *тэнгу*, сверхъестественных существ, пребывающих в горах и считающих своим долгом сбивать праведных монахов с истинного пути<sup>1</sup>. Представление о том, что кроме стандартных «шести путей», по которым сущие обречены бесконечно странствовать в сансаре, для нерадивых или злонравных монахов уготован еще и седьмой, называемый «путь *тэнгу*» или «путь зла», распространилось в Японии в XIII в. В созданном уже в самом конце XIII в. иллюстрированном повествовании о *тэнгу* под названием «Тэнгу дзо:си» (в этом критическом по отношению к буддийскому духовенству сочинении к *тэнгу* причислены чуть ли не все известные иерархи) Рё:гэн впервые был провозглашен не только самым главным среди *тэнгу*, но и наречен «Повелителем зла» (*Мао:*).

Однако и по русскому переводу понятно, насколько двусмысленно звучит этот, казалось бы однозначно отрицательный, титул: тот, кто повелевает

<sup>1</sup> Подробнее о *тэнгу* см. в моей книжке «Синто».



злом, держит зло под контролем и, следовательно, может не только творить злодеяния, но и препятствовать распространению зла. Именно таким образом интерпретировали этот весьма сомнительной комплиментарности титул монахи горной ветви школы Тэндай, которые приняли его и стали сами именовать так своего чтимого патриарха. Японский исследователь Вакабаяси Харуко приводит любопытнейший фрагмент из петиции, поданной монахами Энрякудзи в 1309 г. В нем говорится следующее:

Великий наставник Дзиэ («Блаженный», посмертное имя, полученное Рё:гэном. — А. Н.) является воплощением Каннон...

Кроме того, во времена, когда злые ветры дули над нашей горой, чтобы загасить светильник Учения, он управлял обителью более двадцати лет и привел ее к процветанию. Ныне, спустя несколько сотен лет после своей смерти, он стал предводителем злых духов и демонов, оставаясь в своей погребальной пещере и продолжая творить благодеяния.

Одним из побочных результатов такого толкования роли и места Рё:гэна в его инобытии стало появление шокирующих оберегов, на которых великий патриарх стал изображаться в образе... черта, то есть в своей ипостаси «Повелителя зла». Стали верить, что именно в таком облике Рё:гэн лучше всего способствует отваживанию всякой нечисти, а потому нет лучше способа препятствовать проникновению в жилище сил зла, чем вывесить этот отпечатанный на бумаге оберег над входом, — ни один черт не одолеет повелителя чертей! Как гласит старая японская поговорка, «Оседлай лошадь разбойника, чтобы изгнать разбойника». Ну а если

вам надо просить Рё:гэна о «принесении блага», тут более к месту «человеческое» изображение Рё:гэна, воспроизведенное на каждом обереге тридцать три раза, что соответствует числу тел бодхисаттвы Каннон, воплощением которой Рё:гэн, как



Обереги с изображением Рё:гэна  
в облике черта и монаха

мы помним, как раз считался. Оба эти оберега продаются и поныне в храмах горной ветви Тэндай, мирно соседствуя друг с другом и являясь еще одной очередной иллюстрацией главного принципа эзотерического буддизма, — все силы и энергии, даже негативные, отвергаемые «явным» буддизмом, могут и должны быть использованы для достижения блага.



### ◆ СЕКС И ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ БУДДИЗМ: ТЕЧЕНИЕ ТАТИКАВА

Наш рассказ об эзотерическом буддизме не был бы полным, если бы мы не упомянули еще об одном течении, единственном попавшем под запрет и прекратившем свое существование. По крайней мере ныне открыто себя не афиширующем. Речь идет о так называемом «течении Татикава» (*Татикава рю:*) школы Сингон.

Мы уже говорили о том, что высшая тантра, включающая в себя сексуальные практики, не была изначально передана в Японию, однако в самом конце периода Хэйан, когда под влиянием эзотерического буддизма «тело» перестают воспринимать как препятствие на пути освобождения «духа», на базе уже известных к тому времени эзотерических текстов складывается учение, в котором на первое место выходят именно сексуальные практики. Это и было течение Татикава<sup>1</sup>.

Его основателем считается некий Нинкан (?—1113), занимавший высокое место в буддийской иерархии, его видели будущим настоятелем храма Дайгодзи в Киото, тесно связанного с государевым родом. Но в 1113 г. Нинкана обвиняют в заговоре с целью убийства государя Тоба и ссылают в провинцию Идзу, где всего пять месяцев спустя при невыясненных обстоятельствах он совершает самоубийст-

<sup>1</sup> Хотя официальной передачи высшей тантры не зафиксировано, отнюдь не исключено, что она все-таки попала в Японию тем или иным способом. Как отмечает украинский ученый С. В. Капранов, практика Татикава рю: уж слишком напоминает тантру левой руки, чтобы предположить ее абсолютно «самостоятельное» появление.

во, прыгнув со скалы. Однако перед смертью Нинкан успевает передать свое учение некоему специалисту по даосским практикам — *оммё:дзи* из Татикава по имени Кэнрэн, который привносит в эзотерический буддизм элементы даосизма, в результате чего и формируется собственно течение Татикава. Как отмечает позднейший текст — «Записки драгоценного зеркала» («Хо:ко:сё:»), автор которого был настроен весьма критически по отношению к этому течению: «Смешав порочное и правильное, внутреннее и внешнее (то есть буддийские и небуддийские учения. — *А.Н.*), *оммё:дзи* из Татикава создал школу, именуемую течением Татикава, коя стала одним из направлений школы Сингон».

К XIV в. течение Татикава становится весьма популярным и распространяется чуть ли не повсеместно. В основе его лежало убеждение, что в результате ритуализованного и символически интерпретированного сексуального контакта (в течении Татикава это именовалось «соединением двух корней» — *никон кё:э*) можно добиться единения с абсолютом (то есть стать «буддой в этом теле»), в котором все противоположности, двойственности сливаются воедино и достигается изначальное единство, воплощенное в космическом, «дхармовом» теле будды Махавайрочаны.

В качестве канонической основы подобной интерпретации в течении Татикава почиталась одна из хорошо известных в Японии эзотерических сутр — «Сутра о смысле» («Рисюкё:»), в частности фрагмент, в котором утверждалось, что «соединение мужчины и женщины... есть истинная радость бодхисаттвы». Первоначальное положение эзотерического буддизма, что энергия страсти может быть использована для скорейшего достижения просветле-



ния, привело в итоге к утверждению, что «омрачающие страсти и есть не что иное, как просветление» (бонно: соку бодай).

Оставалось только выстроить цепочку соотносительных символических уровней, нисходящих от абстрактного к конкретному, чтобы показать, как половой акт приводит к просветлению, что и было



Одна из сохранившихся до нашего времени  
мандал течения Татикава

проделано в течении Татикава с большой легкостью, ибо аналогии напрашивались сами собой.

ян (яп. мё:)	инь (яп. он)
мир алмаза-ваджра	мир лона-гарбха
принцип-ри	мудрость-ти
знак а (первый знак санскритского алфавита)	знак ун (последний знак санскритского алфавита)
просветление	заблуждение
сострадание	мудрость
освобождение	наслаждение
мудрый повелитель Фудо:	мудрый повелитель Айдзэн
мужское	женское
белое	красное
сперма	менструальная кровь



Айдзэн Мёо:

Таким образом, слияние на самом низком, «физическом» уровне легко понималось по аналогии как обретение единства на всех других символиче-



ских уровнях, что и интерпретировалось как достижение просветленного состояния.

Это относительно самостоятельно сформировавшееся в Японии сакральное толкование сексуально-го контакта практически не отличалось от принятого в учениях высшей тантры Индии и Тибета, а виток коррупции и падения нравов буддийского духовенства (в частности, нарушение одного из основных монашеских обетов об отказе от половой жизни не воспринималось уже как нечто из ряда вон выходящее), достигший очередной, низшей точки в конце периода Хэйан, создавал благоприятный фон, благодаря которому учение Татикава оказалось не только легко принятым, но и весьма широко распространенным среди духовенства всей школы Сингон.

Лишь в XVII в., с наступлением эпохи господства конфуцианского ригоризма и пуританства, течение Татикава было осуждено как учение порочное и фактически запрещено. Особое негодование блюстителей нравов вызывала одна, весьма специфическая практика, главным объектом почитания в которой был не будда, не бодхисаттва, но... человеческий череп.

### Ритуальная практика почитания черепа

В чудом сохранившемся до наших дней тексте, одном из немногих текстов течения Татикава, приводится достаточно подробное описание этой весьма специфической процедуры, которому последуем и мы, предварительно отметив, что детям до... и особо впечатлительным натурам читать нижеследующее не рекомендуется.

Итак, в основе этой ритуальной практики течения Татикава лежало даосское по своему проис-

хождению убеждение в том, что каждый человек имеет десять душ, три из которых относятся к разряду небесных, а остальные семь — к земным. После смерти небесные души покидают тело, чтобы, теперь уже по буддийским воззрениям, родиться в следующей жизни в новом облике или вообще навсегда покинуть мучительный круговорот сансары. Семь же земных душ остаются в этом мире охранять тело, и если их задобрить и привлечь на свою сторону соответствующими ритуальными действиями, то они помогут ублажающему их и в деле достижения просветления, и в проблемах, куда как более прозаичных. Полагали, что эти семь земных душ обитают в черепе усопшего, поэтому именно эта часть бывшего человеческого тела и была выбрана в качестве главного объекта поклонения.

И чем более выдающимися способностями человек отличался при жизни, тем сильнее были его земные души и, соответственно, тем предпочтительнее выбор именно его черепа для ритуала. Если же по тем или иным причинам раздобыть такой череп не удавалось, то вполне мог сойти череп папы или мамы, а на худой конец можно собрать верхнюю часть черепных коробок особей, ничем не привлекательных, растолочь их в порошок и из полученного материала слепить самостоятельно достойный объект почитания.

Далее следовало вставить в череп искусственные глаза, приделать недостающие зубы, губы и язык, а затем аккуратно покрыть череп лаком, чтобы он выглядел ну почти как живая голова.

Затем надо было найти партнершу, согласную предаться любовным утехам с высшей целью достижения просветления. Продуцируемыми же во время полового акта субстанциями полагалось обмазывать



череп. Предполагалось, что наибольшего эффекта можно было достичь, повторив эту процедуру сто двадцать раз. Объяснялась ее необходимость тем, что, точно так же как новая жизнь появляется в результате смещения женских и мужских секретей, подобная обработка черепа должна была возродить, вновь склеить воедино все десять душ. В дополнение ко всему вышеизложенному каждую ночь в двенадцать и в два часа требовалось окуривать череп благовониями и читать специальные *мантры*, призывая небесные души возвратиться восвояси.

Однако на этом процесс возвращения черепа еще не завершился — затем его требовалось покрыть тремя слоями серебряной и золотой фольги, поверх которых рисовалась мандала (вновь-таки с использованием все тех же секретей), после череп снова покрывался слоями золота и серебра, их общее число в идеале должно было достичь ста двадцати, но реально зачастую ограничивались пятью-шестью. В дополнение к этому проводился также общий «макияж» — язык и губы окрашивали киноварью, лицо белили, зубы серебрили, глаза расписывали, стараясь придать им жизненный блеск (для чего порою использовали драгоценные камни). Главной целью этой процедуры было придание черепу благостного женоподобного выражения лица.

Все действие должно было проходить вдали от людских глаз, но настроению при этом полагалось быть праздничным, как на Новый год, для чего следовало запастись всяческими деликатесами и горячительными напитками.

Когда процесс возвращения черепа заканчивался, череп помещали на алтарь, где ублажали всяческими подношениями, благовониями и церемониями, их общая длительность достигала шести часов

ежедневно, а в шесть часов утра надлежало прятать череп в семислойный мешок, который по своей прихоти открывать строго запрещалось. Во время бодрствования мешок с черепом надо было держать на алтаре, а во время сна брать с собой в постель.

Если в течение восьми лет не отлынивать от выполнения всего вышеописанного, то череп в конце концов откроет перед практиком врата просветления, ему станет известно прошлое и будущее, все желания начнут исполняться, а семь земных душ будут представлять перед ним в облике то семи дев, то семи лисиц, то семи будд, каждые на свой лад теша подвижника.

Еще в самом конце XVI в. течение Татикава было очень популярно среди насельников главных монастырей и храмов школы Сингон. Только с приходом к власти династии сёгунов Токугава, пожелавших поставить под свой строгий контроль не только сферу политическую, но и потенциально взрывоопасную сферу религиозно-идеологическую, учение Татикава оказалось под запретом, что привело к его почти полному исчезновению.

\* \* \*

Об особенностях этой эпохи, называемой также «токугавским миром», мы еще будем говорить в соответствующем разделе. От «мира и покоя» эпохи Хэйан ее отделяли 400 лет непрекращающейся смуты и междуусобицы. Формально власть в стране перешла от императоров к военным правителям — сёгунам, но реально Япония была поделена на уделы, принадлежащие противоборствующим воинским кланам. Это была эпоха тотальной войны всех против всех, когда важнейшим из искусств почиталось искусство выживания. Придворная аристократия была



оттеснена от кормила государственной власти, а вместе с ней постепенно покрывался патиной забвения и блеск (*мияби*) изысканной классической культуры. Сама эта патина (*саби*) теперь возводилась в высший эстетический принцип, смешиваясь с привкусом умудренной опытом печали и ощущения экзистенциального одиночества (*ваби*). «И рождаешься один, и умираешь один» — эта фраза, приписываемая основателю одного из новых течений буддизма по имени Иппэн, звучит постоянным рефреном в этой новой культуре. Ощущение того, что жизнь готова оборваться каждую секунду, рождало новое ощущение и новое отношение к смерти. С одной стороны, она становится ежесекундной, постоянной угрозой, а с другой стороны, возвращает постоянную, ежесекундную готовность к ней. Отчаянье, уравновешиваемое стоическим спокойствием.

Во многом расцвет новых форм буддизма обусловливался этими переменами в политической и социальной реальности, но весьма существенна и внутренняя логика развития этого удивительно многогранного учения, рождающего все новые и новые интерпретации и подходы. Тому, что происходило в буддизме и с буддизмом на протяжении последующих веков в Японии, и будет посвящена вторая часть этой книги.

## Рекомендуемая литература

К сожалению, русскоязычная литература о японском буддизме не столь обширна, как того заслуживает это многогранное и сложное явление. Существует достаточно много статей, однако фундаментальных исследований мало. К их числу следует прежде всего отнести труды одного из основоположников российской буддологии О. О. Розенберга, относительно недавно переизданные, — *Розенберг О. О.* Труды по буддизму (М., 1991). Две академические коллективные монографии, изданные в 90-е гг., — «Буддизм в Японии» (М., 1993) и «Буддийская философия в средневековой Японии» (М., 1998) — подводят итог достижений российской японистики в этой сфере. Обе имеют приложение в виде перевода оригинальных текстов основоположников разных буддийских школ в Японии. При чтении этих монографий следует, однако, учитывать, что не все помещенные в них разделы равноценны с научной точки зрения.

К несомненным достижениям следует отнести вышедшие в один год две книги ведущих специалистов в этой области, посвященные раннему этапу истории буддизма в Японии, — *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии (Очерк ранней истории) (М., 1987); *Мещеряков А. Н.* Древняя Япония: буддизм и синтоизм (проблемы синкретизма) (М., 1987). Оба ис-



следователя являются также и переводчиками важнейших текстов. А. Н. Игнатович перевел ключевую для дальневосточной махаяны «Лотосовую сутру» — «Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость» (М., 1998), а А. Н. Мещерякову принадлежат переводы ранних буддийских поучительных легенд и историй — «Японские легенды о чудесах (IX—XI вв.)» (М., 1984) и «Нихон рёики» (СПб., 1995). Описание буддийских храмов Нара и связанных с ними историй и легенд приводится в уже упоминавшейся по ходу изложения книге Г. Е. Светлова (Комаровского) «Колыбель японской цивилизации: история, религия, культура» (М., 1994).

Для лучшего понимания места буддизма в японской культуре хотелось бы порекомендовать также книги Т. П. Григорьевой — «Японская художественная традиция» (М., 1979) и «Дао и Логос» (М., 1992).

Новое поколение японистов-буддологов сосредоточило свое внимание лишь на одной фигуре классического периода в истории Японии — Кукае. Некоторые его сочинения были недавно переведены и опубликованы с комментариями — *Кукай*. Избранные труды. Перевод и комментарий А. Г. Фесюна (М., 1999); *Трубникова Н. Н.* «Различение учений» в японском буддизме IX в. Кукай о различиях между тайным и явным учениями (М., 2000).

Ссылки на литературу, посвященную проблемам буддизма в целом, даются по ходу изложения в тексте этой книги.

Среди англоязычной литературы следует выделить ставшие уже классическими монографии Анэсаки Масахару и Джозефа Китагава — *Anesaki Masaharu*. History of Japanese Religion with Special Refer-

ence to the Social and Moral Life of the Nation (1930; reprint, Rutland, Vt., and Tokyo, 1963); *Kitagawa, Joseph M.* Religion in Japanese History (New York, 1966, переиздано как «Religion in Japanese Society». (New York, 1990). Перу последнего принадлежит также важный сборник «On understanding Japanese Religion» (Princeton, 1987). Общий обзор учений японских буддийских школ можно найти также в достаточно редкой книге — Daigan Matsunaga and Alicia Matsunaga. Foundation of Japanese Buddhism, 2 vols. (Los Angeles and Tokyo, 1974—1976).

Число специальных англоязычных исследований, посвященных тому или иному персонажу или аспекту японского буддизма, рассматриваемого в книге, посвященной данному периоду, достаточно велико. С их полным перечнем читатель может ознакомиться в списках литературы, прилагаемых ко всем вышеперечисленным изданиям.



СЕРИЯ



А. А. Накорчевский  
**ЯПОНСКИЙ БУДДИЗМ:  
ИСТОРИЯ ЛЮДЕЙ И ИДЕЙ**  
(от древности к раннему средневековью:  
магия и эзотерика)

*Научно-популярное издание*

Редактор — И. Сологуб  
Художественный редактор — В. Гореликов  
Технический редактор — Т. Раткевич  
Корректоры — Е. Думова, И. Киселева  
Верстка — А. Вальский

Подписано в печать 20.03.2004.  
Формат издания 76×100<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Печать офсетная.  
Гарнитура «Петербург». Тираж 5000 экз. Усл. печ. л. 16,9.  
Изд. № 728. Заказ № 2326.

Издательство «Петербургское Востоковедение».  
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18.

Издательство «Азбука-классика».  
196105, Санкт-Петербург, а/я 192. [www.azbooka.ru](http://www.azbooka.ru)

Отпечатано с готовых диапозитивов в ФГУП «Печатный двор»  
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания  
и средств массовых коммуникаций.  
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЗБУКА»  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»  
ПРЕДСТАВЛЯЮТ

## Серия «Мир Востока»

**Вышли в свет:**

М. Е. ЕРМАКОВ. Магия Китая. Введение  
в традиционные науки и практики  
А. А. ХИСМАТУЛИН. Суфизм  
М. А. РОДИОНОВ. Ислам классический  
В. В. ЕМЕЛЬЯНОВ. Древний Шумер. Очерки культуры  
Н. Г. КРАСНОДЕМБСКАЯ. Будда, боги, люди и демоны  
А. А. НАКОРЧЕВСКИЙ. Синто  
Ю. А. ИОАННЕСЯН. Вера бахаи  
М. Ф. АЛЬБЕДИЛЬ. Зеркало традиций: Человек  
в духовных традициях Востока  
В. В. ЕМЕЛЬЯНОВ. Ритуал в Древне Месопотамии  
Е. А. ТОРЧИНОВ. Даосизм. «Дао-Дэ цзин»  
Е. А. ТОРЧИНОВ. Даосские практики  
Т. В. ЕРМАКОВА, Е. П. ОСТРОВСКАЯ. Классический буддизм  
А. А. НАКОРЧЕВСКИЙ. Японский буддизм:  
история людей и идей

**Готовятся к выходу:**

М. Ф. АЛЬБЕДИЛЬ. Индуизм  
А. С. Мартынов. Конфуцианство. «Лунь юй»

КНИГА — ПОЧТОЙ: (812) 268-90-93; СПб., 192236, а/я 300  
[www.areal.com.ru](http://www.areal.com.ru), e-mail: [postbook@areal.com.ru](mailto:postbook@areal.com.ru)





# А.А.НАКОРЧЕВСКИЙ ЯПОНСКИЙ БУДДИЗМ

Новая книга известного исследователя японской культуры А. А. Накорчевского посвящена буддизму в Японии — начиная со времени его проникновения в страну (VI в.) по эпоху Хэйан (794—1185) включительно. Рассказ о распространении в Японии буддийского вероучения перемежается экскурсами в основы и историю буддизма, а также зарисовками, посвященными буддийскому пантеону. Это не только история идей — как они приживались на новой почве, укоренялись, процветали, получали государственную поддержку и становились частью народного миросозерцания, это также история тех людей, что восприняли и развили в Японии учение «Большой Колесницы». В настоящей книге автор исследует основные школы и течения раннего буддизма, и в первую очередь — школы Тэндай и Сингон и их эзотерическую практику. Развитию буддизма в Японии последующих веков будет посвящена вторая книга А. А. Накорчевского, над которой он работает в настоящее время.

ISBN 5-352-00728-6



9 785352 007280

[www.azbooka.ru](http://www.azbooka.ru)  
[www.pvost.org](http://www.pvost.org)