

А. Н. Игнатович. Г. Е. Светлов

ЛОТОС
И ПОЛИТИКА:
необуддийские движения
в общественной
жизни Японии



Москва Мысль 1989

ББК 86.39
И26

РЕДАКЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Рецензенты:

член-корреспондент АН СССР **А. А. Искандеров**,
кандидат исторических наук **С. В. Чугров**

И $\frac{0400000000-069}{004(01)-89}$ 14-89

ISBN 5-244-00231-7

© Издательство «Мысль». 1989

МНОГОЛИКИЙ НИТИРЭН

(ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ)

В представлениях японцев, как и ряда других народов Востока, лотос ассоциируется с буддизмом. Цветок лотоса — обязательный элемент буддийской иконографии: будды и бодхисаттвы изображаются либо восседающими, либо стоящими на троне, образуемом лепестками лотоса. «Воссесть на лotosовом троне» — значит возродиться после смерти в «чистой земле» — буддийском рае, обрести там желанную для каждого верующего-буддиста нирвану.

Наиболее популярный и почитаемый буддийский текст — «Сутра лотоса благого Закона» (очень часто ее называют просто Лotosовой сутрой или Сутрой лотоса). Это священное писание буддизма лежит в основе верования и религиозной практики как ряда традиционных школ, так и многочисленных групп и организаций, подавляющее большинство которых возникло в текущем столетии и причисляется к новым религиям. В настоящее время они составляют основное течение не только в японском буддизме, но и во всей религиозной жизни Японии.

Новые религии буддийского толка часто называют нитирэнистскими — по имени одного из крупнейших религиозных и общественных деятелей японского средневековья, Нитирэна (1222—1282), провозгласившего себя «подвижником Лotosовой сутры». Именно с деятельностью Нитирэна связано широкое распространение ее культа в Японии. Нитирэн объявил сутру «единственно истинным учением», делая особый акцент на проповеди содержащейся в ней идеи о «всеобщности спасения», что окрашивало нитирэновское учение в демократические тона. При этом объектом религиозного спасения объявлялась не только личность, но и общество в целом. Приверженность «истинной вере» рас-

смаptrивалась Нитирэном как важнейшая предпосылка избавления от бед всего общества. Только отказ властей предрержащих от «ложных учений», к которым он относил все школы буддизма, за исключением своей собственной, и обращение их в «истинную веру», по убеждению Нитирэна, способны были спасти страну от множества бед и несчастий. Стремление связать это вероучение со своим временем, с нуждами и чаяниями современников, поставить его на службу их интересам характерно для всей деятельности Нитирэна. Вместе с тем он отнюдь не призывал к изменению существующего строя. «Идеальным обществом» в его понимании было феодальное государство во главе с «сильным» правителем, способным при помощи «истинной веры» обеспечить мир и благоденствие в стране.

Классовая ограниченность вероучения Нитирэна, отражавшего достаточно узкие интересы определенных слоев феодального общества, очевидна. Но очевидно и другое: отличительной чертой его взглядов был повышенный по сравнению с другими школами буддизма интерес к действительности. Именно это обстоятельство явилось решающим фактором, определившим судьбы нитирэновского учения.

Эпоха, в которую жил и проповедовал Нитирэн, давно ушла в прошлое. Но разработанная им система взглядов и религиозной практики не канула в Лету вместе со своим основателем. Она продемонстрировала удивительную жизнеспособность. На различных этапах истории Японии те или иные аспекты нитирэновской догмы становились знаменем религиозных ересей, оппозиционных политических движений и даже антифеодальных крестьянских восстаний. Период же после буржуазной революции 1867—1868 гг. явился настоящим ренессансом идей Нитирэна. С этого времени его личность и вероучение привлекают к себе неослабевающее внимание не только религиозных кругов, но и историков и философов, литераторов и людей искусства, общественных и политических деятелей. Ему посвящено громадное количество специальных исследований, о нем написаны романы, повести, пьесы, его изображают скульпторы и художники.

Такая популярность отчасти объясняется тем, что Нитирэн был человеком яркой индивидуальности, прожившим бурную, наполненную драматическими событиями жизнь. Вероучение Нитирэна не получило призна-

ния у подавляющего большинства его современников. Неистового « «подвижника» Сутры лотоса» не столько почитали, сколько презирали и преследовали. Неоднократно жизнь его висела на волоске. Без опасения впасть в преувеличение можно сказать, что ни один из выдающихся религиозных деятелей японского средневековья не подвергался стольким гонениям, ни одному из них не пришлось пережить таких разочарований и неудач, какие выпали на долю Нитирэна. Несмотря на это, Нитирэн до конца прошел по избранному им пути, ни на шаг не отступив от своих взглядов, не поддаваясь соблазну обрести положение уважаемого и пользующегося покровительством властей буддийского прелата, каким он, бесспорно, стал бы, будь он менее принципиальным и более склонным к компромиссам.

Чисто человеческие качества Нитирэна — твердость и непреклонность, источником которых служила убежденность в правоте своих взглядов, — и по сей день привлекают к нему симпатии многих японцев. «Вся жизнь Нитирэна, — пишет М. Момосэ, автор одной из популярных работ, посвященных буддийскому реформатору, — и семьсот лет спустя, в наши дни, когда скоропалительные решения о самоубийстве превращаются в социальную проблему, служит ярким свидетельством того, насколько сильным может стать человек, если у него есть твердые убеждения» (21. С. 25).

Система взглядов Нитирэна всегда воспринималась в неразрывной связи с его личностью. Это нашло свое выражение и в названии его вероучения. В истории японского буддизма немало крупных фигур, ставших основоположниками целых направлений и школ. Имена Кукая и Сайтё, Хонэна и Синрана, Догэна и Эйсаю известны каждому японцу. Тем не менее только школа, догмы которой базируются на вероучении Нитирэна, названа по имени своего основателя. Никому в голову не придет, говоря об учениях Кукая или Синрана, пользоваться понятиями «кукаизм» или «синранизм». Между тем термин «нитирэнизм» широко применяется для определения всего комплекса идей и практики Нитирэна и его последователей.

Главное, однако, в идеях Нитирэна. А некоторые из них продолжают импонировать и современному японцу. Это в первую очередь относится к его интерпретации пути спасения, т. е. достижения конечной цели религиозной практики. В отличие от многих буддийских

проповедников той эпохи, которые учили, что спасения, понимаемого как разрыв бесконечной цепи страданий, человек может достичь лишь после смерти в некоей «чистой земле» Будды, Нитирэн утверждал, что истинный приверженец Сутры лотоса уже при жизни способен обрести сущность Будды, а значит, и избавиться от всех страданий. По мере же проникновения учения сутры во все уголки земли сам этот бранный мир будет превращаться в «чистую землю». Иными словами, нет необходимости искать спасения только после смерти: приверженность Сутре лотоса позволяет человеку спастись в этом мире и, более того, преобразовать его.

Утверждение примата действительности логически вытекает из вероучения Нитирэна. Именно этот элемент его проповеди в наибольшей мере отвечает присущему японцам подходу к религии как к средству обретения земных благ, улучшения условий своего существования. Отсюда понятно, почему столь большое число новых религий, в основе которых лежит культ земных благ, идеологически связано с нитирэнизмом.

В наши дни нитирэнизм остается важнейшим составным элементом религиозного феномена Японии, а с точки зрения воздействия на умы людей занимает ведущее место среди всех других религиозных школ и направлений. Когда японские религиоведы характеризуют новые религии как «самую динамичную религиозную силу» современной Японии, без учета которой нельзя дать правильную оценку тенденциям общественного развития (27. С. 13), они, бесспорно, имеют в виду в первую очередь движение нитирэновского толка. В этом смысле нитирэнизм нельзя рассматривать иначе как один из значительных факторов общественной жизни страны, чему можно привести немало примеров.

Далеко за пределами Японии известно Сока гаккай (Общество создания ценностей), адепты которого почитают Нитирэна как воплощение «Вечного абсолютного Будды». Даже по самым осторожным оценкам, оно объединяет до 5 млн человек, не уступая по численности наиболее крупным профцентрам страны. Что же касается мобилизационных возможностей, охвата рядовых членов различными формами деятельности, степени активности каждого из них, то Сока гаккай, вне всякого сомнения, превосходит эти профцентры, не го-

воря уже о большинстве других общественных организаций. Но Сока гаккай — это не только разветвленная сеть объединений верующих, охватывающая практически всю страну, но и одна из наиболее мощных в Японии издательских корпораций, выпускающая миллионными тиражами газеты, журналы, литературу религиозного и светского содержания. Сока гаккай — это также университет, школы, разного рода культурные, просветительные, спортивные и другие организации и общества, ведущие активную работу прежде всего среди молодежи. Десятки филиалов Сока гаккай действуют за рубежом во многих странах практически на всех континентах. Свыше четверти века назад на базе Сока гаккай была создана политическая партия Комэйто (Партия чистой политики), являющаяся ныне второй по числу депутатов в парламенте оппозиционной партией страны.

Сока гаккай — самая мощная, но отнюдь не единственная массовая организация нитирэновского толка. В последнее время заметно усилилось влияние Риссё косэй кай (Общество по утверждению истинного Закона и совершенствованию сообщества верующих), основатель которого Нивано Никкё снискал популярность в Японии и за рубежом как организатор выступлений религиозных деятелей в защиту мира. Продолжается рост таких организаций, как Рэй ю кай (Общество друзей духа), Буссё гонэн кай, Мёти кай (Общество чудесного познания), Мёдо кай (Общество чудесного пути) и другие. Все эти организации объединяют сотни тысяч и даже миллионы верующих.

Политическая ориентация участников современного нитирэновского движения характеризуется исключительной многоплановостью и многообразием. Прежде всего мы находим в нем все оттенки консерватизма, начиная от крайне правого его течения, в котором преобладают монархические и шовинистические элементы, и кончая умеренным его крылом, представленным сторонниками сохранения традиционных духовных ценностей Японии, включая основные черты семейной системы, основанной на «домострое». Преобладающим в нитирэновском движении является течение «третьего», или «среднего», пути, представленное Сока гаккай и его партией Комэйто, отражающее центристское направление в политической жизни современной Японии. Наконец, часть нитирэнистов, хотя и небольшая по

численности, активно участвуя в антивоенном движении, решительно выступает против усиления реакционных тенденций в политике правящих кругов Японии и нередко идет на сотрудничество с прогрессивными силами страны. При этом каждая нитирэновская группа апеллирует к Нитирэну как основоположнику проповедуемых ею идей, находя в вероучении религиозно-общественного деятеля XIII в. обоснование для своих мировоззренческих установок, морально-этических взглядов и политических позиций.

Современный нитирэнизм поистине многолик. Эта многоликость в свою очередь отражает многоплановость, сложность и противоречивость взглядов самого Нитирэна, его практической деятельности, породивших многообразие представлений об этом буддийском проповеднике и его вероучении. Так, в глазах одних он рисуется одержимым, фанатиком, других — апологетом государственного национализма, третьих — заступником униженных и оскорбленных и т. п. Такое положение сложилось не сегодня. Практически на всех этапах истории Нитирэн и его учение становились объектом подчас самых противоположных оценок и интерпретаций. Вот один разительный пример. В начале нашего столетия основное течение нитирэнистов занимало позиции активного сотрудничества с монархическим буржуазно-помещичьим государством, стремясь использовать вероучение Нитирэна для оправдания и апологетизирования его политики. И в то же время Нитирэн импонировал тем, кто посвятил свою жизнь борьбе против существующего строя. Котоку Сюсуй *, один из основоположников социалистического движения в Японии, пламенный революционер, яркий публицист, поплатившийся жизнью за свои убеждения, писал: «Нитирэн принадлежит к числу наиболее почитаемых мною людей. Посмотрите, разве горячая натура, его неустрашимость, его энергия, его проницательность, его ум, его убежденность не говорят о нем как о личности, в полной мере наделенной качествами, присущими подлинному реформатору своего времени? Разве не исполнена героизма жизнь этого человека, призавшего всех в лоно благого Закона... ведшего долгие

* Здесь и далее в написании японских имен мы следуем принятому в японоведческой литературе порядку: на первом месте — фамилия, на втором — личное имя (или псевдоним).

годы тяжелую, изнурительную борьбу и в конце концов потрясшего Вселенную?» (53. С. 96—97). Будучи сам революционером, Котоку Сюсуй видел в вероучении Нитирэна идеологию революционную, бросающую вызов властям предрержащим.

И еще один примечательный факт. В начале 50-х годов, когда отмечалось 700-летие со времени провозглашения Нитирэном его вероучения, религиозоведческий журнал «Сюкё корон» опубликовал анкету «Взгляд современников на Нитирэна». Наряду с высказываниями ряда консервативных и правых деятелей, призывавших использовать идеи Нитирэна для борьбы с коммунизмом, прогрессивный религиозовед Саки Акио характеризовал его как «редкую в истории личность, служащую источником мужества в борьбе за истину и национальное освобождение» (37. С. 232).

Разумеется, приведенные выше оценки нельзя назвать объективными. Однако они убедительно свидетельствуют об одном важном обстоятельстве, а именно о том, что уже на протяжении многих десятилетий Нитирэн остается объектом не только повышенного интереса со стороны представителей самых различных идеологических и политических взглядов и направлений, но и острой борьбы между ними.

Наша книга посвящена исследованию жизни и деятельности Нитирэна, анализу его идеологии, судьбам нитирэновского вероучения на различных этапах истории Японии, роли и месту нитирэнизма в наши дни. При этом мы исходим из того, что нитирэнизм, несмотря на всю его специфику, есть составная часть религии Японии, что в основе его распространения лежат во многом те коренные причины, которые обуславливают сохранение религией ее места в жизни японского общества и оживление интереса к религиозной идеологии в последние годы. Отсюда — необходимость рассмотреть прежде всего религиозную ситуацию в современной Японии и ее специфику.

«Многоликий Нитирэн (Вместо введения)» и главы «Пестрый мир японских религий», ««Ренессанс» нитирэнизма», «Нитирэн в послевоенной Японии» написаны Г. Е. Светловым; главы «Предшественники и современники», «Человек и легенда», «Вероучение Нитирэна» и Заключение — А. Н. Игнатовичем.

ПЕСТРЫЙ МИР ЯПОНСКИХ РЕЛИГИЙ

Япония наших дней — яркий пример развитой капиталистической страны, в которой высокий уровень экономики, научно-технический прогресс сочетаются с сохранением религиозных предрассудков в сознании значительной части населения, наличием большого числа религиозных институтов, оказывающих заметное влияние на общественную жизнь страны. Религия в Японии сегодня — это десятки мощных и сотни менее значительных организаций, располагающих богатейшими материальными фондами. Это многочисленные культурно-просветительские, спортивные и благотворительные учреждения. Это все более широко распространяющаяся практика использования религиозных организаций правыми и консервативными силами в интересах политической борьбы. Это упоминавшаяся уже партия Комэйто, служащая по существу политическим орудием самой мощной религиозной организации — Сока гаккай. Это, наконец, непрекращающиеся попытки правящих кругов использовать элементы религиозной идеологии в системе народного образования в качестве «непреходящих моральных ценностей» японской нации. Иными словами, религия представляет собой фактор, игнорировать который не может ни один добросовестный исследователь, пытающийся разобраться в сложной и многогранной картине общественно-политической жизни Японии.

Сама религиозная ситуация в стране отличается необычайной пестротой, наличием многочисленных течений и традиций. Это прежде всего синто — национальная религия японцев, традиционные школы буддизма, христианство, впервые проникшее в Японию во второй половине XVI в., новые социально-религиозные движения. Помимо перечисленных течений, вне

рамок организованных религиозных групп, сохраняются многие народные верования, восходящие к глубокой древности, что с полным основанием позволяет назвать Японию «живым музеем религий». Именно эти верования и связанные с ними суеверия и предрассудки широко распространены среди населения.

Религиозные представления японского народа сформировались в процессе длительного взаимодействия, взаимовлияния и взаимопроникновения местных культов и религиозных течений, заимствованных из-за рубежа, — буддизма, конфуцианства и даосизма. Специфика формирования этих представлений предполагает наличие ряда общих черт, характерных для большинства верующих-японцев, независимо от того, к какому религиозному течению каждый из них причисляет себя. Наиболее существенной из них является ярко выраженный синкретизм, проявляющийся в том, что различные религиозные традиции не существуют обособленно, находя своих приверженцев каждая в лице разных индивидов или разных групп населения, а, как правило, мирно уживаются в религиозной практике одной и той же семьи или даже одного и того же лица. Помимо этого следует назвать такие черты, как сыновняя почтительность и культ предков, связанные с традиционной семейной системой, которая в свою очередь базируется на нормах конфуцианской морали, вера в преемственность между человеком и божеством, что облегчает практику обожествления людей после их смерти; устойчивая вера в духов усопших в связи как с культом предков, так и с анимистическими концепциями злых и добрых деяний души. Обращают на себя внимание и такие общие черты, как важность обрядности, в частности ритуала очищения, для всех без исключения религиозных течений; значение, которое придается местным праздникам и индивидуальным культам, исповедуемым без посредничества священнослужителей; связь религии с повседневной жизнью (посещение верующими культовых учреждений в определенные моменты их жизни, ориентация отдельных святилищ и храмов, независимо от их принадлежности к религиозным организациям, на те или иные группы населения по производственному признаку: рыбаков, крестьян, ремесленников определенных профессий и т. п.). Наконец, нельзя не отметить тесную связь между религией и японской нацией, что подчас придает рели-

гиозным представлениям японцев националистический колорит (62. С. 10—13; 60. С. 7—8).

Общность религиозных представлений и религиозной практики, характерная для подавляющего большинства верующих-японцев, предопределяет необходимость подхода к рассмотрению религиозного феномена в Японии как единого целого, без искусственного выделения его составных элементов, без попыток обособить отдельные религиозные традиции. Такому подходу вовсе не препятствует наличие многочисленных различий — догматических, обрядовых, организационных — между отдельными религиозными течениями, школами, группами, ибо, чем существеннее эти различия, тем заметнее черты, которые являются общими для данных течений, школ, групп. То же самое можно сказать и об отношении адептов различных групп к религии. Так, различие в отношении верующего к синто и буддизму еще более подчеркивает многие общие черты в религиозной практике приверженцев этих религиозных традиций.

Всего в Японии насчитывается 420 религиозных организаций как национального, так и регионального характера. Помимо этого имеется свыше 5,5 тыс. культовых учреждений, которые не входят ни в одну из организаций, образуя самостоятельные «религиозные юридические лица». Среди них немало крупных буддийских храмов и синтоистских святилищ, в том числе Ясукуни дзиндзя, вопрос о передаче которого под опеку государства вот уже в течение многих лет является объектом острой политической борьбы. Общее число культовых сооружений в стране превышает 225 тыс. В них отправляют религиозные обряды свыше 635 тыс. служителей культа*.

Такое большое число религиозных учреждений, активная деятельность, которую они ведут в различных областях общественной жизни, внедрение ряда организаций в политику — все это предполагает наличие солидной базы в виде миллионов верующих. Между тем среди японских и особенно иностранных авторов наблюдаются существенные расхождения во взглядах на вопрос о месте религии в жизни японцев. Широко

* Здесь и ниже данные официальной статистики о религиозных организациях приводятся по: Религиозный ежегодник. Вып. 1987 г. (44).

распространено мнение о «нерелигиозности» японцев, об их безразличном отношении к религии. В то же время немало сторонников противоположной точки зрения, согласно которой большинство японцев в той или иной мере связано с религией. Некоторые авторы полагают, что по своему национальному характеру японцы более склонны к восприятию религиозной идеологии, нежели к отрицанию ее. Даже те, кто придерживается мнения о безразличном отношении японцев к религии, отмечают, что такое отношение вовсе не означает ее активного отрицания, что «в глубине души большинства людей, безразличных к религии, гнездится чувство, преодолевающее это безразличие» (47. С. 7).

Сам факт наличия достаточно широкого диапазона мнений о степени религиозности японцев говорит о том, что мы имеем дело с явлением весьма сложным и специфическим, дать правильную оценку которому можно, лишь принимая во внимание самые различные аспекты отношения японцев к религии, их религиозности. При этом мы исходим из того, что критерием религиозности является наличие у индивидуума главного признака религиозного сознания, а именно — веры в сверхъестественное, независимо от того, в каких формах эта вера проявляется.

Сколько верующих в Японии? Судя по официальным статистическим данным, содержащимся в религиозных ежегодниках, которые выпускаются Управлением по делам культуры Японии, общее число верующих составляет свыше 210 млн человек, в то время как все население страны ненамного превышает 120 млн! Причины этого парадоксального явления становятся понятными при ознакомлении с тем, как составляется официальная статистика. Дело в том, что данные религиозных ежегодников отнюдь не являются результатом подсчетов самого Управления по делам культуры, а отражают лишь информацию, представленную религиозными организациями. При этом каждое синтоистское святилище считает своими прихожанами — удзико — всех жителей соответствующей деревни, поселка или городского квартала, для которых данное святилище является божеством-покровителем — удзигами. Такой подход уходит своими корнями в глубокую древность, когда синтоистское святилище, посвященное духу пра-родителя наиболее влиятельной семьи общины, явля-

лось центром отправления коллективного религиозного культа, в котором принимали участие все общинники. В свою очередь каждый буддийский храм считает прихожанами — данка — все семьи, предки которых захоронены в кладбище храма. В данном случае мы имеем дело с наследием эпохи феодализма, когда существовала практика насильственной приписки населения к буддийским храмам по месту жительства. Подсчитав число семей, проживающих в районе, который представляет собой «сферу влияния» данного храма или святилища, священнослужители умножают полученную цифру на 2,5, дабы получить численность индивидуальных верующих. Что же касается крупных храмов и святилищ, которые рассматривают в качестве своих прихожан чуть ли не все население страны, то тут действуют еще более произвольные методы подсчета. Так, некоторые святилища, сообщая о численности своих прихожан, называют цифру, соответствующую количеству амулетов, проданных святилищем за год! (69. С. 2).

Такие методы подсчета прихожан синтоистских святилищ и буддийских храмов ведут к тому, что одна и та же семья или один и тот же человек учитываются официальной статистикой дважды, а то и трижды. Вот типичный случай. Молодой крестьянин уходит в поисках работы в город, поселяется там. Он становится адептом Сока гаккай или любой другой группы новых социально-религиозных движений, которые особенно активно действуют в городах и пополняют свои ряды в основном за счет недавних выходцев из деревни. Он приезжает в родную деревню, возможно, всего лишь один-два раза в год, чтобы заказать заупокойную службу по родственникам, захороненным на кладбище местного буддийского храма, или принять участие в традиционном празднестве — мацури — деревенского святилища. Это является достаточным основанием для того, чтобы и храм, и святилище продолжали считать его, а заодно и членов его семьи, которой он, может быть, обзавелся в городе, своими прихожанами.

Нередки случаи, когда религиозные организации сознательно завышают число своих членов. В организациях традиционных школ буддизма это связано с тем, что дочерние храмы, дабы снизить отчисления от своих доходов в головной храм, представляют туда заведомо

заниженные данные о числе прихожан, а в головном храме, зная об этом, произвольно завышают полученные таким образом данные и представляют их в Управление по делам культуры. В организациях новых социально-религиозных движений действует иная механика фальсификации сведений о численности верующих. В этих организациях продвижение проповедника по лестнице клерикальной иерархии определяется в первую очередь числом лиц, которых ему удалось обратить в «истинную веру». Естественно, он старается завесить действительное число новообращенных. А руководство организации в свою очередь уже из престижных соображений представляет в Управление по делам культуры еще более завышенные данные. Совокупность указанных факторов и приводит к тому, что, согласно официальной статистике, численность верующих в Японии оказывается значительно выше численности населения страны.

По данным религиозных ежегодников можно составить относительно верное представление лишь о числе христиан, поскольку в христианских организациях учитываются только лица, принявшие крещение. Их насчитывается немногим более 1,5 млн человек, т. е. больше 1 % населения.

Если официальная статистика не позволяет судить о действительной численности верующих, то она по крайней мере отражает специфику религиозной ситуации в Японии, наиболее характерными чертами которой являются синкретизм, многоукладность религиозных верований, сочетание религии семьи и религии индивида. При этом участие одного и того же лица в обрядности различных религиозных традиций воспринимается подавляющим большинством японцев как явление само собой разумеющееся. Это относится и ко многим христианам, которые, казалось, должны были бы проявлять большую нетерпимость.

Приближенную к истине картину численности верующих в Японии дают опросы общественного мнения. Интерес в этом плане представляют обследования на тему «Национальный характер японцев», проводимые, начиная с 1953 г., раз в пять лет Государственным институтом статистической математики (данные об отношении населения к религии фигурируют в докладах об этих исследованиях с 1958 г.). Заслуживают внимания также материалы опросов, проводимых

время от времени Японской радиовещательной корпорацией и ведущими газетами страны*.

В ходе обследования национального характера в 1978 г. и опросов 1979 и 1981 гг. на вопрос: «Принадлежите ли вы к какой-либо религии?» — утвердительно ответили соответственно 34, 33,6 и 36 % опрошенных, т. е. данные всех трех опросов почти совпадают. Если в период с 1958 по 1973 г. обследования национального характера демонстрировали тенденцию к сокращению числа верующих среди опрашиваемых (1958 г.— 35 %, 1963 г.— 31, 1973 г.— 25 %), то в 1978 г. этот показатель поднялся почти до уровня 1958 г., а в 1981 г. превысил его. Известное оживление религиозных настроений среди населения связывают с обострением экономических и социальных противоречий, ухудшением материального положения трудящихся, увеличением числа банкротств, ростом безработицы в обстановке, когда после так называемого нефтяного шока 1973 г. Япония вступила в период замедления темпов экономического роста.

Так или иначе примерно треть японцев причисляет себя к верующим. Однако, как показывают данные тех же опросов, довольно сильные религиозные предрассудки сохраняются среди значительно большей части населения. В ходе опроса, проведенного «Асахи», 54 % опрошенных признали, что верят в существование сверхъестественного, 60 % — в загробную жизнь и 72 % — в неизбежность возмездия за совершенное зло. Характерно, что процент верящих в сверхъестественное наиболее высок среди лиц в возрасте до 30 лет, а вера в загробную жизнь одинаково распространена как среди молодежи, так и среди лиц, которым перевалило за 50 лет (до 70 % опрошенных в обеих возрастных категориях).

В ходе обследований национального характера лицам, считающим себя неверующими, задавался вопрос: «Важна ли религиозная вера?» Подавляющее большинство опрашиваемых отвечало на этот вопрос утвердительно (1958 г.— 72 %, 1963 г.— 72, 1968 г.— 72, 1973 г.— 69, 1978 г.— 74 %). По данным опроса, проведенного «Иомиури», 41,7 % опрошенных заявили о

* В настоящей работе приводятся данные опросов, обобщенные в публикации Японской радиовещательной корпорации «Религиозное сознание японцев» (33), а также опубликованные в газетах «Иомиури» (20.IV.1979) и «Асахи» (5.V.1981).

необходимости религии, независимо от степени развития науки, и только 11,3 % высказались в том плане, что счастливая жизнь может быть построена лишь на базе дальнейшего развития науки, а в религии нет необходимости. Опрос, проведенный «Асахи», показал, что 71 % опрошенных не считает возможным постигнуть все тайны Вселенной лишь благодаря развитию науки.

На основании этих данных иные исследователи делают вывод о наличии у японцев сильной тяги к религии. То обстоятельство, что люди, придающие важное значение религиозной вере, тем не менее не присоединяются ни к одной из религиозных организаций, они объясняют тем, что существующие организации не удовлетворяют их духовных запросов. При этом опять-таки ссылаются на данные опросов, особенно среди молодежи, участники которых, говоря о причинах своей неудовлетворенности существующими религиозными организациями, указывают на их «замкнутый характер», на то, что «буддийское духовенство печется лишь о своих собственных интересах», «содержание проповедей устарело и не отвечает запросам современного общества», «храмы интересуются лишь погребально-заупокойным обрядом» и т. п. (73. С. 215)

Подобные объяснения, на наш взгляд, верны лишь отчасти. Признание человеком важности религиозной веры не означает вовсе, что перед нами — потенциальный верующий, который лишь ждет того, чтобы его приняла в свое лоно «соответствующая его духовным запросам» религия (такими представлениями нередко тешат себя иностранные христианские миссионеры, действующие в Японии). Речь идет, как показывает более детальное ознакомление со взглядами тех, кто признает важность религиозной веры, не столько о тяге к религии в собственном смысле слова, сколько о стремлении к духовному в бездуховном буржуазном обществе с его жестокой конкуренцией, обнаженным до предела практицизмом, погоней за прибылью, пренебрежением ценностями, выходящими за рамки непосредственных материальных интересов. Речь идет и о поисках таких символов веры, которые помогли бы воспитать сильный характер, способный выстоять во всех перипетиях конкурентной борьбы, своего рода жизненную философию, систему морально-этических взглядов (73. С. 218).

Этими настроениями, широко распространенными в японском обществе, ловко пользуются проповедники новых социально-религиозных движений, стремящиеся представить свои верования в качестве «философии жизни», следование которой якобы способно привести к «восстановлению человечности» в антигуманном по сути своей капиталистическом обществе, к «духовному спасению личности». В не меньшей мере спекулируют они и на скептическом отношении многих людей, в том числе молодежи, к возможностям науки обеспечить прогресс человечества. Это в свою очередь обусловлено тем, что в капиталистическом обществе достижения науки используются прежде всего опять-таки в интересах получения прибыли немногими. Не отрицая значения научной мысли для развития человеческого общества, адепты новых религиозных движений в то же время подчеркивают, что достижение подлинного счастья в жизни невозможно без проповедуемой ими «философии жизни». В этом смысле наиболее характерны высказывания идеологов Сока гаккай.

То обстоятельство, что новые социально-религиозные движения в стремлении привлечь в свои ряды людей, особенно молодежь, вынуждены рядиться в «нерелигиозные» одежды, говорит само за себя, подтверждая высказанные выше соображения о характере взглядов тех, кто признает важность религиозности. Вместе с тем следует отметить, что данные самых различных опросов не обнаруживают сколько-нибудь значительной активной оппозиции религиозной идеологии среди населения. Удельный вес среди опрошенных лиц, которые не признают важность религиозности, не превышает 10 %. Анализ критических высказываний со стороны части опрошенных в адрес религиозных организаций показывает, что речь идет о критике не столько религии как таковой, сколько форм деятельности этих организаций, их консерватизма, устарелости догм и т. п. По образному выражению одного из авторов, это скорее «протест против недостатка религии в самих религиях» (43. С. 133). Иными словами, мы имеем дело с достаточно терпимым отношением подавляющего большинства населения Японии к религии. Именно эта терпимость в сочетании с приверженностью традициям, с отношением ко многим обрядам как к нерелигиозным обуславливает участие значительной части населения страны в различных формах ре-

лигиозной практики, что в свою очередь обеспечивает экономическое процветание религиозных институтов.

Важнейшим источником доходов для многих синтоистских святилищ и ряда буддийских храмов служит продажа разного рода амулетов (о-мамори). В каждой из 47 префектур Японии есть несколько популярных святилищ и храмов, «специализирующихся» на том или ином виде земных благ, которые может обрести не только верующий, но и любой человек, посещающий данное святилище или храм. Названия этих религиозных учреждений, как правило, включены в туристские проспекты, они часто фигурируют в популярных еженедельниках и даже в рекламных программах телевидения. Короче говоря, это хорошо поставленный бизнес. Амулеты, приобретаемые в одних святилищах и храмах, помогают излечиться от болезней, в других — обеспечивают удачу в предпринимательстве, в третьих — гарантируют гармонию супружеских отношений, в четвертых — предохраняют от дорожных аварий. Есть святилища, посещение которых способствует служебной карьере, обеспечивает благополучные роды, оберегает от ограбления, от кораблекрушения, помогает правильно воспитывать детей, успешно сдать вступительные экзамены в учебные заведения, удачно жениться или выйти замуж, обрести долголетие и т. д. и т. п. — всего не перечесть. И на все эти случаи предлагаются соответствующие амулеты.

77 % опрошенных Японской радиовещательной корпорацией ответили утвердительно на вопрос о том, приобретают ли они амулеты. Не исключено, однако, что процент приобретающих амулеты выше. Трудно, например, представить себе водителя автомашины, на ветровом стекле которой не болтался бы амулет, предохраняющий от дорожных катастроф (кстати сказать, ввиду напряженности автомобильного движения это, пожалуй, самая распространенная форма «амулетного бизнеса»).

Не меньшей популярностью, чем амулет, пользуются эма — приобретаемые в синтоистских святилищах деревянные таблички, на которых посетители святилищ пишут обращения к божествам с самыми различными просьбами. Эма приобретают люди различных возрастов, причем большой процент покупателей составляет молодежь. В редких случаях школьник, которому предстоит сдача вступительных экзаменов в среднюю школу

второй ступени или в высшее учебное заведение, не зайдет в святилище, чтобы приобрести там эма, на которой он сделает надпись с просьбой помочь ему успешно сдать экзамены. В дни, предшествующие экзаменам, подобными табличками увешаны стены многих святилищ.

Наряду со всевозможными амулетами и эма в синтоистских святилищах и буддийских храмах можно приобрести о-микудзи — отпечатанные на бумажных полосках предсказания судьбы. По данным «Асахи», 76 % опрошенных в то или иное время покупали о-микудзи. В данном случае мы имеем дело с практикой, которая смыкается с широко распространенными и по сей день верованиями, выходящими за рамки организованных религий. Речь идет о всевозможных видах прорицательства, уходящих в глубокую древность представлений о плохих и хороших днях, годах, направлениях, об отдельных периодах в жизни человека, которые считаются критическими и даже опасными, а потому не подходящими для каких бы то ни было начинаний. По данным обследования газеты «Асахи», 47 % опрошенных ответили, что верят в счастливые и несчастные дни, 51 % — в плохие годы (якудоси), 46 % — в различного рода предзнаменования.

Сколь бы неправдоподобным это ни казалось на первый взгляд, но факты свидетельствуют о том, что подобные представления играют определенную роль в жизни японцев. Предприниматель воздержится от заключения даже очень выгодной сделки в «несчастливый» день. Бракосочетания в подавляющем большинстве случаев назначаются на определенные дни, считающиеся наиболее подходящими для этого события. В течение первых шести месяцев 1966 г., который, согласно старому календарю, считался годом лошади, рождаемость в Японии упала на 26 % по сравнению с соответствующим периодом предыдущего года. Главной причиной этого, по данным различных обследований, явилось старинное поверье о том, что девочки, родившиеся в год лошади, становятся очень строптивыми женщинами, а потому им трудно будет выйти замуж (69. С. 2).

Подавляющее большинство населения Японии не считает подобные представления религиозными. Их называют предрассудками, употребляя при этом термин «мэйсин», что значит «заблудшая вера». Для многих, особенно для молодежи, практика, связанная с этими

представлениями, является скорее развлечением. Это особенно относится к различным формам прорицательства. Так, по данным опроса газеты «Асахи», 70 % мужчин и около 80 % женщин в возрасте от 20 до 24 лет рассматривают прорицательства и предсказания судьбы как интересное развлечение. Речь, таким образом, идет о практике, связанной с очень устойчивыми представлениями, которые по своему происхождению имеют религиозный характер, и о том, что к этой практике прибегает, как правило, городская молодежь, которая не может жаловаться на недостаток развлечений.

Результаты опросов, проведенных Японской радиовещательной корпорацией, свидетельствуют о том, что 54 % опрошенных часто, а 27 % — время от времени участвуют в хацумодэ — первом посещении синтоистского святилища или буддийского храма в наступившем году. Цифры эти ни в коем случае нельзя считать завышенными. Скорее наоборот: в иные годы процент участников хацумодэ значительно выше. Так, в последние годы во время хацумодэ синтоистские святилища и буддийские храмы посещает, как правило, свыше 80 млн человек, т. е. не менее $\frac{2}{3}$ населения Японии.

С обрядностью синтоистских святилищ и несколько реже — буддийских храмов связаны самые примечательные события в жизни большинства японцев от рождения и до самой смерти.

Если заботу о живущих берут на себя божества синто, то мир усопших находится в ведении будд. Погребальный обряд, как правило, отправляется в буддийском храме. И буддийский священник еще не раз после похорон будет совершать заупокойные службы по заказу родственников умершего.

Как охарактеризовать все эти факты? Что это — проявление религиозности или же неизбежная дань традиции? Многие склоняются ко второму мнению. И все же нельзя не видеть, что различные формы обрядности связаны со святилищами и храмами, что в основе их в той или иной мере лежит религиозная вера. Поэтому было бы неправильно огульно классифицировать их как нерелигиозные обычаи. В пользу такого взгляда говорит и то обстоятельство, что в ходе обследований общественного мнения сами опрошиваемые считают многие из этих обрядов религиозной практикой.

В то же время указанные обследования свиде-

тельствуют о том, что именно обрядность занимает наибольший вес среди различных видов религиозной практики. Отвечая на вопросы газеты «Йомиури» о видах религиозной деятельности, в которых они участвуют, 69,3 % назвали посещения могил родственников в соответствующие периоды, 56 % — участие в хацумодэ, 48,3 % — краткие молитвы перед домашними буддийскими и синтоистскими алтарями, 30,7 % — посещение культовых учреждений, дабы помолиться об исцелении от болезни, удаче в делах, успешной сдаче вступительных экзаменов в университет и т. п. Только 8,3 % ответили, что регулярно участвуют в богослужениях, а 10,9 % — читают религиозную литературу. Аналогичная информация содержится в материалах опросов, проводимых Японской радиовещательной корпорацией.

Приведенные выше факты свидетельствуют о том, что большинство населения Японии связано с обрядовой стороной религии, периодически прибегает к посредничеству культовых учреждений, участвует в различных формах их деятельности, подчас не сознавая ее религиозного характера. При этом важное место в религиозных представлениях японцев занимают многочисленные суеверия и предрассудки. Все это создает достаточно солидную основу не только для поддержания, но и для обогащения религиозных институтов и даже для расширения масштабов их деятельности.

Вместе с тем было бы неправильно сводить вопрос об отношении японцев к религии только к связи с ее обрядовой стороной. Как было показано выше, усиливающееся отчуждение личности в капиталистическом обществе — процесс, еще более усугубляемый прогрессом научно-технической революции, — толкает многих людей на путь «богоискательства», под которым в большинстве случаев подразумевается стремление человека к тому, чтобы обрести духовную основу своего существования. Такие настроения создают благодатную почву для деятельности новых социально-религиозных движений, многие из которых выступают как носители «философии жизни», дающей свои рецепты решения многочисленных проблем, с которыми сталкивается человек.

Поскольку речь в нашей книге пойдет о новых социально-религиозных движениях, или, проще говоря, новых религиях нитирэновского толка, следует несколь-

ко подробнее остановиться на характеристике этого важнейшего фактора религиозной жизни современной Японии. В понятие «новые религии» включают многочисленные течения и группы, возникшие в разное время, начиная с первой половины XIX в., в противовес синто и традиционным школам буддизма и получившие наибольшее распространение после первой мировой войны. Новые религии сумели искусно приспособить свою догматику, культ и организацию к меняющейся действительности, принимают активное участие в общественной жизни. Иными словами, они являют собой яркие образчики религиозного модернизма, представляя обновленческую струю в религии. В силу ряда причин процесс религиозного обновленчества в Японии не развивался в рамках традиционных школ, а вылился в создание новых групп и организаций.

Новые религии возникли в результате сложного взаимодействия факторов как религиозного, так и социально-экономического характера, причем каждая из них достигла наибольшего подъема в периоды социальных кризисов, ломки установившихся отношений, обострения противоречий общества. В истории их возникновения и распространения можно выделить по крайней мере шесть основных периодов.

Первый охватывает несколько десятилетий накануне незавершенной буржуазной революции 1867—1868 гг. Движения, зародившиеся в этот период, преимущественно на базе синто и народных верований, явились продуктом эпохи кризиса, поразившего все стороны общественной жизни доживавшего свой век феодального режима.

Второй период падает на конец XIX — начало XX в., т. е. на время форсированного развития японского капитализма, его перехода в империалистическую стадию. Усиление капиталистической эксплуатации, отягощенной сохранением многочисленных полуфеодальных форм угнетения, побуждало значительную часть трудящихся, мелкой буржуазии искать утешения в религии.

Третий период приходится на 20-е — первую половину 30-х годов, отмеченных социальной неустойчивостью, усугублявшейся экономическим кризисом и политикой военных авантюров японского милитаризма. Характерным для этого периода является рост удельного веса среди адептов новых религий горожан, преимуще-

ственно мелкой и средней буржуазии, а также рабочих.

Феноменальным ростом новых религий ознаменовался четвертый период — первые послевоенные годы. В данном случае сыграл свою роль целый ряд разнообразных факторов: острый политический кризис, возникший в результате поражения Японии во второй мировой войне, резкое ухудшение жизни народа в условиях экономической разрухи, крах «истинно японских» духовных ценностей, в течение десятилетий восхвалявшихся официальной пропагандой. В эти годы оживилась деятельность практически всех возникших ранее новых религий, на сцену вышло несколько сот совершенно новых групп.

Важным рубежом в развитии новых религиозных движений стало начало 60-х годов. Форсированная урбанизация в условиях быстрых темпов экономического роста серьезно подорвала базу общинного синтоистского культа и местных буддийских храмов. Миллионы людей, вырванных из привычной среды, ввергнутых в водоворот капиталистического города, стали легкой добычей проповедников новых религий, составили их основной резерв. Именно в этот, пятый период новые религии превратились в одну из важных общественных сил современной Японии.

Шестой период, начавшийся приблизительно в начале 70-х годов, отмечен появлением ряда так называемых эсхатологических новых религиозных групп. В свою очередь это явление связано с усилением в японском обществе настроений тревоги и неустойчивости, вызванных ростом экономических затруднений, особенно после первого нефтяного кризиса 1973 г., прогрессирующим загрязнением окружающей среды и, что немаловажно, значительно возросшей угрозой возникновения разрушительной ядерной войны (вспомним, что Япония была единственной страной, на города которой были сброшены атомные бомбы).

В настоящее время новые религии представлены примерно половиной религиозных организаций, действующих в масштабе всей страны. Деятельность нескольких сот мелких организаций ограничена отдельными районами. Численность адептов новых религий составляет не менее четверти лиц, причисляющих себя к тому или иному вероисповеданию. Однако по степени активности участия как в деятельности своих организаций, так и в общественной жизни в целом при-

верженцы новых религий значительно превосходят верующих традиционных школ.

Для новых религий при всем их многообразии характерен ряд общих черт, совокупность которых отличает их от традиционных религиозных течений.

1. Новые религии в высшей степени эклектичны и синкретичны. То, что они называются новыми, вовсе не означает, что они возникли из ничего. Догматика и культовая практика новых религий базируется на японской религиозной традиции, от которой они заимствовали самые разнообразные элементы. Присущий религиозной традиции Японии синкретизм обуславливает и синкретизм новых религий, естественное восприятие их адептами смешения в вероучении одной и той же группы синтоистских, буддийских, конфуцианских, христианских идей, заимствований из других религий. Однако у новых религий такое смешение достигает несравненно более высокой степени, нежели в любом из традиционных религиозных направлений. При этом нередки случаи, когда в одной и той же группе объектами культа могут быть не только божества синто и будды и бодхисаттвы буддизма, но и Иисус, Конфуций, божества собственного «изобретения».

2. За редким исключением новые религии доступны для широкого круга людей, что обусловлено упрощенностью процедуры обращения в них, догм, обрядности. Неофит не дает отягощающих его обязательств, не подвергается ничему похожему на обряд крещения, лишь в отдельных случаях платит вступительный взнос, а регулярные взносы ограничиваются символической суммой. Часто обрядность служит наглядной иллюстрацией догм, что делает их еще более доступными для понимания верующими. Радикально упрощен и пантеон: в большинстве случаев он сведен к единому верховному существу. Догма не является чем-то раз и навсегда заданным, неизменным. С течением времени она видоизменяется, приспособляясь к изменяющимся запросам верующих.

3. Обращенность к житейским проблемам служит важнейшим фактором популярности новых религий. Подход к вере как к способу исцеления от болезней, обретения материальных благ, гармонии в семейных отношениях характерен для японской религиозной традиции в целом. Однако в новых религиях такой подход стал основой религиозной практики. Задача спасе-

ния в потустороннем мире отодвинута на задний план, основное внимание уделено решению проблем, с которыми верующий сталкивается в повседневной жизни. Новые религии чутко реагируют на изменения в характере этих проблем, гибко приспосабливаются к ним, что обуславливает их жизнеспособность, которой недостает переживающим застой традиционным религиозным течениям.

4. Отношение к вере как к средству обретения земных благ обуславливает широкое распространение в практике новых религий элементов магии: объекты культа рассматриваются как панацея от всех зол, используются разного рода магические формулы, заклинания, заговоры, очень популярны всевозможные амулеты и т. п. Подобная практика унаследована от народных верований и, естественно, находит благодатную почву.

5. Преобладание магии предопределяет наличие во главе каждой новой религии личности, наделенной «чудодейственными» способностями, т. е. по существу шамана. Указанный тип был особенно характерен для основателей новых религий в XIX — первой половине XX в. В наши дни более распространен тип руководителя, который не апеллирует к своим «чудодейственным» свойствам, а утверждает, что открывает путь к истине. В обоих случаях, однако, верующие воспринимают своего духовного вождя как божество в облике человека. Представление о руководителе как о живом боге (икигами) глубоко укоренилось среди адептов новых религий. Культ руководителя, непогрешимого в своих действиях и словах, характерен как для движений, возникших еще в прошлом веке и отразивших примитивную крестьянскую идеологию, так и для движений, развившихся в последующие десятилетия среди городского населения. В свою очередь это обуславливает авторитарный характер новых религий.

6. В отличие от синто и традиционных школ буддизма новые религии во всех сферах деятельности опираются преимущественно не на профессиональное духовенство, а на массы верующих. Во многих новых религиях практически нет священнослужителей. Задача проповеди веры и привлечения неофитов возлагается на самих членов организации. Рвение в этих делах служит высшим критерием приверженности верующего своей организации, а следовательно, и того, достоин ли

он благ, которых ожидает от веры. Такой подход служит мощным стимулом миссионерских усилий каждого верующего. В свою очередь высокая степень их миссионерской активности служит важнейшим фактором роста организации.

7. Уже само обстоятельство, что на верующего возложена миссия привлечения неопитов, от выполнения которой зависит усиление организации, возвышает его в собственных глазах, вселяет в него чувство собственной значимости. Подобные чувства культивируются и повседневной практикой новых религий, в которой важное место занимают групповые собеседования. В ходе таких собеседований верующий получает возможность выговориться, изложить свои тревоги и заботы, получить от руководителя группы совет, имеющий отношение к нему одному. Вне зависимости от практической ценности этого совета у верующего возникает иллюзия, что о нем заботятся, что он кому-то нужен, а это в свою очередь рождает в нем чувство собственного достоинства. Все это имеет важное значение в обществе, в котором в течение веков конфуцианская доктрина беспрекословного подчинения младших старшим, нижестоящих вышестоящим практически отрицала значимость отдельной человеческой личности. Однако в силу авторитарного характера новых религий и того, что, как правило, они проповедуют консервативную мораль, основанную на традиционной семейной системе, которая регулируется опять-таки этическими нормами конфуцианства, чувство собственной значимости, культивируемое указанной практикой, носит по существу иллюзорный характер. На практике адепт новой религиозной организации остается послушным исполнителем воли своего духовного пастыря, что дает возможность последнему направлять деятельность членов своей организации в нужное ему русло. Это обстоятельство обуславливает особую привлекательность новых религий для консервативных политиканов, которые через руководителей этих организаций обеспечивают себе поддержку их членов на выборах.

8. Новые религии используют стремление людей к объединению, их тягу к коллективу в обстановке, когда капиталистическая конкуренция их разъединяет и проблема отчуждения личности становится все более острой. Чувство принадлежности коллективу культивируется не только практикой групповых собеседований,

привлечением верующих к миссионерской деятельности, но и их участием в крупномасштабных мероприятиях, каковыми могут быть сооружение культового центра, массовые празднества и т. п. Важную роль в этом плане играет участие верующих в различных формах коллективного безвозмездного труда на благо не только собственной организации, но и общества в целом (уборка мест общественного пользования, парков и т. п.). Сплочению коллектива верующих в немалой степени способствуют периодические издания новых религиозных организаций, выпускаемые ими фильмы и телепрограммы, в которых может выступить практически каждый адепт организации.

Стремление приобщиться к коллективу особенно присуще молодежи, которая служит объектом повышенного внимания новых религий. Молодежные отделы составляют движущую силу ряда наиболее влиятельных организаций. Для молодежи разрабатываются специальные культурные программы. В целом в новых религиозных движениях процент молодежи среди верующих несравненно выше, чем в организациях традиционных религиозных школ.

9. Обращенность к житейским проблемам обуславливает тесную связь новых религий с повседневной жизнью. В ряде случаев их догмы рассматривают труд как неотъемлемую часть религиозной практики. Подобный подход открывает путь к активному участию новых религиозных организаций в общественной жизни. Формы такого участия весьма разнообразны: благотворительная, просветительская деятельность, охрана окружающей среды, обеспечение безопасности уличного движения и т. п. Высшим проявлением интереса религиозной организации к общественной жизни служит ее участие в политической борьбе, а также в крупных общественных движениях, как, например, движение в защиту мира. Во всех массовых новых религиозных организациях созданы политические лиги, в задачу которых входит поддержание контактов с политическими партиями (в подавляющем большинстве случаев — с правящей либерально-демократической партией) и определение позиции организации во время выборов и других политических кампаний. Крупнейшая среди новых религий — Сока гаккай — создала собственную политическую партию Комэйто.

10. Большинству новых религий присущ дух вза-

имопомощи, что также служит одним из важнейших факторов привлечения верующих в их ряды. В отдельных случаях, особенно на первых порах пребывания в организации, верующий получает не только блага от своей приверженности вере, но и реальную материальную помощь от единоверцев, которая выражается в небольших денежных суммах, поддержке вновь открытого магазина или другого предприятия члена группы, приобретении лекарств для больного и т. п. Такая практика используется и для привлечения неопитов.

11. Для новых религий характерно интенсивное использование самых современных средств массовой информации, новейших достижений науки и техники, самой изощренной коммерческой рекламы для пропаганды вероучения, расширения своих рядов, сплочения коллектива верующих. Массовые новые религии, как правило, имеют в своем распоряжении крупные издательства, рекламные бюро, сотрудничают с ведущими телевизионными и кинокомпаниями. Многие из них не чужаются предпринимательской деятельности, которая служит их руководителям важным источником дохода. Впрочем, в этом отношении они практически отличаются от организаций традиционных религиозных школ лишь более крупными масштабами деятельности.

Несмотря на наличие изложенных выше общих черт, новые религии весьма несхожи друг с другом по конкретным историческим и социальным обстоятельствам, вызвавшим их возникновение, по характеру догм, религиозной практики, формам организации. Сложность выработки критерия для их классификации усугубляется в высшей степени синкретическим характером таких религий. Как уже указывалось, в большинстве случаев их догмы представляют собой эклектическое сочетание элементов религиозных традиций, на базе которых они возникли, а именно синто, буддизма, конфуцианства, даосизма, народных верований, христианства. Неудивительно поэтому, что ни один из методов классификации новых религий, принятых японскими и иностранными религиоведами, не может быть признан совершенным.

Наиболее распространен метод классификации в зависимости от происхождения. Будучи столь же несовершенным, как и другие (движения, восходящие к одной и той же религиозной традиции, подчас резко отличаются друг от друга по характеру культовой

практики, организационным принципам, типам основателей, обнаруживая по этим показателям большое сходство с группами, ведущими происхождение от иной традиции), этот метод все же исходит из критерия, позволяющего привести многообразие новых религий к относительно стройной системе. В соответствии с указанным методом новые религиозные движения могут быть разделены на четыре большие группы: неосинтоистские, необуддийские, смешанные, или синкретические в своей основе, и движения межрелигиозного согласия.

Тема нашей работы требует охарактеризовать необуддийские религии. Как следует из их названия, эти движения по происхождению восходят к буддизму. Их особенностью является акцент на одной или нескольких чертах вероучения соответствующей традиционной школы буддизма. Хотя большинство указанных движений претендует на ортодоксальное толкование буддийского вероучения или его отдельных догм, в действительности же их догматика в ряде случаев представляет собой эклектическое сочетание идей буддизма с заимствованиями из синто, конфуцианства, других религий, а в еще большей степени — из народных верований. В этом отношении они ничем не отличаются от других новых религий.

Среди необуддийских новых религий есть движения, связанные по происхождению с такими традиционными школами буддизма, как Тэндай, Сингон, Дзёдо. Но их очень немного, даже совокупная численность их адептов весьма невелика, ни одно из них не играет сколько-нибудь заметной роли в религиозной жизни современной Японии. Подавляющее большинство необуддийских новых религий — это движения, догмы которых связаны с вероучением Нитирэна.

ПРЕДШЕСТВЕННИКИ И СОВРЕМЕННОИКИ

К XIII в., времени жизни и деятельности Нитирэна, японский буддизм уже имел почти семисотлетнюю историю. Основатель движения, до сих пор сохраняющего свою привлекательность для миллионов японцев, не мог не считаться со сложившейся традицией, тем более что общественно-политическая деятельность его самого и последователей обосновывалась системой религиозных и философских принципов. Однако, прежде чем говорить о предшественниках и современниках Нитирэна — буддийских монахах, чьими усилиями формировался японский буддизм, необходимо хотя бы в нескольких словах сказать, что такое буддизм.

Самая древняя из трех мировых религий — буддийская — возникла в VI — V вв. до н. э. в Индии. Ее основателем считается принц Сиддхартха из рода Сакьев (Шакьев), якобы достигший просветления (ставший Буддой — «просветленным») после семилетних упорных поисков путей освобождения человека от страданий, которые он переживает, находясь в реальном, земном мире. Как и в других религиях, главный акцент в буддизме делался на решении вопроса об обретении человеком некоего блаженного состояния, точнее говоря, являющегося как бы антитезой бытию земному.

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

Хотя буддизм развивался как учение, оппозиционное философско-религиозным системам, признающим авторитет древнеиндийских священных книг (вед и при-

мыкающих к ним толкований), тем не менее он заимствовал многие фундаментальные положения этих ортодоксальных систем.

Идея о человеческом существовании как страдании, отнюдь не являясь оригинальной буддийской, получила здесь крайнее свое выражение. Согласно воззрениям древнеиндийских религиозно-философских школ, человек вечно «вращается» в кругу перерождений: его настоящее существование обуславливается тем, что он делал и как себя вел в предыдущем существовании, следующее его существование предопределено деяниями в нынешнем и т. д. Древнеиндийская общественная мораль определяла эталонные нормы поведения. Диапазон перерождений в зависимости от влияющих на эти перерождения деяний был очень широк — от «бога» до «червя», если вспомнить знаменитое стихотворение Г. Р. Державина. В буддизме же подчеркивалось, что любой вид существования суть страдание и освобождением от него является выход из круга перерождений.

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

Тип буддизма, о котором идет речь, позднее получил название «хинаяна» — «малая колесница», хотя сами последователи хинаяны этого названия не признают.

Просветления в этом направлении предписывалось достигать самостоятельно, без чьей-либо помощи. Кроме того, считалось, что возможностью выйти из круга перерождений обладали только буддийские монахи — бхикшу. Мирские последователи хинаяны, «накопив» добродетели в нынешней жизни (или в течение не-

скольких жизней), главным образом благодаря материальной и идеологической поддержке монашеской общины, должны были в последующих перерождениях стать бхикшу и уже в этом статусе стремиться к «успокоению» дхарм. Подобные методы спасения и дали основание позднейшим буддистам, придерживавшимся принципиально иной точки зрения на этот счет, называть буддийские учения данного типа «малой колесницей».

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

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

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

Махаянистское понимание спасения сопровождалось переосмыслением известных буддийских положений и разработкой новых.

Впервые в буддизм была введена категория абсолюта, который трактовался как безатрибутный и рационально непознаваемый, однако тем не менее как истинно реальный. Дхармы, единичные сущности, объявлялись условно реальными.

Теоретики махаянистских школ по-иному, чем хинаянисты, трактовали Будду. Истинная его сущность, по их мнению, заключена в так называемом «теле Закона», которое нематериально, безгранично во времени и пространстве, лишено каких-либо внутренних противоречий и, наконец, всепроникновенно. То, что люди воспринимали как Будду Шакьямуни, на самом деле есть проявление, манифестация «тела Закона». Так возникла важнейшая для буддизма махаяны концепция сначала двух, а потом трех «тел Будды». «Тело Закона» было отождествлено с абсолютom. С другой стороны, манифестациями «тела Закона» стали считаться не только Будда Шакьямуни, но и все живые существа. Точнее говоря, теоретики махаянистских школ говорили о наличии «природы (естества) Будды» во всех живых существах и во всем сущем без исключения.

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

Одной из центральных фигур в махаяне становится бодхисаттва («наделенный просветлением», «имеющий просветление»). В раннем буддизме бодхисаттвой считался Будда Шакьямуни в предыдущих своих перерождениях. В махаяне это живое существо, достигшее просветления и помогающее другим выйти на путь спасения. Альтруистический характер деятельности бодхисаттвы подчеркивается во всех канонических текстах

махаяны, касающихся данного вопроса. Бодхисаттвой, согласно сутрам «великой колесницы», может стать любой человек, поставивший цель выявить в себе будду. Для этого требуется упорный труд, прохождение необходимых ступеней подготовки (изучение буддийских догм, психофизическая саморегуляция, совершение деяний в пользу других), в результате чего бодхисаттва приходит к постижению «истинного механизма» бытия и «высшему состраданию» ко всем живым существам. Тем самым он приобретает способность освободить всех остальных людей и мир, в котором они живут, от всех зол (естественно, в буддийском понимании).

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

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

здесь после того, как в основном завершилось его становление как идеологического течения со всеми присущими ему атрибутами.

На Японские острова проник китаизированный буддизм, точнее говоря, тот его тип, который оформился на севере Китая в IV—VI вв. Северокитайскому буддизму были присущи две особенности. Во-первых, он довольно скоро стал государственной идеологией, что в свою очередь привело к созданию крепкой церковной организации, находившейся в прямой зависимости от императорского двора. Во-вторых, на него оказали огромное влияние небуддийские верования, культы (причем шаманского типа) народностей, проживавших на территории и у границ северокитайских государств. Известно, что буддийские монахи занимались здесь колдовством, предсказаниями судьбы и т. п. (61. С. 154—155). В результате на севере Китая образовались прочные связи между буддийской церковью и государственной властью, что проявлялось, с одной стороны, в материальной поддержке буддийской церкви государством, а с другой — в превращении этой церкви в государственный институт и идеологическую опору светской власти, в усилении влияния буддийских монахов на определение внутренней и внешней политики правительства. В самом буддизме данного типа еще более возросло значение культа будд (манifestаций Будды в «теле Закона») и бодхисаттв, и даже можно сказать, что культовая сторона стала в нем преобладающей. Правительственные мероприятия освящались авторитетом буддийской церкви, а сам император нередко объявлялся бодхисаттвой, или буддой в «превращенном теле».

Буддизм стал известен в Японии в первой половине VI в. В официальной исторической хронике «Нихонги» (обнародована в 720 г.) называется точная дата знакомства японцев с первой мировой религией — 13-й год правления императора Киммэя (552 г. по европейскому летосчислению). В сообщении летописи говорится о прибытии на острова группы сановников из корейского государства Пэкче, привезших с собой предметы буддийского культа и послание правителя Пэкче Сонмона японскому императору с восхвалением буддизма (см. перевод послания на русский язык: 5. С. 121—122). Однако давно установлено, что дата приезда корейского посольства вымышлена и что «записка» Сонмона

не могла принадлежать корейскому царю: она была сочинена во время составления «Нихонги» (в начале VIII в.). Тем не менее 552 год фигурирует в сообщении летописи отнюдь не случайно, и выяснение функционального значения этой даты выявит одну из особенностей японского буддизма, в немалой степени определившей тенденции его последующего развития.

Апология буддизма в «записке» строится не только на прославлении буддийского учения и обещаниях его adeptам различных благ, но и на дискредитации самого почитаемого мудреца Древнего Китая — Конфуция. Собственно, примечателен не столько сам факт пренебрежительного отношения к Конфуцию, сколько то, что оно было выражено в официальной исторической хронике. В «записке» ни словом не упоминается Китай как посредник в распространении буддизма на восток от Индии. Нить протягивается от родины учения к корейским государствам, минуя Китай, а затем и к Японским островам. А ведь Китай традиционно считается учителем Японии.

Согласно буддийским эсхатологическим доктринам, после «ухода» Будды Шакьямуни из человеческого мира его учение переживает три «века», делящихся на пять периодов по 500 лет. В век «истинного Закона» (первые 1000 лет) еще сохраняется чистота учения. В век «подобия Закона» (вторые 1000 лет) следуют буквы учения, но суть его уже забывается. В век «конца Закона» (последние 500 лет) воцаряется абсолютное неведение буддийских истин, что вызывает всеобщий упадок.

Согласно подсчетам ученых того времени, 552 г. — первый год пребывания мира в веке «конца Закона». Дата эта появилась в результате споров между китайскими буддистами и даосами о приоритете учений. Надо сказать, что при жизни Нитирэна фигурировал новый срок наступления века «конца Закона», и эсхатологические представления в немалой степени обусловили характер учения и деятельности этого японского буддиста.

В начале VIII в., когда составлялись «Нихонги», буддизм в Японии уже приобрел черты государственной религии, пользовавшейся самой широкой поддержкой императорского двора и аристократии. Из текста летописи следует, что, появившись на островах сразу же после наступления века «конца Закона», он успешно выполнил свою миссию: государство не только не разва-

лилось, но, наоборот, добилось процветания, стабильности и могущества, преодолев все препятствия. Таким образом, буддизм представлялся гарантом должного бытия человеческого мира (а значит, и государства) в век «конца Закона».

Буддизм в Японии распространялся «сверху», с самого начала пользуясь поддержкой близкого к правящему дому крупного рода Сога. Его глава, Сога Инамэ, первый в Японии ревностный приверженец новой веры, выступая перед императором за официальное принятие буддизма, апеллировал как к примеру (и образцу) ко «всем соседним странам на Западе» (Китаю и корейским государствам), почитавшим Будду (32. С. 103), а в то время обращение к авторитету дальневосточного «центра мира» являлось весьма убедительным аргументом, хотя непосредственно Китай в речи Инамэ не называется. Принятие буддизма приобщало Японию к грандиозному по масштабам буддийскому региону и ставило ее в один ряд с мировыми державами Среднего и Дальнего Востока (Индией и Китаем). Наконец, буддизм как государственная идеология способствовал укреплению в стране центральной власти. Трудно сказать, преследовали или нет эти цели Сога, ратуя за новую религию, но победа пробуддийской группировки в конце VI в. после относительно непродолжительной борьбы с консервативной партией, защищавшей традиционные местные верования, действительно содействовала социальному и культурному прогрессу островного государства.

Одним из решающих факторов успешного внедрения буддизма в японское общество было отсутствие в то время на островах конкурентоспособной идеологии. Экономический, социально-политический и культурный уровень развития страны препятствовал распространению конфуцианства и превращению его в государственную идеологию, хотя японцы познакомились с ним примерно в то же время, что и с буддизмом. Местные верования, значительно позднее оформившиеся в самостоятельное идеологическое течение — синтоизм («путь богов»), в VI—VII вв. не могли оказать сколько-нибудь серьезного сопротивления мировой религии из-за своей неразвитости как единой, четкой доктрины, способной удовлетворить идеологические запросы молодого, находившегося в стадии становления японского государства раннефеодального типа (о синтоизме см.: 8).

Тем не менее уже на самом раннем этапе своего становления японский буддизм испытал влияние раннесинтоистских верований. Будды и бодхисаттвы воспринимались подавляющей частью населения как божества, то есть функционально уравнивались с ками — божествами местных верований, — с той лишь разницей, что Будда осмыслялся как ками иностранное. На будд переносились и многие атрибуты, присущие местным богам. Судя по источникам, будды в глазах японских приверженцев буддизма выполняли роль божеств, регулирующих должное бытие человека на двух уровнях: внутреннем (состояние здоровья) и внешнем (экологические условия существования). Вышеуказанные особенности восприятия будд и бодхисаттв, безусловно, варьировались в зависимости от социальной страты и других обстоятельств, но во всех случаях они представлялись божествами.

Данное обстоятельство обусловило развитие одной из важных специфических особенностей японского буддизма, до сих пор сохраняющей высокий удельный вес в его мировоззренческой системе, а именно идею о буддизме как «инструменте» получения благ в этом мире, а не где-то в потустороннем существовании. Такое понимание функции буддийской религии получило название «польза (выгода) в этом мире (нынешнем существовании)» — гэндзэ рияку. В истории японского буддизма практически не было ни одного заметного идеолога, который бы в той или иной степени не касался данного вопроса.

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

Со временем определился круг сутр, почитанию которых (регулярной декламации, толкованию, их копированию и надлежащему хранению) приписывалась наибольшая эффективность в привлечении на свою сторону «защищающей» мощи будд и буддийских божеств. Отбор сутр происходил целенаправленно, подчиняясь тенденции превращения буддизма в государственную

идеологию. Три сутры, способствовавшими «защите» государства, стали Сутра золотого света, Сутра о человеколюбивом царе и Сутра лотоса благого Закона, которые так и назывались — «сутры, защищающие страну» или «три сутры, защищающие страну». Главной из них считалась Сутра золотого света.

Отправной точкой рассуждений составителей этой сутры являлось имплицитно выраженное утверждение о невозможности должного функционирования государства без «надзора» со стороны Будды Шакьямуни или так называемых «стражей Закона» (т. е. буддийского учения) во главе с четырьмя «небесными царями», обитающими на одном из небес у центра буддийского мироздания — горы Сумеру. Миссия этих «царей» санкционирована Буддой. Весьма детально перечисляются блага, получаемые «человеческим царем» и управляемой им страной в результате надлежащего отношения к сутре, и то, каким образом следует ее почитать, чтобы иметь возможность рассчитывать на такие блага. В первую очередь Будда и «стражи Закона» обещают благоденствие всему населению, гармонию в обществе и порядок в природе, а некоторым — последующее перерождение в качестве богов. Во-вторых, гарантируется полная безопасность государства от внешних врагов.

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

Апогеем развития буддийской церкви как государственного института явилось учреждение в середине VIII в. системы так называемых кокубундзи — провинциальных буддийских монастырей (по два на каждую провинцию — мужской и женский). В функцию кокубундзи входило регулярное (раз в месяц) чтение монахами и монахинями Сутры золотого света и текстов буддийских заповедей, а также моление предкам «прежних императоров», «верных министров», проведение молебнов за здоровье императорской семьи во главе с самим императором, министров и, кроме того, за их «счастливое перерождение» после смерти. Предусматривались также моления о том, чтобы «плохие господа» и мятежные подданные обязательно «встретились с несчастьями». Монахи должны были посредством молений поддерживать «взаимный мир и порядок» меж-

ду небесными и земными божествами, чтобы были всегда «счастливы и радостны» и вечно «охраняли страну». Наконец, монахам вменялось в обязанность обеспечивать соблюдение населением запрета охотиться и заниматься рыбной ловлей в «день очищения» (шестой день каждого месяца) (изложение указа о деятельности кокубундзи дано по летописи «Сёку Нихонги»: 39. Т. 1. С. 164).

В VIII в. японский буддизм превратился из системы только культов в систему культов и доктрин. По мере накопления знаний догматики и обосновывающих ее философских построений складывался собственно японский буддизм, оригинальная идеология, имеющая несколько подсистем. Принципиально значимой вехой на этом пути было становление буддийских школ, которых к середине VIII в. оформилось (точнее говоря, устоялось) шесть. Каждая школа имела свою догматику и набор философских положений, обосновывавших истинность ее учения, так что становление школы означало знакомство, а затем и усвоение кругом ее адептов соответствующего доктринально-философского комплекса. Поэтому возникновение шести школ действительно было великим событием: с этого времени можно говорить о формировании интеллектуальной прослойки в среде японского монашества.

В советской и зарубежной литературе широко употребляется выражение «буддийская секта», что зачастую ведет к недоразумениям. Религиозная секта — группа единомышленников, отколовшихся по тем или иным причинам от какого-либо магистрального направления в религии, организационно оформленного в виде церкви (хотя, может быть, и не всегда). Идеологи сект ревизуют — по отдельности или в комплексе — догматические положения, культовую сторону, практическую деятельность церкви, от которой отмежевались, а последняя в свою очередь осуждает их как еретиков. Секта чаще всего — малочисленная замкнутая группировка. Если же она становится достаточно сложной по структуре и большой по количеству духовенства и мирских адептов организацией, то перестает быть сектой и становится самостоятельным, равноправным с другими объединениями направлением (церковью).

Японские, как и китайские, буддийские школы, которые в книгах и статьях чаще всего называются сектами, представляли собой автономные, хотя иногда и

близкие, течения в буддизме, а отнюдь не отколовшиеся от чего-то группировки. В этом смысле буддийские школы типологически сравнимы с вероисповеданиями в христианстве (католичеством, протестантизмом), хотя, безусловно, в буддизме, как и в других мировых религиях, возникали сектантские движения: из ведущих школ выделялись фракции, похожие на секты. Тем не менее если речь идет о какой-либо буддийской секте, то авторы книги или статьи, как правило, имеют в виду то, что мы называем здесь школой или объединением.

Философия и догматика японских буддийских школ в немалой степени определили характер развития японской общественной мысли. Становлением своим синтоизм во многом обязан буддизму, а в позднее средневековье (XVII—XVIII вв.), когда господствующей идеологией стало неоконфуцианство, для японских мыслителей характерно было привнесение в свои, неоконфуцианские в основе, учения буддийских элементов (прежде всего в «метафизику»). Очевидно, не стоит повторять ставшее общим местом в исследованиях по японской культуре утверждение о громадном влиянии буддизма на формирование японской эстетики. Буддийская идеология в том или ином виде, так сказать, «подпирала» самые различные стороны жизни и деятельности японцев в средние века — от общественной в широком смысле до сугубо индивидуальной.

Основателями первых буддийских школ чаще всего были монахи, обучавшиеся в Китае. Сами школы, точнее говоря, их учения в готовом виде трансплантировались из Китая на местную почву. Однако в философский «багаж» собственно японского буддизма вошли теоретические разработки всех без исключения шести первых школ, что видно даже при беглом обзоре доктрин Тэндай, Сингон, Нитирэн, Дзёдо, Дзэн во всех их разновидностях. Отсюда следует исключительно важный вывод: философские и догматические положения шести школ являются органической частью японского буддизма. Они стали настолько же японскими, насколько являются китайскими (корейскими, тибетскими и в своих истоках индийскими).

Первые шесть буддийских школ (школа — японски «сю») — это: Санрон-сю (школа Трех трактатов — название получила по числу канонических текстов, на которых базируется ее учение), Дзёдзицу-

сю (школа Постижения истины — названа по каноническому для нее сочинению буддийского мыслителя Харивармана), Куся-сю («Куся» — сокращенное японское название канонического для школы трактата «Абхидхарма-коша» буддийского мыслителя Васубундху), Хоссо-сю (школа Вид дхарм — в названии отражена одна из важнейших философских доктрин школы), Риссю (школа Заповедей), Кэгон-сю (школа Величия цветка — сокращенное японское именование базисной для школы сутры). Традиция точно указывает годы возникновения каждой школы (от 625 до 753 г.), однако даты далеко не всегда соответствуют действительному времени их появления: процесс становления школ был долгим и сложным, и об их более или менее законченном оформлении можно говорить начиная с первых десятилетий VIII в.

Наибольшее влияние на формирование японского буддизма оказали три из первых шести школ: Санрон, Хоссо и Кэгон. Будучи по своему характеру махаянистскими, они — каждая по своему — обосновывали конечную нереальность единичного (отдельного) и истинную реальность абсолютного.

В Санрон-сю все единичное признавалось не имеющим собственной сущности (выражаясь языком школы, «собственной природы»), поскольку единичное выявляется только относительно чего-то другого (второго единичного). Например, черное есть черное лишь в противопоставлении нечерному; самого по себе черного нет, поэтому оно не является истинно реальным. Таковым может быть нечто безотносительное, не имеющее каких-либо границ (ограничений), другими словами — абсолют. Следовательно, утверждается истинная реальность абсолютного, которое, как уже говорилось, в махаяне отождествляется с Буддой в «теле Закона». Представители Хоссо признавали реальным только некое единое сознание, эквивалентное для них абсолюту. Все феномены объявлялись мыслительными конструкциями. Идеологи Кэгон-сю доказывали конечное тождество между абсолютным и феноменальными уровнями бытия и отсутствие сущностных различий между феноменами. Подобные теоретические выкладки стали органическим элементом доктринальных комплексов позднейших буддийских школ.

В начале IX в. в Японии появляются две школы — Тэндай и Сингон, превратившиеся со временем в круп-

нейшие на островах буддийские объединения. В деятельности этих школ как в зеркале отразились все перипетии истории страны и общественной мысли IX—XII вв.; в конце же XII — начале XIII в. завершился (о чем речь пойдет ниже) важнейший этап социального развития островного государства.

Школа Тэндай была основана монахом Сайтё (767—822), посмертное имя — Дэнгё-дайси, после его поездки в Китай в 804 г. Базисные догматические и философские положения школы были разработаны и систематизированы видным китайским буддистом Чжи (538—597) и его учеником Мяолэ. Организационное оформление ее произошло в храмах на горе Тяньтай, по имени которого школа получила название (Тэндай — японское произношение китайского Тяньтай). Тяньтайское учение составило ядро доктринального комплекса Тэндай-сю, хотя уже во времена Сайтё большую роль здесь играли элементы эзотерического буддизма и амидаизма, удельный вес которых с середины IX в. все более усиливался.

Тяньтайское учение, изложенное в трудах Чжи и Мяолэ, явилось основным источником формирования философских взглядов Нитирэна, поэтому к доктринам школы мы вернемся в главе о вероучении японского монаха. Сейчас же отметим, что пафос рассуждений Чжи был направлен на доказательство наличия «природы (естества) будды» во всем сущем — человеке и окружающем его мире.

Сочинения и деятельность непосредственно Сайтё стали другим важнейшим источником философской и политической доктрин Нитирэна.

В конце VIII в. Японию потрясали политические кризисы, связанные с престолонаследием. Крупные феодальные кланы боролись за монопольное влияние на императорскую семью. В результате в 794 г. после десятилетнего строительства начинает функционировать новая столица страны город Хэйан (совр. Киото), куда переезжает императорский двор и правительство. Кроме того, в 70-х годах VIII в. сложились достаточно напряженные отношения между государством и буддийской церковью, вызванные, с точки зрения двора, непомерно большими претензиями буддийской монашеской элиты и зависимостью от последней светских властей. Именно поэтому в новую столицу не были перенесены даже главные храмы, находившиеся в прежней сто-

лице — Нара, хотя подобная акция вполне соответствовала бы предшествующей традиции.

Сайтё был одним из немногих буддийских деятелей того времени, решительно и бескомпромиссно порвавшим со старой церковью и ориентировавшим организованную им школу на поддержку двора в Хэйане. Со своей стороны император и ближайшие его советники патронировали Тэндай-сю и ее лидера. Сайтё разработал и представил двору развернутую концепцию теократического государства и всю жизнь боролся за ее реализацию. В известной мере это удалось сделать его преемникам в X—XII вв.

В теоретической программе Сайтё, изложенной в серии посланий императору, отчетливо обрисована и концепция государственной церкви, фактически независимой от гражданских институтов власти.

Теократическая концепция строилась по следующей схеме. Государство было включено в число объектов «спасения», на которые была направлена альтруистическая деятельность бодхисаттвы. Бодхисаттвами же Сайтё объявил монахов собственной школы, которые стали именоваться «бодхисаттвы-монахи». Кроме того, являясь, по утверждению Сайтё, носителями «высшего знания», они провозглашались «сокровищем страны» и как раз теми людьми, которые оптимальным образом способны наставлять светскую власть.

Тэндай-сю добилаь многих экономических привилегий: храмы на горе Хиэй со временем превратились во владельцев огромных феодальных поместий в разных районах страны; большое количество земель и материальных ценностей попадало в руки буддийской элиты в виде пожертвований. Императорское правительство в свою очередь являлось гарантом процветания школы Тэндай — как крупного религиозного объединения, так и могущественного феодала. Тем не менее следует еще раз подчеркнуть, что Тэндай-сю была ориентирована исключительно на аристократические слои. Прочная взаимосвязь на всех уровнях — политическом, экономическом и идеологическом — создавалась именно с аристократией. Остальные общественные группы в систему этих взаимосвязей не входили, что самым непосредственным образом отразилось на судьбе объединения после установления в конце XII в. нового политического режима.

Последователи Сайтё во многих случаях шли на комп-

ромисс с учениями других школ в менее актуальных, по их мнению, доктринальных вопросах, с одной стороны, и в плане внешней обрядности — с другой. Исходя из генеральной установки превратить Тэндай-сю в монополярную государственную церковь, ее лидеры пытались, так сказать, нейтрализовать другие школы и объединения, и в первую очередь своего главного конкурента — Сингон-сю.

Школа Сингон (школа Истинного слова [Будды]) была основана монахом Кукаем (774—835), посмертное имя — Кобо-дайси, относится к эзотерическому буддизму, поэтому ее учение именуют «тайным». Надо сказать, что в данном случае «тайное» означает истинное, «сокровенное» знание, которым обладает Будда.

Центральной идеей Сингон, обоснованию которой подчинен весь комплекс догматики, является утверждение о возможности живого существа в его нынешней жизни стать буддой. Мироздание (и шире — все сущее) отождествляется с «вселенским буддой» Махавайрочаной (яп. Дайнити — будда Великое Солнце), «естество» которого воплощено в «шести великих (первоначалах)» — земле, воде, огне, ветре (или воздухе), пространстве и сознании. Итак, с одной стороны, картина мира складывается из указанных шести «первоначал» (каждое из них имеет массу разновидностей), а с другой — в них воплощено «естество» будды. Следовательно, все единичное без исключения несет в себе потенцию будды. Согласно учению Сингон, истинная сущность бытия, т. е. «вселенский будда» в различных его манифестациях, «показывает» себя на так называемых мандалах — графических изображениях мироздания, напоминающих по функции христианские иконы. Наконец, «активность» мироздания (и соответственно Махавайрочаны) проявляется в трех видах действий: жизни, звуках и разуме вселенной (телах, словесных проповедях и мыслях указанного будды).

Далее, по утверждению Кукая, три вида действий «вселенского будды» и обыкновенного человека принципиально тождественны, хотя это тождество скрыто от глаз подавляющего большинства людей. Чтобы выявить в себе потенцию будды, приверженцу Сингон-сю предписывалось постичь «механизм» мироздания, поклоняться мандалам и, так сказать, копировать три вида действий Махавайрочаны. Последние условия предопределили исключительное внимание идеологов

школы ритуальной стороне своего учения. Было разработано множество поз и магических формул (дхарани), которые должен был принимать и произносить монах или мирской адепт, много видов сплетения пальцев рук (мудр), имеющих сакральное значение, различных храмовых церемоний и т. д.

Кукая и его школу, в отличие от Сайтё, относительно мало интересовали вопросы политики. Сингон-сю ориентировалась на слой аристократии, непосредственно не связанный с государственными делами. Надо сказать, что в X—XII вв. в учении школы Тэндай интенсивно развивалась эзотерическая его сторона. Данный процесс стимулировали два фактора: прежде всего прогрессирующий упадок аристократического сословия, вызванный изменениями экономических условий его существования, политическая нестабильность в стране, что способствовало росту эсхатологических настроений и вызвало к жизни своеобразный декаданс в аристократической среде (и соответственно тягу к мистицизму). Другой фактор — претензии Тэндай-сю на роль монопольной государственной церкви, о чем уже говорилось выше. Появление собственного полноценного «тайного учения» помогало руководству тэндайского объединения привлекать под свои знамена какую-то часть приверженцев Сингон. Заметим, что Нитирэн резко осуждал «эзотеризацию» Тэндай-сю и выставлял себя реставратором ортодоксальной традиции.

Еще в VIII в. в японском буддизме появилась тенденция изображать местных божеств — kami — в качестве бодхисаттв. В 798 г. «великим бодхисаттвой» был объявлен kami Хатиман, к которому неоднократно апеллировал Нитирэн, в 801 г. — kami Тадо. В 794 г. в три известных синтоистских святилища были направлены монахи читать сутры. Kami-бодхисаттвам оказывали те же почести, что и исконным бодхисаттвам (9. Т. 2. С. 225). Заметим, что Хатиман «стал первым божеством синто-буддийского синкретизма... был первым синтоистским божеством, которого стали изображать в облике буддийского монаха» (8. С. 53; здесь же о культе Хатимана. С. 52—54).

Теоретическим обоснованием синто-буддийского синкретизма стала доктрина хондзи-суйдзяку, приобретающая законченный вид в конце X в. (9. Т. 2. С. 226). Хондзи (досл. «исконная земля», ступень) указывает на изначальную сущность Будды (т. е. на Будду в «теле

Закона»); суйдзяку (досл. «спускаться [и] ступать») — эманации Будды в человеческом облике для проповеди своего учения людям. Сама по себе доктрина хондзи-суйдзяку была известна в ранней махаяне; в частности, она отражена в Лotosовой сутре. В Японии ее значение было несколько переосмыслено, точнее говоря, произошло расширение диапазона эманации.

В последние десятилетия XII в. становление доктрины хондзи-суйдзяку входит в завершающую фазу: синтоистские божества «увязываются» с определенными буддами, или бодхисаттвами. В частности, Хатиман был представлен в качестве «живого тела» будды Амида. Своих божеств «приобрели» будда Махавайро-чана, бодхисаттва Каннон и т. д.

В конце того же XII в. в недрах одного из течений школы Тэндай появляется теория, согласно которой суйдзяку — это не божества, а будды, т. е. последние являются «превращенными телами» японских kami. Например, Будда Шакьямуни стал «превращенным телом» главной богини синтоистского пантеона Аматэ-расу, а Лotosовая сутра — «божественным откровением», которое богиня в облике Шакьямуни поведала людям.

Выше уже говорилось, что в XI—XII вв. Японии потрясли серьезные общественно-политические и экономические катаклизмы. В окончательный упадок пришла введенная в VII в. надельная система землепользования (вся земля принадлежала государству и распределялась в виде наделов), составлявшая экономическую основу существования аристократии во главе с императорской семьей. Правда, уже в самом законодательстве о надельной системе крылись возможности его нарушения (в бессрочное пользование земли могли получать буддийские храмы, синтоистские святилища, а также некоторые категории лиц). В X—XI вв. происходил интенсивный процесс превращения государственных земель в частные, в результате чего появились крупные феодальные кланы, владевшие огромными угодьями частновладельческого типа. Как правило, это были провинциальные кланы (в силу ряда исторических обстоятельств), сильные в военном отношении, поскольку имели собственные вооруженные отряды, но весьма бесправные в политическом. В конечном счете разгорелась борьба за власть. Сначала ее захватил в 1156 г. клан Тайра, формально представлявший императорский

дом, однако после ожесточенной тридцатилетней междоусобной войны победу одержал могущественный род Минамото, владения которого находились на северо-востоке Японии. В 1192 г. глава рода Минамото Ёритомо объявил себя военным правителем страны — сёгуном. Новый режим, просуществовавший вплоть до конца 60-х годов XIX в., получил в исторической литературе название «сёгунат». Фактической столицей страны стал г. Камакура, в котором обосновалось военное правительство — бакуфу. Среди победившего военного дворянства (самурайства) единства, однако, не было. Борьба между враждовавшими группировками привела к тому, что с первых десятилетий XIII в. страной управлял не сёгун, а сиккэн, нечто подобное канцлеру. При жизни Нитирэна сиккэнов выдвигал род Ходзё.

Ёритомо, как и его последователи, не решился посягнуть на императорский трон и сделаться монархом, как это часто бывало в Китае. Император и императорская система правления нужны были новым правителям прежде всего как идеологическое подспорье. Несмотря на распространение буддизма в японском обществе того времени вглубь и вширь, ни сёгуны, ни сиккэны не могли себе позволить лишиться формального благословения своим действиям со стороны «сына Неба». Конечно, это только одна из причин нежелания действительных правителей Японии прервать цепочку потомков богини Солнца, каковыми считались монархи, на императорском троне.

Монархи не всегда мирились со своим бесправным положением. И императоры, и аристократия смотрели на сёгуна и его сподвижников как на варваров, узурпировавших законную власть. Довольно сильная оппозиция сёгунату ждала удобного случая для выступления против бакуфу, и благоприятные условия создались в 1219 г., во время распри между кланами Минамото и Ходзё. Экс-император Готоба со своими сторонниками попытался вернуть власть императорскому дому. Вооруженная борьба продолжалась три года, но в конце концов сиккэну Ходзё Ёситоки удалось подавить выступление мятежного императора. События 1219—1221 гг. получили название «смуты годов Дзээй». Для предотвращения подобных выступлений в будущем бакуфу поставило в Хэйане гарнизон войск со специальным уполномоченным. Наместнику сиккэна при императорском дворе вменялось в обязанность следить за

лояльным отношением императора и аристократии к правительству в Камакура. Кроме того, сиккэн конфисковал большое количество земель, принадлежавших мятежникам, и разделил их между своими приверженцами, главным образом между теми, кто участвовал в походах против восставших. В результате принятых бакуфу мер императоры не имели реальной возможности претендовать на власть более ста лет, а экономическое положение старой аристократии (не говоря уже о ее политическом статусе) было серьезно подорвано.

Вследствие указанных причин старая буддийская церковь, можно сказать кровными узами связанная с аристократией, не могла быть идеологической опорой нового режима. Бакуфу не стеснялось расправляться с монахами, слишком рьяно поддерживавшими старые порядки и пропагандировавшими реставрацию императорской власти. Данное обстоятельство еще раз подчеркивает тот важный факт, что сёгунат не шел ни на какие компромиссы с аристократией (в данном случае мы имеем в виду прежде всего императора и императорскую семью). Некоторые уступки не меняли общей картины. Объединение Тэндай было слишком сильно экономически и имело хорошо вооруженные отряды самообороны, состоявшие из монахов и подчиненных им крестьян. Поэтому монастыри находились в относительной безопасности от прямого военного нападения со стороны бакуфу. К этому времени культовые учреждения Тэндай-сю (например, монастыри на горе Хиэй) и в меньшей степени Сингон-сю превратились в государства в государстве и стали центрами потенциальной оппозиции, политической и военной, сёгунату. Равновесие сил сохранялось до второй половины XVI в., когда феодал Ода Нобунага, сторонник сильного центрального правительства, сжег все монастыри и храмы Тэндай-сю на горе Хиэй.

Нестабильной обстановке в стране сопутствовало сложное международное положение в дальневосточном регионе. В XIII в., когда началась полоса монгольских завоеваний, Дальний Восток оказался объектом экспансионистской политики державы Чингисхана. В 1280 г. был захвачен Китай. Во второй половине того же столетия монголы не раз угрожали Японским островам.

Данные обстоятельства обусловили широкое распространение представлений о наступлении века «конца Закона», которые проникли в японское общество еще

в начале XII в. (57. Т. 2. С. 107). Таким образом, время жизни и деятельности Нитирэна пришлось на сложный период как во всем дальневосточном регионе, так и на Японских островах. Принципиально новая структура власти, несколько иной тип экономических отношений и соответственно законодательная система создали отличную от прежних времен ситуацию для деятельности этого буддийского проповедника. Напряженная международная обстановка, распространение эсхатологических настроений явились еще одной причиной специфического характера деятельности этого монаха.

Нитирэновское движение представляло новый тип буддийских школ, идеологически связанных с вышедшим на политическую арену самурайством. Создавшиеся благоприятные условия для формирования этого социального слоя привели, с одной стороны, к его быстрому количественному росту, а с другой — к внутренней дифференциации. Кроме того, в XIII в. наблюдается значительное увеличение числа ремесленников и торговцев и вообще городского населения. Эти социальные группы также попадали в сферу охвата новых буддийских школ. Наконец, крестьянство, зависимое от феодальных кланов, составлявших костяк нового режима, «обслуживалось» буддийскими школами, ориентировавшимися на этот режим.

Отметим две важные особенности новых буддийских школ. Во-первых, ни экономически, ни политически они не были связаны с императорским двором и окружавшей его аристократией. Во-вторых, их идеологи пропагандировали свои учения в век «конца Закона» в качестве панацеи от всех бед. Последнее обстоятельство, как мы увидим, во многом объясняет веру Нитирэна в свое предназначение спасти Японию от несчастий и претензии на аналогичную роль его последователей вплоть до сегодняшнего дня.

Буддизм нового типа представляли три течения, включая нитирэнизм. Последний, однако, имел ряд специфических черт и был самым поздним по времени возникновения. Может показаться парадоксальным, но нитирэновская школа во главе с ее основателем находилась в решительной и последовательной оппозиции к правительству в Камакура и в высшей степени нетерпимо относилась к двум другим новым течениям — амидаизму и дзэну, а также к большинству старых буддийских школ. Причины такого явления будут вы-

яснены ниже, сейчас же остановимся на современных нитирэннизму буддийских течениях в Японии.

Главным своим противником Нитирэн считал амидаизм — учение о «чистой земле» будды Амида — и школы, его культивировавшие. Это буддийское верование было известно в Японии давно, чуть ли не с VII в., однако как течение оно стало оформляться в конце XII в., являясь реакцией на глубокий общественно-политический кризис. Основателем ведущей амидаистской школы Дзёдо-сю (школа Чистой земли) был монах Гэнку (1133—1212), посмертное имя — Хонэн, получивший буддийское образование в монастырях на горе Хиэй. В «смутное время» XII—XIII вв. на островах бытовало мнение, что учение о «чистой земле» будды Амида чуть ли не единственная положительная альтернатива эсхатологическим теориям старых школ.

Главное место в доктринах Дзёдо-сю занимало обоснование культа будды Амида, во власти которого было, считали амидаисты, возрождать или не возрождать людей в его «чистой земле», находящейся где-то далеко на Западе. Эта «земля» сравнима с христианским раем. Из трактовки Амида как единственного спасителя вытекала ненадобность поклонения другим буддам и бодхисаттвам, а также почитания каких-либо иных сутр помимо тех, в которых описывалась «чистая земля» и могущество Амида. Теоретики Дзёдо-сю заостряли внимание своих сторонников на так называемом нэмбуцу — «думании о будде (молении будде)». Хонэн придавал первостепенное значение формуле «Наму Амида буцу!» — «Слава будде Амида!», как раз и составлявшей суть нэмбуцу в данной школе. Повторение этой формулы, которой приписывалась магическая сила, должно было, по мысли Хонэна, привлечь внимание Амида к молящемуся и тем самым обеспечить спасение последнего. Надо сказать, что амидаизм в хонэновской интерпретации подвергался критике как еретическое учение практически со времени оформления его догм.

В начале XIII в. в школе Дзёдо произошел раскол, в результате которого выделилась группировка, называвшая себя Истинной школой чистой земли (Дзёдо-синсю) или просто Истинной школой (Синсю). Первый патриарх Дзёдо-синсю — Синран (1173—1262) окончательно изгнал из этого учения остатки философских спекуляций. Английский японовед А. Ллойд правильно

заметил, что «Синсю... во всяком случае в ее раннем и более распространенном виде отмежевывается от всякой метафизики. Она не знает никакой философии религии: вера в Амида — все во всем» (66. С. 413). Синран объяснял это тем, что «если вера в Амида и заповеди являются единственно необходимым для истинного спасения и перенесут верующего в рай, то ясно, что смущать умы верующих метафизическими тонкостями и высокими спекуляциями, которые составляют такую важную часть в учениях других сект (школ.— Авт.), как, например, Тэндай и Сингон, в высшей степени ненужное дело» (66. С. 414).

Школы дзэнского направления, с которыми воевал Нитирэн, нашли многочисленных адептов среди профессиональных военных, начиная с высших чинов бакуфу. Теоретической основой дзэнского учения с досконально разработанной техникой медитации являлась все та же махаянистская идея о наличии «природы будды» в каждом человеке. Внимание идеологов дзэна было направлено исключительно на методы выявления в человеке этой «природы», т. е. на внутренний мир индивида. Проблема общности отдельной личности и государства и само государство как объект спасения практически не занимали теоретиков и практиков этого направления.

В Японии в рамках дзэнского направления возникли две школы — Риндзай и Сото.

Риндзай-сю названа по имени ее родоначальника — китайского монаха Линьцзи (по-японски Риндзай) — и относится к так называемому южному течению дзэна, лидером и идеологом которого был Хуэйнан (637—713). В Японию учение Риндзай ввез монах Эйсай (1141—1215). Получив широкую поддержку в среде самурайства, Риндзай-сю особое влияние приобрела в конце XIII—XIV в. В религиозной практике школы особый акцент делался на коанах — вопросах, которые наставник задавал ученику с целью развить у него способность к непосредственному, как утверждают апологеты дзэна, постижению сути бытия и тем самым привести его к просветлению.

Догматика Сото, как и Риндзай, является развитием некоторых сторон учения, разработанного Хуэйнаном. Организовали школу последователи монахов Бэнцзи с горы Цаошань и Лянцзе, проживавшего на горе Дуншань. Школа получила свое название по этим горам: Цаодун (слово «шань» означает «гора»), что соот-

ветствует японскому Сото. Основателем Цаодун-Сото в Японии был монах Догэн (1200—1253), который познакомился с учением школы во время поездки в Китай. Догэн и его сподвижники подверглись резким нападкам со стороны адептов Тэндай-сю, но среди нового военного сословия приобретали все большее влияние. Догэн пропагандировал единственно истинный, по его мнению, метод достижения просветления, а именно так называемый сидячий дзэн. Догэн подчеркивал, что просветления можно достичь, сидя в определенной позе в определенной обстановке. Остальные же методы являются, утверждал лидер Сото-сю, во-первых, излишними, а во-вторых, малоэффективными. Простота пути спасения обусловила популярность догэновского учения, в то время как Риндзай-сю становилась «закрытой» школой. Заметим, что этические установки, предлагавшиеся Сото-сю, очень хорошо вписывались в самурайский кодекс поведения — бусидо.

В XIII в. продолжали функционировать некоторые ранние буддийские школы — Кэгон-сю, Риссю, причем последняя переживала ренессанс. Ее называют дисциплинарной школой, поскольку во главу угла в ней ставилась религиозная практика: соблюдение множества обетов (в некоторых случаях до пятисот). Ригористичность предписаний не могла не imponировать определенному слою самураев, выходцам с окраин страны, где многие из них долгое время проживали в военных поселениях с жесткой дисциплиной. Достаточно стабильный круг адептов имела и школа Сингон.

Сёгунат старался опереться не только на новый буддизм, но и на национальную религию синто. Сёгуны и сиккэны делали многочисленные пожертвования синтоистским святилищам, чаще всего в виде земельных угодий.

Синто объявлял императора прямым потомком богини Аматэрасу, и, казалось бы, налицо почва для возникновения трений между бакуфу и синтоистской церковью, но этого не произошло. Между политикой последовательного лишения императора и его правительства реальной власти, проводившейся сёгунатом и закрепленной законодательно, с одной стороны, и подчеркиванием необходимости поклонения синтоистским божествам — с другой, не было противоречия. Причина этого явления в том, что бакуфу, как уже говорилось, формально никогда не противопоставляло себя монарху:

большинство важнейших актов сёгуна скреплено печатью императора. Камакурским властям было выгодно опереться на поддержку синтоистской церкви, так как это в известной мере легализовало существование и деятельность бакуфу и ставило ее под «защиту» местных японских богов. Влияние же синтоистской церкви на японское общество того времени было достаточно велико. Каждый феодальный клан поклонялся определенному синтоистскому божеству (правда, чаще всего принявшему буддийские черты). Во время правления Минамото большой размах получил культ Хатимана, покровительствовавшего военному сословию. Влияние синто-буддийского синкретизма явственно прослеживается и в сочинениях Нитирэна.

Итак, мы кратко обрисовали основные тенденции развития японского буддизма со времени его появления на островах и до времени жизни Нитирэна. Несмотря на несколько специфический характер деятельности как его самого, так и последователей, она в конечном счете вписывалась в общепонскую традицию.

ЧЕЛОВЕК И ЛЕГЕНДА

Нитирэн родился в 1222 г. Остаются невыясненными месяц и день его рождения: большинство японских историков склоняются к тому, что данное событие, столь знаменательное для адептов нитирэнизма, произошло 16 февраля. Во всяком случае в буддийской традиции канонизирована именно эта дата. Местом рождения была маленькая деревушка Коминато в провинции Ава (совр. префектура Тиба) на восточном побережье Японии. В некоторых жизнеописаниях говорится, что в день рождения Нитирэна солнце светило необыкновенно ярко, на поверхности моря появилось больше десятка лотосов различной величины, но не меньше чем в несколько десятков сяку (один сяку — 30,3 см). А рядом с домом, где он родился, потекли «чистые воды».

Неизвестным остается действительное социальное происхождение Нитирэна. Сам он неоднократно подчеркивал, что его родители принадлежали к низшим слоям японского общества (так называемым сэммин — «подлому народу»), называл себя чандалой — этим индийским словом, ставшим известным в Японии через буддийскую литературу, обозначали самые бесправные слои трудового населения. Об отце Нитирэн писал, что тот был рыбаком. В сочинениях же последователей Нитирэна периода Муромати (XIV—XV вв.) ему приписывается аристократическое происхождение. По словам авторов жизнеописаний, его отец, по имени Нукина, был выходцем из военного сословия, а мать принадлежала к аристократическому роду Киёвара. Нукину якобы сослали за какую-то провинность на восточное побережье, и он сделался там рыбаком. В некоторых жизнеописаниях родословная Нитирэна ведется от представителей высшей аристократической элиты — рода Фудзи-

вара. Нукина, согласно этому источнику, — прямой потомок правителя провинции.

В общем все источники сходятся в том, что Нитирэн был сыном человека, имевшего отношение к рыбной ловле. Новейшие исследования показывают, что Нитирэн происходил скорее всего из семьи управляющего феодальным поместьем или же из семьи, принадлежавшей к слою местной администрации.

Много позднее Нитирэн подчеркнул уникальность места своего рождения: «Говорят, что эта провинция (Ава. — Авт.) была первой обителью великой богини Аматэрасу ... Нитирэн также родился в той провинции, и это самая большая (для него) удача» (31. С. 1227). Действительно, Минамото Еритомо, следуя политике опоры на обе религии — буддизм и национальные верования, даровал земли в этой провинции синтоистскому святилищу, находившемуся в Исэ. Лидеры современных Нитирэну школ, как правило, были выходцами из центральных и западных районов Японии, более развитых в экономическом и культурном отношении, чем восточные. Нитирэн ощущал себя чуть ли не глухим провинциалом и использовал в своих интересах факты и ассоциации, связанные с местом его рождения.

Вообще говоря, многие исторические деятели средних веков, и особенно деятели религиозные, имеют две биографии. Одна — фактическая, обычно менее известная, так как реальные события жизни данной личности обычно замалчиваются из-за боязни лишить ее ореола исключительности, поскольку жизненная правда приобщит данную личность к кругу обыкновенных людей. В истории известно много случаев, когда, скажем, предводители восстаний выдавали себя за царей и пророков, и естественно, что их последователи переделывали биографии, умалчивая, например, о низком социальном положении своего лидера. Вторая биография апологетическая. Авторы ее (а среди них может быть и данный исторический деятель) интерпретируют все факты и детали жизни и деятельности как своего рода символы предопределенности появления его в человеческом мире. Таким образом, биографические факты приобретают дополнительное функциональное значение, которое очень быстро становится доминирующим, а в глазах adeptов — основным и единственным.

Апологетическая биография имеет агитационную направленность на тот слой или группу населения, на

которые опирается данный деятель. При этом биографические факты интерпретируются таким образом, чтобы новое функциональное значение входило в резонанс с идеологией того слоя или группы, на которые они направлены. Указанные обстоятельства, следует отметить, помогают более точно оценить деятельность или учение данного лидера.

Конструирование апологетической биографии Нитирэна началось по двум основным линиям. Во-первых, подчеркивалось низкое социальное происхождение родителей и соответственно самого Нитирэна, причем специально оговаривалось, что это не помешало ему стать пророком. Во-вторых, акцент делался на то, что в рождении Нитирэна заключалось что-то необычное: сразу видно — родился по меньшей мере будущий бодхисаттва. Кроме того, в ней явственно звучит мотив сопричастности Нитирэна к традиционным японским божествам, поскольку подчеркивалась святость места его рождения. Все это дает основание полагать, что интерпретация действительных фактов социального положения родителей и сведений о месте рождения, сделанная как самим Нитирэном, так и его апологетами, была ориентирована прежде всего на периферийные слои правящего класса японского общества того времени, т. е. мелкое, среднее самурайство и примыкающие к нему социальные группы.

Каких-либо достоверных сведений о детских годах Нитирэна не сохранилось. Сам он в конце жизни писал, что уже с «детских лет изучал Закон Будды» (31. С. 1404) и, «желая отдалиться от жизней и смертей (обрести нирвану.— *Авт.*), вместе со всеми просил [об этом] будду Амида, с детства распевая его имя (повторяя формулу-молитву «Наму Амида буцу!».— *Авт.*), но через некоторое время [у него] появились сомнения [в пользе] этого дела» (31. С. 1407).

В мае 1233 г. двенадцатилетний Нитирэн с родительского благословения пришел в монастырь Киёсумидэра, в котором получил имя Якуомаро. В одном из своих писем Нитирэн рассказывал, что, снедаемый страстным желанием разобраться в сути вещей, поклялся перед изваянием бодхисаттвы Кокудзо стать «первым мудрецом Японии» (31. С. 1292). По преданию, бодхисаттва воплотился перед Нитирэном в облике монаха и благословил юношу на путь «первого мудреца». Надо сказать, что Кокудзо как раз и символизировал безграничную

во всех отношениях буддийскую мудрость. Дальнейший ход канонических жизнеописаний представляет собой свидетельство и доказательство того, что Нитирэн действительно стал первым человеком в стране.

В Киёсуми-дэра, по словам Нитирэна, не было эрудированного наставника, поэтому, получив разрешение на обучение в других монастырях, он немедленно собирается в путь (31. С. 370). В 1239 г. начинается странствие юного послушника, получившего новое имя — Дзэсёбо (по другим данным — Рэнтё), по ведущим религиозным центрам Японии, длившееся пятнадцать лет. Первые четыре года Дзэсёбо провел в Камакура, где в то время господствующее положение занимала Дзёдо-сю и весьма влиятельными были дзэнские школы.

Во время пребывания молодого Нитирэна в Камакура скончался в ссылке мятежный император Готоба, а вскоре — еще три высокопоставленных чиновника из бакуфу, участвовавших в подавлении смуты 1219—1221 гг. В народной среде, между мелкими самураями, не говоря уже об аристократии, смерть этих лиц была расценена как предзнаменование новых бед. Эти события, несомненно, отразились на формировании мировоззрения молодого Нитирэна.

В 1242 г. Нитирэн возвратился в Киёсуми-дэра, но вскоре отправился на гору Хиэй для совершенствования познаний в буддийской философии и, что более вероятно, для получения официального диплома монаха школы Тэндай.

Некоторые жизнеописания утверждают, что наставником Нитирэна во время пребывания в хиэйских храмах был главный управляющий учебными вопросами «трех пагод» (трех культовых центров в храмовом комплексе Энрякудзи). Этот человек занимал высокое положение в тэндайской церковной иерархии, так что сделаться его учеником было отнюдь не просто. Апологетические биографии склонны приписывать факт (далеко не бесспорный) ученичества Нитирэна незаурядности молодого монаха. Очевидно, прав японский исследователь Ю. Такаги, который считает, что скорее всего Нитирэн слушал публичные лекции управляющего, а учился самостоятельно, по сутрам, экзегетической литературе, чем и объясняется его хорошее знание буддийских текстов. Здесь же он познакомился с сочинениями Чжи и Мяолэ (49. С. 30—32).

Во время странствий по монастырям Нитирэн, судя

по всему, приобрел основательные знания буддийской догматики и философии. В жизнеописании упоминается о его встречах с Догэном и тогдашним патриархом Риндзай-сю Энни (1202—1280). Кроме того, он познакомился с учением Конфуция и даосизмом. Французский историк японского буддизма Ж. Ренондо составил список сутр и трактатов, на которые ссылается Нитирэн в шести своих сочинениях (переведенных Ренондо). Оказалось, что цитируется около шестидесяти источников (70. С. 319—322).

Первый свой труд Нитирэн написал в 1242 г. и уже в нем назвал приверженцев амидаизма «дьявольским народом», а проповедников учения о «чистой земле» — «дьявольскими учителями». Таким образом, нетерпимость Нитирэна к другим буддийским учениям начинает проявляться на заре его деятельности.

Изучение ортодоксальной тяньтайской догматики привело Нитирэна к сознательной борьбе против Дзёдо-сю, с одной стороны, и мечте о всеяпонском почитании Лотосовой сутры — с другой. Во времена Нитирэна адепты Дзёдо-сю проникли в хэйские храмы. Распространение амидаизма и ревизионистские тенденции в тэндайских фракциях подкрепляли пока еще тайные мечты Нитирэна об организации собственного движения.

Еще в период четырехлетнего пребывания в Камакура у честолюбивого послушника из восточных провинций пробудился интерес к политическим и общественным проблемам, что в известной степени предопределило становление его мировоззрения.

Кроме того, очевидно, нельзя не принимать во внимание и психологический склад юноши. Хотя прямых достоверных свидетельств о детских и отроческих годах не сохранилось, с известной осторожностью можно предположить страстное желание молодого Нитирэна, обладавшего незаурядным умом, выбиться в люди, а также (уже тогда) убеждение в собственном превосходстве над окружающими его монахами и мирянами. Такой склад натуры, безусловно, стимулировал развитие фанатизма, проявившегося в полной мере несколько позже.

Общение с монахами, знавшими историю Тэндай-сю и часто вспоминаящими о ее расцвете в предыдущие века, чтение сочинений Сайтё и его преемников, деятельность которых предопределила этот расцвет, по-

буждали Нитирэна задумываться о реставрации политического и общественного влияния тяньтайских идей. Изменившаяся историческая обстановка и фракционные противоречия внутри школы Тэндай оказались, очевидно, решающим фактором в решении Нитирэна противопоставить Дзэдо-сю собственную буддийскую организацию.

Весной 1253 г. Нитирэн вернулся в Киёсуми-дэра. Жизнеописания расходятся в изображении фактической стороны событий, происшедших после его возвращения в родной монастырь. Наиболее распространенной является версия, что после приезда в Киёсуми-дэра Дзэсэбо уединился в лесу неподалеку от монастыря и в течение семнадцати дней в одиночестве предавался размышлениям. Ранним утром 28-го дня 4-й луны (17 мая по европейскому летосчислению) он взошел на вершину близлежащего холма и долгое время стоял неподвижно, глядя на восток, и, «когда золотой диск солнца начал подниматься над дымкой, исходящей от бескрайних вод, раздался громкий голос. Оглушительный крик сорвался с его губ. Это было «Наму Мёхо рэнгэ кё!» — «Слава Сутре лотоса благого Закона!» Это было провозглашением его евангелия небесам и земле и приглашением в свидетели всеосвещающее солнце» (58. С. 34). Так живописует «озарение» Нитирэна, опираясь на традиционные легенды, один из современных апологетов нитирэнизма — М. Анэсаки.

В полдень того же дня Дзэсэбо собрал монахов из храма и провозгласил новое учение. На проповеди был также местный дзито (правитель округа) — страстный поклонник будды Амида. Надежных свидетельств о содержании выступления Нитирэна не сохранилось, но, судя по всему, тот резко критиковал учение и деятельность амидаистских и дзэнских школ за их отступление от «истинного Закона» и заявил, что в «век «конца Закона»» только запечатленное в Лотосовой сутре «откровение» Будды Шакьямуни является совершенной правдой. Как бы то ни было, проповедь Нитирэна не нашла отклика среди слушателей, а у части монахов вызвала резкий протест. По данным жизнеописаний, дзито тотчас же приговорил Нитирэна к смерти, и последний был вынужден покинуть гору Киёсуми тайными тропами.

Однако, как показали исследования, причины, заставившие Нитирэна уйти из монастыря, крылись не только

в религиозной нетерпимости администрации округа и несогласии монахов Киёсуми-дэра с новым учением. Нашелся анонимный документ, из которого видно, что дзито усмотрел в Нитирэне серьезное препятствие в борьбе за монопольное право хозяйничанья в округе. В этот период по всей стране усиливалась тенденция вмешательства государственных чиновников в дела частных феодальных владений. Киёсуми-дэра, как и другие тэндайские монастыри, владел достаточно обширными поместьями. В документе говорится, что дзито охотился за прирученными в Киёсуми-дэра оленями и, кроме того, пытался сделать из обитателей монастыря приверженцев веры в будду Амида. Превращение монахов в амидаистов расценивается в документе как получение дзито фактической власти над монастырем. Нитирэн, естественно, поддерживал автономию Киёсуми-дэра. Молодой, способный, получивший образование в ведущих храмах Японии монах мог стать весьма влиятельной фигурой в местной среде. Поэтому дзито был заинтересован в скорейшем удалении объявившегося в округе проповедника.

Первым актом Нитирэна как создателя нового вероучения явилось обращение в новую веру собственных родителей. В качестве подтверждения принятия новой веры сын дал им «имена в Законе» (имена, присваиваемые лицам, прошедшим монашеский постриг): отцу — Мёнити (Благое Солнце), матери — Мёрэн (Благой Лотос). Соединив вторые знаки имен отца и матери, Дзэсёбо нарек себя Нитирэном, что дословно означает Солнце-Лотос. Некоторые историки нитирэннизма находят в имени Нитирэн приверженность создателя учения синтоизму и символизацию опоры на национальные божества и Лotosовую сутру.

Будучи по существу изгнанным из Киёсуми-дэра и потерпев неудачу в обращении в свою веру монахов монастыря, Нитирэн отправляется в Камакура. Необходимо подчеркнуть: сам факт неприятия его проповедей членами монашеской общины, идеологически и организационно связанной с хиэйскими храмами, красноречиво говорит о том, что к этому времени нитирэновское понимание тяньтайских доктрин далеко отошло от современного «новому пророку» эклектического тэндайского учения с его креном в сторону эзотерического буддизма. Поэтому перед Нитирэном встала задача пропаганды собственного учения и поиска адептов.

Выбор столицы сѣгуната в качестве арены деятельности был отнюдь не случаен. Претензии создать новую, государственного масштаба, религию, реализовать замыслы о реставрации идей Сайтѣ в век «конца Закона» могли найти отклик только в Камакура, точнее говоря, у камакурского правительства, но никак не в Хэйане — вотчине императора и старой аристократии.

Нитирэн пришел в Камакура в мае 1253 г. и обосновался в небольшом домике в районе Мацуба-га-яцу на южной окраине столицы. Именно здесь он разработал основные методы своей деятельности как проповедника и реставратора «истинной» буддийской веры.

Сначала Нитирэн ограничивался пассивной пропагандой своих идей, но слава его как оригинального проповедника неуклонно росла, и постепенно к домику в Мацуба-га-яцу стало стекаться все большее число слушателей. В конце того же 1253 г. у Нитирэна появился первый ученик и последователь. Им оказался бродячий монах по имени Дзёбэн, который стал одним из ближайших последователей Нитирэна, получив «имя в Законе» Ниссё. После смерти учителя Ниссё основал в провинции Идзу храм Мёхоккэдзи, ставший впоследствии одним из центров нитирэнизма (34. С. 51). В следующем, 1254 году в ученичество к Нитирэну пришел племянник Ниссё, которого нарекли Нитиро. Говорят, этот человек всю жизнь, как тень, следовал за своим наставником. Таким образом постепенно формируется круг адептов. Данный процесс длился в течение трех лет, и с 1256 г. в Мацуба-га-яцу стали проводиться регулярные собрания монахов, во время которых слушались нитирэновские толкования буддийского учения.

Основным методом привлечения Нитирэном новых адептов стал так называемый сякубуку. Сяку (досл. «ломать», «сгибать») — ломать (предполагается активный акт) заблуждения тех, кого одолевают мирские желания из-за незнания буддийского учения. Буку (досл. «подчинять», «падать на землю», «ставить вверх ногами») интерпретируется в смысле «громить плохих людей и плохие учения». Сякубуку противопоставляется методу сёдзю (досл. «захватывать [и] брать»), который подразумевает спасение посредством сострадания: обыкновенному человеку протягивается, так сказать, рука помощи.

В отличие от других буддийских деятелей Нитирэн главный упор делал именно на сякубуку, хотя, строго

говоря, метод сёдзю более буддийский по характеру. Для нитирэнистов сякубуку является оправданием резкой критики других учений и абсолютизации своих собственных взглядов. Агрессивность Нитирэна и многих его преемников в прошлом и настоящем нашла выражение как раз в сякубуку. Сам Нитирэн призывал к насильственному пресечению деятельности представителей почти всех современных ему школ — вплоть до физического уничтожения — и к искоренению их учений (прежде всего амидаизма) якобы из-за несчастий, которые навлекли на Японию приверженцы «плохого Закона».

После первых успехов Нитирэн и его последователи вышли на улицы Камакура с проповедями нового учения, восхвалением Лотосовой сутры, энергичной по напору и резкой по тону критикой амидаистских и дзэнских школ. Переход к активной пропаганде нитирэнизма, использование сякубуку стимулировали приток адептов в развивавшееся религиозное движение.

Нитирэновская школа, как и любое другое буддийское объединение того времени, состояла из духовенства (сюккэ) и мирян (дзайкэ), материально и идеологически поддерживавших монашество. Нитирэн не делал различий между сюккэ и дзайкэ, называя тех и других учениками (тэйси). Кроме того, равными правами пользовались монахи, ко времени прихода к Нитирэну имевшие официальный диплом (как сам Нитирэн), и лица, ставшие монахами уже после того, как примкнули к движению. В нитирэновском ордене было много таких, как их тогда называли, «самовольных монахов», не получивших никакого документа о прохождении церемонии «принятия заповедей» в храмах, имевших на то официальное разрешение.

Отрицание Нитирэном практики наложения на учеников многочисленных обетов этического характера, большая часть которых была канонизирована в ранний период распространения буддизма, объясняется тем, что в этом случае нитирэнисты могли бы пренебрегать ими на вполне законных основаниях (никаких обетов на себя не налагали). Отнюдь не случайно в число своих главных противников Нитирэн включил школу Риссю, в догматике которой доминировала этическая сторона буддийского учения.

Среди «дипломированных» монахов, пришедших к Нитирэну, подавляющее большинство составляли вы-

ходцы из Тэндай-сю. Объясняется это тем, что лидер движения призывал к возрождению ортодоксального тэнтайского учения и объявлял это залогом восстановления былого величия школы в рамках новой буддийской организации под его, Нитирэна, началом. Таким образом, пропагандистами нитирэнизма в период становления, объединения и последующих гонений стали те, кто был идеологически тесно связан с некогда могущественным объединением и кто считал себя наследником традиций Сайтё. Нужно иметь в виду, что под знамена Нитирэна шли те тэндайские монахи, которые были недовольны зависимостью школы от старой аристократии, а также слишком большим влиянием доктрин Сингон и Дзёдо на современное тэндайское учение.

В конце жизни Нитирэн выделил шесть наиболее близких ему учеников. Большинство из них присоединилось к нему еще в 50—60-е годы. Эта шестерка составила ядро школы, ее «мозговой трест». Отметим чрезвычайно показательный факт: четверо из шести до перехода к Нитирэну были монахами Тэндай-сю, т. е. людьми, получившими буддийское образование в монастырях хиэйской системы и прошедшими церемонию «принятия заповедей».

Положение духовенства в Нитирэн-сю отличалось рядом особенностей. Как правило, монахи, обратившиеся в нитирэновскую веру, оставались в своих прежних храмах, где проповедовали новое учение (отметим терпимость храмового начальства). Ежегодно они собирались в Камакура на так называемые «лекции великого учителя», во время которых слушали проповеди Нитирэна, после чего разъезжались по своим монастырям. Среди таких монахов были не только рядовые члены объединения, но и ведущие деятели движения. Нитирэновская школа в то время называлась Хоккэ-сю — школа Цветка Закона (Цветок Закона — общепринятое до сегодняшнего дня сокращенное название Сутры лотоса благого Закона) или Хоммон-сю — школа «Хоммона» (хоммон — второй содержательный раздел Лotosовой сутры, о нем подробнее будет говориться в следующей главе). Название Нитирэн-сю школа приобрела только в 60-х годах XIX в. (см. главу ««Ренессанс» нитирэнизма»), однако в литературе, как правило, это наименование употребляют и тогда, когда имеют в виду самый ранний период ее истории.

По мере укрепления движения определялись геогра-

фические зоны, в которых наиболее отличившиеся ученики Нитирэна, проживавшие в местных храмах, пропагандировали догмы своего наставника среди сотоварищей-монахов и координировали деятельность членов объединения в соответствующем регионе. Роль таких координаторов резко возрастала в периоды гонений на Нитирэна, а также после его отхода от активной деятельности. Эти люди были доверенными лицами своего учителя, вершившими делами нитирэновских общин на местах. Однако концентрация власти в руках немалого в общем-то числа координаторов таила в себе зародыш раскола движения в случае смерти его основателя, который был связующим звеном ряда достаточно независимых друг от друга объединений (что, кстати говоря, и произошло после кончины Нитирэна).

Монахи, не имевшие диплома, были заняты в первую очередь распространением нитирэновского учения среди мирян, жили в их домах и выполняли роль духовных наставников своих хозяев.

Среди адептов школы были так называемые нюдо — «вступившие на Путь». Они принимали обязательство выполнять правила, регламентировавшие образ жизни монахов, но оставались жить дома, т. е. занимали промежуточное положение между сюккэ и дзайкэ. Кроме того, объединение имело и монахинь, которые, правда, не были ими в прямом смысле слова. Так называли жен нюдо, решивших вместе с мужьями вступить на «путь спасения», а также вдов, принявших заповеди, но ни те, ни другие из «мира» в монастыри не уходили. Следует особо отметить интересное обстоятельство: среди мирских последователей Нитирэна насчитывалось большое число женщин, ставших верными приверженцами движения. Некоторые из них приезжали к Нитирэну на отдаленный остров Садо, когда он находился там в ссылке.

Количество сочувствовавших движению мирян резко возросло после выступлений Нитирэна с предостережениями об угрозе монгольского нашествия на Японские острова (после 1267 г.) и так же резко сократилось, когда начались правительственные гонения против самого Нитирэна и членов ордена (четырьмя годами позднее). И наконец, новый приток их пришелся на последний период жизни главы объединения, когда он окончательно обосновался на горе Минобу (вторая половина 70-х годов). Районы проживания большинства

мирских адептов находились неподалеку от тэндайских храмов, где обитали монахи нитирэновской школы, главным образом на востоке страны.

До 1260 г. деятельность Нитирэна протекала прежде всего в рамках пропаганды нового учения, формирования и консолидации движения. Первый шаг непосредственно в политику был сделан только через семь лет после изгнания Нитирэна из Киёсуми-дэра и переезда в Камакура. Его деятельность как политика, точнее говоря, как претендента на роль наставника бакуфу началась с того момента, когда он заявил о себе знаменитым трактатом «Риссё анкоку рон» — «Трактатом об установлении справедливой (сообразной истинному Закону) и мирной (спокойной) страны» (1260 г.).

Во второй половине 50-х годов XIII в. Японские острова пережили множество стихийных бедствий — землетрясений, наводнений, засух. Страну периодически охватывали пожары и эпидемии болезней, и как следствие во многих провинциях распространился голод. Естественно, что средние и мелкие землевладельцы, самураи наряду с трудовым населением наиболее остро ощущали на себе последствия кризисной обстановки. Бакуфу и новая буддийская церковь (как, впрочем, и синтоистская) пытались остановить лавину бедствий главным образом при помощи молебнов в честь будды Амида и островных божеств. Естественно, это не помогало. Разочарование в предлагавшихся властями мерах спасения страны и желание по-новому понять причины возникновения несчастий обратило определенную часть общества к проповедям Нитирэна.

По свидетельству жизнеописаний, Нитирэн, наблюдая стихийные бедствия и другие несчастья, обрушившиеся на острова, пришел к выводу, что именно сейчас наступило время указать правительству истинный путь управления страной.

Трактат «Риссё анкоку рон» был подан за подписью «тэндайский послушник Нитирэн» на имя бывшего сиккэна Ходзё Токиёри в августе 1260 г. через одного из нитирэновских нюдо. Токиёри оставил обращение Нитирэна без ответа. Поначалу правительство отнеслось к сочинению достаточно индифферентно, однако Нитирэн и его приверженцы резко усилили пропаганду против амидаистов, читали выдержки из сочинения своего учителя на улицах Камакура. Очень скоро руководство Дзёдо-сю приняло энергичные контрмеры. С одобрения

властей толпа сторонников школы напала ночью на обитель Нитирэна в Мацуба-га-яцу и сожгла домик. Сам Нитирэн спасся бегством в провинцию Кадзуса на самом востоке страны, где поселился в доме одного из своих мирских приверженцев.

Вернувшись весной 1261 г. в Камакура, «реставратор истинного буддизма» с новой силой занялся проведением сякубуку. К этому времени относится начало применения нитирэнистами барабана для привлечения внимания слушателей к увещательным проповедям. На этот раз амидаисты предприняли более решительные действия против строптивного проповедника. Главным врагом Нитирэна стал руководитель Дзёдо-сю, который, используя свои связи с правительством, добился ареста Нитирэна и его высылки на полуостров Идзу, где тот находился до конца февраля 1263 г.

Во время ссылки Нитирэн развил некоторые основополагающие догмы своего учения, положенные в основу практической деятельности школы. Попав на окраину страны, он не мог не задуматься о результатах своих почти десятилетних проповедей. Однако отсутствие успехов в политической области не только не привело Нитирэна в отчаяние, но, наоборот, вселило в этого человека еще больший энтузиазм. Источник вдохновения он открыл в главе XIII Сутры лотоса благого Закона, называющейся «Побуждение держаться [твердо]». Следует отметить, что Нитирэн неоднократно апеллировал к этой главе в своих сочинениях и письмах к ученикам. Судя по всему, именно тогда он приобрел окончательную уверенность в предопределенности своей судьбы и убедился в полном ее сходстве с судьбой «посланцев Будды», о которых повествуется в сутре и, в частности, в упомянутой главе. Пережитые им события и стали основой его рассуждений о собственной избранности. Процесс осознания себя мессией имел, естественно, доктринальные истоки, уходящие в глубь тьянтайской философии, и в соответствующем месте мы их рассмотрим.

После возвращения из ссылки проповеди Нитирэна и его учеников приняли четкий и целенаправленный характер. В первую очередь Нитирэн отграничил свое учение от идеологического комплекса школы Сингон, а также окончательно отмежевался от тэндайского эзотеризма. В это время начался крутой подъем популярности Риссю. Нитирэн увидел в ней очередного

своего конкурента и разразился резкими выпадами против деятелей школы, тем более что теоретическая основа критики уже была ясно выражена в трактате «Риссё анкоку рон».

В этот период окончательно оформилась нитирэновская «четырёхчленная формула [критики]» основных направлений буддизма, процветавших в Японии того времени. «Четыре члена» расшифровываются следующим образом:

1. Нэмбуцу (моления будде Амида.— *Авт.*) — «карма огненного ада». «Амида-будда в глазах Нитирэна,— писал М. Анэсаки,— был не кем иным, как узурпатором истинного достоинства Будды, и пиетизм большинства по отношению к предполагаемому спасителю не чем иным, как выражением истерического состояния века» (58. С. 9). Последователям будды Амида, утверждал Нитирэн, суждено пребывать на самом нижнем круге ада за их многочисленные грехи, в частности за доведение страны до упадка.

2. Дзэн — «действие дьявола». «Нитирэн видел в этом новом методе буддийской медитации ересь по отношению к подлинному буддизму Лотоса (учению, зафиксированному в Лotosовой сутре.— *Авт.*), а также обильный источник безудержного эгоизма». Последователи дзэна «угрожали национальному единству Японии и авторитету истинного буддизма» (58. С. 10).

3. Учение Сингон-сю — «плохой Закон, ведущий страну к гибели». Нитирэн обвинял эту школу в «извращении истинного Закона», но главной причиной осуждения ее явился фактический отказ руководителей Сингон-сю каким-либо образом поддерживать нитирэновское движение. Публичная критика доктрин и деятельности данной школы поставила Нитирэна в оппозицию большей части монастырей на горе Хиэй, культивировавших наряду с собственным «тайным учением» «тайное учение» Сингон.

4. Учение школы Риссю — «абсурдные проповеди мятежников против государства». «Рабское и формальное соблюдение дисциплинарных правил, которые при их разработке были предназначены для индийских монахов, вызвало противодействие тех, кто был привержен японским идеям и обычаям» (58. С. 8).

Эти четыре направления в японском буддизме XIII в. Нитирэн оценивал в качестве величайших зол века. Однако «четырёхчленная формула» — не только

догмат религиозной доктрины, но в первую очередь обоснование политических действий ее создателя.

Шестидесятые годы прошли в непрерывной борьбе Нитирэн-сю с другими буддийскими объединениями, а ее глава неоднократно подвергался преследованиям со стороны властей. После возвращения из ссылки Нитирэн большую часть времени проводит в восточных районах Японии, пропагандируя свое учение. Все старые и новые жизнеописания много места уделяют так называемому «инциденту в Комацу-га-хара».

В 1264 г. Нитирэн посетил провинцию Ава и храм Киёсуми-дэра, где встретился со своим первым учителем, а также некоторое время провел в деревне Коминато. Здесь он нашел свою мать при смерти и, как сообщают источники, вылечил престарелую женщину; более того — благодаря декламации Лотосовой сутры он продлил ей жизнь на четыре года. Апологетические биографии подчеркивают этот факт как доказательство необыкновенных способностей Нитирэна, приобретенных якобы посредством глубокой веры в указанную сутру и благодаря, воспользуемся христианским термином, богоизбранности.

После неудачной попытки обратить в свою веру бывшего наставника Нитирэн с группой учеников направился в соседнюю провинцию. В сосновом лесу (поэтому место и называлось Комацу-га-хара — Долина маленьких сосен) их встретил вооруженный отряд под предводительством уже знакомого нам местного дзито. Завязалась драка, в результате которой два спутника Нитирэна были убиты, а сам он получил серьезное ранение в голову. Об этом событии напоминал шрам на его лице. Кстати говоря, не исключено, что с этого времени у него появилось некоторое расстройство психики. Может быть, здесь кроется одна из причин одержимости Нитирэна и его претензий на богоизбранность. Сам он истолковал «инцидент в Комацу-га-хара», с одной стороны, как подтверждение предопределенности своей роли в истории Японии, а с другой — как сигнал к усилению борьбы с другими школами.

Несмотря на предыдущие неудачи, Нитирэн, более чем когда-либо обуреваемый желанием проповедовать свое учение и убежденный в необходимости энергичного вмешательства в государственную политику, предпринял новую попытку оказать давление на бакуфу.

В начале 1268 г. хан Хубилай направил японскому

правительству второй ультиматум, в котором требовал вассального подчинения страны монгольской державе. Бакуфу переслало ультиматум императору. После двухнедельного обсуждения обе администрации решили проигнорировать требования Хубилая. Были отданы распоряжения провести оборонные мероприятия в провинции Сануки. Такие же указания были посланы во все западные провинции. В буддийских храмах и синтоистских святилищах проводились многочисленные молебны.

Угроза монгольского вторжения, черты которой обрисовывались все явственнее, стала непосредственным поводом нового обращения Нитирэна к бакуфу. Уже через три месяца после получения монгольского ультиматума Нитирэн вручает главе ведомства по делам самурайского сословия (самурайдокуро) меморандум «Основы понимания «Рассуждения об установлении справедливости и спокойствия в стране»», в котором подчеркивал, что время показало правоту его пророчеств. По его словам, нынешняя обстановка на островах совпадает с тем, что было им предсказано несколькими годами раньше. Нитирэн обвинил высшие церковные круги в том, что они не вняли его предостережениям и вызвали тем самым гнев будд и божеств. Внимание было акцентировано на том, что только он, Нитирэн, не считая монахов с горы Хиэй во времена Сайтё («бодхисаттв-монахов», о которых говорилось в предыдущей главе), знает, каким образом можно спасти Японию от надвигающейся опасности. Тем не менее никакого ответа от властей Нитирэн не получил.

Собственно говоря, Нитирэн впервые имел сколько-то убедительное основание обратиться к правящим кругам страны, однако диалог не состоялся. Нитирэн явно переоценил свои возможности и, судя по всему, долгое время не осознавал тщетность попыток стать «государственным человеком». Однако он был готов защищать великие идеи и традиции не менее великих для него учителей.

В октябре 1269 г. бакуфу получило очередной ультиматум монгольского хана. Нитирэн, услышав о новых требованиях Хубилая, сделал известную приписку к «Риссё анкоку рон». Одновременно был разослан ряд писем тем же лицам, которым он писал год назад. И хотя на этот раз было получено несколько ответов, к его рекомендациям никто не прислушался. Убедившись в

ничтожности результатов воздействия на правящие круги посредством посланий, Нитирэн требовал открытой дискуссии со своими противниками, на что лидеры четырех школ, конечно, согласия не дали.

Летом 1271 г. Японию постигла чрезвычайно сильная засуха, следствием которой были пожары, охватившие всю страну. Камакурское правительство назначило Рёкана, монаха школы Риссю, имевшего влияние на сиккэна, ответственным за проведение молебнов с целью вызвать дожди и избавить страну от новых несчастий. Молебны послужили удобным поводом для открытых столкновений с официальной церковью. Через двух посредников Нитирэн передал Рёкану, что если в течение семи дней тому удастся прекратить засуху, то он, Нитирэн, также прекратит выступления против Риссю, пойдет к Рёкану в ученики и будет соблюдать 250 основных заповедей школы. В противном случае станет ясно, что учение, проповедуемое патриархом Риссю, не что иное, как «обман народа».

Молебны проводились с размахом (в общей сложности в них участвовало более двухсот монахов) и продолжались почти месяц, но вместо дождя на острова налетели пыльные бури. Нитирэновские апологеты утверждают, что дождь в конце концов вызвал якобы сам Нитирэн.

Неудача, постигшая Рёкана, подняла авторитет Нитирэна как пророка в глазах почитателей последнего и тогдашнего общественного мнения, что в определенной степени дискредитировало Риссю и Сингон-сю (монахи последней также участвовали в молебнах). Все это толкнуло представителей официальной буддийской церкви на решительный шаг: полное пресечение деятельности Нитирэна и его движения. Ученик Рёкана по наущению наставника, а также главы школы Сингон подал на Нитирэна жалобу в самурайдокуро, в которой обвинил монаха в оскорблении амидаистских и дзэнских школ, а также в хранении оружия и подготовке смуты.

Естественно, что правительство потребовало от Нитирэна объяснений. Тот смело заявил, что, во-первых, занимается спорами только догматического характера, используя для этого канонические буддийские тексты; во-вторых, амидаистские и дзэнские храмы — места, где «извращается Закон»; в-третьих, оружие, которое хранится в его доме в Мацуба-га-яцу, предназ-

начено для «защиты» Лотосовой сутры. Признание Нитирэном хранения оружия укрепило подозрения бакуфу в политической неблагонадежности монаха. Как раз в это время нередки были случаи участия буддийских священников старых школ в заговорах против нового режима. Рёкан в свою очередь развернул против Нитирэна бурную деятельность. В результате в сентябре 1271 г. Нитирэн был вызван в верховный суд, где его допросил сам глава самурайдокуро Хэй-но Ёрицунэ. Нитирэн подтвердил практически все, что высказал Рёкану через посредников и в письмах. Хэй-но Ёрицунэ, ярый амидаист, был взбешен, как говорят источники, ответами Нитирэна, что и решило участь последнего. Тем не менее на этот раз его отпустили домой.

Из Мацуба-га-яцу Нитирэн отправил Хэй-но Ёрицунэ копию трактата «Риссё анкоку рон» и письмо, в котором изложил суть посланного сочинения, заявив, что страна выйдет из кризисов только в том случае, если власти немедленно последуют его рекомендациям, обоснованным в «Риссё анкоку рон». Неизвестно, получил ли Хэй-но Ёрицунэ трактат, но вечером того же дня Нитирэн был арестован. Позднее он напишет, что его дом окружили несколько сот солдат во главе с Ёрицунэ, учинили погром, а его самого увезли в тюрьму, причем обращались с ним как с «врагом государства» (31. С. 1524).

В верховном суде арестованного монаха снова допросил Хэй-но Ёрицунэ. Собственно говоря, допрос явился судом, на котором власти должны были решить, что делать с Нитирэном. Однако последний не только не оправдывался, но, наоборот, в очень резкой форме предупредил высших правительственных чиновников о самых тяжелых последствиях, которые якобы могут повлечь за собой его арест и дальнейшие репрессии. Именно тогда он заявил:

«Нитирэн — столп Японии. Потерять меня — значит лишить Японию опоры. И сразу же возникнут несчастья: в собственном доме [начнутся] беспорядки, мятежники нападут на правителей; нападут и из других стран; люди нашей страны не только подвергнутся нападению и будут убиты, но многие будут захвачены живыми [в плен]. Если не сжечь дотла [храмы] Гокуракудзи, Кэнтёдзи, Дзюфукудзи, Большого Будду (Нитирэн имеет в виду статую будды Амида в Камакура.— Авт.), Тёкуракудзи — все храмы и пагоды приверженцев «мо-

ления Будде» (амидаистов. — *Авт.*) и дзэнских монахов, если не отрубить [таким] монахам головы в Юби-гахаме (место на окраине Камакура, где совершались казни. — *Авт.*), то Япония обязательно погибнет» («Сэндзисё» — «Трактат о выборе времени». 31. С. 287).

Эта грозная филиппика окончательно восстановила судей против Нитирэна. Через несколько часов был вынесен приговор: за злонамеренную клевету в адрес буддийской церкви и правительства Нитирэн приговаривался к ссылке на остров Садо — отдаленное место у северо-западной окраины острова Хонсю. Однако Нитирэну предстояло пережить очень неприятное событие, которое стало чуть ли не центральным моментом всех жизнеописаний монаха. Авторы апологетических биографий, включая современные, утверждают, что власти решили тайно расправиться с Нитирэном. В двух приписываемых ему сочинениях красочно живописуются события ночи, когда Нитирэна привезли на место казни — в местечко Тацу-га-кути на окраине Камакура. Хрестоматийными стали три момента в описании этого акта. Во-первых, осознание Нитирэном своей участи и готовность сложить голову за веру в Лotosовую сутру. Во-вторых, речь перед статуей Хатимана, суть которой сводилась к тому, что Нитирэн — «первый подвижник Лotosовой сутры» в Японии и его деятельность направлена на спасение страны, Аматаэрасу и того же Хатимана. В-третьих, в то время, когда палач занес меч над головой Нитирэна, ярчайший свет вспыхнул над Тацу-га-кути и ослепил палача, из рук которого выпал меч. Солдаты, конвоировавшие Нитирэна, попадали с лошадей и в страхе разбежались.

Сомнения в самом факте несостоявшейся, точнее говоря, неполучившейся казни Нитирэна и тем более в таких загадочных явлениях, как ослепивший присутствовавших свет и выпавший из рук палача меч, возникли давно. В некоторых источниках отмена казни объясняется тем, что сиккэн Ходзё Токимунэ якобы помиловал Нитирэна в ознаменование зачатия своей наложницы. Хирата Ацутанэ, видный идеолог синтоизма, еще в начале XIX в. предположил, что эпизод с казнью заимствован из средневекового самурайского эпоса «Сказание о доме Тайра», так как очень напоминает сцену из гл. XX, и вставлен был в жизнеописание Нитирэна для героизации монаха.

Сейчас трудно установить, что на самом деле произошло с Нитирэном и какова была последовательность событий той ночи. Не исключено, что казнь была разыграна для устрашения непослушного «подвижника Лотосовой сутры», и ему, находившемуся в состоянии аффекта, спасение могло показаться действительно ниспосланным свыше. В Тацу-га-кути Нитирэна сопровождал ученик-мирянин, так что фантазия этого человека, сопереживавшего событие, могла приукрасить и дополнить то, что показалось самому Нитирэну. Как бы то ни было, «казнь» оставила неизгладимый след в его душе. Через месяц, в октябре 1271 г., Нитирэн был отправлен на остров Садо.

Камакурское правительство подвергло движение разгрому. Непосредственным поводом для репрессий против монахов и мирских последователей послужила, как принято считать, волна грабежей и убийств, прокатившаяся по столице сразу же после ареста Нитирэна. В апологетических биографиях они расцениваются как провокация властей и верхушки враждебных Нитирэну буддийских объединений. В результате начались преследования всех, кто имел отношение к «реставратору истинного Закона». Большое количество приверженцев ссыльного монаха было арестовано, остальные изгнаны из Камакура. В тюрьму попали, в частности, пять близких учеников. Широкая кампания властей против движения, естественно, привела к оттоку адептов. Сам Нитирэн в одном из писем, отправленных с острова Садо, отмечает: «Из тысячи человек девятьсот девяносто девять отпало» (31. С. 907).

В первой половине 70-х годов деятельность нитирэнистов практически свелась к нулю, так что духовенству, пользовавшемуся поддержкой бакуфу, можно было не опасаться нападков с их стороны. Однако интеллектуальный костяк нитирэновского движения, несмотря на преследования, сохранился, что позволило после освобождения Нитирэна в самый короткий срок возобновить деятельность объединения во всеяпонском масштабе.

Пребывание на Садо продолжалось два года пять месяцев. Условия жизни на острове, особенно в первую зиму, были очень тяжелыми. Тем не менее в этот период Нитирэн занялся систематизацией своего учения. Во время ссылки были написаны основополагающие для нитирэнизма сочинения доктринального характера.

В них Нитирэн связал воедино теоретический и практический аспекты своей религиозной и общественной деятельности.

Наиболее важным результатом стало завершение разработки концепции о собственном мессианстве. В одном из писем, отправленном с корабля, увозившего его на Садо, Нитирэн впервые сравнил себя с бодхисаттвой Садапарибхуты. Несколько позже он с полной определенностью заявил о себе как воплощении бодхисаттвы Вишиста-чаритры. Чтобы понять смысл и функциональное значение отождествлений с этими бодхисаттвами, необходимо рассмотреть целый ряд важнейших доктрин нитирэнизма, поэтому оставим выяснение этого вопроса до следующей главы. Здесь же подчеркнем, что объявление себя воплощением Садапарибхуты или Вишиста-чаритры было, с одной стороны, подготовлено всей предыдущей деятельностью Нитирэна, а с другой — и это самое главное — давало ему возможность заявить о своем особом положении среди лидеров других школ и, следовательно, укрепляло авторитетность собственных действий и высказываний.

Интенсивная литературная деятельность (за время ссылки Нитирэн написал более шестидесяти трактатов и писем, из которых двадцать с лишним входят в число первостепенных по важности) сочеталась с не менее энергичной кампанией обращения в новую веру немногочисленного населения острова. Сюда приехало несколько учеников, которые принимали активное участие в пропаганде нитирэнизма. Дело дошло до того, что местный феодал послал властям в центре три письма с жалобами на Нитирэна, что, правда, не вызвало каких-либо отрицательных последствий.

Хлопоты по освобождению Нитирэна начались сразу же после высылки его на Садо. Апологетические биографии утверждают, что причиной возвращения его из «отдаленных мест» явились сбывшиеся предсказания: смута в «собственном доме» и нападение извне. Действительно, в 1272 г. брат сиккэна замыслил переворот, пытаясь захватить власть, и, хотя Токимунэ сумел справиться с заговорщиками, клан Ходзё многие годы не мог избавиться от внутренних потрясений. Угроза монгольского вторжения также усиливалась. Правительство получило три ультиматума, а в 1274 г. монгольские и корейские войска дважды высаживались на западном побережье Японии. Устрашенное оправдани-

ем пророчеств ссыльного монаха, бакуфу освободило Нитирэна якобы для консультаций о мероприятиях по установлению мира в стране и охране ее границ. Однако утверждения такого рода, встречающиеся в старых и новых жизнеописаниях, кажутся маловероятными. Главную роль в разрешении Нитирэну вернуться в столицу сыграла скорее всего помощь одного из его почитателей, близкого к тестю сиккэна Токимунэ. Известен также факт благосклонного отношения к неистовому монаху одного из членов клана Ходзё. Однако отрицать определенную заинтересованность правительства в советах Нитирэна, конечно, нельзя.

25 марта 1274 г. Нитирэн вернулся в Камакура и уже 8 апреля был приглашен в самурайдокоро для беседы с главой этого учреждения, но сейчас уже в качестве не обвиняемого, а, так сказать, консультанта. Третья, последняя «очная ставка» с правительством кончилась для Нитирэна неудачей. Правда, на этот раз все обошлось без каких-либо конфликтов. Высших чиновников интересовал единственный вопрос: когда, по мнению Нитирэна, возможно вторжение монголов. Последний предсказал агрессию в течение года, но, по его же словам, основной акцент сделал на необходимости запрещения деятельности четырех объединений, которые критиковал многие годы, или по меньшей мере на недопущении их к участию в «отпугивании» завоевателей (см. 31. С. 332—333). Однако через два дня правительство организовало моления по вызыванию дождя, которые проводили монахи-амидаисты. Дождь действительно пошел, и сиккэн Токимунэ щедро одарил храмы Дзёдо-сю. Нитирэн предпринял ряд яростных пропагандистских атак против своих давних противников, однако привлечь к себе внимание ему не удалось. Убедившись, что его старания изменить политику правительства, точнее говоря, сделаться влиятельным политическим советником бакуфу безрезультатны, 15 мая 1274 г. Нитирэн навсегда покинул Камакура. Таким образом окончился самый бурный и насыщенный событиями период жизни и деятельности Нитирэна.

Последние годы жизни Нитирэн провел на горе Минобу, расположенной к западу от Фудзи, священной горы японцев. Отказ от активной религиозной и общественной деятельности, несколько неожиданный для членов движения, был вызван, судя по всему, осознанием Нитирэном принципиальной невозможности из-

менить свой статус полупризнанного учителя. М. Анэсаки называет поселение «подвижника Лотосовой сутры» в горах «добровольной ссылкой» (58. С. 93). Восемь лет жизни Нитирэна в стороне от дорог были наполнены тем не менее энергичной творческой деятельностью. В этот период он завершает разработку доктрины теократического государства. В последующие времена религиозные объединения, считавшие себя преемниками нитирэновского движения, в частности Сока гаккай, если говорить о современном периоде, в основу своей деятельности чаще всего клали именно эту концепцию, которую Нитирэн при жизни и не пытался реализовать. Учение Нитирэна о государстве и религии — венец его общественно-политической и религиозно-философской деятельности. В позднейшей литературе принцип единения политики и религии получил название «сэйкё итти» — «единство политики и религии» или, если имелся в виду исключительно буддизм, «обуцу мёго» — «благое слияние (единение) правителя и Будды».

По подсчетам Ю. Такаги (48. С. 54), сохранилось 291 сочинение, написанное Нитирэном во время проживания на Минобу, причем большая часть их — послания ученикам и последователям. Такое огромное количество писем было следствием изменения форм руководства движением. Школа постепенно восстанавливала свои позиции, и Нитирэну приходилось руководить ее деятельностью посредством переписки. Он оставался лидером и главным стратегом движения, хотя личного участия в привлечении новых адептов и в публичных проповедях не принимал: это входило в прерогативу учеников. Нитирэн внимательно следил за действиями своих подопечных, о чем свидетельствуют многочисленные письма-инструкции.

Здоровье Нитирэна, подорванное ссылками и трудностями жизни на Минобу, серьезно ухудшилось в конце 70-х годов. Летом 1282 г. он решил пройти курс лечения на горячих источниках и в сентябре спустился из своего горного убежища (к этому времени здесь был построен небольшой храм). Однако на пути к источникам Нитирэну стало плохо, и он был вынужден остановиться в доме своего мирского последователя. Предчувствуя скорую смерть, Нитирэн назначил следующим патриархом школы своего ученика Никко (одного из «шестерки»). Скончался Нитирэн утром 13 октября 1282 г. Тело его было кремировано, и прах захоронен

около горы Минобу. Позднее рядом с могилой был воздвигнут храм Куондзи.

Основную причину отсутствия заметных успехов нитирэновского движения нужно искать в социальном составе поддерживавших его сил. Слой мелких и средних самураев тяготел к классу производителей, и в этом плане его интересы в определенной степени совпадали с интересами крестьянства и нарождавшегося третьего сословия. Объективно защита данных общественных групп означала защиту интересов трудового населения, что не могло не привести к противоречию с правящим классом, точнее говоря, с теми группами, которые стояли во главе режима.

На том этапе развития феодализма в Японии, на который пришлось жить и деятельность Нитирэна, бакуфу не могло найти точек соприкосновения с движением и использовать его в своих интересах. Нитирэн мыслил о такой структуре феодального общества своего времени, где бы указанный слой населения имел определенное и стабильное место с гарантией своих прав в феодальной иерархии.

Тем не менее следует иметь в виду, что представители трудового населения, непосредственного производителя материальных благ, никогда не составляли костяк движения — ни в период его организации и укрепления, ни в более поздние времена. Нитирэн, судя по всему, и не ставил задачу включения народных масс в диалог «собственная школа — государственная власть», несмотря на неоднократные заявления о своей принадлежности к «подлому народу».

Еще раз подчеркнем, что изучение социального состава и общественного положения последователей Нитирэна показывает: круг его учеников и сочувствующих мирян составляли в основном выходцы из господствующего класса, и деятельность нитирэновского объединения отражала идеологию его нижних и средних слоев. Во второй половине XIII в. неуклонно прогрессировал процесс разорения мелкого и среднего самурайства, а также мелких и средних землевладельцев (рёсю). Бакуфу принимало энергичные меры законодательно исключить переход земель военного сословия «посторонним», однако приостановить процесс не удалось. В политическом отношении указанные социальные группы большой роли не играли. Развивавшаяся система вассалитета отодвигала их далеко на периферийные

позиции. В социально-экономическом плане они тяготели к крестьянству и зависели от него, поскольку благосостояние этих групп обеспечивалось трудом немногих крестьянских семей, работавших на их полях. В свою очередь многочисленные трудовые и военные повинности подрывали экономическое положение этой категории трудового населения и создавали непосредственную угрозу стабильности положения ее хозяев. Поэтому рёсю и самураи не могли не заботиться о защите прав своих крестьян.

Нитирэн хотел заставить самурайскую элиту, возглавлявшую страну, не только считаться с интересами данных слоев японского общества, но и принять их идеологию в качестве господствующей. Объективно это означало выражение претензий указанных социальных групп играть доминирующую (или по крайней мере весьма заметную) роль в политической и экономической жизни страны хотя бы опосредованно — через нитирэновское учение о Лотосе благого Закона, что было совершенно нереально.

После кончины Нитирэна во главе движения оказались его шесть учеников, названные им самим, как уже говорилось, незадолго до смерти: Ниссё, Нитиро, Нико, Ниттё, Нитидзи, Никко. В 1288 г. совещание монахов на горе Минобу, выполняя волю Нитирэна, причислило к кругу шести учеников еще двенадцать человек. Все они получили титул «старшие монахи». Кроме того, в ядро объединения входили и так называемые «средние по старшинству монахи» — ученики непосредственных учеников и последователей основателя движения.

Выше уже отмечалось, что ученики Нитирэна были ответственны за деятельность объединения в различных районах страны. После кончины лидера движения формы руководства практически не изменились, и такое положение вещей не могло не стимулировать развитие сепаратистских тенденций на местах. И действительно, очень скоро в рамках движения возникло несколько по существу автономных объединений со своими храмовыми центрами. Однако такому раздроблению предшествовал ряд событий.

Для координации деятельности руководителей местных групп было решено проводить ежегодные собрания, или, выражаясь современным языком, общенациональные съезды, монахов Нитирэн-сю на горе Ми-

нобу, на которых в течение месяца должны были обсуждаться актуальные проблемы деятельности объединения, согласовываться тактика пропагандистской работы, рассматриваться вопросы догматики во избежание противоречивых толкований на местах. Однако очень скоро стало ясно, что регулярно созывать съезды невозможно по многим причинам: преследование адептов школы, трудность приезда лидеров групп в храм Куондзи на Минобу, официальный тогда центр нитирэннизма. Именно в это время начались разногласия среди «старших монахов», приведшие в конце концов к расколу движения.

После успешных для Японии военных действий против монголов в 1278—1281 гг. бакуфу приказало провести молебны в честь победы в храмах всех буддийских школ. Данный указ касался и Нитирэн-сю. Ниссё и Нитиро попробовали отказаться, подчеркивая невозможность своего участия в этой акции из-за отсутствия в верхах и низах веры в Лotosовую сутру и «клеветы на Закон». При этом они ссылались на трактат «Риссё анкоку рон». Однако правительство пригрозило разрушить храмы школы в Камакура и выслать оттуда монахов. После некоторых колебаний Ниссё и Нитиро согласились на проведение необходимых церемоний. Таким образом, руководство камакурских групп сумело избежать разгрома движения в столице, однако подчинение властям противоречило духу нитирэннизма и не могло не вызвать критики со стороны нитирэновских адептов в других районах страны.

Поскольку все попытки организовать ежегодные собрания монахов объединения окончились неудачей, проживавший на Минобу Никко решил взять на себя «заботу о защите святого места», т. е. стать настоятелем храма Куондзи, с чем согласился главный мирской «жертвователю» в этом районе и «все учителя» Нитирэн-сю. С конца 1285 г. Никко официально стал «главой горы Минобу» и пробыл в этом качестве три года. Так как гора Минобу с 1274 г. являлась центром нитирэновского движения, то должность настоятеля главного храма фактически соответствовала самому высокому посту в руководящей иерархии объединения. Однако уже в начале 1286 г. на Минобу поднялся Нико, руководивший деятельностью движения в провинции Симоса. Формальной причиной переселения Нико на Минобу объявлялась необходимость разделить труды Никко

по «защите храма», однако, вероятнее всего, подлинной целью прихода сюда лидера одной из группировок было стремление не допустить установления монопольного господства Никко в центре движения. Как бы то ни было, Нико был назначен управляющим по учебным вопросам объединения, и до 1288 г. на Минобу находились двое из шести «старших монахов».

Однако внешняя гармония не смогла скрыть внутренних разногласий между Никко и Нико, и очень скоро дело дошло до открытого столкновения. Никко обвинил упоминавшегося главного мирского благодетеля храма Куондзи в трех «нарушениях Закона». Во-первых, по мнению Никко, неправильно считать гохондзоном скульптурное или рисованное изображение Будды, как это делал критиковавшийся им мирянин. Во-вторых, паломничество последнего в синтоистское святилище являлось игнорированием сути трактата «Риссё анкоку рон». И наконец, дары, преподнесенные пагодам на горе Фудзи, означали, считал Никко, пожертвования «чужим школам», что опять-таки противоречило взглядам Нитирэна на отношение его объединения к другим буддийским школам. Мы видим, что Никко защищал ортодоксальную традицию, в то время как «главный мирянин» (а на самом деле поддерживавший его Нико) склонен был к пересмотру некоторых важных принципов деятельности движения.

В результате возникших противоречий Нико по существу вынудил своего оппонента покинуть Минобу. Никко поселился в местечке Тайсэки-га-хара у подножия горы Фудзи, где построил себе обитель, много позднее ставшую храмом Тайсэкидзи. Основные усилия по пропаганде учения Нитирэна Никко направил на районы провинции Суруга и северной части Идзу. До кончины в 1333 г. Никко был настоятелем основанного им храма Тёсу-хоммондзи. Следует отметить, что идеологи Сока гаккай именно этого монаха называют хранителем чистоты нитирэновских доктрин: «Буддизм великого святого Нитирэна хранился святым Никко и не прерывавшейся в течение семиста лет линией монахов, чтобы прийти в Нитирэн сёсю», — пишет Д. Икэда (63. С. 89). В этом плане Никко противопоставлялся другим «старшим монахам».

После ухода Никко с горы Минобу настоятелем храма Куондзи стал Нико, и формально Куондзи считался центральным храмом всего объединения. Однако

в 1288 г. произошел окончательный раскол в движении: выделилось и оформилось пять групп, каждая из которых возглавлялась «старшими монахами».

Нитидзи, как говорят, начал миссионерскую деятельность за пределами Японии. В 1295 г. он переправился через остров Хоккайдо на материк и пытался распространять идеи своего учителя на территории Маньчжурии и Монголии. Есть основания утверждать, что это был первый выезд японских монахов за границу в качестве миссионеров (20. С. 3).

В самом конце XIII в. произошло еще одно важное событие в истории нитирэновского движения. Нитидзо, ученик Нитиро, в 1294 г. прибыл в Киото распространять веру в Лотосовую сутру в западных районах страны. Если Нитирэн не пытался «внедриться» в императорскую столицу и прилегающую к ней территорию, ограничив свою деятельность восточными провинциями, то Нитидзо достаточно быстро удалось приобрести влияние среди киотоских торговцев и ремесленников, которые в конце XIII — начале XIV в. представляли довольно значительную силу в этом городе. В результате Нитидзо получил «охранную грамоту» со стороны торговых объединений и, возможно, на деньги ремесленных и торговых гильдий построил первый храм школы в Киото — Мёгандзи. В дальнейшем влияние Нитирэн-сю на эту общественную группу еще более усилилось. По подсчетам видного японского буддолога и историка Ё. Тамура, в 1460 г. больше половины населения Киото примыкало к нитирэновскому движению, в 1440 г. в городе функционировало 60 храмов школы, причем 21 из них являлись крупными религиозными центрами, имевшими филиалы (51. С. 145). Могущество нитирэновского объединения здесь было настолько велико, что оно весьма быстро восстановило свои позиции после опустошительной для Киото междоусобной борьбы за власть, начавшейся в 1467 г. и продолжавшейся одиннадцать лет.

Создав базу пропагандистской деятельности в императорской столице, Нитидзо с успехом начал кампанию по обращению в свою веру местной аристократии и самурайства, однако натолкнулся на противодействие «старых» буддийских школ. Сохранились данные, что его неоднократно выслали из Киото, однако благодаря заступничеству своих покровителей он каждый раз возвращался и продолжал проповедническую деятель-

ность. Венцом стараний Нитидзо явилось признание Мёгандзи храмом «молений императора», т. е. включение его в число храмов «защиты страны и благоденствия монарха», к которым относились такие известные буддийские центры, как Тодайдзи, Якусидзи. Это событие, происшедшее в 1334 г., знаменовало официальное «удостоверение» деятельности нитирэновского объединения в императорской столице (20. С. 5). Успехи деятельности Нитидзо привлекли внимание лидеров других групп. В частности, Нитидзё, ученик Нитиро, в 1345 г. построил в Киото храм Хонкокудзи, получивший благословение со стороны сёгуна Асикага Такаудзи, благодаря чему стал официальным правительственным храмом (20. С. 6).

Таким образом, к концу XIV в. центр деятельности нитирэновской школы переместился в западные районы Японии, что объясняется изменением политической ситуации в стране. В первой трети XIV в. политическим центром Японии стал Киото. На арену общественной жизни государства выдвинулись новые феодальные дома юго-запада. В результате борьбы за власть сёгуном стал Асикага Такаудзи. Несмотря на сохранявшееся в стране двоевластие и существование «южной столицы» в г. Ёсино, ведущую роль в общественной жизни Японии играл Киото. Город Камакура после сожжения его в 1333 г. войсками Асикага и еще двух феодалов окончательно потерял значение политического центра. Ликвидировав в конце концов «южный двор» в Ёсино, Асикага Такаудзи положил начало второму сёгунату, просуществовавшему до 1490 г. Кроме того, он провел ряд экономических реформ, следствием которых явился расцвет деятельности ремесленных и торговых объединений, что в свою очередь стимулировало развитие городов и формирование третьего сословия.

Именно эти причины обусловили усиление нитирэновского объединения. Третье сословие и сопредельные с ним социальные группы являлись благодатной почвой для распространения нитирэновских идей, так как немалая часть мелкого и среднего самурайства, а также рёсю переходила в те слои японского общества, положение которых впоследствии было функционально тождественным положению средней и мелкой буржуазии.

Несмотря на успехи, нитирэновское движение в этот период раздирали сепаратистские тенденции. Собственно говоря, впечатляющие результаты, достигнутые ки-

отоскими группами, как раз и способствовали их обособлению. Организационное размежевание дополнялось разногласиями по догматическим вопросам. Вскоре выделились три направления, защищавшие ортодоксальную нитирэновскую традицию и имевшие значительный по количеству круг адептов. Между «модернистами» и «ортодоксами» велась не прекращавшаяся в течение десятков лет борьба, что существенно ослабляло движение.

Непосредственная угроза над объединением нависла в 1465 г., когда монахи из храмов на горе Хиэй, известные своей воинственностью, решили расправиться с духовенством школы. Только с помощью властей, неодобрительно относившихся к деятельности «старых» буддийских школ, нитирэновские монастыри и храмы избежали разгрома (20. С. 7). Тогда же, в начале 1466 г., была предпринята попытка восстановить единство движения. По инициативе нескольких ученых-буддистов и руководителей группировок представители различных течений Нитирэн-сю достигли соглашения о координации действий в масштабе всей страны, а также об обсуждении спорных вопросов догматики. Однако практической реализации это соглашение не получило.

В начале XVI в. в средневековой японской истории начинается период, получивший название «период сражающихся областей». Феодалные междоусобицы самым непосредственным образом отразились и на взаимоотношениях между буддийскими школами. Обычным явлением стали вооруженные столкновения между адептами тех или иных религиозных объединений. Если для «старых» школ использование военизированных отрядов монахов в борьбе с местными властями или конкурирующими группировками не представляло ничего необычного, то для Нитирэн-сю участие в подобных действиях было новым явлением.

В начале XVI в. в среде нитирэнистов в Киото начали возникать военные формирования. Это событие в истории нитирэновского движения в середине века отразило принципиальную идеологическую направленность нитирэновского учения в период роста и укрепления экономического и политического положения городского сословия.

Ремесленные объединения, купечество, виноторговцы, скупщики продуктов сельскохозяйственного про-

изводства вовлекали в орбиту своей деятельности крестьянское население как близлежащих, так и достаточно удаленных от городов деревень. Экономические отношения между крестьянством и указанными группами горожан (точнее говоря, между ее верхушкой) были неравноправными: последние увеличивали свое богатство за счет явно неадекватного приобретения плодов крестьянского труда. В результате между горожанами и крестьянами возникали конфликты, которые с конца XV в. начали выливаться в вооруженные столкновения. Крестьяне разрушали склады скупщиков, бывали случаи, что врываются в Киото, где громили лавки и конторы столичных «предпринимателей». Ослабленный междоусобными войнами сёгунат не имел возможности организовать сколько-нибудь эффективную защиту городского населения. Более того, вооруженные самураи, появлявшиеся в столице, отнюдь не гнушались заниматься грабежами в городских кварталах.

Создавшаяся в Киото ситуация заставила крупных собственников из городского сословия (их состояниям угрожала в первую очередь нестабильная обстановка) искать средства защиты своего благополучия. Именно эти слои горожан патронировали создание отрядов самообороны, местом их формирования были храмы Нитирэн-сю в Киото. Эти отряды не только охраняли городские владения, но и атаковали крестьянские поселения в сельской местности (55. С. 86).

Преобразование отрядов самообороны в полноценные военные формирования под эгидой нитирэнэновского движения датируется в японской исторической литературе 1532 г. В этот период резко возросло могущество Хоккэ-сю. По сообщениям источников, в Киото ежемесячно освящалось чуть ли не по 2—3 храма или пагоды школы, и улицы города были заполнены людьми, повторявшими нитирэнэновскую молитвенную фразу «Наму Мёхо рэнгэ кё!» (55. С. 88). Тогда же в центральных провинциях страны бушевали крестьянские восстания, идейным руководителем которых была амидаистская школа Икко, преемница учения Синрана. В 1532 г. восставшие захватили город Сакаи, крупнейший порт Японии того времени, и возникла непосредственная угроза вторжения в Киото. Борьба повстанцев против феодалов сопровождалась погромом городских кварталов, разрушением буддийских храмов, сожжением буддийских

книг. Надо сказать, что крупные землевладельцы из оппозиционного сёгунату лагеря умело использовали в своих интересах гнев народных масс.

В сложившейся обстановке нитирэновское объединение оказалось практически единственной реальной силой, способной противостоять крестьянским войскам. Летом 1532 г. в столичных храмах школы собралось несколько тысяч вооруженных членов объединения, как пеших, так и конных. Огромное по численности военное формирование нитирэнистов вместе с войсками «союзного» феодала в то же лето нанесло крупное поражение крестьянским отрядам и сожгло храм Хонгандзи, являвшийся главным культовым центром школы Икко (55. С. 90—91). Успешные действия новой армии вдохновили нитирэнистов. Численность их военных формирований неуклонно росла. Боевой дух солдат — адептов нитирэновского вероучения стимулировался религиозным фанатизмом, исконной для нитирэнистов враждой к амидаизму во всех его разновидностях. В течение года вооруженные отряды объединения превратились в мощнейшую силу, с которой считались не только в Киото, но и во всей Центральной Японии (55 С. 94)

Наличие боевых формирований в рамках нитирэновского движения дало толчок к организации и функционированию органов городского самоуправления в Киото, поскольку, как уже неоднократно отмечалось, верхи третьего сословия (не говоря уже о рядовых горожанах) являлись приверженцами нитирэновской школы. Известны случаи расправы горожан-нитирэнистов с самураями, покушавшимися на их собственность, борьбы против владельцев крупных земельных угодий. В этот период регулярно проводились «собрания» видных горожан, на которых принимались решения по различным вопросам городской жизни. А именно эти горожане составляли костяк военных формирований школы.

Рост экономического и, пожалуй, прежде всего политического влияния городского сословия в японском обществе, обретение им все большей самостоятельности не могли не вызвать в конечном счете противодействия со стороны крупных феодальных домов. Буржуазные по своему характеру тенденции в развитии третьего сословия не вписывались в систему феодальных отношений, определявших характер японского общества 1-й половины XVI в., и, более того, противоречили

им. К 40-м годам нитирэновское движение как крупное военное формирование и как своеобразная политическая партия, имевшая вполне реальную власть, перестало существовать. Сёгунату и феодалам удалось подавить активность нитирэнистов. Ослаблению движения способствовала, как говорилось, внутренняя борьба между фракциями, переходившая временами в кровопролитные сражения. В 1538 г. произошло, пожалуй, самое крупное столкновение между киотоскими и провинциальными группами. Как сообщают источники, во время боев погибло от 3 до 10 тыс. человек (20. С. 9). Рассмотренный выше яркий период в истории нитирэновского движения показывает, что деятельность школы оживлялась именно тогда, когда обстановка благоприятствовала выдвижению на арену экономической и политической жизни страны буржуазных элементов.

Конец XVI в. был временем дальнейшего ослабления нитирэнистов. Крупный феодал и фактический правитель Японии того времени Ода Нобунага жестоко преследовал буддийские школы. Христианство, которому покровительствовал диктатор, стало на некоторое время еще одним конкурентом Нитирэн-сю.

Тоётоми Хидэёси, захвативший власть после убийства Нобунага, был противником христианского учения, поэтому нитирэновская школа, как и другие буддийские объединения, получила право свободной деятельности. Однако внутри движения снова начались принципиальные споры между «ортодоксами» и «модернистами».

В 1595 г. Хидэёси повелел собрать тысячу монахов на молебен в честь воздвижения статуи Будды. Киотоские группировки во главе с Нитидзю, непосредственно испытавшие на себе гонения властей, склонились к участию в церемонии. Ряд провинциальных фракций, избежавших прямых преследований, сомневались в необходимости посылки своих представителей на моления. Лидером «ортодоксов» стал Нитио, заявивший, что участие в каких-либо мероприятиях вместе с монахами других школ, принятие приглашений на такие мероприятия, а также подношение даров «чужим» храмам несовместимы с буквой учения Нитирэна. Тем не менее большинство ведущих деятелей движения присоединились к Нитидзю.

Нитио основал собственную фракцию, получившую название «фудзю — фусэ» («не принимать — не да-

вать»), в котором отразилась главная и важнейшая установка практической деятельности этой секты: не принимать никаких пожертвований от тех, кто не является приверженцами нитирэнновского вероучения, и равным образом не оказывать никаких благодеяний «чужим». В более широком смысле adeptам «фудзю — фусэ» предписывалось воздерживаться от каких-либо деловых контактов с «иноверцами», не ослабляя в то же время пропаганду собственного учения с использованием метода сякубуку.

После «закрытия страны» (запрещения иностранцам въезжать в Японию, а местным жителям покидать острова) в 1639 г. сёгунат установил всеобъемлющий контроль над всеми сферами жизни японского общества. Провозгласив лозунг «единение в Поднебесной» (Японии), правительство стремилось подавить любые проявления оппозиционных настроений. Был принят, в частности, закон о буддийских монастырях, согласно которому храмы обслуживали только население местности, где они располагались, безотносительно приверженности жителей к тому или иному буддийскому учению (подробнее об этом см.: 3. С. 72—73). Все это превратило буддийские религиозные центры в зависимые от вышестоящих властей государственные органы.

В данной ситуации движение «фудзю — фусэ» оказалось в решительной конфронтации с режимом. Бакуфу в течение двух с лишним столетий — вплоть до своего исчезновения в «революцию» 1867—1868 гг. — энергично преследовало членов различных группировок этого движения, между которыми, кстати говоря, отнюдь не было единогласия. Неоднократным гонениям подвергался Нитио. В 1668 г. власти жестоко расправились с монахом Ниттацу и его 28 соратниками. Последователи «фудзю — фусэ» были вынуждены уйти в подполье. Сокрушительный удар движению был нанесен правительством в 1691 г., после чего оно практически полностью прекратило сколько-нибудь активную деятельность (20. С. 11).

Причину непримиримой борьбы нитирэннистов-«ортодоксов» из «фудзю — фусэ» следует искать в первую очередь в их религиозном фанатизме. Идеологи движения, подчеркивая исключительный характер своего учения, без каких-либо оговорок противопоставляли его всем другим идеологическим течениям своего времени, в том числе и господствующим. Безусловно, в

настойчивом подчеркивании совершенства собственных доктрин и буквальном следовании нитирэновским принципам практической деятельности в имплицитной форме просматриваются претензии традиционно поддерживавших нитирэнистов социальных групп на лидирующее положение в обществе (что, конечно, было нереально). Однако трудно сказать, осознавали или нет идеологи «фудзю — фусэ» этот аспект своей борьбы с правительством: скорее всего единственной причиной конфронтации с властями для них были чисто религиозные мотивы. В современных условиях массовые нитирэнистские организации, и прежде всего Сока гаккай, не могут себе позволить придерживаться в практической работе установок и методов «фудзю — фусэ», хотя в апологетической литературе данное явление в истории нитирэновского движения именуется «мученичеством за веру», а его деятели — глубоко почитаемые фигуры.

На протяжении XVII—XVIII вв., а также первой половины XIX в. ведущую роль в Нитирэн-сю играли реформистские течения. В догматике господствовали поздние тэндайские доктрины эклектического характера, основным методом обращения в нитирэновскую веру был сёдзю. Безусловно, эти течения, строго говоря, нельзя называть традиционно нитирэнистскими. Не даром Нитирэн-сёсю именуется себя истинной школой Нитирэн, подчеркивая преемственность ортодоксальной традиции. Таким образом, наивысший расцвет Нитирэн-сю со времени ее основания и до вступления Японии на капиталистический путь развития пришелся на XIV—XV вв.

ВЕРОУЧЕНИЕ НИТИРЭНА

Доктринальный комплекс нитирэновского учения многогранен и сложен, однако все его стороны подчинены обоснованию краеугольного положения: представить нитирэнизм в качестве совершенной идеологии, оптимальным образом подходящей как для отдельной личности, так и для мира в целом. Подчеркивая конечную истинность своего учения, Нитирэн заявлял и о его исключительности. Для доказательства такого смелого утверждения он использовал канонические буддийские тексты, а также сочинения некоторых индийских буддийских мыслителей (прежде всего Нагарджуны) и идеологов тьянтайского буддизма.

Выше уже неоднократно отмечалось, что знаменем своего движения Нитирэн сделал Сутру лотоса благого Закона. Именно к ней он апеллировал в своей практической деятельности. По сравнению со своими предшественниками Нитирэн резко усилил ее культ, придал ей несколько иное функциональное значение. Что же представляет собой этот основополагающий текст тяньтайского направления в буддизме, который ставят в один ряд с Библией, Кораном, Авестой по той роли, которую он играл в тяньтайском буддизме (а последний в свою очередь иногда сопоставляют с христианством, исламом и т. д.).

Сутра лотоса благого Закона (Лotosовая сутра, Сутра лотоса — санскр. «Саддхарма-пундарика-сутра», кит. «Мяофа лянхуа цзин», яп. «Мёхо рэнгэ кё» или просто «Хоккэкё») — одна из известнейших сутр махаяны и, как полагают, была составлена в Индии в I — начале II в. н. э. По мнению большинства специалистов, «Саддхарма-пундарика» является одним из первых текстов концептуального характера, созданных махаянистами. Лotosовую сутру неоднократно цитировал Нагарджуна, а другой крупнейший буддийский мыслитель, Васубандху, написал к ней специальный комментарий.

Сутра лотоса относится не к философским, а к поповедническим и в известной мере популяризаторским сутрам. В других, как правило более поздних, текстах разрабатываются отдельные ее принципиальные положения, но сама она — своеобразная энциклопедия нового направления. Известный немецкий индолог М. Винтерниц писал, что «для того, чтобы узнать различные особенности буддизма махаяны, достаточно прочесть лишь одну «Саддхарма-пундарика-сутру» (цит. по: 10. С. 117). Именно эта ее универсальность дала основание идеологам школы Тяньтай поставить Лotosовую сутру над всеми другими многочисленными каноническими сочинениями хинаяны и махаяны.

Наибольшую популярность Сутра лотоса приобрела в Китае и особенно в Японии. Известно, что имелось шесть переводов «Саддхарма-пундарики» на китайский язык, из которых до настоящего времени сохранилось три. К Лotosовой сутре обращались представители большинства дальневосточных буддийских школ, однако наиболее обстоятельными и авторитетными комментариями к ней считаются толкования Чжи. Именно они

определили отношение к Сутре лотоса благого Закона в японской буддийской традиции и конечно же Нитирэна. Здесь закрепилось деление сутры на содержательные части — так называемые вступительные проповеди (сякумон) и основные проповеди (хоммон), — предложенное Чжи.

В сякумоне (гл. I—XIV) Будда Шакьямуни «возвестил» о всеобщности спасения всех живых существ, даже тех, кому в других махаянистских сутрах отказывалось в возможности достижения состояния будды. Он объявил, что существует единый путь спасения и все равным образом могут стать буддами безотносительно к их нынешнему состоянию. Эти идеи развиваются и обосновываются в последних главах сякумона. Глава о Девадатте была выделена именно для того, чтобы подчеркнуть неизбежность спасения. Девадатта, двоюродный брат Шакьямуни, по традиции считается великим грешником и самым главным «врагом Закона», так как якобы внес смуту и раскол в буддийскую общину. Однако Шакьямуни твердо обещает, что тот обязательно станет буддой. Кроме того, в этой же главе говорится, что и дочь царя драконов также станет буддой. В. Шиффер отмечал, что ни в одной сутре, кроме Лотосовой, Шакьямуни не утверждает без каких-либо оговорок, что буддой может стать женщина (68. С. 251). Однако Будда в первой части сутры еще не открывает свою истинную сущность: слушающие его не сомневаются, что перед ними бывший принц Сиддхартха, достигший просветления чуть более сорока лет назад.

В начале хоммона (гл. XV—XXVIII) повествуется о внезапном появлении из-под земли «бесчисленного количества» бодхисаттв, и Будда заявляет, что обратил их после достижения просветления и именно эти бодхисаттвы после его «ухода» из человеческого мира будут «защищать и распространять Цветок Закона», т. е. Лотосовую сутру. В ответ на недоуменные вопросы бодхисаттвы Майтрейи Шакьямуни открывает свою истинную сущность: оказывается, он достиг просветления в безгранично далеком прошлом, и жизнь его будет продолжаться неисчислимо долгое время, т. е. Будда на самом деле вечен. Принц Сиддхартха, который стал Буддой под деревом Бодхи, все будды прошлого, настоящего и будущего не что иное, как его «превращенные тела». Здесь же Шакьямуни говорит о причинах долгого утаивания «сокровенной сути Закона»: необходимо бы-

ло постепенно готовить учеников для постижения такой труднопостигаемой истины.

Махаянистская идея тождества обыкновенного, наполненного страстями и бедами, постоянно изменяющегося человеческого бытия — сансары (это индийское слово в иероглифической записи передается знаками «жизнь» и «смерть») и нирваны выразилась в Сутре лотоса благого Закона в утверждении Шакьямуни о всеобщности спасения: каждое живое существо обязательно станет буддой, находясь в брэнном мире. Однако возникали споры относительно путей спасения, точнее говоря, понятия «единая колесница», т. е. единого (одинакового) пути для всех.

В Китае сложились три толкования сутры с точки зрения описанных в ней путей спасения. Сторонники первого считали, что здесь говорится о трех путях — шраваков, пратьекабудд (об этом см. ниже) и бодхисаттв, причем все три пути признавались функционально равными, поэтому Будда и заявлял о «единой колеснице».

Суть второго толкования заключается в противопоставлении «единой колесницы» (которую отождествляли с путем бодхисаттвы) двум другим. При таком подходе оказывалось, что те, кого причисляют к шравакам и пратьекабуддам, спастись, т. е. стать буддами, никогда не смогут. Подобная интерпретация, как нетрудно заметить, противоречила исходному тезису махаяны о наличии «природы будды» во всем сущем.

Третий тип толкования Лотосовой сутры в рассматриваемом плане базировался на специфически китайской его трактовке, неизвестной в Индии. Состояние будды достигается через «единую колесницу», но которая, однако, не тождественна ни всем трем, ни «колеснице бодхисаттвы». «Три колесницы» толкуются здесь как компоненты «единой колесницы», которая как бы вбирает в себя все возможные пути спасения. А поскольку «три колесницы» — части целого, то, каким бы путем ни шел адепт буддийского учения к просветлению (а он идет путем, каким способен идти), он обязательно его достигнет. Аналогичным образом рассматривается субординация истин: «совершенная истина», символизируемая «единой колесницей», является синтезом, так сказать, частных истин, выражаемых «тремя колесницами». Данный тип толкования сутры появился у Чжии. Наследуя тяньтайскую традицию

толкования путей спасения, Нитирэн тем не менее, как мы увидим, сместил акценты, подгоняя трактовку «единой колесницы» под свою концепцию исключительности провозглашенного им учения.

Основополагающей догмой тяньтайского направления, не подвергавшейся оспариванию или ревизии со стороны более поздних его последователей, является утверждение превосходства Сутры лотоса благого Закона над всеми другими буддийскими сутрами. Чжи обосновал ее «выдающееся» значение несколькими способами, и прежде всего введением в систему доказательств учения о «пяти периодах — восьми учениях».

Интенсивное распространение буддизма в Китае, перевод (зачастую не единственный) многочисленных буддийских сутр и трактатов, привезенных из Индии, вызвали необходимость систематизации огромной по объему буддийской литературы и отраженных в ней догматических и философских положений. В Китай проникали учения различных буддийских направлений, часто противоречивших друг другу, формировались собственные школы, поэтому требовалось каким-то образом совместить различные взгляды и объяснить имевшиеся противоречия.

Типология буддийских учений строилась по принципу от менее совершенного к более совершенному. Естественно, что в зависимости от принадлежности классификатора к той или иной буддийской школе одни и те же учения занимали неодинаковые места в разных классификациях. Таким образом, типологии были субъективны и антиисторичны. Все вышесказанное в полной мере относится и к Чжи, хотя апологеты тяньтайского направления выдавали и выдают выделенные им пять периодов проповеднической деятельности Будды Шакьямуни за правдивое и точное описание его жизни как будды в человеческом облике.

Для Нитирэна доказательство превосходства Сутры лотоса имело чрезвычайно важное значение, так как абсолютизация «Хоккэкэ», а значит, и идеологического комплекса, в ней отраженного, являлась основополагающей доктриной его учения. Уже в 50-е годы XIII в. Нитирэн живо интересовался аргументацией Чжи, посредством которой обосновывалось исключительное положение Лotosовой сутры. В нитирэновских сочинениях можно найти многочисленные ссылки на классификацию Чжи. Есть у него и специальные работы

о ней. Следует подчеркнуть, что уже в это время Нитирэн рассматривал доказательства приоритета сутры через призму борьбы с другими буддийскими учениями, и прежде всего с амидаизмом.

Чжии разделил деятельность Шакьямуни как проповедника в человеческом облике на пять периодов. В течение первых четырех (с момента «просветления» под деревом Бодхи) Будда выступал как мессия, призванный спасти человечество, которое нуждается в подготовке к такому великому акту. Поэтому в течение второго, третьего и четвертого периодов Шакьямуни постепенно подводил своих слушателей к правильному восприятию «учения круга», т. е. к совершенному и абсолютно истинному учению (проповеди первого периода были адресованы главным образом бодхисаттвам и божествам). Наконец, Будда «открыл» ученикам «истинный Закон», и это случилось в пятый, последний период его деятельности, который якобы длился восемь лет. Периодизация же деятельности Будды выражается прежде всего через классификацию буддийских сутр, поскольку считается, что учения соответствующих периодов зафиксированы в канонических буддийских текстах.

За сутки перед «уходом» из человеческого мира Будда произнес «подтверждающую» проповедь, записанную в Сутре о нирване. Апологеты тяньтайского направления называют эти две сутры «венцом Закона», поскольку в них утверждаются два важнейших положения данного типа буддизма: всеобщность спасения и «вечность» Будды. Тяньтайские идеологи противопоставляли пятый период остальным четырем (подробнее об этой классификации см.: 6).

Помимо широко распространенного деления буддизма на «великую колесницу» и «малую колесницу» Чжии, его китайские и японские последователи оперировали понятиями «временная великая колесница» и «истинная великая колесница». К первой относили учения первого, третьего и четвертого периодов, ко второй — «истинной» — учение, изложенное в Лотосовой сутре. «Временная великая колесница» — переходный этап между хинаяной и «истинной великой колесницей». Таким образом, в типологии Чжии центральное место занимает в общем-то не пятиэтапная периодизация, а выделение трех ступеней в развитии учения и отождествление последней с пятым периодом. В тяньтай-

ской типологии буддийских доктрин отчетливо выделяются три аспекта, из которых наибольший интерес представляет третий: уравнивание «временной великой колесницы» с «малой колесницей», что сводило учение махаяны к Сутре лотоса благого Закона и Сутре о нирване (как «подтверждающей» проповеди).

В нитирэновском учении внимание акцентируется именно на этом, третьем аспекте. Рассматриваемая доктрина уже сама по себе являлась для Нитирэна весьма мощным теоретическим оружием ниспровержения других буддийских школ. Каждая школа имела свой собственный набор канонических сутр и трактатов, однако по тяньтайской классификации все эти тексты относились к подготовительным, не заключающим в себе «истинного учения». Доктрины амидаистских, дзэнских школ, а также Сингон Нитирэн отнес к третьему периоду проповеднической деятельности Будды в человеческом облике, а Риссю — даже к первому (см. «Итидай годзи дзу» — «Схема пяти периодов жизни [Будды Шакьямуни в человеческом облике]»: 31. С. 612—613).

Далее, отождествление «временной великой колесницы» с хинаяной позволило Нитирэну объявить все другие буддийские школы хинаянистскими. Для приверженцев махаяны — а школы, с которыми враждовал Нитирэн, считали себя (и, безусловно, были) махаянистскими — подобное обвинение звучало как оскорбление. Кроме того, такая оценка должна была дискредитировать идеологов амидаистских, дзэнских объединений, Сингон-сю и Риссю в глазах тогдашнего общественного мнения.

Тяньтайское толкование Лotosовой сутры стало теоретической базой обоснования мессианских претензий Нитирэна. Чжи, его последователи в Китае, как, впрочем, и Сайтё, интересовались прежде всего путями достижения состояния будды, поэтому в их сочинениях в первую очередь обсуждались трактовки методов спасения. Причем их занимали главным образом теоретические аспекты сотериологических доктрин, в частности учение о наличии «природы (естества) будды» в живых существах. Чжи и Сайтё (как и их сподвижники) опирались преимущественно на «вступительные проповеди» (сякумон) Лotosовой сутры, никак не выделяя второй раздел. Своеобразие нитирэновской интерпретации данного священного текста в полной мере

выразилось в резком повышении роли «основных проповедей» — хоммона.

Нитирэна, по его собственным неоднократным заявлениям, волновала проблема спасения Японии через много лет после «ухода» Будды Шакьямуни из человеческого мира и наступления века «конца Закона». Идеи о «вечном Будде» и «бодхисаттвах, выпрыгнувших из-под земли», которым предопределено было защищать и пропагандировать Лотосовую сутру в «последние дни Закона», показались ему наиболее подходящими для разработки своих рецептов спасения. Тяньтайские доктрины о «пяти периодах — восьми учениях», едином пути спасения, «мире будды» как абсолютном бытии, а также система доказательств их истинности, став теоретическим фундаментом нитирэнизма, переосмыслились с точки зрения хоммона, а некоторые были доведены до логического завершения.

Нитирэн в письме к своей последовательнице заявил: «Нынешнее время [века] конца Закона как раз и есть время распространения хоммона. Время распространения сякумона уже прошло... Нитирэн знает, [какое] сейчас время» («Мёитидзё гохэгдзи» — «Ответ [монахине] Мёитидзё»: 31. С. 1261).

В трактате «Кандзин [-но] хондзон сё» («Трактат о постижении сути «истинно почитаемого»») Нитирэн строит пять уровней классификации Лотосовой сутры — по степени приближения доктрин, заключенных в ней, к «сокровенной сути Закона» — и приходит к выводу, что, кроме так называемого «истинного учения основных проповедей», все остальное относится к «малой колеснице». «Истинное учение» содержится в гл. XVI (т. е. в начале хоммона), в которой открывается истинная сущность Будды (то, что он «вечен»). Этот высший, пятый уровень выражается пятью знаками: «Мё» — «хо» — «рэн» — «гэ» — «кё» (напомним, что так по-японски называется Сутра лотоса благого Закона). Именно эти пять знаков Нитирэн определяет в качестве хоммона века «конца Закона» (см. «Кандзин [-но] хондзон сё»: 31. С. 249).

Хотя сомнений в истинности классического хоммона, кажется, не возникало, между ним и новым, нитирэнским проводилось определенное различие. Тот хоммон, который Будда Шакьямуни проповедовал в человеческом облике, предназначался для подготовленных слушателей, в течение сорока лет усваивавших пропедевти-

ческие доктрины. В век «конца Закона» человек был лишен, утверждал Нитирэн, даже минимальных знаний буддийского учения (другими словами, не был знаком с нитирэновскими догмами). Если же такой «непосвященный» увидит или услышит «Мё» — «хо» — «рэн» — «гэ» — «кё», то якобы автоматически приобретет способность постичь «истинный Закон».

Надо сказать, что в конце XIV — начале XV в. в среде нитирэновского духовенства начали проявляться ревизионистские тенденции в интерпретации соотношения сякумона и хоммона. Некоторые теоретики школы, прежде всего из группы Никко, заявили о принципиальном единстве и функциональном тождестве сякумона и хоммона. Особенно упорно настаивал на таком толковании Нитидзю, бывший монах школы Тэндай, обратившийся в нитирэнизм. На какое-то время подобный взгляд на сякумон и хоммон стал доминирующим во фракциях нитирэновского движения. Кроме того, на приверженцев нитирэнизма все большее влияние стал оказывать тэндайский эзотеризм, против которого резко выступал Нитирэн (см. 51. С. 41).

Тем не менее в конечном счете возобладали оригинальная трактовка соотношения значений «вступительных» и «основных» проповедей. Именно в решении данного вопроса проходит водораздел между ортодоксальными и реформаторскими школами нитирэновского толка. Традиционную точку зрения пропагандирует, в частности, Нитирэн-сёсю, идейный руководитель Сока гаккай.

Нитирэн утверждал, что «сокровенную суть Закона», заключенную в пяти знаках, Будда передал людям, живущим в век «конца Закона», через «бодхисаттв, выпрыгнувших из-под земли», обязательно появляющихся в начале периода упадка (см. «Кандзин [-но] хондзон сё»: 31. С. 250). И далее делается принципиальный для концепции нитирэновского мессианизма вывод: «То, что Нитирэн, человек, родившийся в [век] конца Закона, раньше других [начал] распространять благой Закон, который должен распространять бодхисаттва Высшие Деяния (Вишиста-чаритра.— *Авт.*); то, что первым выявил [суть учения], издавна почитаемого Шакья [мунни, заключенную] в главе о вечной жизни (гл. XVI.— *Авт.*) хоммона, в которой выявляются бодхисаттва Высшие Деяния, будда Многочисленные Сокровища... бодхисаттвы, выпрыгнувшие из-под земли... означает,

что Нитирэн раньше был [среди] них» (выделено нами.— Авт.) («Сёходзиссо сё» — «Трактат об истинном виде дхарм»: 31. С. 1359).

И отсюда заключение: «Нитирэн — один из посланцев бодхисаттв, выпрыгнувших из-под земли. Если Нитирэн входит в число бодхисаттв, выпрыгнувших из-под земли, то не являются ли ученики Нитирэна, а также верующие [в учение Нитирэна] друзьями бодхисаттв, выпрыгнувших из-под земли?» (Там же. С. 1359).

Свои проповеди основатель движения назвал «преемственными проповедями четырех учителей из трех стран» и протягивал нить от Будды Шакьямуни (Индия) через Чжии (Китай) и Сайтё (Япония) к самому себе (см. «Кэмбуцу мирайки» — «Предсказания явленного Будды»: 31. С. 509). Однако в конечном счете Нитирэн заявил, что он не только наследник «истинного учения», но и духовный наставник японцев, открывший «сокровенную суть» тяньтайского буддизма. В век «подобия Закона» Чжии и Сайтё якобы не могли (и знали, что не могли) возвестить «основное учение» Будды, скрытое в хоммоне Лотосовой сутры, и вынуждены были ограничиться учением сякумона. Нитирэн неоднократно подчеркивал, что в век «конца Закона» его миссия — «открывать глаза» человеку. Кстати, один из своих главных трудов он так и назвал — «Трактат об открывании глаз» («Каймоку сё»). И в «Каймоку сё», и в других сочинениях (большей частью в письмах к ученикам) Нитирэн без всяких оговорок заявлял, что должен поведать миру все то, что знали «три учителя», но «скрывали в своих сердцах».

Помимо «внешней» линии преемственности (Шакьямуни — Чжии — Сайтё — Нитирэн) Нитирэн наметил, а средневековые апологеты нитирэнизма развили и канонизировали «внутреннюю» линию. Эта «внутренняя» линия, невидимая для посторонних, согласно трактату «Хоккэ-сю найсё буппо кэтимяку» («Внутренняя линия преемственности Закона Будды в школе Цветка Закона»), как раз и утверждает превосходство Нитирэна над его китайскими и японскими предшественниками. «Истинный Закон», т. е. «истинное учение хоммона», выражено пятью знаками: «Мё» — «хо» — «рэн» — «гэ» — «кё», Будда Шакьямуни передал Вишиста-чаритре, а Нитирэн — воплощение этого бодхисаттвы. Цепочка «Шакьямуни — Вишиста-чаритра — Нити-

рэн», как видим, исключает «двух учителей» и обосновывает право Нитирэна быть преемником непосредственно Будды.

Превращение Нитирэна в «великого святого» (дайсёнин, как называют его нитирэнисты) на этом не закончилось. Позднейшие приверженцы его учения сделали последний и, надо сказать, весьма решительный шаг: Нитирэн был объявлен «исконным Буддой», и именно в таком качестве он преподносится адептам Нитирэн сёсю и Сока гаккай. О Нитирэне как «превращенном теле» Будды, «истинном будде века конца Закона» писал еще Никкан, чью интерпретацию нитирэновских доктрин идеологи названных организаций считают единственно адекватной.

Обосновав свое право на роль «столпа Японии», Нитирэн предложил собственные рецепты спасения страны и мира. Большинство этих рецептов легли в основу сотериологических доктрин новых религий, и прежде всего Сока гаккай. Нитирэновское «спасающее учение» базировалось на теоретических выкладках классиков тьянтайского буддизма, и в частности на онтологической доктрине Чжии.

Опираясь на общемахаянистскую трактовку Будды в «теле Закона», Чжии разработал оригинальную концепцию бытия, определенную им формулой «одно мгновение мысли — три тысячи». «Три тысячи» — число возможных, с точки зрения тьянтайского теоретика, граней, сторон бытия человека и окружающего мира, причем все грани проявляются ежемгновенно (в «одно мгновение мысли»). Функционально же значимых модусов существования (так называемых «миров Дхармы») насчитывается десять. Это некие психические состояния, которые «переживает» все сущее. Данные модусы обозначаются словом «мир», что, как мы увидим, свидетельствует о достаточно сильном влиянии на эту доктрину древнеиндийских мифологических представлений.

Следует отметить, что учение о десяти «мирах» — состояниях привлекало пристальное внимание средневековых нитирэнистов (Никкан разъяснял его суть в своем «Трактате из шести свитков» — «Роккан сё»), оно широко используется идеологами Сока гаккай для привлечения новых адептов. Современные интерпретации «миров» можно увидеть в пропагандистских брошюрах Общества, издаваемых массовыми тиражами; их

содержание разъясняется в печатных органах филиалов Сока гаккай за пределами Японии.

В доктринальной и апологетической литературе «миры» описываются в строго иерархическом порядке.

1. «Мир ада». Состояние конкретного мучения, испытываемого человеком. В буддизме, напомним, человеческая жизнь как таковая отождествляется со страданием, хотя человек субъективно этого чаще всего не осознает. «Мир ада» — выражение такого страдания в какой-либо конкретной форме, т. е. в виде болезней, домашних неурядиц, крайней бедности и т. д.

Общевуддийская традиция различает восемь уровней, или, если воспользоваться христианской терминологией, кругов, ада. В махаянистских сутрах много и подробно повествуется об аде как неминуемом наказании за недолжные с точки зрения буддизма деяния. В пропагандистской брошюре «Сока гаккай», изданной на японском языке (и предназначенной, следовательно, для японцев), о «мире ада» говорится следующее:

«Ад — это не мир, в котором оказываются после смерти, и не метафора. Он одна из сторон жизни и проявляется в реальном бытии... То есть это состояние, когда ты раздавлен мучениями, хуже которых ничего не бывает, и не способен даже пошевелиться. Нет решительно никаких жизненных сил что-либо делать, и ты ничего не хочешь от будущего. Другими словами, адом называется существование с израненными телом и душой, доставляющее муки, это предел страданий» (42. С. 6).

2. «Мир голодных духов». Состояние, когда существование человека определяется рядом низменных, с точки зрения буддизма, желаний, почему последние и сравнивают с «голодными духами». Нитирэн, ссылаясь на Сутру о размышлении об истинном Законе («Сёбонэнкё»), называет следующие причины попадания в этот «мир»: гурманство, убийство животных ради потребления их мяса в пищу, эгоизм (муж не делится едой с женой и детьми, жена не делится с мужем и детьми), стремление к личной выгоде, продажа вина, разбавленного водой, приобретение обманным путем вещей, вырубание деревьев в роще, где проживают монахи («Дзиппокай мёинга сё» — «Трактат о прояснении причин и следствий [существования] десяти миров Дхармы»: 31. С. 429). «Голодные духи», согласно распространенным в буддийской среде представлениям, пожирают

человека, который, как правило, не знает, кто на самом деле является его поводырем в этом «мире».

В брошюре «Сока гаккай» описание «мира голодных духов» в общем-то не отличается от канонического, однако здесь в зависимости от пребывания в данном состоянии ставится научно-технический прогресс и развитие духовной культуры: «Внутри нас бурлят разнообразные побуждения и желания. Начиная с самого главного желания «хочу жить!», это многочисленные и разнотипные желания: материальные — пищи, одежды, дома, автомобиля, а также желание славы, власти, поддержки со стороны других. «Миром голодных духов» называется состояние постоянно существующей жажды, мучающей тебя желаниями — «хочу иметь то-то», «хочу делать то-то». Говоря другими словами, это состояние мучительного существования, при котором тело и мысли опалены огнем не знающих предела желаний; кроме того, можно сказать, что это состояние кратко определяется словом «живу!». Именно потому, что существуют желания, развивается техника, искусство, но, с другой стороны, поэтому же возникают войны и другие явления, наносящие вред обществу» (42. С. 6).

3. «Мир скотов». Современное толкование этого состояния почти буквально следует нитирэновскому, естественно, с определенными коррективами, поэтому ограничимся цитатой из брошюры «Сока гаккай»: ««Миром скотов» называют состояние, когда потерял разум, состояние, когда живут, следуя инстинктам. Хотя, конечно, человек и называется человеком, но как живое существо, помимо того, что он живет общественной жизнью, он должен выполнять требования инстинктов — питаться, спать, и это нельзя устранить. Однако можно ли в конце концов назвать человеческим существованием жизнь согласно велениям инстинкта?» (42. С. 6—7).

В трактате «Дзиппокай мёинга сё» Нитирэн указывает, что в перечисленных трех «мирах», которые традиционно называют «плохими», оказываются также те, кто «клеветает на Закон» (под которым разумеются прежде всего тяньтайское и нитирэновское учения).

4. «Мир [демона] Асуры». Состояние агрессивности, когда человек охвачен желанием быть всегда и во всем первым. Характеризуя этот «мир», Нитирэн приводит слова Чжии о том, что если у такого человека есть мысли, то это «непрекращающиеся намерения превзойти

всех людей; на тех, которые ниже (его, он) смотрит с пренебрежением, подобно тому, как орел глядит с высоты во время полета» («Дзиппокай мёинга сё»: 31. С. 430). Такие люди похожи на воинственного демона Асуру, по имени которого данный «мир» получил свое название.

Авторы брошюры «Сока гаккай» утверждают: «С того времени, как ребенок начинает ходить в детский сад, немало матерей, озабоченных воспитанием, заставляют своего ребенка усиленно заниматься. И с ненавистью смотрят на успехи чужих детей. Но если хорошенько поразмыслить, то станет ясно, что во многих случаях такая агрессивность проявляется неосознанно, как свидетельство эгоизма родителей и стремления скрыть собственные недостатки. Проявление в жизни агрессивности в виде высокомерия и чванства также можно назвать заблуждением на пути достижения просветления, и это «мир [демона] Асуры». Отличие его от «миров» «ада», «голодных духов», а также «скотов», о которых речь шла выше, в том, что здесь зарождается самосознание.

Однако это самосознание не более чем себялюбивое «я», требующее только личной выгоды и самоутверждения. Таким образом, существовать в «мире [демона] Асуры» — значит пребывать в фантазиях и не ощущать реальности, возвращать в себе самодовольство, наносить раны другим людям и самому впасть в несчастья» (42. С. 7).

5. «Мир человека». Естественное состояние человека — добросовестно заниматься повседневными делами. Правда, необходимо сделать оговорку: буддийские авторы имеют в виду, как правило, не любого человека, а мирянина, верящего в «Закон» и поддерживающего монашескую общину. «Однако позиция «мира человека», — дополняет брошюра «Сока гаккай», — таит в себе потенциальную возможность внезапно очутиться в одном из четырех (перечисленных выше. — Авт.) плохих «миров» в силу каких-либо обстоятельств, но, с другой стороны, в ней также заключена возможность благодаря хорошему пониманию сущности вещей и совершенствованию поднять себя до уровня «слушающих голос» и «самостоятельно [идуших] к просветлению» и бодхисаттвы («миры» — состояние более высокого уровня. — Авт.), сделать полезный вклад в общество. Так или иначе, поддерживать в себе «мир человека» —

обязательное условие человеческого существования» (42. С. 7).

6. «Мир неба». Современное толкование этого состояния почти полностью совпадает с традиционным: «Когда тебя переполняет радость, тело и мысли как бы оживляются, и действительно создается настроение «поднимающегося в небо». «Мир неба» — это состояние, когда тебя переполняет такая радость. Однако настораживает то, что в «мире неба» скрыта дьявольская сущность желаний. Если она проявляется, то человек легко становится эгоистичным, ищущим выгоды для себя, он ощущает радость даже тогда, когда вызывает общественно вредные явления, войну или разрушает природу. Короче говоря, в радости имеется неосторожность, наличествует причина деградации. Кроме того, «мир неба» легко разрушим и так же легко превращается в один из трех «плохих миров». Он не может быть конечной целью человеческого существования» (42. С. 7).

7. «Мир слушающих голос». Это состояние, в котором находится человек, слушающий голос учителя, проповедующего «Закон». Первоначально «слушающими голос» (санскр. шраваками) называли учеников Будды, позднее значение этого понятия несколько расширилось, но наличие биннома «учитель — ученик» имелось в виду всегда. В махаяне шраваков относили к приверженцам «малой колесницы», и во многих сутрах им решительно отказывалось в возможности стать буддами.

Толкование данного «мира» в брошюре «Сока гаккай»: «Состояние «мира слушающих голос» возникает тогда, когда человек читает книги, чтобы усвоить суть своей работы, слушает старших товарищей, учится чему-либо, испытывает интерес к общественным проблемам. Таким образом, старание «слушающих голос», когда они приходят учиться у другого человека, и есть то, что действительно ведет к просветлению; «миром слушающих голос» можно назвать такое состояние в жизни, когда, вдумываясь в человеческую жизнь, размышляя о ней, стремятся достичь истинного ее осознания. К тому же на основе такого самосознания формируются условия, направляющие личность на самоусовершенствование» (42. С. 7).

8. «Мир самостоятельно [идуших] к просветлению». Этот «мир» противопоставляется «миру слушающих голос», поскольку, с одной стороны, «самостоятельно [идушие] к просветлению» (санскр. пратьекабудды)

стремятся к нирване без чьей-либо помощи. С другой стороны, они ни с кем не делятся опытом достижения спасения, что противоречит идее помощи другим, столь характерной для махаяны. Таким образом, пратьекабудда не может быть ни учеником, ни учителем, и в этом его принципиальное отличие от шраваки. Как и последние, пратьекабудды считались в махаяне представителями «малой колесницы», и, нужно сказать, большого различия между теми и другими не делалось.

В брошюре «Сока гаккай» про этот «мир» говорится: «Видя перед собой явления природы, газетную новость или что-нибудь подобное, сами над этим размышляют, сомневаются, мысленно борются и самостоятельно приходят к просветлению — это и есть состояние пратьекабудды. Типичный случай этого — открытие нового, создание чего-либо; можно сказать, что это состояние наиболее ярко проявляется в жизни людей искусства, выдающихся мастеров своего дела, ученых. Кроме того, то, что служащий прилагает усилия для разработки нового и его внедрения, то, что домашняя хозяйка со знанием дела планирует домашний бюджет, также относится к сфере деятельности пратьекабудды. Здесь явственно присутствует ощущение удовлетворенности, но, если взглянуть на его характер, оно покажется эгоистичным: просматривается тенденция глядеть на других людей свысока. Хотя в данном случае и говорят о просветлении, но это только частичное просветление — в нем ощущается ограниченность» (42. С. 7).

9. «Мир бодхисаттвы». Состояние, полярно противоположное состоянию пратьекабудды. Если последний олицетворяет эгоизм, то единственное желание бодхисаттвы — привести «обыкновенного человека» к просветлению. Бодхисаттва сознательно жертвует собственным благополучием ради спасения других. «[Он] среди обыкновенных людей шести «миров» (пребывающих в первых шести из перечисленных нами «мирах» — состояниях. — Авт.), пренебрегая собой, сосредоточивает все внимание на других людях; на плохое направляет хорошее, [его] мысли отданы другим», — писал Нитирэн («Дзиппокай мѣинга сѣ»: 31. С. 433). По поводу этого «мира» авторы брошюры «Сока гаккай» пишут: «Хотя в «мирах» «слушающих голос» и «самостоятельно [идуших] к просветлению» укрепились осознание самих себя, но это ступени направленной на себя самого выгоды. У бодхисаттвы действия альтруистичны,

т. е. это существование, направленное на людей, общество. Однако альтруизм не просто самопожертвование: его источник в том, что бодхисаттва проникнут огромным желанием добиться ничем не разрушаемого счастья для самого себя и всего человечества, а также горячим желанием построить гармоничное общество. Так что особенность этого состояния, очевидно, в том, что оно поддерживается силой сострадания, переполняющего жизнь бодхисаттвы. Сострадание — это жизненная энергия, бьющая из глубины живого; оно проявляется в том, что печали и страдания других людей становятся своими собственными, и, кроме этого, нет большей радости. Можно сказать, что такой путь жизни ради других возвышается над дьявольским характером желаний и эгоизмом, отшлифовывает человеческую сущность» (42. С. 7).

10. «Мир будды». Будде открываются все законы бытия, прошлое, настоящее и будущее. Он освобождается от всяческих страданий, поскольку окончательно преодолевает привязанности ко всем желаниям, кроме одного — спасать живые существа. Идеологи Сока как-то описывают состояние будды в самых мажорных тонах:

«Если сказать коротко, это («мир будды». — Авт.) — самое чистое и полное энергии начало, скрытое в глубине существования. Можно сказать, что это состояние абсолютного счастья, или, говоря другими словами, состояние, когда жизнь как таковая является радостью. Конечно, «мир будды» присутствует в существовании любого человека, но обычно скрыт дьявольской сущностью жизни, и его невозможно осознать самому. Цель и смысл Закона Будды, проповедовавшегося великим святым Нитирэном, как раз и заключается в открытии этого потаенного «мира будды»» (42. С. 7).

Сами по себе «миры»-состояния не являются изобретением Чжи или его соратников. В древности, на уровне мифологического сознания, они воспринимались буквально: где-то, как отдельная территория, существует ад, в каком-то определенном районе обитают «голодные духи» — «преты», в другом — «асуры». На небесах проживают божества и т. д. Естественно, что «населению» каждого «мира» приписывался набор специфических черт поведения. Буддизм ввел «миры» шраваков, пратьекабудд, бодхисаттв и будды. Со временем значение «миров» переосмыслилось: они стали превра-

щаться в «знаки», символы бытия, несмотря на сохраняющуюся наивность их описания.

В тьянтайском учении данный процесс завершился. «Миры» приобрели статус основных модусов бытия; их функционирование, согласно Чжи, осуществляется по десяти параметрам: вид (форма), естество (природа), тело (сущность), потенция развития, действие, внутренняя и внешняя причины, непроявленный и проявленный результаты их существования, фактор, связывающий в функциональную систему все параметры. Нитирэн разъяснял эти параметры в ряде трактатов, в том числе и в таком основополагающем, как «Кандзин [-но] хондзон сё». Данная сторона онтологической доктрины анализируется и в современной литературе, издаваемой нитирэнистами. Однако и в средневековье, и сейчас такого рода сочинения предназначались (и предназначаются) главным образом для узкого круга интересующихся буддийской философией. Широкой публике предлагаются популярные, без всяких догматических ухищрений описания «миров».

В тьянтайской концепции бытия имеются еще две оригинальные черты. Во-первых, «миры» — состояния являются знаками не только бытия человека (живого существа), но и природы, т. е. десять «миров» — модусы всего сущего, носящие универсальный характер (подробнее об этом см.: 6). Во-вторых, краеугольным камнем рассматриваемой доктрины является утверждение о взаимопроницаемости каждого из десяти «миров» — состояний друг в друга (диккай-гогу).

Основой последнего положения являлось признание за истинное того учения, которое включает в себя или, лучше сказать, объемлет доктрины пропедевтического характера. «Мир будды» пронизывает все остальные «миры» и своеобразным образом объединяет их в себе подобно тому, как «истинный Закон» объединяет «приближенные» истины. Поэтому, утверждают теоретики тьянтайского направления, в «мире будды» скрыт «мир ада» (и все остальные «миры»); «мир ада» в свою очередь несет в себе «мир будды» (и другие восемь «миров»).

Доказательство взаимопроницаемости десяти «миров» всегда было трудной задачей для апологетов тьянтайской и нитирэновских школ. Оно строилось на соответствующей интерпретаций Лотосовой сутры и поэтому требовало обоснования такой интерпретации,

поскольку в самой сутре ни о десяти «мирах», ни об их взаимопроникаемости ничего не говорится. Фундаментальное же значение этой доктрины для тяньтайской философии заставляло искать все новые методы убеждения в ее истинности. Теоретической базой доказательств являлась все та же идея о будде в «теле Закона» как общем субстрате всех «дел и вещей», в данном случае десяти состояний. В спорах с оппонентами сложилась система аргументации, способная, по мнению тяньтайских авторов, удовлетворить самые строгие требования.

Снятие оппозиции между буддой и всеми живыми существами имело важнейшее значение и для Нитирэна, поэтому он неоднократно возвращается к этому вопросу в своих сочинениях. Естественно, что главным аргументом выступают «откровения» Будды, зафиксированные в Сутре лотоса благого Закона. В конечном счете из рассуждений Нитирэна следует: противники данного учения не правы, поскольку опираются только на «предшествующие» сутры, в которых запечатлены учения, лишь приближающиеся к «истинному». С другой стороны, те же, кто апеллирует к Лотосовой сутре, говоря об отсутствии в ней какого-либо упоминания о десяти взаимопроникающих «мирах», не доросли до восприятия «сокровенной сути Закона». Таким образом, и в этом случае Нитирэн столкнулся с необходимостью усилить культ этого религиозного текста, что в свою очередь вело к повышению функциональной роли доктрины «пять периодов — восемь учений». Нужно сказать, что и современные идеологи нитирэнизма неустанно подчеркивают исключительное для всего человечества значение Сутры лотоса благого Закона. По словам Д. Икэды, третьего президента Сока гаккай, если человеческая деятельность во всех областях (культуре, общественной жизни, экономике, политике, образовании) хочет стать ценностным проявлением человеческой жизни, она должна «получить силы из философии Лотосовой сутры» (64. С. 19). И в другом месте: «Из всех сутр именно Сутра лотоса благого Закона единственная «сутра-царь»» (14. 1983, № 3. С. 27).

Утверждение истинности учения о десяти взаимопроникающих «мирах» позволило сделать Нитирэну вполне логичный вывод: все без исключения японцы (и шире — все люди), как и вся природа, являются буддами в потенции, и к высшему благу остается сделать еще один

шаг. Однако то, в каком направлении шагать, знает только он, Нитирэн, «посланец Будды», «столп Японии». Такой вывод, безусловно, в глазах Нитирэна и его приверженцев лишней раз оправдывал самые резкие нападки на учения других буддийских школ.

Объявив себя спасителем Японии, носителем высшего знания и единственным человеком, проникнувшим в суть «откровений» Будды, запечатленных в Лотосовой сутре, Нитирэн предложил конструктивную программу достижения всеобщей гармонии, основанной на доктринах хоммона. Для этой цели, утверждал Нитирэн, необходимо следовать так называемым трем тайным законам (сандай хихо).

Впервые Нитирэн упомянул эти «законы» в трактате «Хоккэ сюё сё» (1274 г.) и в оставшиеся годы жизни развивал, точнее говоря, систематизировал свои взгляды о «трех тайнах». В конце 1281 г. появляется сочинение «Сандай хихо гэндзё дзи» («О наследовании трех великих тайных законов»), в котором утверждается, что «тайные законы» Нитирэну передал бодхисаттва Вишиста-чаритра. Правда, до сих пор остаются неясности по поводу авторства трактата, но даже если он и не принадлежит непосредственно кисти Нитирэна, идеи, изложенные в этом сочинении, полностью соответствуют нитирэновским.

Итак, «три великих тайны» — это:

1. Хондзон — «истинно (изначально) почитаемое». В традиционном понимании это статуя или изображение какого-либо будды, устанавливаемые в храме и являющиеся объектом поклонения. У Нитирэна хондзон — пять знаков: «Мё» — «хо» — «рэн» — «гэ» — «кё». Это, напомним, иероглифы, которыми записывается название «Сутра лотоса благого Закона». Еще Чжии указал на сакральное значение этих знаков: в них якобы заключена квинтэссенция «сокровенных истин» Будды. Каждый иероглиф соотносился с тем или иным доктринальным комплексом школы Тяньтай. Нитирэн, как увидим, еще более усилил функциональное значение цепочки «Мё» — «хо» — «рэн» — «гэ» — «кё».

Хондзон символизирует так называемое «благо (чудо) истинного (изначального, исконного) плода (результата)» (хонгамё), «возвещенное» в гл. XVI Лотосовой сутры, т. е. истину о вечности Будды. Нитирэн отождествил хондзон с Буддой в «теле Закона» (31. С. 1022), точнее говоря, «истинно почитаемое»

у Нитирэна выражает, символизирует наличие «природы (естества) будды» во всем сущем.

«Истинно почитаемое» графически изображается в виде мандалы (рисунок-схемы, показывающего буддийское понимание мироздания), которую Нитирэн назвал гоходзоном. В пяти знаках: «Мё» — «хо» — «рэн» — «гэ» — «кё» (т. е. «истинно почитаемом»), нарисованных в центре, следовало видеть заключенные в них пять принципов, выражающих истинную сущность Будды (то, что он вечен, и вытекающий отсюда результат). Гоходзон несет в известном смысле аналогичную христианской иконе функцию. Будучи главным объектом поклонения, гоходзон должен иметься, по мысли Нитирэна, у каждого жителя Японии. Кроме того, помимо индивидуальных гоходзонов предусматривалось наличие общегосударственного объекта поклонения — «великого гоходзона».

В Нитирэн сёсю (и соответственно Сока гаккай) различаются два вида хондзона, которые вместе образуют как бы одно целое — «истинно почитаемое-Закон» и «истинно почитаемое-человек» (14. 1981. № 9. С. 32). Под «Законом» имеется в виду доктрина «одно мгновение — три тысячи», причем в ее практическом аспекте, т. е. как основа миссионерской деятельности по обращению людей в нитирэновскую веру. «Человек» — сам Нитирэн (там же). Таким образом, поклоняясь хондзону, адепт поклоняется вполне конкретному и отграниченному от всех других комплексу доктрин, а также основателю движения (который, как уже говорилось, интерпретируется в качестве воплощения «истинного будды»).

2. Кайдан — место почитания гоходзона. Кайдан являлся непременным атрибутом буддийской церкви на Дальнем Востоке. В Китае и Японии так называли площадку или помещение, где послушники проходили церемонию принятия заповедей.

Нитирэн существенно изменил роль кайдана. Это место обращения не только монахов, но и мирян, т. е. всех без исключения, поскольку каждый человек в равной степени может и должен приобщиться к «истинному Закону». Это место всеобщего единения. Учитель посвящает каждого пришедшего сюда в «сокровенный» смысл знаков «Мё» — «хо» — «рэн» — «гэ» — «кё». Как полагал Нитирэн, со временем будет сооружен «великий кайдан» с «великим гоходзоном» внутри него.

Человек, посетивший этот кайдан, переживает духовную революцию, и такая внутренняя метаморфоза должна рано или поздно произойти со всем населением страны, что обусловит общественную гармонию и, следовательно, процветание государства.

3. Даймоку — фраза «Наму Мёхо рэнгэ кё!» («Слава Сутре лотоса благого Закона»), имеющая значение молитвы. Посредством даймоку человек открывает и реализует в себе, согласно Нитирэну, потенцию будды (поклоняясь гохондзону).

Доктрина о даймоку была, пожалуй, вторым любимым детищем Нитирэна (после идеи о собственном мессиианстве). Он разрабатывал свое понимание этой молитвы всю жизнь, и обсуждение тех или иных ее компонентов можно встретить практически во всех нитирэновских сочинениях. О принципиальной роли фразы «Наму Мёхо рэнгэ кё!» в системе своих доктрин Нитирэн сказал довольно рано. Уже в 1264 г. в трактате «Хоккэ-кё даймоку сё» («Трактат о даймоку по Сутре Цветка Закона») было весьма категорично заявлено:

«Спрашивают: «Не зная сути Сутры Цветка Закона, не осознавая также принципов [учения], а ограничиваясь только пятью и семью знаками: «На» — «му» — «Мё» — «хо» — «рэн» — «гэ» — «кё» — и повторяя их раз в день, раз в месяц, в год, десять лет и за всю жизнь, можно ли, освободившись от легких и тяжелых плохих [деяний], не попасть в четыре плохих «мира» и, наконец, достичь необратимого состояния (т. е. достичь такого уровня просветления, при котором полностью исключается пребывание в первых шести из описанных нами выше «мирах» — состояниях.— *Авт.*)?» Отвечаю: «Можно!» ...Даймоку Сутры Цветка Закона является сутью восьмидесяти тысяч святых учений (имеются в виду все буддийские доктрины.— *Авт.*), глазом всех будд!» (31. С. 940).

В этих словах Нитирэна — исчерпывающая характеристика значения даймоку, однако подобное утверждение нуждалось в доказательстве. Даймоку стала одним из краеугольных камней нитирэннизма, поэтому Нитирэн и уделял много внимания обоснованию роли молитвы, используя каноническую и экзегетическую литературу.

Название Лotosовой сутры — «истинное слово», выражающее содержание всего идейного комплекса сутры («Каймоку сё» — «Трактат об открывании глаз»: 31. С. 209). Оно якобы было скрыто в так называемой

Железной Ступе на юге Индии (там же. С. 209), откуда, как утверждает буддийская традиция, Нагарджуна получил «высшее знание» от Будды, пребывавшего в «превращенном теле».

Знак «мё» интерпретируется как «истинное» и одновременно как шесть парамит и восемьдесят тысяч (в данном случае это символ бесконечного множества) деяний — согласно шести парамитам. Парамита — одна из центральных категорий догматики буддизма махаяны. Это способность, в каком-то смысле энергия, обладание которой делает достижимой нирвану. Парамита — то, что перевозит на другой берег (ср.: паром). В переводах этого слова на китайский язык (что вошло соответственно и в японскую буддийскую лексику) идея «переправы» к нирване выражена весьма отчетливо: парамита передается как «достижение другого берега» («другой берег» — распространенное в буддийской литературе метафорическое обозначение нирваны), «достижение точки (цели)», «достижение беспредельного (переправа к беспредельному)». Шесть парамит — это «даяния», «обеты», «терпение (в достижении цели)», «усердие», «сосредоточение», «мудрость». Каждое из перечисленных значений трактуется в особом, буддийском смысле.

С другой стороны, «совершенное» — десять взаимопроницающих «миров» (см.: «Кандзин [-но] хондзон сё»: 31. С. 24; «Каймоку сё»: 31. С. 209).

Таким образом, «мё» является знаковым выражением, во-первых, пути «совершенных деяний» (т. е. этической стороны буддизма) и, во-вторых, основополагающей догмы тьянтайского буддизма. «Мё» к тому же определение знака «хо» («Закон») — все, что скрывается под символом «мё», характеризует «Закон», запечатленный в Лотосовой сутре.

Кроме того, посредством названных пяти знаков «бодхисаттвы, выпрыгнувшие из-под земли» спасают обитателей человеческого мира в век «конца Закона» (см. «Кандзин [-но] хондзон сё»: 31. С. 251).

Произнесение фразы «Наму Мёхо рэнгэ кё!», прославление «святого названия», как правильно отметил М. Анэсаки, должно было означать проявление будды со всеми его атрибутами в жизни и поступках адепта нитирэновского движения, восстановление исконной (на уровне «абсолютного бытия») связи с Буддой, что эквивалентно реализации истинной сущности молящегося

(58. С. 78—79). Гохондзон и кайдан, так сказать, вспомогательные инструменты для просветления обыкновенного человека.

На необходимости следования «трем великим тайным Законам» Нитирэн настаивал весьма категорично. Кроме того, в его высказываниях о «тайнах» отчетливо звучит мотив о «всемирном» их значении. В сочинении «Хоон сё» («Трактат о воздаянии за благодарность») Нитирэн, отвечая на вопрос, что нужно делать истинному буддисту в век «конца Закона», без обиняков отвечает:

«Во-первых, в Японии, а также во всей Джамбудвипе (по всему миру.— *Авт.*) истинно почитаемым (хондзоном.— *Авт.*) должен быть Почитаемый Шакья (Будда Шакьямуни.— *Авт.*) — глава учения хоммона; во-вторых, [установить] кайдан хоммона; в-третьих, в Японии, а также в Китае, Лунных странах (государства в Центральной Азии, откуда в Китай приезжали буддийские миссионеры.— *Авт.*) — по всей Джамбудвипе каждый человек независимо от того, имеет он мудрость или не имеет мудрости, должен отбросить все другие дела и только произносить «Наму Мёхо рэнгэ кё!»» («Хоон сё»: 31. С. 328).

Универсальный характер «тайн» подчеркивается современными идеологами нитирэнизма. И японские, и иностранные адепты учения Нитирэн сёсю — Сока гаккай много говорят о так называемом итай досин — «о разных телах — одном сердце (сердцевине, сути)». Этой формулой выражается единство людей всех национальностей и различных культур, так сказать, на уровне субстрата. Досин — в данном случае «естество будды», наличествующее в каждом человеке. Итай по отношению к досин — нечто внешнее. Таким образом, утверждается важный для идеологов Сока гаккай тезис: нитирэнизм эффективно «работает» на каждого индивида в отдельности и на все человечество в целом. Другими словами, достижение человеком счастья, некоего абсолютного блага возможно только при реализации указанных Нитирэном основополагающих условий. «Почему нужно верить (имеется в виду в нитирэновское учение.— *Авт.*)? У человека суровые жизнь и судьба, отмеченные рождением, старостью, болезнями и смертью. Великий святой Нитирэн полагал: «У всех живых существ не может быть другой радости, помимо произнесения «Наму Мёхо рэнгэ кё!»». Поэтому единственно

лишь произнесение даймоку перед гохондзоном стало указанием основополагающего пути их спасения. Ведь только посредством великого Закона «Наму Мёхо рэнгэ кё!» можно раскрыть [истинную суть] страданий, непосланных судьбой. И убедиться, что можно прожить радостную жизнь, к которой стремится человек. Поэтому необходима вера. Равным образом вопрос о смерти имеет для всех абсолютное значение. Когда человек умирает, то, находясь на ступени веры в достижение состояния будды, он ничего не будет бояться. Счастливого освобождения, не разрушающего жизнь, нельзя достичь ни при помощи политики, ни при помощи науки. Ничем иным — только произнесением даймоку перед гохондзоном. Это изначальное условие не мы придумали. Оно вытекает из священных писаний великого святого Нитирэна», — говорил Д. Икэда на одной из встреч с функционерами зарубежных филиалов Нитирэн сёсю — Сока гаккай (14. 1980. № 12. С. 43).

Нитирэн не ограничился рецептами только индивидуального спасения от «зол мира». Тяньтайские и его собственные доктрины стали основой учения о теократическом государстве. Как и Сайтё, Нитирэн исходил из факта недолжного бытия современной ему Японии. Хрестоматийными стали начальные строки нитирэновского трактата «Риссё анкоку рон»: «С недавних пор до последних дней волнения в небе, стихийные бедствия на суше, голод, эпидемии болезней повсюду наполняют Поднебесную и бурно распространяются по земле. Быки и лошади падают на перекрестках, и [их] скелеты заполняют дороги. Число людей, которые призывают смерть, уже превысило половину [населения страны], и не осталось решительно ни одного человека, которого бы это не печалило... Нищие везде, куда ни кинь взгляд, смерть [повсюду] в глазах людей. Собирают трупы в кучу и, посмотрев [на них], поверх трупов сооружают мостки» (31. С. 17).

Непосредственной причиной такой оценки положения в стране явились, как говорилось в предыдущих главах, вполне реальные события. Нитирэн гораздо категоричнее Сайтё высказывался об упадке, в котором оказалась Япония. Он не только описывает различные беды, обрушившиеся на острова, и сетует на уход отсюда «добрых божеств», но и рассматривает эти события через призму буддийских представлений о наказании государства за ложный путь его правителей. Антитезой

упадка являлось обещание превратить Японию в «страну Будды», если предложения Нитирэна будут реализованы.

Центром теократической системы должна была стать нитирэновская школа во главе с основателем. У Сайтё «бодхисаттва-монах» обезличен: это член объединения Тэндай. Нитирэн же подчеркивал, что лидер именно он.

Если Сайтё предложил позитивную программу деятельности «бодхисаттв-монахов», то Нитирэн сделал акцент на карающей функции приверженцев своей веры. В трактате «Риссё анкоку рон» обсуждается вопрос о допустимости физического уничтожения последователей других буддийских учений (в первую очередь амидаистов), и Нитирэн приходит к выводу, что защита «истинного Закона» и Японии от несчастий с оружием в руках отнюдь не противоречит основным принципам буддизма. Как и во многих других случаях, широко используется метод ссылок на канонические тексты, в частности Сутру о нирване. Напомним, что основной формой деятельности членов своего движения по распространению «истинного Закона» Нитирэн сделал сякубуку.

Итак, краеугольным камнем теократической доктрины Сайтё и Нитирэна является институт бодхисаттв. С. С. Аверинцев отметил, что с «возникновением цивилизации выдвигаются три фигуры, притязающие быть воплощением идеи теократии: царь, жрец и пророк» (2. С. 199). В рассматриваемых учениях в подобном качестве выступают «жрец» («бодхисаттва-монах» Сайтё) и «пророк» (сам Нитирэн как воплощение бодхисаттвы Вишиста-чаритра). «Царю» в обоих случаях отводилась подчиненная роль.

Вообще говоря, для японской политической традиции всегда было характерно почитание императора («царя») как символа нации. Хорошо известно, что на протяжении многовековой истории страны императоры редко обладали реальной властью, однако даже после установления сёгуната с собственной столицей в Камакура сёгун Минамото Ёритомо, а позднее и его преемники не посягали на трон. Более того, многие важные указы формально согласовывались с монархом и выходили за его подписью, несмотря на то что императорская власть была номинальной. Нитирэн также разделяет функции светского и духовного правителей и не делает

попыток представить сёгуна (или сиккэна), не говоря уже об императоре, воплощением какого-либо будды. В данном случае наблюдается отрыв от континентальной традиции: китайские буддисты не так уж редко объявляли монархов буддами или бодхисаттвами.

Население Японии, по мысли Нитирэна, должно обязательно «следовать трем великим тайным законам». Главный гохондзон и главный кайдан как бы связывают воедино индивидуальные гохондзоны и местные кайданы. Каждый человек, к какой бы социальной группе он ни принадлежал, оказывается включенным в единую систему, поскольку почитает Лotosовую сутру, поклоняется вместе со всеми одной и той же иконе (гохондзону), посещает храм (кайдан) и произносит ту же, что и все, молитву (даймоку). Простота выявления в себе сущности будды должна была благоприятствовать распространению веры в Лotosовую сутру, а другими словами — нитирэновского учения, во всех концах страны, даже среди самых необразованных слоев населения. Интересующимся доказательствами истинности предложенного пути спасения было подготовлено догматическое обоснование.

Буддийское объединение во главе с Нитирэном (или его преемником) хранит «истинный Закон» и руководит всеми идеологическими институтами. Именно оно должно указывать светской государственной власти на необходимость тех или иных шагов во внутренней и внешней политике страны, поскольку деятельность правительства во всех аспектах должна соотноситься с культом Лotosовой сутры, подчиняться ему. Выше уже говорилось, что, согласно онтологической доктрине школы Тяньтай (соответственно Тэндай и Нитирэн), человеческий мир в конечном счете — «мир будды» («земля Будды», «страна Будды», «владения Почитаемого Шакья»), и нитирэновские монахи по замыслу своего наставника должны были помогать каждому жителю страны выявлять потенцию будды через описанные выше организационные институты.

Во времена Нитирэна термин «владения» в выражении «владения Почитаемого Шакья» употреблялся также в отношении феодального владения. Таким образом, получалось, что человеческий мир — владения Шакьямуни, а Шакьямуни в свою очередь хозяин феодального поместья, называемого «тремя мирами», —

мира в трех временных ипостасях (прошлом, настоящем и будущем) (9. Т. 3. С. 124). Нитирэн, следовательно, управляющий (от имени Шакьямуни) этим поместьем, а правительство, так сказать, арендатор. Политическая власть дается «по распоряжению» Будды Шакьямуни и с одобрения ками, поэтому правительство ни в коем случае не должно безучастно относиться к «клевете на Закон» и тем более поощрять ее, иначе божества покинут страну, и в государстве, согласно пророчествам буддийских сутр, возникнут многочисленные несчастья. И только один Нитирэн знает, когда правительство блюдет «Закон» (нитирэнизм), а когда способствует его извращению (поддерживая амидаизм, дзэн и другие буддийские учения), поскольку Нитирэн — «подвижник Лотосовой сутры» («Хоккэ-кё-но гёдзя»). Это и есть схема теократического государства, компоненты которой описываются во всех основных сочинениях Нитирэна.

В регулировании отношений между членами идеального социума немалое значение Нитирэн придавал конфуцианству. Достоинства и недостатки учения Кун-цзы обсуждаются в трактате «Каймоку сё». С буддийской точки зрения, главный недостаток конфуцианцев — в их неспособности знать прошлое и будущее людей, поэтому они не могут видеть карму (31. С. 186—187). Тем не менее Нитирэн очень высоко оценивал конфуцианство как учение, посредством которого устанавливается и поддерживается «порядок в Поднебесной». Говоря о деятельности мифических и исторических древнекитайских императоров и «ванов», эталонных героев конфуцианских книг, Нитирэн подчеркивает, что именно в периоды их правления возникли государственность и культура (31. С. 186—187). Отсюда вывод: «Есть трое, которых должны почитать все люди. Это хозяин, учитель, родители» (31. С. 186), т. е. утверждается основополагающий конфуцианский принцип взаимоотношений между членами социума.

Государство, отвечающее нормам изложенной выше теократической доктрины, Нитирэн назвал «государством, [в котором] установлены справедливость (порядок, сообразность закону) и мир» («риссё анкоку»). Необходимо подчеркнуть, что эти определения предполагали также «утихомирленную», «защищенную» природу. В нитирэновских трактатах постоянно присутствует мотив беспорядка в природе как знамение неурядиц

в обществе или как наказание за них. И наоборот, порядок в государстве — гарантия успокоенности в природе, т. е. сингармоничность между обществом и средой обитания — само собой разумеющееся условие (и результат) функционирования теократического государства.

Данная нитирэновская концепция почти без изменений взята на вооружение идеологами Сока гаккай. Каждый член этой организации имеет собственный гоходзон и ежедневно произносит даймоку. Главный кайдан — храм Тайсэкидзи у южных отрогов горы Фудзи. «Три великих тайных Закона» признаются «хребтом» нитирэнизма (14. 1981. № 9. С. 31). В этом смысле буддизм Нитирэна более глубок, чем буддизм Шакьямуни (там же).

Естественно, что теократию нитирэновского образца руководители Сока гаккай призывают реализовать во всемирном масштабе. Когда в публикациях Общества и выступлениях его лидеров говорится о гоходзоне как неотъемлемой принадлежности каждого индивида независимо от его национальности, политических убеждений, принадлежности к той или иной культурной традиции и места жительства, то имеется в виду, что заграничные гоходзоны подчинены «великому гоходзону», установленному в главном храме Нитирэн сёсю в Японии. Этот «великий гоходзон» — основа всего, говорит Д. Икэда (14. 1980. № 12. С. 43). Вполне четко проводится мысль, что каждый поклоняющийся, где бы он ни находился, должен помнить об этом обстоятельстве.

Итак, рассмотрение нитирэновской догматики показывает, что Нитирэн стремился дать тем, кто шел под его знамена, не только духовную опору, «доказав», что в каждом из них скрыт будда и что открыть в себе его сущность — не такое уж трудное дело, но и модель государства, в котором они могли бы рассчитывать на стабильное, точнее говоря, вечно стабильное положение. А нитирэновское движение составляли, напомним, мелкое и среднее самурайство, а также экономически и идеологически примыкавшие к нему другие социальные группы. И те и другие в XIII в. оказались на периферийных позициях в японском обществе. Однако, как мы видели, Нитирэн, особенно в конце жизни, настаивал на универсальном характере своего учения. Нужно сказать, что данные характерные черты нитирэнизма сохра-

нились и в современных интерпретациях этого вероучения. С одной стороны, нынешние нитирэнисты, как правило, выходцы из мелкой и какой-то части средней буржуазии, а с другой — в деятельности нитирэнистских организаций одной из главных целей является распространение их идеологий по всему миру. Кроме того, вероучение Нитирэна (строго говоря, прежде всего тяньтайские доктрины, в нем содержащиеся), несомненно, содержат элемент привлекательности для тех (независимо от их классовой принадлежности), кто не обладает последовательно научным мировоззрением.

«РЕНЕССАНС» НИТИРЭНИЗМА

ПРЕДТЕЧИ НОВЫХ ИСТИН

XIX век — время грандиозных перемен в жизни японского общества. Япония вступила в это столетие типично феодальной страной, а вышла из него молодым капиталистическим хищником, который не замедлил включиться в борьбу за «свою долю» в колониальном грабеже соседних стран и народов. Разумеется, такая поразительная на первый взгляд трансформация произошла отнюдь не по мановению волшебной палочки и не в столь короткие сроки, как это представлялось многим европейцам, которые в конце XIX — начале XX в. со смешанным чувством удивления и тревоги следили за выходом еще недавно мало кому известного государства на международную арену. Буржуазная революция 1867—1868 гг., открывшая путь капиталистическому развитию страны, была подготовлена длительным процессом вызревания отношений нового типа в недрах феодального общества, который ускорился в начале XIX в.

Внешне все оставалось таким, каким было 100—200 лет назад. Власть сёгуна и князей казалась незыблемой. Страна по-прежнему была отгорожена от внешнего мира политикой строгой изоляции. Система жесткого контроля и мелочной регламентации всех сторон жизни населения позволяла сохранять феодальные порядки. Но японское общество было уже иным. Происходило быстрое преобразование его социально-экономической организации. Шло разложение натурального в своей основе крестьянского хозяйства. В процессе расслоения крестьянства выделялись зажиточные собственники и численно возрастающая масса обезземеленных и обездоленных. Последние становились объектом жестокой эксплуатации владельцев появившихся в различных районах страны мануфактурных предприятий. Все боль-

шую силу набирали торговцы и ростовщики. Повышался интерес к хозяйственной деятельности некоторых князей, которые поощряли в своих владениях развитие торговли и промышленности.

Процесс социально-экономических преобразований, шедший исподволь, но неудержимо, вызвал острый политический кризис режима сёгунов. Контроль центральной власти над князьями слабел. В ряде княжеств проводились реформы, противоречащие политике сёгуната. Его режим подрывали участвовавшие восстания крестьян и городской бедноты. Недовольство существующими порядками охватило практически все слои общества. Назревавший крах сёгуната был ускорен насильственным «открытием» Японии для внешнего мира. В 1854 г. под дулами орудий кораблей американской эскадры сёгун вынужден был открыть несколько портов для торговли с США. Так был положен конец более чем двухвековой изоляции Японии.

Эпоха кризиса породила и новые явления в религиозной жизни общества. Духовенство синтоистских святилищ, находившихся под контролем властей, и буддийских храмов, по существу превратившихся в низовые звенья разветвленного полицейского аппарата, теряло влияние на верующих. Это положение усугублялось моральным разложением значительной части буддийских монахов, функции которых сводились к отправлению заупокойных обрядов, служивших для них главным источником доходов. Пьянство и разврат стали нередким явлением среди них. Разочарование различных слоев общества — крестьян, ремесленников, торговцев, обедневших самураев — в официальном буддизме, а в ряде случаев — стремление их к преобразованию жизни на основе новых религиозных принципов привели к возникновению вне рамок контролируемых властями религиозных институтов новых движений. Этот процесс отразил и все своеобразие религиозной ситуации XIX в., специфику религиозного сознания японцев с характерным для них отношением к религии в первую очередь как к средству обретения земных благ, с приверженностью различным видам магии и шаманству. Практически все основатели новых религиозных движений XIX в. использовали широко распространенное в народных верованиях представление о том, что человек может быть «одержим богом» (камигакари) и в этом состоянии вещать божественные истины.

Время одержимых, шаманов, магов, наделенных «чудотворными» способностями... Время «божественных озарений», «чудесных откровений», каждое из которых указывало «истинный» путь к обретению земных благ и спасению в ином мире... Один за другим появлялись пророки новых истин. То были выходцы из непривилегированных слоев общества, люди, как правило испытывавшие сильные нервные потрясения из-за выпавших на их долю тягот. В обстановке крайней социальной неустойчивости, обнищания масс, поисков выхода из создавшегося положения, общей нервозности и возбуждения, характерных для последних десятилетий господства сёгунов Токугава, таких было немало. Бросим на них хотя бы беглый взгляд. Это поможет лучше понять атмосферу той эпохи.

Самое начало века — 1802 год. Бедная крестьянка Кино Ицусон тяжело больна. Жизнь никогда не баловала ее. С тринадцатилетнего возраста почти в течение трех десятилетий проработала она служанкой в богатой городской семье. Вернувшись в родную деревню, на заработанные с таким трудом деньги решила открыть собственную лавочку, но болезнь свалила ее. Кажется, не будет спасения от недуга. И вдруг — о чудо! — Кино исцеляется. А происходит это потому, что так хорошо знакомый каждому японцу бог счастья и удачи Компира спускается с небес и устами Кино начинает вещать истины Будды. Истины эти просты и понятны каждому: все люди равны перед лицом Будды. Они вселяют надежду в сердца обездоленных и угнетенных. Люди идут за Кино. Так рождается Нёрай кё (Религия Будды) — предшественница новых религиозных движений.

1814 год. Страдающий острой формой туберкулеза легких синтоистский священник Куродзуми Мунэтада внезапно испытывает «единение» с богиней Аматаэрасу, после чего постепенно излечивается. Он объявляет себя живым богом, тождественным солнечной богине. Всякий, утверждает Куродзуми, кто почитает богиню и во всем полагается на нее, сумеет достичь единения с ней и тем самым сохранит здоровье и добьется успеха в делах. Вокруг Куродзуми сплываются низшие самураи, зажиточные крестьяне, торговцы. Положено начало движению Куродзуми кё.

1838 год. Крестьянка из провинции Ямато Накаяма Мики, пережившая немало лишений и невзгод, в отчаянии от болезни своего сына. Временами она теряет

рассудок, впадает в транс. В один из таких моментов она заявляет, что тело ее стало обителью бога. За ней устанавливается репутация врачевательницы и акушерки, обладающей чудодейственной силой. Она не только проповедует равенство всех людей, но и призывает построить идеальное общество на базе выдвинутых ею религиозных принципов. Ее проповедь отражает распространенное тогда среди крестьян и городских низов ожидание лучшей жизни — ё-наоши. Тэнри кё (Религия божественной мудрости) становится самым популярным среди крестьянства новым религиозным движением.

1859 год. Бедный крестьянин Каватэ Бундзиро, измученный долгой и тяжелой болезнью, объявляет себя Живым богом золотого света. Согласно вероучению Конко кё (Религия золотого света), истинная вера исцелит человека от болезней, наградит его земными благами.

Во всех этих движениях в специфической религиозной форме нашел свое отражение социальный протест в первую очередь крестьянства и отчасти городских низов против существующих порядков, их недовольство контролируемыми властями религиозными институтами. Они были продуктами своего времени, порождением эпохи кризиса. Все рассмотренные движения возникли преимущественно на базе синто и народных верований. Но оппозиция официальной религии зрела и в буддизме, причем ее базой стал нитирэннизм.

12 января 1857 г. в доме киотоского фармацевта Танигава Сэнсити собралось пять человек. Супруги Танигава, их слуга и еще одна женщина внимательно слушали немолодого уже человека, наголо обритого, словно буддийский монах, но одетого, как и все городские, в просторное мужское кимоно темного цвета. Острый, пронзительный взгляд, резко очерченная линия рта выдавали в нем сильную и твердую натуру человека, готового до конца отстаивать свои убеждения. Говорил он спокойно и уверенно, понятным для слушателей простым языком, часто прибегая к распространенным среди торгового и ремесленного люда столицы словам и выражениям. Нередко он перемежал свою речь короткими стихами собственного сочинения, иногда брался за кисть, чтобы несколькими мазками туши набросать на бумаге какой-нибудь незамысловатый рисунок. Если бы кто-либо наблюдал эту сцену со стороны, ему бы и в

голове не пришло, что он присутствует на религиозной проповеди — настолько все происходившее отличалось от привычной картины службы в буддийском храме. Но именно в этот день в доме Танигава Сэнсити родилось движение Хоммон буцую ко, ставшее прототипом многочисленных новых социально-религиозных движений нитирэновского толка.

Человека, которого с таким почтением слушали в доме Танигава, звали Нагамацу Сэйфу * (1817—1890). Он родился в семье зажиточного киотоского торговца, получил хорошее по тем временам образование. Уже с семи лет начал учиться каллиграфии, с девяти — рисованию, несколько позже — искусству стихосложения. За что бы ни брался молодой Нагамацу, он обнаруживал незаурядные способности и во всем добивался успеха. Его пылкий ум не знает покоя. В возрасте семнадцати лет под руководством одного из учеников Мотоори Норинага он начинает изучать основы национальной науки (кокугаку) и становится признанным экспертом в этой области знаний. В поисках истины он углубляется в изучение буддийской теологии. Ни одна школа буддизма не остается вне поля его зрения. Он овладевает таинствами эзотерического учения Тэндай и Сингон, штудировал писания основоположников Дзёдо и Дзэн, углубленно изучает Сутру лотоса и труды Нитирэна. В нем зреет решимость посвятить себя служению Будде. На 32-м году жизни Нагамацу принимает постриг и поселяется при храме Рюсэндзи на острове Авадзи.

Рюсэндзи принадлежал одной из нитирэновских школ — Хоммон хоккэ сю, учение которой исходило из принципа «хондзяку сёрэцу», что переводится как «приоритет хоммон над сякумон». Последователи этой школы всячески подчеркивали значение второй половины Сутры лотоса (хоммон), в которой Будда раскрывает свою истинную сущность, в противовес первой половине (сякумон). На базе Хоммон хоккэ сю стало развиваться активное движение буддистов-мирян, участники которого в начале XIX в. создали свое собственное объединение. Они развернули настолько агрессивную деятельность по обращению инакомыслящих в «истинную ве-

* Нагамацу Сэйфу известен также под именем Ниссэн. Почетный титул Ниссэн сёнин был присвоен ему десять лет спустя после его смерти руководством одной из нитирэновских школ, Хоммон хоккэ сю, в состав которой к тому времени было включено Хоммон буцую ко.

ру», что в народе их объединение нередко называли «сямо-ко» — «ко боевых петухов» (см. 24. С. 17).

Что такое «ко»? Это явление, свойственное не только нитирэновскому буддизму. Так назывались группы верующих, возникшие не позднее последнего средневековья вне рамок признанных властями религиозных институтов. Ко создавались с целью восхождения на «святые горы», паломничества в популярные буддийские храмы и синтоистские святилища. Ко нитирэновского толка обычно складывались вокруг огамия — подвижников учения Нитирэна из числа мирян, практиковавших различные формы магии и пользовавшихся репутацией чудотворцев. Вместе с тем стремление верующих-мирян к самостоятельной, независимой от храмов организации было их естественной реакцией на застой официального буддизма, падение престижа буддийского духовенства.

Нагамацу разделял эти настроения. Человек большой эрудиции, подвижимый искренним стремлением обрести «истинную веру», он оказался белой вороной среди буддийских монахов, функции большинства которых сводились к механическому отправлению обрядов, преимущественно связанных с заупокойным культом. Ему было отказано в приеме в буддийскую семинарию при одном из храмов. Путь к карьере ученого-монаха оказался для него закрыт. Разочарованный Нагамацу вернулся в Киото, а через некоторое время отказался от монашеского сана. Стремление проповедовать «истинный буддизм» побудило его в 1857 г. создать Хоммон буцую ко (Ко истинного учения, основанное Буддой).

Подобно Нитирэну, Нагамацу считал себя подвижником Сутры лотоса и видел смысл жизни в распространении культа сутры среди своих современников. Подчеркивая приверженность вероучению Нитирэна, он провозглашал себя единственным его преемником, правильно воспринявшим идеи этого религиозно-общественного деятеля XIII в. Однако, сколь бы ни акцентировал Нагамацу свою ортодоксальность, содержание его проповеди, его практическая деятельность свидетельствуют о том, что он пошел по пути реформы нитирэновского вероучения, ревизии некоторых его положений, приспособления его к современной ему действительности, интересам тех социальных слоев, к которым он преимущественно апеллировал, а именно городских торговцев и ремесленников. Нагамацу и созданное им Хоммон бу-

цую ко по существу предвосхитили действующие ныне новые социально-религиозные движения нитирэновского толка. Более того, ряд догматических положений, основные черты религиозной практики, методы обращения, к которым адепты этих движений прибегают сегодня, имеют много общего, а подчас полностью повторяют соответствующие элементы догматики Хоммон буцую ко. Поэтому трудно не согласиться с характеристикой, которую дает Нагамацу известный исследователь нитирэнизма С. Токоро, называя его «главным основоположником новых религиозных организаций нитирэновского толка» (53. С. 45).

Главным в проповеди Нагамацу была концепция буддизма мирян (дзайкэ буккё). Он исходил из убеждения, что буддийское духовенство утратило способность нести «истину Будды» людям, а посему эту миссию должны взять на себя сами верующие. В этом плане Нагамацу унаследовал подход Нитирэна, который не делал различий между своими учениками, будь они монахи или миряне, видя в каждом из них прежде всего пропагандиста своего вероучения. Однако в случае Нагамацу такой подход представлял собой закономерную реакцию на современный ему официальный буддизм.

Острие своей критики Нагамацу направил против буддийского духовенства. Резко обличая монахов, он называл их «глиняными куклами», «облаченными в рысь лисами» (24. С. 19). Особенное его негодование вызывало то, что буддийское духовенство свело всю свою деятельность к отправлению погребальных и заупокойных обрядов. В этой связи он подчеркивал, что истинное назначение буддизма состоит не в заупокойном культе, а в том, чтобы просвещать живущих, указывая им путь к спасению. Мир, о котором говорится в Сутре лотоса, — это мир вечной жизни, а не мир мертвых. Сутра лотоса — это буддизм живых, а потому не должно быть буддизма, специализирующегося только на заупокойном культе (53. С. 51—52).

Критерием отношения к человеку для Нагамацу была его приверженность вере. Если человек истинно верит, он, даже будучи мирянином, является подлинным монахом, а если у монаха нет веры или она носит формальный характер, то такой монах ничем не отличается от невежественного простолюдина (53. С. 51). Подчеркивая приоритет веры перед материальным благополучием, образованностью, общественным положением,

Нагамацу проводил мысль о равенстве всех людей перед буддийским законом, что придавало его проповеди демократическую окраску.

Какова же конечная цель приверженности «истинной вере», т. е. Сутре лотоса? Разумеется, спасение, которое понималось как «обретение сущности будды». В этом проповедь Нагамацу ничем не отличалась от традиционной трактовки концепции буддийского спасения. Но действительность веры, ее «истинность» должна быть доказана на практике. Свидетельством того, что человек является истинно верующим, служит исцеление от болезней, исполнение его желаний, обретение различных земных благ. В соответствии с таким подходом понятие «земные блага» Нагамацу обозначал не общепринятым термином «гэндзэ рияку», а словами «гэнсё рияку» («блага, существование которых доказано на практике»). По Нагамацу, человек становится истинно верующим лишь после того, как на собственном опыте или опыте близких ему людей убеждается в конкретных результатах веры. Пока он не получил того, чего хотел, вера не рождается, и никакие проповеди и увещевания тут не помогут (41. С. 9).

Таким образом, для Нагамацу, точно так же как и для Нитирэна, обещания земных благ — не более чем средство привлечения людей заурядных, невежественных, находящихся во власти низменных житейских интересов, на путь истинной веры. Но на практике подход Нагамацу означал прямо противоположное: для массы верующих приверженность истинному учению становилась средством обретения земных благ. Иными словами, то, что считалось лишь средством, превращалось в самоцель. Такая трактовка проповеди Нагамацу не была чем-то неожиданным, учитывая присущий японцам откровенно прагматический подход к религии. И Нагамацу сознательно акцентировал внимание на обретении земных благ, хорошо понимая, что только такая проповедь может вызвать отклик в сердцах его современников.

Разумеется, тезис о воздаянии за веру не был изобретением Нагамацу. Этот тезис присутствует в верованиях всех школ буддизма. Новое состояло в том, что, рассматривая обретение земных благ как свидетельство обращения в «истинную веру», он по существу ставил перед верующими задачу активно стремиться к исцелению от болезней, получению материальных благ, успеху

в предпринимательской деятельности. Такой подход не мог не импонировать аудитории, на которую была рассчитана проповедь Нагамацу, — городским торговцам и ремесленникам. Популярность этой проповеди, таким образом, объяснялась тем, что Нагамацу сумел увязать культ Сутры лотоса с непосредственными интересами тех, к кому он обращался.

Строго говоря, Нагамацу шел по пути ревизии вероучения Нитирэна. Последний никогда не абсолютизировал магию земных благ, подчеркивая, что приверженца Лotosовой сутры ждет не только воздаяние за веру, что он обречен испытать всевозможные тяготы и лишения. Но для Нагамацу, стремившегося к тому, чтобы культ сутры стал органической частью духовной жизни его последователей, это, видимо, было не столь важно.

Ревизовал Нагамацу и нитирэновскую концепцию сякубуку. Признавая значение этого метода и широко используя его в своей религиозной практике, он в то же время призывал каждого из своих последователей обратиться острее сякубуку на самого себя. Нагамацу исходил из того, что человек, стремящийся сокрушить ложную веру другого, в первую очередь должен освободиться от собственных прегрешений и исправить свои заблуждения. «Ты совершаешь сякубуку в отношении других, но кто же сокрушит заблуждения в твоей собственной душе?» — спрашивал он (53. С. 50). Практика дзико сякубуку (сокрушение собственных заблуждений) впоследствии получила широкое распространение в движениях нитирэновского толка, а в некоторых случаях, как, например, в Риссё косэй кай, приобрела форму публичного раскаяния верующего в совершенных им ошибках и прегрешениях.

Будучи внехрамовым объединением мирян, Хоммон буцурю ко сохранило черты религиозной практики, присущие ко позднего средневековья. Первый храм Хоммон буцурю ко, ставший центром распространения нового вероучения, был построен лишь в 1862 г. в городе Оцу близ Киото. Но даже и после этого приверженцы Нагамацу собирались преимущественно в домах друг у друга. Такие собрания происходили регулярно один раз в три-четыре дня. В отличие от службы в храме, где послушная паства безмолвно внимает речам настоятеля, собрания членов Хоммон буцурю ко носили характер дружеских беседований, в ходе которых каждому

предоставлялась возможность выговориться. Люди делились своими тревогами и заботами, рассказывали о том, как «истинная вера» помогла исцелиться от болезни, решить те или иные проблемы.

Тон таким беседам, особенно на первых порах существования Хоммон буцзю ко, задавал сам Нагамацу, который в общении с верующими держался просто, не допуская проявлений высокомерия. Его эрудиция, литературный талант, большая изобретательность, а главное — отличное знание психологии своих собеседников неизменно приносили ему успех. Он говорил доступным не искушенным в догматах буддизма людям языком, прибегая для объяснения сложной буддийской терминологии к знакомым им понятиям. Беседуя, например, с киотоскими или осакскими торговцами о значении религиозного подвижничества, он уподоблял последнее вложению капитала, а достижение состояния будды — получению прибыли (53. С. 48).

Будучи талантливым стихотворцем, Нагамацу буквально пересыпал свою проповедь стихами. Сохранилось свыше 3380 коротких поэтических произведений, при помощи которых он старался разъяснить суть «истинной веры» (41. С. 7). Это стихи самых различных жанров, включая трехстишия «хокку», восьмистрочные «имаё» и даже колыбельные песни. Сложнейшие догматы нитирэновского вероучения он объяснял и при помощи национальной японской игры «ироха гарута», составляя в различных комбинациях 96 карт со знаками азбуки и картинками. А когда карт не оказывалось под рукой, он, не колеблясь, брался за кисть, демонстрируя искусство незаурядного рисовальщика.

Нагамацу исключительно важное значение придавал организационной форме дела. Ко он считал ядром движения буддизма мирян и потому настаивал на сохранении этой формы организации. Обязательное участие верующего в собраниях ко он рассматривал как важнейшее средство не только укрепления в вере его самого, но и распространения истины Сутры лотоса среди других. Иными словами, одной из главнейших функций ко он считал подготовку пропагандистов вероучения. Нагамацу культивировал среди своих приверженцев дух взаимопомощи. Когда кто-либо из них заболел, другие денно и ночью, сменяя друг друга у постели больного, молились о его исцелении. Такая практика способствовала укреплению их солидарности.

Подобно Нитирэну, Нагамацу подчеркивал исключительность и превосходство своего учения. Об этом говорит само название «Хоммон буцурю ко», указывающее на то, что в отличие от других ко, основанных простыми людьми, движение, руководимое Нагамацу, порождено якобы самим Буддой (24. С. 19). Так же как и Нитирэн, Нагамацу придавал важное значение публичной проповеди. Нередко он появлялся в местах большого скопления людей со знаменем, на котором была воспроизведена нитирэновская мандала, и начинал излагать свои идеи.

Распространение вероучения среди инакомыслящих считалось важнейшей обязанностью адептов Хоммон буцурю ко, поэтому их деятельность отличалась повышенной миссионерской активностью.

В целях обращения в свою веру широко использовалось исцеление верой. Эта практика не была чем-то совершенно новым ни для японского буддизма в целом, ни для нитирэнизма в частности. Известно немало случаев, когда сам Нитирэн прибегал к молитвам и заклинаниям для исцеления больных. Однако в Хоммон буцурю ко, как и в ряде возникших в описываемый период и последующие десятилетия новых религиозных движений, ее удельный вес был несравненно выше. Нагамацу абсолютизировал «целительные» свойства Сутры лотоса и в этом смысле доходил до утверждений, звучащих чудовищно в устах высокообразованного человека, каким он, несомненно, был. Так, по его словам, вода, которую обычно наливают в чашу, устанавливаемую перед домашним буддийским алтарем, может быть использована для врачевания, поскольку... в ней растворена Сутра лотоса! (26. С. 319). Подобные крайности не должны, однако, удивлять. Будучи логическим развитием тезиса о «чудотворных» свойствах Сутры лотоса, они вместе с тем отражали уровень образования и специфику религиозного сознания тех, к кому обращался Нагамацу.

В литературе о Хоммон буцурю ко описывается эпизод, наглядно иллюстрирующий методы, к которым прибегали адепты движения для обращения непосвященных в истинную веру. Некий Онояма Камбэйэй из Оцу долгое время страдал тяжелой болезнью желудка. Ни лечение, ни молитвы — он был ревностным приверженцем одной из амидаистских школ буддизма — не приносили исцеления. Боли стали настолько невыноси-

мыми, что Онояма уже вознамерился покончить жизнь самоубийством. Спасение пришло от Хоммон буцую ко. Сосед Онояма, соратник Нагамацу, привел в дом больного нескольких своих единоверцев. Они начали с того, что совершили обряд «очищения от ложной веры»: установленная в домашнем алтаре статуэтка будды Амида была повернута лицом к стене, ее место заняла нитирэновская мандала с начертанной на ней сакраментальной фразой «Наму Мёхо рэнгэ кё!». Затем, расположившись вокруг больного вместе с его родственниками, они всю ночь без устали повторяли эти слова как магическое заклинание. К утру Онояма почувствовал облегчение: боль постепенно утихла, у него впервые за многие дни появился аппетит. Слухи о «чудесном исцелении» мгновенно облетели город. Онояма вместе с семьей вступил в Хоммон буцую ко, привлек в движение своих родственников и соседей, а затем возглавил его отделение в Оцу (41. С. 8).

Описанный эпизод можно считать классическим в том смысле, что он дает представление об общей для подавляющего большинства новых религиозных движений, в том числе и нитирэновских, схеме использования метода «исцеления верой» для расширения своих рядов. С незначительными вариациями эта схема применима к соответствующей практике Сока гаккай, Рэй ю кай, Риссё косэй кай и ряда других движений, что лишний раз убеждает в справедливости определения Хоммон буцую ко как предтечи и прототипа современных социально-религиозных движений нитирэновского толка.

Ряды Хоммон буцую ко быстро росли. В Киото, Осака, Кобэ и других городах района Кансай и даже за его пределами одна за другой возникали группы сторонников Нагамацу. По некоторым источникам, уже в конце 60-х годов XIX в. насчитывалось 33 отделения Хоммон буцую ко, общая численность которых превышала 10 тыс. человек (41. С. 11).

Накануне буржуазной революции 1867—1868 гг. Хоммон буцую ко оформилось как реформаторское движение не только в рамках школы Нитирэн, но и буддизма в целом, носившее ярко выраженный оппозиционный в отношении контролируемых властями буддийских институтов характер. В ряде аспектов это движение отличалось от возникших в XIX в. на базе синто и народных верований новых религиозных групп. В отличие,

например, от Накаяма Мики Нагамацу не ставил задачу построения идеального общества на основе своего верования. Хотя он нередко критиковал богатых и тех, кто видел в образованности лишь средство к обретению богатства, негативное отношение к имущим в его проповеди прослеживается несравненно слабее, чем в высказываниях той же Накаяма Мики. Оно и понятно: ведь Тэнри кё и Хоммон буцую ко опирались на разные социальные слои. В первом случае то было крестьянство, положение которого в последние десятилетия господства сёгунов Токугава становилось все более невыносимым, во втором — горожане, прежде всего те слои, в недрах которых нарождался класс буржуазии.

И тем не менее между Хоммон буцую ко и преимущественно крестьянскими по своему социальному составу новыми религиями много общего. Их роднит прежде всего посюсторонняя ориентация, обращенность к житейским проблемам, внимание к человеку с его земными заботами, радостями и печальями. Общее для них и ориентированность на индивида в отличие от синто, представлявшего собой культ общины, и официального буддизма, освящавшего традиционную семейную систему. Их сближает и проповедь равенства людей независимо от социального происхождения. Все это позволяет поставить Хоммон буцую ко в один ряд с другими новыми религиями, представлявшими, бесспорно, демократическое течение в идеологической жизни предреволюционной Японии.

Движение Хоммон буцую ко, совершенно очевидно, выпадало из системы официально признанных буддийских институтов, в которую входил и ряд нитирэновских организаций. Если Нагамацу стремился, вовлекая простолюдинов в деятельность по распространению «истинной веры», наполнить их жизнь новым содержанием, культивировал в них чувство солидарности, внушал им идеи социального равенства и тем самым пропагандировал идеологию, оппозиционную существовавшему режиму, то даже те из представителей нитирэновского духовенства, которые пытались внести вклад в теоретическое развитие верования Нитирэна, по существу шли по пути обоснования примиренческого, пассивного отношения к действительности.

В этом смысле характерны взгляды Удана Нитики (1800—1859), ученого-монаха из княжества Кага на побережье Японского моря. Нитики не разделял нетер-

пимого отношения Нитирэна к инакомыслящим, полностью отвергал метод сякубуку как средство распространения «истинной веры». Он объявил «абсолютно бесполезным» важнейший труд Нитирэна «Риссё анкокурон». В доводах Нитики против сякубуку было немало разумного. Проповедуя терпимость, он говорил, что упрямое отстаивание лишь своих собственных взглядов ослепляет человека, мешает ему познать истину, препятствует развитию науки и искусства. У размышляющих людей сякубуку способно лишь вызвать смех, а потому подрывает престиж высокого учения. В одной из своих работ он писал, что положительные стороны могут быть и в буддизме, и в конфуцианстве, и в национальной школе и поэтому нельзя абсолютизировать что-то одно, отвергая все остальное (53. С. 41).

Однако главная причина, побудившая Нитики выступить с ревизией основ вероучения Нитирэна, крылась в политике сёгуната, практически запрещавшего миссионерскую деятельность, преследовавшего переход верующего из одной конфессии в другую. Напомним, что законодательство сёгуната в отношении религии не только запрещало людям покидать приходы, к которым они были приписаны, но и закрепляло принадлежность каждой семьи к определенной школе буддизма. А в княжестве Кага действовал запрет непосредственно на метод сякубуку, с чем Нитики не мог не считаться. К тому же он получал от владельца Кага — князя Маэда денежное вспомоществование на нужды руководимой им семинарии, и, естественно, не в его интересах было портить отношения с властями (53. С. 39).

Теоретизирования Нитики, пытавшегося придать вероучению Нитирэна более терпимый и либеральный характер, на деле выхолащивали взгляды Нитирэна, лишали их даже намека на протест и посему служили средством оправдания существовавшей действительности. Неудивительно, что они были использованы последователями Нитики для обоснования необходимости беспринципных компромиссов с властями.

Помимо Нитики трудно найти в период господства сёгунов Токугава сколько-нибудь заметного теоретика нитирэновского вероучения. Удивляться этому не приходится: политика сёгуната в отношении религии тормозила развитие учений всех буддийских школ, включая и нитирэновскую. Вместе с тем в этот период учеными-монахами была проделана большая работа по собира-

нию наследия Нитирэна и его систематизации. Этой работе посвятил последние 16 лет своей жизни Тиэй Нитимё (1743—1814). Составленное им собрание сочинений Нитирэна представляло собой 50-томный труд. Огава Тайдзо (1814—1878) завершил работу по собиранию и публикации писаний Нитирэна. Его кисти принадлежит и наиболее полная из всех биографий Нитирэна, составленных в период начиная с XVI в. и вплоть до начала XX в. Она оказала сильнейшее влияние на формирование представлений о Нитирэне в различных слоях японского общества после буржуазной революции 1867—1868 гг. (53. С. 55—56).

ПО ПУТИ ПРЕСМЫКАТЕЛЬСТВА И КОМПРОМИССОВ

События 1867—1868 гг., приведшие к ликвидации сёгуната и восстановлению прямого императорского правления, известны в истории Японии как «реставрация Мэйдзи» («Мэйдзи» — просвещенное правление — девиз царствования императора Муцухито, вступившего на престол в январе 1868 г.). По существу это была незавершенная буржуазная революция, сохранившая монархический режим в стране.

Новое правительство, состоявшее из членов императорской семьи, представителей придворной знати, князей и влиятельных самураев, тесно связанных с нарождавшейся буржуазией, поставило своей задачей в короткие сроки поднять Японию в экономическом и военном отношении до уровня ведущих капиталистических государств. Важной предпосылкой этой цели считалось сплочение всей нации. Будучи убежденными монархистами, новые правители Японии в лице императора видели естественный центр, вокруг которого должна была сплотиться нация. Отсюда вытекала задача оживления религиозного престижа императора и культивирования на этой основе его политического авторитета. Был взят курс на превращение синто с его мифами о «божественном» характере императорской власти в государственную религию.

Реализация этого курса предполагала прежде всего подрыв влияния буддизма, связанного теснейшими узами со свергнутым режимом сёгунов. Шаги в указанном направлении были предприняты немедленно после восстановления прямого императорского правления. Указ о разделении синто и буддизма (март 1868 г.) пре-

дусматривал прекращение деятельности сясо и бэтто — буддийских священников, отправлявших обряды в синтоистских святилищах, удаление из святилищ буддийских изображений и культовых предметов, отказ от традиции, согласно которой божества синто считались защитниками буддийского вероучения, запрещение использовать буддийскую терминологию в обрядах святилищ. Конфискация земельных владений храмов (февраль 1871 г.) серьезно подорвала материальную базу буддизма. Отмена системы приписки населения к храмам (май 1871 г.) лишила их роли органов полицейского контроля. Все эти меры нанесли ощутимый удар по позициям буддизма.

Правительство поощряло антибуддийское движение хайбуцу кисяку (дословно — «искоренение буддизма»), которое в ряде мест приняло насильственный характер, вылилось в ликвидацию храмов, уничтожение статуй, ограничение, а подчас и запрещение деятельности буддийского духовенства. Так, в Нара было разрушено несколько древних буддийских храмов. Из всего громадного комплекса храма Кофукудзи уцелела лишь пятиэтажная пагода, которая и по сей день является лучшим украшением города. В Тояма после насильственного слияния свыше 370 буддийских храмов их осталось только восемь. Власти Мацумото провозгласили курс на ликвидацию всех буддийских храмов. Здесь, как и в ряде других мест, буддийских монахов подвергали публичным оскорблениям, побуждали их к отказу от сана и переходу к мирским занятиям. В иных местах буддийское духовенство было настолько терроризировано, что само вынуждено было принять участие в разрушении храмов (23. С. 159—161).

Лишь в нескольких районах, где влияние буддийского духовенства было особенно сильным, движение хайбуцу кисяку встретило сопротивление со стороны местного населения. Но и в этих случаях речь шла скорее о выступлениях крестьян под флагом буддизма против жестокой политики властей, нежели о защите буддийских храмов как таковых (23. С. 162—166). В целом движение хайбуцу кисяку пользовалось поддержкой населения, в представлениях которого буддийское духовенство ассоциировалось с ненавистным токугавским режимом, а глумление над ним воспринималось как зримое свидетельство краха этого режима.

После того как главная цель антибуддийских меро-

приятый была достигнута и стало ясно, что влияние буддийского духовенства существенно подорвано, правительство начало спускать на тормозах движение хайбуцу кисяку. Сказалось и стремление правящих кругов использовать буддизм в борьбе с распространением христианства, которое в первые годы после революции 1867—1868 гг. рассматривалось как враждебная идеология. Власти исходили также из целесообразности мобилизации буддийского духовенства для пропаганды «великого учения» (дайкё), главным в котором была апологетика императорской системы. Имелось в виду навязать «великое учение» народу в качестве новой официальной религии. Для его распространения была создана Академия великого учения (Дайкёин), объединившая как синтоистские, так и буддийские организации.

Однако этот продиктованный свыше симбиоз оказался недолговечным, как оказалась нереальной и сама идея объединения различных религиозных течений в целях создания некоей новой религии. Внутри Академии великого учения не прекращались распри между синтоистами и буддийским духовенством, стремившимся к восстановлению самостоятельности своих организаций. В этом направлении активно действовал Мокураи Симадзи (1838—1911) — один из видных деятелей амидаистской группы Дзёдо син сю хонгандзи ха. Усилия Мокураи, поддержанные значительной частью буддийского духовенства, в 1875 г. привели к выходу из Академии великого учения четырех влиятельных амидаистских групп. Вскоре прекратило существование и само это искусственное образование (24. С. 38).

Идя на смягчение политики в отношении буддизма, власти учитывали и такое немаловажное обстоятельство, как глубокое проникновение буддийской обрядности в жизнь народа. В конечном счете правительство отказалось от антибуддийских действий. Деятельность буддийских групп была узаконена, многие храмы вернули свои земельные владения. Это, однако, не привело к восстановлению былых позиций буддизма, который наряду с другими религиями был поставлен в подчиненное в отношении синто положение. Правительство объявило синто государственным обрядом, своего рода «над-религией», обязательной для каждого японца, независимо от его вероисповедания. Основным содержанием государственного синто стал культ императора, его «божественных» предков, апологетика «уникальности»

японской государственности и японской нации в целом. В условиях господства государственного синто в религиозной жизни страны не допускалась проповедь религиозных догм, которые противоречили бы указанной доктрине. Более того, религиозные группы, включая буддийские, вынуждены были, опасаясь преследований со стороны властей, вносить в свою догматику изменения, дабы привести ее в соответствие с доктриной государственного синто. Наряду с запрещением преподавания религиозных дисциплин в учебных заведениях это оказало весьма негативное влияние на дальнейшее развитие догматики буддийских школ.

Деятельность буддийских групп, как и всех других религиозных организаций, строго контролировалась властями. Создание новых храмов в принципе запрещалось. Все это способствовало консервированию структуры буддийских организаций и характера функций храмов, унаследованных от эпохи феодализма. Как и в дореволюционный период, подавляющее большинство храмов сохраняли свои связи с прихожанами посредством поминально-заупокойного культа. При этом основным связующим звеном между храмом и населением оставалась семья: кладбище, на котором из поколения в поколение хоронились члены данной семьи, как правило, находилось в ведении того или иного буддийского храма. Семья умершего получала в храме табличку с его посмертным именем, которая становилась главным объектом поклонения в домашнем буддийском алтаре; связи с храмом поддерживались через многочисленные поминальные службы. Сложный заупокойный ритуал оставался основным источником дохода священнослужителей большинства храмов. Более крупные храмы, связанные с культом земных благ (исцеление от болезней, обеспечение удачи в делах и гармонии в семейной жизни и т. п.), процветали за счет продажи талисманов и отправления соответствующих обрядов. В целом проповедническая деятельность буддийских школ затухала; большинство буддийских священников, как и в предшествующую эпоху, оставались простыми исполнителями религиозных обрядов.

Антибуддийские мероприятия властей в первые годы после революции 1867—1868 гг. серьезно подорвали престиж буддизма. Это, однако, не толкнуло буддийское духовенство в лагерь оппозиции новому режиму. Не видя иного пути для сохранения своих привилегий, руко-

водители практически всех групп традиционных школ буддизма стали служить монархическому буржуазно-помещичьему государству с не меньшим рвением, чем они служили сёгунам из дома Токугава. Буддийские монахи, пережившие эксцессы антибуддийского движения, лезли из кожи вон, доказывая, что и при новом режиме буддизм способен послужить на пользу государству, как это уже неоднократно бывало в прошлом. Среди буддийского духовенства большую популярность получили рассуждения о «государственной пользе буддизма», ссылки на то, что «защита буддийского закона равнозначна защите интересов государства» (45. С. 351). Именно в этот период буддийские круги приняли концепцию «буддизма — защиты государства», на долгие годы, вплоть до поражения Японии во второй мировой войне, определившую их отношение к государственной власти.

¹Реализация указанной концепции нашла свое выражение в освящении авторитетом буддизма политики правительства, безоговорочной поддержке буддийским духовенством официальной доктрины государственного синто и — особенно на первых порах — в активной борьбе против распространения «чуждого японскому национальному духу» христианского вероучения.

В лице буддийских священников и ряда ученых из числа буддистов-мирян государственный синто нашел не менее ревностных апологетов, нежели сами идеологи официальной доктрины. Так, ученый-монах Дзёдо синсю отани ха Иноуэ Энрё (1858—1919), получивший широкую известность многочисленными трудами, содержащими критику христианства, в своем верноподданническом рвении доходил до утверждения, что император важнее народа, а посему сыновняя почтительность должна быть подчинена принципу верности трону (65. С. 231). Буддийское духовенство поддержало идеи ультранационалистического философа Иноуэ Тэцудзиро (1856—1944), который в опубликованной в 1893 г. книге «Столкновение образования и религии» проводил мысль о несовместимости христианства с духом императорского рескрипта об образовании 1890 г., игравшего по существу роль канона государственного синто (45. С. 349). Ожесточенным нападкам со стороны буддийского духовенства подвергались все, кто осмеливался поставить под сомнение «святость» императора или выступал с критикой императорского рескрипта об обра-

зовании. Широко известны случаи активного участия буддистов в травле деятелей христианства и университетских преподавателей, обвиненных в «непочтительном» отношении к императорским «святыням».

Сказанное выше в полной мере относится и к деятельности нитирэновских групп буддизма в первые два-три десятилетия после незавершенной буржуазной революции 1867—1868 гг. Наиболее заметной фигурой среди нитирэнистов этого периода был один из учеников Удана Нитики — Араи Ниссацу (1830—1888), возглавивший крупное объединение нитирэновских храмов с центром в Куондзи на горе Минобу.

Как и подавляющее большинство буддийского духовенства своего времени, Араи воспринял движение хайбуцу кисяку лишь как гонение на буддизм, совершенно не пытаясь проанализировать причины этого движения, получившего столь широкую поддержку в народе. Будучи представителями наиболее консервативных сил общества, воспитанные в духе беспрекословного подчинения властям, буддийские монахи, особенно высшая их прослойка, не способны были сделать из уроков хайбуцу кисяку вывод о необходимости реформ буддийских институтов. Их заботило лишь одно: как восстановить былые позиции своих групп, подорванные в годы антибуддийских гонений. Подобно своим собратьям из других буддийских школ, Араи видел лишь один путь к этому, а именно — демонстрация лояльности властям, сотрудничество с ними, приспособление к интересам государственной политики.

Деятельность Араи характеризовалась беспринципными компромиссами, искажением основ вероучения Нитирэна, продиктованным исключительно прагматическими соображениями. Он был первым из последователей Нитирэна, кто перевернул с ног на голову положение его труда «Риссё анкоку рон». Если Нитирэн учил, что именно обращение правителей в «истинную веру» приведет к установлению мира и спокойствия в стране, то Араи Ниссацу утверждал обратное: умиротворение страны ведет к установлению «истинной веры» (53. С. 60). Тем самым в угоду властям он утверждал приоритет государства перед буддизмом.

Стремление к сотрудничеству с другими буддийскими школами у Араи на практике выливалось в ревизию догм Нитирэна. Он отвергал непримиримое отношение Нитирэна к амидаистам, приверженцам школ Дзэн,

Сингон и Рицу, интерпретируя известное изречение Нитирэна об этих школах таким образом, что по существу выхолащивал его содержание (53. С. 62). Вопреки утверждениям Нитирэна о том, что название объединения верующих не дается людьми, а определяется самим буддийским законом, Араи обратился к правительству за разрешением именовать возглавляемое им объединение Нитирэн сю. В 1876 г. такое разрешение было получено (там же. С. 61). И в этом факте нашла свое проявление линия Араи на ревизию догм Нитирэна с позиций приспособления к политике властей, откровенного угодничества перед ними. Эта линия определила направление деятельности Нитирэн сю в последующие десятилетия, вплоть до поражения Японии во второй мировой войне.

Араи рассчитывал на то, что официальное признание за его объединением наименования Нитирэн сю будет способствовать утверждению возглавляемой им организации как головной среди других нитирэновских групп, культивированию представлений о ней как об ортодоксальной школе нитирэновского вероучения. Этого, однако, не произошло. Попытки объединения нитирэновских групп ни при жизни Араи, ни в последующие годы успеха не дали, ибо каждый из их руководителей исходил из узкокорыстных интересов собственной группы, заботился лишь о своем престиже. Каждый считал ортодоксальной именно свою школу нитирэновского вероучения. Это нашло свое проявление, в частности, в том, что в 1912 г. группа Фудзи ха с центром в храме Тайсэкидзи у подножия горы Фудзи добилась у властей разрешения впредь именоваться Нитирэн сёсю (Ортодоксальная школа Нитирэн). Несколько десятилетий спустя вероучение Нитирэн сёсю станет теоретической базой массовой общественно-религиозной организации Сока гаккай.

Араи Ниссацу и подобные ему буддийские лидеры, поставив руководимые ими объединения на службу государственной политике, обеспечили себе благожелательное отношение и покровительство властей. Организации традиционных буддийских школ постепенно укрепляли свои позиции, заняв отведенное им место в рамках религиозно-политической системы государственного синто. В ином положении оказалось Хоммон буцзю ко, ряды которого продолжали расти и после 1867—1868 гг. Это вызывало подозрения властей, тем

более что наряду с нападками на буддийское духовенство Нагамацу стал выступать и с критикой существующих порядков. Его неоднократно вызывали на допросы в полицию, трижды он оказывался за тюремной решеткой. Тем не менее вплоть до своей смерти в 1890 г. Нагамацу упорно отстаивал свои взгляды, энергично проповедуя идеи буддизма мирян. Его преемники оказались не столь последовательными. После смерти Нагамацу верхушка Хоммон буцурю ко стала отходить от принципов буддизма мирян. В движении сложилось собственное духовенство. Продолжавшиеся преследования со стороны властей делали свое дело. Хоммон буцурю ко теряло присущую ему на первых порах боевитость и со временем выродилось в организацию, мало чем отличавшуюся от традиционных школ буддизма.

В 70-х — начале 90-х годов XIX в. пользовалась популярностью созданная в 1868 г. женой небогатого торговца с острова Кюсю Симамура Мицу (1831—1914) Рэммон кё (Религия врат лотоса), по своему происхождению восходящая к нитирэновской интерпретации синто-буддийского синкретизма (хоккэ синто — синто Сутры лотоса). Толчком к широкому распространению Рэммон кё послужила деятельность Симамура Мицу во время эпидемии холеры, вспыхнувшей в Токио в начале 70-х годов. Симамура проповедовала, что от холеры можно исцелиться, напившись освященной ею «божьей воды». «Исцеление верой» стало главным в религиозной практике Рэммон кё. Это был типичный магико-религиозный культ во главе с «живым богом», коим объявила себя Симамура. Адепты Рэммон кё широко прибегали к синтоистским ритуалам очищения и ярко выраженной шаманской практике. Рэммон кё подверглась преследованиям властей, в результате чего уже в 90-х годах ее влияние на население резко упало. Через некоторое время Рэммон кё и вовсе прекратила свое существование (67. С. 50—51).

При внешнем различии между Хоммон буцурю ко и Рэммон кё у этих движений, несомненно, была общая черта: оба они носили характер оппозиции традиционным школам буддизма, провозглашали своей целью благополучие верующих на земле, а не спасение в потустороннем мире. Так же как и синтоистские по своему происхождению религии Куродзуми кё, Тэнри кё, Конко кё, они были ориентированы на человека с его повседневными нуждами и запросами. Вот почему они всту-

пили в противоречие с государственным синто, назначением которого было идеологическое обоснование полного подчинения личности воле «божественного императора». Именно поэтому все подобные движения подвергались постоянному давлению, а нередко и открытым гонениям со стороны властей, что вело либо к их распаду, как в случае с Рэммон кё, либо к утрате тех характерных черт, которые особенно не устраивали властей, и переходу на позиции полного подчинения правительственной политике.

НОВЫЙ ОБЛИК НИТИРЭНА

Конец 80-х — 90-е годы XIX в. — важный рубеж в истории Японии. В этот период произошли события, на десятилетия вперед определившие характер политики японского государства.

С принятием в 1889 г. конституции Великой японской империи, как стала официально именоваться страна, а в 1890 г. — императорского рескрипта об образовании завершился процесс складывания государственного синто как религиозно-политической системы. Конституция и рескрипт воплотили в себе дух государственного синто. В основе этих документов лежала ультранационалистическая доктрина об «уникальной японской национальной сущности» (кокутай). Последняя включала представление об «уникальной» японской государственности, увенчанной «божественным» императором, «присущих одной лишь Японии» особенностях ее исторического развития, географического положения, «особых» чертах национального характера японцев. Доктрина кокутай господствовала во всей системе школьного образования и идеологической обработки населения. Ее тлетворное влияние ощущалось практически во всех сферах общественной жизни. Именно в описываемый период государственный синто окончательно превратился в орудие идеологического закабаления японского народа, подчинения его интересам политики правящих кругов, борьбы с инакомыслящими.

Не менее значительные события произошли и в области внешней политики. Развязав в 1894 г. захватническую войну против Китая, в результате которой от него были отторгнуты Тайвань и о-ва Пэнхуледао, Япония встала на путь внешней экспансии. Победа в японо-китайской войне значительно ускорила процесс превраще-

ния Японии в империалистическую державу. Вместе с тем она способствовала дальнейшему усилению националистических тенденций в идеологии, росту шовинистических настроений.

Подавляющее большинство буддийского духовенства не только солидаризировалось с реакционной внутренней и внешней политикой правящих кругов, но в ряде случаев оказывало ей активную поддержку. На политической арене буддийские священники, как правило, смыкались с наиболее консервативными силами. Упомянувшиеся уже Мокураи Симадзи и Иноуэ Энрё вступили в созданное в 1888 г. Общество политики и религии (Сэйкёся), чья политическая платформа зиждилась на идеологии откровенного шовинизма. Некоторые ультранационалистические объединения были организованы самими буддийскими деятелями. В 1889 г. под руководством Оути Сэйран (1845—1918) возникла Федерация почитания императора и служения Будде (Сонно хобуцу дайдодан), само название которой дает представление о характере ее деятельности. Оути, отстаивая принцип единства религии и политики, выступал против каких бы то ни было заимствований из-за рубежа в области государственного управления, подвергая резкой критике парламентскую систему (45. С. 347).

Иные деятели буддийского толка не оставляли идеи создания на базе объединения синто, буддизма и конфуцианства новой официальной религии. С этой целью Ямаока Тэссю (1836—1888) и Торио Токуан (1847—1905) в 1888 г. создали Общество великого пути как государственной религии великой Японии (Дайнихон коккё дайдося), причем под «великим путем» понималась новая религия. Указанная организация, пользовавшаяся известным влиянием вплоть до начала XX в., решительно боролась против распространения в Японии не только христианства, но и западной идеологии в целом (65. С. 231—232).

Вступление Японии на путь внешней экспансии способствовало дальнейшему усилению шовинистических настроений в кругах буддийского духовенства. В канун японо-китайской войны 1894—1895 гг. Иноуэ Энрё выступил со статьей о «философии войны», в которой поддержал милитаристскую политику правительства (там же. С. 231). Во время войны практически все буддийские группы направили своих проповедников в дей-

ствующую армию, участвовали в движении оказания помощи раненым и семьям, потерявшим кормильцев на полях сражений. Многие буддийские храмы, пользовавшиеся популярностью среди населения как центры культа земных благ, стали устраивать службы о даровании победы и благополучном возвращении «доблестного воинства» на родину. Это нововведение способствовало усилению связей буддийских храмов с милитаристской политикой властей (24. С. 70). Указанные тенденции в деятельности буддийских организаций стали еще более заметными в период русско-японской войны 1904—1905 гг., когда их сотрудничество с властями особенно активизировалось. Правительство отдавало должное этим усилиям буддийского духовенства, свидетельством чему служит факт награждения императором руководителя Дзэдо син сю хонгандзи ха Отани Кодзуй (1876—1948) за заслуги в повышении морального духа населения (65. С. 231).

После русско-японской войны власти предприняли попытки активизировать использование буддизма в борьбе с распространением в Японии прогрессивных идей. На одном из заседаний парламента в 1911 г. представители правительства подчеркивали роль религии, в том числе буддизма, в борьбе против «опасных мыслей». В 1912 г. на совещании руководителей различных религиозных групп, созванном по инициативе министра внутренних дел, представители буддийского духовенства высказались за полную поддержку политической линии правительства. Активизировалась проповедническая деятельность буддийских священников на захваченных японской военщиной территориях — на Тайване, Южном Сахалине, в Корее (45. С. 357). Иные буддийские деятели пытались обосновать империалистические устремления Японии догмами буддизма. Получил известность как апологет паназиатизма упоминавшийся уже Отани Кодзуй.

В этой обстановке резко возрос интерес к личности Нитирэна, его учению, особенно к тем его аспектам, которые свидетельствовали о стремлении Нитирэна увязать свои догмы с жизнью общества, современной ему политикой. Этот интерес вышел далеко за пределы буддийских кругов. 90-е — 900-е годы отмечены появлением большого числа работ о Нитирэне, авторами которых были люди самых различных религиозных взглядов и политических убеждений. О Нитирэне писали популяр-

ный в то время писатель, драматург и эссеист Кода Рохан и такие известные христианские литераторы и общественные деятели, как Утимура Кандзан, Киносита Наоэ, Уэмура Масахиса, Такахаси Горо. В 1894 г. была написана первая пьеса о Нитирэне, автором которой был видный политический обозреватель, прозаик и драматург Фукути Оти. А десять лет спустя на сцене Театра Кабукидза с успехом прошла пьеса одного из крупных литераторов конца XIX — начала XX в., Мори Огай, «Уличная проповедь Нитирэна». Можно было бы назвать и ряд других имен, в том числе уже упоминавшегося нами социалиста Котоку Сюсуй. Вся эта многожанровая литературная продукция способствовала пропаганде учения Нитирэна среди широких кругов японской общественности.

Литераторов и общественно-политических деятелей описываемой эпохи привлекала прежде всего яркая личность Нитирэна, его бурная жизнь. Каждый из них в соответствии со своими морально-этическими взглядами и политическими убеждениями искал «своего» Нитирэна, выделяя в его учении и практической деятельности то, что ему больше всего импонировало. Так, если революционера Котоку привлекал Нитирэн — человек действия, борец за торжество своих идей, то литератора Киносита Наоэ, который ко времени написания работы о Нитирэне порвал с социалистическим движением, интересовал больше Нитирэн-мыслитель, отошедший от активной общественной деятельности в последние годы жизни.

Но если интерпретация Нитирэна этими деятелями была столь многообразной, а подчас и совершенно противоположной, то в подходе к Нитирэну со стороны приверженцев его вероучения из числа буддийского духовенства наблюдалась почти полная однозначность. По мере усиления шовинистических и милитаристских тенденций в политике правящих кругов на первый план во все большей мере выступало представление о Нитирэне как о патриоте в том смысле, какой вкладывала в это слово доктрина государственного синто. Вещественной иллюстрацией такого подхода стало сооружение в 1904 г., в разгар русско-японской войны, на средства духовенства Нитирэн сю статуи Нитирэна на берегу Хакатской бухты, в том самом месте, где в последние годы его жизни воины монгольского хана Хубилая пытались высадиться на японскую землю. Статуя, изображав-

шая Нитирэна святым — покровителем Японии, должна была символизировать его победу над иноземными захватчиками, хотя хорошо известно, что камакурские правители не вняли его предупреждениям о грозившей опасности и абсолютно никакой практической роли в отражении монгольского нашествия он не сыграл. Но именно такое представление о Нитирэне больше всего устраивало правящие круги монархического буржуазно-помещичьего государства, вставшие на путь раздувания шовинизма. Именно оно всячески поощрялось. Так Нитирэн оказался зачисленным в арсенал средств националистической и милитаристской пропаганды.

Было еще одно важное обстоятельство, побуждавшее правящие круги искать поддержки у нитирэнистов. В обстановке обострения классовых противоречий после японо-китайской войны в стране стало зарождаться социалистическое движение. Уже первые годы XX столетия ознаменовались попытками, хотя и неудачными, создания социалистической партии. Японские социалисты с ноября 1903 г. начали выпускать свою газету «Хэймин симбун». В канун и во время русско-японской войны газета выступала с активных интернационалистских и антивоенных позиций. Символическим выражением этой позиции явилось рукопожатие, которым в августе 1904 г. представитель японских социалистов на конгрессе II Интернационала в Амстердаме Катаяма Сэн обменялся с Г. В. Плехановым.

Социализм стал врагом номер один для японских правящих кругов. В борьбе с ним они прибегали в первую очередь к репрессиям. Попытка небольшой группы анархистов совершить покушение на императора в 1910 г. стала поводом для ареста и суда над видными деятелями социалистического движения, включая Котоку Сюсуй. Казнь Котоку и его товарищей в январе 1911 г. знаменовала временное отступление сторонников социалистических идей под натиском реакции.

Однако в арсенале правителей монархического буржуазно-помещичьего государства были не только репрессии. Как отмечает исследователь нитирэнизма С. Токоро, в этот период власти стремились использовать учение Нитирэна в качестве своего рода тормоза на пути распространения социалистических идей в народе (53. С. 86). В свою очередь идеологи нитирэновского движения из кожи вон лезли, чтобы оправдать возлагавшиеся на них надежды.

То обстоятельство, что идеи Нитирэна стали существенным фактором в идеологической борьбе, форсировало дальнейший рост интереса к ним, особенно среди верхушки японского общества. Период между русско-японской войной и окончанием первой мировой войны был отмечен беспрецедентным увлечением Нитирэном. Многие видные ученые, литераторы, высокопоставленные чиновники, военные, политические деятели приобщились в эти годы к вероучению Нитирэна, вернее, к его интерпретации современными им нитирэнистами. По образному выражению одного японского исследователя, наступил «золотой век» нитирэнизма.

Далеко не случайно, что этот «золотой век» пришелся на период первой мировой войны. Япония использовала свое участие в войне, захватив германские колонии в Тихом океане, навязав Китаю грабительские «21 требование» и вытеснив своих конкурентов с ряда рынков. Война дала толчок дальнейшему развитию японского капитализма, который вышел из нее еще более окрепшим и куда более агрессивным. А это в свою очередь вызвало новый подъем шовинистических настроений в стране. Общий идеологический климат в высшей степени благоприятствовал распространению нитирэнизма в его новом облике.

Формированием нового облика Нитирэн обязан ряду своих последователей из числа как духовенства, так и мирян. Мы познакомимся с двумя наиболее крупными фигурами — Танака Тигаку (1861—1939) и Хонда Ниссё (1866—1931). Первый известен прежде всего как теоретик, хотя он не чурался и практической деятельности. Второму не чужда была склонность к теоретизированию, но главное, в чем он преуспел, — работа, направленная на внедрение новой версии вероучения Нитирэна в различные сферы общественно-политической жизни. Взгляды Танака и Хонда существенно не отличались. Оба они были едины в отождествлении вероучения Нитирэна с шовинизмом. Оба не только оставили глубокий след в истории нитирэновского движения в довоенный период, но и оказали сильное воздействие на формирование взглядов нитирэнистов последующих поколений.

Практически вся сознательная жизнь Танака Тигаку была подчинена одной цели: теоретически обосновать государственное устройство Великой японской империи, ее реакционную внутреннюю и агрессивную внешнюю политику при помощи идей Нитирэна. В прошлом буд-

дийский священник, Танака уже в возрасте 19 лет отказался от сана и занялся самостоятельным изучением догм Нитирэна, сосредоточив основное внимание на разработке собственной интерпретации тезиса о том, что с помощью «истинного буддизма» можно создать сильное и процветающее государство. В 1880 г. он создал Общество лотоса (Рэнгэ кай), которое в 1885 г. переименовал в Риссё анкоку кай, демонстрируя тем самым приверженность взглядам, изложенным в труде Нитирэна «Риссё анкоку рон». Общество изучало пути проведения религиозной реформы на базе нитирэновской идеологии.

Принятие конституции 1889 г. ознаменовало перелом в теоретической и практической деятельности Танака. Именно с этого времени главным объектом его усилий стало обоснование правомерности официальной доктрины об «уникальной японской национальной сущности» (кокутай) ссылками на «глубокую буддийскую философию», в первую очередь на идеи Нитирэна. Одним из исходных положений взглядов Танака явилось утверждение о том, что конституция 1889 г., закрепившая монархический строй, декларировавшая сакральный характер императорской власти («личность императора священна и неприкосновенна»), принадлежавшая к числу наиболее реакционных конституций своего времени, есть идеальное воплощение учения Нитирэна о единстве управления государством и буддизма (обуцу мёго) (67. С. 58). Так Танака окончательно перешел на позиции безоговорочной поддержки монархического буржуазно-помещичьего государства, которому он с тех пор неизменно служил словом и делом.

В 1894 г. по случаю 25-летия свадьбы императора Танака преподнес Муцухито трактат «Буддийская концепция супружества» («Буккё фуфу рон»), в котором, в частности, интерпретировал взгляды Нитирэна как идеологию, преследующую цель объединить весь мир под эгидой Японии (53. С. 120). Несколько лет спустя, в 1901 г., он опубликовал получившую широкую известность работу «Обновление религии» («Сюмон-но исин»). В ней прослеживалось его настойчивое стремление отождествить миссионерское рвение Нитирэна, приверженность методу сякубуку с экспансионистской политикой нарождавшегося японского империализма. Свою лояльность этой политике он демонстрировал вполне конкретными действиями. Во время японо-китайской войны 1894—1895 гг. по его указанию близ Осака был

сооружен алтарь, где в течение трех недель совершались богослужения о даровании победы японскому оружию (24. С. 86). В 1903 г., незадолго до начала русско-японской войны, в обстановке нагнетания шовинистической и милитаристской пропаганды он совершил паломничество к императорским святыням, дабы лишним раз продемонстрировать свою приверженность царствующему дому. Войну он воспринял как весьма подходящий повод для активизации пропаганды идей «уникальной японской государственности» и оправдания агрессивных устремлений правящих кругов страны ссылками как на Нитирэна, так и на синтоистскую мифологию.

Именно в канун и период русско-японской войны завершилось оформление системы взглядов Танака. Учение Нитирэна он объявил «единой великой религией мира», верховное божество синтоистского пантеона прародительницу японских императоров Аматаэрасу — «воплощением вечного абсолютного Будды», а Японию — «страной Сутры лотоса», в которой наиболее полно реализовался нитирэновский идеал «обуцу мёго» (38. С. 102).

Не приходится говорить о том, с какой враждебностью воспринял Танака зарождение социалистического движения в Японии. Антивоенная пропаганда социалистов, их выступления с интернационалистических позиций противоречили самой сути проповедовавшихся им идей. Не случайно, что именно в связи с делом Котоку Сюсуй и его товарищей Танака счел нужным резко активизировать публицистическую и лекционную пропаганду идей махрового шовинизма.

В 1914 г. Танака преобразовал возглавлявшееся им общество Риссё анкёку кай в новую религиозную организацию Кокутюкай (Общество столпа государства). Это название было заимствовано им из известного высказывания Нитирэна, в котором последний именовал себя «столпом Японии». Вероучением Кокутюкай стали догмы Нитирэна в интерпретации Танака.

Танака приветствовал вступление Японии в первую мировую войну и предъявление грабительских требований Китаю. Такая политика с точки зрения проповедовавшихся им идей представлялась совершенно естественной. Как только началась война, он стал выступать инициатором проведения в различных местах молебнов о даровании победы японскому оружию, совершал многодневные лекционные турне. Темы его лекций говорят

сами за себя: «Теория императора Дзимму», «Подлинное значение японской уникальной государственности» и т. п. (53. С. 115).

После создания Кокутюкай Танака прилагал большие усилия для внедрения своих взглядов в догматику других нитирэновских групп. Для пропаганды своего вероучения он широко использовал основанные им газету и журнал, положив тем самым начало практике активного использования средств массовой информации, столь характерной для современных религиозных движений нитирэновского толка. Проявляя на первых порах фанатическую нетерпимость к нитирэнистам, придерживавшимся отличных от его взглядов, Танака теперь зачастую шел на примирение с ними. В результате ему удалось отчасти распространить свое идейное влияние на духовенство ряда нитирэновских групп.

Однако основным содержанием практической деятельности Танака оставалась апологетика японской государственности, носившая в высшей степени шовинистический и верноподданнический характер. В этом смысле Танака превосходил даже идеологов государственного синто. Он был в числе главных инициаторов объявления государственным праздником дня рождения императора Муцухито (посмертное имя — Мэйдзи), с именем которого националистическая пропаганда ассоциировала все достижения Японии после незавершенной буржуазной революции 1867—1868 гг. Кокутюкай наряду с другими националистическими организациями активно участвовало в сборе средств на сооружение в Токио святилища Мэйдзи, ставшего одним из важнейших культовых учреждений государственного синто. В 1923 г. на базе Кокутюкай была создана Ассоциация подлинной поддержки конституции (Риккэн ёсэйкай), действовавшая под лозунгами «очищения политики» и «единства управления государством и буддизма» (67. С. 58). Создание Риккэн ёсэйкай было первой попыткой участия религиозной буддийской организации в политической жизни Японии. На парламентских выборах 1924 г. Танака выдвинул свою кандидатуру от Риккэн ёсэйкай, но провалился.

Танака постоянно выступал как непримиримый враг демократии и социализма, не стесняясь в выражениях, поносил любые проявления пацифизма и антивоенных настроений. Его апологетика «особой миссии» Японии не знала границ. Он с готовностью оправдывал любую

агрессивную акцию японской военщины. Так, после начала захвата Северо-Восточного Китая в 1931 г. Танака без тени смущения утверждал, что японская армия действовала с целью «защитить справедливость» и «построить прочный мир», а посему она — «человеколюбивая армия... служащая инструментом милосердия» (!) (52. С. 79). В 1935 г. по приглашению командования японских войск в Северо-Восточном Китае Танака совершил поездку по оккупированным районам, выступая с лекциями на свою излюбленную тему — об «уникальной японской национальной сущности».

Система взглядов Танака, стремившегося посредством своей интерпретации вероучения Нитирэна придать идеологическое обоснование культу императора и усилению шовинистических тенденций в политике правящих кругов, получила название «чистый нитирэннизм» («дзюнсэй нитирэнсюги»). Именно эту идеологию имел в виду японский религиовед А. Саки, когда писал, что «нитирэннизм придавал японскому империализму своего рода всемирно-историческое значение, провозглашал служение ему высшей человеческой добродетелью» (38. С. 102). Кстати сказать, сам термин «нитирэннизм», ныне широко используемый для обозначения различных направлений религиозно-философской мысли, связанных с вероучением Нитирэна, впервые был введен все тем же Танака, который употреблял его в более узком смысле — для обозначения своей интерпретации догм выдающегося реформатора XIII в. (53. С. 19).

С. Токоро отмечал, что Танака «облек идеи Нитирэна в новые воинствующие одежды» и именно он «несет ответственность за то, что в широких кругах общественности сложилось представление об идентичности нитирэннизма идеологии милитаризма (52. С. 73). С такой оценкой нельзя не согласиться. Танака по существу искажил взгляды Нитирэна, приспособив их к нуждам монархического буржуазно-помещичьего государства, в политике которого, чем дальше, тем больше, усиливались милитаристские тенденции. Стремясь поставить свое вероучение на службу государственным интересам, Нитирэн видел реализацию этой задачи в обращении правителей современной ему Японии в «истинную веру». Он не только был далек от их апологетики, но и резко критиковал их за приверженность «еретическим учениям», в чем усматривал главную причину бедствий народа. Танака же безапелляционно объявил государ-

ственное устройство Японии, сложившееся после революции 1867—1868 гг., воплощением идей Нитирэна, хотя догмы государственного синто, составлявшие ядро официальной идеологии, ничего общего с вероучением реформатора XIII в. не имели.

Искажал Танака и представление о личности Нитирэна. В своих писаниях он уподоблял его верховному главнокомандующему вооруженными силами мира, объединенного Японией, саму Японию — его главной ставке, японский народ — его солдатам, ученых и проповедников «истинной веры» — его офицерам и генералам (52. С. 76). Разумеется, подобные литературные упражнения находили сочувственный отклик в милитаристских кругах.

Тенденциозно интерпретируя личность и взгляды Нитирэна, Танака Тигаку и его последователи больше всего преуспели в насаждении представления о религиозно-общественном деятеле XIII в. как о «патриоте» в духе современной им пропаганды, т. е., называя вещи своими именами, как о яром националисте, для которого интересы японского государства были превыше всего. Такое представление оказалось чрезвычайно стойким. Даже десятилетия спустя после того, как разгром японского милитаризма во второй мировой войне убедительно продемонстрировал банкротство концепции «уникальной японской национальной сущности» и освящавших ее престижем буддизма теорий Танака, в Японии и за ее пределами находятся люди, придерживающиеся подобных взглядов. Не случайно поэтому японские прогрессивные ученые считают важным восстановить подлинный облик Нитирэна, очистить его от наслоений, появившихся в результате искажения его идей, продиктованного определенными политическими интересами.

Немало страниц своей книги «Современное общество и нитирэнизм» посвятил этому уже упоминавшийся С. Токоро. Японский исследователь, в частности, останавливается на вопросе о соотношении буддийского вероучения и государства в понимании Нитирэна. Фальсификаторы типа Танака напрочь «забыли» о том, что Нитирэн был в первую очередь буддистом. А «буддизм... будучи мировой религией, исходил из универсальных принципов, не обусловленных такими специфическими факторами, как государство и нация... Объектом спасения в буддизме является мир, а не государство, челове-

чество, а не какая-либо раса или нация. Поэтому высшая ценность для буддиста есть учение Будды, а не государство. Вряд ли у Нитирэна, «подвижника Лotosовой сутры», было какое-то иное представление о ценностях» (53. С. 256—257). Более того, продолжает С. Токоро, употребляя термин «куни» (страна, государство), Нитирэн придавал ему широкий смысл, подразумевая и территорию страны, и ее природные условия, и ее народ, и социальные условия его существования, но «ни в коем случае не использовал его в узком политическом смысле государственной организации» (53. С. 259).

Необоснованность интерпретации Нитирэна как узколобого националиста С. Токоро доказывает и ссылкой на высказывания Нитирэна, в которых тот подчас далеко не лестно отзывался о своей родине. В одном случае он называл ее «заурядной страной», затерявшейся на краю земли, вдали от центров цивилизации, в другом — страной «ложного закона», являющейся поэтому естественным объектом его, Нитирэна, просветительской деятельности (53. С. 260).

Все эти факты хорошо известны любому добросовестному исследователю идей Нитирэна. Однако они намеренно игнорировались теми, кто ставил своей задачей использовать нитирэновское вероучение в качестве материала для конструирования откровенно шовинистических теорий, изобразить Нитирэна как апологета монархии. В этом плане заслуживает внимания фигура Хонда Ниссё. Подобно Танака Тигаку, с которым Хонда тесно сотрудничал, он произвел с идеями Нитирэна описанную уже манипуляцию, а именно трансформировал их таким образом, что государство, рассматривавшееся Нитирэном в качестве объекта спасения при помощи «истинного учения», превращалось в субъект, интересам которого «истинное учение» должно было подчиняться. А это означало безоговорочную поддержку и полное оправдание политики государства с позиций буддизма.

В лице Хонда удачно соединились качества религиозного лидера, проповедника новой интерпретации нитирэновского вероучения и — в чем он, бесспорно, дополнял и даже превосходил Танака — практического деятеля. Возглавляя одну из наиболее крупных нитирэновских храмовых организаций — Кэмпон хоккэсю, Хонда в то же время поддерживал тесные связи с правительством, был вхож во влиятельные политические и военные круги. Ему удалось привлечь в Кэмпон

хоккэ сю немало видных фигур того времени. О характере его связей свидетельствует такой примечательный факт. В 1916 г. Хонда опубликовал «Лекции о Сутре лотоса» («Хоккэ кё коги»), в которых изложил свои шовинистические и верноподданнические взгляды. Этот труд был преподнесен 27 видным государственным и военным деятелям, в том числе герою русско-японской войны адмиралу Того Хэйхатино, будущему премьер-министру Инукаи Цуёси и ряду других. Для деятельности Хонда характерно самое активное сотрудничество с властями в проведении антидемократических мероприятий, направленных на идеологическую обработку населения, и в первую очередь на борьбу против распространения социалистических идей. В этом плане Хонда стал особенно активен со времени процесса над японскими социалистами в 1910—1911 гг.

С именем Хонда связана первая попытка внедрения идеологии буддизма, точнее, нитирэнизма в его новой интерпретации, в рабочее движение, которое заметно усилилось в конце первой мировой войны. В 1918 г. по его инициативе было создано Общество самоудовлетворения (Дзикэй кай). О том, чьим интересам призвано было служить Общество, наглядно свидетельствовал список его учредителей, в котором наряду с Хонда фигурировали высокопоставленные военные, представители полицейских властей, видные консервативные ученые.

Руководство Дзикэй кай открыто пропагандировало идеи классового сотрудничества. Разъясняя задачи Общества, Хонда рассуждал о том, что рабочие, мол, не способны найти радость в самих себе, они помышляют лишь о материальных благах и испытывают недовольство условиями своего существования. Отсюда — необходимость «успокоить дух» этих «достойных сострадающих» рабочих, должным образом наставить их (53. С. 127). По существу Дзикэй кай было создано в противовес единственной существовавшей тогда легальной рабочей организации — Юайкай, которая в описываемый период не только стала чаще прибегать к проведению забастовок, но и активизировала политические выступления под антиправительственными лозунгами. Речь шла о том, чтобы подорвать влияние Юайкай. Так нитирэнизм впервые был использован в качестве орудия раскола рабочего движения.

В период первой мировой войны Хонда предпринял попытку, правда окончившуюся неудачей, объединить

шесть существовавших в то время официально признанных правительством нитирэновских групп — Нитирэн сю, Нитирэн сёсю, Хоммон сю, Хоммон хоккэ сю, Кэмпон хоккэ сю и Хоммё хоккэ сю. Хонда при этом руководствовался своими амбициозными устремлениями, однако нельзя не видеть, что объединение нитирэновских групп, если бы таковое было осуществлено, отвечало интересам властей, облегчая им контроль над религиозными организациями. Такое объединение содействовало бы и более эффективному сотрудничеству нитирэнистов с правительством, к чему Хонда неизменно стремился. В январе 1924 г. с этой целью по его инициативе нитирэновские группы создали Общество основ государства (Кокухон кай), в котором объединились представители военщины, бюрократии, реакционной профессуры. Четыре года спустя в обстановке усиления репрессий против демократического движения Хонда создает еще одну подобную организацию — Тихо сикоку кай (Общество познания буддийского Закона и размышления о государстве), которая развернула пропаганду в поддержку политики правительства, в том числе курса на подготовку агрессивной войны.

Культивируя представление о Нитирэне как о верно-подданном патриоте, Хонда добивался его официального признания тронем. Со времени утверждения на японской земле буддизм неизменно использовал престиж императора для упрочения своих позиций. Буддийские священнослужители получали от императора высшие титулы клерикальной иерархии. В частности, почетного титула «дайси» — «великий учитель» — были удостоены практически все выдающиеся деятели в истории японского буддизма. Исключение составлял Нитирэн, что вовсе не удивительно, учитывая характер его отношений с камакурскими правителями, которых он осуждал за приверженность «ложной вере».

Хонда решил исправить «историческую несправедливость». В сентябре 1922 г. по его инициативе министру императорского двора была направлена петиция о пожаловании Нитирэну титула «дайси». Под ней подписались главы всех нитирэновских групп, многие видные военачальники и политические деятели. Петиция возымела почти немедленное действие. Уже 10 октября 1922 г. Нитирэну был пожалован титул «риссё дайси» («великого учителя, утверждающего истинный Закон»). Столь быстрая реакция вполне закономерна. Ведь вла-

сти в не меньшей мере, чем Хонда и его сторонники, были заинтересованы в использовании Нитирэна в идеологической борьбе. В 1922 году, отмеченном новым подъемом рабочего, крестьянского, общедемократического движения, созданием Коммунистической партии Японии, ряда демократических организаций, такая задача становилась все более настоятельной. 700-летие со дня рождения Нитирэна, исполнившееся в 1922 г., было удобным поводом для того, чтобы отблагодарить его, хотя и с многовековым опозданием, за «заслуги» перед тронем.

В действительности же речь шла о признании заслуг отнюдь не Нитирэна, а тех, кто спекулировал его именем и манипулировал его идеями в интересах правящих кругов. Любопытно признание тогдашнего министра императорского двора Макино Нобуаки, который в письме к Хонда откровенно писал, что власти пошли на пожалование Нитирэну титула «дайси», побуждаемые необходимостью обеспечить правильное руководство идеологической жизнью, основываясь на религии, отражающей «здоровые идейные позиции» (53. С. 133).

Пожалование Нитирэну титула «дайси» способствовало ускорению представления о нем как о человеке, якобы посвятившем себя служению императорскому трону. «Подвижник Лотосовой сутры», ставивший авторитет «истинного Закона» выше всякой власти, превратился в прелата, с благодарностью принимающего почести из рук правителей Великой японской империи. За этим шагом последовали и другие. В 1924 г. распоряжением правительства находившемуся в ведении Нитирэн сью учебному заведению было присвоено название Университет Риссё, которое оно носит и поныне. В 1931 г. по случаю приближающейся 650-летней годовщины со дня смерти Нитирэна император пожаловал храму Икэгами хоммондзи, где скончался Нитирэн, исполненную им собственноручно каллиграфическую надпись «Риссё». В октябре того же года она была помещена в головном храме Нитирэн сью — Куондзи на горе Минобу. Этот символический акт наряду с пожалованием Нитирэну титула «дайси» официально закрепил линию на использование нитирэнизма в интересах правящих кругов Японии. Теперь уже не только в трудах Танака, Хонда, их учеников и последователей, но и на официальном уровне Нитирэн был признан поборником взглядов, составлявших ядро официальной идеологии. Не менее символично

и то, что все это происходило в период, когда Япония быстро катилась к войне. После провокации японской военщины в Северо-Восточном Китае в сентябре 1931 г. война стала реальностью.

В политической обстановке описываемого времени любая попытка увязать нитирэновские идеи с общественной жизнью и политикой неизбежно превращалась в апологетику монархического буржуазно-помещичьего государства, а в противном случае пресекалась властями. В этом смысле показателен пример Фудзии Ниттацу (1885—1985). Для тех, кто знаком с послевоенной историей Японии, имя Фудзии Ниттацу ассоциируется с участием буддийского духовенства в антивоенном движении. Хрупкую фигурку этого старого человека в ярко-оранжевой рясе с неизменной доброй улыбкой на устах можно было увидеть и на массовых митингах, и в рядах демонстрантов — повсюду, где происходили выступления против милитаризации Японии, против американских военных баз на территории страны, против ее вовлечения в глобальную стратегию империализма США. Несмотря на преклонный возраст, Фудзии Ниттацу совершал длительные поездки за рубеж, был участником ряда международных антивоенных форумов. Он снискал уважение в Японии и за ее пределами как убежденный пацифист, не жалевший сил и здоровья в борьбе за дело мира. Но прежде чем Фудзии Ниттацу стал таким, каким он остался в памяти людей нашего поколения, он прошел долгий и нелегкий путь.

В 1917 г. Фудзии основал Нихондзан мёходзи (Японскую буддийскую общину), членами которой были только монахи. Исходя из учения Нитирэна о единстве управления государством и «истинной веры», Фудзии в своих проповедях проводил мысль о том, что для претворения в жизнь идеалов Нитирэна император должен стать ревностным почитателем Сутры лотоса (53. С. 140). Разумеется, такие взгляды, шедшие вразрез с догмами государственного синто, не могли приветствоваться властями. Фудзии вынужден был прекратить свою проповедь на территории Японии. Он перебрался на материк, где вместе со своими сподвижниками развернул активную миссионерскую деятельность. Его усилия принесли свои плоды: к концу 20-х годов в Китае, Индии и Бирме было основано несколько храмов Нихондзан мёходзи. Особенного успеха Фудзии добился в Северо-Восточном Китае, куда после захвата этой

территории японской военщиной переселилось довольно большое число японцев. Однако постоянное давление со стороны высшего армейского офицерства, с которым Фудзии вынужден был поддерживать контакты, заставило его внести весьма существенные изменения в свою проповедь, в которой все больший акцент делался на идеях шовинизма и паназиатизма, культе императора. В 30-х годах он стал безоговорочно выступать в поддержку императорской системы, резко критиковал тех, кто ставил под сомнение тезис о «священности и неприкосновенности» личности императора. В этом смысле он практически ничем не отличался от Танака Тигаку или Хонда Ниссё (53. С. 159—160).

Нихондзан мёходзи оказалась косвенно замешанной в провокации, послужившей поводом для ввода японских войск в Шанхай в 1932 г. Дело в том, что в результате спровоцированного военщиной выступления жителей города погиб один из находившихся в Шанхае монахов Нихондзан мёходзи. То, что именно он стал жертвой провокации, было простой случайностью. Но далеко не случайно, что проповедь Нихондзан мёходзи, хотя и в меньшей степени, чем взгляды Танака и Хонда, стали идеологической базой деятельности крайних националистов.

Ярые милитаристы, ультраправые и фашиствующие элементы, вписавшие немало мрачных страниц в историю Японии, особенно в 30-е годы, охотно брали на вооружение идеи нового нитирэннизма. Чем же привлекал Нитирэн этих людей, идеологию и практику которых нельзя охарактеризовать иначе как проявление крайней реакции в общественно-политической жизни Японии? Что черпали они из наследия Нитирэна? Чтобы ответить на эти вопросы, следует хотя бы бегло остановиться на таких одиозных фигурах довоенной истории Японии, как идеолог японского фашизма Кита Икки, один из главных режиссеров провокации 18 сентября 1931 г., приведшей к захвату японской военщиной Северо-Востока Китая, генерал Исивара Кандзи, идеолог терроризма Иноуэ Ниссё и некоторые другие.

Кита Икки (1883—1937) в молодости какое-то время находился под влиянием социалистических идей. Однако последовательным социалистом он никогда не был. Уже в первой своей работе «Теория кокутай и чистый социализм» (1906 г.) Кита Икки, отвергая официальную концепцию «уникальной японской национальной

сущности», в то же время с крайне националистических позиций критиковал идеи социализма. В 1911 г. в обстановке репрессий против социалистического движения Кита Икки, опасаясь навлечь на себя преследования властей за свои связи с социалистами (он был хорошо знаком с Котоку Сюсуй), уехал в Китай, где принимал участие в синьхайской революции. По возвращении в Японию он написал «Частную историю китайской революции», в которой его националистические и паназиатские взгляды получили дальнейшее развитие: он призывал Японию помогать китайской революции с тем, чтобы изгнать европейцев из Азии.

В 1923 г. вышла книга Кита Икки «План реконструкции Японии», ставшая своего рода библией реакционных офицеров, устроивших неудачный военный путч 26 февраля 1936 г. В книге содержался призыв совершить военный переворот, приостановить действие конституции, на несколько лет ввести в стране чрезвычайное положение. В этот период предусматривалось устранение из общественной жизни коррумпированной финансово-бюрократической элиты и политических партий, «стоящих между народом и императором», проведение ряда реформ, в результате которых Япония превратилась бы в государство всеобщего благосостояния под эгидой императора и в то же время обрела бы способность выполнить свою миссию в Азии, т. е. освободить народы континента от господства западных держав. Книга была проникнута духом воинствующего шовинизма. Содержавшиеся в ней выпады против «коррумпированных капиталистов и помещиков» не очень пугали представителей господствующих классов. Свидетельством служит то обстоятельство, что в течение ряда лет Кита Икки пользовался финансовой поддержкой со стороны одной из крупнейших монополистических групп — Мицуи.

Кита Икки был обвинен в соучастии в военном путче 26 февраля 1936 г. и в 1937 г. казнен.

Интерес к нитирэннизму Кита Икки стал проявлять в период написания «Частной истории китайской революции». Нитирэн привлекал его в первую очередь своими харизматическими качествами, позволявшими ему стать признанным религиозным лидером. «Частную историю китайской революции» Кита Икки по аналогии с «Риссё анкоку рон» назвал «Тайсё анкоку рон» — «Теория умиротворения страны в период Тайсё» (годы

правления императора Ёсихито — 1912—1926), сравнительная содержавшиеся в ней призывы к японскому правительству с обращениями Нитирэна к камакурским правителям.

Примечательная деталь: на путь следования нитирэновскому вероучению Кита Икки был обращен уличным проповедником Эйфуку, одним из тех, каких в то время немало бродило по Японии. Эйфуку был человеком очень маленького роста, почти карликом, но, когда под влиянием многократных повторений фразы «Наму Мёхо рэнгэ кё!» на него снисходило «божественное вдохновение», он становился способным совершать сложные акробатические трюки, перепрыгивал через ширму высотой выше трех метров. Эйфуку развил присутствующую Кита Икки склонность к магии, способствовал культивированию в нем гиперболизированного самомнения, убежденности в своем особом предназначении.

Нитирэновскую концепцию «риссё анкоку» Кита Икки понимал по-своему: не как умиротворение страны путем утверждения «истинного вероучения», а прежде всего как устранение всеми возможными средствами зла, под которым он понимал коррумпированную правящую элиту. На этом основании некоторые японские литераторы пытаются изобразить Кита Икки чуть ли не революционером, борцом за интересы народа. Такое представление, однако, глубоко ошибочно. Кита Икки были чужды подлинные интересы народа. Главным для него было почитание императора, приверженность своему варианту концепции «уникальной японской национальной сущности», который, хотя и расходился с официальной догмой, не уступал ей в апологетике шовинизма и императорской системы.

...18 сентября 1931 г. в окрестностях Мукдена на линии Южно-Маньчжурской железной дороги раздался сильный взрыв, который послужил сигналом для начала оккупации Северо-Восточного Китая японскими войсками. Одним из главных организаторов этой провокации был Исивара Кандзи (1889—1949), в то время подполковник разведки Квантунской армии. Через несколько лет он дослужился до звания генерал-майора, стал заместителем начальника штаба Квантунской армии. Ярый антисоветчик, Исивара постоянно призывал к войне с Советским Союзом. Он не попал в число главных военных преступников лишь потому, что незадолго до начала войны на Тихом океане рассорился с генера-

лом Тодзё Хидэки, в то время военным министром, ставшим затем премьер-министром Японии, был уволен в отставку и в годы войны оказался не у дел.

В военных кругах, особенно среди молодых офицеров, Исивара пользовался репутацией ведущего идеолога армии. На чем же зиждилась идеология этого закоренелого милитариста? Исивара любил повторять: «Я последователь Нитирэна с 1919 года. Я стал исповедовать его вероучение, поскольку его пророчества чудесно сбылись». В действительности Исивара был последователем скорее не Нитирэна, а Танака Тигаку. В 1919 г. он вступил в Кокутюкай. С тех пор его настольными книгами стали «Философия императора Мэйдзи» Танака Тигаку, работы ученика Танака — Ямакава Тио «Реалистическая религия Нитирэна», «Десять лекций о Нитирэне», «Лекции о Каймокусё». Исивара разработал концепцию последней всемирной войны, обосновав ее ссылками на трактаты Нитирэна «Каймокусё» и «Сэндзисё». В целом его воинствующая идеология явилась сплавом традиционных взглядов японской военщины в том виде, в каком они сформировались после революции 1867—1868 гг., с нитирэнизмом в интерпретации Танака Тигаку и его учеников. Руководители Кокутюкай дорожили пребыванием Исивара в рядах Общества. В апреле 1932 г. в знак благодарности за его заслуги в организации провокации 18 сентября Кокутюкай презентовало Исивара «мандалу усмирения вражеской страны» (53. С. 147—148).

В своих взглядах Исивара во многом исходил из работы Ямакава Тио «Десять лекций о Нитирэне». Ямакава утверждал, что справедливость в нитирэновском понимании этого слова отличается от справедливости капитализма или социализма. Справедливость нитирэнизма — это культивирование «уникальной японской национальной сущности». Ямакава воспринимал нитирэнизм как сублимацию следующего процесса: справедливость — реальная сила — вооруженная мощь Японской империи. Отсюда — призыв Исивара к утверждению мировой справедливости путем применения вооруженной силы. Справедливость — это сила. Такова была главная мысль, постоянно проводившаяся Исивара. Хотя в последние годы жизни Исивара отошел от Кокутюкай и сблизился с Фудзии Ниттацу, он до конца оставался на позиции национализма и милитаризма.

...1932 год ознаменовался разгулом терроризма

в Японии. 9 февраля от руки террориста пал Иноуэ Дзюнносукэ, лидер крупнейшей буржуазной партии Минсэйто. 5 марта такая же судьба постигла крупного финансового магната Такума Дан. 15 мая пришел черед премьер-министра Инукаи Цуёси. Вылазки террористов лихорадили страну, расшатывали и без того непрочную систему партийных правительств, открывали путь к установлению фактической диктатуры самых реакционных кругов военщины и финансового капитала. За всеми этими террористическими актами маячила зловещая фигура Иноуэ Акира, принявшего впоследствии имя Ниссё.

Иноуэ Ниссё (1886—1967) начал свою карьеру в качестве секретного агента японской армейской разведки в Северо-Восточном Китае. Интерес к нитирэннизму проявился у него в 1924 г., когда он стал изучать Сутру лотоса, пытаясь найти в ней руководство к самоутверждению. В это же время он вступил в Кокутюкай. Иноуэ слушал лекции Танака и Хонда, запоем читал все публикации Кокутюкай, Танака Тигаку он боготворил, считая его человеком, призванным спасти Японию. В годы пребывания в рядах Кокутюкай у него созрела решимость взять на вооружение идеи Нитирэна, чтобы «стать бойцом движения за преобразование Японии» (там же. С. 177). Путь к этому он видел в физическом устранении тех политических деятелей и лидеров делового мира, которых считал предателями. Такие действия он рассматривал и как средство «пробуждения сознания правящего класса», что, по его мнению, должно было привести к осуществлению необходимых реформ. Будучи убежденным монархистом, он, однако, не ставил задачи изменения социального строя страны. Своей целью он провозглашал «жизнь японского императорского государства», необходимое «обновление» в рамках существующей системы. Иноуэ удалось привлечь на свою сторону группу молодых крестьян из его родной префектуры Ибараги. Он также установил контакты с экстремистски настроенными офицерами военно-морского флота. В начале 1932 г. под его руководством была создана тайная террористическая организация Кэцумэйдан (Лига крови). Лозунгом Кэцумэйдан было: «Один человек — одно убийство». Именно члены Кэцумэйдан убили Иноуэ Дзюнносукэ и Такума Дан. План покушения на Инукаю был разработан при непосредственном участии Иноуэ Ниссё.

Заговор Кэцумэйдан был раскрыт. Иноуэ судили и приговорили к пожизненному заключению, но в 1940 г. он был освобожден по амнистии. Спустя некоторое время после поражения Японии во время второй мировой войны он вновь стал принимать участие в политической жизни, возглавив ультраправую националистическую организацию.

Иноуэ Ниссё был далеко не единственным среди террористов 30-х годов, испытавших на себе влияние нитирэнизма. К их числу принадлежал и один из заговорщиков, предпринявших в июле 1933 г. неудавшуюся попытку государственного переворота, Маэда Торао, который одно время состоял членом Нихондзон мёходзи. Руководитель нитирэновского общества (Нитирэн Кай) Эгава Одо в целях осуществления «реформы религии» планировал поджог амидаистского храма Дзодзёдзи в Токио, убийство видных руководителей Нитирэн сю. Большое влияние оказали на него взгляды Хонда Ниссё, с которым Эгава был связан в течение ряда лет.

Идеология террористов того времени базировалась на своеобразной интерпретации религиозной практики Нитирэна. Его неистовое стремление во что бы то ни стало сокрушить «ложную веру» в инакомыслящем, готовность прибегнуть к всевозможным средствам для достижения этой цели давали идеологам терроризма основание полагать, что Нитирэн исходил из принципа «цель оправдывает средства», из чего делался вывод о допустимости самых крайних шагов. Призывы Нитирэна не жалеть усилий для распространения истины Сутры лотоса, жертвовать ради этого всем, не считаясь даже с собственной жизнью, в их понимании преломлялись в отрицание самой жизни, в пренебрежение ею. И в данном случае взгляды Нитирэна переворачивались с ног на голову, ибо, призывая к самопожертвованию ради достижения цели, он никогда не покушался на жизнь других людей.

Взгляды нитирэнистов типа Танака Тигаку в довоенной Японии разделяли не только многие общественные и политические деятели, но и представители культуры. Среди последних мы находим имя Миядзава Кэндзи (1896—1933), выдающегося поэта и писателя, чьи произведения для детей по праву входят в золотой фонд японской литературы. Миядзава вступил в Кокутюкай в 1920 г. Влияние на него со стороны Танака Тигаку было исключительно велико. В одном из писем

к другу Миядзава писал, что по приказу Танака готов «отправиться в ледяную равнину Сибири или в самое сердце Китая» (там же. С. 192). А ведь речь идет об очень добром человеке, искренне считавшем, что «в несчастливом мире не может быть и личного счастья», о замечательном литераторе, гуманистическое творчество которого не имело ничего общего с апологетикой культа императора и «уникальной японской национальной сущности». И все же то, что Миядзава одно время оказался под влиянием взглядов Танака, вряд ли должно вызывать удивление. Жертвой пафоса и убежденности, которыми были проникнуты выступления Танака, стало немало представителей мелкобуржуазной интеллигенции, разочаровавшихся в духовных ценностях буржуазной культуры.

Основоположник «чистого нитирэнизма» Танака Тигаку, внесший столь весомый вклад в практическое использование этой идеологии в интересах монархического буржуазно-помещичьего государства Хонда Ниссё, фашист Кита Икки, милитарист Исивара Кандзи, террорист Иноуэ Ниссё — все они суть различные ипостаси облика Нитирэна — шовиниста и апологета монархии, — облика, который оформился на рубеже XIX—XX вв. и утвердился в последующие десятилетия. Но Нитирэн многолик. Оставался он многоликим и в описываемую эпоху, когда, казалось, все делалось для того, чтобы унифицировать представления об этом выдающемся общественно-религиозном деятеле так, как этого требовали интересы правящих кругов. Ярким свидетельством служит деятельность Сэно Гиро (1890—1961) и его современников.

Будучи убежденным приверженцем учения Нитирэна, Сэно Гиро в то же время принадлежал к тем немногим буддистам, которые, остро чувствуя социальную несправедливость, не уклонялись от практической борьбы за лучшее будущее народа. Одно время Сэно Гиро был последователем Хонда Ниссё, но быстро разочаровался в его интерпретации нитирэнизма. В 1919 г. он вместе с 45 товарищами основал Молодежный корпус нитирэнизма. Поначалу пропагандируемые им взгляды не выходили за рамки буддийского гуманизма. Однако под влиянием работ философа-марксиста Каваками Хадзимэ он стал склоняться на сторону социалистических идей. В 1931 г. он распустил Молодежный корпус нитирэнизма и вместо него создал Новый буддийский мо-

лодежный союз (Синко буккё сэйнен домэй). Сам Сэно говорил о том, что стремится возродить дух Нитирэна в современной обстановке, отбросить все устаревшее в нитирэновском движении. И действительно, сосредоточив внимание на пафосе борьбы, которым была проникнута деятельность Нитирэна, отбросив элементы магии в его вероучении, Сэно Гиро попытался превратить нитирэнизм в орудие сопротивления монархическому режиму и антидемократической политике правящих кругов.

Новый буддийский молодежный союз оставил заметный след в истории демократического движения в Японии в 30-е годы. Эта организация выступала не только за «возвращение на путь Будды» и уничтожение старых буддийских школ, которые характеризовались как загнивающие пережитки прошлого. Был выдвинут лозунг ликвидации капиталистической системы, «поскольку часть капиталистов эксплуатирует массы, а это абсолютно несовместимо с духом буддизма». Ставилась задача развертывания движения с целью построения нового общества, основанного на идеалах Будды (18. С. 89). Высказывания руководителей Союза были проникнуты духом непримиримой борьбы против правящих классов. «Вырвем буддизм из рук буржуазии! Приходите под знамена нового буддизма!» — такие лозунги были напечатаны в листовках, распространявшихся членами Союза. Деятельность Союза смыкалась с выступлениями наиболее прогрессивных элементов японского общества против капиталистической эксплуатации, помещичьего гнета, проводимой правящими кругами политики войны и агрессии, особенно активизировавшейся в начале 30-х годов, после захвата Японией северо-восточных провинций Китая. В 1937 г. Новый буддийский молодежный союз был запрещен, его лидеры арестованы.

С. Токоро характеризует Сэно Гиро как единственного нитирэниста, пытавшегося соединить буддизм с идеями социализма (53. С. 188). Действительно, Сэно Гиро — явление исключительное в нитирэновском движении. Надо, видимо, признать, что главным фактором боевитости и прогрессивной направленности деятельности Нового буддийского молодежного союза была не столько приверженность членов организации идеям Нитирэна, сколько их связи с общедемократическим движением.

ДРУЗЬЯ ДУХА

Танака Тигаку, Хонда Ниссё, их ученики и последователи разработали новую интерпретацию идей Нитирэна, окрашенную в шовинистические и милитаристские тона, проникнутую апологетикой императорской власти. Ее влияние испытали на себе не только многие общественные и политические деятели, но и основатели ряда новых религиозных движений нитирэновского толка. По словам японского религиоведа С. Мураками, их догмы в той или иной мере несут печать заимствований из «чистого нитирэнизма» (27. С. 88). Вместе с тем речь может идти только о заимствованиях. «Чистый нитирэнизм», как таковой, будучи по своему характеру слишком далек от повседневных интересов народных масс, не мог стать идеологической основой ни одного массового религиозного движения. Такой основой могли быть лишь взгляды, тесно связанные с традицией и религиозной практикой японского народа, ставящие во главу угла конкретную, всем хорошо понятную, а главное — желанную цель — обретение земных благ.

Активизация новых религиозных движений по времени совпала с подъемом влияния «чистого нитирэнизма». В 20-х — первой половине 30-х годов они возникали одно за другим, несмотря на далеко не благоприятное отношение, а в ряде случаев — и преследования со стороны властей. В 1924 г. насчитывалось 98 организаций новых религий, в 1930 г. — 414, а в 1935 г. — уже 1029 (67. С. 83, 85). Их быстрому возникновению способствовал ряд факторов. Бурное развитие японского капитализма в годы первой мировой войны привело к росту рабочего класса, ряды которого пополнялись в основном за счет разорявшихся или обедневших крестьян, устремившихся в поисках средств к существованию в крупные города. Обстановка неустойчивости, усугублявшаяся экономическими кризисами и политикой военных авантюр японского империализма, благоприятствовала оживлению религиозных настроений не только среди людей, столкнувшихся с жестокими формами капиталистической эксплуатации и еще не обретших классового сознания, но и в среде мелкой и средней буржуазии, жившей в постоянном страхе перед превратностями конъюнктуры капиталистической экономики. В то же время усиливалось разочарование части населения в официальных религиоз-

ных школах, не сумевших приспособиться к изменениям в обществе, вызванным бурным развитием капитализма. В условиях, когда синтоистские святилища превратились в государственные учреждения, обряды которых все в меньшей степени отвечали духовным запросам верующих, а буддийские храмы ограничивали свои функции поминально-заупокойным культом, люди все чаще обращались к новым религиям.

Одним из новых религиозных движений, возникших в 20-е годы, было Рэй ю кай (Общество друзей духа). Его место в новейшей истории нитирэнизма определяется тем, что, как справедливо отмечают японские религиоведы, оно стало колыбелью ряда новых религиозных организаций. От Рэй ю кай в разное время отпочковалось не менее полутора десятка групп, причем некоторые из них сегодня входят в число наиболее влиятельных организаций нитирэновского толка. Поэтому становление Рэй ю кай заслуживает особого внимания.

Авторитарный характер новых религиозных движений обуславливает исключительно важную роль основателя в формировании догматики, основных черт религиозной практики, форм участия членов такой группы в общественно-политической жизни. Особенно на первых порах личность основателя окрашивает в соответствующие тона практически все аспекты деятельности вновь возникшей группы, определяет ее специфику. Поэтому рассказ о Рэй ю кай следует начать со знакомства с основателем общества Кубо Какутаро (1892—1944) и его ближайшей сподвижницей Котани Кими (1901—1971).

Будущий основатель Рэй ю кай родился в семье торговца рыбой в том самом селении Коминато, где за 670 лет до этого увидел свет Нитирэн. В раннем детстве Какутаро (тогда его фамилия была Мацудака) потерял родителей. Он воспитывался у родственников, которые помогли ему окончить начальную школу, а затем получить профессию плотника. В возрасте 16 лет Какутаро отправился на заработки в Токио. Днем работал, а вечерами посещал ремесленную школу, стремясь завершить среднее образование. Жил он настолько бедно, что не мог позволить себе потратиться даже на трамвай и в школу, расположенную за семь километров от его жилья, ходил пешком. В это время его стали привлекать к плотницким работам по заказам министерства императорского двора. На способного и при-

лежного юношу обратил внимание один из высокопоставленных чиновников министерства, барон Сэнгоку, по рекомендации которого Какутаро был усыновлен семьей Кубо, связанной с домом Сэнгоку еще со времен Токугавского сёгуната. Одновременно Сэнгоку, будучи сам ревностным нитирэнистом, отдал Какутаро под опеку члена Кокутюкай Масуко Сюкити, поручив последнему воспитание молодого плотника в духе вероучения Нитирэна. Разумеется, Масуко использовал свое влияние на ученика, чтобы привить ему идеи «чистого нитирэнизма», разработанные Танака Тигаку.

Взгляды Танака Тигаку вызвали у Какутаро интерес. Однако он видел в них чистую теорию, которой не хватало связи с повседневной жизнью. А в этот период Какутаро особенно нуждался в духовном руководстве, чтобы преодолеть выпавшие на его долю тяготы. Жизнь в семье Кубо, где господствовали домостроевские порядки, была безрадостной. Его приемная мать, женщина с очень деспотическим характером, периодически страдала приступами истерии, что делало существование окружающих еще более невыносимым. Какутаро был готов на все, чтобы как-то помочь ей. Он часто посещал популярный нитирэновский храм в Накаяма близ Токио, где молился о ее выздоровлении. Здесь Какутаро познакомился с Вакацуки Тисэ, пользовавшейся репутацией чудотворца, якобы способной исцелять больных различного рода заклинаниями и другой шаманской практикой. По просьбе Какутаро Вакацуки помогла положить конец истерическим припадкам его приемной матери. Это произвело сильное впечатление на Какутаро, уверовавшего в «чудотворцев». Он сам стал практиковать традиционные виды религиозного подвижничества, что, как считалось, содействовало не только укреплению в вере, но и культивированию особых «чудотворных» способностей. Такая практика нередко граничила с самоистязанием. Например, при мидзу гё (испытание водой) верующий оставался под струями холодной воды длительное время, требовавшееся для того, чтобы прочитать соответствующую молитву. В других случаях подвижники натирали тело так сильно, что на коже выступала кровь. Доводя себя до крайнего возбуждения, они временами впадали в состояние одержимости со всеми вытекающими последствиями: выкрикивали отрывистые фразы, которые воспринимались как «божественное откровение», и т. п.

В конце первой мировой войны Какутаро через своего сводного брата Котани Ясукичи, содержавшего дешевую гостиницу в Токио, познакомился с проповедью одного из подвижников вероучения Нитирэна — Нисида Тосидзо (1849—1918) *. Поскольку истоки догматики и религиозной практики Рэй ю кай восходят к учению Нисида, на нем следует остановиться несколько подробнее.

Разорившийся торговец из Йокогамы, Нисида Тосидзо стал ревностным приверженцем Нитирэна после смерти двух своих малолетних детей. Он уподоблял себя бодхисаттве Дзёфукё (санскр. Садапарибхута), одному из персонажей Сутры лотоса. Будучи убежден, что все люди достойны стать буддами, Дзёфукё молился на каждого встречного. Его считали безумцем, всячески издевались над ним, нередко побивали камнями. Но в конце концов своим подвижничеством Дзёфукё многим открыл глаза. Уподобляя себя Дзёфукё, Нисида демонстрировал убежденность в том, что в каждом живом существе есть «природа будды». Взгляды Нисида, сформировавшиеся в последние десятилетия XIX в., отразили растерянность консервативно настроенных слоев горожан перед лицом быстрого развития капитализма и их реакцию на столь же быстрое внедрение в жизнь японского общества идей и элементов культуры, заимствованных у Запада. Подобно Нитирэну, Нисида называл свое время эпохой «конца Закона», для которой характерно «ослабление национального духа», «упадок морали и нравственности». Как и Нитирэн, выход из создавшегося положения он видел в обращении всего народа на путь «истинного буддизма». В то же время вслед за Нагамацу он проповедовал, что реализация этой цели должна быть достигнута усилиями самих верующих, а не буддийского духовенства, которому не должно быть позволено монополизировать «буддийский закон» (30. С. 26—27).

Чтобы сделать свою проповедь доступной для понимания самых широких кругов верующих, не изоциренных в знании сложных философских концепций буд-

* Так излагает историю знакомства Кубо Какутаро со взглядами Нисида С. Мураками (26. С. 413). Навата Санаэ, один из авторов пятитомного труда «Мир новых религий», приводит иную версию, согласно которой Кубо Какутаро заимствовал учение Нисида непосредственно у упоминавшегося уже Масуко Сюкити, бывшего, по утверждению Навата, приверженцем Нисида (30. С. 23).

дизма, Нисида, подобно большинству основателей новых религиозных движений, пошел по пути предельного упрощения буддийского вероучения. В данном конкретном случае речь шла о соединении культа Сутры лотоса с широко распространенной и всем привычной и понятной практикой поминания духов усопших. Толкуя по-своему положение сутры, Нисида утверждал, что суть истинного учения Будды Шакьямуни сводится к поминанию духов всех усопших, независимо от того, были ли они при жизни знатными людьми или же неизвестными бедняками. А раз это так, то обращение на путь «истинного буддизма» состоит в практике поминания духов предков. Причем эту практику Нисида увязал непосредственно с жизненными запросами человека: чем больше духов поминает верующий, тем больше благ он обретет в этом мире. Иными словами, подобно Нагамацу, Нисида совершенно откровенно рассматривал веру в качестве средства улучшения условий жизни. В то же время призывы к поминанию духов он сочетал с критикой социального неравенства, несправедливости, за что навлек на себя преследования со стороны властей (37. С. 219—220).

Нисида разработал целый ряд элементов обряда поминания предков, включая виды поминальных табличек (каймэй), типовой образец семейного списка умерших, текст специальной молитвы, ежедневно произносимой перед поминальными табличками, и т. п. Эти элементы обрядности с небольшими модификациями были унаследованы Рэй ю кай.

Первая попытка Кубо Какутаро создать новую религиозную организацию относится к 1919 г., когда вместе с Вакуцуки Тисэ и нитирэнистом Бэцуги Садао, отличавшимся незаурядными способностями проповедника, он провозгласил основание Рэй-но томо кай (переводится как Общество друзей духа). Общество, однако, оказалось недолговечным. Последовало еще несколько неудачных попыток, пока наконец в 1925 г. не было создано общество Рэй ю кай, в которое вошли также супруги Котани — Ясукити и Кими.

Становлению Рэй ю кай во многом способствовала энергичная деятельность Котани Кими, фигура которой типична для основателей новых религиозных движений XIX — первой половины XX в., широко прибегавших к шаманской практике. Как отмечает один из исследователей религии Японии, К. Ино, «почти 100 % новых

религий берут начало в магии, молитвах о пророчествах различных чудотворцев или же в «чудесах», совершенных по божественному внушению. В результате придания им магического смысла возникает нечто подобное догмам и постепенно складывается религиозная организация» (16. С. 202). Кто же такая Котани Кими и как стала она «чудотворцем»?

Жизнь будущей руководительницы Рэй ю кай сложилась нелегко. Она родилась в бедной крестьянской семье. Детство ее прошло в страшной нужде и семейных дразгах: рано овдовевшая мать Кими вторично вышла замуж, но брак оказался неудачным, в семье никогда не было мира и спокойствия. Все это очень ожесточило Кими, которая с ранних лет мечтала о сытой, зажиточной жизни. Стремясь бежать от нищеты и семейных неурядиц, Кими на пятом году обучения бросила школу и пошла сначала в услужение к богатым односельчанам, а затем подалась в Токио, где работала служанкой в нескольких семьях. В семнадцатилетнем возрасте вышла замуж за моряка, но семейная жизнь продолжалась недолго: муж утонул в море. Вновь начались скитания по чужим домам, пока наконец Кими не вышла замуж за Котани Ясукити, который был старше ее на 15 лет. Но и на сей раз мечтам Кими о беззаботной, зажиточной жизни не суждено было сбыться. Не прошло и четырех месяцев, как Ясукити тяжело заболел, и Кими по существу превратилась в сиделку при разбитом острой формой радикулита человеке, да к тому же обремененной уходом за его детьми, оставшимися от первого брака.

Кубо Какутаро, часто навещавший семью Котани и пытавшийся своими проповедями облегчить страдания больного, побуждал Кими практиковать всевозможные виды подвижничества, чтобы исцелить мужа. Молодая женщина должна была обливать себя ледяной водой, повторяя при этом фразу «Наму Мёхо рэнгё кё!», вся дрожа от холода так, что зуб на зуб не попадал. Однажды Кубо заставил ее голодать в течение трех недель, после чего у нее стали выпадать волосы на голове и шататься зубы. В другой раз он посадил ее почти на два месяца на «диету», состоявшую лишь из одной гречневой муки. Под предлогом, что это принесет облегчение мужу, Кубо заставлял Кими выступать с проповедями о вероучении Рэй ю кай на улицах Токио, отправлял ее с такой же миссией в родную деревню. В ко-

нечном счете преследовалась цель довести Кими до состояния одержимости. Кубо с самого начала сумел разглядеть в женщине с сильным характером и твердой волей будущего духовного лидера. Необходимо было лишь окружить ее ореолом «чудотворца». И Кубо жестокими методами, граничившими с садизмом, этого добился: находившись в состоянии постоянного возбуждения, Кими стала «слышать» голоса духов усопших, в том числе голос собственного мужа, скончавшегося в 1929 г., призывавшие не жалеть усилий для распространения истины Рэй ю кай. «Общение» с душами усопших в свою очередь наделило Кими «способностью» исцелять больных.

Котани Кими, престиж которой среди верующих зиждился на ее «чудодейственных» способностях, и Кубо Какутаро, сыгравший роль режиссера в превращении ее в «чудотворца» и разработавший «идеологическое» обоснование религиозной практики Рэй ю кай, составили удачную комбинацию руководителей, что также способствовало успеху деятельности Общества, особенно в начальный период его существования. Рэй ю кай стало типичным объединением буддистов-мирян. Как и в случае с Хоммон буцзю ко, его адепты не создавали храмы, а собирались дома друг у друга; обряды отправлялись каждым верующим индивидуально перед домашним алтарем.

Догматика Рэй ю кай в основных чертах оформилась в конце 20-х — начале 30-х годов. Вслед за Нисида основатели Рэй ю кай выделили из текста Сутры лотоса слова «буссё гонэн» *, интерпретировав их как указание на то, что самым важным в учении Будды является поминание духов усопших. Вместе с тем они сузили рамки этого культа, сведя его к поминанию каждым верующим духов предков только его семьи. Это усилило привлекательность Рэй ю кай для верующих, в религиозной практике которых поминание предков семьи всегда занимало центральное место. В то же время то был шаг назад от концепции Нисида, проповедь которого о необходимости поминания всех без исключения духов увязывалась с провозглашением равенства всех людей перед

* Выражение «буссё гонэн» интерпретируется по-разному. В одних случаях оно понимается как «нечто хранимое Буддой в глубине его сердца» (36. С. 39), в других — как указание на то, что всякий почитающий Сутру лотоса становится объектом защиты и заботы со стороны Будды (30. С. 22—28).

Буддой, критикой социальной несправедливости. Отказ основателей Рэй ю кай от этих идей лишил их вероучение даже тех слабых элементов социального протеста, которые присутствовали в проповеди Нисида. В данном случае сказались как их классовая ограниченность, так и опасения навлечь на себя преследования властей, которые с подозрением следили за всяким новым идейным течением (36. С. 40—41). С самого начала идейной базой Рэй ю кай стали консервативные концепции традиционного семейного уклада, что впоследствии определило политическую ориентацию Общества.

С точки зрения воздействия на верующих, как и в случае с Хоммон буцую ко, исключительно важное значение имела тесная увязка религиозной практики Рэй ю кай с обретением материальных благ и исцелением болезней. Согласно вероучению Рэй ю кай, благополучие человека непосредственно зависит от отношения к нему духов его предков. Если в доме царит нищета, часты болезни и семейные раздоры, значит, духи не благоволят к человеку. Происходит так потому, что в силу злой кармы они не обрели нирвану. Чтобы помочь им в этом, верующий обязан должным образом поминать их и посвящать в таинства Сутры лотоса. «Просветленные» таким способом духи станут его заступниками. Но дело не ограничивается лишь духами предков верующего. Поскольку, согласно буддийским представлениям, процесс переселения душ бесконечен, духи предков верующего в ходе многочисленных перерождений оказываются связанными с духами предков множества людей. Отсюда следует, что, вознося молитвы духам своих прямых предков, верующий обретает заступничество громадного числа духов. Эта концепция нашла свое отражение в самом названии Общества.

В 1930 г. Кубо Какутаро составил «Аокёкан» («Голубую сутру»), которая и по сей день служит основным каноническим текстом Рэй ю кай. Эта тонкая книжечка малого формата в голубой обложке, от которой она получила свое название, содержит краткие извлечения из Сутры лотоса. Рассказывая впоследствии о том, как родилась идея создания «Аокёкан», Котани Кими указывала, что текст сутры очень длинный, поэтому было решено сделать так, чтобы верующий затрачивал на чтение сутры не более 30 минут. Для этого из сутры были взяты лишь «необходимые выдержки», которые и составили «Аокёкан» (46. Т. 2. С. 168).

Обрядность Рэй ю кай столь же проста, как и его догма. Дважды в день — утром и вечером — верующий зачитывает «Аокёкан» перед домашним алтарем, в котором установлена табличка с посмертными именами предков семьи как по мужской, так и по женской линии. Важнейшее место в религиозной практике занимают регулярные собрания единоверцев, в ходе которых они рассказывают о том, как «благодаря помощи и заступничеству духов» им удалось добиться всевозможных благ.

С начала 30-х годов ряды Рэй ю кай стали быстро расти. В Общество вступали средние, мелкие и мельчайшие предприниматели, большое число домохозяек из мелкобуржуазных семей, т. е. люди консервативных взглядов, весь уклад жизни которых базировался на традиционной семейной морали с ее домостроем и религиозной практикой, где центральное место отводилось культу предков. Поначалу деятельность Рэй ю кай ограничивалась районом Токио — Йокогама. В конце второй мировой войны в числе многих жителей этих городов, эвакуированных, спасаясь от бомбардировок, в провинцию, было немало членов Рэй ю кай. Их активная миссионерская деятельность привела к созданию отделений Общества и на периферии.

Рэй ю кай привлекало новообращенных главным образом посулами решения различных жизненных проблем, не отягощая их при этом необходимостью постижения трудных философских истин или отправления сложных обрядов. Росту Общества способствовало и благожелательное отношение властей. Рэй ю кай оказалось в числе немногих новых религий, которые не подверглись преследованию со стороны властей, усматривавших в каждом вновь возникавшем идейном течении вызов государственному синто с его культом «божественного» императора. Такого отношения Рэй ю кай удостоилось благодаря тому, что руководители Общества демонстрировали неизменную лояльность монархическому буржуазно-помещичьему государству. В их проповедях не было и намека на критику существующего положения или политики правительства. Более того, концепции семейной морали, проповедовавшиеся Рэй ю кай, отлично сочетались с официальной доктриной, которая стремилась представить всю японскую нацию единой семьей во главе с «отцом-императором». Правящим кругам Японии, которые всячески культивировали «ду-

ховные ценности» древности, не могла не импонировать и ярко выраженная консервативная ориентация Рэй ю кай. Так, в одной из брошюр Общества, изданной в 1937 г., поклонение богам и почитание предков характеризовалось как «древняя японская идеология, составляющая душу японской нации... освещающая своим немеркнущим светом повседневную жизнь народа». Распространение указанной идеологии в народе провозглашалось важнейшей миссией Рэй ю кай (30. С. 68).

К концу второй мировой войны Рэй ю кай значительно укрепилось в организационном отношении. Этому не помешал выход из Общества в 1935 — 1938 гг. нескольких групп верующих, образовавших самостоятельные организации. Причиной расколов служили не столько догматические расхождения, сколько недовольство части верующих диктаторскими замашками Котани Кими, которая с годами все больше забирала в свои руки руководство Обществом. После смерти Кубо Какутаро в 1944 г. Котани Кими стала единоличным лидером Рэй ю кай, ее религиозный престиж возрос.

Напомним, что авторитет Котани Кими держался в первую очередь на ее репутации «чудотворца». В свою очередь в этом была не только сила, но одновременно и слабость организации. Стоило кому-либо из адептов движения почувствовать себя «одержимым», как у него (или у нее) появлялись основания претендовать на лидерство среди единомышленников. В этом заключалась еще одна существенная причина расколов, которые переживало в 30-е годы Рэй ю кай.

Еще в 1930 г. Вакацуки Тисэ и Бэцуги Садао, недовольные усилением влияния Котани Кими, вышли из Рэй ю кай и основали группу, ныне известную под именем Кэйсин сусо дзисюдан (Ассоциация поклонения богам и почитания предков). Как свидетельствует само название организации, в основу ее религиозной практики наряду с почитанием духов предков было положено поклонение синтоистским божествам. Важную роль в привнесении в культ Кэйсин сусо дзисюдан синтоистских элементов сыграл Бэцуги Садао, для взглядов которого были характерны национализм и апологетика власти. Он делал особый упор на поклонение удзигами — божествам-покровителям, святилища которых рассеяны по всей Японии. В данном случае синтоистская традиция поклонения божествам, считающимся предка-

ми всех жителей той или иной деревни или городского квартала, тесно смыкалась с культом духов предков, лежавшим в основе религиозной практики Рэй ю кай.

В 1935 г. вышедшая из Рэй ю кай группа верующих основала Кодо кёдан (Религиозную ассоциацию сыновней почтительности), в культ которой впоследствии были инкорпорированы элементы вероучения школы Тэндай. В 1936 г. другая группа раскольников создала Санкай кёдан (Религиозную ассоциацию трех миров — имеются в виду три мира буддизма). Еще два года спустя из числа покинувших Рэй ю кай было сформировано общество Сисинкай (от посмертного имени его основателя Сисин Сэйгё дайси).

Все перечисленные организации унаследовали наиболее консервативные черты Рэй ю кай. Все они действуют и в наши дни, хотя, за исключением Кодо кёдан, численность которой, по официальным данным, достигает 400 тыс. человек, сколько-нибудь заметным влиянием на верующих не пользуются. В отличие от них возникшее в 1938 г. Риссё косэй кай после второй мировой войны превратилось в одно из наиболее массовых религиозных движений. Его основатели Нивано Никкё (р. 1906 г.) и Наганума Мёко (1889—1957) вышли из Рэй ю кай вместе со своими тридцатью сторонниками.

Нивано Никкё (его настоящее имя — Сикадзо) родился в зажиточной крестьянской семье в префектуре Ниигата. Юношей покинул родную деревню и отправился на заработки в Токио, где сначала служил у торговца рисом, затем — в лавке угольщика. Его формальное образование ограничивалось шестью классами начальной школы, но Сикадзо постоянно тянулся к знаниям, в свободное от работы время посещал занятия в вечерней школе, много читал. В это время у него пробудился интерес к оккультизму и различным видам магии. Каноническая биография Нивано интерпретирует это пристрастие любознательного, но малообразованного молодого человека, совсем недавно оставившего затерянную в горах деревню, духовная атмосфера которой была проникнута глубоко укоренившимися суевериями и предрассудками, как стремление познать истину, найти путь избавления людей от страданий. Сикадзо самым серьезным образом изучал магическую практику, основанную на заимствованных из Китая верованиях даосского происхождения (вера в счастливые дни, сопоставление цифр от 1 до 9 с различными оттенками цвета

облаков и планетами, «наука» о направлениях, выбираемых для тех или иных целей). Позже он познакомился с методом определения характера и судьбы человека по его имени, системой исцеления верой в чудотворные способности буддийского божества Фудо мёо, магией, связанной с популярным в народе культом «семи богов счастья» («ситифукудзин»). Нивано не только изучал, но и практиковал все эти виды оккультизма, и, если верить его канонической биографии, не безуспешно (71. С. 7).

Таков был идейный багаж Сикадзо, когда его призвали на военную службу. После демобилизации он вернулся в Токио, где занялся торговлей маринованными овощами, обзавелся семьей. Дела шли неважно: лавка не давала дохода, дети постоянно болели. Серьезный недуг дочери послужил непосредственным поводом вступления Нивано в Рэй ю кай. «Чудесное исцеление» ребенка убедило его в правильности избранного пути. Нивано стал изучать Сутру лотоса, которая произвела на него столь сильное впечатление, что он, как говорится в канонической биографии основателя Риссё косэй кай, решил посвятить жизнь пропаганде истин, запечатленных в сутре. Ради этого Нивано переменял профессию — стал молочником, поскольку эта работа давала более широкие возможности общения с людьми, особенно с домохозяйками, которых он пытался приобщить к «истинной вере». Одной из новообращенных стала Наганума Маса.

Когда познакомишься с биографией этой женщины, поражаешься, сколь схожа она с жизнью Котани Кими. Детство Маса, прошедшее в деревне, было безрадостным: семья лишилась большей части своего земельного надела, мать умерла, когда девочке исполнилось всего шесть лет. Маса переменяла множество занятий: едва окончив начальную школу, стала прислуживать в ресторане, затем работала служанкой в нескольких богатых домах, позже — на военном заводе в Токио. Первый брак Маса оказался неудачным, к тому же ее единственная дочь умерла в двухлетнем возрасте. Маса вышла замуж вторично, но она осталась бездетной, что воспринимала очень болезненно. Житейские невзгоды подорвали ее здоровье, расшатали нервную систему. Стоит ли удивляться, что Маса возомнила себя одержимой божествами-защитниками буддийского верования, культы которых были очень популярны как среди

крестьян, так и среди городского населения. Она практиковала различные формы магии, стала пользоваться репутацией «чудотворца», хотя сама часто болела. В это время она познакомилась с Нивано Сикадзо. И в данном случае приобщение к Рэй ю кай сыграло свою роль: Маса почувствовала себя лучше, поверила в «исцеление». Отныне она стала верной сподвижницей Нивано.

Согласно широко распространенному мнению, всячески поддерживаемому нынешним руководством Риссё косэй кай, главной причиной разрыва Нивано с Котани Кими было его недовольство тем, что Котани, отдавая предпочтение магической практике, пренебрегала изучением и пропагандой Сутры лотоса. Действительно, Котани в резкой форме критиковала выступления Нивано с лекциями о сутре, утверждая, что это несвоевременно. Дело, однако, не только в указанных расхождениях. В лице Нивано и тесно связанной с ним Наганума лидеры Рэй ю кай усматривали потенциальных соперников в борьбе за руководство Обществом. Подобные опасения усиливались по мере роста популярности Нивано и Наганума, которые в конечном счете вынуждены были покинуть Рэй ю кай и образовать свою собственную организацию. С момента основания Риссё косэй кай Нивано и Наганума приняли имена, под которыми они известны теперь, — Никкё и Мёко.

В публикациях Риссё косэй кай утверждается, что Общество всегда действовало под лозунгом «широкого распространения Сутры лотоса». Вместе с тем авторы указанных публикаций вынуждены признать, что на первых порах Нивано вынужден был прибегать к различным видам магической практики в качестве метода разъяснения людям элементарных положений буддийского вероучения. Он якобы исходил из убеждения, что люди еще не созрели для правильного понимания «истинного учения». Очевидно, что первоначально Риссё косэй кай делало столь же сильный акцент на магической практике, как и все другие современные Обществу религиозные движения. Об этом свидетельствует и тот факт, что в описываемый период именно Наганума Мёко выступала в качестве действительного духовного лидера Риссё косэй кай, хотя формально занимала пост заместителя председателя. Как признает в своих работах Нивано, он оставался в тени, занимаясь в основном теоретическими разработками и организационной деятельностью. Важное значение придавалось установле-

нию постоянных контактов руководителей Общества, его отделений с рядовыми верующими, что находило свое выражение в проведении регулярных собеседований с ними. Эта практика, получившая особое развитие после второй мировой войны, послужила одним из главных факторов организационного укрепления Общества и роста его рядов.

Мы не случайно столь подробно остановились на личностях основателей Рисёё косэй кай. Подобно Кубо и Котани, Нивано и Наганума были типичными руководителями новых религиозных движений, возникших в 20-е—30-е годы. Всех их объединяла не только приверженность к магии, что в те годы было главным в деятельности новых религиозных движений. Гораздо важнее то, что все они, будучи связаны по условиям жизни с наиболее консервативными слоями городской мелкой буржуазии, являлись носителями идеологии этих слоев, выразителями их интересов. Именно с учетом данного обстоятельства следует оценивать место новых религиозных движений, в том числе движений нитирэновского толка, в общественной жизни Японии предвоенных лет.

В 30-е годы уходят истоки и крупнейшего общественно-религиозного движения Японии Сока гаккай*. Являвшееся его предшественником Сока кёйку гаккай (Педагогическое общество создания ценностей) было основано школьным учителем Макигути Цунэсабуро (1871—1944). В отличие от рассмотренных выше групп Сока кёйку гаккай к Рэй ю кай никакого отношения не имело. Более того, когда в 1930 г. Макигути впервые собрал своих немногочисленных единомышленников, речь вовсе не шла об основании специфической религиозной организации. Цель собравшихся ограничивалась публикацией и пропагандой трудов Макигути. Главным из них была «Теория ценностей», в которой нашел отражение почти сорокалетний опыт педагогической деятельности ее автора. На формирование миро-

* В отличие от большинства новых религиозных течений в Японии, о которых у нас известно мало, Сока гаккай уже два десятка лет является предметом исследований советских японоведов (см монографию И. К. Державина (4), соответствующий раздел в книге С. А. Арутюнова и Г. Е. Светлова (3), достаточно многочисленные статьи в специальных и научно-популярных изданиях). Данное обстоятельство дает возможность авторам сосредоточить основное внимание на общественно-политической деятельности Сока гаккай в последние годы.

воззрения Макигути оказали влияние географические науки (он был учителем географии), прагматизм, в частности труды Д. Дьюи, позитивистские социология и антропология, в первую очередь работы Л. Уорда. Некоторые авторы усматривают в философии Макигути влияние неокантианства. Макигути видел цель своей деятельности в реформе системы образования Японии на базе разработанных им принципов.

В нашу задачу не входит анализ философских взглядов Макигути, тем более что с точки зрения предмета настоящей работы в этом вряд ли есть существенная необходимость. Во-первых, нет оснований для утверждения нынешних идеологов Сока гаккай о том, что учение Нитирэна в интерпретации Нитирэн сёсю оказало определяющее влияние на философские взгляды Макигути или что в его трудах дается истолкование этого учения. Дело не только в том, что практически все главные труды Макигути были написаны задолго до того, как в 1928 г. он вступил в Нитирэн сёсю. Даже в работах, написанных после этого, Макигути продолжал исходить из приоритета научных знаний. Так, в опубликованном в 1930 г. первом томе «Педагогической системы создания ценностей» он писал, что любой аргумент, который не является научным или не может быть доказан экспериментальным путем, приведет лишь к бесконечным спорам (59. С. 92). В издававшемся в 1930 г. единомышленниками Макигути журнале «Канкё» («Окружающая среда») много говорилось о научной педагогике, но ни слова — о религии (там же. С. 93—94). Во-вторых, — и это особенно важно — нынешние идеологи Сока гаккай апеллируют не к Макигути, а непосредственно к Нитирэну, связывая все без исключения доктрины Общества с учением последнего.

Первые признаки влияния вероучения Нитирэн сёсю на философские взгляды Макигути появляются значительно позже, ко времени организационного оформления Сока кёйку гаккай в 1937 г. Это нашло свое отражение в одной из работ по педагогике, опубликованной в указанный период, а также в том, что приобщение к Нитирэн сёсю стало одним из требований, предъявлявшихся к лицам, желавшим воспользоваться услугами Общества в изучении педагогической системы Макигути (19. С. 213). С течением времени в публикациях Сока кёйку гаккай стало появляться все больше материалов, свидетельствовавших о возрастании влияния

вероучения Нитирэн сёсю на его членов. Так постепенно Общество превратилось в организацию мирян — последователей учения Нитирэн сёсю.

Какие же причины обусловили соединение философии Макигути с вероучением Нитирэна? Иные японские религиоведы безапелляционно утверждают, что таких причин вовсе не было. По словам Н. Такэнака, «сколько ни изучай данный вопрос, и по сей день невозможно обнаружить причины, по которым Сока гаккай *должно было* (курсив наш.— Авт.) соединиться с Нитирэн сёсю. Иными словами, их соединение явилось скорее случайным, чем неизбежным» (50. С. 22). С подобными утверждениями, однако, трудно согласиться.

Возможно, приобщение Макигути именно к Нитирэн сёсю и было чистой случайностью. Что толкнуло Макигути на этот шаг, не выяснено и по сей день. Известно лишь, что в «истинную веру» Макигути был обращен влиятельным членом Нитирэн сёсю, с которым познакомился через интервьюировавшего его репортера. Кажется бы, случайность. И тем не менее вступление Макигути на путь религии представляется скорее закономерным, нежели случайным.

Как уже говорилось, Макигути стремился к реформе системы образования на базе своей «теории ценностей». Он был убежден в том, что сущность человеческого счастья, являющегося целью воспитания, заключается в создании материальных и духовных ценностей. Создавая ценности для себя, человек создает тем самым ценности для общества в целом. Иными словами, счастье общества есть арифметическая сумма счастья всех его членов. Уже сам по себе такой идеалистический подход легко сочетался с религиозной идеологией. Но дело не только в этом. Макигути все более убеждался в том, что в условиях современной ему Японии задача реформы системы образования нереальна. Вспомним, что господствующее место в этой системе занимала доктрина «уникальной японской национальной сущности» с ее шовинизмом и апологетикой императорской власти. С начала 30-х годов идеологический контроль со стороны властей становился все более жестким. Правители Японии вели страну к агрессивной войне, и вся система образования, чем дальше, тем больше, подчинялась задаче воспитания послушных воле императора потенциальных солдат, готовых по его повелению отдать свою жизнь на полях сражений. Разумеется, в подобных ус-

ловиях не могло быть и речи о реформе системы образования, не соответствующей указанной задаче. Этого не мог не понимать Макигути. Осознание невозможности претворить в жизнь свою теорию и тем самым, как он был убежден, облагодетельствовать общество побудило Макигути в конечном счете обратиться к религии как более эффективному средству достижения цели.

Мы намеренно останавливаемся на этом вопросе, ибо в судьбе Макигути много общего с судьбами ряда представителей японской мелкобуржуазной интеллигенции тех лет, вставших на путь богоискательства в стремлении обрести духовную опору, которую они не могли найти в окружающей их действительности. И в этом смысле эволюция взглядов Макигути весьма типична.

Приобщение Макигути к вероучению Нитирэн сёсю, однако, не привело к автоматическому соединению «теории ценностей» с догмами этой школы. На первых порах пропаганда «теории ценностей» осуществлялась членами Общества параллельно с проповедью догм Нитирэн сёсю. Интерпретация философии Макигути как истолкования догм Нитирэн сёсю — это продукт теоретической деятельности его ближайшего ученика Тода Дзёсэй уже в послевоенные годы.

Становление Сока кёйку гаккай происходило в сложной внутривосточной обстановке. По мере расширения агрессии японского империализма на Азиатском материке власти предпринимали дальнейшие шаги по ужесточению контроля над деятельностью религиозных организаций, их более активному подключению к сотрудничеству с политикой войны. Принятый в 1939 г. закон о религиозных организациях предусматривал, что любая религиозная группа функционирует лишь с разрешения властей и может быть запрещена, если ее деятельность «нарушает спокойствие и порядок или препятствует выполнению подданными их обязанностей». Для облегчения контроля был взят курс на принудительное объединение религиозных организаций. В результате численность буддийских групп сократилась вдвое — с 56 до 28.

Поначалу эти ограничения не оказали влияния на Сока кёйку гаккай, которое формально религиозной организацией не считалось. Ряды Общества быстро росли. Если на учредительном съезде Сока кёйку гаккай в 1937 г. присутствовало лишь около 60 человек, преимущественно школьных учителей, то в 1940 г. в нем со-

стояло уже 500 человек, а в 1941 г. — 3000. Начал издаваться печатный орган Общества журнал «Кати содзо» («Создание ценностей»). С течением времени на его страницах стало появляться все больше материалов религиозного содержания, что свидетельствовало об усилении влияния Нитирэн сёсю на Общество. Изменялся и его состав: Общество покинули некоторые представители интеллигенции, интересовавшиеся преимущественно педагогическими взглядами Макигути, и, наоборот, усилился приток тех, кто стремился к обретению земных благ путем приобщения к догмам Нитирэн сёсю. Сока кёику гаккай все больше превращался в религиозную группу, отличавшуюся, подобно Нитирэн сёсю, крайней нетерпимостью к другим религиозным направлениям. Считая единственным объектом поклонения Сутру лотоса, члены Общества отказывались принимать амулеты святилища Исэ дзингу, обители «божественной прародительницы» японских императоров, которые в обязательном порядке следовало иметь в каждом доме. То был открытый вызов государственному синто. Подозрения властей в отношении Сока кёику гаккай усилились после того, как Макигути в одной из своих лекций предсказал поражение Японии в войне из-за отсутствия у японцев веры в Сутру лотоса. Это повлекло репрессии против Общества. Сначала были запрещены собрания его членов, в мае 1942 г. власти приостановили издание журнала «Кати содзо», а в июле 1943 г. свыше 20 руководящих деятелей Общества были арестованы. Практически все они, за исключением Макигути, Тода и еще одного члена Сока кёику гаккай, отказались от своих взглядов и вскоре были освобождены. Макигути умер в тюрьме в 1944 г., Тода вышел на свободу незадолго до поражения Японии.

Изложенные выше факты дают основание нынешним идеологам Сока гаккай изображать Макигути в качестве мученика, отдавшего жизнь в борьбе против милитаризма, характеризовать деятельность Сока кёику гаккай в годы войны как образец служения идеалам миролюбия*. Слов нет, в общественно-политической об-

* Характерно в этом плане высказывание Д. Икэда во время пребывания в СССР в мае 1987 г. «Первый президент Сока гаккай Цунэсабуро Макигути за антивоенную деятельность был арестован и скончался в тюрьме. Второй президент — Дзэсэй Тода тоже находился в заключении и был выпущен на свободу лишь перед самым окончанием войны. Вся история нашей организации представляет собой не что иное, как борьбу за мир» (Огонек. 1987. № 25)

становке и духовной атмосфере Японии того времени, пронизанной духом шовинизма, открытый вызов властям действительно требовал большой смелости и твердой убежденности в правоте своих взглядов. В этом Макигути, безусловно, отказать нельзя. Другой вопрос — истоки этой смелости. Очевидно, что, если бы политика правительства в области религии была иной, у Сока кёйку гаккай вряд ли бы оказались основания протестовать. В своих лекциях Макигути возражал не против агрессивной политики японского милитаризма, не против войны как таковой, а лишь против того, что правительство не взяло на вооружение учение Сутры лотоса. Кстати говоря, и во время судебного разбирательства Макигути и его соратникам было предъявлено обвинение не в антивоенной деятельности, а в непочтительном отношении к святыням Исэ дзингу (19. С. 215). Проявление непокорности властям было обусловлено, таким образом, в первую очередь религиозной нетерпимостью, а не какими-то другими соображениями.

Репрессии 1942—1943 гг. привели практически к полной ликвидации Сока кёйку гаккай. Общество было восстановлено только после войны. В обстановке роста милитаризма и усиления фашистских тенденций преследованиям подвергалась любая группа, чья религиозная практика или догмы не соответствовали официальному курсу. В марте 1943 г. были арестованы Нивано Никкё и Наганума Мёко, поводом для чего послужила слишком активная «чудотворческая» деятельность, вносящая, как опасались власти, «смущение в умы людей» (15. С. 116). Руководителей Риссё косэй кай вскоре освободили, но их арест настолько напугал остальных членов Общества, что большинство из них вышло из его рядов. Риссё косэй кай, которое в 1943 г. насчитывало до 1000 членов, перестало существовать.

Не избежали репрессий и традиционные школы буддизма, которые и на словах, и на деле поддерживали политику правительства. Власти обрушились на Дзёдо син сю за «недостаток энтузиазма» в почитании ортодоксальных мифов о «божественном» происхождении императорской династии. Преследованиям подверглась даже Нитирэн сю, духовенство которой всячески демонстрировало лояльность правительству.

В пресмыкательстве перед властями иные нитирэнновские теологи дошли до того, что пытались подвести теоретическое обоснование под концепцию об императо-

ре как объекте религиозного поклонения со стороны адептов нитирэнизма. Но не помогла и эта откровенная демонстрация готовности привести свои догмы в соответствие с доктриной государственного синто. В 1943 г. цензоры министерства внутренних дел потребовали изъять из публикаций работ Нитирэна свыше тысячи высказываний, которые можно было интерпретировать как «оскорбление трона». Мандала с собственноручной надписью Нитирэна «Наму Мёхо рэнгэ кё!» также была объявлена «оскорбляющей трон» на том основании, что имя Аматэрасу было начертано на ней более мелкими иероглифами. В августе 1942 г. на съезде представителей руководства нитирэновских групп было принято решение удовлетворить требование властей. Нитирэновские идеологи согласились соответствующим образом «исправить» труды Нитирэна и стереть на мандале имена Аматэрасу и синтоистского божества Хатимана (53. С. 198—199).

В период войны на Тихом океане признанные правительством нитирэновские и другие буддийские группы стали послушными проповедниками официальных идей. В храмах регулярно проводились молебны о даровании победы японскому оружию, буддийские проповедники направлялись в воинские части для ведения пропаганды в духе государственного синто. Буддийское духовенство участвовало в различных «патриотических организациях» и кампаниях по сбору средств на нужды армии, в «освоении» оккупированных Японией территорий стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии.

НИТИРЭН В ПОСЛЕВОЕННОЙ ЯПОНИИ

«ЗВЕЗДНЫЙ ЧАС» БОГОВ

Развязанная японскими милитаристами война на Тихом океане закончилась поражением Японии. Военные авантюры токийских правителей дорого обошлись японскому народу. Свыше двух миллионов японцев пали на полях сражений. Среди гражданского населения число погибших в результате налетов американской авиации, в первую очередь от взрывов атомных бомб в Хиросиме и Нагасаки, составило несколько сот тысяч. Было разрушено большинство промышленных предприятий, уничтожена значительная часть жилого фонда. Крупнейшие города страны — Токио, Осака, Нагоя, Йокогама — лежали в развалинах. Впервые за всю свою историю Япония была оккупирована иностранными войсками. В обстановке послевоенной разрухи резко ухудшилась жизнь народа.

Военное поражение знаменовало полное банкротство политики, которую на протяжении десятилетий проводили правители монархического буржуазно-помещичьего государства. Вместе с тем разгром японского милитаризма означал и банкротство идеологии, при помощи которой ставленники монополистической буржуазии, помещиков и военной клики пытались обосновать и оправдать свою политику. Поражение до основания потрясло усиленно насаждавшиеся со времени незавершенной буржуазной революции 1867—1868 гг. представления об «уникальном» характере японской нации и ее государственности, об «особой» миссии Японии — «страны богов». Идеологии государственного синто был нанесен тяжелый удар. Государственный синто как религиозно-политическая система был ликвидирован.

Однако банкротство идеологии японского милитаризма имело и другую сторону. В течение десятилетий людей воспитывали в духе преданности «божественному» императору, культивировали в каждом японце готовность «с восторгом умереть за обожаемого суверена». Смерть за императора провозглашалась высшей жизненной целью, смыслом самого существования. И миллионы людей, отравленные шовинистической и монархической пропагандой, готовили себя к выполнению «священной миссии». Поражение привело к утрате этой цели. В душах миллионов открылась зияющая пустота. Что могло заполнить ее? Мучительная переоценка ценностей, вызванная поражением, толкнула многих представителей интеллигенции, часть рабочих на путь активного участия в движении за демократизацию общественно-политической жизни, а наиболее сознательных из них побудила перейти на позиции марксизма-ленинизма. Невиданный доселе рост интереса к идеологии научного социализма в послевоенной Японии — факт общепризнанный. Нельзя, однако, не видеть и того, что в силу специфики исторического развития Японии, обусловившей сохранение целого ряда докапиталистических элементов в жизни общества, в силу того, что Япония оказалась оккупированной войсками США, использовавших это обстоятельство для усиленного идеологического воздействия на население, масштабы распространения идей научного социализма были достаточно ограниченными. Миллионы тружеников города и деревни, представителей мелкой и средней буржуазии, уделом которых в обстановке послевоенной разрухи стали нужда и лишения, в стремлении облегчить свою участь обратились к поискам иллюзорного «спасения» в религии.

Какая же религия могла привлечь этих людей? Разумеется, не синто, превращенный в государственный культ, освящавший обанкротившуюся милитаристскую политику. И не традиционные школы буддизма, включая нитирэновские, духовенство которых пресмыкалось перед правителями милитаристского государства. Оккупационные власти всячески поощряли распространение христианства. Однако, несмотря на то что для деятельности протестантских и католических миссионеров в первые послевоенные годы создавались самые благоприятные условия, христианство не смогло завоевать сколько-нибудь прочных позиций в силу резкого несо-

ответствия его вероучения японской религиозной традиции. В этой ситуации властителями душ миллионов японцев стали проповедники многочисленных новых религий. В японской и зарубежной религиоведческой литературе этот период в истории религии Японии получил название «час пик богов». Оно полностью оправданно. В течение короткого времени появились и стали активно действовать несколько сот новых религиозных организаций. Многие из них существовали еще до войны, но в условиях жесткого полицейского контроля практически перестали функционировать. Еще больше возникло в первые послевоенные годы. Иные оказались весьма недолговечными, и ныне о них могут вспомнить лишь немногие специалисты — религиоведы. Однако достаточно большая группа новых религиозных организаций, возродившихся или сформировавшихся в описываемый период, и по сей день продолжает пользоваться существенной поддержкой населения.

Говоря о роли новых религий в общественной жизни послевоенной Японии, неоднократно цитировавшийся нами С. Токоро писал, что «людям, не имевшим ни идеологии, ни каких-либо политических убеждений, новые религии, подобно патинко, послужили единственным духовным утешением» (53. С. 222). Сравнение с патинко — игральными автоматами, одно время пользовавшимися громадной популярностью среди рабочих и служащих, представляется нам весьма удачным. Действительно, подобно тому, как игра на патинко снимает напряжение трудового дня, отвлекает человека от нелегких подчас мыслей о повседневных делах, так и новые религии вселяли в души людей иллюзорную надежду на избавление от выпавших на их долю тягот. В этом одна из важнейших причин их феноменального роста. Многочисленные группы и группки во главе с новоиспеченными «мессиями» и «чудотворцами» вызывали — особенно на первых порах — повышенное внимание в различных слоях народа. Не последнюю роль в данном случае сыграла необычность, а подчас и гротескность обрядности и догматики. Но отнюдь не они возобладали в религиозной жизни японского общества. Прошло немного времени, и на первый план вышли движения нитирэновского толка. Вряд ли это было неожиданным. Ведь речь шла о движениях, которые исходили из вероучения, неоднократно на протяжении своей истории демонстрировавшего способность гибко приспосабливать-

ся к меняющейся действительности, модифицироваться в соответствии с обстоятельствами; из традиции тесной увязки указанного вероучения с повседневными нуждами и запросами верующих. Все это не только обеспечило жизнестойкость новых религиозных движений, развивавшихся в рамках нитирэннизма, но и позволило им через некоторое время превратиться в заметный фактор общественно-политической жизни Японии.

Среди новых нитирэновских религиозных организаций, возникших еще в довоенный период, наиболее подготовленной к «буму» новых религий оказалась Рэй ю кай. Это не случайно, ибо в отличие от большинства подобных обществ Рэй ю кай не понесло никаких потерь из-за преследований властей и, более того, заметно расширило свои ряды и укрепилось организационно. К началу 50-х годов Рэй ю кай превратилось в крупнейшее из всех новых религиозных движений. Число его приверженцев, по данным самого Общества, колебалось от 2 до 3 млн человек. Хотя цифры эти, безусловно, завышены, сам факт исключительно быстрого роста Рэй ю кай в первое послевоенное пятилетие не вызывает сомнений.

В данном случае действовали те же причины, которые обусловили рост других новых религий в послевоенный период. К перечисленным выше обстоятельствам следует добавить отмену правительственного контроля над деятельностью религиозных организаций, утверждение в новой конституции страны, принятой в 1947 г., принципов свободы совести и отделения религии от политики, что позволило любому религиозному обществу обрести свободу миссионерской деятельности. Сыграли свою роль простота и доступность вероучения Рэй ю кай для понимания даже малообразованных людей, в чем Общество опять-таки не отличалось от других новых религий.

Однако были и некоторые специфические особенности, делавшие Рэй ю кай в эти первые послевоенные годы более привлекательным, чем какое-либо другое новое религиозное течение. Дело в том, что руководители Рэй ю кай сумели искусно использовать настроения тревоги и неустойчивости, которые охватили мелкобуржуазные слои населения в связи с усиливавшимися признаками подрыва традиционных семейных отношений. Для мелкого хозяйчика с его консервативным образом мышления опора на традиционный семейный уклад слу-

жила залогом стабильности собственного положения. Размыванию патриархальных домостроевских форм семейного уклада существенно способствовали прогрессивные изменения первых послевоенных лет: аграрная реформа, возросшая свобода слова и печати, но прежде всего — отмена старого гражданского законодательства, которое рассматривало семью как корпоративное юридическое лицо, а главу семьи — в качестве его основного представителя. В результате полностью утратили свое социальное значение клановая организация родственных семей — додзоку, многопоколенная семья сменилась двухпоколенной, в значительной мере ушла в прошлое тирания отца и свекрови по отношению к младшим членам семьи.

В деятельности Рэй ю кай консервативно настроенные лавочники, хозяева мелких мастерских и крошечных фабрик видели средство укрепления пошатнувшихся основ традиционного семейного уклада. Делая акцент на близком и понятном каждому японцу культе предков, Рэй ю кай давало этим людям иллюзию сохранения привычных духовных ценностей в то самое время, когда жизнь подвергала эти ценности мучительной переоценке. Существенную роль сыграло и то обстоятельство, что догмы Рэй ю кай, увязывавшие древний японский культ почитания усопших (горэй) с пустившим глубокие корни конфуцианским принципом сыновней почтительности, импонировали националистически настроенным представителям мелкой и средней буржуазии, которые не хотели смириться с мыслью о поражении в войне.

Подчеркивая тот факт, что, согласно Лотосовой сутре, буддой может стать любая женщина, руководители Рэй ю кай сделали одним из главных объектов миссионерской деятельности женщин-домохозяек, принявших на свои плечи все тяготы послевоенной разрухи. Именно они составили тогда львиную долю адептов Рэй ю кай. На первых порах эффективно функционировала организационная структура, базировавшаяся на традиционной религиозной общине ко. Наконец, исключительно важную роль играли авторитет Котани Кими, основанный на ее «чудотворных способностях», ее умение сплотить вокруг себя руководящее ядро, состоявшее преимущественно из женщин.

В качестве средства воздействия на массы руководители Рэй ю кай рассматривали активное участие

в разного рода благотворительных кампаниях. Однако эта сфера деятельности вскоре превратилась в источник их личного обогащения. В 1950 и 1951 гг. налоговое управление возбуждало против Рэй ю кай дела о сокрытии доходов. Вскрывались факты участия руководителей Общества в торговле наркотиками. В 1953 г., когда обнаружилось, что верхушка Рэй ю кай присвоила крупную сумму, собранную на благотворительные цели, дело дошло до ареста самой Котани Кими. Хотя с помощью высокопоставленных покровителей в правительственных кругах удалось добиться ее освобождения из-под ареста и прекращения против нее судебного преследования, эти скандальные дела нанесли серьезный ущерб престижу Общества. От Рэй ю кай стали откалываться целые отделения. Сказалась присущая организационной структуре Общества уязвимость. Во главе каждого отделения стояли подобные Котани Кими личности, престиж которых зиждился на их репутации «чудотворцев». Вся организация держалась не столько на приверженности ее членов догмам Рэй ю кай, сколько на их личной преданности лидерам своих отделений, которым они были обязаны своим обращением. В свою очередь это давало возможность каждому из таких лидеров шаманского типа отделиться и основать самостоятельную организацию.

В 1949—1953 гг. на базе отколовшихся отделений возникло девять новых религиозных организаций, самыми многочисленными из которых впоследствии стали Буссё гонэн кай и Мёти кай.

Стремясь восстановить престиж Общества, руководители Рэй ю кай активизировали деятельность в различных областях общественной жизни. Несколько больше внимания стало уделяться работе с молодежью: в 1954 г. был учрежден специальный молодежный отдел, а в 1964 г. создан колледж Мёхо гакуэн. В том же 1964 г. на полуострове Идзу неподалеку от Токио было завершено сооружение крупного культового комплекса Рэй ю кай — Мироку до (Храм Мироку).

Мироку до стал центром культа Мироку (санскр. Майтрейя), который руководители Рэй ю кай в это время пытались внедрить в религиозную практику Общества. Они исходили из того, что этот весьма популярный в народных верованиях Японии культ привлечет в ряды Общества массы новообращенных. Мироку был объявлен ими «спасителем» людей современной эпохи.

Составленная из выдержек ряда буддийских сутр «Мироку кё» («Сутра о Мироку») наряду с «Аокёкан» стала распространяться как основной канонический текст Рэй ю кай. Среди верующих насаждалось представление о том, что именно Котани Кими и есть воплощение бодхисаттвы Мироку, пришедшего в этот мир «спасти» людей (36. С. 89—91).

Внедрение культа Мироку в какой-то мере способствовало восстановлению личного престижа Котани Кими, активизации миссионерской деятельности Рэй ю кай, но не привело к преодолению организационного застоя, в котором оказалось Общество после событий начала 50-х годов. Рэй ю кай, которое в период непосредственно после окончания второй мировой войны занимало ведущее положение среди всех организаций новых социально-религиозных движений как самое массовое из них, теперь уступило свои позиции Риссё косэй кай и Сока гаккай.

В первые послевоенные годы ряды Риссё косэй кай росли не менее быстро, чем Рэй ю кай. Если в 1945 г. число его адептов едва достигало 1000 человек, то в 1951 г. Общество, по данным его руководства, уже объединяло 300 тыс. верующих, а в начале 60-х годов число их перевалило за 2 млн (75. С. 254). В 50-х — начале 60-х годов Риссё косэй кай утвердилось как одна из наиболее влиятельных новых религиозных организаций, объединившая большое число представителей городской мелкой и средней буржуазии, особенно женщин-домохозяек. Главным фактором, привлечшим их в ряды Общества, стал один из элементов религиозной практики, присущий всем новым религиозным движениям вообще и нитирэновским группам в особенности, но нашедший в Риссё косэй кай исключительно широкое распространение. Речь идет о групповых собеседованиях, получивших в Риссё косэй кай название «ходза». Повышенное значение, которое в практике Риссё косэй кай придается ходза, вытекает из основного положения догматики движения, согласно которому главное — это осознание верующим своих ошибок и публичное покаяние в них. Ходза как раз и служит трибуной для такого покаяния.

Групповое собеседование проводится в соответствии с установленными правилами. Вот что говорится по этому поводу в одной из публикаций Риссё косэй кай: «Прежде всего мы должны выслушать страждущего,

чтобы понять его страдания и помочь ему самому осознать, в чем они состоят. Во-вторых, мы пытаемся вскрыть причины его страданий посредством применения Закона десяти подобий * и Закона двенадцатизвенной системы зависимого происхождения, чтобы страждущий четко понял, какие из его мыслей и деяний порождают страдания. В-третьих, исходя из учения о восьми путях и шести совершенствованиях, мы должны научить страждущего, как превратить злые мысли и деяния в добрые. После этого он должен применить на практике то, чему его научили, в плане личной дисциплины, чтобы стать достойным членом своей семьи и общества в целом. Таким образом, он обретет спокойное состояние духа и избавится от страданий» (71. С. 134).

Поначалу ходза проводились преимущественно в домах верующих. Эта практика, унаследованная от Хоммон буцурю ко, сохранилась и по сей день, хотя после сооружения крупного культового центра Риссё косэй кай в Токио и ряда домов собраний на местах туда была перенесена значительная часть групповых собеседований. Обычно группа состоит из 10—20 человек. Руководителем собеседования выступает член Общества со стажем, поднаторевший в подобных дискуссиях. Их главными темами служат не столько вопросы религиозной премудрости, сколько жизненные проблемы, волнующие среднего японца. Речь идет о состоянии здоровья верующего, семейных неурядицах, воспитании подрастающего поколения и т. п. Участник ходза говорит о своих личных делах с несвойственной японцам откровенностью. В большинстве случаев для него важно не столько получить совет от руководителя ходза, сколько выговориться и быть выслушанным единоверцами. Таким образом, значение ходза состоит в первую очередь в том, что оно удовлетворяет потребность верующего в человеческом участии, вселяет в него чувство принадлежности к коллективу, что особенно важно в индивидуалистическом по существу своему буржуазном обществе. На естественной тяге людей к элементарному общению спекулировали все без исключения новые религиозные движения. Риссё косэй кай относится к числу тех, которые уже в начале своей деятельности сумели достаточно полно удовлетворить это стремление.

Подробнее на интерпретации буддистского вероучения в догматике Риссё косэй кай мы остановимся позднее.

Известное развитие в 50-е годы получили отколовшиеся от Рэй ю кай общества Мёти кай и Буссё гонэн кай.

Название своей организации основатели Мёти кай (Общество благой премудрости) заимствовали из 25-й главы Сутры лотоса, в которой говорится о добродетелях бодхисаттвы Каннон (Авалокитешвары), в том числе о его безграничной мудрости, позволяющей бодхисаттве выступать в качестве избавителя людей от всевозможных страданий. Поначалу религиозная практика Мёти кай по существу не отличалась от Рэй ю кай: основу ее составляло соединение культа Сутры лотоса с поминанием духов предков. Однако с течением времени в проповедях руководителей Общества стал делаться акцент на положении Сутры лотоса о том, что ее почитатели должны нести людям истину Будды, стойчески перенося все невзгоды и страдания. Идея «ниндзэн» — «терпеливо творить добро» — заняла центральное место в вероучении Мёти кай. Произошло это далеко не случайно. С одной стороны, руководители Мёти кай в течение ряда лет были заняты поисками обоснования самостоятельного существования их организации, которая по своим основным характеристикам не отличалась от Рэй ю кай. В выдвижении на первый план тезиса о «ниндзэн» и было найдено такое обоснование *raison d'être* (причинный фактор). С другой стороны, выступая с проповедью этого тезиса, руководители Общества ориентировались на психологию членов организации, преимущественно женщин из малообеспеченных семей, уделом которых было терпеливо сносить и всевозможные бытовые тяготы, и семейные неурядицы, и многие другие трудности.

Социальный состав Мёти кай определил еще две специфические особенности религиозной практики организации. Одна из них — широкое распространение среди членов Общества культа бодхисаттвы Каннон, одного из самых популярных народных верований Японии. Другая — не менее широкое распространение культа божества Сампо Арагами. Последний не имеет отношения к буддизму. Сампо Арагами — одно из многочисленных божеств народных верований — издавна считался покровителем домашнего очага, а в наши дни, особенно среди женщин, о нем распространено представление как о божестве, «отвечающем» за порядок и чистоту на кухне. Включение Сампо Арагами в культ

Мёти кай служит одним из многих примеров внедрения народных верований в практику ряда новых религиозных организаций, в том числе буддийских по своему происхождению.

Объективно проповедь Мёти кай, в которой делается упор на необходимость терпеливо выносить все невзгоды ради постижения истины, способствовала и продолжает способствовать сохранению в сознании верующих наиболее консервативных представлений, пережитков феодальной психологии, примирению с действительностью. В этом смысле Мёти кай выделяется даже среди наиболее консервативных новых религиозных организаций нитирэновского толка.

Упомянутая уже формула Сутры лотоса стала названием другой довольно крупной группы нитирэновского толка — Буссё гонэн кай. В ее догматике поминание предков непосредственно увязано с почитанием «божественной прародительницы» японских императоров — Аматэрасу, которая рассматривается как общий предок всей японской нации. Руководители Общества в своих проповедях постоянно призывают «читать богов и будд». В его религиозной практике важное место занимают паломничества в «обитель богини Аматэрасу» — синтоистское святилище Исэ дзингу, что обосновывается ссылками на самого Нитирэна, который в свое время посетил его, дабы испросить позволения Аматэрасу на проповедь Сутры лотоса в Японии. Высокий удельный вес синтоистских элементов в догматике Буссё гонэн кай во многом объясняется тем, что его лидеры, принадлежавшие к наиболее консервативно настроенной части Рэй ю кай, в довоенный период испытывали на себе сильное влияние государственного синто, наследие которого довлеет над ними и по сей день. Общество опирается на те слои мелкой и средней буржуазии, среди которых сильны монархические и националистические настроения.

Если Рэй ю кай и Риссё косэй кай уже к началу 50-х годов превратились в крупнейшие религиозные организации страны, то рост Сока гаккай, как с марта 1946 г. стало именоваться Сока кёику гаккай, в этот период происходил гораздо медленнее. В начале 1951 г., даже по данным руководства Общества, численность его членов не превышала 3 тыс. семей. Связано это было с рядом обстоятельств. Прежде всего организацию, которая в результате преследований властей перестала

существовать, пришлось создавать заново. Следует также учесть и то, что в отличие от Рэй ю кай и Риссё ко-сэй кай созданное Макигути Общество практически не имело доступного для понимания широких масс и привлекательного для них вероучения. Как уже отмечалось, теория ценностей Макигути и догмы Нитирэн сёсю пропагандировались руководством Общества параллельно, не будучи связаны органически. Такого слияния еще предстояло добиться.

Заслуга в решении этих вопросов принадлежала Тода Дзёсэй (1900—1958), который уже в самом начале 1946 г. объявил о восстановлении Сока кёйку гаккай. Тода возобновил издание журнала «Кати соззо» («Создание ценностей»), который через некоторое время был переименован в «Дайбьяку рэнгэ» («Великий белый лотос»). Сам факт переименования теоретического органа Общества имел вполне определенный смысл, свидетельствуя по существу об идеологической перерокации Сока гаккай, характеризовавшейся выдвиганием на первый план буддийского вероучения в интерпретации Нитирэн сёсю.

Тода отнюдь не отказался от основных положений теоретического наследия Макигути, согласно которому три ценностные категории — «выгода» (удовлетворение материальных потребностей), «красота» (удовлетворение духовных потребностей) и «доброта» (удовлетворение альтруистического желания поделиться «выгодой» и «красотой» с другими людьми) — обуславливают гармоничное и, следовательно, «должное» существование личности. Но усвоение ценностей и в конечном счете обретение счастья он увязал непосредственно с постижением догм Нитирэн сёсю. При этом основной упор был сделан на необходимость следования «трем великим тайным Законам» — гохондзон, кайдан и даймоку. Дальнейшее развитие догматики Сока гаккай пошло по пути модернизации доктрин Нитирэн сёсю, в то время как положения теории ценностей Макигути все более оттеснялись на задний план, а ее изучение во все большей мере становилось уделом ограниченного круга образованной элиты Общества.

Интерпретация Тода догм Нитирэн сёсю получила название «философии жизни». Суть ее сводится к следующему. Высшее начало бытия — «жизнь» или «жизненная сила». Она господствует во вселенной и выступает как проявление Будды, воплощением которого, со-

гласно учению Нитирэн сёсю, выступает Нитирэн. Гохондзон — мандала, якобы начертанная самим Нитирэнном, — служит конденсацией вселенской жизненной силы. Общение с гохондзоном в ходе молитвы позволяет людям войти в ритм «большой жизни вселенной» и обрести счастье. Поскольку жизненная сила преодолевает ограниченность духа и тела, материального и идеального, и существует вечно, постольку и наделенный ею человек живет вечно, проходя кармический цикл превращений. Поэтому спасение он обретает не иначе как с помощью истинной веры в учение Нитирэна (7. С. 113).

Не трудно понять значение, которое имела идеологическая переориентация Сока гаккай, совершенная То да, для дальнейших судеб Общества. Отныне оно стало в полном смысле слова движением буддистов-мирян, основанном на догмах Нитирэн сёсю. Акцентируя внимание на «чудодейственных» свойствах гохондзона, Сока гаккай эффективно эксплуатировало специфические особенности религиозной психологии японцев, видящих в религии в первую очередь средство обретения земных благ. То да прекрасно понимал это, постоянно подчеркивая значение гохондзона, называя его «машиной по производству человеческого счастья».

Следует, однако, помнить, что представления о религии как о средстве обретения земных благ эксплуатировали все новые религиозные движения. Поэтому акцентированием внимания только на этой стороне дела вряд ли можно объяснить последующие успехи Сока гаккай. Очень важно то, что Общество в значительно большей мере, чем другие движения нитирэновского толка, восприняло присущий догме Нитирэна интерес к действительности. Будучи схожим с Рэй ю кай и Риссё косэй кай в подходе к вере как средству обретения земных благ, Сока гаккай в то же время существенно отличалось от этих движений в том, что делало упор на тезис Нитирэна о «соединении Закона Будды с управлением государственными делами» («обуцу мёго»). Это обстоятельство впоследствии определило активное участие Сока гаккай в общественной жизни, а затем и внедрение в политику, что само по себе существенно расширяло круг лиц, которые могли быть привлечены в ряды Общества. Наконец, важную роль в последующих успехах Сока гаккай сыграло и то, что организационно оно оказалось гораздо прочнее, чем любое другое движение нитирэновского толка.

Исключительно быстрое распространение влияния Сока гаккай началось с 1951 г., когда Тода официально возглавил Общество в качестве его президента. То-да был полной противоположностью Макигути, посвятившему свою жизнь педагогической деятельности и теоретическим изысканиям. Еще в довоенный период Тода пользовался репутацией предприимчивого дельца, возглавляя одно время свыше полутора десятков небольших предприятий, среди которых были издательства, книжные магазины, мелкие торговые заведения. После освобождения из тюрьмы он сосредоточил усилия преимущественно на издательском деле, основав фирму «Нихон сёгаккан», которая на первых порах специализировалась на публикации материалов для заочного образования. «Нихон сёгаккан» стала базой, на которой впоследствии развернуло свою интенсивную издательскую деятельность Сока гаккай.

Дела у Тода — владельца издательства далеко не всегда шли гладко. Однако богатый опыт, накопленный за годы предпринимательской деятельности, существенно помог этому человеку, обладавшему несомненным организаторским талантом, в реформе структуры Сока гаккай, к чему он приступил сразу же после избрания на пост президента Общества. Прежде всего Тода занялся формированием его руководящего ядра, причем главным критерием при подборе людей у него служили их личные способности и результаты их деятельности в движении. Тем не менее ознакомление со списком ведущих деятелей Сока гаккай того времени показывает, что в подавляющем большинстве своем то были люди определенной классовой принадлежности, а именно выходцы из слоев мелкой и средней буржуазии. Это обстоятельство определяло и продолжает определять место Сока гаккай в общественно-политической жизни страны.

Тода заложил основы разветвленной, исключительно эффективно действующей организации. Было создано 12 отделений Сока гаккай по географическому принципу. Наряду с этим были учреждены отделы — молодежный, женский, образования. Один и тот же адепт Сока гаккай мог одновременно входить как в свое местное отделение, так и в один из названных отделов, что способствовало усилению контроля над его деятельностью со стороны руководства Общества. Особенное внимание Тода уделял молодежному отделу, считая его

ядром Сока гаккай, видя в лице его членов будущих руководителей организации. На отдел образования были возложены функции пропаганды вероучения Сока гаккай внутри самого Общества, которая осуществлялась посредством организации специальных курсов. При этом в качестве лекторов, как правило, привлекались лица, проявившие склонность к углубленному изучению буддийского вероучения. Для лекторов устанавливались соответствующие градации — профессор, ассистент профессора, лектор, ассистент лектора и т. п. Такая система, будучи рассчитана на удовлетворение честолюбивых устремлений людей, не сумевших добиться желаемого положения в общественной жизни, оказалась весьма эффективной, стимулируя подготовку довольно многочисленной армии квалифицированных пропагандистов.

В целях обучения функционеров Сока гаккай в 1952 г. было предпринято издание Полного собрания сочинений Нитирэна. Однако публикация работ Нитирэна рассматривалась не только в плане укрепления догматической базы Сока гаккай, но и как источник денежных поступлений, ибо финансирование деятельности Общества сталкивалось с немалыми трудностями: членские взносы не собирались, а денежный фонд Общества составлялся преимущественно из добровольных поступлений со стороны более или менее состоятельных его членов. Именно с этого времени был взят курс на то, чтобы превратить издательское дело в главный источник доходов Сока гаккай. По мере роста рядов Сока гаккай росли и тиражи его периодических изданий, таких, как журнал «Дайбяку рэнгэ», начавшая выпускаться с 1951 г. газета «Сэйкё симбун», иллюстрированный журнал «Сэйкё гурафу», а также книг религиозного и светского содержания. Поскольку приобретение этих изданий каждым членом Сока гаккай носило фактически обязательный характер, можно лишь догадываться, какие громадные суммы потекли в кассу Общества.

Уже в начале 50-х годов Сока гаккай резко выделялось среди других новых религиозных движений исключительно высокой дисциплиной своих членов. Наиболее эффективной формой организации Тода считал военную и всячески культивировал ее. Это находило свое выражение в проведении по разным поводам парадов членов Общества, в заимствованных из военной термино-

логии названиях его отдельных подразделений, в исполнявшихся членами Общества песнях, которые сочинялись на мотивы военных маршей. Элементы военной дисциплины особенно были присущи молодежному отделу. Группы членов молодежного отдела, направлявшиеся на поклонение в Тайсэкидзи — главный храм Нитирэн сёсю, скорее напоминали подразделения военизированной организации, нежели религиозных паломников.

В 50-е годы окончательно оформился и новый характер отношений между Сока гаккай и Нитирэн сёсю. Тогда практически слил Сока гаккай с этой религиозной школой, но таким образом, что добился полного контроля над ее духовенством. Члены Сока гаккай начали активно использовать храмы Нитирэн сёсю, в первую очередь Тайсэкидзи, в интересах своей деятельности. Подчиненное положение духовенства этих храмов Обществу усугублялось тем, что с течением времени оно попадало во все большую экономическую зависимость от Сока гаккай. Последнее обеспечивало всевозрастающий приток паломников в храмы, финансировало сооружение на их территории новых построек, гостиниц для паломников и т. п.

Главную цель проводившейся им реорганизации Общества Тода видел в создании максимально благоприятных условий для резкого усиления распространения влияния Сока гаккай. В речи по поводу вступления на пост президента Общества он, в частности, говорил: «Еще при жизни я собственными усилиями обращаю в истинную веру 750 тысяч семей... Если при моей жизни этот обет не будет исполнен, не хороните меня. Бросьте мои останки в море у берега Синагава» * (50. С. 224). Свою иступленность в стремлении достигнуть поставленной цели Тода передавал ближайшим соратникам, побуждал их на самые решительные действия.

Интенсивность и размах миссионерской деятельности Сока гаккай, по-настоящему развернувшейся лишь с начала 50-х годов, опять-таки связаны со спецификой вероучения Общества, базирующегося на догмах Нитирэн сёсю. Напомним, что, согласно этим догмам, почитание только самим верующим Сутры лотоса, воплощенной в гохондзоне — наделяемой чудодейственными свойствами мандале, еще недостаточно

* Синагава — один из районов Токио, где в то время было довольно сильно распространено влияние Сока гаккай.

для обретения им воздаяния за приверженность «истинной вере». Для этого необходимо, чтобы он побудил к подобным действиям других людей. Чем больше людей удастся ему обратить в «истинную веру», тем больше земных благ обретет он сам. Это обстоятельство определило исключительную настойчивость адептов Сока гаккай в вербовке новых членов. Не меньшую роль сыграло и то, что успехи в обращении инакомыслящих на путь «истинной веры» служили главным критерием в оценке деятельности члена Общества, определяя его продвижение по иерархической лестнице в рамках религиозной организации.

В качестве средства вовлечения новых членов в ряды Общества Тода широко внедрил упоминавшийся уже неоднократно метод сякубуку. В ноябре 1951 г. в качестве руководства по обращению инакомыслящих в «истинную веру» было издано специальное пособие — «Сякубуку кётэн», которое впоследствии неоднократно переиздавалось. На практике применение метода сякубуку нередко сопровождалось грубым давлением и шантажом, что вызывало нарекания в адрес Сока гаккай со стороны людей, становившихся объектами его неуместной миссионерской деятельности.

Эта деятельность тем не менее давала свои плоды. По данным руководства Общества, ко времени смерти Тода в 1958 г. поставленная им цель довести численность членов Сока гаккай до 750 тыс. семей была превышена почти вдвое. Помимо многочисленных лавочников, владельцев мелких и мельчайших предприятий, людей свободных профессий в ряды Общества влилось большое число наименее обеспеченных трудящихся города: рабочие мелких и средних предприятий, становившиеся особо легкой добычей сокагаккаевских миссионеров как под влиянием своих хозяев, уже обращенных в «истинную веру», так и в силу того, что они не были охвачены профсоюзным движением; наиболее эксплуатируемая часть рабочих крупных предприятий, особенно в угольной промышленности; поденные рабочие и другие категории городских трудящихся, число которых со второй половины 50-х годов начало быстро возрастать за счет притока сельского населения в города. Вступая в Сока гаккай, все эти люди, влачившие подчас жалкое, полунищенское существование, не только находили иллюзорное удовлетворение своего стремления к земным благам, но, что не менее важно,

начинали ощущать себя членами коллектива, полезными и нужными ему, и тем самым обретали смысл жизни, чувство человеческого достоинства. Так базой Сока гаккай стали беднейшие городские кварталы.

В середине 50-х годов началось внедрение Сока гаккай в политику, правомерность чего Тода обосновал тезисом «обуцу мёго». В апреле 1955 г. Сока гаккай впервые выставило своих кандидатов на муниципальных выборах и добилось успеха, получив в общей сложности 52 места в префектуральной ассамблее Токио, в районных собраниях японской столицы, в городских собраниях наиболее крупных промышленных центров страны — Йокогамы и Кавасаки. В следующем году Общество уже участвовало в выборах в палату советников японского парламента, получив три депутатских мандата, в том числе в Осака, что свидетельствовало о расширении географических рамок его влияния. Другим свидетельством такого рода послужило принятие на съезде Всеяпонского профсоюза рабочих угольной промышленности в 1952 г. специальной резолюции «О мерах в отношении новых религиозных организаций» с целью противодействовать активной миссионерской деятельности Сока гаккай среди шахтеров, особенно на Хоккайдо. То был период, когда предприниматели взяли курс на свертывание производства в угольной промышленности, закрытие ряда шахт. Требовалось мобилизовать все силы шахтеров в борьбе за свои жизненные права. Сокагаккаевские миссионеры отвлекали рабочих от этой борьбы, оказывали в целом негативное влияние на профсоюзное движение. Так же как и в 20-е годы, нитирэнизм, на сей раз в лице Сока гаккай, вступил в конфликт с рабочим движением.

В целом в период пребывания Тода на посту президента Сока гаккай были созданы необходимые предпосылки для выхода этой организации на широкую арену общественной и политической жизни.

ОТ РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ К ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ

Конец 50-х — 60-е годы известны в послевоенной истории Японии как период высоких темпов роста ее экономики. Страна совершила резкий скачок в развитии своего хозяйства и уже к концу этого периода

вышла на второе место в капиталистическом мире по экономической мощи. Быстрый рост промышленного потенциала Японии сопровождался форсированной урбанизацией населения, ускоренной пролетаризацией масс крестьянства. Миллионы сельских жителей устремились в большие города в поисках лучшей доли и более достойного существования. Они составили громадную армию наименее обеспеченных в материальном отношении трудящихся, использовавшихся, как правило, на наиболее низкооплачиваемой и наименее престижной работе. Нелегко пришлось этим людям и в чисто психологическом плане. Вырванные из привычных жизненных условий, оказавшиеся вдали от своих родных и близких, они чувствовали себя одинокими и потерянными в огромных муравейниках крупных капиталистических городов. Их связи с деревенским общинным культом, центром которого было святилище удзигами — покровителя их родной деревни или города, с местным буддийским храмом, на кладбище которого были захоронены поколения их предков, оказались прерванными. Утратив эти связи, недавние сельские жители лишились по существу единственной духовной опоры, которой они располагали. Удивительно ли, что эта всевозраставшая армия новых трудящихся города стала благодатной средой для деятельности проповедников новых религий?

В их пользу работала и морально-политическая обстановка, складывавшаяся в стране. Пребывание у власти консерваторов, пренебрегавших жизненными интересами большинства населения, омраченное к тому же многочисленными скандалами и случаями коррупции, породило в широких слоях общества недоверие к политике вообще. То обстоятельство, что, несмотря на решительный протест демократической общественности, борьбу, которую вели прогрессивные партии, профсоюзы, массовые общественные организации, правительству и правящей Либерально-демократической партии удалось добиться утверждения японским парламентом американо-японского договора об обеспечении безопасности, втягивавшего страну в глобальную стратегию империализма США, породило чувство глубокого разочарования среди части трудящихся, представителей интеллигенции. Многие из них утратили веру в возможность существовавших демократических организаций противостоять натиску реакции. Подобные

настроения также стали благоприятной почвой для проповеди вероучений новых религиозных движений. Более того, сложились исключительно благоприятные условия для внедрения указанных движений в общественно-политическую жизнь страны. Естественно, что в наиболее полной мере создавшей обстановку могло воспользоваться в первую очередь движение, опиравшееся на идеологию, которая обосновывала правомерность его участия в политике, располагавшее эффективной организационной структурой и большими мобилизационными возможностями. Таким движением было Сока гаккай.

Превращение Сока гаккай в крупнейшую общественно-религиозную организацию, его внедрение в политику, бесспорно, связано с деятельностью Икэда Дайсаку (р. 1928 г.), который в 1960 г. в возрасте 32 лет был избран третьим президентом Общества. Этот человек, наделенный недюжинным литературным талантом и блестящими ораторскими способностями, как организатор ничем не уступавший своему предшественнику, заслуживает того, чтобы быть причисленным к наиболее выдающимся фигурам современного необуддийского движения Японии.

Икэда родился в бедной семье в небольшом городке неподалеку от Токио. Отец его занимался промыслом морских водорослей. Трудовую жизнь Икэда начал с раннего детства: помогал отцу, занимался доставкой газет, а с 14 лет стал работать на металлургическом заводе компании «Ниигата тэкко». Тяжелые условия жизни, постоянное недоедание — шла война — подорвали его здоровье. Икэда заболел туберкулезом и вынужден был оставить работу на заводе. Несмотря на хроническую нехватку времени, он упорно продолжал учиться и в 1947 г. окончил вечернее отделение коммерческого училища. В том же году он вступил в Сока гаккай, будучи привлеченным в Общество надеждой на исцеление от своего недуга. Прослушанные им в 1948 г. в Тайсэкидзи лекции о «Риссё анкоку рон» произвели на него сильное впечатление, и с этого времени он становится активным функционером Сока гаккай. Незаурядные способности, пристрастие к чтению, которым он компенсировал недостаток формального образования, исключительное трудолюбие выделяли его среди других членов Общества. Икэда быстро поднимался по иерархической лестнице Сока

гаккай, накапливая опыт организационной работы, пропагандистской и публицистической деятельности. Одно за другим возглавляет он важнейшие подразделения Сока гаккай, включая отделы молодежный и внешних связей. На любом посту он демонстрирует качества, присущие руководителю, поистине харизматические свойства, умение увлекать людей, вести их за собой. Эти его качества обеспечивают Икэда растущую популярность как среди рядовых членов, так и в руководстве Общества. Неудивительно, что, несмотря на молодой возраст, Икэда становится руководителем организации, численность которой в то время, по официальным данным, превышала 1,5 млн семей.

С вступлением Икэда на пост президента Сока гаккай вся деятельность Общества подчиняется единой задаче — его активному внедрению в самые различные сферы общественной и политической жизни. С этой целью проводится большая работа в идеологическом, организационном и пропагандистском планах.

В идеологической области упор был сделан на дальнейшее развитие тезиса «обуцу мёго». Он стал трактоваться как утверждение подлинной «буддийской демократии», при которой устанавливаются социальные отношения, «преодолевающие недостатки современного капитализма и социализма». Такое общество провозглашалось «обществом третьей цивилизации». «Свободное от классовой борьбы и партийных антагонизмов», оно именовалось также «неосоциализмом», «социализмом для человека», «буддийским социализмом» (7. С. 115). Не трудно увидеть, что в данном случае теоретики Сока гаккай искусно спекулировали на разочаровании широких слоев населения в буржуазной демократии и популярности среди них идей социализма. Разумеется, с социализмом их взгляды ничего общего не имели. Необходимой предпосылкой радикального улучшения жизни общества они считали не социальную революцию, а так называемую человеческую революцию (отсюда название одной из наиболее популярных книг Икэда Дайсаку), которая понималась в первую очередь как духовное преобразование человеческой личности на базе усвоения ею «философии жизни», т. е. догм Нитирэн сёсю, модифицированных Тода и Икэда. Отсюда главным условием осуществления социальных реформ объявлялось широкое распространение учения Сока гаккай,

превращение его по существу в государственную идеологию. Подчеркивалась необходимость учреждения в этих целях государственного места почитания гохондзона (кокурицу кайдан), что будет способствовать реализации предсказания Нитирэна о сооружении «великого кайдана» с «великим гохондзоном».

Организационно Сока гаккай перестраивалось таким образом, чтобы в максимальной степени мобилизовать усилия его членов на активное внедрение в политику. В мае 1961 г. в составе руководящих органов было образовано новое подразделение — Управление культуры, которое стало играть важнейшую роль в деятельности Общества, так как являлось по сути дела органом по подготовке форсированного внедрения Сока гаккай в политическую жизнь. Управление состояло из отделов — политического, экономического, по вопросам образования, печати. Несколько позже к ним был добавлен отдел по вопросам искусства. В частности, перед политическим отделом ставилась задача «воспитания выдающихся политических деятелей, действующих в духе учения Сока гаккай, с целью очищения ввергнутой в хаос японской политики, определения правильного направления политической жизни Японии и наряду с этим обеспечения понимания политическими кругами страны великой необходимости создания подлинно государственного кайдана», — писала газета «Сэйкё симбун» в мае 1961 г.

Не меньшее значение придавалось пропагандистскому обеспечению внедрения Сока гаккай в общественную жизнь и политику, в чем важная роль отводилась отделу печати. Ко времени вступления Икэда на пост президента Сока гаккай периодические издания Общества — газета «Сэйкё симбун», ежемесячник «Дайбьяку рэнго» и иллюстрированный еженедельник «Сэйкё гурафу» — распространялись исключительно среди членов организации. В соответствии с задачей превращения учения Сока гаккай в идеологию всего народа Икэда сделал упор на пропаганду вне рамок организации. С этой целью было предпринято издание ряда периодических публикаций, формально не являвшихся органами Сока гаккай. Так, с июня 1960 г. начал издаваться ежемесячник «Усио» («Течение»), за ним последовали еженедельник «Сюкан гэнрон», ежемесячные издания «Нихон-но сёрай» («Будущее Японии»), «Дайсан буммэй» («Третья цивилизация»),

«Дайгаку симпо» («Университетские новости») и ряд других. Внешне, например, «Усио» или «Сюкан гэнрон» абсолютно ничем не отличались от издающихся в Японии других ежемесячников и еженедельников. Во многом сходны они были и по своему содержанию. Вместе с тем эти и подобные им издания хотя и в опосредованной форме, но достаточно эффективно осуществляли пропаганду идей Сока гаккай среди читающей публики.

Вне поля зрения лидеров Сока гаккай не осталась и такая сфера духовной жизни общества, как искусство. В 1963 г. в противовес пользовавшейся исключительно большой популярностью среди трудящихся Японии демократической организации Роон (Общество трудящихся — любителей музыки) была создана Минъон (Демократическая музыкальная ассоциация). Сокагаккаевские организаторы Минъон многое заимствовали из практики Роон. Минъон стала проводить широкую пропаганду музыкальной культуры среди населения, члены Ассоциации получили возможность за весьма умеренную плату посещать концерты не только японских, но и выдающихся зарубежных исполнителей. Вся эта деятельность преследовала цель расширения поддержки Сока гаккай со стороны общественности.

С начала 60-х годов руководители Сока гаккай начали уделять повышенное внимание привлечению на позиции Общества творческой интеллигенции, профессоров и преподавателей университетов, ученых различных областей знаний. С этой целью были созданы такие учреждения, как Институт изучения Востока, Научно-исследовательский институт по изучению современной политики, Институт изучения азиатской культуры и ряд других. Многим видным ученым и литераторам предоставлялись широкие возможности выступления на страницах многочисленных периодических изданий, финансировавшихся Сока гаккай, чтения лекций перед организованной Обществом аудиторией. Таким путем постепенно формировался «мозговой трест» Сока гаккай и его будущей политической партии.

По мере развертывания этой многообразной деятельности укреплялась финансовая база Сока гаккай. Издательская деятельность окончательно превратилась в главный источник денежных средств, поступавших в кассу организации. Об их размерах известное представление может дать тираж периодических публика-

ций Сока гаккай. Так, тираж ежедневной газеты «Сэй-кё симбун» уже к концу 60-х годов значительно превышал 4 млн экземпляров. В настоящее время он составляет 4,7 млн экземпляров (74. С. 18), что выдвинуло ее на четвертое место по этому показателю среди ведущих японских газет. Теоретический журнал «Дай-бяку рэнгэ» издавался тиражом не менее 2 млн экземпляров, массовыми тиражами стали издаваться работы Икэда.

Сока гаккай по существу превратилось в громадную издательскую корпорацию. Рекламные объявления о публикациях Сока гаккай стали регулярно появляться в ведущих японских газетах и в конечном счете превратились для них в стабильный источник доходов. Таким образом, были установлены связи Сока гаккай с наиболее влиятельными средствами массовой информации Японии.

Одним из важных результатов укрепления финансовой базы Сока гаккай явилось установление связей с финансовым капиталом. Большие суммы, полученные в качестве доходов от издательской деятельности, стали вкладываться в различные банковские учреждения, большей частью не очень крупные, для которых подобные вклады имели весьма существенное значение. Такие небольшие банки по существу попадали в зависимость от Сока гаккай, поскольку внезапное изъятие организацией ее вкладов грозило поставить их на грань банкротства.

В поддержании хороших отношений с Сока гаккай оказались заинтересованными и многочисленные транспортные компании, бюро путешествий, владельцы частных железных дорог и авиалиний. В лице Общества они обрели постоянного и весьма выгодного клиента: ведь перевозка громадного числа паломников в Тайсэ-кидзи, участников разнообразных массовых мероприятий, включая фестивали культуры, неизменно вызывала потребность в большом количестве транспортных средств.

Установленные таким образом связи с частью деловых кругов впоследствии были эффективно использованы Сока гаккай для обеспечения поддержки в ходе избирательных кампаний кандидатов созданной на его базе политической партии. Первым шагом на пути ее становления явилось образование в ноябре 1961 г. Лиги чистой политики (Комэй сэйдзи рэммэй). С 1962 г.

начал издаваться печатный орган Лиги — газета «Комэй симбун», ставшая впоследствии органом политической партии. К тому времени Сока гаккай располагало уже 15 местами в палате советников парламента. Депутаты Сока гаккай образовали самостоятельную группу — Комэй кай. В мае 1964 г. на очередном съезде Сока гаккай Икэда объявил о создании на базе Лиги чистой политики партии Комэйто (Партия чистой политики). В ноябре 1964 г. партия была формально создана. Она успешно выступала на выборах в палату представителей японского парламента в 1967 г., проведя всех выставленных ею 25 кандидатов. Этот успех наглядно продемонстрировал большие мобилизационные возможности Сока гаккай.

Создание Комэйто явилось важной вехой в развитии политической жизни послевоенной Японии. По сути дела впервые в истории страны появилась религиозная политическая партия, сумевшая обеспечить себе поддержку миллионов избирателей. Как мы уже отмечали, создатели Комэйто спекулировали на недоверии к существовавшим политическим партиям широких масс населения, их разочаровании в буржуазной демократии, недовольстве своим положением и стремлении найти выход из него. Играя на этих настроениях, Комэйто, особенно на первых порах, делала акцент на необходимости искоренения коррупции в политическом мире, проведения подлинно «чистой политики» в интересах широких слоев населения. Вместе с тем в политической программе Комэйто не было, да и не могло быть, призыва к коренному преобразованию общественной жизни. Экономическая программа Комэйто, базировавшаяся на идеалах «буддийского» или «гуманного социализма», по существу сводилась к требованиям частичных улучшений в рамках капиталистического общества. Это обстоятельство дало одному из наиболее серьезных исследователей Сока гаккай — Комэйто, С. Мураками, основание квалифицировать политический идеал партии как «модифицированный капитализм» (25. С. 8).

Важно, однако, при этом иметь в виду следующее. Будучи по своему характеру типично мелкобуржуазной партией с присущей подобным партиям непоследовательностью, колебаниями, склонностью к политическим компромиссам, Комэйто в то же время вынуждена была постоянно учитывать социальные требования тех

групп трудящихся, представители которых преобладали в Сока гаккай. Поэтому партия выступала в защиту основных демократических прав народа, против взвинчивания монополиями цен на товары народного потребления, за улучшение системы социального обеспечения, принятие действенных мер в защиту окружающей среды. Руководство партии уделяло повышенное внимание повседневным контактам с избирателями. В этих целях в ряде мест были созданы так называемые консультативные пункты Комэйто, в которых избранные от партии депутаты парламента и муниципальных собраний регулярно встречались со своими избирателями, выслушивали их жалобы и пожелания, а затем выступали с соответствующими требованиями к властям. В результате удавалось решить некоторые вопросы, поставленные избирателями. Речь шла преимущественно об улучшениях частного характера в рамках местных муниципалитетов, таких, как сооружение надземных переходов в местах наиболее интенсивного движения транспорта с целью избежать несчастных случаев, разбивка скверов и детских площадок, осуществление некоторых мер по снижению степени загрязнения окружающей среды и т. п. Тем не менее подобная деятельность пользовалась популярностью среди местного населения.

Предпринимались дальнейшие шаги по расширению массовой базы Комэйто. Начиная с 1968 г. под эгидой партии одна за другой были созданы такие общественные организации, как Молодежная политическая лига, Общество трудящихся женщин, Общество домохозяек, Народный клуб художников и др. Такая линия обеспечила успешное выступление Комэйто на последующих парламентских выборах. К концу 60-х годов Комэйто стала второй после Социалистической партии Японии партией оппозиции.

Усиление позиций Комэйто отражало феноменальный рост влияния Сока гаккай. По данным руководства Сока гаккай, в период с 1960 по 1970 г. численность его адептов возросла с 1 720 до 7 550 тыс. семей. Сколь бы ни были завышены эти цифры (действительное число членов Общества в период наивысшего подъема его влияния в конце 60-х — начале 70-х годов оценивалось в пределах 4—5 млн человек *

* По другим оценкам, число членов Сока гаккай составляет около 7 млн человек (74. С. 17).

(22. С. 110)), они дают представление о динамике роста Сока гаккай, ставшей самой массовой среди всех новых религиозных организаций.

Дело, однако, не только в массовости. Сока гаккай превосходило все без исключения религиозные организации по масштабам участия в общественной жизни. К началу 70-х годов под эгидой Сока гаккай действовало около десятка издательств, торговые, строительные, промышленные компании. Близ храма Нитирэн сёсю Тайсэкидзи был создан художественный музей «Фудзи». С 1968 г. началось проникновение Сока гаккай в область образования: вслед за открытием средней школы Сока в 1971 г. был основан университет Сока, а затем ряд других учебных заведений и детских садов. Таким образом, деятельность Сока гаккай вышла далеко за чисто религиозные рамки, охватывая практически все стороны общественной жизни, включая политику, экономику и культуру.

60-е годы ознаменовались и выходом Сока гаккай на международную арену. Во время поездки Икэда в 1960 г. по странам Американского континента ему удалось создать филиалы Сока гаккай в США и нескольких других странах. Впоследствии такие филиалы возникли в ряде районов мира, и к началу 70-х годов национальные организации Сока гаккай существовали уже на всех континентах. Обоснование необходимости пропаганды своих взглядов во всемирном масштабе идеологи Сока гаккай нашли в нитирэновской догме о «косэн руфу», т. е. о распространении истины Сутры лотоса по всему миру. При этом «косэн руфу» истолковывалась в том смысле, что обращение других народов в «истинную веру» приведет в будущем к образованию «всемирной нации» и, следовательно, к наступлению вечного мира и всеобщего братства. Это не мешает, однако, идеологам Сока гаккай исподволь проводить мысль об «особой» роли Японии, явившей миру «Великого Нитирэна» и его современных последователей (7. С. 115).

Мы еще остановимся подробнее на характере идеологической экспансии Сока гаккай за пределами Японии. Здесь же стоит сказать несколько слов о национальном и социальном составе зарубежных отделений Общества. На первых порах членами этих отделений становились преимущественно лица японского происхождения, что особенно характерно для таких стран,

как Бразилия, Мексика, Панама, Канада и в несколько меньшей степени США. Что же касается их социальной принадлежности, то, как и в Японии, основной контингент филиалов составляли представители мелкобуржуазных слоев (владельцы небольших предприятий, магазинов, служащие мелких и средних фирм, примыкающая к этим слоям интеллигенция).

Пик роста влияния Сока гаккай приходится на рубеж 60-х — 70-х годов. Если за десятилетие, с 1960 по 1970 г., численность адептов Общества, по данным его руководства, выросла почти на 6 млн семей, то в последующее десятилетие прирост составил менее 400 тыс. семей, а после 1980 г. и вовсе прекратился. Объясняется это рядом социально-экономических причин.

Окончание «эры высоких темпов роста» японской экономики, пришедшееся на начало 70-х годов, повлекло за собой и сокращение оттока сельского населения в города, а следовательно, и численное сокращение той группы городских трудящихся, которая в предшествующее десятилетие служила главным источником пополнения рядов Сока гаккай. Известное повышение жизненного уровня и образовательного ценза трудящихся города сделали их менее восприимчивыми к проповеди Сока гаккай о социальных реформах на базе вероучения Нитирэна. Одновременно активизировалась деятельность других новых социально-религиозных движений, которые с каждым годом становились все более серьезными конкурентами Сока гаккай в борьбе за души верующих. Наконец, существенным тормозом на пути дальнейшего роста рядов Сока гаккай стало негативное отношение к деятельности организации со стороны широких кругов японской общественности, особенно ярко проявившееся на рубеже 60-х и 70-х годов.

Исключительно быстрое распространение влияния Сока гаккай в 60-х годах, усиливавшееся с каждым годом его внедрение в политическую жизнь под антидемократическим и антиконституционным по своей сущности лозунгом соединения религии и политики в сочетании с крайней нетерпимостью к инакомыслящим, ничем не сдерживаемым фанатизмом в проведении своей линии вызывали все большую настороженность среди общественности. Со второй половины 60-х годов в средствах массовой информации все чаще стали по-

являться выступления с призывами проявить бдительность в отношении антидемократических методов деятельности Сока гаккай. В 1969—1970 гг. негативное отношение к Обществу усугубилось ставшими постоянным гласности попытками его руководства и партии Комэйто оказать давление на средства массовой информации с тем, чтобы не допустить распространения нежелательных для Сока гаккай публикаций. Сообщения об этом вызвали волну возмущения в широких кругах японской общественности, что нашло свое выражение не только в усилении критических выступлений в адрес Сока гаккай в печати и по телевидению, но даже в запросах в парламенте. Сока гаккай и Комэйто были обвинены в посягательстве на свободу слова и печати, в попрании демократических прав и свобод японского народа.

В сложившейся ситуации лидеры Сока гаккай — Комэйто вынуждены были пойти на известную модификацию своей программы и методов деятельности. Эти изменения нашли отражение в выступлении Икэда на съезде Сока гаккай 3 мая 1970 г. Стремясь рассеять все чаще высказывавшиеся в Японии опасения относительно того, что Сока гаккай — Комэйто ставят своей задачей захват государственной власти, Икэда заявил, что он полон решимости прожить жизнь как религиозный деятель и никогда не будет заниматься политикой. Эту же цель преследовало и заявление Икэда о том, что для создания «истинного места обращения», или общенационального алтаря (кайдана), отнюдь не требуется помощь государства. По существу это означало отказ от провозглашенной Нитирэном идеи обращения всего японского народа в «истинную веру» и превращения ее в государственную религию. Далее Икэда провозгласил разделение Сока гаккай и Комэйто и отказ от интенсивной миссионерской деятельности посредством сякубуку, подчеркнув необходимость для каждого адепта Сока гаккай быть достойным членом общества, в котором он живет (19. С. 174—175). Это последнее заявление по существу служило признанием того факта, что возможности дальнейшего расширения рядов организации в значительной мере исчерпаны и задача теперь состоит в том, чтобы сохранить достигнутое.

В данном случае Сока гаккай продемонстрировало свойственную новым религиозным движениям исключи-

тельно высокую степень приспособляемости к меняющейся действительности, к требованиям времени, готовность пойти ради этого на отказ от принципов, считавшихся доселе основополагающими. Столкнувшись с растущим сопротивлением японского общественного мнения анахронической идее соединения религии с политикой, Сока гаккай практически отбросило ведущий принцип учения Нитирэна о теократическом государстве, на котором строилась вся деятельность организации. Задача сделать Сока гаккай привлекательным в глазах общественного мнения, продемонстрировать «открытый» характер организации заставила ее не только отказаться от практики активного навязывания «истинной веры» при помощи метода сякубуку и нетерпимого отношения к инакомыслящим, но и перенести акцент на новые формы деятельности.

По существу в первой половине 70-х годов начался новый этап в истории Сока гаккай. На вооружение был взят лозунг: «Сока гаккай — это организация мира, образования и культуры, в основе деятельности которой лежит учение буддизма». Антивоенная тема постепенно заняла ведущее место практически во всех массовых мероприятиях Сока гаккай и связанных с ним организаций. Сока гаккай стало принимать участие в движении в защиту конституции Японии, провозглашающей отказ от войны как средства государственной политики, против попыток передать под опеку государства синтоистское святилище Ясукуни, снискавшее печальную репутацию центра пропаганды идей милитаризма и шовинизма.

Еще недавно фанатически нетерпимое в отношении инакомыслящих, Сока гаккай стало выступать за диалог с другими вероучениями. Более того, по инициативе Икэда была предпринята попытка нормализовать отношения с Коммунистической партией Японии, с которой Сока гаккай в течение ряда лет находилось в острой конфронтации. После ряда встреч Икэда с председателем КПЯ К. Миямото в июле 1975 г. было подписано соглашение о примирении Сока гаккай и КПЯ. Правда, под давлением наиболее правых элементов в Сока гаккай и Комэйто руководство Сока гаккай практически это соглашение не соблюдало, что вскоре вновь привело к возобновлению острой полемики между Обществом и КПЯ. Тем не менее сам факт постановки вопроса о нормализации отношений с КПЯ свидетель-

ствовал о стремлении, по крайней мере части руководства Общества, проводить более реалистическую политику. Пропаганда «открытого» характера Сока гаккай в немалой мере способствовала исключительно активная общественная деятельность Икэда, его частые зарубежные поездки, встречи с ведущими государственными и политическими деятелями, диалоги с видными учеными разных стран.

В литературе о Сока гаккай поворот, происшедший в деятельности Общества в описываемый период, нередко характеризуется как тактический прием с целью обеспечить сохранение целостности организации, оградить ее от усилившихся нападков со стороны общественного мнения. Действительно, вынужденный характер ряда шагов, предпринятых руководством Сока гаккай, вряд ли можно отрицать. Правда, однако, и то, что объективно указанные шаги привели к известным изменениям роли Сока гаккай в общественной жизни Японии. Это признают даже самые суровые критики Сока гаккай. «Заслуживает определенной положительной оценки то обстоятельство,— пишет Мидзогути Ацуси, автор острополюемических работ о Сока гаккай,— что в то время, как большинство религиозных организаций заняли позиции поддержки консервативной системы, часть руководства Сока гаккай выбрала путь, который порождает об этой организации представление как о промежуточной силе, или силе, тяготеющей к прогрессивному лагерю. Бесспорно, такой результат дала народная дипломатия Икэда» (19. С. 187)

Отказ руководства Сока гаккай от идеи создания общенационального алтаря наглядно продемонстрировал несовместимость нитирэновского учения о теократическом государстве с реальной японской действительностью. В то же время этот шаг оказался далеко не безболезненным для Общества. Ведь речь шла об отказе от одного из «трех великих тайных законов» нитирэновского вероучения, и такой шаг не мог не вызвать оппозицию со стороны наиболее консервативных приверженцев Нитирэн сёсю и, разумеется, духовенства этой школы. Последнее до поры до времени вынуждено было мириться с действиями руководства Сока гаккай, находясь в исключительно сильной экономической зависимости от Общества. Однако положение изменилось, когда против фактического пересмотра догм Нитирэн сёсю, на которое пошло руководство

Сока гаккай, выступила Мёсинко — одна из мелких организаций верующих — приверженцев Нитирэн сёсю.

Мёсинко, возникшая в 1941 г., объединяла наиболее фанатичных адептов вероучения Нитирэна, отличавшихся еще большей нетерпимостью к инакомыслящим, агрессивностью и бескомпромиссностью в отстаивании ортодоксальной версии нитирэновской догмы, нежели члены Сока гаккай. Руководство Мёсинко обвинило Икэда в том, что он, поддавшись давлению извне, пошел на искажение вероучения Нитирэна, что для него успешное выступление Комэйто на выборах куда важнее, чем реализация идеи создания общенационального алтаря, и что, таким образом, он поставил средство к достижению цели на место самой цели (19. С. 207). Выступление Мёсинко встретило поддержку со стороны духовенства Нитирэн сёсю, которое при этом руководствовалось не столько задачей сохранения чистоты вероучения Нитирэна, сколько стремлением в какой-то мере ослабить свою зависимость от Сока гаккай. И хотя впоследствии духовные лидеры Нитирэн сёсю, маневрируя между Сока гаккай и Мёсинко, неоднократно меняли свои позиции и в конечном счете поддержали курс Сока гаккай, с этого времени отношения между Нитирэн сёсю и Сока гаккай стали заметно ухудшаться. Дело дошло до того, что в 1977 г. руководство Сока гаккай запретило своим членам прибегать к посредничеству священников Нитирэн сёсю при отправлении обрядов поминания усопших в дни чрезвычайно популярного в Японии праздника о-бон, побуждало совершать эти обряды в домах собраний и лекционных залах Сока гаккай. В этих целях даже была учреждена в рамках организации должность служителя культа — кёси.

Противоборство между духовенством Нитирэн сёсю и руководством Сока гаккай поколебало организацию, отличавшуюся до тех пор высокой степенью сплоченности своих рядов, что позволяло говорить о ней как о наиболее монолитной из всех религиозных организаций Японии. Среди новых членов начали усиливаться сомнения в правильности как идеологии Сока гаккай, так и действий руководства Общества. Участились случаи выхода из организации, ее рост практически прекратился. Вокруг священнослужителей Нитирэн сёсю, стремившихся освободиться от чрезмерной зависимости от Сока гаккай, складывались группы

верующих, покинувших ряды Общества. Все это привело к известному ослаблению позиций Д. Икэда, пользовавшегося доселе непререкаемым авторитетом как руководитель Общества. Громче стали раздаваться голоса тех, кто проявлял недовольство в отношении проводимого им курса.

Обстановка требовала по крайней мере формальной смены лидеров организации. В апреле 1979 г. Икэда ушел с поста президента Сока гаккай, уступив место одному из наиболее влиятельных членов руководства — Ходзэ Хироси. Речь, однако, не шла об отстранении Икэда от руководства делами Сока гаккай. Заняв специально учрежденный для него пост почетного председателя организации, он продолжал оказывать решающее влияние на ее деятельность. Это понятно: история новых религиозных движений Японии убедительно свидетельствует о том, что каждое из них в существенной мере зиждется на авторитете своего духовного лидера, являющегося, как правило, харизматической фигурой. Ни Ходзэ, ни сменивший его через некоторое время на посту президента Сока гаккай близкий соратник Икэда Акия Дзюниоскэ харизматическими качествами не обладали. Формально отойдя от дел, Икэда практически остался признанным лидером движения.

Ходзэ направил основные усилия на нормализацию отношений с духовенством Нитирэн сёсю, что ему в известной мере удалось. Однако полностью вернуться к такому положению, при котором Нитирэн сёсю и Сока гаккай выступали перед внешним миром как единое целое, как две стороны одной медали, он не смог, равно как не смог восстановить некогда монолитное единство рядов Сока гаккай. Курс, взятый руководством Общества, неизбежно подтачивал его догматическую базу, что в свою очередь вело к размежеванию внутри Сока гаккай.

Несмотря на эти негативные тенденции, Сока гаккай и в 70-х, и в 80-х годах оставалось самой массовой и наиболее мощной среди общественно-религиозных организаций Японии, что определило успешные выступления на парламентских выборах партии Комэйто, для которой Сока гаккай продолжало служить главным резервом голосов избирателей. Будучи важным фактором успехов Комэйто, это обстоятельство обуславливало и их неизбежно ограниченный характер. Еще в

1967 г. известный японский религиовед С. Мураками обращал особое внимание на внутреннее противоречие этого религиозно-политического движения: неразрывная связь Комэйто с Сока гаккай обеспечивала партии стабильную массовую базу, но в то же время являлась препятствием на пути распространения влияния партии на широкие слои населения Японии. «Комэйто,— писал тогда С. Мураками,— уже поставлена перед необходимостью разрушения противоречия, которым чреват курс на единство религии и политики» (28. С. 230).

Именно эта необходимость, наряду с обстоятельствами, о которых мы уже упоминали, заставила лидеров Сока гаккай — Комэйто в 1970 г. провозгласить разделение между политической партией и религиозной организацией. Однако размежевание в значительной мере носило формальный характер, что особенно бросалось в глаза на первых порах, когда партия даже номинально не имела низовых организаций и в своей деятельности полностью опиралась на функционеров Сока гаккай. По свидетельствам очевидцев, те же самые лица, которые в ходе предыдущих избирательных кампаний призывали избирателей голосовать за кандидатов Комэйто, представляясь при этом как члены Сока гаккай, после провозглашения разделения Сока гаккай и Комэйто, занимаясь той же деятельностью, на сей раз представлялись как члены партии Комэйто. И таких ситуаций было немало.

Предпринимались и другие шаги с целью продемонстрировать «общенародный» характер Комэйто. Была значительно активизирована работа с избирателями, не являющимися членами Сока гаккай, но принадлежащими к тем же социальным группировкам, — мелкими и средними предпринимателями, трудящимися, занятыми на мелких и средних предприятиях, а также в сфере обслуживания, низкооплачиваемыми служащими. Предпринимались попытки привлечь на сторону Комэйто представителей интеллигенции. Однако, как показывает анализ результатов парламентских выборов, проведенных за последние полтора десятка лет, Комэйто, как и прежде, опирается преимущественно на Сока гаккай, что обуславливает пределы расширения влияния партии. Так, по данным, приводимым японским журналистом Такахаси Ёсихиро, свыше 90 % депутатов парламента, избранных от Комэйто, являют-

ся членами Сока гаккай, не менее 80 % голосов, получаемых партией на выборах даже в последние годы, принадлежат членам Сока гаккай (74. С. 18).

По основным вопросам внутренней и внешней политики Комэйто продолжала выступать преимущественно с центристских позиций. Однако в 70-х — 80-х годах в деятельности этой мелкобуржуазной партии особенно проявилась готовность идти подчас на беспринципные политические компромиссы. Вынужденные отказаться от амбициозных планов создания однопартийного правительства, которые поначалу вынашивались ими, лидеры Комэйто не прочь попытаться реализовать задачу прихода к власти за счет коалиции с правящей Либерально-демократической партией или по крайней мере с некоторыми ее фракциями. Поэтому Комэйто нередко солидаризовалась с ЛДП, а по мере усиления тенденций поправки в общественно-политической жизни страны ее позиции по ряду вопросов стали сближаться с позициями консерваторов. Так, если раньше Комэйто выступала против американско-японского военно-политического союза, за ликвидацию военных баз США на территории Японии, то в последние годы партия по существу пересмотрела свой подход к этому вопросу, заявив о признании американско-японского договора об обеспечении безопасности. Будучи на первых порах решительным противником так называемых Сил самообороны — вооруженных сил Японии, созданных в нарушение действующей конституции, Комэйто впоследствии признала правомерность и их существования.

Поправление Комэйто в последние годы — факт очевидный. Вместе с тем нельзя не видеть, что оно имеет свои пределы. Дальнейшему сдвигу Комэйто вправо, еще более тесному сближению партии с правящей ЛДП препятствует давление со стороны рядовых членов Сока гаккай, основную массу которых составляют наименее привилегированные слои городских трудящихся, недовольных политикой консерваторов. Именно их поддержке Комэйто обязана тем, что на парламентских выборах 1986 г., проходивших в чрезвычайно неблагоприятной для оппозиционных партий обстановке, она сумела сохранить почти без изменений свое представительство в парламенте и тем самым свое положение второй после Социалистической партии Японии оппозиционной партии страны. Вот эти обстоя-

тельства во многом обуславливают противоречивость роли Сока гаккай — Комэйто в общественно-политической жизни Японии.

ПО ПУТИ МОДЕРНИЗАЦИИ

Активное участие Сока гаккай в общественной жизни стимулировало модернизацию деятельности других организаций нитирэновского толка. Вместе с тем настоятельная необходимость модернизации диктовалась причинами более общего порядка: улучшением условий материальной жизни, существенным повышением культурного уровня населения, ростом его общественно-политического сознания.

В первые послевоенные годы основными побудительными мотивами вступления в новые религиозные движения были исцеление от болезней, избавление от нищеты. На «исцелении верой» специализировались почти все основатели «новых религий», широко прибегавшие к шаманской практике и всевозможным видам магии. Напомним, что среди верующих бытовало мнение, согласно которому Наганума Мёко была способна «исцелять» лишь одним прикосновением руки. Нивано Никкё в свое время специализировался на предсказании судьбы по имени человека. Элементы шаманской практики нетрудно обнаружить в поведении основателя Буссё гонэн кай — Сэкигути Томино и основательницы Мёти кай — Миямото Мицу, которую отождествляли с бодхисаттвой Каннон, олицетворяющим милосердие (54. С. 236). В религиозную практику новых движений нитирэновского толка включались популярные культы божеств буддизма и народных верований.

Все это отражало довольно низкий культурный уровень населения, подверженного влиянию разного рода предрассудков и примитивных верований. Со временем оно ослабло, но не было изжито полностью. И по сей день люди обращаются к услугам лиц, практикующих шаманство. Однако в практике наиболее влиятельных движений нитирэновского толка заговоры и заклинания стали уступать место более современным средствам обретения земных благ, тем более что изменилось содержание самого этого понятия. Относительное повышение жизненного уровня, улучшение системы медицинского обслуживания несколько уменьшили

привлекательность посулов исцеления от болезней и избавления от нужды при помощи веры. В 60-х годах число лиц, для которых это служило побудительным мотивом вступления, например, в Риссё косэй кай, существенно сократилось (76. С. 96—97). В то же время значительно выросло число тех, кто в вероучении Риссё косэй кай пытался найти руководство в сфере межличностных отношений, воспитания подрастающего поколения, управления мелкими и средними предприятиями, средство «совершенствования личности» и «тренировки духа» (там же. С. 97—98, 141).

Одна из важнейших причин жизнеспособности новых религиозных движений состоит в том, что они чутко реагируют на изменения в умонастроениях тех слоев общества, которые служат резервом пополнения их организаций, и гибко приспособляются к этим изменениям. В этом смысле наиболее показательны примеры Риссё косэй кай и Рэй ю кай.

Мы уже говорили о том, какое большое место элементы шаманства занимали в религиозной практике Риссё косэй кай. Важнейшие решения в ряде случаев принимались на основе «божьего веления», исходившего из уст «чудотворца» Наганума Мёко, влияние которой на верующих было преобладающим. Такое положение сохранялось вплоть до смерти Наганума в сентябре 1957 г. А уже несколько месяцев спустя — 5 января 1958 г. — Нивано Никкё, ставший единоличным руководителем Общества, выступил на страницах его печатного органа газеты «Косэй симбун» со статьей, которая впоследствии получила в пропагандистской литературе Риссё косэй кай название «декларации постижения истины». Появление этой статьи знаменовало вступление Риссё косэй кай на путь модернизации.

Прежде всего это нашло свое выражение в упорядочении системы вероучения. В «декларации постижения истины» единственным объектом поклонения был объявлен вечный абсолютный Будда, воплощением которого на земле был в свое время основатель буддизма Шакьямуни. При этом культ Шакьямуни истолковывался не в смысле поклонения основателю буддизма как человеческой личности, а в смысле приверженности раскрытой им «непреходящей истине, которая существует с бесконечно далеких времен и будет существовать вечно» (71. С. 80). Иными словами, в качестве объекта поклонения предлагалось само буд-

дийское вероучение, идентифицируемое с понятием великого абсолютного Будды.

Такой подход по существу означал полный отказ от поклонения Нитирэну как воплощению Будды, на чем, в частности, зиждется догматика Нитирэн сёсю. Вот что писал об этом сам Нивано: «Святой Нитирэн, бесспорно, является великой личностью. Однако его величие состоит в том, что он разъяснял учение Будды в соответствии с требованиями своей эпохи, вдохнув в него новую жизнь, неустанно следовал ему сам. Суть же учения составляет Сутра лотоса, которую проповедовал Будда. Поэтому называть Нитирэна истинным Буддой — значит пренебречь Законом и поклоняться человеку» (15. С. 142). Подобные высказывания дали основания Сока гаккай для резких нападок на Риссё косэй кай как на движение, не имеющее ничего общего с нитирэнизмом. Это, разумеется, верно, если исходить из догм Нитирэн сёсю. Однако, как мы еще будем иметь возможность убедиться, в основных своих чертах Риссё косэй кай была и продолжает оставаться типичной религиозной организацией нитирэновского толка.

Признание самого буддийского вероучения в качестве объекта культа предопределило значение, которое в Риссё косэй кай стали придавать овладению им. Обязанностью каждого члена Общества стало изучение буддийских текстов, в первую очередь Сутры лотоса. Лично Нивано сделал немало для популяризации этого источника, написав к нему обширный комментарий и переиздавая его неоднократно. Заслуги Нивано в этом плане отмечаются японскими исследователями буддизма (там же. С. 142). Эти усилия были направлены на то, чтобы теоретически вооружить членов Риссё косэй кай, обеспечить единство их рядов на базе приверженности вероучению, а не личной преданности тому или иному «чудотворцу».

Имеет смысл несколько подробнее остановиться на том, что именно и в каком порядке предлагается изучать членам Риссё косэй кай из буддийской литературы. Это поможет составить представление об интерпретации буддийских доктрин идеологами данной организации.

Судя по многочисленным популярным публикациям Риссё косэй кай, рассчитанным на самый широкий круг читателей, изложение догматики начинается с жизне-

описания Шакьямуни. Вслед за этим дается краткий очерк элементарных положений буддийского вероучения, которые характеризуются как «фундаментальный буддизм». Речь идет в первую очередь о проповеди Шакьямуни в Бенаресе, в которой содержится изложение так называемых «четырех благородных истин» (жизнь есть страдание, страдание имеет причину, страдания устранимы, существует путь устранения страданий). При этом в бенаресской проповеди Будды выделяется то место, где говорится, что причину страданий следует искать не в окружении человека, а в нем самом, в его прежних поступках, в том числе в деяниях, имевших место в предыдущих его жизнях (т. е. страдания обусловлены законом кармы).

Причины страданий постигаются посредством закона реальности всего сущего (или десяти подобий) и двенадцатичленной формулы (закона) зависимого существования (происхождения). Согласно первому, душа человека (его сущность) определяет форму, в которой воплощается (человеческое тело), и движет всеми его поступками. Второй закон определяет характер изменений в душе человека. Наконец, избавиться от страданий человек может, лишь следуя заповедям, изложенным в учении о восьми «путях» и шести «парамитах». В первом случае речь идет о совершенствовании личности самого верующего, который должен культивировать правильный взгляд на вещи, мышление, речь, поступки и т. п. При этом каждому из «путей» дается осовремененное толкование. Например: «Правильный образ жизни означает правильное использование средств к существованию. В нынешних условиях это значит жить в соответствии со своими доходами». «Правильные поступки — правильное ежедневное поведение в соответствии с учением Будды. Это включает положение о том, что человек, живущий в обществе, должен служить другим и тогда другие будут служить ему» (71. С. 48). Под шестью «парамитами» подразумевается «путь бодхисаттвы», т. е. действия, направленные на спасение других людей и мира в целом.

Действуя таким образом, человек достигает и наиболее полного совершенствования своей собственной личности и тем самым избавляется от злой кармы, аккумулированной в предыдущих рождениях. В популярной литературе Риссё косэй кай подчеркивается,

что учение о шести совершенствованиях лежит в основе идеологии движения.

В публикациях Риссё косэй кай настойчиво проводится мысль об актуальности фундаментальных положений буддизма в современной действительности. «Нынешнее время нуждается в учении Будды. Поистине фундаментальный буддизм учит самым обычным вещам обычным образом. Тем не менее почему же мы акцентируем внимание на этих обычных вещах? Причина в том, что при существующих общественных условиях обычные вещи обычно не делаются. Буддизм учит, как должен поступать человек в этом реальном мире.

В одной из сутр было предсказано, что настанет время, когда истинный Закон исчезнет и люди возненавидят друг друга. Наше время — время конфликтов и исчезновения Закона... Путь человека постепенно забывается, и каждый делает, что хочет. Именно в такое время следует распространять истинный Закон» (71. С. 64).

В догматике Риссё косэй кай фундаментальные положения буддийского учения тесно увязываются с Лотосовой сутрой, в которой большое внимание уделяется «пути бодхисаттвы», т. е. деятельности, направленной на распространение «сокровенных истин» Будды и тем самым на спасение всего сущего. Сутра лотоса провозглашается «учением уважения к человеку, самосовершенствования и достижения всеобщего мира, короче говоря, учением гуманизма» (там же. С. 65). В соответствии с этим Лотосовая сутра наряду с сопряженными с ней «Сутрой о бесчисленных значениях» («Мурёги кё») и «Сутрой (о бодхисаттве) Всеобъемлющая Мудрость» («Канфугэн кё») считается основным каноническим текстом Риссё косэй кай. «Мурёги кё» рассматривается в качестве введения, а «Канфугэн кё» — как эпилог к ней. Включение «Канфугэн кё» в состав основополагающих текстов, на которых зиждется религиозная практика адептов Риссё косэй кай, не случайно. В этой сутре делается особый акцент на покаянии как методе достижения личного совершенства.

Именно «совершенствование личности» наряду с «обретением мира в семье, государстве и во всем мире» объявляется конечной целью религиозной практики члена Риссё косэй кай. По-новому формулируется

и положение о том, как достичь этой цели. В уставе Риссё косэй кай говорится, что «истинное спасение обретается отнюдь не с помощью магических заклинаний и молитв. Оно достигается лишь тогда, когда человек критически оценивает свои взгляды и поведение в свете Закона и исправляет свои ошибочные взгляды и действия в соответствии с учением Будды» (15. С. 144). Иными словами, совершенствование личности объявляется по существу единственным путем к решению всех проблем, с которыми сталкивается человек.

Риссё косэй кай дало свою интерпретацию известному положению буддизма о почитании «трех сокровищ»: Будды, Закона и сангхи (монашеской общины). Так, почитание Будды истолковывается как вера в заложенную в каждом человеке возможность выявить в себе «природу будды» и мобилизация всех нравственных и физических сил для достижения этого. Таким образом, и данное положение используется для обоснования главной цели Общества — совершенствования личности. Почитание Закона рассматривается как углубленное изучение буддийского вероучения, следование ему как основному закону собственной жизни. Наконец, положение о преданности сангхе было использовано в качестве теоретического обоснования практики групповых собеседований — ходза. В одной из публикаций Риссё косэй кай по этому поводу говорится, что, когда верующий читает Сутру лотоса, он не застрахован от того, чтобы дать ей свою субъективную интерпретацию. Правильное понимание истины, заключенной в сутре, возможно лишь в процессе обмена мнениями с единоверцами, общение с которыми «дисциплинирует и совершенствует» человека. «Члены нашей религиозной общины придерживаются строгой дисциплины, побуждая друг друга следовать истинным намерениям Будды. Правильность учения доказывается сотрудничеством всех членов организации» (71. С. 81).

Наряду с групповыми собеседованиями упор был сделан на различные формы миссионерской деятельности, коллективные молебны, чтение проповедей перед массовой аудиторией. Практике проведения массовых мероприятий способствовало завершение строительства культового центра Риссё косэй кай — Великого священного храма (Дайсэйдо) — в одном из гу-

стонаселенных райо́нѡв Токио. Это поражающее оригинальным архитектурным решением здание, сооруженное в 1964 г., и по сей день является одной из крупнейших культовых построек на Дальнем Востоке.

Когда выходишь из ближайшей к Дайсэйдо станции метро, начинаешь испытывать чувство, будто попал в иной, отличный от городских кварталов Токио мир, живущий по своим собственным законам и правилам. Вдоль улицы, ведущей к Дайсэйдо, развешаны таблички с надписью: «Проспект Косэйкай». Для такого названия есть все основания: практически вся она застроена учреждениями, находящимися в ведении религиозной организации. Мемориал Наганума Мёко, школа медсестер, больница, библиотека, детский сад, дома для размещения верующих, приезжающих ежедневно из провинции... Еще несколько сот шагов — и глазам открывается поистине грандиозное зрелище: справа — Дайсэйдо, чем-то напоминающий своими башнями, возвышающимися, словно сказочный дворец, над морем низких деревянных домишек, старинные индийские храмы, слева — большое круглое здание Фумонкан (Зала открытых врат), крупнейшая такого рода постройка в Токио, используемая как для массовых мероприятий организации, так и для концертных выступлений. За Дайсэйдо — выстроенное в стиле буддийской храмовой архитектуры продолговатое здание Хоринкяку, официальной резиденции Нивано, с примыкающим к нему прекрасным садом, еще дальше — многоэтажный офис издательства «Косэй», средняя школа. Все, что попадает в поле зрения, включая недавно выстроенную громадную гостиницу для иногородних верующих, принадлежит Риссё косэй кай. После сутолоки узких токийских улиц, тесно жмущихся друг к другу невысоких строений в этой подлинной вотчине религиозной организации испытываешь ощущение простора, свободы, размаха. Не трудно представить себе впечатление, которое производит эта атмосфера на попавшего сюда впервые верующего-провинциала.

В непосредственной близости от Дайсэйдо и Фумонкан движение регулируют не полицейские, а члены организации, одетые в своего рода униформу, главными атрибутами которой служат желтые шапки и черные резиновые сапоги. Отвечая на заданный вопрос, они складывают ладони, словно в молитве, и низко кла-

няются. У входа в мемориал Наганума, у Дайсэйдо и в нем самом — люди в строгих черных костюмах с белой перевязью через плечо, на которой начертано: «Наму Мёхо рэнгэ кё!» — «Слава Сутре лотоса благого Закона!» Каждый из них застыл на отведенном ему месте в позе, исполненный осознанием значительности своей миссии. Это вовсе не платные служащие, а рядовые верующие, которым раз в месяц поручается дежурство. В помещениях Дайсэйдо много женщин, занимающихся уборкой. Это те же верующие, выполняющие свою работу безвозмездно.

Главный зал украшен богато, хотя и пестро. Много позолоты, цветные витражи. В алтаре — скульптурное изображение Шакьямуни, вырезанное из ствола японского кипариса, высотой больше 3 метров. Сопровождающие посетителей Дайсэйдо дежурные, как правило, обращают их внимание на изображения ступы и четырех бодхисаттв на нимбе Шакьямуни. Они имеют назначение наглядно проиллюстрировать положение о том, что Шакьямуни — земное воплощение вечного абсолютного Будды. В Сутре лотоса сказано, что, когда Шакьямуни стал излагать «истинное учение», в воздухе повисла ступа, а из-под земли выпрыгнуло бесчисленное множество бодхисаттв, руководимых четырьмя великими бодхисаттвами. Появление ступы и бодхисаттв, учеников Будды, внимавших ему тысячи и миллионы лет назад, послужило доказательством истинности его учения, которое проповедовалось вечно. Члены Риссё косэй кай с гордостью заявляют о том, что никогда еще в истории буддизма нигде не создавалось подобного изображения, столь предметно иллюстрирующего основное положение Сутры лотоса.

Вокруг зала идут галереи, где группами собираются участники ходза. В будние дни здесь больше женщин. Мужчины, занятые на работе, имеют возможность участвовать в ходза лишь вечерами. В самом зале даже в дни, когда не проводятся какие-либо массовые мероприятия, обычно можно увидеть немало мужчин и женщин, одетых во все желтое, пришедших сюда с целью отправления поминальной службы. Нередко они приходят группами во главе с руководителями местных организаций Риссё косэй кай. Ниже главного зала — обширное помещение для иногородних верующих. Еще ниже — просторная столовая. Вокруг — лотки с различными товарами первой необходимости, всякая снедь.

Все это продается по ценам процентов на 20 ниже обычных.

Воспитание у членов Риссё косэй кай чувства коллективизма стало одной из важнейших задач деятельности Общества. В этом плане большое значение придается регулярным праздникам, которые в Риссё косэй кай, как и в других новых религиозных организациях, проводятся с большой помпой.

Как-то один из авторов этой книги присутствовал на оэсики — празднике, посвященном годовщине смерти Нитирэна и ежегодно отмечаемом 12 октября. Праздник поражал своим оптимистическим настроением и светскостью. Тысячи жизнерадостных юношей и девушек в ярких красочных кимоно, двигавшихся стройными рядами по запруженной народом улице, ничем не напоминали шествия, организуемые католической или православной церковью. В них не было ничего давящего, гнетущего. Стройность и порядок процессии нарушали лишь группы молодых людей в белых куртках и коротких белых штанах, суетившихся вокруг матои — знамен бригад пожарников, без которых со времен сёгуната Токугава не обходится ни одно праздничное шествие. Но и они вписывались в общую картину, подчеркивая праздничное настроение. Молодежная секция Риссё косэй кай одного из токийских районов выставила оркестр, состоявший из маленьких девочек и мальчиков, одетых примерно так же, как одеваются в США во время праздничных шествий, и маршировавших точно так же под мелодию марша из популярного американского фильма.

Естественно, что подобные праздники, особенно популярные среди молодежи, стали одним из факторов влияния Риссё косэй кай на представителей молодого поколения.

Акцентируя внимание на коллективных формах деятельности, Риссё косэй кай не отказалось от поминания духов предков, что первоначально составляло основу религиозной практики движения. Как и прежде, каждый вступающий в Риссё косэй кай получает специальную табличку — сокаймё, в которую вписывает имена усопших членов семьи. Табличка устанавливается в домашнем буддийском алтаре, перед ней ежедневно — утром и вечером — произносятся молитвы. В Риссё косэй кай также поощряется поминание не только духов предков семьи, но и духов усопших друзей и

знакомых. При этом сама процедура почитания мало чем отличается от подобной практики Рэй ю кай, вплоть до того, что перед поминальными табличками зачитывается такой же укороченный вариант Сутры лотоса. Следует, однако, подчеркнуть, что в Риссё косэй кай поминание духов усопших сохранилось в качестве элемента чисто домашнего культа. Этому аспекту религиозной практики с течением времени уделялось все меньше внимания, и он утратил свое самодовлеющее значение.

Наряду с упорядочением догматики была проведена реформа организационной структуры Риссё косэй кай. Вместо унаследованной от Рэй ю кай вертикальной структуры, определявшей принадлежность верующего к тому или иному отделению принципом «митибики-но ояко» (вновь обращенный входил в отделение, к которому принадлежал его «отец-пастырь» — «митибики-но оя»), была введена система церквей, объединившая членов Общества по территориальному признаку. Всего было создано 222 таких местных отделения, каждое с центром в более или менее крупном городе. Местные отделения одного района объединяются в блок. Последние — их насчитывается 15 — находятся под строгим контролем центрального руководства. Эта реформа, инспирированная в известной мере изучением опыта Сока гаккай, способствовала организационному укреплению Риссё косэй кай, уменьшила опасность раскола, которым была чревата прежняя система отделений, сохранявших достаточную степень независимости.

Модернизация способствовала расширению массовой базы Риссё косэй кай, привлечению в его ряды молодежи. Численность молодежного отдела к началу 80-х годов возросла до 260 тыс. человек. Еще в 1967 г. в Омэ близ Токио был создан специальный учебный центр для подготовки функционеров из числа молодежи, которые составляют ядро активистов Риссё косэй кай. Судя по данным руководства организации, число ее членов в 60—70-е годы неуклонно росло и к середине 80-х годов перевалило за 6 млн человек. Данные эти явно завышены. При определении действительной численности Риссё косэй кай, видимо, правильнее исходить из тиража его печатных органов. Еженедельная газета «Косэй симбун» и ежемесячник «Косэй», которые бесплатно распространяются среди членов Общества, издаются тиражами по 1,3 млн экземпляров. По всей вероятности, эта

цифра близка к действительному числу членов Риссё косэй кай, что ставит его на второе место после Сока гаккай среди новых религиозных организаций.

В японской и зарубежной литературе часто ссылаются на Риссё косэй кай как на пример активного участия религиозной организации в общественной жизни, увязывая это опять-таки с модернизацией деятельности Общества. В чем же выражается это участие?

В 1969 г. по призыву Нивано развернулось движение за построение «светлого общества», которое продолжается и поныне. Под этим претенциозным названием, однако, понимаются отнюдь не выступления в пользу, пусть даже скромных по своим масштабам, социальных реформ, а такие мероприятия, как поддержание чистоты на городских улицах, поощрение соблюдения правил дорожного движения, пропаганда донорства и участие в работе донорских пунктов, озеленение и т. п., проводимые совместно с местными органами самоуправления, общественными организациями, школами. В 1980 г. был создан Всеяпонский совет движения за построение «светлого общества». Он получил официальное признание: такие правительственные ведомства, как канцелярия премьер-министра, министерство здравоохранения, министерство просвещения, сотрудничают с Всеяпонским советом. Движение за построение «светлого общества» активно используется руководством Риссё косэй кай, чтобы повысить престиж своей организации в глазах общественности, придать ей большую респектабельность, укрепить ее позиции в общественной жизни страны. В ряде случаев это удается. Вместе с тем очевидно, что движение объективно играет роль фактора, отвлекающего внимание общественности от серьезных социальных проблем. Ведь по существу речь идет о том, чтобы, эксплуатируя броский лозунг о «построении светлого общества», сконцентрировать усилия большого числа людей на решении чисто бытовых вопросов. На это обстоятельство обращают внимание и японские авторы. Так, С. Токоро писал: «Стоит лишь на шаг отойти от Дайсэйдо или Фумонкан, чтобы столкнуться с самыми различными проявлениями зла, неотделимыми от жизни народа: преступлениями, убийствами, болезнями, насилием, коррупцией, бедностью, ростом цен, тяжелыми налогами, подготовкой к войне. Если Риссё косэй кай стремится к «построению светлого общества», оно должно решить, как противостоять всему этому социальному

злу. Нельзя построить «светлое общество», закрывая глаза на действительность темного общества» (53. С. 156).

Другим примером участия Риссё косэй кай в общественной жизни служит провозглашенное Нивано в 1979 г. движение помощи голодающим под лозунгом «Варэ итидзики-о сасагэтэ» что дословно означает «Пожертвуйте одну трапезу». Лозунг этот заимствован из практики некоторых религиозных объединений периода феодализма, лидеры которых призывали свою паству отказаться от одной трапезы в пользу голодающих. Точно так же ныне членов Риссё косэй кай призывают хотя бы раз или два в месяц отказаться от завтрака, обеда или ужина, чашки кофе или пачки сигарет, а сэкономленные таким образом деньги пожертвовать в фонд помощи голодающим в развивающихся странах. При этом всячески подчеркивается, что указанная практика якобы качественно отличается от обычной благотворительной деятельности. Лишая себя хотя бы одной трапезы, рассуждают инициаторы движения, человек пусть в самой небольшой мере, но все же испытывает чувство голода, что в свою очередь помогает ему проникнуться состраданием к действительно голодающим. В этом, утверждают они, состоит подлинно религиозное значение движения «Пожертвуйте одну трапезу».

Раз в год объектом указанной кампании становятся обычные японцы. В один из майских дней десятки тысяч членов молодежного отдела Риссё косэй кай выходят на улицы городов и поселков с самодельными коробочками в руках для сбора средств в пользу Детского фонда ООН. Это мероприятие всячески рекламируется, называются довольно внушительные суммы, которые таким образом удалось собрать. Не трудно, однако, видеть, что и в данном случае речь идет отнюдь не о попытках содействовать радикальному решению проблемы голода в развивающихся странах, а о шагах, не выходящих за рамки благотворительной деятельности, какими бы лозунгами эта деятельность ни приукрашивалась.

Как и в ряде других религиозных организаций, в Риссё косэй кай дело поставлено таким образом, что подавляющее большинство проводимых в рамках Общества мероприятий финансируется самими их участниками. Это полностью относится и к рассмотренным выше движениям «построения светлого общества» и помощи голодающим. Присущее всем новым религиоз-

ным движениям искусство эффективной эксплуатации готовности верующих работать безвозмездно на благо своей организации в Риссё косэй кай доведено до совершенства. Тем не менее активная миссионерская деятельность, связанная с широким использованием средств массовой информации, интенсивное строительство, содержание штатов руководящего аппарата организации требуют немалых средств. Например, в 1983 г. расходы на эти нужды составили около 20 млрд иен (29. С. 193). Откуда берутся эти средства?

Все религиозные организации тщательно скрывают источники и размеры своих доходов. Риссё косэй кай в этом плане не является исключением. Однако наблюдения за повседневной религиозной практикой членов организации позволяют внести некоторую ясность в этот вопрос.

Прежде всего не следует рассматривать в качестве сколько-нибудь значительного источника дохода членские взносы, которые составляют всего лишь 100 иен в месяц, т. е. сумму менее чем символическую: на эти деньги сегодня не приобретешь даже билет на проезд в метро или на электричке на самое короткое расстояние. Вместе с тем все члены организации делают большие добровольные пожертвования. Нам неоднократно приходилось наблюдать, как, придя в Дайсэйдо, верующие, прежде чем согнуться в поклоне перед статуей Шакьямуни, бросали монеты в установленный у входа специальный ящик. Такая практика существует во всех буддийских храмах и синтоистских святилищах. Разница лишь в том, что в Дайсэйдо ежедневно приходят тысячи, а временами — десятки тысяч людей, и никто из них не забывает внести свою толику в «копилку» организации. Такую же картину можно наблюдать в любой местной церкви, любом доме, где собираются верующие для проведения ходза или с какой-либо другой целью. Помимо этого делаются отдельные пожертвования на нужды местных отделений, на проведение коллективных заупокойных служб. Разумеется, самые крупные суммы собираются в ходе кампаний по сбору средств на строительство новых культовых и других сооружений.

Источником немалых доходов служит и издательская деятельность. С начала 60-х годов принадлежащее Риссё косэй кай издательство «Косэй» стало выпускать разнообразную литературу религиозного и светского содержания. Большими тиражами были изданы работы

Нивано «Новый комментарий Сутры лотоса», «Новая интерпретация трех сутр лотоса», «Возвращение к человечности», «Автобиография» и т. п. Регулярно публикуются «Избранные проповеди» Нивано, тексты для изучающих основы вероучения Риссё косэй кай.

Печатная продукция организации пользуется исключительно большой популярностью среди верующих. Проведенный в середине 60-х годов опрос показал, что 77,4 % членов Риссё косэй кай регулярно читают газету «Косэй симбун», 81,8 % — журнал «Косэй», 90,9 % — молодежный журнал «Якусин». Труды Нивано, в которых в очень популярной и доступной форме излагаются основы буддийского вероучения, пользуются спросом среди широкой читающей публики: их можно увидеть на полках любого более или менее крупного книжного магазина. Ряд публикаций, в том числе некоторые буддийские тексты, переведен на английский язык, на котором издается также газета «Косэй таймс» и журнал «Мир Дхармы». Тем не менее по масштабам издательской деятельности Риссё косэй кай уступает Сока гаккай, равно как уступает в степени активности участия в различных формах культурной и просветительской работы.

Есть, однако, одна сфера, в которой приоритет Риссё косэй кай неоспорим. Речь идет о способности объединить усилия различных по своему направлению религиозных организаций для решения тех или иных задач. В противоположность Сока гаккай, которое вплоть до начала 70-х годов отличалось фанатической нетерпимостью к инакомыслящим и не только отрицало какие бы то ни было контакты с ними, но и демонстрировало в отношении их непримиримую враждебность (в 1960 г. Икэда открыто призывал своих единомышленников «сокрушить Риссё косэй кай» (15. С. 86)), эта организация с самого начала проявила терпимость к другим религиям и выступала за сотрудничество с ними. Именно благодаря усилиям лидеров Риссё косэй кай еще в 1951 г. была создана Федерация новых религиозных организаций Японии (Синсюрэн), которая и по сей день объединяет значительную часть их. Нивано прилагал немалые усилия для установления отношений сотрудничества с организациями традиционных школ буддизма, различными христианскими церквями Японии и даже с Ассоциацией синтоистских святилищ (Дзиндзя хонтё). Начиная с 1963 г. он стал устанавливать контакты с зарубежными

религиозными организациями, а в 1965 г. был приглашен в Ватикан, где удостоился беседы с папой Павлом VI. Все это позволило Риссё косэй кай выступить с инициативой проведения в 1970 г. в Киото Международной конференции религиозных деятелей в защиту мира, в которой приняли участие представители духовенства 36 стран мира. Проведение этой и последующих подобных ей конференций в немалой степени содействовало укреплению позиций руководителей Риссё косэй кай в религиозных кругах Японии, повышению престижа Общества в глазах верующих.

Усиление тенденций к модернизации Рэй ю кай также было связано со сменой руководства этой организации. Место умершей в 1971 г. Котани Кими, олицетворявшей, подобно Наганума Мёко, руководителя старого типа, занял ее племянник Кубо Цугунари (р. 1936), представитель нового поколения религиозных деятелей. В отличие от полуграмотной Котани Кими, которая доучилась лишь до 5 класса начальной школы, он получил высшее образование, окончив литературный факультет, а затем аспирантуру Токийского университета, после чего преподавал философию в буддийском университете Риссё. В возрасте 18 лет Кубо стал руководителем только что созданного тогда молодежного отдела Рэй ю кай. Психологию молодежи он сделал объектом самого внимательного изучения. Изданный им в 1971 г. сборник очерков об образе мышления японской молодежи, написанных самими юношами и девушками, в течение ряда месяцев фигурировал в списке бестселлеров. Таким же бестселлером стала и изданная в 1984 г. книга Кубо «Японцы и буддизм в будущем».

В одном из своих интервью Кубо рассказал о том, как он нашел способ привлечь в Рэй ю кай молодежь. Общение с молодыми людьми убедило его в том, что большинство их испытывает сильное чувство отчуждения, одиночества. Это особенно характерно для юношей и девушек, приехавших из провинции в крупные города в поисках работы. Больше всего они нуждаются в контактах со своими сверстниками, в возможности излить душу, поделиться своими проблемами и заботами. Они стремятся к такому общению, рассуждал Кубо, также и потому, что оно помогает им лучше понять самих себя. Значит, нужны личные контакты, которые в условиях замкнутости отдельных групп японского общества самим молодым людям установить не так-то легко. Помочь им в

этом должна религиозная организация. Так родилась идея о развертывании под руководством Рэй ю кай движения «inner trip» («путешествие внутрь себя») (40. С. 217—219).

Словосочетания «inner trip» нет в английском языке. Оно было изобретено в рекламной компании, обычно выполняющей заказы Рэй ю кай. В данном случае ставилась задача найти броскую фразу, которая «схватывала» бы всякого, кому она попадется на глаза. Был учтен опыт коммерческой рекламы, в которой в целях привлечения покупателей широко используются слова и выражения из иностранных языков. Слова «inner trip» появились на многочисленных красочных транспарантах, звучали в программах радио и телевидения. В популярных еженедельниках, которыми зачитывалась молодежь, были помещены специальные рекламы. На одной из них изображались сидящие в обнимку юноша и девушка, надпись внизу гласила: «inner trip углубляет диалог сердец». В других рекламных публикациях разъяснялось, что «inner trip» означает «познать свою душу в общении с другими людьми» и что такую возможность предоставляет Рэй ю кай. Была продумана каждая мелочь для того, чтобы в представлениях людей понятия «inner trip» и «Рэй ю кай» стали неразделимы. Во всех публикациях рекламного характера эти словосочетания стали употребляться вместе. Даже сотрудники Рэй ю кай, отвечая на телефонные звонки, называют свое Общество только в сочетании со словами «inner trip». Тем самым достигается вполне определенная цель: указанное сочетание заставляет людей думать о том, что в Рэй ю кай появилось нечто новое, заинтриговать их.

Для методов работы Рэй ю кай по привлечению новых adeptов была характерна следующая рекламная радиопередача. Разговаривают две молодые женщины, видимо, приехавшие в Токио из провинции и живущие в одиночку. Разговор идет о самых обычных вещах, в том числе о преимуществах и недостатках жизни вдали от родных и близких. Звучит мужской голос: «Даже в ходе, казалось бы, ничего не значащего разговора мы получили возможность посмотреть на себя со стороны и подумать о себе. Не желали бы вы побеседовать с настоящим другом?» Эхом раздается песня: «Друзья с этого дня...» Вновь вступает мужской голос: «Контакт сердца с сердцем позволит вам оценить себя, обогатить свою душу. Такую возможность дает путешествие внутрь

себя, организуемое Рэй ю кай». Далее называется адрес, по которому предлагается обращаться с запросами (46. С. 123—124).

Об успехе этой передачи свидетельствовал тот факт, что ежемесячно по указанному адресу поступало в среднем 400 открыток с просьбами рассказать о «путешествии внутрь себя». Авторы свыше половины из них — молодежь. Пожелавшие принять участие в «путешествии» вместе с представителями руководства Рэй ю кай отправляются в Миоку до, превращенный в учебный центр Общества. Здесь в течение нескольких дней они принимают участие в групповых беседах, причем иные из них (пожалуй, впервые в жизни) получают возможность излить душу в общении с себе подобными одинокими людьми, встретить сочувствие с их стороны, осознать себя членами коллектива. Вот тут-то на сцену выступают активисты Рэй ю кай. Вы хотите, чтобы обретенные вами чувства не покидали вас и впредь? Что же, это проще простого: вступайте в Рэй ю кай! Условия совсем необременительные: ежемесячный взнос — всего лишь несколько сот иен, что по нынешним временам — сумма мизерная; надо приобрести специальную поминальную табличку, вписать в нее посмертные имена предков вашей семьи, установить ее в домашнем буддийском алтаре, а если такого нет, то на комод или какой-нибудь полочке и дважды в день читать перед табличкой «Голубую сутру».

Ежегодно в Миоку до бывает около 50 тыс. молодых людей. Далеко не все из них становятся постоянными членами Рэй ю кай. Для тех, кому удастся найти иные пути преодоления одиночества и отчужденности (замужество, поступление на более интересную работу, активное подключение к профсоюзной или иной общественной деятельности и т. п.), единичная поездка в Миоку до становится и последним контактом с Рэй ю кай. Тем не менее с каждым годом число молодых членов Рэй ю кай растет. Молодежный отдел Общества, членами которого являются лица от 13 до 30 лет, по данным Рэй ю кай, насчитывает в своих рядах свыше 500 тыс. человек.

Факты свидетельствуют о том, что стремление приобщиться к коллективу и избавиться от чувства отчужденности служит, по крайней мере у молодежи, главным побудительным мотивом вступления в Рэй ю кай. Но это не единственный мотив. Если поинтересоваться у служащего какого-нибудь небольшого предприятия, поче-

му он стал членом Рэй ю кай, нередко следует ответ, что он сделал это, поскольку и хозяин предприятия, и другие его служащие являются членами Общества. Такой подход характерен для рабочих и служащих мелких и средних предприятий, где в отношениях между трудом и капиталом все еще сильны элементы патернализма. Часты случаи, когда дети вступают в Общество, поскольку в нем состоят их родители. По-прежнему в числе побудительных мотивов вступления в Рэй ю кай фигурирует надежда избавиться от тяжелой болезни, преодолеть материальные затруднения, но ныне подобный мотив не является столь преобладающим, как это имело место в довоенные и первые послевоенные годы.

Задача привлечения в Рэй ю кай молодежи обусловила необходимость новой интерпретации догм и культовой практики Общества. В довоенный период и первые послевоенные десятилетия преобладало толкование, согласно которому цель обрядности Рэй ю кай — обрести заступничество духов, изменить тем самым свою «злую карму», что позволит поправить здоровье и обрести материальные блага. Адепты Рэй ю кай старшего возраста придерживаются подобных взглядов и поныне. Однако современную молодежь такая интерпретация вряд ли может привлечь. Вот почему руководители Рэй ю кай стали делать упор на тезис о том, что поминание предков — это путь к моральному самоусовершенствованию. Таким образом, вероучение Рэй ю кай, хотя и со значительным запозданием, стало претерпевать ту же метаморфозу, что и догматика Риссё косэй кай. По словам Кубо, «учение Рэй ю кай ныне состоит в том, что человек сам должен решать стоящие перед ним проблемы... В процессе поминания предков наступает осознание и собственных ошибок» (46. С. 209—210). «Наряду с поминанием предков,— говорится в одной из публикаций Рэй ю кай,— мы должны рассказывать другим людям о нашем повседневном жизненном опыте, ибо, поступая так и поддерживая контакты друг с другом, мы узнаем больше о самих себе. Тем самым мы получаем возможность совершенствовать свою внутреннюю сущность... В результате мы обретаем способность познать истину и разрешить свои проблемы собственными силами» (72. С. 3).

Такая постановка вопроса, несомненно, в большей мере импонирует современному японцу, нежели проповеди о преодолении «злой кармы». Что же, религия

должна приспособливаться к условиям современности. Кубо говорит об этом предельно откровенно: «Сейчас эпоха демократии, поэтому возникает потребность в религии нового типа, в религии, которую следует возвращать на почве демократии» (40. С. 216).

Руководителям Рэй ю кай, как и других новых массовых религиозных организаций, нельзя отказать в отличном знании психологии своего современника. Если человека терзает одиночество, нужно сделать так, чтобы он постоянно ощущал свою принадлежность коллективу единоверцев. Если юноша не знает, куда девать свою энергию, следует дать ей выход. Если он мечется в поисках смысла жизни, его нужно загрузить работой, которая помогла бы ему обрести таковой. Если он страдает комплексом неполноценности, надо поручать ему такие дела, участие в которых рождало бы в его душе чувство собственной значимости. Вся деятельность Рэй ю кай строится таким образом, чтобы удовлетворить указанные запросы и потребности человеческой личности.

Новообращенному сразу же предоставляется возможность проявить себя. Нам неоднократно доводилось видеть молодых людей, которые следили за порядком во время проведения массовых мероприятий Рэй ю кай, в которых нередко участвуют тысячи верующих. Уже это скромное поручение вселяет в юношу или девушку чувство своей нужности и принадлежности к большому общему делу. С течением времени им начинают доверять организацию мероприятий в рамках своей группы (ходза), затем отделения (сибу), местной организации молодежного отдела. Особенно важное значение придается деятельности члена Рэй ю кай по привлечению в Общество новых членов. Успех или неудача в этой работе определяют его положение в Обществе, продвижение по иерархической лестнице. Приведший в Общество 10 новообращенных становится помощником руководителя группы, 50 — руководителем группы, 200 — помощником руководителя отделения и т. п. Все зависит от рвения верующего. Так в рамках Рэй ю кай он получает возможность удовлетворить те запросы и амбиции, которые по тем или иным причинам не могут быть удовлетворены в его повседневной жизни и работе.

В плане мобилизации сил и сплочения членов новых религиозных организаций большую роль играют крупномасштабные кампании, призванные охватить всех без исключения верующих. Чаще всего такие кампании вы-

ливаются во всеобщее участие в сооружении культового объекта, который должен стать символом престижа организации. В 60—70-х годах были построены культовые центры Сока гаккай, Риссё косэй кай, Рэй ю кай и ряда других организаций. Все они — дорогостоящие, крупные по своим размерам, поражающие своеобразной архитектурой сооружения. Таков и принадлежащий Рэй ю кай Сякадэн (Дом Будды) — обширный комплекс в центре Токио, одновременно вмещающий до 13 тыс. человек. Широко рекламируется тот факт, что расходы по строительству Сякадэн составили свыше 16 млрд иен (по курсу того времени — 54 млн американских долларов), что на эту постройку пошло в два раза больше металла, чем на возвышающуюся неподалеку 333-метровую токийскую телебашню!

Сооружение Сякадэн осуществлялось в основном на средства верующих. Руководители Рэй ю кай поставили дело таким образом, что строительство комплекса, длившееся четыре с половиной года, держало верующих в постоянном напряжении. Многие из них брали обязательства привлечь в Рэй ю кай определенное число лиц, причем выполнение этих обязательств приурочивалось к завершению строительства. Кампания по сооружению Сякадэн как бы давала верующим ближайшую цель в жизни.

Сякадэн стал основным центром массовых мероприятий Рэй ю кай. Важнейшими из них являются собрания верующих, проводимые 9 и 18 числа каждого месяца. В эти дни примыкающие к Сякадэн улицы забиты туристскими автобусами, доставляющими верующих из различных районов страны. Толпы адептов Рэй ю кай движутся и от ближайшей станции метрополитена. Те, кто не попал в главный зал, вмещающий 5000, располагаются на Площади «inner trip»; так называется обширное помещение, занимающее весь первый этаж комплекса. Отсюда они могут следить за ходом собрания, которое передается через телекамеры, установленные в зале.

Центральным событием такого рода собраний являются выступления рядовых членов Общества. Около 100 человек поднимаются на сцену, и каждому из них предоставляется возможность сказать несколько слов на любую тему. Это может быть и коротенький рассказ о том, как вера помогла человеку найти опору в жизни или избавиться от тяжелого недуга, и торжественное обещание удвоить усилия на миссионерском поприще,

и слова благодарности в адрес родителей, воспитавших верующего в «духе уважения к закону Будды», и раскаяние в том, что выступающий в свое время не уделял должного внимания поминанию предков и почитанию родителей. Каждое такое заявление, независимо от его содержания, встречается громом аплодисментов собравшихся.

Собрания в Сякадэн транслируются по телевидению, причем для этого служат каналы, не используемые в настоящее время телекомпаниями. Те, кто не имел возможности смотреть телепрограмму, могут взять в своем отделении Рэй ю кай видеозапись и посмотреть ее у себя дома в кругу единоверцев. Большой популярностью у верующих пользуются кинофильмы о таких собраниях и других событиях в жизни Общества.

Кинофильмы и телепрограммы Рэй ю кай, как и других новых религиозных организаций, собирают не меньшую аудиторию, чем самые популярные произведения кино- и телеэкрана. Причина, как полагают исследователи вопроса, состоит в том, что действующими лицами в данном случае являются не кинозвезды или другие знаменитости, а рядовые члены Общества. Зрители видят на экране людей, которые ничем от них не отличаются, говорят их словами, высказывают волнующие их чувства и мысли. Зритель растроган тем, что совершенно незнакомые ему люди обременены теми же заботами, что и он сам. Он видит на экране как бы себя самого. И это усиливает в нем ощущение принадлежности к большому коллективу, все члены которого рассуждают и мыслят одинаково. Подобные приемы и методы способствуют нивелировке взглядов верующих и ставят целью сплочение рядов организации.

Культивированию общности взглядов и настроений у членов организации способствует и печатная продукция Рэй ю кай. Периодические издания Общества ориентированы на различные группы верующих. Так, газета «Асита» (тираж — свыше 2 млн экз.) рассчитана на широкие круги рядовых членов Общества, «Мэйхо» — ежемесячник молодежного отдела, ежемесячник «Вака-такэ» предназначен для учащихся неполной средней школы, а журнал «Цубоми-но томо» — для детей дошкольного возраста и школьников младших классов. Издается также официоз общества — газета «Рэй ю кай хо» и ежемесячник широкого профиля «Inner trip» (17. С. 242).

Примечательно, что в этих периодических изданиях чисто религиозная проблема занимает не столь уж большое место. Основное внимание уделяется социальным и житейским проблемам, с которыми постоянно сталкивается рядовой японец. В молодежных изданиях высок удельный вес развлекательных публикаций. Верующим предоставляется возможность не только выступать на страницах своих газет и журналов, но и принимать непосредственное участие в подборе материалов, выборе их тематики и т. п. Так, например, редакция журнала для школьников «Вакатакэ» состоит лишь из двух оплачиваемых работников. Большую часть редакционной работы выполняют сами школьники в свободное от учебы время (46. С. 176—177).

Психологический эффект привлечения верующих к описанным выше формам деятельности очевиден: человек, до сих пор считавший себя, подобно миллионам людей в капиталистическом обществе, никому не нужным, обретает радость участия в большом общем деле, начинает ощущать себя личностью. Именно в умении вызвать в людях такие чувства и кроется в значительной мере причина успеха новых религий в борьбе за души людей.

Особой гибкостью характеризуется подход Рэй ю кай к молодежи. В работе с ней нередко используются формы, начисто лишённые религиозного содержания. В этом плане заслуживают внимания конкурсы сочинений учащихся средней школы высшей ступени, регулярно проводимые с 1978 г. Начало этому мероприятию было положено по инициативе Рэй ю кай, оно широко освещается на страницах издаваемого Обществом для старшеклассников журнала «New Life Adventure» Внешне, однако, дело выглядит таким образом, что конкурсы проводятся исключительно силами самих школьников. В представляемых сочинениях речь идет о самых общих вещах: об учебе, отношениях с товарищами, отношениях между детьми и родителями, о множестве больших и малых проблем, которыми озабочены молодые люди. Сочинения эти, как правило, подкупают своей искренностью, открытостью, позволяя заглянуть в душевный мир подростка. И в данном случае ставится и достигается цель дать возможность человеку свободно высказаться, поделиться своими сокровенными мыслями. Такая возможность импонирует, и поэтому конкурсы пользуются растущей популярностью, с каждым годом

привлекая все большее число участников. Они получили широкую известность, вызывают большой интерес со стороны учителей, родителей старшеклассников и общественности в целом. Сборники лучших сочинений пользуются успехом у читателей. Примечательно, что выпуском их занимается не Рэй ю кай, а одна из крупнейших издательских корпораций Японии — «Майнити».

Было бы, видимо, неправильно рассматривать указанную форму деятельности в первую очередь как средство привлечения молодежи в ряды организации. Многие участники конкурсов имеют весьма отдаленное представление о Рэй ю кай и вряд ли в будущем станут приверженцами его вероучения. Однако эти мероприятия позволяют Рэй ю кай установить тесные контакты с рядом общественных организаций, включая ассоциации учителей и родителей, со школами, органами местного самоуправления, культивировать о себе представление как о поборнике новых методов воспитания подрастающего поколения. Отсюда — повышение престижа Рэй ю кай в глазах общественности, которая начинает видеть в нем не замкнутую религиозную ассоциацию, а организацию, выполняющую определенную социальную функцию. А ведь именно к этому ныне стремится каждое из новых религиозных объединений.

Ориентация на молодежь заставляет руководителей Рэй ю кай постоянно поддерживать представление о своей организации как о чем-то динамичном, непрерывно развивающемся, дающем ощущение новизны. Это требует выдвижения новых лозунгов даже в тех случаях, когда за ними скрывается старое содержание. Примером может служить провозглашенное в 1980 г. движение «тамасии-но кайхацу», что переводится как «совершенствование души». В одной из публикаций Рэй ю кай говорится следующее: «Рэй ю кай в настоящее время провозглашает «совершенствование души». Чтобы построить «доброе общество», члены организации в процессе поминания предков и активного общения с окружающими постигают и самих себя. Они прилагают усилия, с тем чтобы сделать завтрашний день более наполненным, чем сегодняшний. Развертывая активно движение под лозунгом «Все люди совершенствуют свою душу», члены Рэй ю кай стремятся тем самым построить «доброе общество»» (И. С. 114).

Не трудно убедиться, что в данном случае проводится та же мысль, которая использовалась для привлече-

ния молодежи в движение «inner trip»: общение с окружающими помогает людям лучше понять самих себя, а следовательно, найти путь к самосовершенствованию. Разница, однако, заключается в том, что в движении «совершенствование души» последнее рассматривается не как самоцель, а как средство построения некоего «доброе общества». И это естественно: в наши дни, чтобы сохранить свою привлекательность для молодежи, на которую ориентируется религиозная организация, последняя должна прилагать усилия для того, чтобы представить себя в глазах верующих как силу, стремящуюся преобразовать общество, улучшить его.

На практике движение «совершенствование души» выливается в форму все тех же коллективных собеседований, участники которых делятся своим опытом. Только масштабы этих собеседований значительно укрупнены: проводятся региональные и всеяпонские конференции движения, дело это поставлено на планомерную основу.

В целях поддержания престижа религиозной организации в глазах ее членов и во внешнем мире используется несколько общих для новых религиозных движений приемов. Один из них — вовлечение в ряды организации знаменитостей. В этом плане новые религии практически ничем не отличаются от ряда политических партий, которые не только активно используют в ходе избирательных кампаний известных актеров, спортсменов, литераторов, но даже добиваются включения наиболее видных из них в свои избирательные списки. В газетах и журналах Рэй ю кай широко рекламируется факт пребывания в рядах Общества писателя и консервативного политического деятеля Исихара Синтаро, актера Иваи Хансиро, популярных борцов сумо и ряда других знаменитостей. Они не занимают руководящих постов, далеко не все из них активно участвуют в деятельности Общества. Да это и не требуется: сама возможность сослаться на то, что они члены Рэй ю кай, очень важна, поскольку используется для привлечения новых адептов, особенно из числа молодежи.

Другим показателем престижа новой религиозной организации служит наличие ее отделений за рубежом, проявление интереса к ее деятельности со стороны иностранцев. Если в каком-либо мероприятии участвуют иностранные гости, их стараются выдвинуть в первые ряды, а сам этот факт передается широкой огласке.

В деле создания заграничных отделений Рэй ю кай значительно отстало от Сока гаккай и некоторых других новых религий, накопивших многолетний опыт миссионерской деятельности за рубежом. Первые шаги в этом направлении были сделаны только в 1971 г., когда в Лос-Анджелесе возникла небольшая группа зарубежных адептов Рэй ю кай. Ныне отделения Общества помимо США имеются в Бразилии, Канаде, Англии, Франции, на Филиппинах, Тайване, в Южной Корее, Италии, Испании, Мексике, Перу, Индии, Непале и других странах. Зачастую, как и в случае с заграничными отделениями Сока гаккай, большинство их членов составляют лица японского происхождения, но это обстоятельство стараются не выпячивать. Создание зарубежных отделений требует затраты немалых средств и энергии. Однако руководство Рэй ю кай не скупится на них, рассчитывая на пропагандистскую отдачу.

С начала 70-х годов в религиозной практике и деятельности Рэй ю кай в целом произошли заметные изменения. Молодежь стала главным объектом идеологического воздействия. В этих целях догмам Рэй ю кай был придан более современный оттенок. В выступлениях руководителей Общества, в их многочисленных публикациях основное внимание стало уделяться не столько чисто религиозным вопросам, сколько злободневным социальным и житейским проблемам, касающимся воспитания и образования, значения личных контактов между людьми, путей раскрытия душевных богатств человеческой личности и т. п. В работе с верующими, особенно с молодежью, возрос удельный вес таких мероприятий, как концертные выступления, вечера песни и танца, и других, носящих развлекательный характер. Постепенно модернизируется организационная структура Рэй ю кай: в отличие от традиционной структуры, в соответствии с которой каждый новообращенный становится членом той группы или отделения, к которой принадлежит обративший его, молодежный отдел строится уже по территориальному принципу. Современный облик принял главный офис Рэй ю кай в Токио. По словам самого Кубо, характер и стиль работы управленческого аппарата Рэй ю кай мало чем отличаются от торгового или промышленного предприятия средней руки (46. С. 266). Во всех областях своей деятельности Рэй ю кай стало интенсивно использовать самые современные средства воздействия на массы, не уступая в этом отно-

шении ни коммерческим предприятиям, ни общественным и политическим организациям.

Перемены, происшедшие в деятельности Рэй ю кай в 70-е годы, существенно повлияли на представления о характере этой организации. Если раньше ее считали одной из наиболее консервативных групп новых религиозных движений, основную массу верующих которой составляли пожилые женщины, то ныне в глазах рядового японца Рэй ю кай существенно ничем не отличается от такой «модернизированной» религии, как Сока гаккай. Изменения, происшедшие в Рэй ю кай в 70-е годы, достаточно типичны для деятельности новых религиозных организаций вообще и необуддийских в частности, идущих по пути приспособления к меняющейся действительности. Эти изменения — естественный ответ на тенденции секуляризации сознания и общественной жизни, порождаемые нашей эпохой

БУДДИЗМ И КОНСЕРВАТИВНАЯ ПОЛИТИКА

Внедрение Сока гаккай в политическую жизнь повлияло на усиление аналогичных тенденций в других религиозных организациях, в том числе буддийских. Правда, дело здесь не дошло до создания собственных политических партий. Участие подавляющего большинства их в политике ограничивается поддержкой, оказываемой тем или иным кандидатам на парламентских выборах. При этом речь идет преимущественно о поддержке кандидатов правящей Либерально-демократической партии (ЛДП), зачастую известных своими консервативными и даже реакционными взглядами, что отражает в целом консервативный характер японского буддизма.

Что касается организаций традиционных школ буддизма, поддержка либерал-демократов на выборах с их стороны носит в основном пассивный характер и в большинстве случаев сводится к разрешению наклеивать избирательные плакаты на стенах храмов. Влияние духовенства традиционных буддийских школ на прихожан не настолько велико, чтобы побудить их голосовать так, а не иначе. В этом плане для ЛДП куда более привлекательны необуддийские организации с их большими мобилизационными возможностями, авторитарной системой, обеспечивающей подчинение верующих воле своего духовного пастыря. В 1977 г в ЛДП было создано Об-

шество исследования религии и политики с целью изучения путей эффективного использования возможностей религиозных организаций в интересах партийной политики.

В Общество вступило около 50 депутатов парламента от правящей ЛДП, избранных при поддержке той или иной религиозной организации. О том, какое значение придается этой организации, свидетельствует тот факт, что на учредительном собрании Общества в 1977 г присутствовали тогдашний премьер-министр Японии Фукуда Такэо и занявшие впоследствии этот пост такие видные деятели ЛДП, как Охира Масаёси и Накасонэ Ясухиро. Характерно, что с тех пор премьер-министры и другие влиятельные деятели ЛДП не только присутствуют на ежегодных съездах Общества, но и зачастую выступают с лекциями на его ежемесячных собраниях. В течение ряда лет, вплоть до своей смерти в 1986 г, Общество возглавлял Тамаки Кадзуо, регулярно избиравшийся в парламент при поддержке Сэйтё-но инэ — одной из наиболее влиятельных новых религиозных организаций, руководители которой известны своими крайне правыми политическими убеждениями.

Уже давно стало обычным явлением, когда по мере приближения парламентских выборов на собраниях и других массовых мероприятиях, проводимых новыми религиозными организациями, начинают появляться консервативные политики. Они всячески демонстрируют «интерес» к вероучению организации, в которую пришли, а иные — даже «готовность» воспринять его. В этом плане представителям правящей ЛДП не уступают деятели правореформистской Партии демократического социализма

Мотивы их поведения ни для кого не составляют секрета. Для Партии демократического социализма религиозные организации уже в течение ряда лет служат важной базой организованной поддержки на выборах. Что же касается консерваторов, то в их глазах любая мало-мальски влиятельная религиозная организация является необходимым резервом голосов избирателей. И чего только не сделаешь, чтобы обеспечить его за собой! Однако лидеры религиозных организаций, прекрасно понимая это, тем не менее радушно встречают ловцов голосов своей паствы. Им выгодно присутствие политических деятелей на собраниях своей организации, что служит показателем ее престижа. Таким образом,

заинтересованность в данном случае взаимная, и на ее основе складываются более или менее устойчивые отношения между религиозной организацией и отдельными политическими деятелями консервативного толка.

Говоря о причинах тяготения новых религиозных организаций к консервативной политике, один из наиболее видных японских религиоведов, Хори Итиро, еще в 60-х годах писал: «Хотя основатели (новых религий) провозглашали себя мессиями и утверждали возможность установления рая на земле, они не стали практически социальными реформаторами. Крушению надежд, разочарованию, беспомощности они дали индивидуальный выход в индивидуальном спасении. Поэтому новые религии в Японии играют консервативную роль, способствуя сохранению существующего положения и предотвращению социальной революции» (62. С. 251).

Действительно, какую бы из новых религиозных организаций нитирэновского толка мы ни взяли, будь то Рэй ю кай или Риссё косэй кай, Мёти кай или Буссё гонэн кай, не говоря уже о большом числе не столь крупных и менее влиятельных групп, проповедь идеологии каждой из них объективно содействует тому, чтобы отвлечь широкие массы народа от реальной борьбы за решение острых социальных проблем, внедрить в сознание верующих иллюзию, что противоречия современного общества могут быть разрешены на путях морального самоусовершенствования и обращения к помощи сверхъестественных сил, в какие бы современные одежды это ни облачалось. Практическая деятельность организаций новых религий в области политики — убедительное тому подтверждение.

В первые послевоенные годы тесные связи с консервативными политиками установило руководство Рэй ю кай. Начиная с 50-х годов Общество стало официально поддерживать кандидатуры консерваторов на выборах. В частности, при поддержке Рэй ю кай в парламент неоднократно избирался видный деятель правого крыла ЛДП писатель Исихара Синтаро. Характерно, что в связи с кончиной Котани Кими в 1971 г. пространные соболезнования в адрес Рэй ю кай направил ряд видных деятелей ЛДП, включая тогдашнего премьер-министра Сато Эйсаку и занявшего этот пост в 80-х годах Накасонэ Ясухиро.

Руководители Рэй ю кай всегда стремились воздействовать на верующих таким образом, чтобы удержать

их от активных антиправительственных выступлений. В этом отношении характерна проповедь, с которой в разгар студенческих волнений в 1969 г. обратилась к молодежи Котани Кими. Осуждая студенческие выступления, она убеждала своих слушателей «осознать, что именно составляет благо страны», в которой они родились (46. Т. 2. С. 169).

Японские религиозоведы, анализируя характер догм Рэй ю кай, роль, которую Общество играло в общественно-политической жизни довоенной Японии, не исключают того, что Рэй ю кай может вновь «пойти на поводу у властей», а концепции семейной системы, лежащие в основе его мировоззрения, могут быть использованы в интересах возрождения монархической идеологии. В этой связи обращают внимание на то, что Котани Кими вплоть до своей кончины восхваляла «уникальную» императорскую династию, «беспрерывно» правящую в Японии, взывала к пресловутому «духу Ямато». Сами лидеры Рэй ю кай не отрицают указанной перспективы, правда, с оговоркой, что если это произойдет, то отнюдь не по воле Рэй ю кай, а из-за происков политиканов, которые, мол, используют религию в своекорыстных целях (там же. С. 170, 210).

Политическая ориентация Буссё гонэн кай определяется теми реакционными идеями, которые входят составной частью в его догматику. Это — шовинизм, представления об «уникальности» Японии и ее «особой» миссии в мире, т. е. взгляды, по существу заимствованные из догм государственного синто. Неудивительно поэтому, что все действия консервативных сил, направленные на возрождение государственного синто, получают полную поддержку со стороны Буссё гонэн кай. Члены Общества активно выступали вместе с теми, кто в 1966 г. добился фактического восстановления главного государственного праздника милитаристской Японии — кигэнсэцу (дня основания империи), что по существу означало официальное признание синтоистского мифа, согласно которому японское государство основано в 660 г. до н. э. легендарным императором Дзимму — «потомком» богини Аматаэрасу. Вместе с наиболее консервативными элементами правящей ЛДП и синтоистским духовенством Буссё гонэн кай выступает за внедрение синтоистских мифов в народное образование. Общество активно участвует в движении консервативных сил за передачу под опеку государства святилища Ясукуни,

в котором обожествлены души солдат и офицеров, погибших в агрессивных войнах, развязанных в прошлом правителями милитаристской Японии. Реализация этого требования консерваторов не только означала бы нарушение ныне действующей конституции, провозглашающей принцип отделения религии от политики, но и способствовала бы дальнейшему усилению реакционных тенденций в общественной жизни страны, поскольку Ясукуни издавна является центром милитаристской пропаганды.

Руководители Буссё гонэн кай любят разглагольствовать о своей приверженности идеалам мира, путь к достижению которого они видят в распространении идей Сутры лотоса. На практике движение к этой цели сводится к поддержке Обществом на выборах «достойных» кандидатов, разделяющих идеи Буссё гонэн кай. Как правило, речь идет о кандидатах правящей партии, выступающих с откровенно правых позиций.

Проповедники Буссё гонэн кай не только воспитывают верующих в духе почитания синтоистских святынь, восхваления «уникальности» японской нации, но и демонстрируют воинственный антикоммунизм. В 50—60-х годах они выступали против развития отношений Японии с социалистическими странами.

Следует, однако, отметить, что откровенно реакционные взгляды руководства Буссё гонэн кай разделяет меньшинство необуддийских организаций. Среди движений нитирэновского толка аналогичные позиции занимает Кокутюкай, идеологическое влияние которого после поражения Японии во второй мировой войне резко упало, и отчасти Мёти кай. В 60-х — начале 70-х годов Рэй ю кай в какой-то мере выражало симпатии действиям ЛДП, направленным на огосударствление святилища Ясукуни (30. С. 16—19). Большинство же движений нитирэновского толка выступает в защиту действующей конституции.

Какими принципами руководствуются нитирэновские организации при определении своего места в политической борьбе? Кому они отдают предпочтение на выборах? В этом смысле наибольший интерес представляет деятельность Риссё косэй кай. История его участия в различных избирательных кампаниях насчитывает уже четыре десятилетия. В 1948 г. Риссё косэй кай на выборах губернатора Токио оказала поддержку кандидату консервативных сил. С 1962 г. организация стала

рекомендовать своим членам голосовать за тех или иных кандидатов на выборах в палату советников. В числе избранных в 1980 г. в обе палаты японского парламента депутатов свыше 250 в той или иной форме пользовались поддержкой Риссё косэй кай.

Участие Риссё косэй кай в избирательных кампаниях значительно активизировалось в конце 70-х годов, а точнее, с 1978 г., когда Нивано объявил о наступлении нового периода в истории движения — «эпохи явления открытых врат». На страницах этой книги уже фигурировал термин «открытые врата». Читатель помнит, что одно из крупнейших сооружений Риссё косэй кай называется Фумонкан — Зал открытых врат. Это понятие символизирует претворение в жизнь буддийского верования, его широкое распространение по всему миру. Если предшествующее двадцатилетие было «эпохой постижения истины», и задача каждого верующего Риссё косэй кай состояла в том, чтобы хорошо овладеть ею, то в настоящий период, выражаясь словами Нивано, «истина должна овладеть всеми людьми, проникнуть во все уголки мира, а ее добродетели должны стать фактором реальной жизни» (29. С. 58).

Путь к реализации этой цели руководители Риссё косэй кай видят не только в интенсификации миссионерской деятельности, но, что даже более важно, в глубоком внедрении в общественную и политическую жизнь. Вот что говорит об этом один из функционеров Риссё косэй кай: «Мы пришли к выводу, что, если Риссё косэй кай не будет еще более активно участвовать в общественной деятельности, чем это имело место до сих пор, оно не сможет нести возложенную на него ответственность. Однако тяготы, которые испытывают наши современники, в значительной мере порождены недостатками политики. Не улучшив политику, нельзя сделать людей счастливыми. Важной задачей религии стала борьба с аполитичностью, коренящейся в эгоизме людей, довольствующихся лишь благополучием своим собственным и своей семьи, исправление политической коррупции, порожденной эгоизмом политических партий... Улучшение политики — вот поле деятельности служителей религии, отказаться от политики — это все равно, что отказаться от заботы о собственной жизни» (29. С. 255—256).

Итак, руководители Риссё косэй кай поставили перед членами организации совершенно определенную зада-

чу: заняться улучшением политики. Не случайно этот лозунг был выдвинут в конце 70-х годов. Он отражал необходимость учета возросшего политического сознания членов организации, их недовольства политической коррупцией, принявшей в этот период особенно безобразные формы. Достаточно вспомнить скандальный процесс по «делу Локхида», когда на скамье подсудимых оказались видные деятели правящей ЛДП, включая бывшего премьер-министра, обвиненные в получении взяток от американской авиастроительной компании.

Как же конкретно улучшить политику? Руководители Риссё косэй кай видят путь к этому в поддержке на выборах тех кандидатов, которые согласны с политической платформой организации. О характере этой платформы можно судить по обращению руководства Риссё косэй кай к лидерам правящей ЛДП, Социалистической партии, Партии демократического социализма и Нового либерального клуба в октябре 1981 г. В феврале 1983 г. подобное обращение было передано лично Нивано тогдашнему премьер-министру Накасонэ. Риссё косэй кай выдвинуло требования защиты действующей конституции, провозглашающей отказ от войны; отказа от передачи синтоистского святилища Ясукуни под опеку государства, т. е. строгого соблюдения принципа отделения религии от политики; укрепления политической морали, имея в виду очищение политики от коррупции; проведения реформы административного управления. Одновременно отношение политических деятелей к указанной платформе было провозглашено основным критерием при определении того, достойны они или нет поддержки Риссё косэй кай на выборах.

Большинство положений изложенной выше платформы Риссё косэй кай совпадает с требованиями сил, выступающих с подлинно демократических позиций. Однако не этим силам отдает предпочтение руководство Риссё косэй кай в ходе избирательных кампаний. Факты свидетельствуют о том, что 90 % кандидатов, рекомендованных им за последние 10—15 лет, принадлежали правящей ЛДП, остальные — Партии демократического социализма и Новому либеральному клубу. Сам Нивано в сборнике проповедей, объединенных под названием «Религия и политика», рекомендовал ЛДП и ПДС в качестве «наиболее здоровых политических сил», которые должен поддерживать «истинный буд-

дист» (15. С. 154). Нельзя не согласиться с замечанием журналиста Т. Муруо, написавшего, пожалуй, одну из наиболее обстоятельных работ об общественно-политической деятельности Риссё косэй кай, о том, что эта организация «по существу играет роль опоры господства ЛДП» (29. С. 261).

Сами представители Риссё косэй кай следующим образом объясняют свою позицию: «Реальное положение вещей таково, что ЛДП держит в руках власть и приводит в движение политику. В условиях отсутствия оппозиционной партии, способной заменить либерал-демократов, нельзя помочь людям, не добиваясь улучшения политики ЛДП» (29. С. 262). Такой подход можно было бы охарактеризовать как прагматический. Однако дело здесь не столько в прагматизме, сколько в классовой сущности политики руководства Риссё косэй кай, представляющего интересы консервативно настроенных слоев мелкой буржуазии. В этом смысле примечательно признание одного из функционеров Риссё косэй кай о том, что организация не поддерживает контактов с компартией, поскольку коммунисты в своей идеологии исходят из материалистического понимания истории (29. С. 260).

Лидеры Риссё косэй кай постоянно подчеркивают, что, рекомендуя тех или иных кандидатов, они ни в коем случае не принуждают членов организации голосовать за них, не ограничивают их свободу поддерживать ту партию, которая им нравится. Формально это так. В числе принципов, которыми, по утверждению лидеров Риссё косэй кай, руководствуется организация, участвуя в политической деятельности, наряду с отказом от создания собственной политической партии и от выдвижения политических деятелей из числа своих функционеров фигурирует и тезис «не склоняться в поддержку какой бы то ни было политической партии или группы» (29. С. 260). В действительности же дело обстоит иначе. Механизм, используемый для того, чтобы побудить верующих голосовать за угодных руководству кандидатов, достаточно хорошо отработан. Ученые, занимавшиеся изучением Риссё косэй кай еще в 60-х годах, обращали внимание на то, что по мере приближения парламентских выборов на ходза все чаще затрагиваются различные социальные проблемы, в ходе обсуждения которых руководитель дискуссии имеет возможность «советовать» верующим, за кого им голосовать. Судя

по результатам выборов, участники ходза следовали этим советам (76. С. 143). Во время выборов в местные органы власти «достойных» кандидатов определяют руководители местных отделений организации, рекомендации которых срабатывают безотказно. А поскольку местные организации возглавляют, как правило, консервативно настроенные лавочники, рестораторы, владельцы небольших торговых и промышленных предприятий, характер их рекомендаций не вызывает сомнения.

В последние годы, однако, руководство Риссё косэй кай все в большей мере вынуждено учитывать настроения верующих, среди которых немало людей, испытывающих неприязнь к правящей ЛДП. Так, в ходе одного из исследований политической ориентации молодых членов Риссё косэй кай обнаружилось, что менее 30 % из них склонны поддерживать ЛДП. Растет число людей, требующих, чтобы религиозная организация, участвуя в выборах, руководствовалась исключительно провозглашенными ею идеалами, а не какими-либо прагматическими и иными соображениями. Под их давлением руководство Риссё косэй кай вынуждено было отказаться в поддержке ряду деятелей ЛДП, которых оно рекомендовало в прошлом. По оценке политических наблюдателей (см.: Асахи. 17.X. 1983), неудача ЛДП на парламентских выборах 1983 г. в известной мере была связана с тем, что голоса членов Риссё косэй кай в тот раз были отданы Партии демократического социализма. В последующие годы наблюдалось ослабление поддержки со стороны Риссё косэй кай кандидатов правореформистской ПДС, которая все больше скатывалась на позиции сговора с либерал-демократами. На парламентских выборах 1986 г. ряд кандидатов ПДС, традиционно пользовавшихся поддержкой Риссё косэй кай, получили значительно меньше голосов, чем на предыдущих выборах.

Налицо закономерный результат изменений, происходящих как в Риссё косэй кай, так и во многих других новых религиозных организациях. Привлечение молодежи, с одной стороны, повысило динамизм и активизировало общественно-политическую деятельность этих движений, что в свою очередь способствовало росту их престижа в глазах общественности, стабилизировало их положение как движений общественно-религиозных. С другой стороны, это же обстоятельство внесло в дви-

жения новый элемент, не позволяющий лидерам манипулировать рядовыми членами в своих интересах столь свободно, как это было раньше. Ведь ныне им приходится иметь дело не только с людьми, воспитанными в духе конфуцианской морали с ее принципами беспрекословного подчинения младшего старшему, нижестоящего на лестнице социальной иерархии вышестоящему. С каждым годом в рядах новых социально-религиозных движений растет удельный вес людей, родившихся в послевоенную эпоху, когда традиционные представления о морально-этических ценностях стали претерпевать серьезные изменения. Их уже не так легко заставить слепо следовать указаниям своих духовных пастырей только на том основании, что они исходят от людей, пользующихся религиозным авторитетом. Стремясь найти в религии морально-этическую основу своей жизни, идеал, которому должно следовать, молодежь весьма болезненно воспринимает всякое искажение этого идеала в практической деятельности религиозной организации. Отсюда, выражаясь словами цитировавшегося уже Т. Муроо, усиление среди молодых членов Риссё косэй кай и других новых религиозных движений «идеалистического подхода к политике», выдвижение ими требований поддерживать на выборах «действительно порядочных людей». Сегодня дело ограничивается только этим. Нет, однако, оснований исключать возможность того, что уже в ближайшие годы усиливающиеся изменения в политических настроениях рядовых членов новых религиозных движений приведут к более серьезным изменениям политической ориентации этих движений в целом.

БУДДИЗМ И БОРЬБА ЗА МИР

Одна из отличительных черт общественно-политической жизни современной Японии — нарастание антивоенного движения. Осложнение международной обстановки в результате политики мирового империализма сделало угрозу войны более реальной. В Японии, единственной стране на Земле, народ которой испытал ужасные последствия атомной бомбардировки, особенно остро сознают, что будущая война, если она разразится, поставит под вопрос само существование человечества. Поэтому с каждым годом растет число людей самых различных политических взглядов, которые

вступают в ряды антивоенного движения. Свою роль в нем играют буддисты, в том числе приверженцы движений нитирэнзовского толка.

В 80-е годы борьба за мир стала чуть ли не главным лозунгом ряда этих движений. Вот один типичный пример. На первой странице иллюстрированной брошюры «Риссё косэй кай», предназначенной для распространения среди широкой общественности, написано следующее: «Наша планета Земля вращается в космосе, неся на себе 4,5-миллиардное человечество. Но все ли люди, населяющие Землю, в равной мере пользуются благами мира?»

Ведутся войны. Свирепствует голод, хотя все это не бросается в глаза непосредственно нам, японцам... Страшная действительность такова, что накопленное ядерное оружие по своей совокупной мощи в один миллион 250 тысяч раз превосходит бомбу, сброшенную на Хиросиму

Какой уж тут мир, разве речь не идет о том, что человечество стоит на грани уничтожения?

Только религия может избавить людей от этой угрозы. Ибо на Земле нет религии, которая не взывала бы о мире... Риссё косэй кай, являющееся объединением буддистов-мирян, исповедующих Сутру лотоса, в сотрудничестве с различными религиями мира прилагает неустанные усилия с тем, чтобы навечно превратить нашу Землю в обитель мира».

Сейчас подобные декларации, по существу отождествляющие религию с движением в защиту мира, не представляют ничего необычайного. Следует, однако, сразу оговориться, что участие буддийских организаций Японии в антивоенном движении — явление относительно новое. Еще каких-нибудь двадцать лет назад такие организации исчислялись единицами. Потребовался не один десяток лет после окончания второй мировой войны, чтобы участие японских буддистов в этом движении приняло более или менее массовый характер.

Если исходить из характера буддийского вероучения, одной из основных черт которого является отрицание насилия и призыв к терпимости, такое положение не может не показаться парадоксальным. Однако если освежить в памяти ту роль, которую буддийская храмовая организация на протяжении веков играла в истории Японии, то оно представляется вполне естественным. Напомним: со времени своего проникновения в Японию

еще в VI в. буддизм был тесно связан с государством, рассматривался правителями страны как идеология, призванная служить интересам государства. И хотя отношения между государством и буддийским духовенством в разное время складывались по-разному, а период, когда оно пользовалось реальным политическим влиянием, остался в далеком прошлом, на всех этапах истории Японии буддийская храмовая организация в той или иной форме служила правителям страны. Так было в эпоху сёгунов Токугава, когда буддийские храмы превратились в низовые звенья полицейского аппарата. Так было и после революции 1867—1868 гг., когда буддийское духовенство, хотя и лишенное своих былых привилегий и отодвинутое на вторые роли в рамках религиозно-политической системы государственного синто, продолжало ревностно служить новым владельцам Японии.

Неудивительно поэтому, что и во время японо-китайской и русско-японской войн, и в более близкий нам период — в годы войны на Тихом океане буддийские священнослужители возносили молитвы не за скорейшее прекращение кровопролития и наступление мира, а за победу японского оружия. У них не было традиции участия в антивоенном движении. И это столь же верно для нитирэновских групп, как и для других буддийских школ.

В первые послевоенные годы под влиянием демократических реформ, затронувших самые различные аспекты жизни японского общества, возникло движение за демократизацию и модернизацию буддийских организаций. Объединения сторонников демократизации и реформ образовались практически во всех буддийских школах. Они носили названия «союзов за реформу», «союзов за демократизацию», «прогрессивных союзов» и т. п. Возник и Прогрессивный союз школы Нитирэн. Наряду с требованиями проведения структурной реформы буддийских организаций эти союзы ставили вопрос и о привлечении к ответственности высших представителей духовенства за сотрудничество с милитаристской политикой правителей Японии довоенного и военного времени. Однако по мере усиления реакционных тенденций в политической жизни страны требования подлинной демократизации, в том числе требование решительно отмежеваться от недавнего милитаристского прошлого, стали отодвигаться на задний план. Подавляющее

большинство буддийского духовенства не только не осудило свое сотрудничество с политикой войны и агрессии, но даже не попыталось проанализировать характер событий, приведших Японию на грань национальной катастрофы. Сказались консервативность и косность, реакционные взгляды большинства буддийских священнослужителей.

Лишь очень немногие из них нашли в себе силы порвать с прошлым. Одним из них был руководитель Нихондзан мёходзи — Фудзии Ниттацу, который сам подверг критике свое сотрудничество с милитаристами и безоговорочно перешел на позиции пацифизма. В литературе о Нихондзан мёходзи даются различные объяснения причин, приведших к столь коренному перелому в мировоззрении Фудзии Ниттацу, который вплоть до окончания войны оставался на позициях паназиатизма и служения императору. Одни авторы связывают эту перемену с влиянием на Фудзии идей махатмы Ганди. Другие склонны полагать, что толчком к перелому во взглядах Фудзии послужила трагедия Хиросимы и Нагасаки, потрясшая этого глубоко верующего человека. Так или иначе, уже в первые годы после окончания войны Фудзии Ниттацу начинает выступать как последовательный противник любого посягательства на человеческую жизнь, обосновывая свою проповедь ссылками на фундаментальные положения буддизма и вероучение Нитирэна, которое он интерпретировал как призыв к всеобщему миру.

Нихондзан мёходзи стала активным участником массовых антивоенных демонстраций, конференций сторонников мира. Начиная с 50-х годов Нихондзан мёходзи включилась в борьбу демократических сил Японии против использования страны в агрессивной стратегии американского империализма. Первым шагом на пути к этому стало участие организации в движении за ликвидацию военной базы США в Сунакава в 1955 г. (56. С. 227—229). Выступления Нихондзан мёходзи отличались особой боевитостью, заимствованной из практики, применяемой для обращения инакомыслящих наиболее бескомпромиссными нитирэновскими группами. Облаченные в желтые рясы монахи Нихондзан мёходзи могли часами стоять у ворот американской базы или посольства США в Токио, привлекая внимание окружающих непрерывными ударами в барабаны, сопровождаемыми скандированием фразы «Наму Мёхо

рэнгэ кё!». Психологический эффект таких выступлений был довольно сильным.

На средства Нихондзан мёходзи в разных районах страны воздвигались так называемые пагоды мира, кампания по сооружению которых явилась по существу одним из средств антивоенной агитации. Фудзии Ниттацу, несмотря на свой преклонный возраст (он умер в 1985 г., не дожив нескольких месяцев до 100 лет), совершал поездки по многим странам мира, повсюду выступая с антивоенными проповедями. Побывал он и в нашей стране. Своими активными антивоенными выступлениями Нихондзан мёходзи, число членов которой лишь ненамного превышает 20 тыс. человек, тем не менее снискала себе уважение в широких кругах демократической общественности.

В 1962 г. лидеры Нихондзан мёходзи и ряда других религиозных организаций создали Совет японских религиозных деятелей в защиту мира. Совет не только активно участвует в антивоенном движении, но и выступает по гораздо более широкому кругу вопросов: против использования религии в интересах подготовки войны, пересмотра конституции Японии, в защиту свободы совести, против попыток фашизации страны, за расторжение американо-японского военного договора (13. С. 194—195).

Участие буддийских организаций в антивоенном движении расширялось по мере нарастания угрозы возникновения ядерной войны. Важную роль в этом сыграло проведение по инициативе Риссё косэй кай уже упоминавшейся Международной конференции религиозных деятелей в защиту мира в Киото в 1970 г. В подготовку конференции было вовлечено духовенство основных организаций традиционных школ буддизма, христианских церквей, многочисленных новых религиозных групп и даже часть священнослужителей синто, занимающих обычно наиболее консервативные позиции в религиозных кругах (15. С. 85). Конференция, таким образом, способствовала мобилизации представителей самых различных кругов Японии на участие в антивоенном движении. Практика проведения подобных мероприятий с тех пор приняла регулярный характер. В 1976 г., опять-таки по инициативе Риссё косэй кай, в Сингапуре состоялась Конференция религиозных деятелей Азии в защиту мира. В 1982 г. Риссё косэй кай совместно с рядом других организаций приняло активное участие

в сборе подписей под призывом предотвратить угрозу ядерной войны.

С антивоенным движением самым непосредственным образом связаны выступления Риссё косэй кай против усиления милитаристских тенденций в политике правящих кругов Японии. Разнообразные формы принимает борьба членов Общества против восстановления государственного статуса важнейшего центра милитаристской пропаганды — святилища Ясукуни. Это — сбор подписей, демонстрации, подача петиций в парламент и т. п. Начиная с 1974 г. по инициативе Риссё косэй кай стали осуществляться так называемые «поездки раскаяния» в Азию, которые проходят под лозунгом: отправной точкой новых отношений Японии со странами Азии должно быть раскаяние за содеянное ею в прошедшей войне (15. С. 160). Значение этих мероприятий, в которых участвуют молодые члены Риссё косэй кай и других религиозных организаций, становится понятным, если учесть, что они проводятся в обстановке нагнетания шовинистических и милитаристских настроений, отказа правящих кругов от признания ответственности за преступления японской военщины в годы второй мировой войны. «Поездки раскаяния» заостряют внимание как раз на этой проблеме. «Мы — поколение, не знающее, что такое война. Однако жертвы войны есть не только в Японии, их много в странах Азии. Урок, который мы извлекли из посещения в этих странах семей, потерявших своих кормильцев в годы войны, состоит в том, чтобы никогда больше не повторить величайшей глупости, оказавшись в плену представлений о превосходстве японской нации» (15. С. 159). Это заявление, принадлежащее одному из лидеров Риссё косэй кай, говорит о важном воспитательном значении подобных поездок.

В начале 70-х годов активную пацифистскую деятельность развернуло Сока гаккай. При молодежном и женском отделах были созданы комитеты мира с целью координации выступлений членов Общества за мир и всеобщее разоружение. Уже в 1970 г. была проведена первая международная студенческая конференция в защиту мира с участием японских и иностранных студентов — членов Общества и его зарубежных отделений. Подобные конференции с этого времени стали проводиться регулярно. Выступая на съезде Сока гаккай в 1972 г., Икэда впервые указал на возможность

объединения усилий всех, выступающих за всеобщий мир и искоренение угрозы войны, «независимо от различий в вероисповедании и идеологии» (19. С. 183). На очередном съезде Сока гаккай в 1973 г. был выдвинут лозунг: «За построение мирного творческого общества путем развертывания буддийского движения!» В выступлении на съезде Икэда, опять-таки впервые, заявил о том, что «борьба против фашизма является миссией Сока гаккай, поднявшего знамя уважения к человеческой жизни» (19. С. 184). Борьба за мир стала одной из главных тем выставок, организуемых Сока гаккай. Преимущественно этой теме посвящена экспозиция Музея имени Тода в Йокогаме. Была издана многотомная серия «Призывы к миру», в которой собраны воспоминания лиц, переживших ужасы войны.

Антивоенные выступления Сока гаккай самым непосредственным образом связаны с деятельностью организации на международной арене. Характерно, что объединение зарубежных организаций Сока гаккай — так называемый Интернационал Сока гаккай, президентом которого и по сей день остается Икэда, — было создано на проходившей в январе 1975 г. на о. Гуам Первой международной конференции в защиту мира (международными подобными мероприятиями являются лишь в том плане, что в них участвуют представители организаций Сока гаккай в разных странах мира). Первый съезд Интернационала Сока гаккай (СГИ) состоялся в октябре 1980 г. в Лос-Анджелесе. В нем участвовало 15 тыс. представителей 48 национальных организаций. Всего же в начале 80-х годов организации и группы, базирующиеся на идеологии Сока гаккай, функционировали более чем в 90 странах. Филиалы Сока гаккай в настоящее время имеются практически на всех континентах.

На первом съезде СГИ Икэда сформулировал три главных принципа деятельности Интернационала: 1. Решительное отрицание войн и вооружений. 2. Фундаментальной основой упрочения мира должно стать учение Нитирэна. 3. Действительное единство в «создании мира и культуры» заключается в повсеместном и широком распространении нитирэнизма во всем мире (14. 1980. № 12. С. 24). «Человечество стремится к миру, — говорил Икэда в выступлении на съезде. — Вообще не должно быть войн, не должно быть оружия. Мы самым решительным образом отрицаем войну. Самый

важный вопрос для человечества: каким образом, выступая против войн и вооружений, добиться действительно вечного мира?.. Всеобщей основой достижения этого вечного мира должен стать буддийский Закон великого святого Нитирэна. На этом мы сосредоточиваем все внимание и прилагаем максимальные усилия для осуществления «косэн руфу» (распространения вероучения Нитирэна во всемирном масштабе)» (14. 1980. № 12. С. 44).

Таким образом, специфика пацифистского движения, развивающегося под эгидой Сока гаккай, состоит в том, что достижение всеобщего мира увязывается с торжеством идей Нитирэна повсюду на земле. В более широком плане антивоенное движение составляет один из аспектов программы Сока гаккай по созданию идеального мироустройства в глобальном масштабе, построению «новой цивилизации». А это невозможно без осуществления «человеческой революции», без духовного перерождения человека вследствие осознания себя буддой в потенции. «Мир во всем мире,— говорил Икэда в цитированном выше выступлении,— нельзя построить только при помощи оружия и политики. В конечном счете этот вопрос решается в человеческом сердце... Но для того чтобы достичь абсолютного неразрушимого счастья, нет другого средства, чем произносить «Наму Мёхо рэнгэ кё!» и распространять это повсюду». И здесь же еще раз повторяется, что безоговорочное следование «трем великим тайным законам» обеспечит «вечную жизнь без страданий» (14. 1980. № 12. С. 40).

Тесное увязывание выступлений в защиту мира с задачей распространения догм Нитирэна и базирующейся на них идеологии Сока гаккай в глобальном масштабе обуславливает ограниченность пацифистского движения под эгидой Сока гаккай. По существу оно не выходит за рамки Общества и связанных с ним зарубежных организаций. Призывы Икэда к объединению усилий всех сторонников мира независимо от их религиозных убеждений в этих условиях не могут быть реализованы. Они расходятся с реальной практикой, не способны на деле поставить общечеловеческие интересы выше конфессиональных.

В то же время сам факт пацифистской деятельности Сока гаккай нельзя недооценивать, равно как неправильно было бы не учитывать вклад в дело укрепления

всеобщего мира лично Д. Икэда *. В ходе многочисленных зарубежных поездок, встреч с видными государственными, политическими и общественными деятелями, известными представителями науки и культуры ряда стран мира Икэда неизменно выступает с пацифистских позиций, призывая не ослаблять усилий, направленных на предотвращение угрозы ядерной войны.

Начиная с 1982 г. Интернационал Сока гаккай совместно с ООН провел в ряде крупнейших городов мира выставку «Ядерное оружие — угроза нашему миру». Эта экспозиция, значительное место в которой занимают документальные свидетельства ядерной трагедии Хиросимы и Нагасаки, ставила задачей раскрыть перед мировой общественностью всю степень ядерной опасности. В мае — июне 1987 г. выставка экспонировалась в Москве. Прибывший для участия в ее открытии Д. Икэда в беседе с Председателем Совета Министров СССР Н. И. Рыжковым высоко оценил советские мирные инициативы, отвечающие необходимости изменения подхода к вопросам войны и мира, и заявил, что эти предложения заслуживают самой энергичной поддержки. Икэда высказался за достижение прогресса в решении важнейшей задачи современности — уничтожении ядерного оружия и избавлении человечества от угрозы ядерного оружия (Известия. 28.V.1987). Пребывание Д. Икэда в Москве, его встречи с представителями советской общественности получили исключительно широкое освещение в периодических изданиях Сока гаккай.

Разумеется, важнейшая цель подобной деятельности, как и в случае с Риссё косэй кай, состоит в решении специфических задач собственной организации, в повышении ее привлекательности в глазах верующих и ее престижа среди населения в целом. Нельзя, однако, не видеть, что антивоенные выступления необуддийских организаций, будучи отражением чаяний широких слоев японского общества, объективно играют положительную роль, вносят свой вклад в антивоенное движение японского народа.

* В 1974—1987 гг. Икэда четырежды посетил Советский Союз. В 1987 г. в Японии вышла книга его диалогов с ректором Московского государственного университета академиком А. А. Логуновым (см.: *Икэда Д., Логунов А. Третий радужный мост. М., 1988*).

Свыше четырех десятилетий минуло со времени окончания второй мировой войны. Неузнаваемо изменилась за этот период Япония. От поверженной в результате военного поражения страны с почти полностью разрушенным хозяйством до второй по экономической мощи державе капиталистического мира, бросающей вызов Соединенным Штатам Америки,— таков путь, пройденный Японией за эти годы. Как и всякое явление общественной жизни, массовые религиозные движения послевоенной эпохи в процессе своего становления и роста не могли не отразить все ее перипетии, менялись вместе с обществом, их породившим. Сока гаккай, Риссё косэй кай, Рей ю кай сегодня уже далеко не те, какими были в первые послевоенные годы и даже в более близкий нам исторический период, каких-нибудь 15—20 лет назад.

О характере происшедших в них перемен и причинах, их вызвавших, говорилось уже немало. Процессы, происходящие в необуддийских религиозных движениях нитирэновского толка, как и в религиозной жизни Японии, нельзя квалифицировать иначе как секуляризацию, дальнейшее усиление тенденций «отрицания религии внутри самой религии», попытки привести религию в соответствие с изменившейся действительностью, приспособить ее к мироощущению современного японца, живущего в одной из ведущих капиталистических стран мира с мощной экономикой и высоким уровнем развития науки и техники.

В рассмотренных нами движениях процесс приспособления религии к реалиям сегодняшнего дня протекает по-разному, принимая различные формы. Так, в Сока гаккай наиболее ярко проявляется тенденция придания религии наукообразной формы. Речь идет о том, чтобы превратить основное положение сокагаккаевской догматики о возможности обретения земных благ при помощи мистического слияния с гохондзон в «авторитетную» «философию жизни», соответствующую сегодняшнему уровню развития общества, использующую новейшие достижения всевозможных отраслей знания — астрономии, биохимии, ядерной физики, психологии и т. п. Иными словами, ставится задача осуществить своего рода «научную рационализацию» религии, подкрепить положения буддизма ссылками на научные достижения

современности. Наиболее показательна в этом плане работа Икэда Дайсаку «Наука и религия». Такой подход, бесспорно, импонирует молодежи, но далеко не всегда встречает понимание со стороны верующих старшего поколения, воспитанных в духе приверженности мистическому культу периода становления Сока гаккай.

Для Риссё косэй кай наиболее характерна тенденция превращения в морально-этическое движение совершенствования личности путем культивирования в верующих обостренного чувства самокритики, необходимости «раскаяния». С течением времени в практике Риссё косэй кай фундаментальные положения буддизма и Сутра лотоса во все большей мере начинают рассматриваться опять-таки как «философия жизни», опираясь на которую возможно совершенствование личности и построение идеальной модели общества, а не как мистическое средство обретения земных благ.

Рэй ю кай делает упор на эксплуатацию естественно-го стремления людей, особенно молодежи, к коллективу, элементарному человеческому общению, к свободе выражения своих эмоций. В данном случае путь к постижению вероучения, которое во все большей степени рассматривается как идеологическая основа морального совершенствования личности, проходит через рекреационную по существу своему деятельность («к вере — через песни и танцы» — таково кредо движения «*inpeer tgr*»). При этом зачастую средство к обретению веры, т. е. такого рода деятельность, превращается в самоцель, а религиозный аспект движения отодвигается на задний план.

Наконец, для всех трех движений характерно стремление повысить свой престиж в глазах общественности за счет активизации благотворительных акций и развертывания умеренного пацифистского движения. В целом во всех рассмотренных нами случаях речь идет о попытках научной рационализации религии, придания ей характера философского или морально-этического учения, культурного или общественного движения.

Сам по себе процесс «отрицания религии внутри самой религии» свидетельствует о дальнейшем углублении кризиса религиозной идеологии. Предпринимая шаги по модернизации своих догм и религиозной практики, гибко приспособляясь к меняющейся действительности, Сока гаккай, Риссё косэй кай и Рэй ю кай по сей день сохраняют свои позиции как крупнейшие общественно-

религиозные организации Японии. Однако в отличие от прошлых лет даже о Сока гаккай уже нельзя говорить как о монолитном, в высшей степени сплоченном движении, все участники которого едины в стремлении выполнить волю своего духовного лидера. Проводимые сверху меры по модернизации встречают сопротивление со стороны старшего поколения верующих, что в свою очередь ведет к усилению внутренних разногласий, принимающих подчас довольно острые формы. С другой стороны, наблюдается очевидное замедление роста рядов крупнейших движений нитирэновского толка. Это и понятно: ведь главный фактор, который определял их феноменальный рост в недавнем прошлом, — мощный приток сельской молодежи в города — перестал действовать по мере замедления темпов роста японской экономики. Официальная статистика, основанная на данных, предоставляемых самими нитирэновскими организациями, ежегодно регистрирует небольшое увеличение числа их адептов. Однако, по мнению некоторых исследователей вопроса, в действительности численность их либо остается на прежнем уровне, либо даже сокращается (12. С. 46).

В этой обстановке активизируется деятельность религиозных групп, которые в японской религиозно-ведческой литературе и журналистике получили название «новые новые религии» — «син синсюкё». Речь идет о сравнительно небольших по численности адептов группах, которые в своих проповедях акцентируют внимание на религиозном фундаментализме, магии, мистике, вере в чудеса. Эти группы стали заметным явлением в религиозной жизни Японии после нефтяного кризиса 1973 г., положившего конец эпохе высоких темпов роста японской экономики, породившего в душах рядовых японцев острое чувство беспокойства за будущее, неуверенность в способности сохранить достигнутый уровень материального благополучия. С другой стороны, питательной средой для таких групп стали эсхатологические настроения, усиливавшиеся по мере роста угрозы войны с применением термоядерного оружия и прогрессирующего экологического загрязнения.

Из числа нитирэновских организаций к подобным группам относят упоминавшуюся уже Мёсинко, для которой характерна максималистская приверженность ортодоксальной догме и анахронистской религиозной практике. Если Мёсинко наиболее ярко отражает

тенденцию религиозного фундаментализма, то другая буддийская группа, получившая популярность в последние годы,— Агон сю служит типичным примером движения, основанного на мистицизме. Ее основатель Кирияма Ясуо издал несколько книг, посвященных таинствам эзотерического буддизма. Агон сю предсказывает конец света в результате ядерной катастрофы и призывает людей «очиститься», став приверженцами закона Шакьямуни. Религиозная практика Агон сю представляет собой эклектическое сочетание, казалось бы, совершенно несовместимых элементов: мистики эзотерического буддизма, пропаганды оккультных и спиритуалистических явлений, «теории культивирования заложенных в человеке способностей», веры в «чудотворцев» и т. д. и т. п.

На первый взгляд все это кажется чудовищным анахронизмом, особенно в стране, гордящейся своей экономической мощью и бесспорными научно-техническими достижениями. Однако совершенно очевидно, что в активизации «новых новых религий» находит свое отражение духовный кризис буржуазного общества, который обостряется по мере усиления чувства неуверенности в завтрашнем дне, порождаемого крайне неустойчивым характером капиталистического «цветания». В более узком плане активизацию «новых новых религий», очевидно, следует рассматривать как реакцию на процесс секуляризации религии, который наиболее ярко проявился в массовых движениях нити-рэновского толка.

Некоторые японские религиоведы склонны преувеличивать значение повышения удельного веса в религиозной жизни Японии культов, подобных Мёсинко и Агон сю. Появился даже термин «третий бум религии». Сторонники применения этого термина к нынешней ситуации пытаются сравнивать ее с возникновением народных религиозных движений в канун и первые десятилетия после буржуазной революции 1867—1868 гг. («первый бум религии») и феноменальным ростом новых религий после второй мировой войны («второй бум религии»).

Думается, что для таких оценок нет достаточных оснований. Выход на арену общественной жизни разного рода групп, проповедующих оккультизм, мистику, веру в чудеса, кликушествующих о грядущем «конце света»,— явление регрессивное даже с точки зрения

позиций, которые занимает сегодня религия. В нынешней обстановке главным путем развития религиозного движения, если оно рассчитывает по крайней мере сохранить свое влияние на верующих, остается секуляризация, типичный пример которой демонстрируют Сока гаккай, Риссё косэй кай, Рэй ю кай. История этих движений в послевоенный период служит убедительной иллюстрацией модернизации религии, религиозного обновленчества в условиях высоко развитой капиталистической страны. А тенденции к обновленчеству, в каких бы формах они ни проявлялись, диктуются, выражаясь словами В. И. Ленина, стремлением «оживить религию, поднять спрос на религию, сочинить религию, привить народу или по-новому укрепить в народе религию» (1. С. 90).

Массовые религиозные движения нитирэновского толка, несмотря на замедление своего роста, по-прежнему сохраняют влияние на достаточно большие группы населения, эксплуатируя глубоко укоренившиеся в психологии людей предрассудки и суеверия, ловко спекулируя на широко распространенных среди них настроениях неудовлетворенности условиями своего существования, порождаемыми капиталистической действительностью.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели процесс становления и функционирования значительной части новых религий в Японии, одной из ведущих стран капиталистического мира, в которой одновременно огромную роль играют традиционные, уходящие в феодальное прошлое общественные и идеологические институты. Мы попытались проследить исторические, социально-политические и религиозно-философские истоки новых религий на примере одного из основных течений не только японского буддизма, но и японской общественной мысли. В «фонд» нитирэновской идеологии вошли, пожалуй, все главные «достижения» буддийских теоретиков Индии, Китая и Японии. В развитие нитирэнизма вносили вклад яркие и, даже можно сказать, выдающиеся личности японской истории, начиная с самого Нитирэна. Несомненна их глубокая убежденность и искренняя вера в свои идеалы, готовность к самопожертвованию ради их достижения. Под знаменами нитирэновского движения и его нынешних организаций-преемниц объединялось и объединяется немалое количество приверженцев. Тем не менее ни в средние века, ни в новое время, ни сегодня нитирэнистские объединения не приближались к сколько-нибудь действительному воплощению провозглашенных ими целей — достижению каждым индивидуумом личного счастья (гармоничного бытия) и созданию справедливого (гармоничного) общества. Несмотря на энергично декларировавшиеся «заботу» о каждом человеке и гуманизм нитирэновского учения, история движения — и в прошлом, и в настоящем — изобилует, как мы видели, множеством примеров в высшей степени антигуманных акций его лидеров и адептов.

Более чем семисотлетняя история нитирэнистских организаций еще раз убедительно показывает, что религиозная идеология, какими бы целями ни руководство-

вались и какие бы пропагандистские усилия ни прилага-ли ее апологеты, не способна стать основой учения, на базе которого могли бы быть разработаны реальные, а не иллюзорные средства совершенствования человека и общества. Ценностные ориентиры, предлагаемые нитирэнизмом, при всей их внешней привлекательности для достаточно широких слоев населения Японии и какой-то части людей в других странах в конечном счете уводят от реальной борьбы за лучшее будущее и в этом смысле нейтрализуют в определенной мере усилия прогрессивных организаций и политических партий по распространению действительно научного мировоззрения, каким является марксизм. Именно данную сторону новых религий, и в частности нитирэнизма в современных его интерпретациях, следует иметь в виду, давая объективную оценку этому сложному и неоднозначному явлению в духовных исканиях социальных групп, проникнутых мелкобуржуазным сознанием.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Ленин В. И. О фракции сторонников отзовизма и богоискательства // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 19.
2. Аверинцев С. С. Теократия // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1968.
3. Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968.
4. Державин И. К. Сока гаккай // Комэйто. М., 1972.
5. Игнатович А. Н. Историческая хроника «Нихонги» о знакомстве японцев с буддизмом // Народы Азии и Африки. 1985. № 2.
6. Игнатович А. Н. Концепция бытия школы Тяньтай в интерпретации Нитирэна // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.
7. Козловский Ю. Б. Идеализм и религия в современной Японии (формы взаимодействия) // Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985.
8. Светлов Г. Е. Путь богов. М., 1985.
9. Адзиа буккё си. Нихон хэн (История буддизма в Азии. Япония). Т. 1—6. Токио, 1972.
10. Ватанабэ С. Нихон-но буккё (Японский буддизм). Токио, 1965.
11. Гурафу Мирокусан (Иллюстрированный альбом Мирокусан) Токио, 1984.
12. Гэндай Нихон сюкё (Современные религии Японии) / Под ред. Х. Ямамото. Токио, 1985.
13. Гэндай-ни икиру сюкёся-но сёгэн (Свидетельства религиозных деятелей современности). Токио, 1969.
14. Дайбьяку рэнге (Великий белый лотос). Токио.
15. Екояма М. Риссё косэй кай // Син сюкё-но сэкай (далее: СССР) (Мир новых религий). Т. 2. Токио, 1978.
16. Ино К. Тикю-о фумаэта «икигами» синко (Культ «живого бога», поправшего Землю) // Пэн. 1971. Февр.
17. Иноуэ Н. и др. Син сюкё кэнкю тёса хандбук (Справочник научно-исследовательских работ по новым религиям). Токио, 1981.
18. Коикэ К. и др. Сюкё данъацу-о катару (Рассказы о преследованиях религий). Токио, 1978.
19. Мидзогути А. Сока гаккай // СССР. Т. 2. Токио, 1978.
20. Миядзаки Э. Нитирэн кёдан-но тэнкай (Развитие нитирэновского религиозного объединения) // Кодза Нитирэн (далее: КН) (Лекции о Нитирэне). Т. 2. Токио, 1972.
21. Момосэ М. Нитирэн-но надзо (Загадка Нитирэна). Токио, 1986.
22. Мураками С. Гэндай Нихон-но сюкё сисо (Религиозная мысль современной Японии) // Марукусююги тэцугаку (Марксистская философия). Т. 5. Токио, 1971.

23. *Мураками С.* Камы то нихондзин (Боги и японцы). Токио, 1984.
24. *Мураками С.* Киндай Нихон-но сюкёса (Религиозные деятели Японии нового времени). Токио, 1967.
25. *Мураками С.* Комэйто. Токио, 1969.
26. *Мураками С.* Нихон сюкё дзитэн (Энциклопедия японских религий). Токио, 1978.
27. *Мураками С.* Син сюкё (Новые религии). Токио, 1980.
28. *Мураками С.* Сока гаккай // Комэйто. Токио, 1967.
29. *Муроо Т.* Гэндай-но сюкё // Риссё косэй кай (Современные религии Риссё косэй кай). Токио, 1983.
30. *Навата С.* Рэй ю кай // ССС. Т. 2. Токио, 1978.
31. Нитирэн дайсёнин госё дзэнсю (Полное собрание священных писаний великого святого Нитирэна). Токио, 1981.
32. «Нихон» сёки // Нихон котэн бунгаку тайкэй (Большая серия японской классической литературы). Т. 68. Токио, 1974.
33. Нихондзин-но сюкё исики. НКХ хосо сэрон тэсатё хэн (Религиозное сознание японцев. Издание Института исследований общественного мнения японской радиовещательной корпорации). Токио, 1984.
34. *Оно Т.* Нитирэн. Токио, 1972.
35. Сайтё, Кукай сю (Собрание сочинений Сайтё и Кукай) // Нихон-но сисо (Японская мысль). Т. 1. Токио, 1969.
36. *Саки А. и др.* Го дайкёсо-но дзицудзо (Истинные облики пяти великих основателей). Токио, 1970.
37. *Саки А.* Син сюкё (Новые религии). Токио, 1966.
38. *Саки А.* Хокэкё-но дэнто то гэндзё (Традиция и современное положение групп, базирующихся на Сутре лотоса) // Гэндай сюкё хихан (Критика современных религий). Токио, 1967.
39. Сёку Нихонги. Т. 2. Токио, 1972.
40. *Симада К.* Рэй ю кай кайтё Кубо Цугунари (Президент Рэй ю кай Кубо Цугунари) // Тюо корон. 1983. № 5.
41. *Симидзу М.* Син сюкё-но кэйфу (Генсеалогия новых религий) // ССС. Т. 1. Токио, 1979.
42. Сока гаккай. Токио, б/г.
43. *Сорикава Х.* Дайгакусэй-но сюкётэки кансин-ни цуйтё (Об отношении студентов к религии) // Сюкё кэнкю. 1969, март. № 196.
44. Сюкё нэнкан. Сёва-62 нэн хэн (Религиозный ежегодник за 1987 г.). Токио, 1988.
45. Сюкё си (История религий) / Под ред. Касахара К. и др. Токио, 1966.
46. Сюкё-о гэндай-ни тоу (Религия обращается к современности): Издание газеты «Майнити». Токио, 1976.
47. Сюму дзихо. 1980, янв. № 49.
48. *Такаги Ю.* Монтэй-но сэйтай (Положение учеников) // КН. Т. 2.
49. *Такаги Ю.* Нитирэн: соно кодо то сисо (Нитирэн: его деятельность и учение). Токио, 1970.
50. *Такэнака Н.* Сока гаккай. Токио, 1967.
51. *Тамура Е.* Нихон буккё си нюмон (Введение в историю японского буддизма). Токио, 1970.
52. *Токоро С.* Киндай Нихон-но сюкё то насионаридзуму (Религия и национализм в современной Японии). Токио, 1966.
53. *Токоро С.* Киндай сякай то нитирэнсюги (Современное общество и нитирэннизм). Токио, 1972.

54. Умэхара М. Сосэн кyuё то «ниндзэн» — э-но мити (Поминание предков и путь к «ниндзэн») // Пен. 1971. Т. IV.
55. Фудзиси Н. Хоккэ-икки // КН. Т. 3.
56. Фудзиси Н. Вага хиборёку (Мое непротивление). Токио, 1972.
57. Цудзи Д. Нихон буккё си (История японского буддизма). Т. 3. Токио, 1970.
58. Anesaki M. Nichiren, the Buddhist Prophet. Gloucester, 1966.
59. Bethel M. D. Makiguchi: the Value Greater. N. Y.; Tokyo, 1973.
60. Earhart H. B. Japanese Religion: Unity and Diversity. Belmont (Cal.), 1969.
61. Eberhard W. Das Toba-Reich Nord Chinas. Leiden, 1949.
62. Hori I. Folk Religion in Japan. Tokyo, 1968.
63. Ikeda D. Buddhism: the Living Philosophy. Tokyo, 1974.
64. Ikeda D. The Global Unity of Mankind. Tokyo, 1974.
65. Kitagawa J. Religion in Japanese History. N. Y.; L., 1966.
66. Lloyd A. Development of Japanese Buddhism // Transactions of Asiatic Society of Japan. Vol. XXII. Yokohama, 1894.
67. Murakami S. Japanese Religions in Modern Century. Tokyo, 1984.
68. Myöhō-Renge-Kyō. Tokyo, 1971.
69. Norbeck E. Religion and Society in Modern Japan. Houston (Tex.), 1970.
70. Renondeau G. La doctrine de Nichiren, suivie de la traduction annotée de six ses oeuvres. P., 1953.
71. Rissho Kosei Kai. Tokyo, 1966.
72. Shakaden. Tokyo, 1977.
73. Spae J. Japanese Religiosity. Tokyo, 1971.
74. Takahashi Y. The New Religions // Intersect. 1986. Vol. 2 August). N 8.
75. Thomsen H. The New Religions of Japan. Tokyo, 1963.
76. Watanabe E. Rissho kosei-kai // Contemporary Religions in Japan. 1968. Vol. IX. N 1—2 (March — June).

**УКАЗАТЕЛЬ БУДДИЙСКИХ,
СИНТОИСТСКИХ, ИСТОРИЧЕСКИХ,
РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ,
ИМЕН БУДД, БОДХИСАТТВ,
МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ**

- Авалокитешвара*, см. *Каннон*
Аматэрасу — главная богиня синтоистского пантеона 48, 54, 74, 149, 185, 195, 248
Амида, будда 48, 52, 53, 61, 62, 67, 69, 73, 131
Амидаизм — одно из ведущих направлений в японском буддизме 52, 64, 117
Асура — демон, персонаж древнеиндийской мифологии 102, 103, 106

Бакуфу — военно-феодалное правительство в средневековой Японии 49, 50, 53—55, 67, 70, 71, 75, 79, 81, 89
Бодхи — дерево, под которым, согласно буддийским преданиям, обрел просветление Будда Шакьямуни 92, 95
Бодхисаттва — в буддизме махаяны лицо, достигшее просветления и помогающее другим выйти на путь просветления 3, 25, 34—36, 39, 45, 58, 76, 93, 95, 105, 106, 115, 116, 222, 237
Бодхисаттва-монах — в теократической доктрине Сайтё монах буддийской школы Тэндай 41, 71, 115

Будда Многочисленные Сокровища 98
Будда Шакьямуни 32, 34, 36, 40, 48, 61, 92—95, 97—99, 113, 116, 117, 170, 221, 222, 227, 266
Бусидо — кодекс поведения самураев 54
Буссё гонэн категория догматики общества Рэй ю кай 172
Бхикшу — буддийский монах в Индии 32
Бэтто — буддийский священник, назначаемый для отправления обрядов в синтоистском святилище 135

«Варэ итидзики-о сасагэтэ!» («Пожертвуй одну трапезу!») — лозунг общества Риссё косэй кай 231
Веды — древнеиндийские священные книги 31
Вишиста-чаритра — бодхисаттва, персонаж Сутры лотоса благого Закона 76, 98, 99, 109, 115
Временная великая колесница — одна из важнейших доктрин учения Нитирэна 96

- Горэй* — культ почитания умерших 190
- Гохондзон* — объект культа в нитирэннистских школах и организациях 110—114, 116, 118, 197, 200, 206, 263
- Гэндзэ рьяку* («польза (выгода) в этом мире») — одна из важнейших характеристик японского буддизма 39, 127
- Гэнсё рьяку* — блага, существование которых доказано на практике, доктрина Нагамацу Сэйфу 127
- Дайкё* («великое учение») — учение, апологетизирующее систему императорского правления 136
- Даймоку* — молитва в нитирэннистских школах и организациях 111, 114, 118
- Дайнити* см. *Махавайрочана*
- Дайсёнин* («великий святой») — титул, присваивавшийся наиболее выдающимся деятелям буддийской церкви 100
- Дайси* («великий учитель») — почтительное титулование буддийских монахов 155, 156
- Данка* — прихожанин буддийского храма 14
- Даосизм* — одно из трех главных (наряду с конфуцианством и буддизмом) течений общественной и религиозной мысли Китая 11, 29
- Двенадцатичленная формула зависимости существования* — важнейшая философская доктрина буддизма (прежде всего хинаянистской разновидности) 223
- Девадатта* — согласно буддийским преданиям, двоюродный брат Будды Шакьямуни, внесший разлад в монашескую общину 92
- Джамбудвипа* — по буддийским представлениям, остров-континент в Мировом океане, на котором проживает род людской 113
- Дзайкэ* («находящиеся дома (в семье)») — мирянин 64, 66
- Дзайкэ буккё* — буддизм мирян 126
- Дзёфукё* см. *Садапарибхуга*
- Дзикай гогу* («взаимопроницаемость «десяти миров»») — важнейшая доктрина нитирэновского учения 107
- Дзико сякубуцу* («сокрушение собственных заблуждений») — категория учения Нагамацу Сэйфу 128
- Дзимму* — легендарный император 248
- Дзито* — правитель округа в средневековой Японии 61
- Дзэн* — одно из ведущих направлений в японском буддизме 51, 53, 54, 69, 117
- Дзюнсэй нитирэнсюги* («чистый нитирэннизм») — учение Танака Тигаку 151
- Додзоку* — клановая организация родственных семей 190
- Дхарани* — в эзотерическом буддизме магическая формула 47
- Дхарма* — субстанциальный элемент, важнейшая категория буддийской философии 32—34
- Единая колесница* — в буддизме махаяны единый путь спасения для всех без исключения живых существ 93

Е-наоси («лучшая жизнь») — положение догматики Тэнрикё 123

Иисус Христос 25

Икигами («живой бог») — характеристика, приписываемая главе рода 26

Имя в Законе — имя, даваемое монаху после пострижения 63

Истинная великая колесница — в классификации буддийских учений, принятой в нитирэнских школах, учение Нитирэна 95

«Истинного Закона» век — первый из трех периодов (веков) развития учения Будды 37

Итай досин («разные тела — одно сердце (сущность)») — категория догматики Нитирэн сёсю 143

Кайдан — важнейший компонент нитирэновской доктрины теократического государства, особое помещение в храмах нитирэнских школ 110, 111, 113, 206, 213

Каймэй — поминальные таблички 170

Ками — синтоистские божества 47

Камигакари — лица, считавшиеся одержимыми божествами 121

Каннон — бодхисаттва женского пола, богиня милосердия, одна из наиболее популярных в японском буддийском пантеоне 48, 194, 220

Карма (букв. «действие») — в древнеиндийских религиозно-философских учениях то, что

обуславливает форму и «качество» существования человека на той или иной ступени круга перерождений 223, 237

Кёси («наставник учения (Будды)») — служитель культа в Сока гаккай 216

Кигэнсэцу — праздник в честь основания империи мифическим японским императором Дзимму 248

Ко — группы верующих, возникшие в Японии в позднее средневековье вне рамок признанных властями религиозных организаций 125, 129

Коан — вопросы, которые задавал дзэнский монах своему ученику, для того чтобы помочь ему приблизиться к просветлению 53

Кокубундзи — государственные провинциальные буддийские монастыри в Японии VIII-X вв 40

Кокугаку («национальная наука») — течение в общественной мысли Японии, близкое к синтоизму 124, 133

Кокудзо — бодхисаттва 58

Кокурицу кайдан — государственный кайдан 206

Кокутай («сущность государства») — важнейшее понятие догматики государственного синтоизма 142, 148

Компира — божество счастья и удачи 122

Конфуцианство — одно из трех главных (наряду с даосизмом и буддизмом) течений общественной мысли Китая 11, 27, 29, 30, 38, 117, 143

«Конца Закона» век — последний из трех периодов (веков)

- развития учения Будды 32, 38, 50, 51, 63, 97—99, 112, 113, 169
- Косэн рифу* — распространение нитирэновского учения по всему миру, доктрина Нитирэн сёсю 211, 261
- Куни* («страна») — в интерпретации Нитирэна социум и окружающая среда 153
- Майтрейя* — будда грядущих веков 92, 191, 192
- Мандала* — один из видов графических изображений мироздания 110, 185, 197, 200
- Махавайрочана* — будда 46, 48
- Махаяна* — второй (наряду с хинаяной) основной тип буддизма 33—35, 48, 104, 105, 196
- Мацури* — традиционные японские праздники 14
- Мидзу-гё* — «испытание водой» — религиозный обряд, практиковавшийся последователями Кубо Какутаро 168
- Мир Дхармы* — в буддизме махаяны ипостась бытия 100
- Мироку* см. *Майтрейя*
- Митибики-но оя* — «отец-пастырь» отделения Риссё косэй кай 229
- Митибики-но ояко* — неофит Риссё косэй кай, вступивший в отделение общества 229
- Мудра* — сакральное сплетение пальцев рук, понятие эзотерического буддизма 49
- Мэйсин* (досл. «заблудшая вера») — различные виды суеверий 20
- «Наму Амида буцу!»* («Слава Будде Амида!») — молитва адептов амидаистских школ 52, 58
- «Наму Мёхо рэнэ кё!»* («Слава Сутре лотоса благого Закона!») — молитвенная формула («даймоку»), обязательная для адептов нитирэнистских школ и организаций 61, 86, 112—114, 131, 160, 171, 185, 227, 257, 258, 261
- Небесные цари* — в буддийской мифологии божества, охраняющие «Закон Будды» от извращения его демонами 140
- Неоконфуцианство* — разновидность конфуцианского учения, начавшая формироваться в Китае в XI в. 42
- «Ниндзэн»* («Терпеливо творить добро») — лозунг общества Мётн кай 194
- Нирвана* — конечная цель, спасение, к которым должен стремиться буддист 3, 33, 34, 95, 105, 112
- Новые религии* — новые религиозные движения, начавшие возникать в Японии в XIX в. 3, 6, 20, 23—30, 166, 167, 170, 188, 189, 192, 195, 217, 231, 232, 244, 254, 266, 268
- Нэмбуццу* («моление будде») — категория догматики амидаистских школ 52, 69
- Нюдо* («вступившие на путь») — люди, которые, живя в миру, принимали обязательство соблюдать монашеские обеты 66
- О-бон* — синтоистский праздник 216
- Обуцу мёго* («благое слияние (единение) правителя и будды») — категория догматики

- нитирэнистских школ 78, 148, 149, 197, 205
- «*Одно мгновение — три тысячи*» (*итинэн-сандзэн*) — в учении Нитирэна число возможных граней (аспектов, проявлений) «миров Дхармы» 100, 110
- О-мамори* — амулет, защищающий его владельца от несчастий 19
- О-микудзи* — отпечатанное на бумажной полоске предсказание судьбы, продается в синтоистских святилищах 20
- Парамита* — сила, посредством которой достигается просветление 112
- «*Подобия Закона*» *век* — второй из трех периодов (веков) развития учения Будды 37, 99
- Прагьека-будда* — лицо, самостоятельно (без помощи наставника) идущее к просветлению 93, 104, 105
- Прета* — голодные духи, пожирающие живых существ, персонажи древнеиндийской мифологии 106
- Рёсю* — в Японии XIII—XIV вв. мелкие и средние землевладельцы 79, 80, 84
- Риссё анкоку* («государство [в котором] установлены справедливость (порядок, соответствие закону) и мир (спокойствие)») — важнейшее понятие нитирэновской доктрины теократического государства 117, 160
- Риссё дайси* («великий учитель, утвердивший истинный (справедливый) Закон») — титул, пожалованный Нитирэну императорским правительством в 1927 г. 155
- Садапарибхута* — бодхисаттва, персонаж Сутры лотоса благого Закона 76, 169
- Сампо Арагами* — покровитель домашнего очага, божество японских народных верований 194
- Самураи, самурайство* — военное дворянство в средневековой Японии 49, 51, 58, 67, 79, 80, 84, 86, 87
- Самурайдокуро* — в средневековой Японии ведомство, занимавшееся делами самурайского сословия 71, 73, 77
- Сангха* — буддийская монашеская община 225
- Сандай хихо* («три великих тайных закона») — важнейшая доктрина буддийского учения Нитирэна 109, 116, 196, 261
- Сансара* — «этот мир», реальное, обывденное существование человека 93
- Сёгун* — военный правитель в средневековой Японии 49, 54, 55, 115, 120, 121, 132—134, 138, 256
- Сёгунат* — политический режим в феодальной Японии (с конца XII до буржуазной революции 1867—1868 гг.) 49, 50, 63, 86—89, 121, 133, 168, 228
- Сёдзю* — один из методов распространения буддийского учения среди широких масс населения 63, 90
- Сибу* — отделения Рэй ю кай, объединяющие несколько групп верующих 238
- Сиддхартха* — мирское имя Будды Шакьямуни 31, 32, 92

- Сиккэн* — «канцлер» в правительстве сёгуна, в XIII в. сиккэны являлись фактическими правителями страны 49, 50, 54, 77, 115
- Син синсюкё* («новые новые религии») — термин для обозначения новейших религиозных течений в Японии 265
- Синто*, *синтоизм* — национальная религия японцев, оформившаяся на основе местных верований 10, 12, 21, 23, 25, 29, 30, 38, 42, 54, 74, 131, 134—137, 140, 143, 248, 256, 258
- Ситифукудзин* — «семь божеств счастья» 177
- Сокаймё* — табличка, на которую заносят имена умерших членов семьи, ставится на домашний буддийский алтарь 228
- Стражи Закона* — существа, наделенные сверхъестественной силой, стоящие на «страже» буддийского учения от посягательств иноверцев 40
- Страна Будды* — обозначение идеального государства в буддийских теократических доктринах 115, 116
- Сумеру* — гора, в буддийской географии центр мира 40
- Сутры, защищающие страну*, три буддийские сутры, почитанию которых придавалось особое значение в обеспечении порядка в стране 40
- Сэйкё итти* («единство политики и религии») — положение догматики нитирэннистских школ 78
- Сэммин* («подлый народ») — трудовое население Японии в феодальный период 56
- Сю* — японский термин для обозначения буддийских школ 42
- Сюккэ* («вышедший из дома (семьи)») — буддийский монах 64, 66
- Сякубуку* — метод обращения в буддийскую веру, применявшийся Нитирэном и его последователями 63, 64, 133, 201, 213
- Сякумон* — «вступительные» проповеди Будды Шакьямуни, зафиксированные в первых 14 главах Сутры лотоса благого Закона 92, 96, 98, 124
- Сясо* — буддийский священник, отправлявший обряды в синтоистском святилище 135
- Тадо* — синтоистское божество 47
- Тайное учение* — в буддизме «откровения» Будды, доступные лишь избранным 46, 47
- Тамасии-но кайхацу* («совершенствование души») — движение в рамках общества Рэйю кай 242
- Тело Закона* основная, «сущностная» ипостась Будды Шакьямуни (буддийский абсолют) 34, 36, 43, 47, 100, 108, 109
- Тэйси* — ученик буддийского монаха 64
- Удзигами* — божество — покровитель рода 13
- Удзико* — прихожанин синтоистского святилища 13
- Фудзю-фусэ* («Не принимать — не давать») — после смерти Нитирэна лозунг наиболее ор-

- тодоксальных нитирэнистских групп 88—90
- Фудо мё* — японское божество 177
- Хайбуцу кисяку* («искоренение буддизма») — антибуддийское движение в Японии в 70—80-х годах XIX в. 135
- Хатиман* — синтоистское божество 47, 48, 55, 74, 185
- Хацумодэ* — первое посещение синтоистского святилища или буддийского храма в наступившем году 21, 22
- Хинаяна* — ведущее (наряду с махаяной) течение в буддизме 32, 33
- Ходза* — первичная ячейка верующих общества Рэй ю кай 192, 193, 225, 252
- Хоккэ-синто* — нитирэновский синто-буддийский синкретизм 141
- Хоммон* — «основные проповеди» Будды, зафиксированные в последних четырнадцати главах Сутры лотоса благого Закона 92, 97, 98, 113, 124
- Хонгамё* («благо истинного плода») — категория догматики Нитирэна 109
- Хондзи суйдзяку* — учение о синтоистских божествах как воплощениях бодхисаттв или будд 47
- Хондзон* — предмет культа в буддизме Нитирэна 109, 110, 113
- Хондзяку сёрэцу* («приоритет хоммона над сякумоном») — догматическое положение школы Хоммон хоккэ сю 124
- Чанда* — низший слой древнеиндийского общества 56
- Человеческая революция* — важнейшее понятие религиозной философии Д. Икэда 205
- Четыре благородных истины* — истины, возвещенные Буддой Шакьямуни в первой публичной проповеди после просветления 223
- Чистая земля* — буддийский рай, важнейшее понятие в учениях амидаистских школ 3, 6, 52 60
- Шравака* — лицо, идущее к просветлению с помощью наставника 93, 104, 105
- Эма* — деревянные таблички, на которых пишутся обращения к божествам с различными просьбами, продаются в синтоистских святилищах 19, 20
- Якюдоси* — по определениям прорицателей, «плохой год» 20
- Inner trip* (англ.) («путешествие внутрь себя») — доктрина догматики Рэй ю кай 235, 239, 240, 243

**УКАЗАТЕЛЬ
БУДДИЙСКИХ ШКОЛ И ОБЪЕДИНЕНИЙ,
РЕЛИГИОЗНЫХ,
ОБЩЕСТВЕННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ,
ПОЛИТИЧЕСКИХ ПАРТИЙ**

- Агон сю 266
- Буссё гонэн кай 7, 191, 194, 195,
220, 247—249
- Ватикан 234
- Всеяпонский совет движения за
построение «светлого общест-
ва» 230
- Дай Нихон коккё дайдося 143
- Дзёдзицу сю 33, 42
- Дзёдо сю 30, 42, 52, 59—61, 65,
67, 68, 77, 124
- Дзёдо син сю 52, 53, 138, 184
- Дзёдо синсю хонгандзи ха 136,
144
- Дзикэй кай 154
- Дзиндзя хонтё 233
- Дзэн сю 42, 59, 61, 69, 124, 139
- Икко сю 86, 87
- Интернационал Сока гаккай
(СГИ) 260, 262
- Кодо кёдан 176
- Кокутюкай 149—163, 168, 248
- Кокухон кай 155
- Коммунистическая партия Япо-
нии (КПЯ) 214
- Комэй кай 209
- Комэй сэйдзи рэммэй 208
- Комэйто 7, 28, 209, 210, 213, 214,
216—220
- Конко-кё 123, 141
- Куродзуми-кё 122, 141
- Куся сю 33, 43
- Кэгон сю 43, 54
- Кэйсин сусо дзисюдан 175
- Кэмпон хоккэ сю 153, 155
- Кэцумэйдза 162, 163
- Либерально-демократическая
партия (ЛДП) 203, 219, 245—
249, 251—253
- Мёдо кай 7
- Мёснинко 216, 265, 266
- Мётикай 7, 191, 194, 195, 220,
247, 249
- Минсэйто 162
- Минъон 207
- Молодежная политическая лига
210
- Народный клуб художников 210
- Нёрай-кё 122
- Нитирэн кай 163
- Нитирэн сёсю 82, 90, 98, 100, 110,
113, 114, 118, 140, 155, 180,
181—183, 196, 197, 200, 205,
211, 215—217, 222
- Нитирэн сю 42, 65, 70, 80, 81,

- 83, 85, 86, 88, 90, 116, 131, 140, 155, 156, 163, 184
- Нихондзан мёходзи 157, 158, 163, 257, 258
- Новый либеральный клуб 251
- Общество домохозяек 210
- Общество исследования религии и политики 246
- Общество трудящихся женщин 210
- Партия демократического социализма (ПДС) 246, 251, 253
- Прогрессивный союз школы Нитирэн 256
- Риккэн ёсэйкай 150
- Риндзай сю 53
- Риссё анкоку кай 148, 149
- Риссё косэй кай 7, 128, 131, 176—179, 184, 193, 195—197, 221—234, 237, 239, 247, 249—253, 255, 258, 259, 262—264, 267
- Риссю 43, 54, 64, 68, 69, 72, 96, 140
- Рицу см. Риссю
- Роон 207
- Рэй-но томо кай 170
- Рэй ю кай 7, 131, 167, 169—176, 178, 179, 189—192, 194—197, 221, 229, 234—245, 247—249, 263, 264, 267
- Рэммон кё 141, 142
- Рэнгэ кай 148
- Санкай кёдан 176
- Санрон сю 42, 43
- Сингон сю 30, 42, 43, 46, 47, 50, 53, 54, 65, 69, 72, 96, 124, 140
- Синко буккё сэйнэн домэй 165
- Синсюрэн 233
- Сисинкай 176
- Совет японских религиозных деятелей в защиту мира 258
- Сока гаккай 6, 7, 10, 14, 18, 28, 78, 82, 90, 98, 100, 101, 106, 108, 110, 113, 114, 118, 131, 140, 179—181, 183, 192, 195—220, 229, 230, 233, 239, 245, 259—265, 267
- Сока кёнку гаккай 179, 180, 182, 196
- Сонно хобуцу дайкодан 143
- Сото сю 53, 54
- Социалистическая партия Японии (СПЯ) 210, 219, 251
- Сэйкёся 143
- Сэйтё-но из 246
- Сямо-ко 125
- Тихо сикоку кай 155
- Тэндай сю 30, 42—48, 50, 53, 54, 59, 61, 65, 91, 109, 115, 116, 124, 176
- Тэнри-кё 123, 132, 141
- Тяньтай-цзун см. Тэндай сю
- Фудзи ха 140
- Хоккэ сю 65, 86
- Хоммё хоккэ сю 124, 155
- Хоммон буцурю ко 124—126, 128—132, 140, 141, 173
- Хоммон сю 65, 155
- Хоссо сю 43
- Юайкай 154

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аверинцев Сергей Сергеевич 115
 Акия Дзюнносукэ 217
 Анэсаки Масахару 61, 69, 78, 112
 Араи Ниссацу 139, 140
 Аругюнов Сергей Александрович 179
 Асикага Такаудзи 84

 Бэньцзи 53
 Бэцуги Садао 170, 175

 Вакацуки Тисэ 168, 170, 175
 Васубандху 43, 91
 Винтерниц Морис 91

 Ганди, махатма 257
 Готоба, император 49, 59
 Гэнку см. Хонэн

 Державин Гавриил Романович 32
 Державин Игорь Константинович 179
 Дзэбэн см. Ниссё
 Догэн 5, 54, 60
 Дьюи Джеймс 180
 Дэнгё-дайси см. Сайтё

 Есихито, император 160

 Иваи Хансиро 243
 Игнатович Александр Николаевич 9
 Икэда Дайсаку 108, 114, 118, 183, 204—206, 208, 209, 211, 213, 215—217, 259—263, 264

 Ино Кэндзи 170
 Иноуэ Акира см. Иноуэ Ниссё
 Иноуэ Дзюнносукэ 162
 Иноуэ Ниссё 158, 162—164
 Иноуэ Тэцудзиро 138
 Иноуэ Энрё 138, 143
 Инукаи Цуёси 154, 162
 Исивара Кандзи 158, 160, 161, 164
 Исихара Синтаро 243, 247

 Каваками Хадзимэ 164
 Каватэ Будзиро 123
 Катаяма Сэн 146
 Киёвара, род 56
 Киммэй, император 36
 Кино Ицусон 122
 Киносита Наоз 145
 Кирияма Ясуо 266
 Кита Икки 158—160, 164
 Кобо-дайси см. Кукай
 Кода Рохан 145
 Конфуций 25, 37, 60
 Котани Кими 167, 170, 171, 173, 175, 177—179, 190, 191, 234, 247, 248
 Котани Ясукити 168—171
 Котоку Сюсуй 8, 9, 145, 146, 149, 159
 Кубо Какутаро 167—173, 175, 179
 Кубо Цугунари 234, 237, 238, 244
 Кукай 5, 46, 47
 Куродзуми Мунэтада 122

 Ленин Владимир Ильич 267

- Линьцзи 53
 Ллойд Артур 52
 Логунов Анатолий Алексеевич 262
 Ляньцзе 53
 Макигути Цунэсабуро 170—184, 196, 198
 Макино Нобуаки 156
 Масуко Сюкити 168, 169
 Мацудака Какутаро см. Кубо Какутаро
 Маэда, князь 133
 Маэда Торао 163
 Мёнити 62
 Мёрэн 62
 Мидзогути Ацуси 215.
 Минамото, род 49, 55
 Минамото Еритомо 49, 57, 115
 Миядзава Кэндзи 163, 164
 Миямото Кэндзи 214
 Миямото Мицу 220
 Мокураи Симадзи 136, 143
 Момосэ Мэйдзи 5
 Мори Огай 145
 Мотоори Норинага 124
 Мураками Сигэо 166, 169, 209, 218
 Муроо Тадаси 252, 254
 Муцухито, император 134, 148, 150
 Мэйдзи см. Муцухито
 Мяолэ 44, 59
 Навата Санэ 169
 Нагамацу Сэйфу 124—132, 141, 169, 170
 Наганума Маса см. Наганума Мёко
 Наганума Мёко 176—179, 184, 220, 221, 226, 234
 Нагарджуна 90, 91, 112
 Накасонэ Ясухиро 246, 247, 251
 Накаяма Мики 122, 132
 Нивано Никкё 7, 176—179, 184, 220—222, 226, 230, 231, 233, 250, 251
 Нивано Сикадзо см. Нивано Никкё
 Никкан 100
 Никко 78, 80—82, 98
 Никко 80—82
 Нисида Тосидзо 169, 170, 173
 Ниссё 63, 80, 81
 Ниссэн см. Нагамацу Сэйфу
 Ниттацу 89
 Нитидзё 84
 Нитидзи 80, 83
 Нитидзо 83, 84
 Нитидзю 88, 98
 Нитио 88,89
 Нитиро 63, 80, 81, 83
 Нитирэн 3—6, 8, 9, 30, 31, 37, 44, 47, 49, 51—53, 55—84, 90, 91, 94—102, 105—111, 113—119, 124—128, 130, 132—134, 139, 140, 142, 144—149, 151—153, 155—169, 180, 185, 186, 195, 197, 199, 206, 211, 212, 216, 222, 228, 257, 260, 261, 268
 Нукина 56, 57
 Огава Тайдзо 134
 Ода Нобунага 50, 87
 Онояма Камбэйэй 130, 131
 Отани Кодзуй 144
 Оути Сэйран 143
 Охира Масаёси 246
 Плеханов Георгий Валентинович 146
 Ренондо Жорж 60
 Рёкан 72, 73
 Рыжков Николай Иванович 262
 Рэнтё см. Нитирэн
 Сайтё 44, 45, 47, 60, 63, 65, 71, 96, 99, 114, 115

Саки Акио 9, 151
Сато Эйсаку 247
Светлов Георгий Евгеньевич 9,
175
Симамура Мицу 141
Синран 5, 52, 53, 86
Сисин Сэйгё дайси 176
Сога, клан 38
Сога Инамэ 38
Сонмон 36
Сэкигути Томино 220
Сэнгоку, барон 168
Сэно Гиро 164, 165

Тайра, клан 48
Такаги Ютака 59, 78
Такахаси Горо 145
Такахаси Есихиро 218
Такума Дан 162
Такэнака Нобуо 181
Тамаки Кадзуо 246
Тамура Есиро 83
Танака Тигаку 147—153, 156,
158, 161, 163, 164, 166, 168
Танигава Сэнсити 123, 124
Тизэй Нитимё 134
Того Хэйхатио 154
Тода Дзёсэй 182, 183, 196—202,
205
Тодзё Хидэки 161
Тоётоми Хидэёси 88
Токоро Сингэмото 126, 146, 152,
153, 165, 188, 230
Токугава, клан 122, 132, 133,
138, 228, 256
Торио Токуан 143

Удана Нитики 132, 133, 139
Уорд Лестер Фрэнк 180

Утимура Кандзан 145
Уэмура Масахиса 145

Фудзин Ниттацу (Нитидацу)
157, 158, 161, 257, 258
Фудзивара, род 56, 57
Фукуда Такэо 246
Фукути Оти 145

Хариварман 143
Хирата Ацутанэ 74
Ходзё, род 49, 76, 77
Ходзё Еситоки 49
Ходзё Токиёри 67
Ходзё Токимунэ 74, 76, 77
Ходзё Хироси 217
Хонда Ниссё 147, 153—156, 158,
162, 163, 166
Хонэн 5, 52
Хори Итиро 247
Хубилай 70, 71, 145
Хуэйинэн 53
Хэй-но Ерицунэ 73

Чжи 44, 59, 91, 93—96, 99, 100,
102, 107, 109
Чингисхан 50

Шиффер Вильгельм 92

Эгава Одо 163
Эйсай 5, 53
Эйфуку 160
Энни 60

Якуомаро см. Нитирэн
Ямакава Тино 161
Ямаока Тэссю 143

СОДЕРЖАНИЕ

Многоликий Нитирэн (Вместо введения)	3
Пестрый мир японских религий	10
Предшественники и современники	31
Человек и легенда	56
Вероучение Нитирэна	90
«Ренессанс» нитирэнизма	120
Предтечи новых истин	—
По пути пресмыкательства и компромиссов	134
Новый облик Нитирэна	142
Друзья духа	166
Нитирэн в послевоенной Японии	186
«Звездный час» богов	—
От религиозной организации к политической партии	202
По пути модернизации	220
Буддизм и консервативная политика	245
Буддизм и борьба за мир	254
Заключение	268
Использованная литература	270
Указатель буддийских, синтоистских, исторических, религиозно- ведческих терминов, имен будд, бодхисаттв, мифологи- ческих персонажей	273
Указатель буддийских школ и объединений, религиозных общественных организаций, политических партий	280
Указатель имен	282

Игнатович А. Н., Светлов Г. Е.

И26 Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии.— М.: Мысль, 1989.— 283, [2] с., [8] л. ил.

ISBN 5-244-00231-7

Книга посвящена исследованию нитирэннизма — буддийского учения, возникшего в XIII в. и ставшего ведущим направлением не только современного японского буддизма, но и всей религиозной жизни Японии наших дней. Основное внимание уделяется судьбам нитирэннизма в новый и новейший периоды истории Японии, общественно-политической деятельности массовых религиозных организаций нитирэновского толка.

Для специалистов научного атеизма, студентов, пропагандистов, а также для читателей, интересующихся историей религии.

И 0400000000-069 14-89
004(01)-89

ББК 86.39

НАУЧНАЯ

**Игнатович Александр Николаевич
Светлов Георгий Евгеньевич**

**ЛОТОС И ПОЛИТИКА:
необуддийские движения
в общественной жизни Японии**

Редактор Т. Г. Христенко
Младшие редакторы Л. М. Михайлова, Е. Э. Богатых
Оформление художника Е. А. Ильина
Художественный редактор А. Л. Сальников
Технический редактор Т. Г. Сергеева
Корректор С. С. Новицкая

ИБ № 3451

Сдано в набор 8.08.88. Подписано в печать 02.06.89. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Высокая печать. Гарнитура литературная. Усл. печатных листов 15,96 с вкл. Усл. кр.-отт 15,12. Учетно-издательских листов 16,7 с вкл. Тираж 30 000 экз. Заказ № 1041. Цена 1 р 40 к.

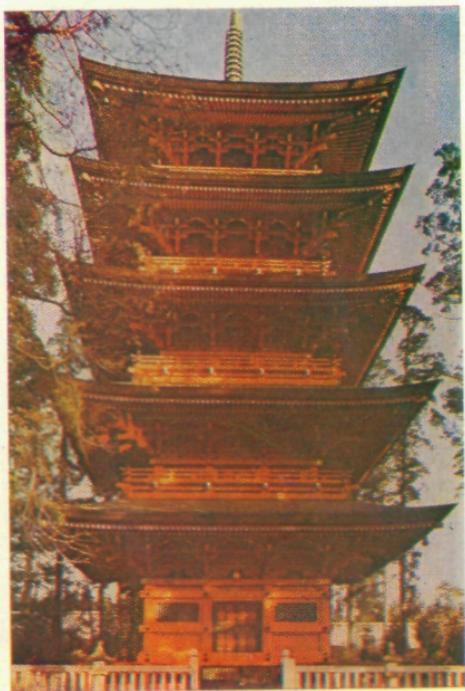
Издательство «Мысль» 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Набрано в ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградском производственно-техническом объединении «Печатный Двор» имени А. М. Горького при Госкомиздате СССР 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.

Отпечатано с готовых диапозитивов в московской типографии № 11 Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательства, полиграфии и книжной торговли. 113105, Москва, Нагатинская ул., 1



Нитирэн



Пятиэтажная пагода в храмовом комплексе Тайсэкидзи (возведена в 1749 г.)

東方持國天王

西方廣目天王

南無妙法蓮華經

南無釋迦牟尼佛
南無阿彌陀佛
南無觀世音菩薩
南無地藏菩薩

南無十方三世諸佛
南無十方三世諸菩薩
南無十方三世諸聖賢

南無大日如來
南無寶光如來
南無妙吉祥如來
南無蓮華如來
南無法華如來
南無妙法蓮華經

南無觀世音菩薩
南無普賢菩薩
南無文殊菩薩
南無地藏菩薩
南無維摩詰菩薩
南無維多羅菩薩

南無大日如來
南無寶光如來
南無妙吉祥如來
南無蓮華如來
南無法華如來
南無妙法蓮華經

南無觀世音菩薩
南無普賢菩薩
南無文殊菩薩
南無地藏菩薩
南無維摩詰菩薩
南無維多羅菩薩

南無觀世音菩薩

西方廣目天王



Мандала, начертанная рукой Нитирэна



Могилы Нитирэна (в центре), Никко (слева), Нитимоку (справа)
в районе храма Тайсэкидзи



Ниттацу Фудзии



Ниттацу Фудзии и Индира Ганди (Дели, 1969 г.)





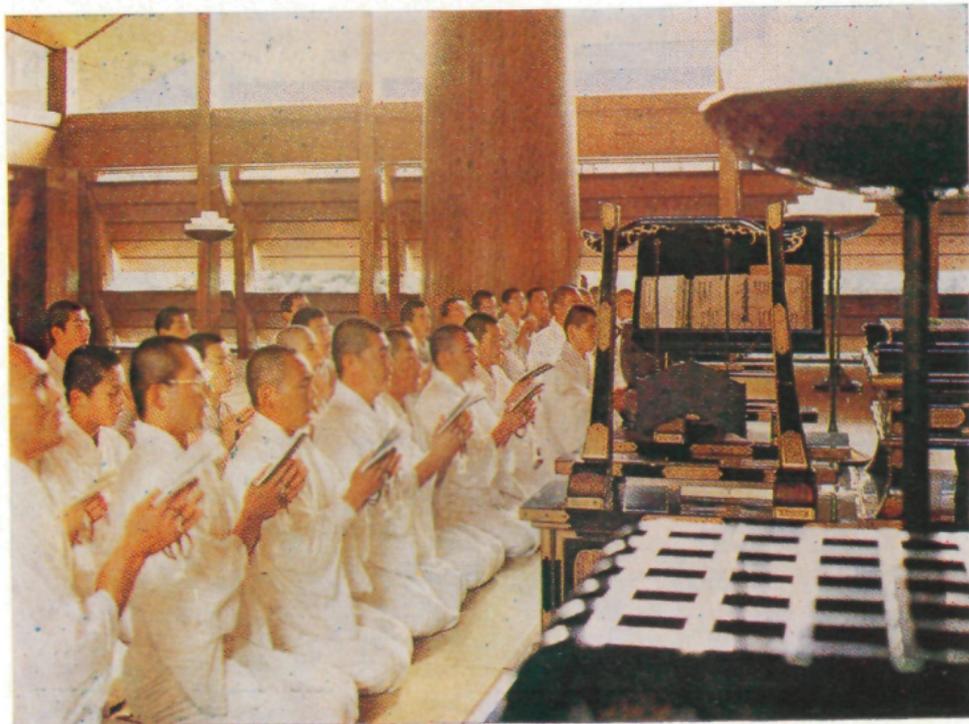
Ниттацу Фудзии — участник марша в поддержку гражданских прав американских индейцев (США, 1978 г.)



Молебен членов Риссё косэй кай, проводимый Нивано Никкё



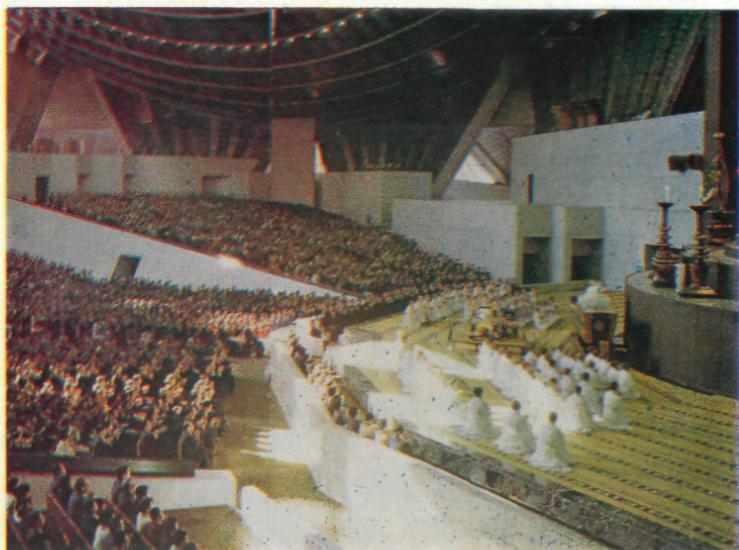
Главный священник
Нитирэн сёсю Никкэн



Монахи Нитирэн сёсю



Главный храм комплекса Тайсэкидзи



Торжественная церемония в Тайсэкидзи



Семинар руководителей молодежных групп Сока гаккай



Икэда Дайсаку



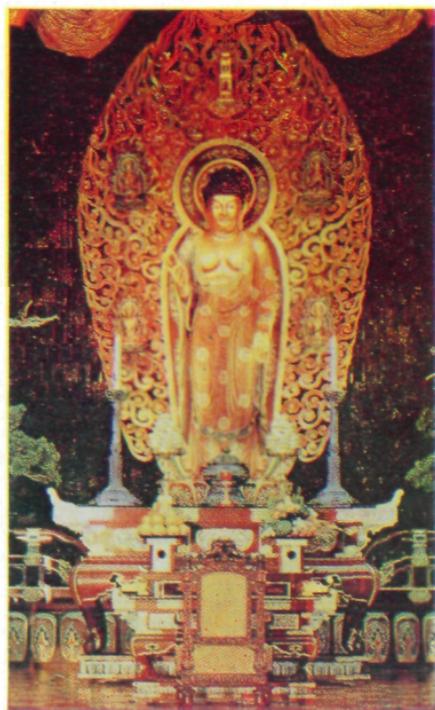
Один из культурных фестивалей, организованных Сока гаккай



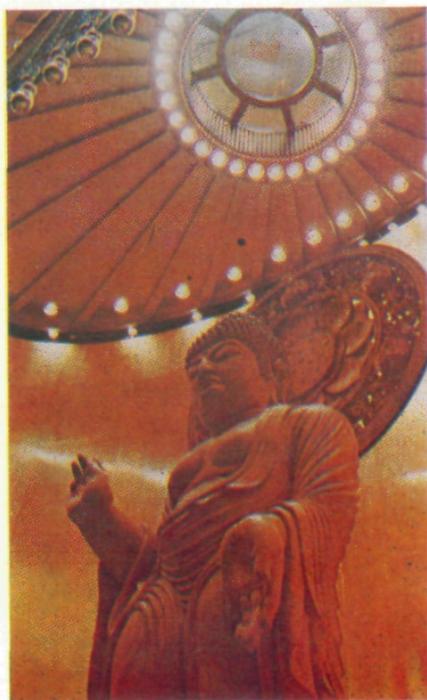
Периодические издания Сока гаккай



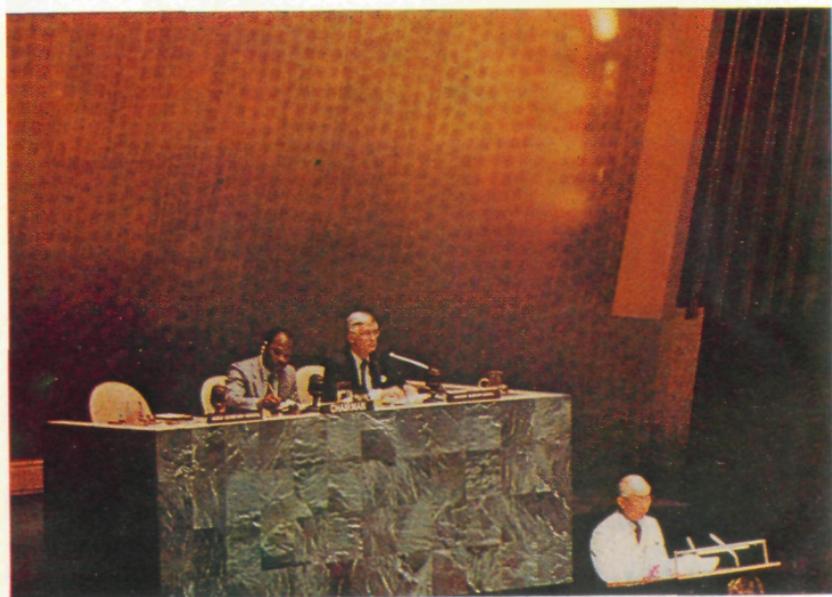
Торжественное собрание членов общества Риссё косэй кай



Статуя Будды Шакьямуни в Дайсэйдо



Статуя Будды Шакьямуни,
установленная в Сякадэн



Выступление руководителя Риссё косэй кай Н. Нивано на Чрезвычайной сессии ООН по разоружению (Нью-Йорк, июнь 1982 г.)



Молитва в память жертв американской атомной бомбардировки в Нагасаки, совершаемая Ниттацу Фудзии



Адепты Рэй ю кай



Прием Председателем Совета Министров СССР Н. И. Рыжковым Д. Икэда (Москва, май 1987 г.)



Собрание американских адептов Сока гаккай в храме Мёходзи (Лос-Анджелес)



Рабочий металлообрабатывающего завода из города Кавагути, член общества Рэй ю кай



Изображение буддийского ада (XII в.)



Хранилище священных буддийских сутр в храмовом комплексе Тайсэкидзи



Возложение венка Д. Икэда у могилы Неизвестного солдата в
Москве