

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

На правах рукописи

Лугавцова Алёна Петровна

Школа О:баку в истории Японии периода Эдо (1603–1868)

5.6.2 – всеобщая история

Диссертация на соискание ученой степени кандидата
исторических наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Янгутов Леонид Евграфович

Улан-Удэ – 2021

Оглавление

Введение.....	3
ГЛАВА 1. ШКОЛА О:БАКУ КАК НАПРАВЛЕНИЕ ДЗЭН-БУДДИЗМА В ЯПОНИИ.....	16
1.1. Ранняя история школы О:баку в контексте социально-политической и культурной обстановки Китая и Японии середины XVII в.	16
1.2. Религиозно-философские основы учения О:баку: история формирования.....	46
ГЛАВА 2. РИТУАЛЬНЫЕ, БЫТОВЫЕ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ ШКОЛЫ О:БАКУ: ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ	74
2.1. Ритуально-бытовая сторона школы О:баку как наследие Китая эпохи Мин.....	74
2.2. Искусство О:баку как уникальный феномен в истории Японии периода Эдо	95
ГЛАВА 3. «МОНАХИ О:БАКУ» И ИХ РОЛЬ В ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ И РАСПРОСТРАНЕНИЯ УЧЕНИЯ О:БАКУ	125
3.1. Китайские последователи школы О:баку	125
3.2. Японские последователи школы О:баку	151
Заключение	180
Список источников и литературы	184
Приложение	202

Введение

Актуальность исследования данной темы определяется важностью проблем изучения истории государств и религиозных институтов и общин в контексте их взаимодействия, а также значимостью роли национальной культуры в формировании политической идеологии, идентичности и взаимоотношений различных социальных/религиозных групп в определенный период и на значительном историческом отрезке вплоть до современности. Период Эдо (1603–1868) является важнейшей вехой в истории Японии, ознаменовавшей экономический, политический и культурный подъем после полутора веков смуты «эпохи воюющих провинций». Социально-политические процессы эпохи Эдо способствовали поискам решений для трансформации буддийских школ в условиях, с одной стороны, изоляции, а с другой стороны, при широких возможностях стабильного мира и развития национальной культуры. В идеологии периода Эдо на передний план вышло неоконфуцианство, и буддийские школы утрачивали прошлую значимость. Однако, невзирая на устоявшееся мнение о том, что данная эпоха для буддизма представляла период застоя и деградации, именно в период Эдо появились новые направления дзэн-буддизма, к которым относится и школа О:баку (яп. 黄檗). Формирование школы О:баку, проникшей в Японию из Китая в период изоляции и связанной с деятельностью китайских монахов-эмигрантов, имеет для эпохи Эдо особую значимость, поскольку она прервала замкнутость духовной сферы страны и открыла новые перспективы японской культуры. Данное учение не только оказало существенное влияние на буддийское сообщество страны, но также привнесло в традиционные виды искусства (живопись, каллиграфию, скульптуру) наследие культуры минского Китая. Влияние искусства пришлого учения на облик эпохи, когда страна была изолирована от внешнего мира, прославляемой как «золотой век» самобытного японского искусства, представляет особый научный интерес и имеет большую значимость для более полного и правильного понимания особенностей ее духовной сферы. В наше время школа О:баку по-прежнему

является крупным направлением дзэн-буддизма наряду с Риндзай и Со:то:, невзирая на то, что появилась в Японии намного позже двух первых учений, что также подчеркивает актуальность работы.

Исследование школы О:баку поможет более полно воссоздать историю Японии эпохи позднего средневековья, а комплексное рассмотрение школы О:баку как наименее изученного из трех крупных направлений японского дзэн-буддизма, ее религиозно-философского мировоззрения и практик также позволит восполнить определенные пробелы в истории буддизма в отечественном японоведении. Кроме того, анализ ритуально-бытовой стороны учения и творческого наследия последователей О:баку даст возможность отразить новые аспекты в изучении традиционной культуры Японии и разносторонне представить уникальный культурный облик периода Эдо.

Степень изученности. В отечественном японоведении на сегодняшний момент отсутствуют специальные комплексные исследования, посвященные учению О:баку. Долгое время советское японоведение по идеологическим причинам вообще не затрагивало религиозный аспект развития Японии [Мазурик 2005], а когда начали появляться исследования по истории религии, эдосский буддизм заметно проигрывал раннему средневековью. Буддизм периода Эдо до определенного времени в основном упоминался для описания культурного и общественно-политического контекста периода, в частности, в работах Н.И. Конрада, Л.Д. Гришелёвой, В.Н. Горегляда, А.М. Кабанова, А.А. Накорчевского, Е.С. Лепеховой и др. [Арутюнов, Светлов 1968; Гришелёва 1986; Горегляд 2006; Игнатович 1988; Кабанов 1987; Конрад 1973; Конрад 1978; Мещеряков 1987; Накорчевский 2003; Лепехов, Лепехова 2013]. Его религиозная составляющая на текущий момент наиболее полным образом представлена только в одной работе – коллективной монографии «Буддизм в Японии» (1993), где достаточно подробно описываются новые веяния эпохи, возникшие в период Эдо культы, ответвления школ и их духовные лидеры [Буддизм в Японии 1993: 278–301]. Однако информация о школе О:баку, приведенная там, носит в основном справочный характер и почти не затрагивает ритуальной, бытовой и культурной составляющих

учения; помимо этого, схожая по наполнению статья с акцентом на религиозных особенностях О:баку за авторством Л.Б. Кареловой также присутствует в работе «Философия буддизма: энциклопедия» [Философия буддизма: энциклопедия 2011: 510–511]. Кроме представленных выше монографий и книг энциклопедического характера, упоминания школы О:баку (Хуанбо) и ее отдельных представителей встречаются в работах Е.А. Торчинова, Н.Н. Трубниковой, М.В. Бабковой и др. [Торчинов 2000: 203; Трубникова 2013: 131; Трубникова 2017; Бабкова 2017: 275; Бабкова 2019: 4]. Тем не менее, поскольку эти упоминания носят эпизодический характер и в полной мере не раскрывают ни религиозно-философские, ни культурные аспекты данного учения, особое внимание при выполнении диссертационного исследования уделялось трудам зарубежных авторов.

В зарубежной литературе школе О:баку посвящено большое количество исследований, рассматривающих самые разные стороны этого учения. Однако на Западе учение О:баку до недавнего времени также не описывалось как независимая школа японского буддизма, используя лишь для освещения контекста истории традиций Риндзай и Со:то:. Краткие справки о школе О:баку содержатся в работах Дж. Китагава, Г. Дюмулена, Л.В. Гросса, С. Хейне, Д. Райта и др. [Armstrong 1950; Kitagawa 1966; Dumoulin 1988; Gross 1998; Heine, Wright 2006]. В 1978 г. вышла работа С. Аддисса и К. Вонг «Obaku: Zen Painting and Calligraphy», где данная школа уже разбиралась и оценивалась как отдельное направление японского буддизма со своим творческим наследием и историческими особенностями, что дало толчок исследованиям в новом направлении [Addiss 1978]. Отдельные культурные аспекты учения О:баку и анализ художественного творчества его последователей представлены в работах Дж. Стэнли-Бейкер и Э. Шарф [Stanley-Baker 1992; Sharf 1994]. Особенности каллиграфических стилей наставников О:баку, буддийской скульптуры, архитектуры храмов, а также кулинарии и чайного искусства освещаются в трудах М. Мурасэ, С. Барнета, Г. Ценцетти, Ф. Гранофф, К. Синохара, П. Грэхэм, П. Винфилд, С. Хейне и др. [Murase, Barnet, Cencetti 2002; Granoff, Shinohara 2005; Graham 2007; Winfield, Heine 2017]. Отдельно следует отметить труды Х. Барони, где подробным образом исследованы

религиозно-философские основы учения, освещена ритуальная и бытовая сторона монастырской жизни и ее особенности с точки зрения японского буддийского мира, а также представлены биографии самых знаменитых наставников учения [Baroni 2000; Baroni 2002; Baroni 2006]. Кроме того, известны работы Дж. Баскинда, подробно рассматривающего в своих статьях и эссе религиозную сторону учения О:баку, в особенности его синкретические буддийские практики [Baskind 2007; Baskind 2008; Baskind 2009]. Также среди англоязычной литературы стоит выделить работы Ц.У, в чью сферу научных интересов входит эволюция чань-буддизма в Китае династии Мин, религиозная и творческая деятельность основателя учения Ингэна Рю:ки (1592–1673), а также политическая подоплека успеха О:баку в Японии и ее взаимоотношения с сёгуном Токугава [Wu 2004; Wu 2006; Wu 2014a; Wu 2014b].

В Японии о школе О:баку с момента ее зарождения у современников складывались самые разные мнения. Большинство первичных записей об Ингэне и О:баку создано монахами различных школ и носит оценочный характер, зачастую критический. Из мнений современников о Ингэне Рю:ки и учении, которое он олицетворял, сохранились записи Кё:рэя Рё:каку (1600–1691), Мукаи Гэнсё: (1609–1677), Мудзяку До:тю: и др. (1653–1745) [辻 1970: 322–325; 向井 1658: 23–44; цит. по Jaffe 1991: 157; 無著 1720: 4b, 5b, 6b; цит. по Baroni 2000: 137–138, 150]. Упоминания Ингэна, помимо частных писем и книг, есть и в официальных записях властей, таких, как «徳川実記» («Подлинная хроника [дома] Токугава», 1809–1849) [徳川実紀 1904: 147–148, 196, 396–397]. В дальнейшем вплоть до недавнего времени учение О:баку представляло интерес только для религиозной литературы, создаваемой либо приверженцами школы и симпатизирующими ей, либо противниками [鷲尾 1945; 赤松 1934: 17–34]. После окончания Второй мировой войны ситуация изменилась, и исследователи О:баку-дзэн, как связанные с религией, так и светские, получили возможность описывать учение комплексно, не замалчивая его исторически тесную связь с военным правительством сёгуната. В

XX в. на японском языке изданы многочисленные труды, касающиеся самых разных аспектов учения О:баку, среди которых стоит отметить работы Хиракубо А., О:цуки М., Кимура Т. и др. [平久 1962; 平久 1979; 平久 1992; 平久 1993; 大槻 1988; 錦織 2006; 木村 2011]. Уникальный характер искусства О:баку, его китайский колорит и особая роль в формировании культурного облика периода Эдо, помимо книг, освещаются в специальном периодическом издании «黄檗文華» («О:баку бунка»), который издается с 1973 г., а также в материалах многочисленных выставок, посвященных феномену «культуры О:баку» и дающих наглядное представление о значимости данной школы для Японии [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993; 黄檗の美術: 江戸時代の文化を変えたもの 1993; 黄檗美術と江戸の版画 2004].

Таким образом, перед нами предстает широкий спектр научных работ, посвященных учению О:баку-дзэн. Однако, несмотря на то, что в англоязычной и японоязычной литературе данное учение изучено с разных сторон, тем не менее, на данный момент отсутствуют работы, в которых было бы представлено исследование, рассматривающее в комплексе исторические, религиозно-философские, мировоззренческие, ритуально-бытовые, культурные аспекты данной школы.

Объект диссертационного исследования – дзэн-буддизм эпохи Эдо и его значение в истории Японии.

Предмет исследования – учение школы О:баку, его место и роль в истории Японии.

Территориальные и хронологические рамки исследования ограничены территорией Японии времен периода Эдо и отдельными провинциями Китая, связанными с жизненным путем и религиозной деятельностью представителей школы О:баку (Фуцзянь и т.п.), и охватывают период с 1603 по 1868 гг.

Цель диссертационной работы – дать общую характеристику истории формирования, религиозно-философского содержания, ритуально-бытовой стороны и искусства О:баку, их места и роли в истории Японии периода Эдо.

В соответствии с целью исследования нами определены следующие **задачи**:

- дать анализ социально-политической и культурной обстановки Китая периода Мин и Японии периода Эдо, в условиях которых сформировалось учение О:баку, и причин его успешного закрепления в Японии;
- исследовать религиозно-философские основы учения школы О:баку;
- проанализировать ритуально-бытовую сторону учения О:баку, ее особенности и историческую связь с Китаем эпохи Мин;
- выявить воздействие учения школы О:баку на культурную традицию периода Эдо;
- описать историю жизненного пути выдающихся представителей школы О:баку из Китая и Японии как отражение истории формирования и становления школы О:баку в Японии.

Теоретико-методологической основой диссертации являются принципы историзма, объективности, ценностный и системный подходы, в совокупности определяющие сущность исторического познания. Принцип историзма предполагает рассмотрение исторических и социально-политических явлений в неотрывной связи с конкретными историческими условиями, их процессов и динамики. Принцип объективности подразумевает углубленное изучение источников с учетом политико-идеологических установок их создателей и времени их создания, что позволяет прийти к выводам, свободным от идеологических и нравственных предпочтений исследуемого исторического периода. Использование ценностного подхода способствует выявлению мировоззренческих установок, доминирующих в общественном и индивидуальном сознании японцев исследуемого периода и определяющих характер и способы взаимодействия между буддийскими религиозными школами и другими акторами и факторами формирования японской культуры эпохи Эдо. Важность системного подхода обуславливается необходимостью изучения религиозно-философских и

социальных аспектов школы О:баку в истории Японии, рассматриваемой как целостная система, обладающая упорядоченностью, иерархичностью взаимосвязанных элементов, составляющих подсистемы и уровни. Применение диалектического подхода позволило определить и исследовать процесс во взаимодействии и взаимосвязи его компонентов.

При проведении исследования использовались общенаучные методы и приемы, такие, как анализ, синтез, описание, сравнение, обобщение. Кроме того, в ходе исследования применялись следующие специально-исторические подходы и методы: историко-типологический подход представляет возможность определения общих тенденций во множестве элементов и проявлений взаимодействия между буддийскими школами как в Японии, так и в Китае. Историко-генетический подход позволяет выявить общие и специфические характеристики школы О:баку в контексте исторической протяженности, проникновения и развития буддийских традиций в Японии и установить причинно-следственные связи и закономерности в процессах освоения буддийского опыта. Использование диахронного метода позволяет выявить сходства, различия, преемственность и динамику развития школы О:баку в процессе развития японского буддизма, а благодаря синхронному, а также историко-сравнительному методу были проанализированы общие черты и закономерности становления школ японского буддизма и их роль в социальных процессах периода Эдо. Поскольку роль личности в развитии учения О:баку огромна, активно использовался историко-биографический метод, так как появление и расцвет учения О:баку в Японии были неразрывно связаны с талантом и авторитетом его основателя Ингэна Рю:ки, а также его многочисленных последователей, особенно Мокуана Сё:то: и Сокухи Нёицу, и их творческой деятельностью. Также при проведении исследования использовались источниковедческие методы, такие, как синтетическая критика источника и интерпретация.

Источниковой базой диссертационного исследования служат официальные документы династии Токугава, такие, как «徳川実記» («Подлинная

хроника [дома] Токугава», 1809–1849), а также частные сочинения, представленные записями монахов О:баку и их современников. Обращение к внешним источникам, в частности, к хроникам династии Мин – «明実録» («Правдивые записи о правлении династии Мин», кит. «Мин шилу») – позволяет проанализировать особенности историко-политической обстановки Китая, откуда родом школа О:баку. Также большую ценность для исследования имеют отдельные канонические буддийские сутры, в особенности «Сутра помоста Шестого патриарха» («六祖坛经», кит. «Люцзу таньцзин», яп. «Рокусоданкё:») и «Амитабха-сутра» («阿弥陀经», кит. «Амито-цзин», яп. «Амидакё:»), чьи философско-сотериологические положения явились ориентиром для практик традиций чань-буддизма и амидаизма, на которые впоследствии опиралась религиозная система школы О:баку. Исследование творческого наследия монахов О:баку, представленного в собраниях предметов быта, картин, гравюр и каллиграфических работ, отраженных в материалах выставок: «黄檗禅の美術» («Искусство О:баку»), «黄檗の美術：江戸時代の文化を変えたもの» («Искусство О:баку: то, что изменило культуру эпохи Эдо»), «黄檗美術と江戸の版画» («Искусство О:баку и эдосская гравюра») – также имеет большую важность для диссертационной работы, давая возможность оценить вклад представителей О:баку в формирование культурного облика эпохи Эдо.

Научная новизна исследования определяется тем, что данная диссертационная работа является первым специальным исследованием в отечественной науке школы японского буддизма О:баку. В ходе исследования:

– выявлено, что появление и успешное закрепление учения О:баку на Японских островах было обусловлено сложным комплексом различных факторов: в Японии периода Эдо были созданы подходящие условия, поскольку установившаяся благодаря сильной централизованной власти стабильность контрастировала с беспокойной обстановкой в Китае; диаспора китайцев в

Нагасаки, нуждавшаяся в монахах для отправления религиозных нужд на родном языке, обладала достаточно мощной материальной базой; многовековая история культурного донорства у Китая обеспечивала более легкую адаптацию учения – оно не противоречило менталитету японцев, в отличие от западных новшеств; кроме того, успеху школы способствовали талант и авторитет самого наставника Ингэна, активная помощь новообращенных влиятельных князей-даймё и покровительство японского правительства.

– определено, что школа О:баку представляла собой сочетание практик дзэн-буддизма и амидаизма, однако «синкретический» характер не подразумевал равное внимание элементам обеих традиций, поскольку учение О:баку в первую очередь относилось к дзэн-буддизму и ключевое значение придавало дзэнским подходам к поиску просветления.

– выявлено, что повседневное поведение монахов в быту, их обычаи, привнесённые из Китая, вобравшие уникальные черты китайской культуры, обеспечивали привлекательность О:баку для широких масс населения, в основном не владевшего китайским языком в достаточной мере, чтобы понимать поучения иноземных монахов.

– установлено, что творческое наследие монахов О:баку и их японских последователей в силу своего китайского происхождения и чужеземного экзотического колорита оказало определенное влияние на трансформацию отдельных жанров изящных искусств, порождая моду и желание подражать, что выразилось в появлении т.н. «китайских стилей» в каллиграфии и живописи.

– определено, что биографии выдающихся представителей учения О:баку в полной мере отражают историю формирования школы. Монахи учения О:баку, как китайцы, так и японцы, помимо религиозной и творческой деятельности, охотно занимались общественно полезными делами и благотворительностью, и их разносторонняя активность и взаимодействие с мирянами существенно сказалась на всплеске популярности О:баку в Японии в период Эдо.

Положения, выносимые на защиту:

1. Социально-политическая обстановка Китая и Японии середины XVII вв. сыграла ключевую роль в появлении и формировании учения О:баку на Японских островах. Среди важнейших предпосылок для этого можно выделить изоляцию Японии от внешнего мира и необходимость сохранения в сложившихся условиях культурного моста с минским Китаем, по-прежнему имевшим огромное значение для японцев. Успех учения О:баку в Японии обеспечил целый комплекс обстоятельств, ключевым из которых было благосклонное отношение японских властей, преследовавших собственные политические цели. Покровительство сёгуната в определенной мере обуславливал тот факт, что для японского правительства монахи-эмигранты и их учение символически олицетворяли Китай, и выстраивание с ними своеобразных «вассальных» отношений позволяло встроить школу О:баку в новую картину мира как «заменитель» Китая, сдвигая центр мировоззрения с него на саму Японию.

2. Учение школы О:баку представляло собой синкретическое соединение подходов и практик дзэн-буддизма и амидаизма, в полной мере отражая особенности религиозно-философской сферы Китая эпохи Мин. При этом в Японии традиции дзэн-буддизма и амидаизма развивались и воспринимались как несовместимые подходы к поиску просветления. Школа О:баку, сочетавшая в себе элементы двух традиций, смогла разрешить эти противоречия. Монахи О:баку использовали как медитацию и парадоксальные диалоги (яп. ко:ан) из практики Чань, так и повторение имени Будды (яп. нэмбуцу), практику из буддизма Чистой Земли, развив особый метод «нэмбуцу-ко:ан», предполагающий непрерывное повторение имени Будды до вхождения в подобие медитативного транса. Для монахов О:баку конечные цели обоих подходов совпадали, поскольку они считали, что Чистую Землю следует искать только внутри своего разума, как и состояние просветления. Несмотря на активное использование, практика нэмбуцу в учении О:баку имела чётко второстепенную роль, служа исключительно для объяснения идей и практик Дзэн, которым монахи О:баку уделяли основное внимание.

3. Ритуальная, бытовая и культурная сторона пришедшей школы, пронизанные новизной и инаковостью, привлекали в храмы О:баку куда больше зрителей, чем могли бы привлечь проповеди. Именно внешняя часть учения, наглядно демонстрирующая его происхождение и связь с материковым Китаем, пробуждала среди японцев особый интерес, поскольку давала шанс прикоснуться к иной цивилизации в стране, закрытой от внешнего мира. Несмотря на то, что поучения китайских эмигрантов были в полной мере недоступны для понимания японцам, красота и зрелищность церемониала, архитектура храмов и экзотический вид монахов породили волну интереса к учению О:баку среди местного населения, что привлекло к нему массу новых последователей.

4. Искусство О:баку, представляющее собой творческое наследие монахов-эмигрантов и их японских последователей, является уникальной частью культуры Японии периода Эдо, которую из-за китайского происхождения монахов по праву можно считать элементом культурного заимствования с материка. Впоследствии искусство О:баку, как и само учение, начало постепенно «японизироваться», однако образцы его первоначального облика хранят в себе уникальность и экзотизм, проявляющиеся в не характерных для Японии манерах живописи, каллиграфии, буддийской архитектуры, которые повлекли за собой реформирование отдельных жанров изящных искусств Японии периода Эдо и формирование в них так называемых «китайских» стилей.

5. Роль монахов О:баку в успехе учения в Японии занимает совершенно особое место. Появление и расцвет новой школы на Японских островах неразрывно связаны с талантом и авторитетом основателя Ингэна Рю:ки, а также его многочисленных сторонников и учеников. Монахи О:баку были блестяще образованными интеллектуалами, знатоками изящных искусств, также являясь носителями культурных ценностей минского Китая. Их активная творческая и религиозная деятельность самым прямым образом сказывалась на росте популярности учения, к которому на раннем этапе присоединялись многие японские монахи, в том числе и из иных буддийских школ. Благодаря монахам О:баку, как китайцам, так и японцам, учение обрело покровителей в лице

представителей бакуфу и влиятельных даймё, обзавелось широкой сетью храмов и многочисленными последователями среди местного населения, упрочив свои позиции в Японии.

Теоретическая значимость исследования заключается в том, что диссертационная работа, посвященная малоизученному в отечественной буддологии вопросу о роли и месте школы О:баку в японской истории и культуре, позволяет восполнить определенные лакуны в изучении истории Японии периода Эдо и расширяет научные представления о данной эпохе, традиционно считающейся периодом самоизоляции страны от внешнего мира и пришлого влияния.

Практическая значимость исследования состоит в том, что содержащиеся в работе материалы и выводы могут быть использованы для дальнейших исследований по истории и философии японского буддизма, а также в учебном процессе ВУЗов и средних учебных заведений при составлении и чтении курсов лекций по истории, религии и культуре Японии.

Степень достоверности результатов. Научные результаты выполненной работы обладают высокой степенью достоверности, поскольку она базируется на исследовании широкого спектра источников на языке оригинала по данной теме, куда входят официальные документы, представленные хрониками сёгуната Токугава, частные записи монахов О:баку и их современников, а также материалы выставок, где представлено творческое наследие школы О:баку и её ритуально-бытовая сторона. Также степень достоверности диссертации подтверждается глубиной анализа основных концепций отечественных и зарубежных ученых по вопросам изучаемой проблемы и рациональным использованием разнообразных способов и приемов научного исследования для достижения целей и задач работы. Результаты исследования опубликованы в ведущих отечественных рецензируемых научных журналах, включенных в перечень ВАК, а ключевые положения и выводы исследования прошли апробацию на международных и региональных конференциях.

Апробация результатов исследования. Результаты исследования изложены в девяти публикациях, четыре из которых – в рецензируемых научных изданиях из списка ВАК, одна – в журнале, индексируемом в международных базах данных (Web of Science, Scopus). Отдельные положения и выводы диссертационной работы были представлены в докладах на научных международных конференциях: «Буддизм: единство в многообразии» (Улан-Удэ, 7–9 июня 2018 г.), «МНСК-2020» (Новосибирск, 10–13 апреля 2020 г.), «Актуальные проблемы исторических исследований: взгляд молодых ученых» (Новосибирск, 12–14 октября 2020 г.).

Структура работы. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, библиографического списка и приложения.

ГЛАВА 1. ШКОЛА О:БАКУ КАК НАПРАВЛЕНИЕ ДЗЭН-БУДДИЗМА В ЯПОНИИ

1.1. Ранняя история школы О:баку в контексте социально-политической и культурной обстановки Китая и Японии середины XVII в.

Школа О:баку (яп. 黄檗), полное название которой звучит как «школа О:баку учения Риндзай» – это третье направление японского дзэн-буддизма, представляющее собой синкретическое соединение дзэнских и амидаистских практик [Буддизм в Японии 1993: 285; Japanese Buddhism]. Невзирая на то, что школа О:баку появилась в Японии намного позже двух первых направлений дзэн-буддизма (Риндзай-сю: и Со:то:-сю:), в наше время она имеет около 420 храмов и много тысяч последователей [Dougill, Kawakami 2017: 78], однако в отечественном японоведении отсутствуют специальные исследования, посвященные этому учению.

История школы О:баку в Японии началась в 1620-е гг., когда в порт Нагасаки, город, где с позволения властей иностранцам можно было заниматься торговлей, стали стекаться китайские эмигранты, бежавшие от крушения династии Мин. Вскоре у членов китайской диаспоры возникла необходимость в служителях, которые могли бы отправлять религиозные нужды на их родном языке и заниматься постройкой монастырей в привычном им стиле [Heine, Wright 2006: 151]. Уступив призывам ранее эмигрировавшего соотечественника, монаха Ижань Синжуна, в 1654 г. в Нагасаки прибыл знаменитый Иньюань Лунци (隱元隆琦, яп. Ингэн Рю:ки, 1592–1673), который вместе со своими двумя учениками, Муанем Синтао (木庵性瑫, яп. Мокуан Сё:то:, 1611–1684) и Цзифэем Жуи (即非如一, яп. Сокухи Нёицу, 1616–1671), сыграл ключевую роль в основании нового учения [Лугавцова 2018; Лугавцова 2019]. Появление школы О:баку, проникшей в Японию

в период ее «закрытости», имело существенное влияние не только на буддийское сообщество страны, но также внесло ощутимый вклад в формирование культуры периода Эдо в целом, привнеся в традиционные виды искусства (живопись, каллиграфию, скульптуру) наследие культуры минского Китая.

Формирование школы О:баку в Японии пришлось на правление сёгуната Токугава, продлившееся с 1603 по 1868 гг. Китай в этот период захватили маньчжуры, провозгласившие династию Цин (1636–1912), сменившую империю Мин (1368–1644). Формально приезд учителя был ответом на настойчивые приглашения членов общины китайских эмигрантов, проживающих в Нагасаки, однако на самом деле за отъездом Ингэна в Японию стояло множество исторических предпосылок. Ингэн, рожденный в 1592 г., воспитывался и рос при правлении предыдущей китайской династии, династии Мин, равно как и многие его ученики, поэтому будет справедливо сказать, что основатель и первые монахи О:баку были носителями религиозных и культурных идеалов именно минской эпохи. Крушение привычного порядка в их родной стране не могло не сказаться на жизни и мировосприятии монахов О:баку, и отъезд Ингэна в Японию был связан с бурными политическими событиями Китая семнадцатого столетия. Вне всякого сомнения, социально-политический и исторический контекст Китая середины XVII в., из которого Ингэну пришлось уехать, и Японии, куда он направлялся, оказали существенное влияние на формирование и развитие нового учения на новой для Ингэна земле. И для того, чтобы Ингэн покинул родину, предприняв в достаточно пожилом возрасте рискованное путешествие в другую страну, и для того, чтобы пришлое учение успешно закрепилось в закрытой от мира Японии, правительство которой придерживалось жесткой религиозной политики, должен был сложиться целый комплекс условий, которые будут рассмотрены в данном параграфе.

Прежде всего для понимания условий формирования учения О:баку необходимо рассмотреть историческую обстановку в Китае, где воспитывался и рос его основатель, и Японии, с которой связан новый этап развития О:баку. Большая часть жизни Ингэна Рю:ки и ранних наставников О:баку, как было сказано, пришлась на правление в Китае династии Мин, и для понимания мировоззрения

основателей О:баку стоит представить ее краткую характеристику. Эпоха Мин представляла собой одну из самых ярких страниц в истории Китая, знаменуя экономический, политический и культурный подъем в стране после многолетних междоусобиц. Причиной падения предшествующей Мин династии Юань (1271–1368) стали не только экономические неудачи, приведшие к бедственному положению в стране и как результат – к восстанию, но и внутренние противоречия, междоусобная борьба между потомками Чингисхана. Его наследие было поделено на несколько уделов (ханств), правители которых постоянно воевали между собой, преследуя главную цель – занятие юаньского престола [Янгутов, Лугавцова 2020: 251]. Кроме того, немаловажной причиной падения династии Юань стали антимонгольские настроения широких масс, подвергавшихся притеснениям со стороны монголов и национальной дискриминации. По свидетельству профессора У Ханя, «при монголах юаньское общество было поделено на четыре сословия: первыми, благородными, были монголы, за ними шли среднеазиаты, третьими были северокитайцы, а южнокитайцы – четвертыми» [У 1980: 33]. Сословные различия между северными и южными китайцами внедрялись с целью внести раскол в китайское общество. Южане подвергались более жестоким запретам и ограничениям, чем северяне [Там же]. И не случайно восстание против монгольского владычества началось на юге Китая, в бассейне рек Хуанхэ и Янцзы.

Данное восстание, известное как «восстание красных повязок», как принято считать, началось 28 мая 1351 г. и привело к падению династии Юань [Боровкова 1971: 7]. Чжу Юаньчжан (1328–1398), один из вождей повстанцев, стал первым правителем новой династии, провозгласив себя императором, а Нанкин – своей новой столицей. Название, которое он дал новой империи – «Мин» – в переводе обозначало «Сияющая (Блистающая) династия», и минским правителям удалось его оправдать, приведя страну к расцвету [Ming Shilu: juan 37.22b–23a]. До прихода к власти императоров Мин Китай стоял на грани распада на отдельные уделы, страну сотрясали распри, хаос и голод; минское правительство, придя к власти после смещения династии Юань, сумело объединить ослабленную междоусобицами страну и построить новую могущественную империю. После

установления власти минские правители провели реформы, касающиеся всех сфер политической, общественной, экономической и культурной жизни [Фу 1966]. Утвердившись, они начали свою деятельность с восстановления прежних, доюаньских, традиций во всех сферах жизни Китая, и именно это стало лейтмотивом в деятельности минского правления. Фу Вэй-линь в «Истории династии Мин» отмечает, что император Тай-цзу, освободив от поземельного налога пострадавшие от военных действий провинции Шаньдун, Шаньси, Хэнань, Шэньси и Ганьсу, писал в указе: «...я простой человек с правого берега реки Хуайхэ. Из-за волнений в Поднебесной [я] во главе войск переправился через Янцзы, чтобы охранять народ и попытаться привести его к благоденствию. Ныне прошло четырнадцать лет, я удостоился от неба любви и помощи. Хугу-ан, Цзянсу и Чжэцзян полностью покорились мне. Мы неоднократно вспоминали, что Китай создан нашими предками – великими императорами – китайцами. А монголы вторглись [в нашу страну], захватили [ее] и владели ею сто лет. Но небо отвернулось от них, а люди восстали...» [Там же]. В первую очередь восстановление домонгольских традиций коснулось аппарата власти. Началась реорганизация с целью усиления централизованной власти для объединения страны и предотвращения ее распада. Была проведена реформа центральной и местной администраций, военного командования [История Китая... 2016: 363–370]. В этом плане задачи властей Мин во многом были схожими с задачами властей династий Цинь (221–206 гг. до н.э.) и Суй (581–618), сумевшими в свое время объединить разрозненные царства и уделы в единую империю. Большую значимость в этом контексте имело формирование законодательства по конфуцианскому образцу, известного как «Да Мин Люй» (кит. 大明律, «Законы великой династии Мин»), в котором было использовано законодательство предыдущих династий Тан (618–907) и Сун (960–1276) [Там же: 375].

В идеологической сфере минского Китая статус официальной идеологии вернулся к конфуцианству, представленному не в традиционной, а в неоконфуцианской версии. Оно вновь заняло лидирующие позиции, сместив

буддизм, который при империи Юань пользовался поддержкой властей и имел статус официальной идеологии. Однако лидирующее положение конфуцианства не означало отторжение буддизма и даосизма. Они также присутствовали в идеологической сфере, составляя с конфуцианством синкретизм, известный как «саныцзяо» (三教, яп. санкё:). Надо отметить, что монгольские правители, опираясь на буддизм, также не отвергали конфуцианство и даосизм. Несмотря на господствующее положение буддизма, «монголы относились к конфуцианству как к необходимой идеологии в деле управления государством. Так, провозглашение Хубилая императором государства Юань происходило по конфуцианским обрядам» [Халбазыков 2007: 70]. Более того, конфуцианская система экзаменов для претендентов на государственную должность, отмененная при династии Южная Сун (1127–1276), была восстановлена юаньским императором Жэнь Цзуном (монг. имя – Аюрбарибада, 1311–1320), который «считал конфуцианство лучшим средством управления» [Дагданов 2003: 165–166]. Такую же терпимость по отношению к «неофициальным» даосизму и буддизму проявили и минские правители. Однако объявленный юаньскими правителями официальной религией буддизм не был китайским, сформированным на территории Китая, а представлял собой тибетский буддизм в форме ламаизма. Буддизм, на который стали опираться минские правители, напротив, был местным – китайским. Ламаизм стал постепенно вытесняться традиционными школами китайского буддизма Чань-цзун (禪宗, яп. Дзэн-сю:), Цзинту-цзун (淨土宗, яп. Дзё:до-сю:), Люй-цзун (律宗, Винаи, яп. Риссю:), Тяньтай-цзун (天台宗, яп. Тэндай-сю:), Хуаянь-цзун (華嚴宗, яп. Кэгон-сю:). Минские правители проявляли большую благосклонность к буддизму. Сам император Чжу Юаньчжан (1328–1398 гг.), известный как Тай-цзу, в юные годы был послушником буддийского монастыря. Будучи императором, он оставался последователем буддизма и покровительствовал ему, одновременно придерживаясь конфуцианских принципов в административно-управленческих делах [中国佛教史]. Толерантность минских властей по отношению ко всем трем

учениям – конфуцианству, буддизму, даосизму – отразила характерную черту минской эпохи – синкретизм, коснувшийся всех сфер духовной жизни минского общества.

Синкретизм на идеологическом уровне был обусловлен тем, что первые минские императоры не выражали особой готовности принять конфуцианскую доктрину в качестве единственной опоры в деле руководства государством. Конфуцианские ортодоксы претендовали на роль высшего и единственного авторитета в делах государственного управления, что привело к необходимости определить статус монархии по отношению к конфуцианцам. Поэтому опора на буддизм объясняется не только тем, что первый император династии Мин был его последователем, но и желанием минских властей потеснить конфуцианство на политической арене. Ведь государственная власть в Китае считалась непосредственным продолжением благой созидательной работы Неба, а представителем этой сакральной ценности на земле был государь, который стоял над всеми религиями и учениями [Мартынов 1986: 79]. Кроме того, весьма примечательным в синкретическом процессе минского периода стало то, что он проявился не только во взаимоотношениях конфуцианства, буддизма и даосизма, но и внутри самих учений. И, что очень важно, особенно ярко синкретический процесс происходил в буддизме. Так, буддийская школа Чань вобрала в себя теоретические положения школы Хуаянь, в которых было дано обоснование единства, тождества и гармонии всего сущего, гармонично взаимодействовали между собой две другие школы китайского буддизма – Тяньтай и Цзинту [Подробнее см. Янгутов, Лугавцова 2020: 251]. Благодаря широкой популярности школы Цзинту в эпоху Мин буддизм пошел в народные массы, и там он продолжал существовать, все глубже интернируясь в китайскую культуру. Именно в качестве народной религии буддизм достиг наибольшего успеха в период Мин. Он принес народу то духовное успокоение и надежду на счастливую жизнь, которые помогали людям переносить тяготы тяжелого крестьянского труда. Исчерпав себя ко времени династии Мин как философское учение для интеллектуальной элиты Китая, буддизм обрел свое новое рождение именно как религия, с ее обрядовой

стороной и магической практикой [Халбазыков 2008: 120–121]. Важно отметить, что эти преобразования буддизма, в особенности взаимопроникновение не только трех великих учений, но и школ внутри самого буддизма, неизбежно наложили свой отпечаток на учение О:баку. Именно его синкретический характер вызывал в буддийском мире Японии больше всего нареканий, однако, как следует из вышеизложенного, для Китая эпохи Мин подобное сочетание школ и учений было совершенно естественным.

Что касается культуры, то Китай эпохи Мин характеризуется небывалым расцветом литературы и искусства. В минскую эпоху кардинальный эволюционный толчок получили практически все стили, жанры и явления культурной и обыденной жизни: от архитектуры до ландшафтного дизайна, от живописи до фарфора, от техники обработки шелка до кулинарии [Корсун, Лавриненко 2010: 171]. Однако особого взлета достигло литературное творчество. Это в определенной степени объясняется начавшимся в литературе синтезом простонародного языка и вэньянь (кит. 文言), классического письменного языка. В литературные произведения, базирующиеся на вэньянь, все чаще вкрапливался простой разговорный язык. Такой синтез стал характерным для жанра прозаического романа, формирование которого стало самым знаменательным событием в литературной жизни того времени. Среди написанных в минский период романов особо выделяются четыре, получившие известность как «четыре великих» (кит. 四大) и имевшие огромную популярность в народе: «Речные заводи» Ши Найяня, «Троецарствие» Ло Гуаньжуна, «Путешествие на Запад» У Чэньэня и «Цветы сливы в золотой вазе» анонимного автора, получившего известность как Ланьлинский насмешник. Популярность этих романов объяснялась не только их интересными, порою сказочными сюжетами, но и тем, что они были написаны простым, общедоступным языком. В них были отражены наряду с историческими событиями эпизоды из жизни простого народа, наполненные юмором и живыми рассказами [Воскресенский 2008: 93–109]. Вкрапление

народного языка и народных сюжетов свидетельствовало о том, что в период династии Мин происходила демократизация культуры.

Отдельно стоит сказать, что еще одним характерным явлением литературы эпохи Мин стало влияние на нее синкретизма конфуцианских, даосских и буддийских идей. Особенно ярко это проявилось в поэзии. Возвращались традиции поэзии эпохи Тан, которой были присущи мотивы буддийской школы Чань. Д.В. Халбазыков отмечает, что «в произведениях минского времени буддийские идеи проявлялись в разнообразных формах. Для этого использовались различные приемы: включение автономных эпизодов, изображавших картины богослужений, рассуждения автора о вере, сцены поучительного характера, художественные символы, религиозная фразеология и т. д. Буддийская религиозная доктрина влияла даже на внутреннюю структуру произведения – отбор героев, мотивировку их поступков, логику раскрытия образа. Так, буддийская морализация отражалась в сочинениях минских писателей Фэн Мэнлуна, Лин Мэнчу, У Чэньэня, Дин Яокана, Пу Сунлина и др. Их героями выступают буддийские монахи и праведники, которые излагают высокие принципы буддийской морали» [Халбазыков 2008: 87–88]. Это показывает, насколько велико было влияние буддизма на жизнь китайского народа – за то долгое время, что учение жило и развивалось в Китае, оно стало неотъемлемой частью духовной культуры страны, даже несмотря на утрату позиций среди интеллектуальной элиты.

Резюмируя вышесказанное, необходимо подчеркнуть, что эпоха Мин для Китая выступила своеобразным «культурным Ренессансом», периодом, обеспечившим долговременную стабильность после многолетних междоусобиц. Несмотря на неоднозначное отношение к ней: с одной стороны, минскую эпоху по праву называют «золотым веком» китайской культуры, а с другой – очевидно, что именно в минскую эпоху китайская цивилизация впервые стала отставать от общемирового, особенно европейского, прогресса – важность эпохи Мин для дальнейшего развития Китая нельзя недооценивать [Корсун, Лавриненко 2010: 180]. В настоящее время, невзирая на критику за консервативность и закрытость, исследователи закономерно рассматривают этот период как время, когда «до конца

были реализованы возможности китайской цивилизации» [Малявин 2008]. Именно культурный взрыв эпохи Мин сформировал буддизм О:баку, поскольку Ингэн Рю:ки и ранние наставники учения были продуктами своей эпохи – блестяще образованными интеллектуалами, сведущими в изящных искусствах и познакомившими закрытую от мира Японию с последними достижениями китайской цивилизации, как материальными, так и духовными.

Период, когда на Японских островах появилось учение О:баку, получил в японской историографии название «эпоха Эдо» (1603–1868). Эту эпоху принято считать временем, когда средневековые междоусобицы даймё, раздиравшие страну на протяжении «сэнгоку дзидай» («эпохи воюющих провинций», яп. 戦国時代), были окончательно пресечены и страна объединилась под руководством сёгуната Токугава. Роль его основателя, Токугава Иэясу, в централизации страны огромна, поскольку именно он закончил дело, начатое великими предшественниками – Ода Нобунага и Тоётоми Хидеёси, став третьим столпом объединения Японии, превращения ее в единую державу. После вековых распрей, сотрясавших страну, Япония обрела мир, однако двести пятьдесят с лишним лет покоя имели свою цену.

Появление европейцев на Японских островах в XVI в. принесло не только развитие оживленной торговли: знакомство японцев с огнестрельным оружием, новой религией, стремительно набравшей обороты, не могло не привлечь внимание властей. Благодаря новому типу оружия обострились междоусобные войны среди феодалов, из-за развития внешней торговли ширилась прослойка богатых купцов в портах, чье влияние и капиталы становились все весомее. Как внешняя угроза – опасность подчинения Японии европейскими колонизаторами, так и внутренняя – растущая экономическая мощь торгующих с европейцами купцов – повлекли за собой решительные действия. С 1641 г. сёгунат проводил политику «железного занавеса» – самоизоляцию, или сакоку (яп. 鎖国). Само слово «сакоку» переводится как «страна на цепи», «закрытая страна», и, действительно, на протяжении подобного курса внешней политики Япония не вела торговлю и прекратила вообще какие-либо контакты с остальным миром, за исключением

Китая и Голландии, чьим купцам было позволено находиться в порту Нагасаки [De Bary, Gluck, Keene 2005: 740]. Христианство, чуждая религия, привнесенная европейцами, была под строгим запретом, японцам не разрешалось покидать страну, а ослушавшиеся и жившие за рубежом уже не могли вернуться. Однако стремление пресечь проникновение на территорию Японии любого иностранного влияния не обернулось застоєм для самой страны. Именно в период Эдо происходило становление японского духа, появление национальной японской идеи, развитие экономики, городов и чиновничьего аппарата. И именно эпоха Эдо стала «золотым веком» собственно японской культуры и особенно литературы и поэзии.

В эпоху Эдо были созданы в целом благоприятные условия для социально-экономического, интеллектуального и культурного развития страны. В недрах старых общественно-экономических отношений сформировались условия для коренной модернизации общества. Активно развивались и боролись между собой идеологические школы, отражавшие различные направления японской общественно-политической и научной жизни. Всплеск научно-мировоззренческой мысли был обеспечен общей политикой правительства, направленной на развитие науки и образования. Уже в манифесте основателя нового сёгуната Токугава Иэясу, известном как «Завещание Иэясу», говорилось: «Япония, хотя и существует со времен Дзимму, но науки, сравнительно с другими странами, еще стоят на низкой ступени. Устройством школ и распространением образования следует сделать Японию известною» [Дацышен 2014].

В основу официальной идеологии в токугавской Японии было положено конфуцианство чжусианского толка. Такие идеи, как незыблемость существующего порядка, обязательное подчинение младших старшим и т.д., присущие конфуцианству, импонировали власти сёгуната, оправдывали его действия. В синто-буддийском синкретизме было трудно найти подобные догматы, обосновывающие и освящающие власть сёгуна. Кроме того, новая эпоха несла с собой новый стиль мышления, и ее акцент, как отмечает А.А. Накорчевский, сместился уже не на бегство от мира, а на поиск гармоничных способов существования в нем, что и обусловило всплеск интереса к неоконфуцианству

[Накорчевский 2003: 346–347]. Несмотря на его официальный статус, японская культура и историческая традиция в эпоху Эдо не были подвергнуты коренной ревизии. Это обусловило сохранение синтоистской доктрины власти, определенного взаимоприспособления конфуцианства и синтоизма для идеологического обоснования сложившейся политической системы. Через «школу голландских наук» японцы знакомились с достижениями Запада, в рамках «школы национальных наук» велись активные дебаты о японском духе, особенностях национального пути, единстве народа, происходящего прямоком от богов. На этом фоне буддизм, на протяжении долгих веков сохранявший доминирующие позиции в общественно-политической мысли Японии, утратил лидерство и превратился в орудие государственного контроля новых властей, желающих навести порядок в стране после столетия междоусобиц.

У снижения популярности буддизма было много причин. В коллективной монографии 1993 г. «Буддизм в Японии» указывается, что причины спада интереса к буддизму лежали как в области политики (жесткий государственный контроль), так и в социальной сфере (развитие городского сословия с новой идеологией) [Буддизм в Японии 1993: 278]. Однако, несмотря на кажущуюся стагнацию, эдосский буддизм жил и менялся [подробнее см. Mohr 1994]. Школа Дзэн переживала некоторый подъем благодаря деятельности видных религиозных деятелей той эпохи, таких, как Такуан Со:хо:, Банкэй Ё:таку и Хакуин Экацу. Кроме того, в период Эдо появились специфические ответвления дзэнского направления – О:баку и Фукэсю. Школы буддизма Чистой Земли, к которым принадлежал род Токугава, пребывали в относительном благополучии, и одним из важных факторов этого благополучия были «простота и доступность их доктрины... и обещание “гарантированного спасения”» [Буддизм в Японии 1993: 294]. Период Эдо отмечен появлением разнообразных культов, возникших в результате разложения монашеских нравов, примером которых служат движения «скрытого нэмбуцу» (яп. かくれ念仏, какурэ-нэмбуцу), «тайных молитв» (яп. かくれ題目, какурэ-даймоку, оно же «не принимать и не давать» (яп. 不受不施,

фудзюфусэ)), объявленные правительством ересью [Там же]. Все это демонстрирует, как происходил процесс формирования японского религиозного синкретизма на разных уровнях, что показывает определенную схожесть процессов в религиозной сфере Китая и Японии того времени.

Рассуждая о преемственности этих процессов и прямом влиянии китайских тенденций на японскую духовную сферу, Е.А. Торчинов рассматривает буддизм с точки зрения формирования культурных традиций, особо отмечая его преемственность по отношению к Китаю, откуда ведут происхождение школы, пришедшие в Японию и обретшие там популярность – Дзэн (Чань), Синсю: (Цзинту) [Торчинов 2000: 204]. Однако он подчеркивает, что, хотя Китай выступал своего рода культурным очагом, формировавшим некий культурный эталон для других стран региона, эти страны не просто бездумно копировали эталон, а усваивали и в соответствии с местными условиями творчески перерабатывали китайское наследие [Там же: 205]. Относительно Японии Торчинов также упоминает, что там «... сохранилось гораздо большее многообразие школ, многие из которых практически исчезли на континенте. Японцы в значительной степени сохранили... формы культа без изменения со времен распространения этих школ в Японии, тогда как в Китае и обрядность, и формы религиозной практики претерпели несравненно более серьезные изменения» [Там же: 206]. Примером этого как раз служит появление в Японии школы О:баку (Хуанбо), которое пришлось как раз на период Токугава, и сравнение ее с классическим дзэн-буддизмом.

Как уже говорилось выше, школа О:баку возникла в Японии благодаря прибытию в Нагасаки учителя Чань Ингэна Рю:ки и стала живописным примером непосредственного влияния минского Китая на духовную сферу Японии периода Эдо. Основатель учения Иньюань Лунци (яп. Ингэн Рю:ки, 1592–1673) родился в уезде Фуцин провинции Фуцзянь в Китае. Жизнь Ингэна не была легкой, невзирая на стремительный взлет по вертикали монастырской власти. Его отец исчез, когда мальчику было шесть лет. В двадцать три года в поисках отца Ингэн добрался до горы Путуо в провинции Чжэцзян, где стал прислуживать монахам во время чайной

церемонии. В двадцать восемь лет, после смерти матери, он был посвящен в монахи в храме Ванфу-сы на горе Хуанбо. Учителями Ингэна были Миюнью Юанью (кит. 密雲圓悟, 1566–1642) и Фэйинь Тунжун (кит. 費隱通容, 1593–1661), известные наставники Чань. От второго он в 1633 г. принял передачу Дхармы и уже в 1637 г. вступил на первый срок как настоятель храма. Второй срок начался в 1646 г., и в течение этого времени он помог храму превратиться в процветающий центр буддизма. Став знаменитым наставником Чань, в 1654 г. он прибыл в Японию вместе с тридцатью учениками и ремесленниками, где и основал школу О:баку [Baroni 2000: 55–57]. Будучи самым известным наставником учения на территории Японии, Ингэн стал его духовным лидером на новой земле, своей популярностью во многом способствуя притоку прихожан в храмы новой школы. Учение Ингэна олицетворяло собой настоящий «мост» между минским Китаем и Японией, дипломатические отношения между которыми переживали не лучшие времена [Янгутков, Лугавцова 2020: 257]. Режим Токугава внедрил строгую иерархию и в религиозную сферу, введя т.н. «установление вероисповедания» и выстроив вертикаль отношений между храмами. Любое учение могло строить храмы лишь с одобрения властей. Подобный жесткий контроль ограничивал не только миссионерство, он посягал фактически на саму свободу вероисповедания, и страна в какой-то мере была обречена на духовный застой. В это самое время появление Ингэна и учения О:баку, которое он олицетворял, привнесло в Японию веяния, которые нашли на островах благодатную почву [Там же].

Говоря о культуре, необходимо отметить схожесть эпох Мин и Эдо в истории Китая и Японии. Оба периода, как было уже сказано, заслуживают того, чтобы называться «культурным Ренессансом» своих стран. Период Эдо характеризуется расширением культурной деятельности не только среди аристократии, воинов и духовенства, но и торговцев и горожан; активно шло просвещение народа, вовлечение новых слоев общества в культурную деятельность. Тот же процесс демократизации культуры наблюдался и в минском Китае [Там же: 258]. Расцвет художественной культуры, связанный с миром и процветанием в стране, а также

относительной доступностью образования, привел к закономерному оформлению и распространению нового типа интеллектуала, «мастера искусств», человека культуры – иначе говоря, бундзина (文人, кит. вэньжэнь), чье появление в работах отечественных японоведов неизменно ассоциируется именно с периодом Эдо. Феномен «людей культуры» также связывает эпоху Эдо с Китаем, поскольку предшественники бундзинов, вэньжэнь, в Китае зачастую были богатыми землевладельцами, представителями привилегированной прослойки китайского общества и занимались изящными искусствами исключительно в качестве хобби: на досуге писали стихи, создавали картины и каллиграфические полотна [Подробнее см. 中嶋 2007]. Необходимо отметить, что подобное проявление китайского влияния на культуру Японии эпохи Эдо во многом обусловлено схожестью изначальных установок на момент прихода к власти династии Мин и сёгуната Токугава, периоды правления которых стали для их стран временем установления долгожданной стабильности после многолетних потрясений, повлекшей расцвет общественной мысли и искусства. Однако, помимо элитарной культуры, в период Эдо бурно развивалась культура городская. В XVII в. сложилась художественная школа укиё-э, отразившая демократические тенденции в искусстве, возникшие в связи с бурным развитием городской жизни. Живописные и графические произведения мастеров укиё-э, в которых, в противовес аристократическим школам Кано и Тоса, изображались жизнь и быт ремесленников, торговцев, актеров, гейш, широко распространялись в гравюрах [Воронова 1987: 434]. Появился жанр иллюстрированных «современных рассказов» (яп. укиё-дзоси) – жанра японской литературы, описывающей повседневную жизнь горожан. Новая литература была легкой, написанной с помощью азбуки кана с множеством картинок, чему способствовало развитие техники книгопечатания. Помимо этого, в жанре «любовной повести» творил знаменитый писатель Ихара Сайкаку (1642–1693), чьи произведения в полной мере отражали дух японского города. Ихара Сайкаку сделал первые попытки показать влияние среды на формирование личности, на судьбы героев. В жанре «ёмихон»

(книг для чтения) создавали свои произведения Уэда Акинари и Такидзава Бакин. Драматург Тикамацу Мондзаэмон (1653–1724) обогатил пьесами о жизни, основанными на конфликте чувств и долга, репертуар кукольного театра Дзёрури. Бытовые детали в этих пьесах брались отнюдь не из былых веков, а из современной драматургу жизни, поэтому неудивительно, что публика живо на них откликалась [История всемирной литературы 1988: 579–581].

Несмотря на то, что в период Токугава Япония фактически была изолирована от мира и поэтому бурно развивалась именно национальная культура, с точки зрения взаимодействия с минским Китаем особо стоит отметить феномен «искусства О:баку», которое будет более подробно представлен в следующей главе. Новый культурный идеал Китая времен конца династии Мин, с которым Японию познакомили монахи О:баку, смешиваясь с японской духовной традицией, во многом повлиял на формирование эдосского искусства. В особенности это влияние заметно на примере живописи и каллиграфии: в этих сферах благодаря наставникам О:баку появились так называемые «китайские стили» кара-э и кара-ё:, пользовавшиеся в эпоху Эдо большой популярностью. Однако влияние О:баку не ограничивалось двумя этими направлениями: архитектура строившихся по стране храмов, жанр буддийского портрета, буддийская скульптура и др. – во всех этих областях и произведениях проявлялся ярко выраженный экзотизм, который привлек множество японцев, породив «моду», желание подражать [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 10]. Конечно, со временем стили О:баку неизбежно подверглись ассимиляции, «японизации», но их первоначальный облик и популярность наглядно показывают, что возможность познакомиться с сокровищами культуры минского Китая, предоставленная благодаря буддийским монахам, сыграла значительную роль в формировании культурного облика Японии периода Эдо.

Резюмируя все вышесказанное и подводя итоги анализа роли периодов Мин и Эдо в истории Китая и Японии, необходимо отметить, что эти эпохи имели между собой много общего. Династия Мин и сёгунат Токугава пришли к власти при

похожих обстоятельствах; политика режимов Китая и Японии того периода в конечном итоге привела к утверждению режима самоизоляции на Японских островах и формированию похожих взглядов у властителей Китая; в общественно-политической и религиозной сферах также наблюдались схожие явления, к примеру, синкретизм «трех учений», перешедший из Китая в Японию; наконец, в области культуры происходили масштабные изменения, характерные и для Китая, и для Японии. Эти эпохи, начинавшиеся расцветом во всех сферах жизни общества и давшие своим странам более двухсот лет мира после затяжных междоусобиц, завершились крупными потрясениями: в Китае власть захватила пришлая, маньчжурская, династия Цин, а в Японии после «насильственного открытия» последний сёгунат прекратил свое существование, ознаменовав начало реставрации Мэйдзи и перехода к вестернизации [Подробнее о схожести эпох Мин и Эдо см. Янгутов, Лугавцова 2020]. Именно крушение династии Мин и хаос, сопровождавший смену династий, по мнению Ц. У, были одним из важнейших условий, повлекших отъезд Ингэна в Японию. Вторым важным фактором, повлиявшим на решение Ингэна, как считает Ц. У, была сформировавшаяся к тому времени в Нагасаки китайская диаспора, настойчивые просьбы которой он не мог игнорировать [Wu 2004: 111–112].

Однако у исследователей до сих пор нет единой точки зрения на причины, побудившие Ингэна покинуть Китай. Японский ученый Хиракубо Акира, к примеру, выделяет четыре возможных причины. Первая действительно касается социальных и политических беспорядков, возникших в период смены династий в Китае. В 1650-е гг., поскольку Фуцин, где располагался монастырь Хуанбо, был на переднем крае битв между сопротивлением и маньчжурами, население жестоко страдало от бесконечных стычек, и Ингэн просто мог присоединиться к одной из волн беженцев. Второе объяснение связывает отъезд Ингэна с его глубокой верой и желанием распространить Закон Будды, поскольку японский буддизм того времени был «испорчен» и «захирел», нуждаясь в приливе новой Дхармы, по крайней мере, по мнению большинства последователей О:баку [平久 1962: 68–85].

Ингэн, таким образом, прибыл по велению души ради приумножения Дхармы на новой земле. Третья причина, как пишет и У, гласит, что Ингэн уступил многочисленным приглашениям из Японии. Самую грандиозную версию поддерживал наставник Ингэна Фэйинь Тунжун, который утверждал, что Ингэна приглашал ни много ни мало император, что, конечно, не соответствовало действительности. Последнюю теорию сформулировал сам Ингэн. Поскольку изначально наставник был резко против его отъезда, Ингэну пришлось убедить его, что отъезд временный и вызван исключительно желанием уплатить «долг» его ученика, Элань Сингуя (?–1651), который тот не сумел вернуть. На самом деле Эланя первого пригласили в Японию, но он погиб в кораблекрушении в 1651 г. [Там же]. Кимура Токугэн, известный японский исследователь и монах учения О:баку, в своей работе «Наставник Дзэн Ингэн Рю:ки и культура О:баку» говорит, что наиболее распространенными версиями отъезда учителя чаще всего выступают три: первая – Ингэн действительно приехал «приумножить Дхарму»; вторая – Ингэн бежал от беспорядков, сопровождавших смену династий в Китае; третья – «распри строгого наследования линий пяти светильников» [木村 2011: 5]. Третья причина, указываемая им, не встречается у Хиракубо. «Распри», о которых идет речь, относятся к тяжбе наставника Ингэна Фэйинь Тунжуна, касающейся одной из его книг. Эта тяжба была сосредоточена на новой работе Тунжуна о генеалогии Чань, в которой он умышленно изменил общепринятые линии передачи Дхармы и низвел многих наставников Цаодун к унижительной категории «линия неизвестна». Ученики этих наставников подали тяжбу в местный суд, где книгу Тунжуна посчитали неприемлемой и приговорили к сожжению [Wu 2004: 98–99]. Кэйрин Су:син (1625–1728), один из современников Ингэна и противник учения О:баку, так говорит об этом: «Я слышал, что такие монахи, как Иньюань, Муань, Цифэй и Гаоцюань, весьма влиятельны в империи Мин. Хотя из имущества у них один лишь посох, причиной, почему они приехали в нашу страну, служит далеко не желание пожертвовать себя служению Дхарме. Фэйинь Тун[жун] в Цзиншане и Юнцзюэ (Юаньсянь) (1578–1657) в Гушане затеяли [тяжбу о] источнике Чань в

официальном суде. И [Фэйинь Тунжун] впал в немилость у властей. Посему все его ученики утратили свой авторитет и славу, приняли приглашение от купцов и владельцев кораблей и приплыли в нашу страну из далекой дали. Теперь и впредь, если мы и вправду желаем приглашать в страну таких вот монахов, вызывать их из Китая становится практически невозможно, ведь наставникам Даочжэ [Чао]юаню (1599–1662) и Синьюэ [Синь]чоу, истинно прибывшим с печатями патриархов для передачи Дхармы, но не входящим в линию Ингэна, не позволяют вступать на пост настоятеля в трех китайских храмах Нагасаки» [Там же]. Несмотря на то, что фактически Ингэн покинул Китай за несколько месяцев до проигрыша наставника в суде, среди противников О:баку утвердилось мнение, что именно из-за этого поражения Тунжун и его ученики, включая первого наследника Ингэна Рю:ки, утратили влияние в материковом Китае, вследствие чего Ингэн был вынужден переехать в Японию. Это показывает, что у современников Ингэна были самые разные мнения насчет его приезда в Японию, и далеко не все верили в его бескорыстное желание служить Закону Будды [Baroni 2000: 38–40].

Цудзи Дзюнноске, говоря о причинах отъезда Ингэна, добавляет к первой и самой распространенной из них еще один нюанс – Ингэн не просто бежал от хаоса и разрухи, сопровождавших смену династий, он еще и не мог примириться с тем, что Китаем будут управлять захватчики-маньчжуры [辻 1970: 319–321]. Как утверждает У, гипотеза о том, что отъезд Ингэна в Японию имел политический подтекст, также весьма популярна. Учителя в Японию сопровождал флот Чжэн Чэнгуна (1624–1662), видного военного деятеля минского сопротивления, и именно из-за этой связи с Чжэн Чэнгуном возникло предположение, что подлинная цель поездки Ингэна в Японию заключалась в просьбе к японским властям о начале военной экспансии в Китай для поддержки антиманьчжурского движения. Ингэн действительно симпатизировал движению за восстановление династии Мин, не только поддерживая переписку с генералами Чжэна, но также позволив похоронить на горе Хуанбо известного лоялиста Цянь Сулэ. Существуют даже предположения, что Ингэн, скорее всего, вез с собой в Японию тайное сообщение от Чжэн Чэнгуна

с просьбой о помощи [Wu 2004: 103–104]. Однако, несмотря на подобные мысли и тот факт, что после приезда бакуфу установило за Ингэном наблюдение, исследование полного собрания работ самого Ингэна дает понять, что, хотя наставник действительно лелеял чувство глубокой ностальгии по своей родине, он был прежде всего буддийским лидером, напрямую не вовлеченным в политические интриги [Там же: 111].

Все эти причины могли в той или иной степени побудить Ингэна покинуть Китай, и установить истину не представляется возможным. Наиболее вероятным представляется тот факт, что его отъезд был вызван сочетанием различных причин и комплексом исторических факторов, поскольку сам он был уже в годах, и заставить покинуть родину монаха его возраста и статуса могли лишь исключительно серьезные обстоятельства. Сложные политические изменения в Китае, которые спровоцировали новые волны эмиграции в Восточную и Юго-Восточную Азию, по всей видимости, сыграли решающую роль в его отъезде в Японию. Ингэн и его ученики прибыли в Нагасаки в 1654 г., ожидаемо став духовными лидерами эмигрантского сообщества. Однако спустя всего несколько лет произошли совершенно не обычные для Японии того времени события – Ингэна не просто удостоили аудиенции у сёгуна, более того, в 1660 г. японское правительство одобрило выдачу ему участка земли в Удзи, рядом с Киото, где был построен главный храм новой школы, получивший название Мампуку-дзи. Он стал опорным пунктом учения в Японии, откуда школа О:баку начала свое успешное распространение по стране [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 112].

Говоря об успехе учения О:баку в Японии периода Эдо, необходимо прежде всего отметить, что он в определенной степени был связан с поддержкой бакуфу. «Бакуфу» (яп. 幕府) называли правительство сёгуна (управлявшего страной от имени императора военно-феодалного правителя), хотя первоначально это слово обозначало штаб военачальника, буквально «палаточный лагерь» [Большая российская энциклопедия 2016]. Режим сёгуната в Японии установился в 1192 г. и осуществлял фактическое управление страной вплоть до реставрации Мэйдзи.

После многолетних междоусобиц новое военное правительство, основанное Токугава Иэясу, стремилось восстановить централизованное управление страной и не допустить нового раскола, что выразилось в жестком контроле властей над всеми сферами жизни общества. Религиозное сообщество не стало исключением: благодаря завершенным в 1615 г. указам о религии между всеми храмами устанавливались четкие иерархические отношения, появились «главные» и «периферийные» храмы, между которыми имелось еще множество уровней [隱元来日と黄檗文化伝来]. Помня о роли, которую могущественные монастыри сыграли в «эпоху воюющих провинций», Иэясу ограничил храмы в экономической самостоятельности, урезав их земельный фонд, а также запретив свободно им распоряжаться. Более того, из-за борьбы с распространением христианства ввели обязательное т. н. установление вероисповедания, поэтому храмы фактически превратились в винтики системы тотального контроля бакуфу, поскольку священники обязаны были отчитываться, не являются ли прихожане их храма христианами или членами запрещенных сект. Бакуфу фактически вручную регулировало религиозную обстановку в стране, и любое новое учение могло официально закрепиться в Японии только после одобрения властей; в учении Ингэна оно, по всей видимости, было как раз заинтересовано. Многие культы и течения общественной мысли были объявлены правительством Японии вне закона, их сторонники преследовались и наказывались, однако к основателю учения О:баку бакуфу отнеслось совершенно иначе, благосклонно выделив ему участок земли рядом с Киото и позволив основать там храм.

Ц. У в своей статье «Taikun's Zen Master from China: Yinyuan, Tokugawa Bakufu, and the Founding of Manpukuji in 1661» прямо ставит вопрос об экстраординарном отношении бакуфу к прибывшему китайскому монаху, пусть и весьма известному: «...во-первых, после всего лишь года пребывания в Нагасаки Ингэн стал получать приглашения от японских монахов и властей перебраться в монастырь Фумон-дзи, ближе к Киото и Осака, несмотря на указ бакуфу, запрещающий выходцам из Китая жить за пределами Нагасаки; во-вторых, прожив

несколько лет в Фумон-дзи, Ингэн стал первым китайцем после утверждения нового режима, который был дважды удостоен аудиенции у четвертого сёгуна Иэцуна (1641–80) в Эдо зимой 1658 г., где Ингэн встретился с его высшими советниками; в-третьих, два года спустя, в 1660 г., бакуфу дало ему разрешение на постройку нового храма, нарушив еще одно собственное правило» [Wu 2014: 75]. Подобная безграничная любезность нуждается в объяснении, и, безусловно, в качестве одного из обоснований нельзя не принять во внимание авторитет Ингэна как наставника Чань. Еще в Китае он снискал почет и известность, поэтому даже в оторванной от внешнего мира Японии были наслышаны, что прибывает поистине прославленный учитель. Ингэн имел вес в буддийском сообществе, кроме того, приезд столь знаменитого монаха с учениками в отрезанную от мира Японию давал возможность всколыхнуть культурный застой, в котором она находилась. Ингэн был начитан, прекрасно образован, владел изящными искусствами, олицетворяя собой классического минского интеллектуала, носителя совершенно новой культуры – люди толпами стекались, чтобы хотя бы издали увидеть известного наставника. Стоит отметить, что в период зарождения и начала распространения нового учения его популярность во многом обеспечивалась личным авторитетом основателя.

Японские исследователи допускают, что появление Ингэна и его учения в Нагасаки не просто пробудило естественное любопытство влиятельных людей того времени, а послужило возможностью приобрести своеобразный «культурный статус»: в период изоляции, когда прежние идеалы потеряли свою привлекательность для нового поколения, знать и даже отдельные люди из верхушки бакуфу, решительно отвергая старое, жаждали встретиться с китайским наставником Чань и познакомиться с новой культурой. Известно, что Ингэна посещали, к примеру, видные феодалы – Маэда Цунанори, Датэ Цунамунэ, Хосокава Цунатоси и особенно дайме Кюсю, Сакаи Тадакацу, Мацудайра Саданобу, Итакура Сигэмунэ, состоявшие на службе бакуфу, даже высшая знать – Коноэ Мотохиро, Карасумару Сунэёси, экс-император Гомидзуно-о и впоследствии – члены императорской семьи [隠元来日と黄檗文化伝来]. Ингэн

фактически стал символом культурной аутентичности, способствуя распространению китайского духовного наследия в политическом и культурном центре страны. Стоит сказать, что прибытие Ингэна и другие китайских монахов совпало с временем, когда Япония переживала значительные культурные и духовные перемены. Как отмечает Мариус Янсен, «...монахов Мампуку-дзи тепло встречали на самом высоком уровне эдосского общества. Их прибытие совпало с религиозными и культурными нововведениями правительства...которое пыталось привить новые порядки через свои моралистские приказы» [Jansen 1992: 56]. Вышеперечисленные моменты, доказывающие значительность культурного влияния Ингэна, служат наглядной иллюстрацией одаренности и харизмы его основателя.

Однако одного только преклонения перед многочисленными талантами Ингэна Рю:ки было вряд ли достаточно для успешного закрепления учения О:баку в Японии, особенно при стремлении бакуфу тотально контролировать религиозную сторону жизни общества. Необходимо отметить, что успешному распространению нового учения во многом способствовало покровительство влиятельных даймё – князей-землевладельцев феодальной Японии. Такэсита Масахиро, говоря о роли даймё в распространении учения О:баку, упоминает, что Нагасаки, ставший «окном в Японию» для нового учения, и Удзи, его опорный пункт, связывала загруженная, широкая мощеная дорога, что облегчало взаимодействие правителей княжеств и монахов О:баку, чье число после основания Мампуку-дзи, главного храма школы, неуклонно росло [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 112]. Почти все даймё, по территориям владений которых проходила эта дорога: Набэсима (княжество Сага), О:мура (княжество О:мура), Татибана (княжество Янагава), Арима (княжество Курумэ), Огасавара (княжество Огура) – так или иначе вошли в контакт с Ингэном, впоследствии стали его покровителями и помогали строить храмы его учения. Храмы, построенные при поддержке влиятельных князей, отличались большим размахом, не испытывали недостатка в средствах и становились опорными центрами школы О:баку в регионе, воспитывая монахов,

расширяя сеть подчиненных храмов и таким образом распространяя учение все дальше и дальше [Там же].

В процессе успешного распространения учения О:баку особо стоит отметить клан Набэсима, члены которого, по мнению Такэсита Масахиро, раньше всего познакомились с учением Ингэна и глубже всех его впитали. Глава клана, Набэсима Кацусигэ, принимал активное участие в устройстве Ингэна в Японии. В год приезда наставника он прислал ему пятицветную мантию, что стало для учителя первым контактом с японскими князьями, а сама мантия – первым подарком, который растроганный Ингэн воспринял как «садзэн» (благодеение, направленное на укрепление и распространение буддийского учения), так благодаря Кацусигэ: «Да воздастся Вам еще более великой благодатью за то, что протянули руку старому монаху и совершаете многие блага во имя учения Будды в той стране, где мы вместе живем» [Там же]. В августе 1655 г. Кацусигэ предоставил для Ингэна, направившегося в храм Фумон-дзи в Сэццу, эскорт в виде повозок и лодок по всей территории своих владений – Ингэн в ответ сложил хвалебное стихотворение «Шакьямуни с чашей, пересекающий реку», и впоследствии они поддерживали активную переписку. Кацусигэ был не единственным, искавшим общения с учителем: правители других княжеств также неоднократно упоминаются в изречениях Ингэна, к примеру, властитель хана Хасуикэ Набэсима Наодзуми, который в 1665 г. разыскал Ингэна в Мампуку-дзи, в «хижине для отдыха среди сосен», и вручил хвалебный стих. Даймё Набэсима Наоёси из Оги и Таку Сигэсато из Таку, по-видимому, обменивались письмами с Ингэном. Встречается и имя властителя хана Исахая, Набэсима Сигэмаса [Там же: 113]. Эти переписки даймё провинции Хидзэн с Ингэном дали свои плоды благодаря общению следующих поколений монахов О:баку и правителей княжеств – храмов О:баку строилось все больше и больше, а практика «благодеений для буддизма» приняла серьезные масштабы. Однако клан Набэсима отличался наиболее ревностным служением новому учению. Так, Набэсима Наюки способствовал постройке храма учения О:баку Рё:син-дзи, откуда впоследствии вышли такие знаменитые буддийские монахи, как Байсао: (он же Гэккай Гэнсё:); правитель Оги

Набэсима Мототакэ, чтобы увековечить память отца, построил храм Сэйган-дзи на своей земле и сделал его семейным храмом поминовения предков. Третий сын Кацусигэ, Набэсима Наотомо, ставший правителем хана Касима, построил храм Фумё:-дзи, настоятелем которого поставил монаха Кэйгана. В этом храме монахом О:баку стал его старший сын, Набэсима Наотака, имеющий проблемы со здоровьем, пять младших детей Наотомо впоследствии также ушли в монахи. Тот факт, что целый род наперегонки строил новые буддийские храмы и, мало того, через одного уходил в монахи, не мог не вызвать беспокойства в феодальном обществе, и вассалы в письмах открыто высказывали тревогу за судьбу своих господ [Там же].

Кроме клана Набэсима активное участие в судьбе учения О:баку принимали и другие влиятельные роды. Даймё из окрестностей Нагасаки не были исключением, особенно правитель княжества Огура из провинции Будзэн Огасавара Тададзанэ, который задержал другого знаменитого наставника О:баку, Сокухи Нёицу, фактически на его обратном пути в Китай, когда тот уже покинул Мампуку-дзи, достроил храм Фукудзю:-дзи на горе Ко:дзю: и записал Сокухи его основателем. Правители хана Янагава Татибана Тадасигэ, Татибана Акитора и их семьи также были рьяно верующими и строили в своих уделах храмы О:баку. Помимо этого, к даймё, поддерживающим О:баку, можно отнести и правителя хана О:мура О:мура Суминага, и пятого правителя города Куромэси Арима Ёримунэ. Суминага неоднократно посещал Ингэна в Мампуку-дзи, Арима открыл храм Сё:гэн-дзи, записав основателем священника Тэн'ю: [Там же: 114]. Все эти факты ясно дают понять, что даймё Нагасаки и его окрестностей были одними из самых рьяно верующих сторонних покровителей школы О:баку, сыгравшими существенную роль в закреплении учения на новой земле. Однако единственным кланом, чьи члены еще и массово уходили в монахи, был клан Набэсима, и это особо отмечает силу их веры и глубину почитания учения О:баку.

Помимо подчеркивания роли личности Ингэна Рю:ки и покровительства влиятельных японских князей, существует еще одна интересная точка зрения о причинах успеха учения О:баку в Японии. Ц. У, отвечая на свой вопрос, озвученный ранее, связывает столь необычную любезность японских властей к

прибывшему китайскому наставнику Чань ни много ни мало со сменой политической парадигмы бакуфу. Конкретизируя суть и причины ее изменения, он указывает, что, когда в Японии был введен режим самоизоляции и международные отношения свелись к жестко лимитированной торговле с Китаем и Голландией в одном порту и принятием посольств из Кореи и Рюкю, воспринимаемых населением как выражение вассальной почтительности, буддийских монахов, тем не менее, продолжили пускать в страну. Китайские буддийские монахи, таким образом, взяли на себя роль «неофициальных послов» и фактически являлись единственными представителями Китая в Японии, которые имели возможность встречаться с правительством страны. Ц. У видит в данном религиозном обмене политический контекст и приезд Ингэна Рю:ки в Японию в 1654 г. рассматривает именно с этой точки зрения, считая, что бакуфу было куда выгоднее принять монаха, чем наделенного полномочиями посла от минского сопротивления [Wu 2014b: 82, 86]. Он объясняет это тем, что японское правительство тех лет уже сознательно отходило от китаецентричной картины мира и в то же время не могло игнорировать Китай, поэтому использовало желание Ингэна основать храм нового учения в Японии как возможность иметь в стране символическое представительство Китая, подконтрольное сёгунату (приказом бакуфу впоследствии настоятелем храма мог быть только китаец, которого одобряло правительство), и попытку встроить его в новую картину мира с Японией в центре [Там же: 77–82].

Личную заинтересованность бакуфу в успехе Ингэна демонстрирует тот факт, что его восприятие в буддийском мире Японии не было однозначно восторженным. В частности, известно, что в течение первых нескольких лет после основания Мампуку-дзи Ингэн получал крайне противоречивые оценки от местных монахов. Мощный монастырский комплекс Мё:син-дзи выказывал ярое неприятие нового учения, несмотря на то, что отдельные его монахи (Рю:кэй Сё:сэн, Дзикуин Сомон, Токуо: Мё:ко:) всецело поддерживали Ингэна. Даже известный врач и приверженец конфуцианства Мукай Гэнсё: высказывал недовольство Ингэном, поскольку боялся, что японской национальной идентичности угрожает опасность в лице

заимствованной чужой традиции [Там же: 76]. Восприятие Китая также были неоднозначным: сказывалась самоизоляция Японии, долгое отсутствие дипломатических отношений и, как считает Ц. У, попытки токугавского правительства перекроить свою картину мира, заключающиеся в отходе от прежней китаецентричной парадигмы. В этой связи необходимо отметить, что, по его мнению, в Японии того времени два места проживания китайцев – Нагасаки на периферии и Удзи в центре – способствовали появлению разных смысловых оттенков слова «Китай» в политике и культуре [Там же: 94]. В то время как купцы и моряки из порта, одетые в экзотические, «варварские» одежды, болтавшие на тинпункане (слово, придуманное японцами в попытке спародировать китайский диалог), были фактически заперты в Нагасаки, китайские монахи, которые не приняли маньчжурский стиль одежды, воспринимались как те, кто не предал исконно китайские идеалы. Завоевав уважение японцев поэтическим творчеством, каллиграфией, живописью, этикетом, сложными ритуалами и познаниями в медицине, они поселились в Удзи и даже посещали столицу. Эти монахи принесли с собой Китай в идеализированной, символической форме на японскую землю, создав своего рода ментальную буферную зону, благодаря которой можно было избегать ведения дел с реальной страной. Основание Мампуку-дзи в Удзи, не в Нагасаки, где проживало большинство китайцев, ознаменовало завершение процесса одновременно адаптации и отторжения: с одной стороны, китайский культурный идеал стал частью японской символической картины мира; с другой стороны, реальная политическая сила Китая, которую олицетворяли торговцы, была признана чуждой и изолирована в Нагасаки [Там же].

Понятно, что подоплеку такого сложного балансирования между двумя «формами» Китая, выразившуюся в поддержке учения Ингэна, не представляется возможным узнать полностью. Присутствие Китая в Японии эпохи Токугава и так было весьма двусмысленным и полным нюансов. Тем не менее, бакуфу отдавало предпочтение не полному игнорированию, а частной торговле с Китаем в Нагасаки, вело активные разведывательные операции в период смены династий на материке и даже обсуждало возможность отправки войск на помощь лидеру сопротивления

Чжэн Чэнгуну (1624–62), который неоднократно запрашивал военную поддержку [Там же: 77]. Так что Китай занимал значительное место в мировоззрении бакуфу, и Япония совершенно точно желала встроить его в свою новую картину мира. По мнению Ц. У, именно поэтому оно предпринимало постепенные шаги навстречу Ингэну и повышению его статуса в Японии, которые можно расценить как желание вовлечь Китай в новый порядок и создать его символическое присутствие на новой, японоцентричной, карте мира. «Делом» Ингэна занимались люди, близкие к официальной дипломатии: наместник Киото Итакура Сигэмунэ, олицетворяющий власть сёгуна в западной Японии и активно участвующий в делах с Китаем, пригласил Ингэна в Фумон-дзи и лично проводил с ним беседу. Еще один покровитель Ингэна, Сакаи Тадакацу, был одним из влиятельнейших политиков своего времени, оказывающим влияние на положение дел как на внутренней, так и на международной арене. Приезд и начало деятельности Ингэна в Японии совпадали с прибытием очередного посольства из Кореи и запросом помощи от Чжэн Чэнгуна, лидера минского сопротивления, хотя Ц. У видит в этих совпадениях скрытый замысел бакуфу: так, послам Чжэн Чэнгуна отказали в визите в столицу и военной помощи, а Ингэна и его сопровождающих приняли. Визит Ингэна в Эдо демонстрирует, что правительство Японии было глубоко заинтересовано в построении отношений иного вида вместо прямой интервенции в Китай или предоставления войск. Кроме того, детали самой аудиенции, термины в документах и отсылки в записях современников нарочито допускают двусмысленность, давая возможность не напрямую, но все же воспринимать приезд китайского наставника Чань как некий «вассальный визит» [Там же: 78, 84, 88–90]. Бакуфу не относилось к посольствам корейцев как к своим данникам, однако не мешало народу именно так их воспринимать, то же постигло и Ингэна – он вызвал подобную церемониальную двусмысленность, сам того не подозревая.

Ингэну была оказана невиданная милость – одобрена аудиенция у сёгуна, и он стал первым китайцем, официально принятым японским правителем, почти за восемьдесят лет [徳川実紀 1904: 147–148]. Однако сёгун Токугава Иэцуна, будучи

нездоров, утратил способность единолично управлять страной, во многом полагаясь на советников, которые доносили до Ингэна желания властей. Если намерение бакуфу использовать Ингэна в качестве символического посла из Китая, прибывшего с «вассальным визитом», не было ясным во время аудиенции у Иэцуна, то события, произошедшие после основания Мампуку-дзи, все расставили по своим местам. Во-первых, Сакаи Тадакацу предложил Ингэну, чтобы все последующие настоятели нового храма были китайцами, а в случае отсутствия кандидатур в Японии следовало приглашать учителя непосредственно из Китая. Ингэн согласился, вписал это в свое завещание, и следующие сто лет пост настоятеля Мампуку-дзи занимали только китайцы. Во-вторых, было решено, что всех настоятелей храма должно было одобрить бакуфу, и по случаю своего назначения они были обязаны посетить столицу, чтобы лично засвидетельствовать получение высокого поста. В-третьих, китайские настоятели должны были посещать Эдо, чтобы поздравить бакуфу с выбором нового сёгуна, как посольства из Кореи и Китая [Wu 2014b: 90]. В Мампуку-дзи долгое время тщательно следовали этим наставлениям, и только в 1740 г. настоятелем впервые был избран японец, Рё:то: Гэнто: (1663–1746), поскольку попытки пригласить из Китая наставника Чань закончились неудачей. Ц. У отмечает, что бакуфу крайне неохотно прервало прежнюю достаточно символичную традицию и позволило японцам занимать пост настоятеля Мампуку-дзи [Там же: 91].

Подобное особое отношение дает возможность предположить, что основание Мампуку-дзи действительно было неким идеологическим компромиссом, и бакуфу напрямую руководило событиями, которые к этому привели. В условиях достаточно неоднозначных отношений между странами деятельность Ингэна Рю:ки, прибывшего в Японию в 1654 г. и успешно основавшего на островах новое учение, можно сказать, стала своеобразным «мостом», соединявшим закрытую от мира Японию и Китай. Однако, даже если замыслы бакуфу были той отправной точкой, которая дала Ингэну возможность осесть на новой земле, роль таланта и авторитета самого Ингэна и его учеников, а также значительной помощи, которую им оказали новообращенные даймё, в быстром распространении учения нельзя

отрицать, поскольку именно их совокупность привела к тому, что О:баку, получив плацдарм в Удзи, начало свое успешное шествие по японским землям.

Резюмируя все вышесказанное, можно отметить следующие моменты: учение О:баку появилось на Японских островах благодаря активной деятельности Ингэна Рю:ки и его учеников, которые олицетворяли классических китайских интеллектуалов – носителей культурных и религиозных идеалов эпохи Мин. Покинуть родину Ингэну формально пришлось ради обеспечения нужд китайской диаспоры в Нагасаки, на самом же деле на его решение, по-видимому, влияла масса обстоятельств, где одну из главных ролей играла нестабильная обстановка в Китае, переживавшем смену династий. Однако возможность закрепиться в Японии и успех учения Ингэна Рю:ки на Японских островах, помимо усилий самого учителя, обеспечил целый комплекс внешних обстоятельств, ключевым из которых было благосклонное отношение японских властей, преследовавших определенные политические цели. Не исключено, что именно совпадение экономических и политических предпосылок на момент прихода к власти династии Мин в Китае и клана Токугава в Японии также способствовало более легкой адаптации учения Ингэна на чужой земле. Китай издавна влиял на соседнее государство, являясь донором многих нововведений – начиная от государственного строя и заканчивая религией, и японский народ гармонично встраивал заимствования с материка в свою культуру. Во многом благодаря такому подходу новое учение могло закрепиться на Японских островах – оно не противоречило менталитету японцев, в отличие от западных новшеств, которые, хотя и проникали в страну через Нагасаки и иностранных купцов, воспринимались как нечто чуждое. Кроме того, сознательное ограничение международных связей и «закрытость» страны не могли не отразиться на настроениях в обществе. Возможно, именно имплицитно присутствующее, интуитивное стремление японского общества выйти из изоляции обуславливало позитивное отношение к китайскому учению и его носителям – они были глотком свежего воздуха, представителями другой цивилизации, культурного обмена с которыми не хватало запертой в своей стране японской интеллигенции. Несмотря на то, что учение О:баку порой встречало ярое сопротивление, и многие

японские монахи других школ были настроены негативно по отношению к нему, активный прирост числа его храмов и последователей в первое столетие свидетельствует о неослабевающем интересе к О:баку со стороны японцев и особенно их властей. Таким образом, ранняя история учения О:баку и его успех на Японских островах тесно переплетаются с социально-политической и исторической обстановкой Японии и Китая середины XVII в., и это взаимодействие, несомненно, заслуживает дальнейшего изучения и более пристального внимания исследователей.

1.2. Религиозно-философские основы учения О:баку: история формирования

Появление и формирование школы О:баку в Японии, как упоминалось ранее, пришлось на период Эдо (1603–1868), когда Япония находилась в изоляции от внешнего мира, и это делает ее историю особенно интересной, поскольку О:баку-дзэн фактически представляет собой учение, заимствованное из Китая. Тот факт, что школа О:баку олицетворяла на японской земле религиозное наследие минского Китая, принес учению и определенную пользу, и весомые проблемы. У нового учения нашлось большое количество как поклонников, желавших приобщиться к мудрости Ингэна, к пришлому буддизму, поскольку японский буддизм впал в упадок, так и противников, обвинявших монахов О:баку в «загрязнении» Дзэн и клеймивших тех, кто в него обращался, позором. Чем было вызвано подобное расхождение мнений? В первую очередь необходимо отметить, что с религиозной точки зрения школа О:баку представляла собой сочетание практик дзэн-буддизма и буддизма Чистой Земли, и это, несомненно, выделяло ее в японском буддийском сообществе, в то время как на родине школы религиозный синкретизм в период Мин не считался чем-то необычным. Для того, чтобы понять, как сказалось подобное использование практик двух учений, которые в Японии воспринимались как противоположные, даже несовместимые подходы к поиску просветления, на отношении к новому учению, стоит кратко проследить их историю взаимодействия в Японии.

Прежде всего необходимо подчеркнуть, что история учений дзэн-буддизма (кит. Чань) и буддизма Чистой Земли, к которым своими истоками восходит школа О:баку, берет свое начало в Китае. Первое из этих учений, школу Чань, можно отнести к наиболее китаизированным школам дальневосточного буддизма, в которой ярче всего отразился синтез китайской и индобуддийской традиции. Чань – это производная от бинома «чаньна» («禪那»), который является транскрипцией санскритского термина «дхьяна», означающего медитацию. Таким образом, уже в самом названии школы указана ее направленность на медитацию как на средство

достижения конечной цели [Занданова 2010: 14]. По словам Янгутова Л.Е., «медитация впоследствии в школе Чань стала считаться одним из главных средств достижения конечной религиозной цели, вокруг которой строилась вся чаньская теория и практика» [Янгутов 1998: 150]. Другое, малоизвестное название этой школы – школа «сознания Будды» («佛心宗», кит. «Фо синь цзун») – отражало тот факт, что ее основное внимание было направлено на человеческую психику, которая скрывает в себе «сознание Будды» [Занданова 2010: 14].

В работе «Введение в буддологию» Е.В. Торчинов отмечает, что, по легенде, школу Чань основал не кто иной, как сам Будда Шакьямуни, который один раз поднял перед учениками цветок и улыбнулся, однако никто, кроме Махакашьяпы, не понял смысла этого жеста Будды. Махакашьяпа же ответил Будде, тоже подняв цветок и улыбнувшись. В это мгновение он пережил пробуждение: состояние пробуждения было передано ему Буддой непосредственно, без наставлений в устной или письменной форме. Так, согласно Чань, началась традиция прямой («от сердца к сердцу») передачи пробуждения от учителя к ученику [Торчинов 2000: 194]. Тем не менее, о реальной ранней истории школы Чань известно немного. На рубеже VII–VIII вв. она пережила раскол на Северную и Южную школы. Раскол был связан с деятельностью Шестого патриарха Хуэйцзэна, отводившему главнейшую роль в своем учении «внезапному» подходу к буддийской практике и просветлению, что он и выразил в сборнике проповедей «Сутра помоста Шестого патриарха» [Китайская философия...]. Подход Хуэйцзэна, позволивший в корне переосмыслить традицию, привел к тому, что впоследствии развернулась мощная дискуссия о внезапном или постепенном характере пробуждения [Алтарная сутра Шестого Патриарха... 2017: 84–87]. Южная школа во главе с учеником Хуэйцзэна Хэцзэ Шэнь-хуэем утверждала, что пробуждение, будучи самой природой сознания, не может быть ничем обусловлено и должно озарить «мирское», обыденное, профаническое сознание последователя Чань подобно вспышке молнии. Северная школа во главе с учеником Пятого патриарха Хунчжэня по имени Шэнь-сю, напротив, настаивала на постепенном характере пробуждения,

подобном медленному исчезновению мрака во время рассвета [Торчинов 2000: 195]. Наряду с двумя радикальными точками зрения существовали и переходные, однако далеко не все из них выдержали проверку временем. После смерти Шэньсю Северная школа стремительно погрузилась в упадок, исчезнув к середине IX в., а возможно, и еще раньше. Южная школа тем временем сформировала пять направлений («домов») Чань, ставших классическими [Маслов 2004]. Два «главных» дома существуют и поныне – «дом» Линьцзи, созданный монахом Линьцзи Исюанем (811?–866/867), и «дом» Цаодун, восходящий к двум наставникам того же времени – Цаошаню Бэньцзи и Дуншаню Лянцзе. Именно от них ведут свое происхождение японские школы дзэн-буддизма Риндзай и Со:то:. Три других «дома» – Гуйян, Юньмэнь и Фаянь – исчезли после XII–XIII вв. [Торчинов 2002: 55].

Школе Чань без потерь удалось пережить антибуддийские гонения «годов Хуэй-чан», которые повлекли за собой упадок влиятельных ранее школ Тяньтай и Хуаянь, и в результате к X–XI вв. Чань превратилась в одну из ведущих школ, создав большие монастыри и духовную иерархию, что вообще-то противоречило первоначальному антиавторитарному и антибюрократическому настрою раннего учения Чань. В XI–XII вв. процесс институционализации Чань завершается [Торчинов 2000: 196]. Еще до этого школа Чань быстро распространилась из Китая в другие страны региона, набрав стремительную популярность в Корее (появление корейской школы Сон пришлось на VI–VII вв.) и Вьетнаме (в VI в. сформировалась вьетнамская школа Тхиен). На их фоне Япония познакомилась с учением Чань сравнительно поздно, однако оно сыграло огромную роль в ее истории.

Учение Чань, чье название звучало по-японски как «дзэн», появилось в Японии в конце XII в. Говоря о истории Дзэн в Японии, А.М. Кабанов утверждает, что первые контакты японских монахов с китайским учением Чань, пусть и поверхностные, происходили намного ранее: «...одним из первых японских монахов, побывавшим в Китае в 653–58 гг., был До:сё:, который учился у знаменитого Сюань-цзана и по его совету прошел курс обучения у чаньского

наставника Хуй-маня» [Кабанов 1981: 93]. Кабанов отмечает, что знаменитые наставники Сайтё и Ку:кай во время пребывания в Китае также проявляли интерес к Чань, но все эти проблески интереса были спорадическими и малозначимыми, пока к моменту наступления периода Камакура не произошли коренные перемены в структуре японского общества: власть перешла к военному сословию, которое остро нуждалось в новой идеологии, отвечающей его интересам и вкусам [Там же: 94]. К началу периода Камакура японские монахи достаточно часто путешествовали в Китай, хотя цели их путешествий при этом разнились. Е.С. Лепехова, ссылаясь на Кимия Ясухику, подразделяет побывавших в сунском Китае монахов на три группы: к первой группе относились монахи, совершавшие паломничества в буддийские монастыри Китая с целью искупления грехов и обретения просветления; во вторую группу входили монахи, желавшие изучить в сунском Китае доктрины Винаи; к третьей группе принадлежали монахи, изучавшие в Китае чань-буддизм [Лепехова 2013: 129–130]. Первого патриарха японского дзэн-буддизма, Мё:ан Эйсай (1141–1215), как раз стоит отнести к третьей группе.

Эйсай, еще с детства практиковавший монашескую форму буддизма в храме школы Тэндай, дважды побывал в Китае (в 1168 и в 1187 гг.) и был крайне впечатлен учением Чань [Dumoulin 1988: 150]. Буддизм школы Линьцзи, который Эйсай изучал в Китае под руководством наставника Сюйань Хуанчяня, декларировал возможность достижения одномоментного просветления и делал особый акцент на использовании гун-ань (公案, яп. ко:ан) – иррациональных вопросов или притч-загадок, размышление над которыми должно было придать ученику импульс для понимания сути учения и достижения просветления. В 1191 г. Эйсай основал в Японии первый храм новой школы Риндзай (кит. Линьцзи) – Сё:фуку-дзи в городе Хаката, в 1202 г. благодаря поддержке в правительственных кругах был основан храм Кэннин-дзи. В статье «Начало японской традиции Дзэн» Н.Н. Трубникова предполагает, что сам Эйсай, вероятно, не стремился к созданию новой школы, а скорее, хотел обновить ту часть учения Тэндай, которая называется

«созерцанием», Дзэн [Трубникова 2008]. Однако, когда Эйсай провозгласил превосходство Дзэн по сравнению с буддизмом толка Тэндай, у него появилось немало оппонентов. Монахи с горы Хиэй объявили новую школу еретической, и Эйсаю пришлось пойти на уступки ради признания Дзэн как самостоятельной школы [Dumoulin 1988: 150].

Впоследствии новому учению Риндзай-сю: удалось завоевать в Японии прочные симпатии в среде самурайства и в императорском окружении, что фактически превратило его в официально покровительствуемую идеологию. Н.Н. Трубникова отмечает, что подобную симпатию можно объяснить несколькими причинами. Так, «военные дома», придя к власти, искали основу для обоснования своих прав и обратились к Китаю, особое внимание уделяя новейшим достижениям китайской культуры. Монахи, знакомые с нею на собственном опыте, получали покровительство сёгунов и их приближенных. Также воинов вполне могла привлекать простота и строгость новой школы, поощрение которой, кроме того, должно было противопоставить «воинские» храмы старым школам, прежде всего Тэндай [Трубникова 2008]. Связь Эйсай с политиками остро критиковались его недоброжелателями, однако способствовала популяризации дзэн-буддизма, и его гибкая дипломатия, позволявшая умело лавировать между императорским двором и сёгунатом, обеспечила школе Риндзай мощную материальную базу [Кабанов 1981: 96]. Почти все монастыри этого направления входили в иерархическую систему годзан (яп. 五山制度, буквально «систему пяти гор»), находившуюся под непосредственным правительственным контролем. Монастыри годзан стали крупными центрами культуры, а проживавшие в них монахи были не только хранителями знаний, но и создателями литературы на китайском языке, получившей название «годзан бунгаку» («литература пяти монастырей»). Вплоть до начала XVI в. интеллектуальная гегемония монахов годзан была почти полной [Кабанов 1983: 22–24]. Интересно и то, что кроме знакомства с учением Дзэн, Япония обязана Эйсаю еще и знакомством с культурой чая, семена которого он привез из Китая [Кабанов 1981: 96]. Тем не менее, хотя Эйсай всячески

способствовал популяризации нового учения, он не оставил после себя видного преемника, а вскоре после его смерти храм Кэннин-дзи начал впадать в упадок.

Вскоре после того, как Эйсай познакомил буддийский мир Японии с школой Линьцзи, благодаря другому наставнику, Эйхэй До:гэну (1200–1253) в Японию проникла школа Цаодун (яп. Со:то:). До:гэн по праву считается одним из наиболее глубоких и оригинальных японских мыслителей. Г. Дюмулен в своей работе «История дзэн-буддизма» пишет: «...в самом деле, вполне может статься, что До:гэн является самым великим и оригинальным мыслителем из числа тех, кого когда-либо порождала японская земля» [Dumoulin 1988: 161]. Будучи изначально монахом школы Тэндай, он, тем не менее, не принял одно из важнейших положений тэндайской догматики – учение об изначальной просветленности. В статье «Влияние школы Тэндай на учение Эйхэй Догэна» М.В. Бабкова упоминает, что этот вопрос мучил До:гэна настолько, что ставил под сомнение основы самой его жизни: «...если все живые существа изначально обладают просветлением, то непонятно, зачем нужна буддийская практика. А для Догэна этот вопрос означает то же самое, что вопрос, зачем он живет и зачем он ведет монашеский образ жизни...С другой стороны, если практика все же необходима, и жизнь буддиста – не пустое времяпровождение, то это идет вразрез с основами буддизма, на которых он вырос...» [Бабкова 2009: 238–240]. Для того, чтобы разрешить эти противоречия, До:гэн решил искать ответа у других учителей буддизма, и один из них, Ко:ин, посоветовал ему отправиться изучать Чань в Китай.

В 1223 г. До:гэн отбыл в Китай, где впоследствии провел пять лет. Усердное изучение гун-ань не принесло ему удовлетворения. В 1225 г. он решил посетить чаньского наставника Жуцзина (1163–1228). И. Гарри в работе «Дзэнский путь Догэна» пишет, что это перевернуло его судьбу. Он указывает, что именно учение Жуцзина помогло До:гэну преодолеть терзавшие его противоречия, поскольку в нем «...медитативная практика и Просветление представляли единым целым: первое имеет место, когда есть второе и наоборот...» [Гарри 1999: 17]. Ознакомившись с практикой сидячей медитации без объекта как такового (яп.

сикантадза), которая играла ключевую роль в учении наставника Жуцзина, До:гэн наконец смог отринуть давние сомнения и совместить то, что изначально казалось несовместимым: «...признавая изначальноную просветленность живых существ, До:гэн настаивает на том, что Природа будды в живых существах должна постигаться не абстрактно, но стать действительным фактом сознания: человек истинно обладает Природой будды лишь тогда, когда его Природа будды проявлена, а проявляется она лишь в буддийской практике и прежде всего – в практике дзадзэн» [Там же: 18].

Вернувшись из Китая, До:гэн не привез с собой кипы сутр, как обычно делали японские монахи, побывавшие там – он привез с собой только ответ на великое сомнение (大疑, яп. дайги), так давно мучившее его. После своего визита в Китай До:гэн поначалу жил в небольшом храме близ Киото. В 1236 г. он построил первый независимый храм школы Дзэн, получивший название Ко:сё:-дзи, который впоследствии привлек множество учеников [Бабкова 2016]. Однако усиливавшееся соперничество со школами Тэндай и Риндзай, чье влияние нарастало, и неприятие кипевших в столице интриг вынудили его покинуть город. Эйсай, основатель школы Риндзай, снискав благосклонность сёгуна, получил возможность строить храмы нового учения и в Камакура, и в Киото, До:гэн же не стремился развивать отношения с властями, поскольку был глубоко опечален явной враждебностью других школ и обилием интриг в столице. Он долгое время жил в горах провинции Этидзэн, проповедовал в деревенских храмах, пока в 1245 г. не завершилось строительство храма Эйхэй-дзи, где наставник продолжил свою практику, воспитывая учеников [Dumoulin 1988: 161]. В 1247 г. новый регент сёгуна Хо:дзё: Токиёри пригласил До:гэна в Камакура. До:гэн проделал довольно длинный путь, чтобы обучить сёгуна дзэн-буддизму, а затем вернулся в Эйхэй-дзи в 1248 г., где и умер в 1253 г.

Что касается непосредственно буддийской практики, то в двух школах дзэн-буддизма, нового направления буддийской мысли, как мы можем наблюдать, использовались разные методы обучения: в то время как адепты Со:то: основное

внимание уделяли дзадзэн (медитация в позе лотоса), последователи Риндзай сосредотачивались на практике ко:анов – дзэнских иррациональных притч. Однако основное различие между ними заключалось даже не в применяемых методах буддийской практики, а в отношении к просветлению – Риндзай придерживалась мнения, что просветления можно достичь внезапно, Со:то: – что просветление достижимо только после долгих медитаций, фактически являясь их неким «итогом». Кроме того, просветление в Со:то:-дзэн не является особым состоянием сознания, а выступает как возврат к изначальным условиям – его можно сравнить с разумом новорожденного, которое еще никак не «загрязнено», с сознанием, которое пребывает в чистоте и полной гармонии с космосом и Вселенной [Буддизм: словарь 1992: 147–148; Sudikno 2008]. Для достижения просветления школами допускалось совмещение практик – наставники школы Риндзай позволяли ученикам медитировать над ко:анами в позе дзадзэн, а наставники школы Со:то: для углубления практики и стимуляции сознания использовали связку медитации дзадзэн и спонтанных вопросов, выступавших в роли ко:анов. Тем не менее, обе эти практики, как и в целом подходы обеих школ, целиком и полностью опирались на самостоятельное прохождение учеником пути к просветлению, то есть, придерживались опоры только на «собственную силу» как основное средство спасения. В этом коренилось их принципиальное различие с подходом к спасению, исповедуемым в японских школах буддизма Чистой Земли, о истории которого далее пойдет речь.

Учение о Будде Амиде и «Чистой Земле» (кит. Цзинту-цзун) проникло на территорию Китая из Северной Индии примерно в начале новой эры. Несмотря на то, что определенные положения буддизма вступали в конфликт с конфуцианскими нормами, это учение постепенно приобрело широкую популярность среди рядовой массы верующих, особенно потому, что культ Амитабхи вместо исчезновения в нирване предлагал китайским буддистам альтернативу в виде райских благ Чистой Земли. Начало подлинному культу Амитабхи в Китае положил Хуэй Юань, один из виднейших деятелей раннего

периода распространения буддизма в Китае. Его «Общество белого лотоса», созданное для почитания Будды Амитабхи, олицетворяло монастырско-медитативное направление школы Чистой Земли. Еще одной значимой фигурой для учения является Тань Луань (476–542), связавший учение амидаизма с даосскими понятиями и внесший туда ряд даосских методик достижения долголетия [Малзурова 2007: 26]. Однако с большим правом непосредственным основателем школы Цзинту может считаться монах Шань-дао (613–681). В основной своей работе в комментариях к «Амитабха-сутре» он выделяет пять основных действий, которые могут привести к возрождению в Чистой Земле: произнесение имени Будды; воспевание сутр; созерцание Будды; почитание образа Будды; восхваление Будды [Бухаев 1991: 11; Хантаева 1998: 153]. Е.В. Торчинов, тем не менее, говоря о генезисе школы Цзинту в Китае, подчеркивает, что до XIII в. называть «школой» ее можно было лишь условно, поскольку у Цзинту отсутствовала четкая преемственность патриархов и собственная монастырская структура. Фактически последователей Цзинту объединял только культ Будды Амитабхи, становившийся день ото дня все популярнее и популярнее [Торчинов 2000: 201]. Школа Цзинту не была исключительно монашеской, она активно задействовала в религиозной деятельности мирян. Простота теоретической и практической стороны учения привлекали к ней народ. Ее главным отличием от остальных буддийских школ стала вера в то, что освобождение от сансары достижимо не собственными силами, а «силой другого» – силой сострадательного Обета Будды Амитабхи [Амитабха-сутра 2000]. Поскольку тяжелые времена, эпидемии, войны воспринимались ее последователями как эра деградации Учения и конца времен, прочие методы уже считались не доступными пониманию людей, и единственным способом спасения виделось полностью положиться на милосердие Амитабхи. По этой же причине единственной действенной практикой утверждалось постоянное повторение мантры «Наму Амито-фо» («Поклонение Будде Амитабхе»), и одно это действие при наличии полной веры обеспечивало перерождение в Чистой Земле Амитабхи [Там же]. Стремительно растущая

популярность Цзинту привела к тому, что с конца IX в. она вместе с Чань стала лидирующей школой китайского буддизма.

С середины XI в. в Японии также получили широкое распространение идеи о наступлении эпохи «конца Закона» (末法, яп. маппо:), что явилось мощным стимулом поисков новых и более эффективных средств, которые позволяли бы достичь быстрого и гарантированного спасения. А.Н. Игнатович в своей монографии «Буддизм в Японии: очерк ранней истории» пишет, что еще в первой половине VII в. в Японии стали известны верования в «Чистую Землю» как следствие распространения культов Майтрейи и Амида [Игнатович 1988: 153]. Ведущими учениями японского амидаизма стали школа «Чистой Земли» (淨土宗, яп. Дзё:до-сю:), основанная монахом Хо:нэном (1133–1212), и «Истинная школа Чистой Земли» (淨土新宗, яп. Дзё:до-синсю:), основанная монахом Синраном (1173–1262). Кроме того, также появились школы Юдзу нэмбуцу-сю: (яп. 融通念仏宗) и Дзи-сю: (яп. 時宗).

Основатель школы «Чистой Земли» Хо:нэн начинал свою деятельность послушником в монастыре школы Тэндай-сю:. Однако после знакомства с трудами китайского буддийского монаха Шань-дао он стал ярким приверженцем учения о «Чистой Земле» Будды Амида, поскольку уверовал, что в ту жестокую, кровопролитную эпоху, когда ему выпало жить, никакие личные усилия следования «пути мудреца» с его изучением сутр и соблюдением заповедей не приведут к спасению. Единственно правильный способ был указан Шань-дао, и состоял он в безграничной вере в милосердие Амитабхи и обращении к нему беспрестанных молитв. Весной 1175 г. Хо:нэн начал активно пропагандировать свое учение, и у него появилось немало поклонников и последователей, причем не только среди простых людей, но и среди знати. Быстрый рост популярности идеи легкого спасения в «Чистой Земле», для чего не требовалось ни проведение буддистских ритуалов, ни знание священных текстов, ни обслуживание огромной армии священнослужителей, вызвал неизбежное возмущение монахов старых школ, прежде всего Тэндай и Сингон, претендовавших на духовную монополию в

жизни населения столицы и центральных районов Японии [Буддизм в Японии 1993: 201–202]. Обеспокоенность старых школ, а также тот факт, что отдельные священнослужители и придворные, принявшие его учение, стали протестовать против сёгуната и императора и отречься от должностей, вызвали гнев властей. В результате в 1207 г. проповеди его учения были временно запрещены, а самого Хо:нэна сослали в провинцию Сануки, но ненадолго – вскоре ему разрешили вернуться в столицу. Там Хо:нэн и умер 29 февраля 1212 г., окруженный многочисленными последователями.

Безграничное милосердие Амида, по мнению Хо:нэна, настолько сильно, что он всем, включая отъявленных грешников (в случае их искреннего раскаяния), может даровать рождение в «Чистой Земле» [Там же]. Тем же, кто не верил в Обет Будды, Хо:нэн в спасении и перерождении отказывал. Радикализм Хо:нэна не дошел до того, чтобы полностью отрицать необходимость соблюдения буддийских заповедей и проведения религиозных церемоний, но особого значения он им не придавал. Совершенно другим был подход Синрана (1173–1262), ученика Хо:нэна, который основал собственное японское ответвление Дзё:до-сю: – Дзё:до-синсю:, «Истинную школу Чистой Земли». Он разделял со своим учителем веру в спасение исключительно за счет «сил другого» – милосердного Обета Будды Амитабхи, однако изменил отношение к практике нэмбуцу (повторения имени Будды), сделав основной упор не на механическое повторение, а на душевное устремление веры во время этого действия. Синран настолько превозносил достижение «синдзин» – истинного доверия к Будде Амиде, что даже отверг необходимость традиционного совершения добрых деяний, которые в случае Хо:нэна считались подспорьем в достижении спасения. Для Синрана достаточно было исключительно глубокой веры в спасение. Поэтому в случае «Истинной школы Чистой Земли» воззрения ее приверженцев не совпадали с монашескими заповедями в принципе. В статье «Жизнь и сочинения Синран» Н.Н. Трубникова отмечает, что «...о себе Синран говорил, что он не монах, не мирянин, а «плешивый глупец», не обритый по-монашески, но и не носящий мирской прически. Он не отказывался от мясной

пищи, был женат, растил детей...» [Трубникова 2012б]. Вслед за Синраном игнорировали монашеские заповеди и его последователи. И, даже делая оговорку, что у служилых монахов прежде тоже бывали и нарушения поста, и прижитые дети, Н.Н. Трубникова делает особый акцент, что именно Синран первым решил считать все подобные отступления от устава допустимыми.

Основанная Рё:нином (Рю:нином) (1072–1132) школа Юдзу нэмбуцу-сю: («Школа нэмбуцу совершенного взаимопроникновения»), в отличие от последователей Синрана, полностью сосредоточилась на вербальной ритуальной декламации нэмбуцу как единственном средстве достижения перерождения в Чистой Земле. Согласно преданию, в 1117 г. сам Амитабха, пришедший к Рё:нину в видении, объяснил ему философию «взаимопроникновения нэмбуцу», которую впоследствии божества повелели открыть всему миру. Рё:нин учил, что явления взаимосвязаны, и повторение нэмбуцу одним человеком влияет и на окружающих, а не только на повторяющего. Если два или более человека повторяют нэмбуцу, их усилия приумножаются [Keown 2004]. Иппэн Тисину (1239–1289), основателю школы Дзи-сю: («Школы времени»), явилось иное откровение: в 1271 г. ему приснился вещий сон, открывший, что одного-единственного произнесения нэмбуцу достаточно для возрождения в Чистой Земле, поскольку все живущие существа достигли потенциального просветления уже в тот момент, когда много веков назад Амида дал свой «изначальный Обет» [Буддизм в Японии 1993: 209]. Обретя откровение, Иппэн вместе с последователями отправился проповедовать учение, выдавая в качестве подтверждения заслуженного спасения тем, кто произнес мантру, амулет (фусан), где были начертаны ее шесть иероглифов. Амулет, помимо обеспечения перерождения в Чистой Земле, служил еще и оберегом в этой жизни. Впоследствии Иппэн пришел к мысли, что амулеты нужно раздавать всем встречным, и посвятил свою жизнь раздаче амулетов и проповедям среди народа [橋川 1935: 137–140]. Движимые желанием в первую очередь спасти тех, кто погряз в крови и пороках, Иппэн и его ученики проповедовали на полях сражений и убеждали умиравших воинов произнести нэмбуцу, уверяя их, что

достаточно всего лишь раз назвать имя Будды Амиды, чтобы достичь «Чистой Земли», при этом не имело значения, за что сражался и как умер воин [Буддизм в Японии 1993: 210].

Таким образом, можно сделать вывод, что школы буддизма «Чистой Земли» в Японии различались в интерпретации конкретных методов, ведущих к спасению, но все они признавали преимущество спасения при помощи «чужой силы» (他力, яп. тарики) перед спасением через «собственную силу» (自力, яп. дзирики), а наиболее эффективной практикой считали нэмбуцу – непрерывное произнесение формулы «Наму Амида Буцу!» («Слава будде Амида!»). Именно опора на чужую спасительную силу, которой выступал «изначальный Обет» (本願, яп. хонган), данный Буддой Амитабхой из бесконечного и безграничного сострадания ко всем живым существам, которые не в силах самостоятельно спастись в эру упадка Дхармы и всеобщей деградации, в дальнейшем стала основным камнем преткновения между приверженцами дзэн-буддизма и верующими в Чистую Землю. Кроме того, поскольку отдельные школы (учение Синрана) крайне пренебрежительно относились к заповедям и монашеской практике, это также усложнило взаимодействие между двумя учениями. В дальнейшем подобные вольности, испортившие впечатление о амидаизме в глазах приверженцев Дзэн, и разное понимание путей спасения обусловили сложности восприятия буддизма школы О:баку, когда японским монахам пришлось столкнуться с ее «сдвоенной практикой», сочетающей несочетаемое. Тем не менее, были и моменты, которые сближали японский дзэн-буддизм и учение о Чистой Земле. Ближе всего к соединению двух учений подошел Иппэн, который трактовал «Чистую Землю» – важнейшую категорию амидаизма – не как нечто внешнее, а как психическое состояние того, кто достиг просветления. Н.Н. Трубникова в статье «Жизнь и проповедь Иппэн» говорит, что целью Иппэна и его учения фактически являлось достижение состояния исчерпания всех желаний. Достигаться оно могло и путем самосовершенствования, и самозабвенным повторением имени Амиды, и истовой верой, отменяющей все другие побуждения, и совмещением всех этих подходов

[Трубникова 2012a]. Такая точка зрения действительно очень схожа с представлениями дзэн-буддизма о желаемом состоянии сознания при медитации. Однако подобные воззрения в Японии не пользовались популярностью в буддийском мире, и два учения в основном воспринимались как нечто несовместимое, если не враждебное друг другу.

Напротив, с точки зрения китайских монахов, кем были ранние наставники О:баку, включение элементов амидаизма в повседневный ритуал и практику учения вполне укладывалось в русло господствующей в Китае синкретической традиции и вообще не выглядело чем-то необычным. Для понимания воззрений монахов О:баку на совмещение практик чань-буддизма и амидаизма необходимо проследить эволюцию отношения к подобному совмещению в самом Китае. То, что предстало в японском дзэнском сообществе как нелепое нагромождение религиозных элементов Чистой Земли и более традиционных форм китайских буддийских практик, для китайских монахов выглядело естественным и обоснованным союзом. Однако путь к этому союзу был долгим и неоднозначным. Говоря о начале взаимодействия чаньского учения и буддизма Чистой Земли, в качестве самых ранних примеров можно привести отношение к нему патриархов чаньского учения, в частности, Шестого патриарха Хуэйцзэна, одного из самых влиятельных наставников традиции. Однажды, когда гость попросил Хуэйцзэна рассказать, что тот думает о перерождении в Чистой Земле, Хуэйцзэн ответил: «...Будда Шакьямуни в Шравастии проповедал сутру ведения людей в Чистую Землю, и там ясно указывается, что до нее недалеко. Если говорить образно, то до нее сто восемь тысяч ли, которые представляют десять зол и восемь заблуждений в нашем теле. Она далека для людей со слабыми способностями, и она близка для людей с высшей мудростью... Если в каждое мгновение смотреть на свою Природу, то в мгновение ока Вы достигнете Чистой Земли и увидите там Амитабху... Но если Вы не устраните десять зол из своего сознания, разве придет Будда встречать Вас, чтобы перевести в свою Землю? Если Вы постигните Дхарму недвойственности, Вы увидите Западную Землю в одно мгновение. Но если Вы не прозреете, то трудно

будет Вам туда добраться молением Будде Амитабхе...» [Алтарная сутра Шестого Патриарха... 2017: 44–45]

Подобные высказывания Хуэйньэна демонстрируют, что в чаньской традиции к буддизму Чистой Земли утвердилось отношение как к мере помощи лишь для тех верующих, чьи способности малы. Особой ценности для истинного продвижения к просветлению вера в Чистую Землю не представляла, поскольку учение, которое отвлекает фокус внимания человека наружу, лишь сбивает его с пути. Именно такое восприятие традиции буддизма Чистой Земли сохранялось и впоследствии поддерживалось в школах японского дзэн-буддизма, как было продемонстрировано ранее, однако оно утвердилось не повсеместно. Четвертый патриарх, Даосинь (580–651, яп. До:син) был самым первым наставником Чань, описавшим нечто, напоминающее практику нэмбуцу, в своих записях. Он отождествлял состояние ума, достигаемое этой практикой, с состоянием отсутствия мыслей, полученного путем медитаций Чань. Пятый патриарх, Хунчжэнь (601–674, яп. Гунин), не пошел по пути Даосиня, но последующие наставники его линии приняли этот путь и похожим образом развили практику Чань. Двумя поколениями позднее, если пойти по линии Чжичжэня (609–702, яп. Тисэн) и Чуцзи (648–734, яп. Сёдзяку), а не по линии Хуэйньэна, творил корейский наставник по имени Мусан (684–762, яп. Мусо:). Хотя он был приверженцем чань-буддизма, Мусан учил своеобразной форме нэмбуцу, где с помощью изменения модуляций голоса достигалось медитативное состояние [Baroni 2000: 107–108].

Такие примеры из ранней традиции редки и никоим образом не отражают какое-либо влияние на господствующую традицию того времени, а указанные монахи не организовали никаких движений или чего-то похожего. Нечто, более всего похожее на движение, оправдывающее двойную практику чань-буддизма и амидаизма, можно обнаружить лишь в классический период у двух наставников «школы Бычьей Головы» – Фа-чи (635–702, яп. Хо:дзи) и его ученика Чживэя (646–722, яп. Ти). Однако их линия вскоре прервалась, и после этого каких-либо свидетельств об использовании совмещенной практики в периоды Тан (618–907) и

ранней Сун (960–1279) почти нет, вследствие чего сложно судить о ее дальнейшем развитии [Там же].

Говоря о совмещении практик чань-буддизма и амидаизма в статье «Нэмбуцу в школе О:баку», Дж. Баскинд также свидетельствует о древности их взаимодействия. В частности, он указывает, что уже в «Чань юань цин гуй» («Чистые правила для чаньских монастырей», 1103), который считается одним из самых ранних монастырских кодексов, напевное чтение имени Будды являлось обычной практикой на похоронах монаха [Baskind 2008: 19–20]. Этот кодекс послужил основой для последующих монастырских уставов, и тот факт, что в нем указана практика нэмбуцу, служит неопровержимым свидетельством долгой истории попыток совмещения практик двух традиций. Юнмин Яньшоу (яп. Ё:мэй Эндзю, 904–975), монах чаньской школы Фаянь, активно использовал нэмбуцу в чаньских практиках. Он также утверждал, что Чистую Землю надлежит искать только внутри разума, и сознательно подчеркивал взаимодополняемость двух видов практик, что подтверждается приписыванием ему «четырёхкратной гармонии» (Чань и Чистой Земли) – четкой формулы, которая описывает гармонию двух видов практик: «Через Чань без Чистой Земли девять из десяти людей заплутают. Когда смерть неожиданно явится, они тут же встретят ее. Через Чистую Землю без Чань десять тысяч людей из десяти тысяч обретут рождение [в Чистой Земле]. Если живущий сможет узреть Амитабху лицом к лицу, к чему ему переживать о неполученном просветлении? С Чань и Чистой Землей живущий подобен тигру, увенчанному рогами – он станет наставником для всего человечества, а в будущем – великим учителем буддизма. Без Чань и Чистой Земли жизнь подобна падению в ад, и в бесчисленных кальпах живущий не обретет поддержки» [Там же].

Другой видной фигурой, унаследовавшей и усовершенствовавшей нэмбуцу, является Чжичэ (яп. Ситэцу, ?–1310), чье просветление, как говорят, было достигнуто благодаря загадке: «Кто же это взывает к имени Будды?», и это впоследствии положило начало практике «нэмбуцу ко:ан». Постепенно в Китае два

вида практик – медитация Чань и произнесение имени Будды – стали сочетаться для любого буддийского монаха, настолько, что Чжунфэн Минбэнь (яп. Тю:хо: Мё:хон, 1263–1323) сказал: «Чань есть Чань Чистой Земли, а Чистая Земля – Чистая Земля Чань». Дж. Баскинд указывает, что именно линия Дхармы Чжунфэна в будущем выльется в школу О:баку [Там же: 20–21]. Минбэнь был известным монахом периода Юань, который сыграл значительную роль в оформлении синтеза Чань-Чистая Земля. Интересно, что во многом из-за распространения совмещенной практики в период Юань многие японские и западные исследователи описывают эту эпоху как период постепенного упадка чань-буддизма, хотя число его последователей только росло. Х. Барони предполагает, что подобное отношение, скорее всего, основывалось на появившейся позднее концепции дзэнской «чистоты», чем на жизнеспособности традиции и других нейтральных критериях [Baroni 2000: 109]. На протяжении эпохи Мин совмещенная практика продолжала использоваться как одна из норм буддийского сообщества. Все знаменитые наставники того времени, включая четырех монахов, боровшихся за возрождение буддизма в конце эпохи Мин (Юньци Чжухун (1535–1615), Цзыбо Чжэньхэ (1543–1603), Ханьшань Дэцин (1546–1623) и Оуи Чжисюй (1599–1655)), оправдывали определенное использование совмещенной практики [Там же]. Ханьшань Дэцин (яп. Кандзан Токусэй), считающийся одним из величайших наставников периода Мин, так сказал о нэмбуцу: «Одна-единственная практика нэмбуцу – истинное «главное слово» (話頭, кит. хуатоу, яп. вато:, фокус на созерцании определенного вопроса и его источника), в высшей степени простой метод обретения помощи в этом мире праха» [Baskind 2008: 21].

Однако понимание учения Чистой Земли, включая цели и особую практику – нэмбуцу, в школах разных буддийских традиций Китая было не одинаковым. Буддийский наставник Цзунми (779–841, яп. Сюмицу), которого одновременно называют учителем Чань и учителем Хуаянь, делил эту практику на четыре вида. Грубо говоря, есть 1) словесное произношение имени Будды; 2) концентрация на физическом облике Будды; 3) мысленная визуализация Будды; 4) отождествление

себя Буддой Амидой [Baroni 2000: 110]. Одной из самых значительных фигур в минском буддизме, сосредоточившемся на превознесении первого вида практики, был Юньци Чжухун (яп. Унсэй Сюко:, 1535–1615). Этот чаньский монах поздней династии Мин более всего известен своей совместной практикой медитации и нэмбуцу, но также он способствовал взаимопроникновению трех великих учений (буддизма, даосизма и конфуцианства), писал «книги добродетели» для своих учеников и более широкой аудитории, чтобы распространять моральные ценности [Baskind 2008: 21]. По словам Дж. Баскинда, японский монах Хакуин Экаку (1685–1768), будущий реформатор школы Риндзай, презирал Юньци, написав в своей работе «Оратэгама», что тот «забросил «прямые» методы основателей Дзэн...продвигал исключительно практики, основанные на повторении имени Будды, показывая свое мелкое понимание сути Дзэн» [Там же]. Тем не менее, Юньци сыграл существенную роль в формировании совместной практики Чань и Чистой Земли в поздний период Мин. Он был не единственным, кто продвигал такой стиль практики, но, возможно, самым убедительным, когда речь заходила об утверждениях, что нэмбуцу – самый подходящий и действенный метод практики в эру конца Закона для достижения просветления в этой жизни (тех, кто на это способен) и достижения перерождения в Чистой Земле. Он толковал повторение имени Будды в чаньском духе – когда человек целиком сосредотачивается на этом, он одновременно создает путь бодхисатвы и достигает остроты ума, необходимой для развеивания иллюзий и прорыва к просветлению [Там же].

Вышеизложенные факты показывают, что к периоду Мин совмещение элементов чань-буддизма и буддизма Чистой Земли представляло собой естественную часть практики, которой придерживались многие видные наставники Чань. Было бы странно, если бы китайские монахи, основатели О:баку, не разделяли подобных воззрений, поэтому в практике нового учения явно прослеживалось заимствование элементов буддизма Чистой Земли, которые будут рассмотрены далее. Тем не менее необходимо отметить, что «синкретический» характер новой школы вовсе не подразумевал равное внимание элементам обеих

традиций, поскольку учение О:баку в первую очередь относилось к чань-буддизму и на совмещение практик смотрело с точки зрения чань-буддизма. А.М. Кабанов утверждает, что, хотя последователи О:баку отстаивали принцип единства Дзэн и прочих учений, в практике они отдавали предпочтение сидячей медитации и ко:анам, используя нэмбуцу лишь как вспомогательный элемент [Буддизм в Японии 1993: 285]. Более того, по его мнению, в учении О:баку стали понимать Будду Амиду не как некое внешнее трансцендентное существо, а лишь как наличествующую в каждом сердце «природу Будды» [Там же], что позволяло замкнуть усилия по достижению спасения на обращение к своему сердцу, к «своей» силе, уводя верующего в сторону дзэнского пути просветления. Х. Барони также подчеркивает, что монахи из Китая прежде всего были наставниками Дзэн, и господствующую нишу в их буддийской практике занимали дзэнские мотивы – медитация и строгое следование монашеским правилам. Непосредственное использование элементов буддизма Чистой Земли в практике О:баку заключалось в задействовании «нэмбуцу ко:ан» в общении с верующими в Чистую Землю мирянами и ритуальное задействие сутр Чистой Земли, а также повторение имени Будды в монастырской жизни [Baroni 2000: 115].

Что касается особого вида практики, который получил название «нэмбуцу ко:ан», то можно сделать вывод, что монахи О:баку задействовали подобную практику в основном в общении с верующими мирянами, используя её практически как дзэнские ко:аны. Наставник Ингэн, когда к нему обращались миряне, желавшие продвинуться по пути просветления, побуждал обратившегося задуматься над формой вопроса: «Кто же сейчас произносит имя Будды?». Отходя от механического повторения имени Будды и слепой веры в спасение за счет «чужой силы», Ингэн стремился к тому, чтобы вырвать человека с его теперешнего уровня понимания и вдохновить на движение вперед, к дзэнскому подходу к буддийской практике. Он делал это путем вопросов, похожих на ко:аны, над которыми прихожане бы размышляли, занимаясь привычной им практикой нэмбуцу. Существует пример подобного парадоксального диалога, когда однажды повар

монастыря попросил Ингэна разъяснить истинное значение повторения имени Будды. Ответ Ингэна в последующем диалоге очень похож на манеру обмена ко:анами: «...поднимаясь по холму в день зимнего солнцестояния, повар спросил: «Повторение имени Будды вслух – неверный путь практики нэмбуцу. Мысленное повторение имени Будды – неверный путь практики нэмбуцу. Что же тогда правильный путь?» Ингэн сказал: «Сломанный черпак». Монах почтительно поклонился. Ингэн ответил: «Подойди и верни мне черпак». Монах остолбенел, а Ингэн отвесил ему оплеуху и сказал тогда: «Если ты желаешь познать истинную природу Будды, ты должен дожидаться надлежащего времени и условий. Когда время придет, все станет ясно само собой» [平久 1979a: 2174].

В этом диалоге демонстрируется, что, отвечая на вопрос монаха, Ингэн не касается проблемы напрямую своим ответом, а использует не прямой подход, типичный для чаньских диалогов, описываемых в обширной литературе ко:анов. В диалоге выше сама практика нэмбуцу выступает всего лишь подходящим способом для подобной смены акцентов, поскольку механическое повторение имени Будды уходит на второй план в сравнении с попыткой поменять образ мысли. Х. Барони отрицает, что Ингэн вообще когда-либо разделял сугубо амидаистский подход к нэмбуцу, напирая на эффективность веры во время повторения имени Будды, без всякого побуждения верующего к дзэнскому подходу к ней. Элементы практики Чистой Земли, по ее мнению, носили сугубо утилитарный характер – Ингэн приспособил свой подход под нужды аудитории, но всегда сохранял направленность на Дзэн [Baroni 2000: 116]. Этой же позиции придерживается и Дж. Баскинд. Он указывает, что Ингэн в своих записях прямо говорит: нэмбуцу подходит только для тех, кто не способен выдержать суровый, аскетичный путь последователя Дзэн, придерживающегося медитации [Baskind 2008: 25]. Для подтверждения этой гипотезы можно привести следующую выдержку из записей учителя: «...прошло десять лет с тех пор, как сей старый монах отплыл на Восток [в эти земли]. Все это время я практиковал [и учил] только пути Риндзай. К несчастью, будучи серьезно обеспокоенным тем, сколь малы способности людей

этого времени, [я вижу, что] они не способны нести это бремя в одиночку. [Посему] единственное прибежище – передать им практику нэмбуцу. Поистине это подобно назначению подходящего лекарства в зависимости от болезни. Кто упрекнет за это?» [平久 1979б: 3319–3320].

Подобное высказывание показывает, что, хотя Ингэн и задействовал нэмбуцу в своей практике, оно было поставлено в низшую позицию относительно медитации. Этот акцент на помощи тем, кто не так одарен, путем использования нэмбуцу соотносится с акцентом на минском мирском буддизме, том буддийском окружении, в котором росли Ингэн и другие основатели О:баку. Более того, те, кто не придерживался подобного баланса и делал излишний упор на амидаизм, не находили поддержки не только в японском буддийском мире, но и среди самих сторонников учения О:баку. Таким примером выступал четвертый настоятель Мампуку-дзи, Дучжэнь Син'ин. Дучжэнь был ярким приверженцем учения Чистой Земли и сам регулярно практиковал нэмбуцу, особенно в поздние годы жизни. По этой причине он стал известен как «Нэмбуцу Докутан», и это прозвище не было лишено презрения со стороны исповедующих О:баку-дзэн. Своей истой верой в спасение за счет Обета Будды Амида Докутан очевидно пересек грань, которая превращала совмещенную практику О:баку в традиционном китайском понимании в чисто японскую практику буддизма Чистой Земли, превратившись в истории самого учения О:баку в маргинальную фигуру [Baroni 2000: 112, 116].

Совершенно ясно, что именно включение элементов буддизма Чистой Земли в ритуальную практику храмов О:баку выделило учение среди японских школ Риндзай и Со:то:. Однако обозначившееся несоответствие ритуалов японским нормам послужило поводом для обвинений со стороны консервативно настроенных японских монахов в «загрязнении» дзэн-буддизма и того, что учение в определенный момент стало восприниматься как некий «нэмбуцу-дзэн» [Baskind 2008: 19]. Данное понятие часто употреблялось в уничижительном контексте, поскольку подразумевало извращение дзэнского подхода к буддийской практике из-за совмещения прямо противоположных наборов верований, и это вынуждало

современных исследователей учения вставать на его защиту. Акамацу Синмё:, к примеру, утверждает, что, наоборот, через свою открытость к восприятию веры Чистой Земли наставники О:баку совместили постепенную и внезапную практики буддизма, и сдвоенная практика учения сделала Дзэн доступным для всех людей – высоких, средних и низких способностей [赤松 1934: 12–13]. Однако есть и точка зрения, что неверное понимание О:баку как смеси «нэмбуцу-дзэн» вообще было на самом деле спровоцировано самими монахами О:баку в период Мэйдзи в бесплодных попытках привлечь внимание к учению, увеличить количество верующих и расширить экономическую базу школы [林 1982: 1–23].

Впрочем, как бы японское буддийское сообщество ни относилось к стилю Дзэн О:баку и как бы ни критиковало его подход к практике, синкретический характер учения и его китайские корни сделали школу О:баку уникальным религиозно-культурным явлением эпохи Эдо. Тем не менее, в условиях изолированности страны от внешнего мира и сложности обеспечения притока монахов с материка Ингэн, по всей видимости, понимал неизбежность «японизации» и искал способ сохранить уникальность учения и «китайские» черты стиля Дхармы своего учения. Для этого вплоть до самой смерти он работал над указаниями, которыми руководствовались бы его ученики, в особенности ради тех поколений, которые пришли бы в лоно О:баку уже после смерти его непосредственных наследников. Эти поучения составляют основу монастырского кодекса О:баку, известного как «О:баку синги» («黄檗清規», «Чистейшие правила учения О:баку»). Так как в «О:баку синги», составляющем базис учения, содержится подробное описание буддийской практики и монастырского уклада жизни О:баку, мы считаем необходимым привести здесь его краткий обзор.

«О:баку синги» были впервые опубликованы в 1673 г., в год смерти Ингэна. Несмотря на то, что авторство приписывают самому Ингэну, в реальности большая часть текста была написана Гаоцюанем Синтао, хотя предания О:баку гласят, что он лишь следовал указаниям самого Ингэна и записывал только то, что заранее одобрил учитель. Ингэн самолично, как считается, написал лишь часть текста,

включая «Ёсиёкуго» – особый свод указаний, который он составил отдельно, в возрасте восьмидесяти лет, а также предисловие, датированное 1672 г., и постскриптум [Baroni 2000: 88].

«О:баку синги» принадлежит к жанру китайских и японских монастырских кодексов (синги, буквально «чистые правила»), написанных специально для дзэнских монастырей. Их легендарная история восходит еще к VIII в., а реальный старейший сохранившийся кодекс, «Чистые правила для чаньских монастырей», относится ко времени династии Сун и был составлен в 1103 г. Этот кодекс стал основой для множества более поздних изданий в Китае, а около 1200 г. проник и в Японию, что было крайне важно для монаха Эйсаю (1141–1215), который всеми силами старался укоренить в Японии традицию Линьцзи (Риндзай) и учредить там храмы этой школы именно в таком виде, в котором наблюдал их в Китае. «О:баку синги» олицетворяет собой подкатегорию таких монастырских кодексов, которые были разработаны для управления отдельным храмом, а не для широкого использования, в отличие от того же «Чань юань цин гуй» [Там же: 89]. Он был создан для упорядочивания жизни в главном храме учения, Мампуку-дзи, а позднее распространил свое действие и на подчиненные ему храмы – с надлежащими изменениями. Монастырская жизнь, описанная в кодексе, не особо отличается от таковой в любом дзэнском монастыре: монахи вставали очень рано и начинали свой день с утренней службы задолго до восхода солнца. Затем они медитировали, пока на рассвете не подавался завтрак (примерно в то время, как повар был способен разглядеть свои руки). Еда была очень простой, основным блюдом служил рис или овощи, монахи ели все вместе и в молчании (китайский стиль блестящих вегетарианских пиров, прославивших школу О:баку, для самих монахов не был чем-то обычным – такие мероприятия устраивались только по особым случаям или когда благодетели монастыря устраивали подобный пир). После первого приема пищи монахи возвращались в зал медитации, где и находились вплоть до обеда, который подавался около полудня. В течение дня каждый монах был занят каким-либо трудом: подстригал траву, ровнял землю,

просил милостыню в городе и т.д. Во второй половине дня, ближе в вечеру, они собирались на вечернюю службу, после чего снова отправлялись на медитацию, а ученики в это время имели возможность пообщаться с наставниками, пока в девять вечера монастырь не отходил ко сну [赤松 1934: 40–46].

Основное содержание «О:баку синги» состоит из десяти частей, которые далее приводятся в том порядке, как они описаны у Х. Барони в монографии «Появление О:баку-дзэн в Японии»:

Первая часть содержит в себе указания по вознесению молитв и благословений правителю этой земли и ее властям за их защиту Закона Будды.

Вторая часть сравнивает долг благодарности Будде с долгом благодарности, который человек испытывает по отношению к родителям, и заключает в себе молитвы благодарения, которые используются во время особых празднеств, посвященных событиям из жизни исторического Будды (его рождению, осознанию пути Просветленного, итоговому вхождению в нирвану), а также рождению двух бодхисатв – Авалокитешвары и Майтрейи. Включение Авалокитешвары и Майтрейи обосновано их популярностью в Китае того времени – к эпохе Мин они стали частью ритуальной практики большинства храмов.

Третья часть предоставляет поминальные стихи в честь Бодхидхармы, Байчжана, Линьцзи и несколько особых стихов в честь Ингэна как основателя монастыря.

Четвертая часть определяет ежедневные обязанности настоятеля как защитника Дхармы.

Пятая часть подчеркивает важность соблюдения обетов, которая заключается в том, чтобы монахи, живя «чистой практикой», не утратили видения своей главной цели. В этой части содержатся длинные подробные указания по проведению церемонии дарования обетов послушникам и продолжающим обучение монахам, известной как «сандан кайэ» («церемония поднятия на три возвышения для дарования обетов»), которая будет отдельно рассмотрена далее.

Шестая часть описывает прохождение утренней и вечерней службы, определяя, какие сутры и дхарани туда включаются, детали использования шума и барабанов, а также движения монахов. И содержание, и стиль этих служб демонстрируют элементы ритуалов школы «Чистой Земли» – не только в том, что сутры этой школы входят в список сутр для ежедневного повторения наряду с «Сутрой Сердца», но и монахи обязаны напевать нэмбуцу во время служб всякий раз, когда входят и выходят из зала. Также здесь содержатся инструкции для более редких служб, таких, как небольшие сэгаки (церемония кормления голодных духов, обычно проходящая в Урабон-э), церемония освобождения живых существ, церемония подношений от имени просителей, отпевания мертвых и т.д.

В седьмой части дается список сезонных событий и праздников от месяца к месяцу с детальными инструкциями к каждому. Они включают в себя летний и зимний интенсивный период практики (安合, яп. анго:), праздничные ритуалы и поминовения, указанные во второй и третьей частях, и другие масштабные события, такие, как О-бон. Некоторые из этих праздников и церемоний уникальны для японской школы О:баку, хотя в Китае эпохи Мин они не были чем-то необычным: к примеру, «канринбо» – церемония, устраиваемая ради усопших, проходила на кладбище храма в пятнадцатый день седьмого месяца.

Восьмая часть описывает надлежащее поведение на монастырских землях. Она включает инструкции, как правильно входить и выходить из зала, правила для совершения омовения, надлежащие процедуры для принятия послушников, правильную манеру сидения в обеденном зале и список помещений храма. Для управления «комнатой больных» и процедур, когда глава послушников читает им поучения вместо настоятеля, есть отдельные правила. В эту часть также вставлен текст за авторством Миюня Юаньбу, одного из предшественников Ингэну настоятелей в храме Ванфу-сы, где он обосновывает, почему так важно строго следовать правилам и обетам.

Девятая часть объясняет значение ручного труда в монастыре.

Десятая часть описывает заботы, имеющие отношение к смерти монаха [Baroni 2000: 90–91].

Кроме того, в дополнение к этим десяти частям, в конце присутствует несколько приложений, включающих в себя серию иллюстраций музыкальных инструментов О:баку, религиозных принадлежностей, табличек и т.д. Самым важным из приложений является «Ёсиёкуго», написанное Ингэном, в котором он ясно излагает свои желания касательно монастыря и представляет в действии систему, которая должна сохранить китайскую самобытность учения О:баку. В этом документе учитель лишний раз делает акцент на важности строгого следования обетам и взаимопомощи, однако с исторической перспективы наиболее значимыми выглядят те отрывки, в которых Ингэн дает детальные указания по выбору последующих настоятелей [Там же: 91–92]. Когда он писал этот документ, он уже выбрал Мокуана своим преемником на посту настоятеля и несколько лет как был на заслуженном отдыхе. Именно финальное завещание Ингэна, направленное на сохранение и поддержание стиля Дхармы О:баку, определило порядок наследования в Мампуку-дзи, привязанный к китайским монахам, важность которого подчеркивает Ц. У [Wu 2014b: 90]:

«...Выберите третьего настоятеля и тех, кто за ним, среди моих наследников по Дхарме, согласно их рангу. После того, как они друг за другом исполнят свой долг и освободят пост, продолжайте выбирать из следующего поколения учеников (т.е. «внуков по Дхарме»). Всеми силами стремитесь выбирать добродетельных монахов, которые уже заслужили почет и продолжат успешно распространять линию Дхармы...потом, когда кто-либо посмотрит на наследников Дхармы того поколения основателей, которое прибыло из Китая в прошлом, он увидит, что после трех-четырех поколений линия наследия неизбежно оборвется, и пост настоятеля останется незанятым. Однако ранее уверовавший мирянин Сакаи [Тадакацу] предложил идею, как избавить нашу школу [от такой судьбы]. Он сказал, что отныне, когда не найдется ни одного достойного монаха среди живущих в храме, нам следует пригласить наставника из Китая, и тогда линия Дхармы

никогда не прервется. Это предложение весьма разумно, и так следует действовать всем будущим поколениям» [цит. по 鷲尾 1945: 102].

Пока была возможность, указания Ингэна строго соблюдались, и настоятелями Мампуку-дзи многие годы были китайские монахи. Японский монах Рё:то: Гэнто: (1663–1746) был избран настоятелем Мампуку-дзи только в 1740 г., и то потому, что попытка пригласить кандидата из Китая закончилась плачевно. Вскоре китайские монахи вернули себе пост на пять десятилетий, лишь иногда сменяясь японцами, пока не умер последний китайский настоятель, Дачэн Чжаохань (1709–84) [Wu 2014b: 91]. Возможность хоть и ограниченного, но все равно имеющегося притока новых монахов из Китая, которые поддерживали изначальную самобытность школы, позволила сохранить китайские элементы как в ритуальной стороне, так и в бытовой жизни монастыря, которые иначе неизбежно быстро подверглись бы ассимиляции и были бы просто утрачены в условиях доминирования японской культуры и религии. Таким образом, закрепив в «Ёсиёкуго» свои веления, Ингэн сохранил самую выдающуюся черту О:баку-дзэн – его связь с Китаем, его инаковость и экзотичность.

Несмотря на то, что в глобальном смысле «О:баку синги» не сильно отличается от иных кодексов по управлению отдельно взятыми монастырями, тем не менее, можно сделать выводы, что в нем описываются и закрепляются уникальные для О:баку-дзэн элементы: во-первых, влияние школы «Чистой Земли» в ежедневных службах, выражающееся в использовании сутр, практики нэмбуцу, освобождения живых существ; во-вторых, присутствие в религиозном календаре особых церемоний, таких, как «сандан кайэ». Кроме того, Х. Барони выделяет еще несколько характеристик, которые будут более подробно рассмотрены далее и не являются уникальными для О:баку-дзэн, но формируют ее независимый облик среди других японских школ – позитивное отношение к сутрам и упражнениям ума, поощрение монахов работать среди мирян и строгое следование заповедям [Baroni 2000: 93]. Несомненно, что поскольку монахи О:баку, в частности, Ингэн Рю:ки, выросли в буддийской культуре минского Китая,

привычные им практики отличались от принятых в Японии и не совсем соотносились с японским пониманием. На ранних этапах развития учения популярность О:баку росла пугающими темпами – начиная с 1661 г., когда Ингэн получил от бакуфу разрешение построить в Удзи на горе О:баку храм Мампукудзи, меньше чем за век после появления в Японии новое учение завоевало такую популярность, что по стране насчитывалась почти тысяча храмов О:баку [黄檗禪の美術: 隠元禪師生誕 400 年記念 1993: 112]. Энтузиазм монахов О:баку и поистине удивительный успех нового учения послужили причиной обвинений со стороны неприязненно настроенных монахов, что школа О:баку – испорченный Дзэн.

Подытоживая, можно сказать, что учение О:баку, сформировавшееся в период Эдо, олицетворяло на Японских островах духовное наследие минского Китая. Религиозно-философская система учения О:баку представляла собой синкретическое соединение практик и подходов дзэн-буддизма и амидаизма, естественное для Китая эпохи Мин, где история религиозного синкретизма насчитывала много веков, но несвойственное Японии, что породило определенное отчуждение по отношению к пришлому учению в буддийском мире страны. Однако основной направленностью практики О:баку был и остался дзэнский подход к поиску просветления. Отношение к элементам буддизма Чистой Земли самих наставников учения подтверждает, что они воспринимали их исключительно утилитарно, в рамках дзэнского подхода к пути просветления, а само наличие подобных элементов обосновывалось преемственностью духовной традиции родной страны. В качестве исчерпывающего вывода касательно природы школы О:баку и особенностей ее мировоззрения можно использовать оценку современника зарождения О:баку в Японии, Кё:рэя Рё:каку (1600–1691), монаха Мё:син-дзи, который виделся с Ингэном и китайской диаспорой в 1654–1655 гг. Данное им определение является одной из самых ранних и точных характеристик О:баку: «...если приглядеться, снаружи это учение выглядит как школа Чистой Земли, но внутри – как школа Дзэн» [Baskind 2008: 26].

ГЛАВА 2. РИТУАЛЬНЫЕ, БЫТОВЫЕ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ ШКОЛЫ О:БАКУ: ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

2.1. Ритуально-бытовая сторона школы О:баку как наследие Китая эпохи

Мин

В силу своего происхождения, как уже отмечалось в предыдущих главах, учение О:баку, привезенное монахами с материкового Китая на Японские острова, являлось для Японии периода Эдо несомненным новшеством. Однако справедливо будет отметить, что философия и религиозная практика школы О:баку представляли собой синкретическое соединение дзэн-буддизма и амидаизма, для Китая своего времени не казавшееся чем-то уникальным, а в Японии встретившее явное отторжение в силу неприятия подобного совмещения противоположных традиций буддизма. Школе О:баку не удалось произвести революцию в буддийском мире Японии, во многом, как отмечает А.М. Кабанов, благодаря тому, что монахи О:баку использовали в службах и текстах только классический китайский язык, недоступный простому японцу [Буддизм в Японии: 285–286]. Однако неразрывная связь с Китаем, помешавшая О:баку более широко распространить свое учение в религиозном смысле, парадоксальным образом подняла его популярность в другом отношении – ритуальная, бытовая и культурная сторона учения, пронизанные новизной и инаковостью, собирали в храмы О:баку куда больше зрителей, чем могли бы привлечь проповеди. Именно эта часть учения, наглядно демонстрирующая происхождение учения, его связь с материковым Китаем, представляла в глазах японцев особый интерес, поскольку давала возможность прикоснуться к иной цивилизации. Даже сама история происхождения названия учения – «О:баку» – содержит в себе отсылку к его китайским корням. «О:баку» – это японское прочтение иероглифов «黃檗», китайское чтение которых звучит как «хуанбо». Так звали знаменитого наставника

Чань Хуанбо Сиюня (黄檗希運, яп. О:баку Киун, ?–850), наставника Линьцзи Исюаня (臨濟義玄, яп. Риндзай Гигэн, 811?–866/867) и фактического предтечу китайской традиции Линьцзи-чань и происходящей от нее японской традиции Риндзай-дзэн. Хуанбо Сиюнь выбрал горы, впоследствии ставшие отправной точкой учения О:баку, своим прибежищем, поскольку по соседству, в провинции Цзянси, располагалась область Хунчжоу, один из центров Чань того времени, и от названия горы взял собственное имя [Линь-цзи лу 2001: 13, 204]. «Хуанбо» также по-китайски называется растение *Phellodéndron amurénse*, он же бархат амурский, кора которого используется в лекарственных целях и как краситель. Согласно одной из версий, именно это растение дало название горе, поскольку с давних пор повсюду росло там, отчего гора и стала называться «Хуанбо». Когда Ингэн основал первый храм нового учения в Киото, ставший плацдармом для дальнейшего распространения О:баку, он назвал и монастырь, и гору так же, как именовались в Китае гора Хуанбо и храм Ванфу-сы. Отсюда и происходят названия «О:баку-дзэн», «монахи О:баку», «храмы О:баку» [黄檗の美術: 江戸時代の文化を変えたもの 1993: 7].

Ингэн и другие китайские монахи через проповедование своего учения представили японскому обществу современную культуру минской и цинской династий, которая не могла не привлечь внимание людей в то время, когда страна была изолирована от мира в результате проводимой сёгунатом политики. Главный храм школы, Мампуку-дзи, и другие храмы О:баку, рассеянные по стране, были местами слияния и обмена между китайской и японской культурами. Влияние китайской культуры, привнесенной в Японию периода Эдо монахами О:баку, нельзя недооценивать: оно затрагивает все стороны культурного развития той эпохи. Непосредственно «искусству О:баку» и художественному творчеству монахов О:баку будет посвящен следующий параграф, в данном параграфе мы остановимся на внешней стороне практики и быта учения О:баку.

Бытовые привычки, повседневные обычаи и прочие «поверхностные» элементы имели огромное значение для оценивания и восприятия новой школы в японском обществе, поскольку, если у образованных монахов были свои причины для перехода в новое учение – авторитет Ингэна как наставника Чань, желание приобщиться к китайскому буддизму, то простых японцев во многом привлекала именно церемониальная пышность и внешняя инаковость О:баку. Одной из самых красочных и уникальных частей ритуала О:баку является церемония «сандан кайэ» (三壇戒会, «церемония поднятия на три возвышения для дарования обетов»), которая объединяет в себе итоговое посвящение монахов О:баку и дарование обетов верующим мирянам. Х. Барони подчеркивает, что в буддизме Махаяны дарование небольшого числа обетов мирским приверженцам религии практиковалось на протяжении многих столетий. Мирян обычно воодушевляли не просто соблюдать базовые заповеди буддизма против убийства, воровства, лжи, супружеской неверности и употребления алкоголя, но и на короткий период времени принимать более строгие обеты, схожие с теми, которых придерживались монахи и монахини. В традиции назначались определенные дни каждого месяца, когда мирян приглашали более полно поучаствовать в монастырской жизни [Baroni 2000: 94].

В Китае и Японии для наставников буддизма было совершенно обычным делом «даровать» обеты большому количеству людей на публичных выступлениях и прочих сборищах. В Японии эта практика в основном ассоциировалась с движениями Винаи, которые возникли в самых разных буддийских школах и были направлены на восстановление порядка внутри сангхи и на укрепление веры мирян. Хотя О:баку не являлась подобным движением в прямом смысле этого слова и никогда к ним себя не относила, их объединяло стремление к возрождению буддизма и сохранению Дхармы путем строгого соблюдения традиций [Там же: 94–95]. Сандан кайэ школы О:баку могут рассматриваться как схожая традиция, и эти церемонии представляли собой сложный ритуал с проработанной структурой, выполняемый в строгом соответствии с указаниями.

Монахи О:баку были единственными буддийскими монахами в Японии, которые устраивали сандан кайэ, в связи с чем церемония может считаться уникальной чертой этого учения. В Китае в монастыре Ванфу-сы сандан кайэ проводили регулярно, и когда Ингэн понял, что японцы никогда не видели подобного зрелища, он наверняка решил, что лишать их возможности поучаствовать в таком зрелищном ритуале постыдно. Тогда он составил и издал текст, где описал ход церемонии, а также привел содержание существующих китайских документов по этой теме, которые использовал как основу для своей работы. Инструкции из этого текста были затем в сокращенной форме заимствованы в кодекс учения О:баку как неотъемлемая часть практики. Однако после смерти учителя полный и точный ход церемонии воспроизвести оказалось невозможно, поскольку указания из «О:баку синги» в идеале сопровождались устной передачей информации, где уточнялись и разъяснялись практические детали, не описанные в тексте. Поэтому следующее описание, используемое С. Хейне и Х. Барони, является приблизительным.

Церемония обыкновенно проводилась в течение восьми дней. Первые два дня были посвящены «дарованию» обетов широкой массе последователей; и монахи, и миряне искали убежища в Трех Сокровищах – Будде, Дхарме, Сангхе. Три «помоста», указанные в названии, носили ритуальный характер и возводились для получения разных монашеских обетов, как их приводит С. Хейне: 1) десять обетов послушника (яп. сями дзикай), приняв который, мирянин отрекался от прежнего дома; 2) двести пятьдесят обетов высшего монашеского посвящения, которые послушники принимали для перехода на более высокую ступень; 3) пятьдесят восемь обетов бодхисатвы, взятых из «Сутры о сетях Брахмы» [Heine, Wright 2007: 49–50]. Мирянам же даровались пять обетов, восемь обетов и десять обетов для послушников соответственно. Хотя они перечислены отдельно, все эти наборы обетов взаимосвязаны. Десять обетов послушника включали в себя воздержание: 1) от убийства живых существ; 2) от воровства; 3) от супружеской неверности; 4) от лжи; 5) от употребления алкоголя; 6) от употребления пищи после полудня; 7) от посещения танцев, концертов и прочих зрелищ; 8) от умащения тела ароматами,

украшения драгоценностями и пышными одеждами; 9) от сна на высокой кровати; 10) от получения денег. Пять обетов – это первые пять обетов из десяти, которые мирянам надлежало соблюдать в обычной жизни. Конечно, тут были некоторые нюансы, поскольку в случае мирян третий обет включал в себя воздержание от прелюбодеяния и блуда, а монахи и монахини полностью отрекались от половой жизни. Восемь обетов обычно включали в себя первые девять обетов, где восьмой и девятый совмещались. Миряне могли взять на себя эти ограничения по особым дням месяца.

На третий и четвертый день «сандан кайэ» община монастыря устраивала формальную церемонию принятия послушников, которых до этого набирали отдельные наставники. В эти два дня послушники получали одеяния и чаши, принимали десять обетов и слушали поучения о них. Все события первых четырех дней составляли «первый помост». Следующие два дня церемонии проходили как полное посвящение монахов по традиции Винаи, что обозначало «второй помост». На пятый день проводящий ритуал (обычно наставник Мампуку-дзи) рассказывал о четырех утешениях живых существ (яп. сизэ). Сизэ может обозначать несколько понятий, однако в этом случае речь идет о четырех утешениях, на которые живые существа могут опереться – Будда, Дхарма, Сангха и обеты. На шестой день участвующие монахи принимали двести пятьдесят обетов полного посвящения. На седьмой-восьмой день церемонии разъяснялась сущность «третьего помоста», обетов бодхисатвы, и затем монахи поднимались на помост посвящения и принимали их. Обеты бодхисатвы обычно делят на десять тяжких и сорок восемь легких. В то время как обеты послушников и двести пятьдесят обетов полного посвящения базировались на традиции Тхеравады, обеты бодхисатвы восходят к буддизму Махаяны [Baroni 2000: 96–97].

Помимо того, что церемония служила для посвящения новых монахов О:баку, она также преследовала еще одну цель – «перенаправляла» монахов других школ. Те монахи, которые уже практиковались под началом наставников иных школ и достигли определенных вершин в рамках других учений, но решили перейти в

буддизм О:баку, также участвовали в сандан кайэ, проходя публичное ритуальное подтверждение того, что отныне они отождествляют себя с новой школой.

Первую официальную сандан кайэ Ингэн провел в Мампуку-дзи зимой 1663 г. Он руководил еще двумя церемониями после ухода на отдых – во втором месяце 1665 г. и втором месяце 1670 г. Изначально церемонии проводили только в главном храме школы – Мампуку-дзи, и монахам приходилось путешествовать туда для получения посвящения. Однако после 1674 г., когда Мокуан стал настоятелем Дзуйсё:-дзи, нового главного храма О:баку в Эдо, использовались уже оба места [Там же]. Сандан кайэ была предназначена не только для посвящения монахов, но и для распространения Дхармы среди мирян. Настоятеля О:баку использовали церемонию для популяризации учения и для создания и укрепления своих связей с последователями. С. Хейне отмечает, что подобные церемонии в китайском буддизме успешно использовались для укрепления кармических связей между наставниками буддизма и их паствой, а также для вселения в сердца людей благоговения перед ценностями буддизма Махаяны [Heine, Wright 2007: 50]. Реальный успех подобных мероприятий оценить достаточно сложно. Х. Барони указывает, что биографы Ингэна называют следующие цифры: на первых двух церемониях, которые он вел, присутствовало пятьсот человек, на третьей – более тысячи. В 1674 г. церемонию проводил Мокуан, в 1695 г. церемонию проводил Гаоцюань, и число посещающих её мирян и монахов неуклонно росло [Baroni 2000: 98]. С. Хейне пишет, что ритуал успешно проводили еще тридцать два раза, последний из которых состоялся в 1922 г. [Heine, Wright 2007: 50]. Конечно, эти цифры, особенно в случае самых первых церемоний, могут быть приблизительными, но, тем не менее, они свидетельствуют о значительном интересе к церемонии среди мирян в Эдо и Киото. Сандан кайэ для новых последователей О:баку представляла не только религиозный интерес. Участие в подобной пышной церемонии давало жителям городов обновить связи с буддийской сангхой и приобщиться к добродетели через принятие обетов, а также, что немаловажно, простые японцы, запертые в пределах страны, своими глазами могли увидеть изысканный китайский ритуал. Почти двукратный рост

зрителей за короткий промежуток времени, характеризовавший первые сандан кайэ, проводимые Ингэном, явно говорит о том, что иноземный колорит привлекал народ едва ли не более, чем авторитет учителя и религиозная сторона учения.

Безусловно, экзотичность традиций минского Китая проявлялась не только в ритуальной стороне учения, но и на бытовом уровне. Жизнь в Мампуку-дзи и других храмах О:баку, естественно, отличалась от таковой в японских храмах других учений, поскольку в их монастырской жизни поддерживались определенные традиции минского Китая, начиная от использования другого языка, музыкальных инструментов и заканчивая едой, одеждой, внешним видом, архитектурой храмов. Подобный антураж создал в храмах О:баку уникальную атмосферу и во многом сформировал отличающийся от других школ «китайский» дзэн-буддизм, хотя на самом деле отличия носили внешний характер, больше относясь к культурной и этнической идентичности, нежели к сущности самого учения. Тем не менее, как подчеркивает Х. Барони, дзэнская монастырская практика включает в себя все аспекты повседневной жизни, а кодексы Дзэн предписывают надлежащее поведение даже в самых обыденных ситуациях. По этой причине поддержание культурных различий сыграло в случае О:баку и на поддержание религиозных особенностей. И наоборот, именно эти отличия побудили монахов Риндзай критиковать О:баку как «ритуально неверную» [Baroni 2000: 98].

Некоторые культурные различия и особенности, которые поддерживались монахами О:баку, на самом деле были знакомы японцам еще до появления Ингэна Рю:ки и его учеников на островах. Еще до основания Мампуку-дзи (1661) в Японии было построено три храма, которые впоследствии можно будет отнести к храмам школы О:баку – это Ко:фуку-дзи (1623), Фукусай-дзи (1628) и Со:фуку-дзи (1635) в Нагасаки. Эти три храма были построены для отправления религиозных нужд проживавших там китайцев, занимавшихся в городе торговлей, и назывались «то:дэра» (唐寺, букв. «китайские храмы»). Их история крайне интересна, поскольку до основания Мампуку-дзи именно они были той тоненькой струйкой,

через которую в Японию просачивалась чуждая китайская культура. Для понимания их роли в ритуальной части учения следует привести краткую историческую справку об этих храмах.

В начале семнадцатого столетия в Нагасаки уже существовала диаспора китайцев, прибывших туда вести торговые и прочие дела, которая, разумеется, нуждалась в месте для отправления религиозных нужд на родном языке. Первым таким местом стал храм Госин-дзи в местечке Инаса, основанный в 1598 г. и принадлежавший школе Цзинту, который влиятельные китайцы Оуян Хуаю и Чжан Цзицюань приняли решение использовать как поминальный храм, учредив огромное кладбище в 10.000 цубо (ок. 33 тыс. кв. м.). Вскоре, в годы правления Гэнва (1615–24) и Кан'эй (1624–44), диаспоры из уроженцев отдельных провинций Китая стали строить храмы своими силами – так появились три храма «то:дэра». В период Эдо в Японии китайцев называли «то:дзин» (или «карабито»), китайские корабли – «то:сэн» (или «карафунэ»), поэтому логично, что храмы, построенные китайцами, стали называть «то:дэра», а китайских монахов – «то:со:». Вышеназванные три храма в народе звались «三か寺» («три храма»), «三福寺» («три храма блаженства») или «唐三か寺» («три китайских храма»), а с появлением впоследствии храма Сё:фуку-дзи стали называться «唐四か寺» («четыре китайских храма») или «四福寺» («четыре храма блаженства») [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕400年記念 1993: 104].

По местным преданиям, храм Ко:фуку-дзи был основан Чжэн'юанем (1579–1648 гг., прибыл в Японию в 1620 г. как торговец, в миру звался Лю Цзяо, по обстоятельствам стал монахом). Храм был построен благодаря усилиям судовладельцев из провинций Цзяннань, Цзянси и Чжэцзян и отвечал нескольким целям – там молились за благополучие морских походов, там отпевали умерших, и его наличие подтверждало принадлежность к буддизму, не к христианству. В городе же храм прозвали «Нанкё:-дзи» – «Храм Южных столиц». По похожему сценарию шла постройка Фукусай-дзи, который был основан благодаря выходцам

из городов Цюаньчжоу и Чжанчжоу провинции Фуцзянь, а в народе звался Сё:сю:-дзи («Храм Чжанчжоу»). Основатель, Какукай (кит. Цзяохай, ?–1637), прибыл в Японию с двумя учениками, Ляожанем и Цзяои, и они построили уединенную часовню для поклонения богине Мацзу, что и дало начало Фукусай-дзи. Через несколько лет, в 1629 г., выходцы из провинции Фуцзянь Ван Инь, Хэ Гаоцай, Вэй Чжиянь, Линь Тайцин пригласили из Китая монаха Чаожаня (яп. Тё:нэн), приступили к постройке храма для чествования богини Мацзу, и в 1635 г., когда он был закончен, храму дали название Со:фуку-дзи [Там же]. Таким образом, можно сделать вывод, что главным мотивом постройки «трех храмов» было поклонение Мацзу, и на ранних этапах строительства все они подразумевались как храмы в ее честь.

Что касается Мацзу, то эта богиня считалась покровительницей мореходов, которую также называли «бодхисатвой» или «Небесной императрицей». Изначально это был лишь местный культ в провинции Фуцзянь, возникший во времена династии Сун, однако к наступлению периода Юань ей обязательно возносили почести уже на всех кораблях, везущих рис из района Хэнаня в Пекин. К периоду Мин по мере развития внешней торговли культ Мацзу распространился в Японию, на Тайвань и в Корею. Вынос идола Мацзу с китайского корабля для последующей установки в храме назывался «боса-агэ» (буквально «воздвижение бодхисатвы»), и наоборот, когда идол выносили из храма и грузили на корабль, церемония называлась «боса-ороси» («спуск бодхисатвы») [Там же]. Согласно «Нагасаки мэйсё: эдзу» («Карта живописных мест Нагасаки»), эта процессия выглядела следующим образом: китайцы, исполняющие роль бодхисатв, выставляли вперед два фонаря, а сами шли двумя рядами по обеим сторонам. Следом несли гонги, затем – длинные железные шесты, а за ними – идол Мацзу (обычно из дерева, сзади располагались статуи, держащие опахала, по обеим сторонам – богини-соратницы, спереди устанавливали статуи Цянь Ли Янь и Шунь Фэнь Эр либо Шэнь Ху, которого использовали как местное божество), который устанавливали на пьедестал и так несли. По обеим сторонам развевались флаги, сзади над идолом держали раскрытые зонтики. После этого шли чиновники, караул,

переводчики и др. Всю дорогу звенели гонги, мелькали в воздухе шесты, а когда процессия подходила к концу, статую Мацзу и шест вносили в храм и покидали его. Перед отплытием судна также осуществляли ритуал защиты, по возвращении устанавливали на корабле статую. Эти зрелищные церемонии продолжались до конца правления сёгуната. В период, когда для китайских кораблей было открыто большое число портов, каждый корабль входил лишь в тот порт, где был храм его веры – и в зависимости от храмов их хватало или не было совсем, с годами нарастал дисбаланс, поэтому в конце эпохи Эдо корабли дружно выстраивались в очередь к «трем храмам». Сё:фуку-дзи, хоть и относился к «китайским храмам», церемонии «воздвижения божества» не осуществлял. Празднества в честь Мацзу шли 23 марта, 23 июля, 23 сентября – для каждого из «трех храмов» это было одной из важнейших церемоний в году, поэтому с момента основания и без привязки к вхождению в учение О:баку они прилежно их проводили, да и впоследствии залы Мацзу в трех храмах, наряду с Мампуку-дзи ставшими плацдармами О:баку, и статуи богини сохранились [Там же].

Таким образом, можно отметить, что благодаря устоявшимся традициям «трех храмов», сложившимся внутри китайской диаспоры еще до официального оформления школы О:баку в Японии, в дальнейшем произошло естественное включение элементов народных верований в практику О:баку, поскольку монахи О:баку обслуживали религиозные нужды китайских эмигрантов в Нагасаки, и некоторые из этих элементов сохранились, когда О:баку распространилось в другие области страны. Как описывалось ранее, в храмах О:баку в Нагасаки (трех китайских храмах, основанных до прибытия Ингэна в Японию, и тех, которые были основаны как подчиненные Мампуку-дзи храмы) везде были залы, посвященные народному китайскому божеству – богине Мацзу, чье изображение временно хранилось там, когда китайские купцы заходили в порт. Однако храмы О:баку в других местностях не имели таких залов, без сомнения, потому, что китайских купцов не допускали в другие японские города [Baroni 2000: 118]. Также интересно то, что, согласно описанию Мията Ясуси в работе «Основание и метаморфозы храма Со:фуку-дзи» («Собрание преданий Нагасаки №73»), когда наставник Ингэн

Рю:ки стал настоятелем Со:фуку-дзи и взял под свою опеку все три храма «то:дэра», он проповедовал у врат, в Зале Будды, в большом храме, в жилище монахов, в своем жилище, однако к храму Мацзу не приближался [цит. по 黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 105].

Есть определенные доказательства, что другие народные божества также почитались в храмах О:баку, поскольку сохранились их изображения. К примеру, популярный в народе бог Гуань-ди, больше известный на западе как Куан-ти, хранится как главное изваяние в Гаран-до, одном из залов Мампуку-дзи. История появления этого народного божества связана с именем военачальника китайского царства Шу Гуань Юя (?–219), который служил под началом Лю Бэя и стяжал славу своей неимоверной доблестью и отвагой. Впоследствии он был обожествлен и стал называться «Святейший император Гуань-ди» или «Великий император, изгоняющий демонов». Гуань-ди начали почитать как бога войны, строили в честь него храмы, а в народе он считался покровителем богатства, военного искусства, божеством-заступником. В Ко:фуку-дзи, Фукусай-дзи, Со:фуку-дзи, Сё:фуку-дзи в Нагасаки стояли его статуи, и по праздникам вокруг них было настоящее столпотворение. С 1734 г. у статуи Гуань-ди в Сё:фуку-дзи начали устраивать молебны о безопасном плавании китайских кораблей, и это дает понять, что его культ поистине процветал [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 18]. С успехом в финансовых делах он стал ассоциироваться в конце периода Мин и именно тогда пользовался особой популярностью среди китайских купцов. Неизвестно, исполняли ли монахи О:баку народные ритуалы почитания Гуань-ди и Мацзу в храмах в период Эдо, поскольку письменных упоминаний об этом не сохранилось. Сейчас храмы О:баку поддерживают связь с китайскими диаспорами в некоторых городах и предоставляют место для проведения традиционных народных празднеств. В ходе празднования китайского празднования поминовения усопших в сентябре и октябре китайские студенты устанавливают алтари для

предков в храмах О:баку, которые также содержат изображения даосских божеств и божеств из пантеонов народных верований [Baroni 2000: 119].

Естественно, что в ранний период истории учения большинство членов О:баку были китайцами, поэтому понятно, что они продолжали использовать родной язык в повседневной жизни. С самого начала это создавало определенные проблемы в отношениях между китайскими наставниками и японскими учениками. К счастью, все они владели письменным, классическим китайским языком для преодоления языкового барьера, а в формальных встречах помогали переводчики. Все монахи О:баку, как и другие монахи, гостившие у них долгое время, должны были уметь начитывать сутры и молитвы повседневных служб на фуцзяньском диалекте китайского языка. Хотя с течением времени основным языком стал японский, обычай пения сутр на фуцзяньском диалекте сохранился до наших дней. Интересно будет отметить, что японские ученые-конфуцианцы известны тем, что активно заводили дружбу с наставниками О:баку и изучали у них китайский язык. Такие ученые, как Ито: Дзинсай (1627–1705) и Огю: Сорай (1666–1728), предпочитали читать конфуцианскую классику в оригинале, а не в японском переводе, и для того, чтобы делать это наиболее эффективно, им необходимо было совершенствовать свой уровень китайского языка – как письменного, так и разговорного. Для этих и подобных им ученых монахи О:баку были живой сокровищницей знаний о китайском языке и культуре, которые были недоступны иными способами, поскольку страна находилась в изоляции от внешнего мира [Baroni 2000: 99, 120–121]. Однако то, что для образованных людей Японии было культурным кладом, представляло непреодолимую сложность для основной массы населения и негативно сказывалось на перспективах учения. А.М. Кабанов отмечает, что, возможно, именно то, что все службы в храмах О:баку велись на китайском языке, как уже упоминалось ранее, было одним из препятствий для большего распространения этой школы среди японцев [Буддизм в Японии 1993: 285–286], поскольку чужим языком на таком уровне, чтобы вникнуть во все тонкости учения, основная масса населения не владела.

Кроме того, монахи О:баку привезли с собой из Китая музыкальные инструменты и прочие религиозные принадлежности, которые использовали на родине. Некоторые из этих инструментов, которые впоследствии стали обыденными в японских храмах всех учений, до появления О:баку были неизвестны японцам. К примеру, барабан мокугё: (木魚, деревянный щелевой барабан в виде рыбы), используемый как аккомпанемент пению сутр, по преданиям, был первым минским инструментом, ввезенным монахами О:баку. В этот барабан ударяли утром, днем и вечером четыре раза, а также каждые полчаса для того, чтобы можно было определить время. Барабан был выполнен в форме карпа и выдолблен изнутри для того, чтобы звук разносился мощнее и дальше. Поскольку существовало поверье, что рыбы не спят даже ночью, говорят, именно в барабан в форме рыбы били, чтобы бороться с сонливостью занимающихся практикой монахов [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 89]. Барабаны мокугё: и другие ритуальные инструменты и поныне используются в службах учения. Сам минский стиль проведения буддийских служб с описанием задействования этих инструментов также сохраняется в ритуальных указаниях основного содержания «О:баку синги». Обычно, помимо металлического гонга, использовали деревянные гонги, дора (бронзовые гонги с выпуклостью в центре и отогнутыми краями), колокольчики и пр. – шесть видов инструментов, однако в зависимости от размаха церемонии количество видов могло достигать и десяти [Там же: 88]. Комбинации звучания барабанов, колоколов, хлопков в ладоши наряду с ритмом песнопений создавали поразительный эффект, являя японцам невиданную доселе феерию и привлекая множество зевак.

Храмы О:баку похожим образом сохранили и кулинарные обычаи минского Китая, о которой стоит сказать отдельно. Монахам Мампуку-дзи было предписано принимать пищу всем вместе в обеденном зале, беря еду из общего котла в китайской манере. Ингэн особо подчеркивал важность совместных трапез и сам специально созывал монахов, живущих в отдельных помещениях храма на территории монастыря, когда подходило время [Baroni 2000: 100]. Кроме того,

О:баку особо известна своей вегетарианской кухней в китайском стиле (普茶料理, яп. футя рё:ри). Эта особенная кухня изначально была предназначена для праздников в монастыре и никогда не являлась предметом обычного рациона монахов. И в наше время посетители Мампуку-дзи могут разделить с монахами трапезу в традиционном стиле во время организуемых храмом фестивалей. Футя-рё:ри по праву считается одной из известнейших гастрономических достопримечательностей Киото. Разнообразие и самобытность китайской кухни, привезенной монахами О:баку, не могли не отразиться на пищевой культуре японцев. Последователи учения даже утверждают, что именно с именем наставника Ингэна связано вхождение в обиход японцев сейчас широко известных и любимых блюд: фасоли, арбузов, корня лотоса, ростков бамбука [黄檗宗とは / 黄檗山萬福寺]. Так это или нет, сложно утверждать наверняка, однако название фасоли (яп. 隠元豆, ингэн-мамэ), содержит те же иероглифы, что и имя наставника, и, по видимому, действительно произошло от имени Ингэна Рю:ки.

Помимо этого, монахам О:баку, в частности, бывшему монаху О:баку Байсао: (1675–1763), Япония обязана успеху искусства сэнтя (яп. 煎茶, сорт зеленого чая), в которое Байсао: развил китайский стиль чайной церемонии. Несмотря на то, что в зрелые годы Байсао: отрицал принадлежность к буддизму, конфуцианству, даосизму – вообще к какой-либо определенной религии, несколько десятилетий он был монахом О:баку, посещал Мампуку-дзи и храмы в Нагасаки, где, без сомнения, и познакомился с китайским чаем и способом заваривания листового чая, впоследствии переняв этот метод и сделав популяризацию сэнтя делом своей жизни. Восхищаясь простым образом жизни, который вели благороднейшие мудрецы древнего Китая, Байсао: торговал листовым чаем, заваривая его по своему методу – листья бросали в кипящую воду, а потому чайнику еще раз давали закипеть. Простоту заваривания сэнтя он противопоставлял традиционной японской чайной церемонии с порошковым чаем (яп. 茶の湯, тя-но ю), в которой

видел лишь вычурность и пафос. Сэнтя в противовес тя-но ю готовился каждым человеком индивидуально, иногда даже просто ради удовольствия, не требовал постройки особого чайного домика и знаний сложного ритуала правильного обращения с предметами. По обычаям китайских интеллектуалов, порой сэнтя пили вне дома, на пикниках в живописных местах. Наслаждение одновременно вкусом чая и красотой первозданной природы считалось существенным подспорьем в повышении духовной осознанности участников чаепития [Graham 1999: 66–73]. В конце жизни Байсао: даже написал «Собрание записей о чае с Горы цветущих слив» (1748). Эта книга впервые в Японии смело подтверждала превосходство сэнтя над тя-но ю. В своих комментариях, полных презрения и к мастерам тя-но ю, и к их мирским последователям, Байсао: успешно проводил параллели между сэнтя и моральной недосыгаемостью системы ценностей китайских интеллектуалов, фактически приравнивая достоинства чая к противоречивым политическим и социальным проблемам. Таланты Байсао: в поэзии и каллиграфии, сила и чистота его духа, нестандартный поиск духовного просветления посредством сэнтя впечатлили не только его друзей, но и жителей Киото в целом. Он стал источником вдохновения для тех, кто жаждал свободы и самовыражения в японском обществе, где царила строгая иерархия и материализм [Там же]. Байсао: был причислен к тем, кого японцы называли «кидзин» (чудаки, оригиналы) – людям, которыми восхищались за их необычность, ум, особую духовность и развитие, отличающими их от обывателей, и его стиль чайной церемонии впоследствии стал безумно популярен. Сэнтя и поныне пользуется любовью японцев.

Интересно то, что пищевые привычки последователей О:баку стали еще одним поводом для осуждения новой школы. Зачастую за стиль питания монахов О:баку огульно называли толстяками, мол, они весь день только и делают, что обжираются, нарушая все буддийские обеты. Конечно, у подобной критики были основания, поскольку в дзэнских храмах Японии и Китая в качестве ужина зачастую выступал «якусэки» (薬石, «спасительный камень»), ведь монахи должны

были поститься по вечерам и, спасаясь от голода и холода, клали на живот нагретый камень. Считалось, что эта практика предупреждала болезни, связанные с недостаточным питанием [Baroni 2000: 100]. Тот факт, что монахи пришедшего учения не соблюдали давнюю традицию, позволяя себе излишества, давал ненавистникам лишний повод убедиться в «загрязненности» новой школы.

Одежда и внешний вид китайских монахов также выдавали в них чужаков и привлекали внимание японцев. Прежде всего, сами китайские монашеские одеяния, которые носили монахи О:баку, отличались от японских одеяний. Китайцы также предпочитали носить туфли, а не японские соломенные сандалии, и другие капюшоны. Бытовало мнение, что основатель О:баку постоянно носил капюшон, чтобы скрыть свою внешность и прическу, которая была выполнена в китайском стиле и допускала отращивание волос между бритьем [Там же]. Кабанов особо подчеркивает, что еще до постройки Мампуку-дзи, еще до того, как японцы ознакомились с ритуальной стороной учения, именно внешний вид Ингэна и его учеников поразил японцев – «они имели длинные волосы, отращивали ногти и были необычайно одеты». Дошло даже до того, что самые радикально настроенные чиновники и монахи объявили учителя китайским шпионом [Буддизм в Японии 1993: 285]. Действительно, китайские монахи брили головы по совершенно другому расписанию, нежели японцы, поэтому для них не было чем-то выдающимся иметь длинные волосы. Ногти длиной под десять сантиметров также соответствовали китайским обычаям. Хотя для приехавших из Китая монахов поддерживать такие привычки было делом само собой разумеющимся, их японские ученики принимали эти обычаи в качестве части монастырской дисциплины. Даже монахи, уже получившие посвящение в других школах, должны были сменить одеяния на китайские, когда приходили практиковаться в храмы О:баку на долгое время. Портреты японских монахов ранней школы О:баку ясно показывают, что они полностью принимали китайские обычаи, касающиеся одеяний и внешнего вида. Такое поведение впоследствии спровоцировало волну критики среди некоторых японцев, поскольку воспринималось как неуважение к японским традициям. Мукаи Гэнсё:, современник ранних наставников О:баку, так описывал

эту ситуацию и формирующиеся в буддийском мире тенденции: «Монахи, собирающиеся под крылом Ингэна, отрекаются от любого обычая в японском духе, переметнувшись к китайским традициям, что вызывает необычайный стыд» [黄檗 禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 7–8].

Помимо вышеперечисленных отличий, выделяющих школу О:баку в буддийском мире Японии – элементов школы Чистой Земли в ритуальной практике, соблюдению китайских традиций в церемониале и в быту, как упоминалось ранее, существуют еще несколько особенностей, которые вносят дополнительные оттенки в стиль Дзэн О:баку. К этим особенностям причисляют положительное отношение к сутрам и поучениям, подчеркнуто строгое следование монастырскому кодексу, мощную традицию труда наравне с мирянами [Baroni 2000: 101-102]. Истоки этих особенностей также лежат в минском буддизме, в котором были воспитаны основатели О:баку, в первую очередь, конечно, Ингэн. Возможно, именно эти черты учения О:баку задевали самые потаенные струны души японских монахов, которые присоединялись к учению О:баку на раннем этапе его истории в Японии.

Начиная с основателя, Ингэна, О:баку-дзэн в целом придерживался позитивного отношения к письменной традиции буддизма. В некоторых случаях наставники Дзэн занимали весьма радикальную позицию насчет сутр (и тех учений Будды, которые они олицетворяют), отвергая их значение для пути просветления, начиная еще с метафорических высказываний Хуэйнэна (как «Встретишь Будду – убей Будду!»). В дзэн-буддизме личный опыт, личное осознание превозносилось над погоней за ученостью и «книжным» постижением буддизма. Однако Ингэн еще с ранних лет своей практики Чань, когда только начал изучать сутры, по преданию, сказал своему другу, что постичь необходимый смысл сутры – это то же самое, что узреть указанный тебе верный путь; человеку по-прежнему нужно двигаться по этому пути самому, чтоб достичь своей цели. В дальнейшем он ввел традицию почитания сутр, которая характеризовала монахов Ванфу-сы, где его предшественники прилагали большие усилия, чтобы убедить властей подарить

монастырю китайский буддийский канон. На протяжении всей своей жизни Ингэн изучал и читал сутры и наставлял своих учеников делать то же самое [平久 1979с: 5147–5149].

Отдельно стоит сказать об усилиях О:баку-дзэн по изданию буддийского канона, которые наглядно показывают их трепетное отношение к сутрам. Этот титанический труд ее монахов и поныне высоко ценится японцами. Тэцугэн До:ко: (1630–1682), знаменитый наставник Дзэн и монах О:баку, с 1664 г. лелеял эту мечту, а в 1669 г. объявил о своем желании Ингэну. Тогда он получил от учителя «Собрание всех сутр», изданное в Китае в период Мин. Кроме того, при нем построили склад Хо:дзо:ин, «Храм-сокровищницу для драгоценностей», где хранились дощечки и сами печатные инструменты, в Киото был организован печатный цех, и началась настоящая работа. Благодаря поддержке даймё, монахов О:баку и вложениям самого Тэцугэна в 1680 г. работа была завершена, и первое издание было отправлено экс-императору Гомидзуно-о. Осуществление мечты Тэцугэна заняло более десяти лет [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 92]. Хотя Тэцугэну справедливо принадлежит львиная доля славы за завершение этого амбициозного проекта, и Ингэн, и все сообщество О:баку прилагали все усилия, чтобы помочь ему. В сущности, именно школа О:баку сделала буддийский канон доступным любому храму в Японии впервые за историю японского буддизма.

Особое восхищение у японских монахов вызывало отношение Ингэна к монашеской дисциплине. Даже до приезда Ингэна в Японию он был известен как ревнитель строгого соблюдения обетов и искренне верил, что только так возможно обновление традиции Риндзай-дзэн. Японские ученики Ингэна разделяли это убеждение. Люди со стороны, как Рю:кэй и Тэцугэн, оставили школы, к которым принадлежали ранее, и присоединились к О:баку во многом благодаря силе внутреннего убеждения в необходимости строгой дисциплины. Х. Барони отмечает, что Дзэн с его подчеркиванием внезапного достижения просветления и сосредоточением на медитации зачастую понимался как учение, где монашеская дисциплина отходит на второй план или вообще игнорируется, О:баку-дзэн,

напротив, придерживается совершенно противоположного подхода. «О:баку синги» пронизан отношением, что дисциплина в монастыре – неотъемлемая часть дзэнской практики. К примеру, в пятой части говорится: «Пытающиеся постичь Путь должны прежде всего блюсти все обеты – десять обетов послушника, двести пятьдесят обетов монаха, десять тяжких и сорок восемь легких обетов бодхисатвы...Если вы не соблюдаете обетов, вы не можете медитировать, а если вы не можете медитировать, то не можете постичь мудрость» [Baroni 2000: 103].

Среди особенностей практики О:баку, которая явно демонстрирует строгость монашеской дисциплины, выделяется ее отношение к зимнему и летнему затворничеству – периоду интенсивного обучения (яп. анго:). Обычай устраивать такие периоды восходит к буддийской практике в Индии, когда монахам приходилось по три месяца пережить в монастыре сезон дождей, в чаньских монастырях Китая такой обычай тоже соблюдался. Эти периоды представляли собой интенсивные сеансы медитации и практики учеников под надзором их наставников. Ингэн и другие монахи О:баку строго блюли правила анго:. То, что представители учения неукоснительно и регулярно проводили такие интенсивные занятия, во многом привлекало японских монахов в ранний период истории О:баку. Летний и зимний периоды интенсивных занятий служили важнейшей частью медитативной практики, поскольку в это время ученики могли достичь ощутимого прогресса благодаря усиленным занятиям и регулярным встречам с учителем. Кроме того, в это время монахи-одиночки получали возможность попрактиковаться под началом нескольких учителей. Монахи О:баку часто путешествовали, чтобы поучиться мудрости у других наставников, обычно с согласия своего наставника. Монахи из других направлений Риндзай и Со:то: порой присоединялись к общинам О:баку на время этих периодов, и именно благодаря такому непосредственно полученному опыту знания о практике О:баку распространились в буддийском мире Японии [Там же: 103–104].

Еще одной чертой, которая характеризует О:баку, служит ее стремление к труду среди мирян. Буддийские монахи часто выступали как религиозные учителя простого люда, и наставники О:баку также исполняли эту роль. Сам Ингэн пытался

показывать мирянам пример буддийского сострадания, регулярно проводя церемонию освобождения животных. У него в Мампуку-дзи даже был пруд, который назывался «Пруд для освобождения живых существ», вырытый специально для этой цели [Там же: 105]. Монахи О:баку порой выходили за рамки учительской роли, если народу нужна была помощь особого толка. Мокусу Нёдзё: руководил постройкой Мэганэ-баси («Окулярного моста»), первого в Японии каменного арочного моста в Нагасаки, Докурю: – постройкой моста Кинтай-кё: в городе Ивакуни. Тэцугэн посвятил свою жизнь изданию полного буддийского канона и преуспел в этом, а также помогал пострадавшим от голода. Рё:о: способствовал открытию первой в Японии публичной библиотеки. Сэнган, как и Тэцугэн, занимался благотворительностью – раздавал еду пострадавшим от голода [木村 2007: IX]. Тэцугю: часто трудился с мирянами в полях и прославился тем, что строил мосты и осушал болота, превращая их в поля; большинство времени он проводил в городах, общаясь и работая с купцами, и в периоды сильного голода был известен своей щедростью – тоже раздавал еду и деньги [Baroni 2000: 105].

Подытоживая, можно сказать, что отличительными чертами монашеской практики и быта О:баку, сформировавшими ее уникальный облик, выступали несколько направлений: во-первых, сохранившие черты китайского монастырского ритуала эпохи Мин церемонии, такие, как сандан кайё, с которыми до появления монахов О:баку Япония была не знакома; во-вторых, бытовые привычки и обычаи, которые монахи соблюдали на родине и продолжали соблюдать в Японии, передавая последующим поколениям уникальные черты культурного влияния Китая (сюда входят чтение сутр и молитв на китайском, использование музыкальных инструментов и других религиозных приспособлений, ввезенных монахами из Китая, китайский стиль одежды, прически и монастырской еды); в-третьих, определенные особенности, не являющиеся специфическими только для школы О:баку, но вносящие дополнительные штрихи в общий облик учения с точки зрения японцев (отношение О:баку к сутрам, дзэнской литературе и прочей письменной традиции; особый акцент первых поколений монахов на строгом

следовании кодексам; высокая ценность труда среди мирян). Таким образом, самой уникальной чертой О:баку-дзэн была ее инаковость, самобытность, «китайскость». О:баку представляла в закрытой от мира Японии уголок другой страны, другой цивилизации с богатейшей культурой – не только во внешних аспектах (еда, одеяния), но и во внутренних (мысль и верования). Ранний успех О:баку, во многом основанный на ее понимании как пришлого, китайского учения, выделил новую школу среди прочих учений японского буддизма и послужил импульсом для появления уникального феномена истории культуры периода Эдо – «искусства О:баку» (яп. 黄檗文化, О:баку бунка).

2.2. Искусство О:баку как уникальный феномен в истории Японии периода Эдо

Искусство О:баку, как и его учение – это культурный феномен, во многом сформированный под влиянием заимствований с материка. Глубокая связь с Китаем является одной из важнейших черт, характеризующих развитие уникального искусства Японии в целом. Оно действительно складывалось в особых природных и исторических условиях: островное положение страны обеспечивало ей обособленность от других земель, а близость к материку способствовала установлению контактов в первую очередь с Китаем и Кореей. Культура Японии на протяжении многих веков впитывала философские и эстетические основы более древней цивилизации, но по-особому преломляла китайские идеи и находила им уникальное воплощение. Е.В. Торчинов, говоря о преемственности культурных традиций, подчеркивает: «...в процессе приобщения к этому эталону культуры [Китаю] реципиенты не отказывались от самобытности. Вскоре после первого этапа усвоения основного объема заимствованной культуры начинался период ее творческого переосмысления и создания собственной культурной традиции, нетождественной китайской» [Торчинов 2000: 205].

История японского искусства охватывает период от появления на островах первых людей (ок. 10 тыс. лет до н.э.) до наших дней. Ввиду перечисленных выше особенностей искусство Японии за свою многовековую историю нашло выражение в множестве направлений, обладающих богатым разнообразием стилей и средств выражения и ставших визитной карточкой страны в мире. Во многих из них значительно проявлялось китайское влияние и происхождение: примером может служить искусство каллиграфии (書道, яп. сёдо:), благоговейное отношение к которой японцы переняли из Китая, где искусное владение кистью почиталось не переменным атрибутом каждого культурного человека; живопись и архитектура Японии, прежде чем выработать собственные уникальные стили, были подвержены сильному влиянию с материка; литература Японии долгое время испытывала

мощное влияние Китая, и первые произведения также создавались на китайском языке. Однако многие идеи, хотя и зародились в Китае, получили уникальное развитие и превратились в самобытные направления искусства именно в Японии – к примеру, выращивание карликовых деревьев бонсай, привезенное в Японию монахами школы Дзэн в Средние века, именно там было доведено до изысканного мастерства; искусство складывания фигурок из бумаги, оригами, также своими корнями уходит в Древний Китай, где была изобретена бумага, но по большей части развивалось в Японии; чай в Японию был привезен из Китая, однако тя-но ю (чайная церемония японцев) представляет собой особый ритуал, расписанный до мелочей и олицетворяющий одно из величайших явлений национальной культуры; создание композиций из цветов и побегов, икэбана, являющееся сейчас одним из традиционных видов искусства, тоже восходит корнями к Китаю, но японцы, перенеся его, развили подношение цветов Будде на свой уникальный манер. Декоративно-прикладные искусства Японии олицетворяют особую гордость страны – помимо перечисленных выше искусств икэбана, бонсай и оригами скульптура считается самым древним искусством Японии (первые керамические изделия и глиняные фигурки восходят к эпохе Дзёмон (XIII в. до н.э.), искусство керамики характеризуется необычайной развитостью, многие изделия входят в список национальных сокровищ; широко известны искусство миниатюрной скульптуры нэцкэ (фигурок из дерева или камня) и искусство гравюры. Кроме того, значимыми частями японской культуры являются театральное искусство, сформировавшееся под влиянием культур многих стран и различных религиозных течений, танцевальное искусство, боевые искусства и др.

Древнейшие культуры Японии, сформированные волнами переселенцев с континента – Дзёмон (13000–300 гг. до н.э.) и Яёй (300 г. до н.э. – 300 г. н.э.) – оставили после себя уникальное материальное наследие, к которому в первую очередь относятся многочисленные образцы керамики. Культура Дзёмон получила свое название от веревочного орнамента, украшавшего сосуды, самые древние из которых датируются началом периода [Жущиховская 2001]. Помимо керамики, к наследию периода Дзёмон также относят глиняные фигурки догу, точных данных

о предназначении которых пока нет. Материальное наследие культуры Яёй составляют колокола дотаку (предназначение также не известно, скорее всего, использовались в ритуальных целях), оружие и керамика, которую от предыдущего периода отличает упрощение дизайна и появление новых форм. Период Кофун характеризуется анимистической культурой, существовавшей до внедрения буддизма. Свое название он получил от широко распространенных гробниц-курганов (яп. 古墳, ко:фун), предназначенных для представителей правящего класса. В захоронениях того периода находят бронзовые зеркала, различные украшения и терракотовые статуэтки ханива, которые, хотя и просты в исполнении, являются важным источником информации по образу жизни и культуре того времени, поскольку довольно точно отображают людей, животных и предметы обихода [Farris 1998: 7].

Первое значительное привнесение континентальной культуры в Японию, главным образом связанное с проникновением в страну буддизма, приходится на периоды Асука (538–710) и Нара (710–794). Однако японцы заимствовали из Китая и Кореи не только новую религию – фундаментальные реформы, направленные на «обновление» страны, привели к созданию централизованного государства по китайскому образцу, поскольку японцы переняли из Китая законодательство, адаптировав его под свои потребности. Столкновение культур привело к осознанию необходимости перемен, приближения японских политических и социальных стандартов к «цивилизованным», то есть китайским. Интенсификация контактов с Китаем и Кореей закономерно привела к тому, что их культурные традиции сильно повлияли и на японское искусство. Особо стоит подчеркнуть, что культура периода Асука – это период распространения и развития именно буддийского искусства [Июфан 1974: 118–119; Конрад 1980: 30–39]. Японские власти покровительствовали буддизму, предпринимали существенные усилия по его внедрению, что отражалось в постройке внушительных храмов (Хо:рю:-дзи), отливке роскошных статуй (Кудара-Каннон и др.) [Мещеряков 1987]. К этому же

периоду относятся внедрение китайского календаря и начало составления первых исторических хроник.

Проникновение в страну буддизма, с одной стороны, привело к неизбежному столкновению с местной религией, синтоизмом, с другой стороны, необходимость их взаимодействия в обществе породила специфическое эклектическое восприятие и особый феномен – синто-буддийский синкретизм, давший возможность двум религиям гармонично сосуществовать [подробнее см. Человек и мир в японской культуре 1985: 19–23; Карелова 1998: 241–260]. Формирование синто-буддийского синкретизма приходится на период Нара (710–794). Название эпохи Нара связано с переносом столицы в 710 г. в новый город Хэйдзё:-кё:, или Нара. В этот период японские императоры активно слали послов и студентов в Китай, импортировали и перерабатывали новые идеи, продолжалась натурализация буддизма – возникли собственные буддийские школы, полным ходом шло просвещение населения [Игнатович 1988: 107–108; Накорчевский 2004: 135–137]. В культуре периода Нара, как и в религиозной сфере, соединялось национальное и пришлое, в области искусства он отмечен бурным расцветом, в особенности в литературе. Н. И. Конрад особо отмечает дуализм и эклектизм литературного творчества того периода: с одной стороны, первые официальные письменные источники несут отпечаток авторитета классической китайской культуры – мифологический свод «Кодзики» (712) был составлен на китайском языке, а историографический памятник «Нихонги» (720) не только был написан на китайском языке, но и подражал китайским хроникам правящих династий; с другой стороны, появление первой поэтической антологии «Манъёсю», написанной на старояпонском языке, обозначило оформление национальной традиции поэзии [Конрад 1973: 50–51; Конрад 1974: 116]. Кроме того, в период Нара самое широкое распространение имела эпиграфика моккан на деревянных табличках, которая представляет собой ценнейший источник информации о жизни людей в эту эпоху [Мещеряков, Грачёв 2010: 114–119]. Что касается скульптуры, то для постоянно увеличивающегося числа храмов требовалось все большее и большее количество статуй. Строгая фронтальность и симметрия предшествующего периода Асука уступили место

более свободным формам. Кроме бронзовой скульптуры, известно большое количество произведений этого периода из дерева, глины и лака – камень был редкостью и почти никогда не использовался. Также сохранились отдельные живописные произведения – эмакимоно («живопись на свитках»), в основном также посвященные буддийской тематике [Культурология 2004].

Продолжающийся синтез японских традиций и китайских заимствований, накопленных до этого, запустил процесс формирования самобытной «национальной культуры» (яп. 国風文化, кокуфу: бунка), приходящийся на период Хэйан (794–1185). Эта эпоха началась с переноса столицы в город Хэйан-кё: (совр. Киото), поскольку из-за усиливающихся конфликтов с влиятельными монастырями власти приняли решение оставить Нара. В эпоху Хэйан официальные контакты с материком были прекращены: последнее посольство в танский Китай отправилось в 838 г. Изолированность от других стран и социально-политические события, происходящие внутри самой Японии, тоже дали толчок развитию уникального хэйанского искусства. В живописи наблюдается постепенный переход к собственно японским сюжетам, в архитектуре начинает преобладать японский стиль синдэн-дзукури [Всемирная история... 2012: 320; Николаева 1989: 18–19]. Происходит становление новых жанров национальной литературы, важнейшим фактором которого стало складывание в IX в. собственно японских азбук хирагана и катакана – повестей моногатари, заметок-эссе дзуйхицу, дневников; несколько масштабных поэтических антологий, в числе которых «Кокинсю», обозначили зенит расцвета японской поэзии, в частности, пятистиший танка. Н.И. Конрад отмечает, что хэйанская литература была прежде всего литературой аристократов, и их безбедное существование, стремление к гедонизму насквозь пронизывают созданные ими произведения. Отличительной чертой литературы того периода он называет «...подлинное царство изящного вкуса, утонченности, изощренной чувствительности, элегантности; высочайшее достижение художественного слова как такового, блеск формального мастерства, зенит словесного искусства» при почти полном отсутствии глубокого содержания и философской серьезности

[Конрад 1973: 86]. Интересно, что, говоря о хэйанской литературе, Лепехов С.Ю. и Лепехова Е.С. подчёркивают, что именно в ней, в частности, в романах и дневниках, отражается тот этап, когда буддизм как культура и мировоззрение перестал восприниматься как преимущественно что-то заимствованное из Китая и Кореи, но стал чем-то, что «составляет основу для понимания и вчувствования своих японских ценностей, своего собственного, японского образа жизни» [Лепехов, Лепехова 2013: 335–336]. Однако хэйанская литература пережила со своими создателями как расцвет, так и падение – политическое разложение страны и упадок родовой знати отразились и на ней, поэзия и проза, по словам Н.И. Конрада, в конце эпохи замерли, застыли, скатившись в бесполезный формализм и декадентство. Тем не менее, многочисленные прозаические и стихотворные произведения расцвета эпохи Хэйан до сих пор считаются в Японии классическими по своему художественному стилю, по обработанности формы, по богатству содержания и по общему изяществу колорита [Конрад 1973: 86].

В дальнейшем выход на лидирующие позиции в обществе воинского сословия кардинально изменил культурные идеалы Японии – в искусстве воцарилась простота и суровая мужественность, сочетавшаяся с буддийским фатализмом и беззаветной религиозностью. Эти отличительные черты характеризуют культуру периода Камакура (1185–1333), связанного с доминированием самураев и установлением фактического двоевластия – за императорским домом оставалось отправление внешних ритуалов, а вся реальная власть перешла к военным правителям – сёгунам [Там же: 185]. Литературное творчество той эпохи в полной мере отражает мировоззрение самураев и их неписаный кодекс поведения – бусидо, включавший заимствованные из буддизма методы самоконтроля и медитации как средства выработки у самураев мужества, из синто – идеи патриотизма и преданности своему государю, из конфуцианства – требования послушания господину и верности долгу. Ведущим жанром самурайской литературы стали историко-героические повести, или гунки-моногатари. Крупнейшие из них были записаны в XIII в.: «Сказание о годах Хогэн», «Сказание о годах Хэйдзи», «Записки о расцвете и упадке Минамото и Тайра».

Наиболее знаменитая в этом жанре «Повесть о доме Тайра» пронизана идеями упадка имперских законов. Такие повести, как правило, рождались в устном виде среди воинов, не приобщенных к письменной культуре, затем разносились по стране бродячими монахами-слепцами бива-хоси, складывались в циклы и в таком виде приходили в монастыри, где и записывались [Горегляд 1997: 225–252; Культурология 2004]. Помимо гунки-моноготари, в период Камакура создавались исторические трактаты, в том числе официальная хроника прихода самураев к власти «Зерцало Востока» и др. В поэзии появилась новая знаменитая антология – «Син-Кокинсю» («Новое Кокинсю»), представляющая собой формальное завершение всей хэйанской поэзии [Конрад 1973: 188].

Стоит особо подчеркнуть, что огромный вклад в искусство периода Камакура (и дальнейших эпох) внес дзэн-буддизм, проникший в Японию в XII–XIII вв. Из всех школ буддизма именно этому учению удалось теснее всего слиться с японским искусством. Еще задолго до появления в Японии искусства О:баку идеи дзэн-буддизма – лаконичность, спонтанность, мгновенное озарение (яп. сатори), отвлечение от собственного «я», отрицание логики и др. – проникали в искусство живописи, каллиграфии, пронизывали прозаическую и поэтическую литературу, преображали театр и архитектуру Японии. Так как в первой главе нами был представлен краткий обзор истории появления и распространения учения Дзэн в Японии, здесь мы подробнее остановимся на его вкладе в мировоззрение японцев и отражении в искусстве. Дзэн-буддизм с его простотой, отрицанием любых конвенциональных, прежде всего словесных, оснований постижения истины (не требовалось отягощать разум литературой), поощрением созерцательной практики и самодисциплины стал особенно популярным в самурайских кругах. Постулаты Дзэн, являющиеся его духовной основой, легко проникали не только в искусство, но и в самые основы жизни самураев и простого люда, и слияние религиозного начала с этикой и эстетикой стало одной из определяющих особенностей японской культуры [Гришин 2013: 28–30]. Так в XIV в. под влиянием дзэн-буддизма сформировалась особая эстетическая концепция югэн («красота сокровенного», «скрытая красота»), в основе которой лежал метод иррационального постижения

истины, сокрытой в красоте вещей – сада, букета, картины [Культурология 2004]. Югэн, чьей основной чертой является невыразимость, отражает незавершенность, таинственность становления, а также размытость черт, невозможность сфокусироваться на предмете и получить о нем полное представление. Для выражения этих состояний в литературе используются образы заката, утренних и вечерних сумерек, звездного неба и света луны, тумана, зыбкой дымки от костра и пр. Задача мастеров слова состоит в том, чтобы вызвать «ощущение дали, таинственности, неопределенности и почти нереальности» [Тарнапольская 2008: 15–16]. Эта концепция отразилась в лаконичной и одновременно экспрессивной монохромной живописи, символических садах из песка и камней, предназначавшихся для созерцания, обряде чайной церемонии, драматических позах театра Но, где самые сильные эмоции выражаются прекращением движения, «тишиной» позы [Там же; Культурология 2004]. Простота и эстетика Дзэн получили выражение и в пространственных искусствах периода Камакура – подчеркнуто строгом облике дзэнских монастырей, интенсивное строительство которых развернулось в столице в XIII в., пластических и живописных изображениях дзэнских патриархов, возводившихся в ранг святых, и военачальников, в чьих обликах ценились отрешенность от суеты и суровая мужественность.

С дальнейшим объединением страны начался расцвет новой культуры, объединяющей хэйанскую и камакурскую – культуры периода Муромати (1336–1573), которым обозначают правление сёгуната Асикага. Борьба сёгуната и императорского двора закончилась слиянием двух дворов в единую династию сёгунов, и под эгидой влияния могущественного дома Асикага буддийские монахи выступали «созидателями» новых культурных идеалов. Будучи куда просвещеннее воинов, именно монахи оформляли новый строй всего мировоззрения, работали над распространением образованности, содействовали развитию материальной культуры и искусства, реформировали в сторону изящества и вкуса сам жизненный быт и, наконец, создали новую литературу [Конрад 1973: 233–234]. Новую культуру отличал синкретический характер – она сочетала в себе бусидо и Дзэн,

самурайскую простоту и эстетическую изощренность, однако, по мнению Н.И. Конрада, внешняя «красивость» сочеталась с внутренней пустотой, и эпоха Муромати для него – культурный декаданс. В литературе возникли «фарсовые сценки» кёгэн, «нанизанные строфы» рэнга, где разные части стихотворения писали разные люди, и ёкёку – лирические пьесы театра Но, которые выступают отражением сокровенного духа всей эпохи [Там же: 238–239]; кроме того, стал популярным «кабинетный стиль» интерьера, развивалось садовое искусство, появились японская чайная церемония и искусство аранжировки цветов – икэбана.

Одной из самых значительных черт культуры периода Муромати является обретение популярности монохромными картинами суми-э, лучшие из которых принадлежали художнику Сэссю (1420–1506). Корни этого искусства также лежат в Китае времен династии Сун, и, по мнению Е.В. Завадской, уже тогда в монохромных пейзажах крылось намного большее, чем светское искусство – пейзажные свитки выполняли функции очищения и просветления [Завадская 1975: 9]. Дайсэцу Судзуки считает суми-э одним из самых ярких проявлений дзэн-буддийской эстетики в искусстве, поскольку из-за тонкой бумаги при написании картины недопустимы ни медлительность, ни исправления штрихов: «...Художник должен постоянно, всецело и непроизвольно следовать за своим вдохновением. Он просто позволяет ему управлять его руками, пальцами и кистью, будто они вместе со всем его существом являются всего лишь инструментом в руках кого-то другого, кто временно вселился в него. Можно сказать, что кисть выполняет работу сама, независимо от художника, который просто позволяет ей двигаться, не прилагая никаких сознательных усилий. Если между кистью и бумагой появится какая-либо логическая связь или размышление, весь эффект пропадает» [Судзуки 1932]. Эскиз суми-э для него представляет собой попытку заставить дух объекта двигаться по бумаге – «мышцы сознают, что рисуют линию, отмечают точку, но за ними скрывается неосознанное», и свободный творческий акт, пусть и выраженный в скудных по сравнению с западной живописью чертах, есть самое настоящее олицетворение духа Дзэн [Там же]. Помимо суми-э, для иллюстрации влияния дзэн-буддизма на искусство он останавливается на поэзии хайку, в которой в

полной мере воплотился дзэнский принцип мгновенного озарения – сатори и расцвет которой пришелся на эпоху Эдо.

Период Эдо (1603–1868), на который приходится появление в Японии школы О:баку и формирование искусства О:баку, как уже упоминалось ранее, стал новым «золотым веком» японского искусства – именно тогда складывалось формирование японской национальной идеи, а культура переживала подъем, связанный с развитием прозаических жанров, поэзии, гравюры, изобразительного искусства и театра. И нельзя отрицать ту роль, которую в подобном расцвете искусства сыграли идеи дзэн-буддизма. Несмотря на сложную ситуацию вокруг самого учения, его постулаты по-прежнему имели высочайшее влияние на мировоззрение японцев, даже переосмысливаясь – идеи непостоянства и бренности были восприняты в японской культуре как повод для повышенного интереса к феноменам «бренного мира», и для набиравшей силу городской культуры эпохи Эдо такой подход оказался подходящим. Поэзия хайку (японских трехстиший), где как раз сочеталось обостренное восприятие красоты и культ природы, оказалась особо тесно связана с дзэн-буддизмом [Долин 1999: 101]. В подлинном хайку, как и во всей дзэнской поэзии, должно проявиться состояние му-син (не-ума) и му-нэн (не-мысли). В хайку поэт достигает такого состояния, когда субъект и объект как бы исчезают, и проявляется дзэнский недualьный взгляд на мир как целое [Гришин 2013: 38–39]. Это состояние озарения, ставшее одним из эстетических принципов сложения хайку, ярче всего проявлялось в стихах Мацуо Басё – гения, возведшего простую игру слов до высокой поэзии, где в каждой мелочи художник угадывает сокровенное таинство жизни.

Возможно, именно глубокое укоренение дзэн-буддизма в жизни и мировоззрении японцев тоже частично повлияло на то, что у учения О:баку, появившемуся в Японии как раз в период Эдо, получилось завоевать популярность, а его искусство нашло своих ценителей и последователей. Невзирая на то, что роль пришедшей школы и творческого наследия ее последователей в формировании облика эдосской культуры до сих пор не отражалась в работах отечественных ученых, японские исследователи отмечают, что искусство О:баку (особенно на

раннем этапе) имело на культуру периода Эдо самое прямое влияние. Это выражалось в том, что новые веяния с материка, распространявшиеся благодаря деятельности монахов О:баку и строительству храмов нового учения, выступавших своеобразными передатчиками культурных идеалов материкового Китая, проникали в самые разные сферы культуры и способствовали появлению новых, «китайских стилей». В данном параграфе мы рассмотрим, как сказалось ее появление на развитии изящных искусств в Японии периода Эдо.

Интересен тот факт, что, несмотря на то, что японские исследователи ещё с давних пор указывали на важность школы О:баку и ее вовлеченность в процесс появления и распространения новшеств китайской культуры в период Эдо, само понятие «искусство О:баку» или «культура О:баку» возникло сравнительно недавно, и в понимании этого понятия все еще наличествуют определенные нюансы. Если попытаться дать ему четкое определение, мы должны сказать, что искусство О:баку – это буддийское искусство, связанное с школой О:баку, образцы которого несут в себе черты унаследованного из Китая стиля культуры периода смены династий Мин и Цин [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 8].

Рассматривая развитие искусства О:баку в Японии, необходимо сказать, что поначалу в нем были крайне сильны мотивы китайской культуры конца периода Мин, однако по прошествии половины столетия незыблемый «китайский» стиль начал понемногу теряться, и во всех областях искусства О:баку стало можно заметить начало японизации. Эта тенденция возникла вслед за переносом духовного центра учения из храмов Нагасаки в Мампуку-дзи, Киото, а впоследствии с появлением монастырей новой школы по всей стране; соответственно, и схема районов распространения искусства О:баку зависела от этих передвижений и менялась схожим образом.

В начальный период развития учения и, соответственно, распространения искусства О:баку многие храмы школы строились по образцу Мампуку-дзи или храмов «то:дэра», а буддийские скульптуры и живопись в них создавались в стиле китайских аналогов периода смены династий Мин и Цин. В этих храмах таблички

расписывались новым, динамичным стилем каллиграфии, получившим название «кара-ё:», раздавалось напевное чтение сутр под громкий аккомпанемент диковинных китайских инструментов – в целом, всячески поддерживалась атмосфера экзотики. Для иллюстрации этой «инаковости» часто используют хайку Кикуся: «Шаг за храмовые ворота – вновь Япония! Песня о сборе чая» [Там же: 7]. Островки китайской экзотики не могли не привлечь внимания населения, в храмы О:баку толпами стекались зеваки, обеспечивая приток новообращенных. Мукаи Гэнсё: неоднократно высказывался о ситуации, складывающейся вокруг приезда Ингэна Рю:ки и возникшего из-за этого ажиотажа: «Язык, манеры, еда, одежда – наши монахи отвернулись от всего японского, и то, что они стали подобны китайцам – величайшее бесчестье. Позор японских монахов – позор всей Японии...». Он констатировал с глубокой горечью: «Немало молодежи, стремясь казаться взрослее и поддавшись моде, толпится в их храмах» [Там же].

Действительно, до приезда Ингэна щелочкой, откуда тонкой струйкой в Японию просачивалась китайская культура, был лишь Нагасаки с его китайской диаспорой и храмами, построенными для удовлетворения нужд этой диаспоры. После прибытия Ингэна и основания Мампуку-дзи в Удзи, Киото, по всей стране начали открываться храмы нового учения, став по-настоящему мощной базой, превратившей тонкую струйку в волну. Географический масштаб популярности учения О:баку, закрепившегося в Японии благодаря благосклонности сёгуната, служит еще одним доказательством, что оно являлось важной частью эдосской культуры и заслуживает пристального внимания исследователей. Это объясняет всплеск популярности учения среди населения, и для Японии, находившейся тогда в международной изоляции вследствие проводимой сёгунатом политики, когда связи с внешним миром ограничивались Китаем, Кореей и Голландией, искусство О:баку было по-настоящему важной частью культуры, если брать особенности периода Эдо. В первую очередь, как упоминалось выше, экзотические новшества отразились на живописи и каллиграфии – сами понятия 唐様 (яп. кара-ё:) и 唐絵 (яп. кара-э) содержат в себе иероглиф 唐 (яп., то:, кит. тан), представляющий собой

обозначение китайской династии Тан (618–907), что явно противопоставляет эти стили японским и указывает на Китай как на источник их происхождения.

Манера живописи, получившая название «кара-э», своими корнями уходила в стиль работ монахов О:баку, хранивший в себе культурные особенности периода династий Мин и Цин. Само слово «кара-э» является сокращением от «кара-ё:-но э», «живописи в китайском стиле» – понятия, как раз делающего акцент на пришлом происхождении и чужеземных особенностях стиля. Это понятие впервые появляется в литературе середины периода Хэйан (794–1185), на который приходится мощный всплеск развития национальной культуры. Картины в японском стиле, с японской спецификой получили название «ямато-э» (букв. «живопись Ямато») [Зубко 2012], «кара-э» противопоставлялось им, поначалу обозначая привезенные в Японию картины китайских художников; затем определение было расширено, чтобы включить японские произведения, созданные по образцу китайской живописи [Willmann 2012]. Таким образом, живопись разделилась на две контрастные категории, и этот контраст поддерживался в Японии многие века, сохраняясь при обозначении разных видов японской живописи на протяжении всего средневековья. Изначально живопись кара-э изображала китайских мужчин и женщин или экзотические пейзажи с высокими скалистыми горами и изрезанными пропастями. В картинах использовались яркие краски из минеральных пигментов, а тени и контуры были выполнены четко различимыми мазками черной туши. Однако, начиная с периода Камакура (1185–1333), когда Япония через прибывающих из Китая дзэнских монахов познакомились с монохромной живописью, термин «кара-э» стал относиться к японской монохромной живописи тушью. Китайскую живопись династий Мин и Цин, появившуюся в Нагасаки в XVIII в., и японские картины, созданные по их образцу, также можно отнести к «кара-э» [JAANUS 2001].

Родоначальником «кара-э» периода Эдо японские исследователи называют монаха О:баку Ижань Синжуна (1601–1668, яп. Ицунэн Сё:ю:). Ицунэн был заслуженно известен не как священник, а в основном как художник. В живописи его называют «отцом кара-э», «прародителем, привезшим нанга (南画, японская

школа живописи тушью и водяными красками на шелке, пик расцвета которой приходился на конец периода Эдо) в Японию», «основателем «Нагасаки-нанга» [黄檗美術と江戸の版画 2004: 1–2; 木村 2007: VIII]. Группа Ицунэна и его учеников стала центром распространения новой манеры живописи. Место жительства наставника, павильон Дунлуань («Маленькая хижина Востока»), прозванный «горной хижинкой, столь чудесной, что подобна мечте», куда он удалился из мира, стало чем-то вроде импровизированного художественного салона, где в основном занимались репродукциями привезенных с материка китайских картин [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 48]. Павильон часто посещали ученики Ицунэна (Кавамура Дзякуси, Ватанабэ Сю:сэки и др.), где они постигали премудрости живописи, горячо обсуждали привезенные на кораблях из Китая картины периодов Мин и Цин и трактаты о теории живописи. Ицунэн прожил там около десяти лет, до самой смерти, и большинство произведений создал именно там. Посещениями учеников дело не ограничивалось, гостями павильона бывали и Сокухи, и Мокуан, а 8 декабря 1655 г. в одной из его комнат впервые начал медитацию дзадзэн Докурю: Сё:эки (кит. Дули Син'и, 1596–1672), всесторонне одаренный человек, искусный медик, резчик и каллиграф. Гостил здесь перед возвращением в Китай и Хан До:сэй, принесший в Японию технику буддийской скульптуры конца династии Мин и запечатлевший позднее этот визит на холсте [Там же: 107].

Что касается учения живописи самого Ицунэна, то до сей поры неизвестно, где он постигал это искусство и у кого. Нисигори Рё:сукэ утверждает, что «Ицунэн по-настоящему начал изучать живопись и заниматься ей только после приезда в Японию, и думается, что настоящими его учителями стали привезенные из Китая картины и трактаты» [Там же]. Токуяма Хикари замечает: «Считается, что Ицунэн стал изучать живопись как раз после своего приезда в Нагасаки, возможно, вдохновившись видами и красотами Со:фуку-дзи» [Там же: 108]. Общее в суждениях ученых просматривается легко — Ицунэн полноценно занялся

изучением живописи только после приезда в Нагасаки [Рис. 1–3]. Впоследствии манеру Ицунэна переняли Ватанабэ Сю:сэки и Кавамура Дзякуси, через которого эта манера передалась Гион Нанкаю, и, таким образом, Ицунэн оказался связан с развитием стиля нанга.

Также, говоря о живописи О:баку, нельзя не упомянуть жанр портрета, который особо выделяется в творческом наследии приверженцев этого учения. Начиная с основателя учения Ингэна, монахи О:баку, а также имеющие отношение к храмам прихожане, женщины, нищие – все они становились героями портретной живописи, которой занимались, к примеру, Ё: До:син, Кита До:ку, Кита Гэнки. Их манеру от японского портрета отличал заметный акцент на анфасе, а также прорисовывание лица более четкими, темными оттенками. Эти особенности портретов О:баку, по мнению японских исследователей, берут начало от манеры портретиста родом из Фуцзяня Цзэн Цзина, который в своих работах популяризовал стиль центра культуры Китая того времени (Цзяннаня). Сейчас сохранилось более двухсот портретов, которые можно достоверно отнести к так называемым «портретам О:баку». Кита Гэнки, который является ярчайшим примером художника, работающего в этом жанре, современники описывали так: «...овладев как китайской, так и варварской живописью, он стал наиболее искусен в портрете» [黄檗の美術：江戸時代の文化を変えたもの 1993: 8] [Рис. 4–6].

Прежде, ориентируясь на эту запись, многие ученые полагали, что манера живописи Гэнки сложилась из китайского и даже европейского (варварского) стилей, представляя собой эклектичное смешение, и критиковали его за подверженность влиянию западной живописи. Однако в последнее время исследователь творчества Кита Гэнки Нисигори Рё:сукэ предполагает, что западные ноты в манере Гэнки как раз берут свое начало от источника его стиля, работ портретиста поздней династии Мин Цзэн Цзина. Исследования профессора помогли научному сообществу сформировать единое понимание [Там же]. Точка зрения профессора Нисигори, что основу стиля Гэнки стоит искать в работах Цзэн Цзина, основывается на выводах из сравнительного исследования портретов

многих художников, в ходе которого он выявил определенную преемственность. Он сравнивал стиль Гэнки с его отцом Кита До:ку, Ё: До:сином, считающимся наставником До:ку, Чжаном Ци, который писал портрет учителя Ингэна Тунжуна и был учеником Цзэн Цзина, на основе чего и пришел к таким выводам. И по объектам, и по цели чувствуется глубокая связь портретов О:баку с «частными» портретами поздней династии Мин. Безусловно, идя в ногу со временем, стиль портрета О:баку неизбежно подвергался японизации, но именно его самобытность, связанная с китайскими корнями, завоевала народную любовь [Там же].

Кроме того, многие монахи О:баку не занимались живописью профессионально, а воспринимали ее скорее как средство проведения досуга. Еще одной формой живописи О:баку стали «бокуги» (墨戲) – так называемое «развлечение с помощью туши», или рисунки тушью, которые интеллектуалы вэньжэнь и монахи создавали в свободное время [Рис. 7]. Бокуги стали популярны в среде вэньжэнь в Китае еще издавна, с эпохи Северная Суй, и, хотя были типы, требующие владения определенным стилем каллиграфии, бокуги в целом превозносила свободу творчества, не привязанного ни к одной манере исполнения [JAANUS 2001].

Несомненно, монахи О:баку, получившие прекрасное образование, были весьма сведущи в изящных искусствах интеллектуалов: поэзии, прозе, живописи и каллиграфии, поэтому многие из них на досуге брались за кисть. Нет рисунков, авторство которых можно достоверно приписать Ингэну Рю:ки, однако он глубоко интересовался живописью, любил работы Кано Тан'ю и делал к ним подписи, а также, вероятнее всего, изредка и сам писал картины. Его наследники по учению, Мокуан и Сокухи, тоже не были профессиональными художниками, рисуя лишь на досуге, но и после них остались изысканные работы [黄檗の美術: 江戸時代の文化を変えたもの 1993: 103]. Мокуан был одним из тех монахов О:баку, кто имел реальный талант к живописи. Он не только умело изображал религиозные фигуры – Гуаньинь, Будду Шакьямуни, Будду Майтрейю, но также прекрасно рисовал

тушью цветы и растения [Glaze 2011: 89–90]. В Мампуку-дзи до сих пор хранятся картины Мокуана, в числе которых изображения божества Будай (яп. Хотэй), орхидей, бамбука, хризантем и нарциссов [Рис. 8–10]. Согласно записям исследователя О:баку О:цуки Микио, Мокуана называют одним из самых знаменитых даосских и буддийских художников эпохи Мин [大槻 1983: 4–7]. Это показывает, что талант Мокуана как живописца был замечен и оценен людьми еще до его отбытия в Японию. О:цуки ценит картины Мокуана за то, что они передают индивидуальность минских интеллектуалов, полную изящества и простоты. Он считает, что стиль Мокуана мог также оказать влияние на формирование живописи нанга [Там же]. В его картинах и каллиграфии мы видим лишь проблеск истинного таланта наставника и проявлений его инстинктивного духа Дзэн.

Сокухи, также бывший талантливый каллиграфом, тоже оставил после себя работы, восхищающие ценителей и по сей день. Картина Сокухи «Стебли бамбука и камни», хранящаяся в Мампуку-дзи, изображает любимый образ вэньжэнь – бамбук и сопровождается стихотворением [Рис. 11]. Техника исполнения сосредотачивается на неровных, крупных мазках кисти. Выдающаяся работа кистью при исполнении каллиграфии в этой картине заслуживает отдельного внимания. Стиль показывает сознательное культивирование Сокухи спонтанности и простоты с чуть старомодным оттенком. Элизабет Шарф в связи с этим указывает, что основная часть элитарных живописцев превозносили манеру прошлого, предпочитали неуклюжее элегантному и создавали свои труды с определенной сдержанной строгостью [Sharf 1994: 104–105]. Стихотворение, созданное для картины, далее подтверждает то, как Сокухи ценит традиционную любительскую живопись. Оно звучит следующим образом:

«Благословенна бамбуковая роща,
Так ясно запечатленная на листе бумаги.
Бамбук трепещет на картине,
Но ни звука не слышно.
Ветер колышет листья,

И стебель возвышается со скромным достоинством.

Кто же еще так подходит этому господину?

Разделить радость с растением десяти тысяч лет жизни» [Zheng 2009: 91].

«Господин» относится к человеку дворянского происхождения, а бамбук здесь олицетворяет идеального человека. Сокухи написал это на картине, которую преподнес в подарок одному из японских покровителей, так что допустимо предположение, что он мог использовать образ бамбука, чтобы сделать комплимент [Там же]. С династии Сун бамбук стал олицетворением различных конфуцианских моральных качеств. Из-за его многолетней, выносливой природы и природной гибкости, благодаря которой бамбук непросто сломать ветрам и бурям, растение стало эмблемой благородного конфуцианца, человека, который верен моральным добродетелям учения. Вэньжэнь часто использовали образ бамбука, чтобы передать чью-либо духовную и культурную целостность.

Рассуждая о художественной ценности, можно сказать, что работы Сокухи могут восприниматься исключительно как любительские попытки подражания живописи интеллектуалов минской эпохи [黄檗の美術: 江戸時代の文化を変えたもの 1993: 180]. Его работа «Старая сосна, линьчжи и орхидеи» на день рождения Вэй Чжуана, тем не менее, подтверждает мастерство автора [Рис. 12]. Как и бамбук, орхидеи и линьчжи в китайской культуре считались растениями с благоприятным смыслом и высоко ценились конфуцианцами-интеллектуалами. Композиция картины – цветы орхидей и линьчжи под сосновым деревом – передает наилучшие пожелания автора к дню рождения Вэя. Среди творческого наследия Сокухи каллиграфия и стихи превосходят по количеству рисунки. Это дает понять, что два этих стиля были главными способами наставника выразить свои чувства и мысли. Также можно предположить, что в Японии Сокухи нечасто решался рисовать [Zheng 2009: 92].

Кроме Мокуана и Сокухи, были в начале истории О:баку и другие монахи, к примеру, Докурю:, создававшие красочные произведения в духе вэньжэнь. Не только среди прибывших из Китая монахов, но и среди японцев-последователей

О:баку, таких, как Ранкоку, Хякусэцу и др., стали появляться талантливые художники-любители, писавшие наброски тушью, пропитанные духом изысканных развлечений минских интеллектуалов, что впоследствии сказалось на быстром расцвете жанра нанга. Живопись бокуги монахов О:баку, безусловно, впитала дух утонченных забав вэньжэнь Китая и оказала заметное влияние на манеру традиционной японской «суйбокуга» (水墨画, «живописи тушью и водой»). Однако справедливо и обратное – нельзя отрицать тот факт, что под воздействием японского стиля бокуги претерпела определенные изменения [黄檗の美術: 江戸時代の文化を変えたもの 1993: 103]. Впрочем, в живописи влияние О:баку не ограничивалось суйбоку-га, нанга и кара-э. Кайган Дзё:ко, он же Какутэй, художник и монах О:баку, воспитал учеников, Кимура Гэнкадо: и Кацу Дзягёку, а также внес вклад в формирование стиля Ито: Дзякутю:. Сохранившиеся до наших дней экспонаты частных коллекций позволяют исследователям делать еще более смелые предположения: в материальное наследие творчества монахов О:баку также входит «сисэн», особая бумага для писем, привезенная из Китая, которую вэньжэнь использовали для обмена стихами или бытовой переписки [Рис. 13]. На поверхности листа одним цветом или набором из четырех-пяти красок неярко пропечатывались пейзажи или изображения цветов, птиц, людей, в центре листа использовались техники моккоцу (объекты рисовали без нанесения линий границ, только цветом) или кара-сури (техника печати, когда лист сильно прижимали к деревянной гравировке, что позволяло подчеркнуть не только узоры, но и рельеф поверхности). Считается, что в Китае подобная бумага начала использоваться в конце династии Мин, в Японии же такая техника не появлялась вплоть до начала распространения искусства эдосской ксилографии. Подобное новаторство и красота цветных иллюстраций, которые монахи О:баку создавали в процессе переписки на письмах, также завоевали внимание ценителей и дали почву для гипотезы, что, возможно, в том числе благодаря ним зародились уникальные гравюры укиё-э [Там же: 133, 170–171].

С живописью, получившей новый виток развития благодаря вкладу О:баку, теснее всего было связано искусство каллиграфии. Стил каллиграфии «кара-ё:», также переживавший расцвет в период Эдо, представляет собой то направление искусства, в котором китайское влияние также было выражено крайне сильно. Монахи О:баку, несомненно, внесли значительный вклад в распространение данного стиля, начиная с основателя Мампуку-дзи Ингэна и его учеников. Выражаясь терминами каллиграфии, Ингэн был усердным мастером, следующим путем великой «четверки мастеров» династии Сун [подробнее см. Белозерова 2004]. В то время как японские монахи Риндзай тяготели к строгому, простому стилю, каллиграфия монахов О:баку для японского общества была как глоток свежего воздуха, что в целом подходит для характеристики и минской культуры, живой и динамичной [木村 2005: 358]. Передаваемый ими стиль каллиграфии распространялся по стране по мере роста количества храмов школы, привлекал внимание все большего числа людей и сыграл важную роль в искусстве каллиграфии эпохи Эдо. Как заметил Стефан Аддисс, каллиграфия О:баку, несмотря на свою «массивность» и «толщину», «удивительно плавная» и «еще более замысловатая и изящная, но не теряет при этом в мощи и силе» [Addiss 1978: 13].

Монахи, чьи работы считаются образцами каллиграфии О:баку – Ингэн, Мокуан, Сокухи – стали известны как «три кисти О:баку», даже появилось сокращение «Ин-моку-соку», полученное из первых иероглифов их имен. Устоявшееся понятие «три кисти» обычно используется для обозначения трёх выдающихся мастеров в истории японской каллиграфии, живших и творивших в определённый период времени. В случае, если используется просто «три кисти», чаще всего подразумеваются жившие в эпоху Хэйан знаменитые каллиграфы, самые первые «три кисти» – император Сага, Ку:кай, Татибана-но Хаянари. Однако свои «три кисти» были во многих эпохах. Кроме хэйанских «трех кистей» и «трех кистей О:баку» также известны жившие в эпоху Муромати «Три кисти Кан'эй», творившие с конца периода Эдо по начало эпохи Мэйдзи «Три кисти Бакумацу» и

др. В то же время само понятие «три кисти» стало использоваться с периода Эдо, когда творили Ингэн и его ученики [подробнее см. 書道全集 1955]. Особая манера каллиграфии монахов О:баку получила японское название «кара-фу:» (яп. 唐風), «танский (китайский) стиль», он же «о:баку-фу:» (яп. 黄檗風) – «стиль О:баку». Стиль каждого из «трех кистей» отличается неповторимой индивидуальностью, однако все они несут на себе отпечаток минской манеры письма, свободной и ясной. Считается, что работы Ингэна отличаются удивительной зрелостью, Мокуана – силой духа и величием, а Сокухи – мощью и энергией [林 1989: 3–4]. Основатель учения Ингэн был поистине искусным каллиграфом, а его работы впоследствии стали для многих японцев настоящими культурными ценностями, которые с гордостью демонстрировались обладателями. Его мазки кистью – толстые, наполненные силой и жизнью. Ц. У описывает манеру наставника так: «...первый мазок всегда выполнен с сильным нажатием, жирный и насыщенный. Затем следуют несколько быстрых движений кисти, словно бы ведомых «жизненной энергией» (ци), как всегда утверждали каллиграфы. Все части его работ составляют неразделимое, единое целое, соединенное умелыми движениями кончика кисти. Работы Ингэна восхищают людей своей силой, жизнью и скоростью» [Wu 2014a: 11].

К примеру, анализируя работу «Разум и луна», японские исследователи отмечают, что свободные мазки кончиком кисти, отличающие ее технику, типичны для Ингэна, чей стиль сформировался, возможно, под влиянием художника поздней Мин Дун Цичана (1555–1636) [Рис. 14]. Через свои широкие линии и размашистые мазки Ингэн словно отрицает ограничительные эффекты небольших масштабов. Выводя иероглифы лишь несколькими мазками кисти, он пытался приоткрыть завесу тайны над абсолютно безмятежным разумом, который является истинной темой этой работы [Murase 2002: 146].

Еще одним примером каллиграфии Ингэна служит табличка «Место для практики на Западном море», которая была написана, когда ему было восемьдесят

лет, и предназначалась для зала «Китидзё:хо:дэн» (Зала сокровища и доброго предзнаменования) [Рис. 15]. Мощь и уверенность стиля каллиграфии учителя словно передают полноту и совершенство гармонии его духа.

Монахи О:баку трепетно относились к культурному наследию прошлого, в том числе и своих наставников. Вместе с ними в Японию из Китая прибыло большое количество работ китайских монахов. В их числе и каллиграфия «Тай-гэцу-рай» («Ожидая восхождения луны») кисти Фэйиня (яп. Хиин Цу:ё:), учителя самого Ингэна [Рис. 16]. Говорят, что Фэйиню во время беспорядков, сопровождавших крушение династии Мин, один из повстанцев повредил правую руку, поэтому впоследствии он работал только левой рукой. Его стиль отличается истинная свобода человека, жившего в эпоху перемен и слома прежней жизни [黄檗禅の美術：隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 76]. Последователи Ингэна не скупались на похвалы таланту учителя, и для описания создания этой работы приводится такой рассказ Тэцумона:

«...летом 1669 года в Эдо привезли свиток работы наставника Хиина. Когда его развернули, то увидели, что там были начертаны три больших иероглифа – «Тай-гэцу-рай». Словно змея и дракон спорили за владение кончиком его кисти, словно фениксы и небесные птицы парили на листе, воздев расписные крылья. Подобное мастерство, поражающее воображение и заставляющее трепетать от восторга, трудно описать словами!

Не прошло и нескольких дней, как меня попросили открыть храм Фукугон-дзи, и 15 августа я покинул гору О:баку. Когда мы сели в лодку, направляющуюся в Янагава, как раз был день середины осени. С небес лился мягкий свет белоснежной луны, оставляя сверкающие блики на гребнях волн, и в моей памяти всплыли три знака: «Тай-гэцу-рай». Наставник Хиин, начертав строку из трех иероглифов, будто бы за пятнадцать лет предвидел эту минуту...» [Там же].

Говоря о таланте ученика Ингэна и второго из «трех кистей», Мокуана, как каллиграфа, Мизэко Мурасэ описывает его работу – «Ветвь» [Рис. 17]. В правой

части свитка изображен большой иероглиф «ветвь», в левой части – стихотворение из пятнадцати иероглифов. Примерный перевод звучит так:

«Ветвь

Невозможно затворить сад, полный красок весны, –

Над забором нависла ветвь спелых абрикосов.

Писано старым монахом О:баку Муанем» [Murase 2002: 147].

Поскольку Мокуан подписывается как «старый монах», скорее всего, это одна из последних его работ. Стихотворение, помещенное автором слева, ассоциируется с весной, автор поражен щедростью ее даров. Затем его взгляд цепляется за ветвь спелых, налитых соком абрикосов. Поскольку ветка нависает над забором и тянется к нему, кажется, что сама весна щедро предлагает автору отведать свежих фруктов. Эта композиция – один большой иероглиф, сопровождаемый более мелкими знаками, – типична для стиля каллиграфии О:баку. Большой иероглиф олицетворяет смысл поэтического сопровождения, а работа в целом говорит о том, как люди преодолевают рамки и ограничения, несмотря на невидимые заслоны и невысказанные опасения в их душах – подобно «ветви», преодолевшей все «заборы», то есть препятствия, в бесчисленных феноменах этого мира. Свободный каллиграфический стиль написания сам по себе выражает тайный смысл написанных слов [Там же].

Следующая классическая работа Мокуана содержит пять иероглифов, изображенных на свитке. Иероглифы читаются как «Кансуй татаэтэ ай но готоси» («Когда река полноводна, ее гладь отлиывает индиго») [Рис. 18]. Так звучала вторая часть ответа наставника Дайрю на вопрос монаха из ко:ана восемьдесят второй части «Речений с Лазурного утеса» – крупнейшего сборника парадоксальных загадок, составленных в Китае в XII в. Монах спросил Дайрю: «Все человеческие тела тленны. Как же выглядит нерушимое тело Дхармы?». Наставник ответил: «Когда в горах распускаются цветы, они подобны парче. Когда река полноводна, ее гладь отлиывает индиго». Надпись выполнена эффектной скорописью и в полной мере демонстрирует стиль Мокуана [Fine Japanese Art 2015].

Как отмечает Миэко Мурасэ, стиль каллиграфии Мокуана походит на манеру его учителя, но ему недостает объемности и размаха Ингэна. Написанное Мокуаном словно перетекает от одного мазка в другой. Кроме того, больше, чем у Ингэна, у Мокуана чувствуется наклон иероглифов вправо и вверх. Стиль Мокуана также отличается тем, что он задействовал кисть с коротким кончиком (яп. танпо:), щедро смоченным в туши. Строго придерживаясь вертикального выравнивания, он писал единым порывом, не останавливаясь. Представленные работы в полной мере отражают эту манеру [Murase 2002: 148].

Третий мастер кисти, Сокухи, помимо религиозной деятельности, также, безусловно, прославился и творчеством. В Мампуку-дзи хранится множество образцов его каллиграфии и стихов, а также работ его учителя и братьев по Дхарме. Сокухи подписывал большое количество картин, написанных монахами О:баку, и его каллиграфическую манеру отличают размашистые, выразительные штрихи. В стихах большей частью содержится понимание Сокухи духовной сущности Чань через живопись, их язык пестрит чань- и конфуцианскими мотивами. Используя выражение Ортиз, рисунки и колофоны дают представление наставнику Дзэн на двух уровнях – почтение к образованности и понимание его духовной практики [Ortiz 1999: 42]. Японские исследователи отмечают, что Сокухи был особо искусен в стилях «кайсё» (близкий к печатному стиль) и «гё:сё» (полускоропись). Мощь и сила его штрихов в прямом смысле подавляли зрителей. Работа «Унрэн-Бунсиндзан» в полной мере отражает своеобразие стиля Сокухи («Бунсиндзан» – это название горы, на которой стоит храм Фукусай-дзи) [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕400年記念 1993: 75], [Рис. 19].

Конечно, кроме «трех кистей», были и другие искусные каллиграфы – Докурю:, Син'эцу, Сэнгай, Дзикуан. К примеру, Докурю:, еще до прибытия в Японию почитавшийся как мастер искусства каллиграфии, не только виртуозно владел китайскими стилями письма – цаошу, чжуаньшу, лишу, но и написал трактат о теории каллиграфии, отличающийся глубоким знанием предмета [黄檗の

美術: 江戸時代の文化を変えたもの 1993: 71]. Его манера каллиграфии полна особого достоинства [Рис. 20], которое также привлекает внимание и в вырезанных им печатях. Известен тот факт, что именно Докурю: способствовал распространению в Японии стиля вырезания печатей времен конца династии Мин – начала династии Цин [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 77]. Таким образом, можно сделать вывод, что каллиграфические работы монахов О:баку, отличавшиеся особенной манерой исполнения и экзотичностью, заслуженно высоко ценились, многие любители искусства жаждали заполучить их, и влияние прибывших монахов на мир каллиграфии в Японии трудно недооценить [黄檗の美術: 江戸時代の文化を変えたもの 1993: 71].

Что касается архитектуры, необходимо сказать, что в ранний период распространения О:баку-дзэн его связь с Китаем была необычайно сильна. Как уже упоминалось ранее, еще до основания главного храма учения, Мампуку-дзи (1661), было построено три храма, которые можно отнести к храмам школы О:баку – это Ко:фуку-дзи (1623), Фукусай-дзи (1628) и Со:фуку-дзи (1635) в Нагасаки. К сожалению, Фукусай-дзи был уничтожен атомной бомбардировкой, но в Ко:фуку-дзи и Со:фуку-дзи до наших дней сохранилось множество образцов архитектуры в традиционном китайском стиле – Дайю:хо:дэн (Зал сокровища Великого Учителя), ворота Саммон, храм богини Мацзу и т.п. [Рис. 21]. Они были построены искуснейшими мастерами Китая из материалов, доставленных непосредственно из Поднебесной [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 98]. Для строительства храма Мампуку-дзи также в основном завозили тик, а расположение и масштаб комплекса полностью соответствовали таковым в Китае (храму Ванфу-сы на горе Хуанбо). Храмы в других районах Японии, к примеру, в северной части Кюсю, строились по образцу Мампуку-дзи, поэтому можно сказать, что так началось распространение по Японии китайской архитектурной традиции. Строительство храмов О:баку в северной части Кюсю, включая храмы «то:дэра» в Нагасаки, ознаменовало для Японии принятие и развитие новейших тенденций в

архитектуре. И, естественно, это повлияло на то, что на улицах Нагасаки стали видны самые настоящие китайские пейзажи [Там же].

О скульптуре О:баку есть отдельная легенда, как Ингэн, глядя на скульптуру Будды в Японии, изрек: «Это совершенно не соответствует Закону» [Там же: 8]. Поэтому он повелел монаху Фань Даошэну (яп. Хан До:сэй), прибывшему с ним из Китая, создать несколько изваяний Будды для храма Мампуку-дзи. Его работы отличались от скульптур других школ особыми, гиперболизированно яростными выражениями лиц, имея собственный оригинальный стиль, стиль О:баку, в котором было сильно заметно китайское влияние [Рис. 22]. Среди буддийских скульптур О:баку, кроме изваяний значимых для учения фигур, также много скульптур божеств, как считается, почитаемых китайским народом и отражавших народные верования, популярные в районе Фуцзяня, к примеру, божества Мацзу. Помимо Хан До:сэя, известны имена и творения таких прибывших из Китая мастеров, как Фан Саньгуан, Линь Гаолун, У Чжэнцзюнь, Ю Цзюньхэн, Сю Жуньян, Сюань Хайцзинь, Лунцзянь и др. Их стиль скульптуры унаследовали японские мастера – Хё:бу, Тю:эн, Кахо, Ко:ю: и др., и таким образом он распространился в храмах по всей стране [Там же: 7].

Необходимо отметить, что за короткий промежуток времени с тех пор, как в 1654 г. Ингэн прибыл в Нагасаки, а в 1661 г. был основан Мампуку-дзи, число храмов О:баку значительно возросло, и сильно расширился поток образованных людей в храмы нового учения. В этих храмах японцы, судя по всему, пользуясь случаем, изучали новую культуру, тщательно копировали привезенные из Китая произведения искусства и постепенно овладевали чуждым мастерством. Тем не менее, по мере роста популярности учения, когда по стране тут и там начали строиться монастыри О:баку, потребность в этих произведениях искусства О:баку стала стремительно расти, и их производство неизбежно сместилось с китайских монахов на японских, центр производства – из Нагасаки в Киото, а потом и в другие районы Японии. Однако с началом XVIII в. в Японии появилось множество собственных талантливых монахов. Поток прибывших из Китая буддийских эмигрантов закономерно ослаб. Японо-китайская торговля также еще с конца XVII

в. полностью попала под контроль бакуфу, и до той поры свободно живших в городе вместе с японцами китайских эмигрантов вынудили переселиться в выделенный для них квартал в Нагасаки, ограничив свободу передвижений. Даже живопись стала поднадзорна – учредили особый контролирующий орган, экспертный совет по кара-э. Иначе говоря, влияние храмов О:баку, открывших Японии «окно» в китайскую культуру, неуклонно снижалось [Там же: 7–8].

Процветание О:баку-дзэн в Японии неизбежно сопровождалось ассимиляцией учения. Оно постепенно утрачивало свой подчеркнuto китайский облик, наряду с этим «японизируясь». Если приводить в пример живопись, то «кара-э», еще с древности и средневековья проникшая на территорию Японии, вскоре, по словам Куваяма Гёкюсю:, «привлекла внимание людей» («Речи деревенщины о живописи»), и стала восприниматься как ответвление японской живописи [Там же: 9]. Возможно, и живопись О:баку также в какой-то мере «привлекла внимание людей» и тоже постепенно становилась частью японской живописи. Конечно, мотивы О:баку сохранялись в японских жанрах изящных искусств, однако уже не воспринимались как нечто принципиально новое, чуждое, скорее как отличительные черты уже «своего». Стиль каллиграфии Докурю: стали использовать Ко: Гэнтай и Китадзима Сэцудзан, от Сэцудзана его унаследовал Хосои Ко:таку, что способствовало росту популярности манеры «кара-ё» в период Эдо вплоть до того, что какое-то время она была доминирующим течением. Если рассматривать живопись, то, говоря о появлении и развитии стиля «нанга», невозможно упустить из виду его связь с О:баку. Основоположник нанга, Гион Нанкай, поддерживал тесную связь с монахами О:баку, восхищался китайской культурой стихосложения, писал картины на основе тогдашних китайских трактатов о теории живописи и по образу и подобию работ из Китая, да и сам себя называл учеником Кавамура Дзякуси. Янагисава Киэн был весьма увлечен китайскими изящными искусствами, вероятно, толчком к этому послужило то, что члены рода Янагисава, начиная с основателя, поколениями придерживались веры в буддизм О:баку. В его живописи также явно читаются мотивы китайского учения. Знаменитый мастер нанга, Икэ-но Тайга, близко общался с Ко:до: Гэнтё:, Гэккай

Гэнсё: (Байсао:) и Дапэнем, что привело к тому, что он также увлекся китайской культурой и изящными искусствами вэньжэнь [黄檗の美術: 江戸時代の文化を変えたもの 1993: 133].

Действительно, трансформация японской культуры – процесс, который с древности неразрывно связан с Китаем. Однако здесь идет речь не о бездумном копировании и безропотном принятии любого китайского влияния – в Японии всегда запускался механизм своеобразного национального «фильтра». Конечно, есть разница между явлениями, которые были целенаправленно «выбраны» в Китае и перенесены в Японию, и явлениями, стихийно принесенными из Китая вместе с эмигрантами и только после этого внедрившимися в японскую культуру, однако фильтр в обоих случаях работал одинаково. К примеру, к первому случаю можно отнести экспорт средневековых картин времен династий Сун и Юань, ко второму – прибытие вместе с монахами О:баку в Японию эпохи Эдо живописи династий Мин и Цин [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 10]. Этот фильтр отражает уникальную особенность японской культуры, и раннее искусство О:баку представляет собой прекрасный материал для размышления о механизме данного феномена. Можно, конечно, увидеть действие данного механизма отбора в процессе японизации искусства О:баку, когда оно начало утрачивать свой китайский колорит, однако крайне важно отметить тот факт, что до начала ассимиляции образцы раннего искусства О:баку передавали и наследовали, бережно храня его первозданный облик. Именно в этом облике можно увидеть тот экзотизм, который пришелся по нраву множеству японцев. Конечно, пришедшая из Китая культура по прошествии долгого времени на чужой земле неизбежно начала меняться, но изучение ее истоков и первоначальных форм дает возможность прочувствовать радость интереса, который люди проявляли в момент ее прибытия и расцвета.

После эпохи Мэйдзи Япония ступила на путь вестернизации, отринув «старую» эдосскую культуру. Однако после Второй мировой войны стечение

новых исторических и культурных обстоятельств привело к тому, что исследователи начали переосмысливать культуру эпохи Эдо, снова обращая внимание на огромный вклад китайской культуры эпох Мин и Цин. Вестернизация, проходящая в Японии эпохи Мэйдзи, преподносимая как «заимствование наилучшего», была весьма поверхностной, как свидетельствует время, и не коснулась глубоких слоев культуры [Там же: 9]. Конечно, влияние западных новшеств на последующее развитие страны было поистине великим, однако нельзя не учитывать, что китайская культура, пришедшая на острова в тот период, и ее последующее развитие также неразрывно связаны с нынешней переоценкой японской культуры, и это может способствовать правильному пониманию особенностей духовной сферы обеих стран.

Подытоживая, можно сказать, что успех О:баку, выделивший новую школу среди прочих учений японского буддизма, во многом был основан на ее понимании как пришлого, китайского учения. Именно необычность учения О:баку привлекала к нему множество японцев, поскольку учение О:баку представляло в закрытой от мира Японии уголок другой страны, давая возможность прикоснуться к культуре китайской цивилизации. Самобытные привычки и обычаи, которые монахи продолжали соблюдать в Японии (чтение сутр и молитв на китайском, использование музыкальных инструментов и других религиозных приспособлений, ввезенных монахами из Китая, китайский стиль одежды, прически и монастырской еды), стали отличительными чертами монашеской практики и быта О:баку, сформировавшими особый облик школы в глазах японцев и обеспечившими ей мощный всплеск популярности на Японских островах. Кроме того, культурные идеалы, носителями которых являлись прибывшие с материка монахи, также представляли для населения Японии особый интерес. Творческое наследие монахов О:баку, получившее название «культура О:баку», как и само учение, поначалу завоевало значительную популярность, и даже краткий обзор искусства О:баку наглядно показывает важность его роли в формировании культурного облика Японии периода Эдо. Искусство О:баку, так резко распространившееся по Японии, с момента появления взаимодействовало с японским окружением,

впитывало его элементы и глубоко проникло в культуру эпохи Эдо, особо изменив живопись и каллиграфию, превратившись в ту движущую силу, которая повлекла реформирование традиционных стилей. Затронув все стороны духовного развития периода Эдо, новые культурные идеалы, привнесенные монахами О:баку, стали неотъемлемой составляющей «золотого века» национальной японской культуры.

ГЛАВА 3. «МОНАХИ О:БАКУ» И ИХ РОЛЬ В ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ И РАСПРОСТРАНЕНИЯ УЧЕНИЯ О:БАКУ

3.1. Китайские последователи школы О:баку

В историю успеха учения О:баку в Японии роль личности вносит совершенно особый вклад. Его появление и расцвет, безусловно, неразрывно связаны с талантом и авторитетом основателя Ингэна Рю:ки, а также его многочисленных сторонников и учеников, в особенности Мокуана Сё:то: и Сокухи Нёицу. Анализ жизнеописания и творческой деятельности наиболее выдающихся последователей О:баку во многом способствует пониманию особенностей формирования этой школы. Вместе с Ингэном на острова прибыло много китайских монахов, внесших свой вклад в формирование учения О:баку на раннем этапе, кроме того, многие японские монахи пожелали приобщиться к новой школе и приложили усилия для ее успешного закрепления на чужой земле. В школу О:баку поначалу активно переходили монахи из других буддийских школ – возможно, в какой-то степени это было связано с тем, что из-за жесткой религиозной политики японских властей основание новых храмов было под запретом, а сам буддизм пребывал в состоянии застоя. Кроме того, среди японских монахов того времени было много таких, кто мечтал поехать в Китай, но из-за запрета правительства покидать страну эта мечта была неосуществимой, а тесный контакт с монахами О:баку мог служить своеобразной заменой. Однако, помимо китайских монахов, прибывших с Ингэном в Нагасаки, и японских монахов, позднее присоединившихся к учению, в состав «монахов О:баку» западные и японские исследователи включают и китайских священнослужителей, поселившихся в Японии задолго до Ингэна [Baroni 2000; Wu 2004; 木村 2007]. Основанием для этого служит вывод, что, поскольку благодаря соотечественникам учителя за несколько десятилетий до его прибытия в Нагасаки были построены китайские храмы, впоследствии именно из этих храмов отправили

приглашение Ингэну и настаивали на его приезде. Таким образом, на раннем этапе истории школы в состав «монахов О:баку» входили как минимум три категории представителей монашеского сословия. Наиболее значимыми для учения, без сомнения, являлись Ингэн, Мокуан и Сокухи, получившие известность как «три кисти О:баку». Однако, прежде чем рассматривать их жизнеописание, представляется обоснованным исследовать деятельность их предшественников, заложивших основу для будущей школы.

Порт Нагасаки был открыт для торговли японскими властями в 1571 г., и после этого число китайцев, прибывавших туда с торговыми кораблями, постепенно росло – росло и число китайских мигрантов, решивших осесть там, и необходимость в отдельном храме для религиозных нужд именно китайцев становилась все более явной [木村 2007: V]. Поэтому в 1620-х гг., как уже упоминалось ранее, были построены три «китайских храма» («то:дэра») в Нагасаки [Wu 2004: 113–115]. С момента основания этих храмов их настоятелями и прихожанами были исключительно китайцы, и именно три «китайских храма» стали первичной базой для распространения китайской культуры О:баку в Японии до прибытия Ингэна и основания Мампуку-дзи. Стоит заметить, что внутри китайских диаспор за рубежом также присутствовало разделение мигрантов по месту происхождения: так, возведение трех монастырей в Нагасаки нередко описывается как результат усилий исключительно представителей низовой Янцзы (Чжанчжоу и Фучжоу в особенности). Особо стоит отметить тот факт, что внутри сообщества китайцев Нагасаки выделилась сильная фракция, связанная с Фуцином. Исследователи отмечают, что именно наличие мощной диаспоры из мест, где находилась гора Хуанбо, откуда был родом сам Ингэн и множество его учеников, также сыграло в пользу его прибытия [Там же]. Таким образом, сформировавшаяся в Нагасаки диаспора соотечественников и основание ими храмов, собравших вокруг себя массу влиятельных и заинтересованных прихожан, фактически подготовили почву для приезда самого Ингэна и зарождения нового для Японии буддийского учения.

Всего до приезда Ингэна в китайских храмах отметилось девятнадцать монахов, при этом неизвестно, кто из них принадлежал к какой школе китайского буддизма. Известно, что среди них лишь Даочжэ Чаоюань принадлежал к линии наследия Ингэна, так как был учеником ученика наставника, Гэнсиня Синми; Юньцянь (яп. Ункэн) был учеником Мокуана из храма Кайюань-сы, однако не наследовал линию Ингэна, и это не изменил даже приезд в Японию. Кимура Токугэн, разбирая этот вопрос, отмечает, что, возможно, всех этих монахов нельзя назвать «монахами О:баку» в строгом понимании этого слова, однако, если бы они не прибыли в свое время в Японию, Ингэн бы туда тоже не попал, поэтому их можно отнести к учению как «предков» О:баку [木村 2007: 276]. Приезжавшие в Японию из Китая буддийские монахи, помимо религиозной деятельности, несомненно, еще до формирования культуры О:баку служили передатчиками новшеств минской культуры в самых разных сферах: архитектуре, чайном искусстве, скульптуре, резании печатей, поэзии, китайской лингвистике, печатном деле, медицине и фитотерапии, кулинарии, вплоть до новых продуктов. Типичными примерами таких людей раннего этапа существования храмов «то:дэра» до приезда Ингэна служат Мокусу Нёдзё:, Ицунэн Сё:ю: и Докурю: Сё:эки.

Моцзы Жудин (默子如定, яп. Мокусу Нёдзё:) родился в 1597 г. в уезде Цзяньчан провинции Цзянси. В миру звался Чэнь. Монашеские обеты принял в храме школы Чань Синфу-сы города Янчжоу провинции Цзянсу, в 1632 г. прибыл в Нагасаки и в 1634 г. стал вторым настоятелем Ко:фуку-дзи после Чжэн'юаня. В 1634 г. руководил сооружением и установкой Мэганэ-баси, или Окулярного моста, первого в Японии каменного арочного моста между кварталами Сакая-тё: и Тогия-тё: [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 107]. После вступления в должность настоятеля благодаря пожертвованиям закончил возведение различных построек в Ко:фуку-дзи и большой колокол [木村 2007: 279]. В 1643 г., намереваясь уйти из мира, построил павильон Дунлуань, и в 1645 г., передав пост настоятеля

Ицунэну, поселился в этом павильоне, став отшельником. С того самого времени и вплоть до дня смерти Мокусу жил там, проводя в общей сложности тринадцать лет в Дунлуане. Старые предания говорят, что люди называли его «даосом из хижины Гэнки» [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 107]. Мокусу всячески поддерживал Ицунэна в его стремлении пригласить Ингэна в Японию. В 1657 г. он скончался в Дунлуане.

Мокусу был известен своей начитанностью, был одаренным каллиграфом и владел «Великим собранием сутр» (Трипитакой), изданным при династии Мин. Кроме того, он в совершенстве знал искусство наведения мостов, камнерезное дело, инкрустацию [木村 2007: 279]. Может, потому что сам Мокусу был человеком, без сомнения, всесторонне развитым, с того времени в павильоне собирались патриоты Китая, переживающие беспорядки и верящие в новый расцвет империи, талантливые мастера искусств, нуждавшиеся в чем-то новом, не в том, что было на слуху в Осака и Киото. Можно сказать, что павильон представлял собой тот самый эдосский салон, где собирались жадные до новшеств науки и искусств творцы и первооткрыватели [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 107].

Предполагают, что Дунлуань находился на самом высоком месте позади Ко:фуку-дзи, рядом с территорией современного общежития высшей женской школы торговли и предпринимательства Нагасаки. Начиная с Ингэна, Мокуана, Сокухи, множество поэтов читали в этом павильоне свои стихи [Там же]. После Мокусу хозяином этой «хижины» стал Ижань Синжун (逸然性融, яп. Ицунэн Сё:ю:, 1601–1668). Ицунэн родился в уезде Ханчжоу провинции Чжэцзянь, в миру звался Ли. Он прибыл в Японию как торговец в 1641 г., возможно, собирался торговать лекарствами. В 1644 г. поступил в ученики к Мокусу в Ко:фуку-дзи, в 1645 г. стал третьим настоятелем Ко:фуку-дзи после Мокусу [黄檗美術と江戸の版画 2004: 1–2]. В 1650 г. от прихожан зазвучали просьбы пригласить из Китая наставника высокого уровня, способного помогать на пути просветления, и община решила, что таким наставником станет Элань (яп. Яран), ученик настоятеля монастыря

Ванфу-сы на горе Хуанбо Иньюаня Лунци. К сожалению, корабль Эланя, только покинув порт Сямэнь, попал в шторм, и он погиб. Тогда китайские монахи и община прихожан решили пригласить вместо Эланя его учителя [木村 2007: 280–281]. С японской стороны пришло всего четыре пригласительных письма, и, хотя Ингэн в конце концов согласился прибыть в Японию, это была долгая история, и ее благополучное завершение – во многом заслуга именно настойчивости и убедительности Ицунэна. Кимура Токугэн приводит историю их переписки следующим образом: «...первое пригласительное послание, датированное 6 апреля 1651 г., состояло из письма Ицунэна и письма, подписанного тринадцатью другими прихожанами...которые поручили владельцу торгового корабля Хэ Сужу и отправили Ингэну. В ответ на него Ингэн 6 июля написал послание на двух листах, где вежливо отказался: «Я уже стар, а страна, куда вы меня зовете, далека, и столь долгий путь я не выдержу. Кроме того, без доброй воли властей распространять учение Будды невозможно, а как они отнесутся, неизвестно. И язык, и обычаи там другие, что лишь осложняет задачу. В былые времена учитель Бодхидхарма прибыл в Китай без приглашения и терпел лишения. Однако, если бы представился шанс, тот, кто разнес в Японии слово Учителя, остался бы в истории. Это было бы великим делом!».

Тогда Ицунэн написал второе прошение, датированное 7 августа, и снова отправил его с Хэ Сужу. Его краткое содержание можно обрисовать так: «Сам я лишь ничтожный человек, но, прибыв в Японию, я отринул суетный мир и изо всех своих скромных сил служу на благо Учения, стараясь приумножить его влияние. Того же желает и губернатор города Нагасаки. Да, эта страна далека и чужда нам, но ради великого дела можно с этим смириться, а незнание языка – лишь временное неудобство. Разница в обычаях, смею думать – тоже небольшая проблема. Мы подали заявление губернатору Нагасаки о том, что смиренно молим Вас приехать, и он также этого желает. Шлем Вам сто цзиней на дорожные расходы и восемь шелковых одеяний с надеждой, что прибудете сюда в кратчайшие сроки».

Однако в результате пиратского налета это письмо пропало и к Ингэну доставлено не было. Ицунэн ждал ответа, но его не последовало, и в марте 1652 г. он написал третье письмо, передав его с монахом Байшу. Его содержание было примерно таким: «Я отправил письмо с Хэ Сужу, но оно, к сожалению, видимо, было похищено пиратами во время налета. И губернатор Нагасаки, и община, и народ Нагасаки жаждут встречи с Вами, пожалуйста, приезжайте». Ингэн 20 мая написал ответное письмо: «Я благодарен за то, что Вы так искренне приглашаете меня, но остались еще дела, которые я должен сделать на горе Хуанбо, и окружение против отъезда, что осложняет дело. Если уехать сейчас, боюсь, толку от этого не будет, но я вызвал сюда преемника (Дамэя). После того, как он прибудет, я приму решение».

Ицунэн снова написал Ингэну письмо, уже четвертое по счету, в декабре того же года, и послал его с моряком Гуши. В письме было написано: «Мы встретим Вас с превеликим почтением, ибо жаждем постигать Учение только от Вас. Мы подали прошение бакуфу в Эдо и получили соизволение властей. Начиная с губернатора Нагасаки, весь народ с нетерпением ждет Вашего прибытия. Мы верим, что благодаря Вам учение Линьцзи прогремит на всю Японию». К посланию Ицунэна было приложено письмо от еще семи прихожан. 1 декабря Ингэн написал и отправил ответное послание на двух листах. «Я искренне тронут храбростью монаха Байчжу, который пересек бурное море, чтобы передать мне письмо с такой любезной просьбой, и думаю посетить Японию. Раз уж я еду туда, то приложу все силы, чтобы Великое Учение Будды распространилось в этих землях», – таков был его ответ Ицунэну» [Там же: 10–12].

В 1654 г. Ицунэн встретил приезд Ингэна и передал ему пост настоятеля Ко:фуку-дзи, став кансу (управляющим). Однако уже в августе 1655 г. Ингэн покинул Нагасаки и отправился в храм Фумон-дзи, а Ицунэн снова принял пост настоятеля, но в конце года уступил его Тин'и До:рё: (кит. Чэн'и Даолян, 1608–1652) и ушел в отшельники. В 1658 г. Ицунэн поселился в Дунлуане, где спустя несколько лет отметил свое шестидесятилетие, получив поздравительные стихи от Ингэна, Мокуана и Сокухи. В 1663 г. в Нагасаки бушевал большой пожар, Ко:фуку-

дзи сильно пострадал, уцелели лишь храм бодхисатвы Гуаньинь и колокольня, однако павильон, где жил Ицунэн, огонь обошел стороной. 14 июля 1668 г. Ицунэн скончался в Дунлуане. Как отмечалось ранее, Ицунэн также считается основоположником манеры «Нагасаки-кара-э», или «нагасакская живопись в китайском стиле». Считается, что учениками Ицунэна были, начиная с Кавамура Дзякуси (1637–1707) и Ватанабэ Сю:сэки (1639–1707), еще Фань Даошэн (яп. Хан До:сэй, 1635–1670) и Чэнь Сюаньсин (яп. Тин Гэнко:, 1647–1703) [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 107].

Еще одним наставником О:баку, прибывшим в Японию еще до Ингэна и впоследствии оказавшим весомое влияние на развитие культуры новой школы, можно считать Докурю: Сё:эки. Дули Син'и (独立性易, яп. Докурю: Сё:эки) родился в уезде Ханчжоу провинции Чжэцзян 29 февраля 1596 г. Когда ему было двадцать шесть лет, умер его отец, в следующем году из-за большого пожара сгорело все семейное имущество, и после этого он начал изучать медицину. Докурю: был вхож в круг именитых поэтов, имел способности к учению и искусен в каллиграфии. В январе 1653 г., спасаясь от беспорядков, сопровождавших смену династий в Китае, он отплыл на корабле, следующем из Гуандуна в Нагасаки, и в марте прибыл в Японию. Осенью Докурю: поселился у лекаря Иньчуаня Жудэ (яп. Эгава Нью:току), а в декабре следующего года отправился к прибывшему в Нагасаки Ингэну и принял монашество, однако, по всей вероятности, официально линию Ингэна не продолжил. Когда Ингэн поехал в Фумон-дзи, Докурю: последовал за ним, в поездке учителя в Эдо также сопровождал его, а на обратном пути остановился в храме Хэйрин-дзи в Мусаси. Однако в следующем году из-за болезни он вернулся в Нагасаки, а в 1664 г. по приглашению властителя княжества Ивакуни Киккава Хиромаса и его сына Хироёси отправился в их удел и занимался лечением недугов отца и сына [黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 47]. После этого Докурю: еще четырежды посещал их княжество, руководя в этих поездках возведением моста Кинтай-кё: в городе Ивакуни, которое было завершено в 1673 г.

В 1665 г., когда Сокухи достроил храм Фукудзю:-дзи на горе Ко:дзю: в княжестве Огура, Докурю: стал в нем письмоводителем и способствовал дальнейшему продвижению учения. В августе 1672 г. он тяжело заболел, а 6 ноября того же года скончался. Докурю:, как уже отмечалось ранее, был блестяще образован, имел склонность к наукам, был прекрасным поэтом и каллиграфом. Его манера каллиграфии в целом отличалась от стиля других монахов О:баку и скорее олицетворяла ортодоксальную традицию китайской каллиграфии – и поныне современные каллиграфы Японии восхищаются его стилем. Кроме того, он также привнес в Японию новую технику вырезания печатей [木村 2007: 288–289].

Без сомнения, значение деятельности китайских монахов, которую прибывшие в Японию наставники разных школ вели в Нагасаки, начиная с 1620-х гг., для появления школы О:баку на новой земле нельзя недооценивать. Однако будет справедливым сказать, что судьбоносным для учения стал приезд в Японию лишь одного монаха – Ингэна Рю:ки. Кимура Токугэн, подчеркивая роль Ингэна в изменении религиозного и культурного облика периода Эдо, рассуждает следующим образом: «...можно сказать, что школа О:баку – учение, сформировавшееся исключительно вследствие приезда в Японию монаха Ингэна Рю:ки. Если бы Ингэн никогда не ступал на японский берег, возможно, китайские храмы в Нагасаки и не сохранились бы до сегодняшнего времени; возможно, сама школа О:баку как таковая не оформилась бы. Если бы вместо Ингэна в Японию прибыл другой наставник, может быть, получилось бы что-то схожее с О:баку, и в зависимости от личности прибывшего учителя новое учение имело бы свои уникальные черты – тут, как бы то ни было, нельзя сказать ничего определенного...» [Там же: I]. Именно приезд Ингэна, его религиозная и творческая деятельность, а также успешное взаимодействие с японскими властями сделали возможным закрепление учения О:баку в Японии, поэтому на биографии духовного лидера новой школы, вкратце освещенной ранее, следует остановиться подробнее.

На момент прибытия в Японию слава Ингэна как наставника Дзэн (Чань) намного опережала его. Ингэн (кит. Иньюань) – псевдоним учителя, Рю:ки (кит. Лунци) – его посмертное имя. Ингэн родился 4 ноября 1592 г. в одной из деревушек уезда Фуцин округа Фучжоу провинции Фуцзянь (сейчас город Фуцин) и был третьим сыном в семье Линь Дэлуня. При рождении он получил имя Линь Цэнбин, имя «Иньюань» принял только после принятия монашества. Род занятий его отца до сих пор точно не известен, но, когда Ингэну было шесть лет, он отправился в путешествие в направлении провинций Хунань и Хубэй и не вернулся. Материальное положение семьи сильно пошатнулось, и Ингэн, хотя и начал учиться, в двенадцать лет был вынужден оставить школу и начать работать на пашне и дровосеком. Еще с раннего возраста (по отдельным свидетельствам, с десяти лет) мальчик стал почитать Будду и отринул мирскую суету, пребывая в постоянной задумчивости. Когда ему исполнилось двадцать лет, мать и старший брат предложили ему найти себе невесту, но Ингэн отказался со словами: «Родившись мужчиной, я прежде всего чту сыновний долг. Мой отец отбыл в дальний путь и все еще не вернулся, неизвестно, где он и что с ним. Не пристало сыну в такое время искать себе пару. Думаю, что, если женюсь, когда вернется отец, не будет поздно» [Там же: 5].

В двадцать один год, взяв деньги, отложенные на свадьбу, Ингэн отправился в путешествие на поиски отца. Побывав в районе Ючжан провинции Чжэцзян, он достиг Нанкина, вел поиски даже в округе Чжоушань, но найти отца не сумел. В следующем году он объездил каждый уезд округа Шаосин. В двадцать три года он прибыл на гору Путую в провинции Чжэцзян, чтобы поклониться бодхисатве Гуаньинь (Каннон), и был поражен красотой этого места. Оно настолько отличалось от всего остального мира, что Ингэн принял твердое решение уйти в монахи. Для начала он служил там привратником и был столь усерден, что получил множество похвал. Однако на горе Путую не было возможности провести официальную церемонию принятия монашества [Там же: 6].

В двадцать четыре года Ингэн на время вернулся домой. Он рассчитывал в следующем году вернуться на гору Путую и наконец-то стать монахом, однако мать

не дала на это разрешения. Только после ее смерти, в двадцать восемь лет, Ингэн принял монашество в монастыре на горе Хуанбо, который был поблизости от его дома. В тридцать лет он собирался отправиться в Пекин ради сбора пожертвований на восстановление монастыря на горе Хуанбо, однако услышал, что там беспокойно, и вместо этого остановился на севере провинции Чжэцзян. Следующие два года он посвятил паломничеству по храмам этих мест, объехав чуть ли не каждый из них. В мае 1624 г. он побывал на горе Цзинсу и впервые встретил Миюня Юаньбу. После этого Ингэн неотрывно следовал за ним, и в день его тридцатипятилетия случилось нечто особенное: из окна донесся порыв ветра, пробравший Ингэна до костей, на всем теле выступил холодный пот, и великое просветление снизошло на него. Он изрек: «И все будды трех миров, и последующие патриархи, да хоть великие наставники, их ученики – в них нет различий, и всем уготована одна участь. Бесполезно изображать других и притворяться. Если самому постичь свой дух, то сердце переполнится радостью, и при встрече с другим только рассмеешься». Окружающие его люди, услышав это, наперебой заговорили: «Если ты достиг просветления, опиши, каково это!». Ингэн ответил: «Сказать нетрудно, но, если я скажу, вы все поразитесь». Монахи убеждали: «Не волнуйся за нас, просто расскажи, каково это!». Только Ингэн, по преданию, вдруг развернулся и вышел [Там же]. В августе этого же года Миюнь принял решение принять предложение стать настоятелем монастыря на горе Хуанбо в Фуцзяне и позвал Ингэна с собой. Тот снова последовал за учителем. Миюнь вскоре отказался от поста и вернулся в Чжэцзян, а Ингэн решил поселиться на скале Сицзы-янь (Львиной скале), что располагалась неподалеку от горы Хуанбо.

В 1633 г. ученик Миюня Фэйинь Тунжун занял пост настоятеля монастыря на горе Хуанбо и пригласил Ингэна на пост главы храма. Однажды Хиин вдруг произнёс: «У меня есть хоссу (кропило). Но я совершенно не могу с ним управиться». Он повернулся к Ингэну и спросил: «Вот ты как бы его использовал?». Ингэн воскликнул: «Кацу!» и добавил: «Можно и выбросить». Хиин сказал: «Ну-ка повтори», и Ингэн снова воскликнул «Кацу!» и ушел. Когда Хиин вернулся в хо:дзё:, Ингэн зашел туда, поклонился и промолвил: «Я недавно ослушался Вас,

наставник». Хиин сказал: «Ну тогда тебе лучше взять это и поработать», протянув ему хоссу. Ингэн взял его и разок тряхнул. Хиин сказал: «Точно ли ты выполнишь волю Учителя?». Ингэн снова тряхнул кропилом и вышел из комнаты. По преданию, так проходила передача Дхармы от Хиина к Ингэну [Там же: 7–8].

Вскоре после этого Ингэн покинул гору Хуанбо и вернулся на Львиную скалу, но, когда ему исполнилось сорок пять лет, Хиин даровал ему одеяние, сделав своим наследником Дхармы и на словах, и на деле. В 1637 г. Ингэн получил прошение принять пост настоятеля монастыря на горе Хуанбо. Поначалу наставник отказался, но его так настойчиво уговаривали, что Ингэн изменил свое мнение. Ингэн занимал этот пост до 1644 г., занимался реставрацией монастыря, организовал реконструкцию многих храмов комплекса; в общей сложности, не считая двухлетнего перерыва (1644–1646), он пробыл на посту настоятеля два срока и в это время помог храму превратиться в процветающий центр буддизма [Baroni 2000: 55–57]. В 1643 г. он начал обучать Удэ Хайнина, который стал первым учеником Ингэна (в общей сложности их будет двадцать три). В 1646 г. Ингэн взял в ученики Элань Сингуя. В 1650 г. его учеником стал Муань Синтао (Мокуан Сё:то:), а в 1651 г. – Цзифэй Жуи (Сокухи Нёицу) [木村 2007: 9].

Начиная с 1646 г., Фуцзянь оказался в эпицентре беспорядков, сопровождавших смену династий в Китае. В это же самое время активизировались прихожане построенных в 1620-е гг. китайских храмов в Нагасаки, община которых отправила приглашение Эланю, прося его прибыть в Японию. Однако трагическая смерть Эланя изменила планы общины, и вместо него было решено пригласить самого его наставника. После долгой переписки, приведенной выше, Ингэн согласился и в 1654 г. прибыл в Нагасаки с группой учеников и ремесленников. Весть о прибытии наставника быстро разнеслась по стране [黄檗宗とは / 黄檗山萬福寺]. После того, как Ингэн высадился в Нагасаки, множество японских монахов, услышав об этом, прибыли засвидетельствовать ему свое почтение. Для монаха, прибывшего в Японию ради помощи соотечественникам,

толпы японских монахов-паломников, возможно, были весьма неожиданным явлением. Поначалу поведение и ритуалы нового наставника, сильно отличавшиеся от японских норм того времени, не пользовались доверием у японских властей, консервативно настроенные правительственные чиновники и монахи даже обвинили Ингэна в шпионаже [Буддизм в Японии 1993: 285]. Однако обвинения не подтвердились, а впоследствии, случайно встретившись в храме Ринсё:ин с четвертым сёгуном династии Токугава, Токугава Иэцуна, Ингэн добился аудиенции и в итоге обрел доверие и благосклонность правящих кругов; более того, благодаря усилиям настоятеля храма Мё:син-дзи Рю:кэя и других монахов, желавших, чтобы он остался, бакуфу дало согласие на выделение Ингэну участка земли в Удзи для основания нового храма. Сам Ингэн рассчитывал через три года вернуться в Китай, однако в конце концов благодаря настойчивым усилиям местных почитателей отказался от своих планов и решил дать новому китайскому храму в Удзи такое же имя, какое было у его прежнего храма – Мампуку-дзи на горе О:баку – для того, чтобы не забывать о родине. В августе 1661 г. Ингэн стал настоятелем основанного в Удзи нового храма – Мампуку-дзи.

Три года спустя Ингэн передал пост настоятеля своему ученику Мокуану, а сам удалился от дел в «хижину для отдохновения среди сосен» (яп. Сё:индо:). Вплоть до своей кончины в 1673 г. он не переставал заниматься проповедческой деятельностью [木村 2007: 27]. Чувствуя приближение смерти, наставник, неотступно думая о будущем учения, писал в своем духовном завещании: «...я прибыл в Японию осенью 1654 года по настоятельным просьбам и стал здесь настоятелем основанного нами храма – в третий раз за мою жизнь. С момента моего приезда минуло уже восемнадцать лет, и храм предстает пред нами роскошным и богатым, его уже знают монахи Чань по всей стране. Если хорошенько поразмыслить, то свершилось ли все, чего я добился, благодаря тому, что в Японии изначально была искра истинного учения? Я склонен думать, что ничего бы этого не было без тех, кто мне помогал, без усилий самых разных людей: покровителей, добродетельных монахов и последователей учения. Люди здесь все еще блуждают,

сбившись с истинного пути, и мне думается, что без упорного труда и искреннего желания не обойтись. Мне исполнилось восемьдесят лет, я уже сам как сухие листья на кончике ветви дерева и вечно жить не смогу. Я основал лишь один храм, однако его традиции необходимо продолжить и нести далее в вечность...[]...Если вы сможете продолжить линию нашей школы, не дадите погаснуть светильнику учения, то гора О:баку обретет вечность, укажет путь стране, приведет народ к счастью...» [Там же: 28].

Влияние Ингэна как прославленного наставника Дзэн оказалось весьма велико. Его репутация и труды вдохновили множество заинтересованных японцев начать изучать учение О:баку. Большинство японцев-мирян и членов буддийского духовенства, посещавших храмы О:баку в период формирования учения, приходили исключительно увидеть Ингэна. Его проповеди, бывшие на слуху в дзэнской среде, привлекали сравнительно малое количество прихожан, куда большее число людей он интересовал как знаменитый монах из Китая. Хотя лишь небольшой процент прибывших познакомиться с О:баку остался в качестве новообращенных, Ингэну удалось создать устойчивую группу японских последователей, ставшую площадкой для дальнейшего расширения. В сущности, то, что Ингэн сумел впечатлить высокопоставленных японских священников и правящие круги, напрямую повлияло на основание главного храма школы – Мампуку-дзи. Как основатель главного храма, Ингэн заложил материальное воплощение школы О:баку. В дополнение к главному монастырю, хроники О:баку восхваляют Ингэна за возведение еще пятнадцати храмов новой школы по всей Японии. Однако точное число храмов, основанных Ингэном или любым другим монахом О:баку, не может быть определено со всей уверенностью. Для священников было обычным делом указывать своего учителя в качестве основателя, когда они занимали пост первого настоятеля в новом монастыре, но, тем не менее, внушительное число приписываемых Ингэну храмов дает представление об уровне его почитания [Baroni 2000: 56].

Также нельзя не упомянуть того, что, обладая немалым авторитетом в религиозной деятельности, наставник Ингэн, как упоминалось ранее, преуспевал и

на творческом поприще. Мастерство Ингэна в изящных искусствах и многочисленные художественные таланты сделали его одним из самых известных и уважаемых монахов с изысканным стилем и аскетичным вкусом. Начитанность и образованность обеспечили ему высокую репутацию в литературных кругах Японии, и его традиции впоследствии продолжили следующие поколения учеников [Wu 2014a: 11–12]. Ингэн и его последователи привнесли в Японию элементы материальной культуры минского Китая, которые были рассмотрены выше и по праву считаются отличительными чертами так называемой «культуры О:баку», которой новая школа дала жизнь на японской земле.

Ученики, непосредственные наследники Дхармы Ингэна представляли собой значительную часть основного руководства ранней школы О:баку. Второй, третий и четвертый настоятели храма Мампуку-дзи вышли из этой группы. В течение своей религиозной деятельности Ингэн назначил в общей сложности двадцать три наследника Дхармы, из которых двадцать по национальности были китайцами, трое – японцами. Среди китайских «наследников» Ингэн выбрал пятнадцать учеников еще до своего отъезда в Японию. Тринадцать из них никогда там не были, хотя в определенных случаях посылали туда уже своих учеников (в это число входил и Эланы, погибший по пути в Японию). Многие молодые китайские ученики сопровождали Ингэна в Японию, и примерно половина из них там и осталась. В годы после основания Мампуку-дзи пятеро из них стали «наследниками» Ингэна. Японскими «наследниками» Ингэна стали Рю:кэй Сё:сэн (1602–1670), Докусё: Сё:эн (1617–1694) и Докухон Сё:гэн (1618–1689), влиятельные члены религиозных кругов Риндзай-дзэн, которые имели возможность помогать ему в распространении нового учения [Baroni 2000: 57]. Старший, пользующийся наибольшим доверием, ученик Ингэна, Муань Синтао, прибыл в Японию в 1655 г., в расцвете сил (тогда ему было сорок четыре года) и был полностью готов начать свою деятельность как наставник Дзэн.

Муань (Мокуан) – псевдоним наставника, Синтао (Сё:то:) – его посмертное имя. Он родился 3 февраля 1611 г. в городе Цзиньцзян округа Цюаньчжоу уезда Фуцзянь. При рождении у него уже были два зуба. Говорят, что все крайне

удивились и сказали, что это дитя благословил Бодхидхарма. С самого раннего возраста он почитал богов и Будду, особо не играл со сверстниками и не вредил живым существам, был благовоспитанным ребенком с сильным чувством справедливости. В четыре года он потерял мать, в пять лет – отца, и дальше его воспитывала бабушка. В семь лет мальчик начал учиться, но из-за бедности обучение пришлось бросить. По преданию, уже в десять лет он, услышав, как люди произносят имя Гуаньинь, подражал им [木村 2007: 32; 林 1983: 8–9].

В тринадцать лет Мокуан посетил храм Кайюань-сы и, глядя на его тишину и безмятежность, задумался об уходе из мирской суеты. В пятнадцать лет он собирался принять монашество, но бабушка не согласилась. Однако, когда ему исполнилось шестнадцать, бабушка в конце концов дала свое согласие, и Мокуан поступил в ученики к наставнику Иньмину из Кайюань-сы. В семнадцать лет, услышав, как товарищ непрерывно молится, повторяя сутру, он преисполнился схожим чувством и день и ночь молился бодхисатве Гуаньинь, порой забывая о еде, однако его усилия ни к чему не привели. В восемнадцать лет Мокуан уединился на утесе Шитоу-янь в горах Бэйшань и пробыл там три дня в одиночестве, еще более усердно молясь и позволяя себе съесть в день лишь одну сушеную хурму [Glaze 2011: 31–32]. Ночью третьего дня, по преданию, к нему явился необыкновенный человек в доспехах, с молотом, и произнес такие слова: «Я божество. Ты еще слишком молод и не знаешь, как правильно тренировать свой дух. Пройди надлежащий ритуал в храме, стань монахом и прими обеты, найди хорошего учителя», а после исчез из вида. Тогда Мокуан вернулся в храм и попросил принять постриг, а восьмого декабря следующего года постригся в монахи [木村 2007: 37].

В двадцать лет Мокуан принял десять обетов от наставника Чуйюня с утеса Бичжи-янь, в двадцать один год прослушал лекции учителя Сюя по «Комментариям к «Сутре об Амитабхе», «Сутре цветка Закона», «Сутре о сетях Брахмы», «Алмазной сутре». В двадцать два года он купил небольшое поле и стал ухаживать за бабушкой, а также выстроил небольшой храм в честь предков. Когда ему исполнилось двадцать пять лет, в храме Кайюань-сы попросили настоятеля

Гушаня Юнцзюэ Юаньсяня провести церемонию открытия, и, хотя Мокуана назначили смотрящим за храмом, он уступил этот пост Жуошую Гуаньчжу, а сам участвовал как простой прислужник. В его биографии упоминается, что Мокуан до двадцати пяти лет даже не знал о различиях, которые существовали в различных школах буддизма, но, когда узнал, стал придерживаться учения Чань [平久 1992: 3508]. В 1636 г. династия Мин пребывала в нескончаемом хаосе – восстания вспыхивали повсюду. Невзирая на опасность, в своем упорном стремлении постичь истинную Дхарму Мокуан совершил паломничество в Ханчжоу и встретился с учителем Сюэгуанем из храма Цзеши-сы, а затем отправился в Лунцзю – послушать наставления Гудэ из храма Лунцзю-сы. После этого он направился в Луншу – послушать толкование «Сурангама-сутры» от Сюэсуна из храма Луншу-сы. Все это время он пребывал в упадническом настроении, так как считал себя недостойным постичь истинную Дхарму. Однако его друг подбадривал Мокуана, утверждая, что даже если сейчас он не понимает Чань и учение Будды, пока он поддерживает чистоту помыслов и жаждет познать истину, из него все еще может получиться стоящий наставник Чань. Мокуан почувствовал облегчение и даже нашел в себе силы отправиться в Тяньтун к Миюню Юанью – но без особого успеха, поскольку долго «сурового» стиля обучения Миюня не выдержал. Поэтому, когда Мокуан услышал, что учитель Юнцзюэ поселился в храме Чжэнцзи-сы, то без колебаний отправился туда. В 1637 г. он принял от Юнцзюэ десять обетов бодхисатвы. Во время летнего анго: Мокуан спросил наставника, как следует размышлять над истинными «главными словами», и тот сказал, что их следует обдумывать беспрестанно, не выпуская из мыслей ни на секунду, подобно тому, как изнемогающий от голода человек мечтает о еде. Мокуан последовал совету и тринадцать дней медитировал, забыв о еде и сне – на тринадцатую ночь на него снизошло великое просветление, наполнив его душу свободой и радостью [Glaze 2011: 35].

После того, как Мокуан испытал подобное, он обрел покой и уверенность в учении Будды и патриархов. В следующем году он тяжело заболел, не вставая с

постели двадцать дней и ночей. Поправившись, он продолжил свое путешествие и встречи с именитыми монахами – в 1643 г. он отправился в Цзинсу навестить наставника Фэйиня. В 1645 г. цинская армия пробилась в столицу Минов, однако, несмотря на все сложности путешествия, Мокуан продолжал паломничество, но вынужденно застрял в провинции Шаосин, не имея возможности выехать. Он пробыл там три месяца, припасы закончились, и Мокуан фактически был закрыт в одной-единственной комнате. В биографии говорится, что в эти дни он чувствовал невообразимую горечь, поскольку, будучи монахом, не мог ничего сделать для спасения династии Мин, и решил отказаться от пищи и умереть от голода. Однако друг успокоил его, уверив, что происходящее в стране – воля providения, а монаху же стоит задумываться лишь о том, чтобы искренне следовать пути просветления [Там же]. Подобное поведение показывает, что Мокуан действительно был патриотом династии Мин, и, как утверждает Дж. Баскинд, именно патриотизм, нежелание мириться с захватчиками повлияло на решение Ингэна и Мокуана уехать за море [Baskind 2006: 112]. Позднее Мокуан посетил гору Тяньтай, воздав почести статуе учителя Чжии, Вэньчжоу, а в 1647 г. обрек себя на добровольное заточение, заперевшись в келье монастыря Кайюань-сы и усиленно изучая сутры.

1648 год стал переломным в жизни Мокуана – судьба свела его с Ингэном, который стал его учителем. Эта встреча положила конец путешествиям Мокуана, больше он не искал встреч с иными наставниками. Изначально Мокуан намеревался отправиться в Тяньтун и встретиться с Фэйином, но дорога туда была перекрыта, поэтому он принял решение взойти на гору Хуанбо – навестить Ингэна, где и остался. В 1650 г. Ингэн даровал Мокуану метелку, которой пользовался во время проповедей, что было несомненным знаком одобрения и отличия, а в 1651 г. официально сделал его своим наследником Дхармы. Тогда Ингэн уже был широко известен своими заслугами, более десяти лет его почитали как наставника Чань, поэтому Мокуан постигал учение у одного из лучших учителей. Однако вскоре их жизнь круто изменилась – в тот же самый год брат Мокуана по Дхарме Эланы отправился в Японию по приглашению, но погиб. В 1652 г. Мокуан получил из Японии письмо от своего брата по Дхарме Юньцзяня, который тогда был

настоятелем храма Фукусай-дзи, и отправил ученика, Линсу, разведать обстановку в Японии. В 1653 г. Линсу вернулся с подробным докладом, а в 1654 г. Ингэн, уступив многократным просьбам, решил отплыть в Нагасаки [Glaze 2011: 36–37]. Мокуан проводил наставника из гавани Сямэня, но уже через год получил от него письмо с просьбой приехать и сам отправился в Японию.

По приезду в Нагасаки Мокуан, поселившись в Фукусай-дзи, несколько лет исполнял религиозные нужды китайской диаспоры, ожидая высшего разрешения свободно перемещаться по стране. В 1660 г. он присоединился к учителю в Фумон-дзи и с того времени был вовлечен во все планы касательно строительства Мампуку-дзи. Когда Мокуан принял пост второго настоятеля Мампуку-дзи после Ингэна, он стал также и формальным лидером учения в целом. В этом качестве Мокуан взял на себя бремя куда более серьезных задач: институционального оформления новой школы и взаимодействия с японскими властями. Под его руководством и материальные, и духовные богатства учения устоялись и многократно умножились. По нескольким поводам Мокуан, вызванный сёгуном, приезжал в Эдо, и также создал в столице центр нового учения [Baroni 2000: 58].

Будучи настоятелем Мампуку-дзи, Мокуан также руководил продолжающимся строительством комплекса с 1664 г. вплоть до его завершения в 1679 г. Когда он принял руководство, Мампуку-дзи представлял собой лишь голый остров будущего роскошного монастыря. К тому времени были закончены только шесть зданий – кухня, купальня, зал для медитаций и еще три храма. Мокуан получил от сёгуна Иэцуна в 1667 г. грандиозное пожертвование в размере двадцати тысяч рё золотом и большой партии тикового дерева. Имея такое подспорье, он получил возможность добавить еще несколько зданий к комплексу – были построены трапезная, колокольная башня, башня барабанов, Зал сокровища Великого Учителя (Дайю:хо:дэн) и Зал Небесных Королей (Тэнно:дэн). Трудясь в главном монастыре, Мокуан также основал множество храмов по всей стране, в основном благодаря своей непрекращающейся работе с высокопоставленными чиновниками и самураями. Хроники О:баку приписывают ему создание около двадцати четырех новых храмов. Среди них для учения самыми важным был

Дзуйсё:-дзи, ставший центром О:баку в Эдо. В 1674 г. Мокуан провел церемонию сандан кайэ в Дзуйсё:-дзи. Это сделало храм единственным местом, помимо главного монастыря, где можно было получить полное посвящение школы О:баку. Как уже говорилось ранее, монахи О:баку пользовались пышностью таких грандиозных церемоний, чтобы, помимо непосредственного посвящения монахов и монахинь, распространить учение на большие массы населения. Проведя церемонию в Эдо, Мокуан расширил пропаганду О:баку на густонаселенную столицу, большинство жителей которой иначе никогда бы не смогли поучаствовать в ритуале рукоположения в Удзи. Огромная толпа, посетившая первую сандан кайэ, включала в себя и множество самураев, людей, которые теоретически могли оказать новому учению необходимое покровительство. По преданиям, на этой церемонии три тысячи человек приняли заповеди бодхисатвы, а также пять тысяч человек получили новые имена Дхармы в Дзуйсё:-дзи [Там же: 58–59].

Мокуан и другими путями способствовал численному росту О:баку: одни только его наследники Дхармы сыграли значительную роль в будущем школы. Хотя хроники О:баку превозносят роль Мокуана в создании материальной базы учения, его наследники Дхармы олицетворяют самый важный вклад учителя – поддержание и защиту институциональной базы нового учения. Оценивая обстоятельства, заложившие основы долгой и продуктивной деятельности Мокуана как наставника Дзэн, можно выделить как самые важные факторы ее длительность и близость Мокуана к Ингэну. В первую очередь, он в течение семнадцати лет был настоятелем Мампуку-дзи, больше, чем кто-либо другой из первых последователей школы О:баку, неся ответственность за большинство монахов, живущих в главном монастыре. Кроме того, Ингэн с 1655 г. начал доверять своих учеников, особенно японцев, более молодому монаху. Этот обычай передавать младшему наставнику заботу об учениках продолжился после основания главного монастыря, особенно, когда Мокуан стал его настоятелем. Сам Ингэн в общей сложности выбрал лишь троих «наследников»-японцев, крохотную часть от сорока трех Мокуана [Там же: 59–60]. Наследники Мокуана привлекли достаточное число последователей в новое буддийское сообщество, чтоб

подтвердить его способности как наставника, и это свидетельствует о той значительной роли, которую он сыграл как конструктор основ О:баку.

Последний из «трех кистей», третий из наиболее известных наставников О:баку, Цзифэй Жуи (яп. Сокухи Нёицу) родился 14 мая 1616 г. в уезде Фуцин округа Фучжоу провинции Фуцзянь. Его отца звали Линь Ин, считается, что он был потомком известного ученого времен династии Сун Линь Си. По преданию, однажды вечером мать Сокухи возносила молитвы бодхисатве Гуаньинь и в ту же ночь увидела сон, в котором получила от божества белый лотос, а через девять месяцев родился Сокухи [木村 2007: 49]. Мальчик отличался талантом к наукам, в семь лет начал изучать конфуцианские каноны и был способен толковать их, однако, когда Сокухи было двенадцать, умер его отец, обеспечивающий семью, и жизнь круто изменилась. Учебе пришел конец, и мальчик проводил все время дома, преданно прислуживая матери. Вскоре семья соседей выказала интерес в организации помолвки их дочери и Сокухи, и помолвка была заключена, однако сам он не проявлял к женитьбе никакого интереса. Когда Сокухи исполнилось четырнадцать лет, он расторг помолвку, увидев на улице представление о Муляне (Маудгальяна, один из десяти учеников Будды) [подробнее см. Меньшиков 2007]. По преданию, именно эта пьеса вдохновила Сокухи на то, чтобы избрать в жизни путь монаха и стать им, дабы вернуть долг рождения и воспитания родителям [Zheng 2009: 29]. Овдовевшая мать не оценила его стремлений, но Сокухи, сорвав помолвку, твердо обозначил свои намерения, отказавшись от всего мясного, что обозначало начало его пути аскета. Он жил при матери, но сердце по-прежнему рвалось к учению, и, убедившись в твердости его намерений уйти из мира, мать дала свое согласие. В семнадцать лет Сокухи стал послушником монастыря Луншань-сы в родном городе, а в апреле 1634 г. прошел посвящение и стал монахом. Интересно, что мать Сокухи, поначалу выступавшая против его ухода в монахи, впоследствии переменяла свое мнение. Когда он в 1639 г., проведя годы в паломничестве и практике, навестил больную мать, она искренне обрадовалась, воскликнув: «Надеюсь, что ты, как Мулянь, избавишь меня от страданий [после

смерти]!». Сокухи ответил: «Хотя мне никогда не сравниться с досточтимым Мулянем, моя мать избежит судьбы госпожи Лю!» [平久 1993: 1330]. Этот диалог показывает, что, пойдя против желания матери, отвергнув женитьбу и возможность продолжить род, Сокухи, даже будучи монахом, трепетно исполнял конфуцианский долг сыновней почтительности [Baskind 2006: 150]. Весной 1648 г. его мать снова серьезно заболела, а войска сторонников династии Мин в это время осадили Фуцин. Сокухи, невзирая на угрозу жизни, в прямом смысле слова прорывался через поля боев, чтобы поспеть к матери и утешить ее. Когда местный чиновник восхитился его бесстрашием и добродетелью, Сокухи промолвил: «Даже если бы человек трижды в день отрезал от себя куски, чтобы накормить родителей, этого все равно не хватило бы, чтобы воздать им за дар жизни. Я всего лишь монах с гор, но мои родители привели меня в этот мир, воспитали, посему мой долг – служить им, даже рискуя лишиться жизни сотни раз на дню» [平久 1993: 1332]. В подобном трепетном отношении к родителям прослеживается параллель между Сокухи и Ингэном – будущий учитель Сокухи также олицетворял чтущего свой долг сына, который отправился в длительное путешествие, чтобы отыскать пропавшего отца, что демонстрирует гармоничное сосуществование заветов конфуцианской этики и буддизма.

Так же, как и его будущий учитель Ингэн и брат по Дхарме Мокуан, Сокухи сознательно провел целые годы в паломничестве и практике для духовного развития. Перед тем, как начать путешествие, он усердно изучал буддийские доктрины, в пятнадцать лет посетив наставника Миюня в храме Ванфу-сы, в семнадцать лет – изучая священные тексты под руководством Силая Хао из храма Луншань-сы. В 1633 г. он снова добрался до храма Ванфу-сы, в котором занял пост настоятеля учитель Фэйинь, и занимался духовной практикой там, приняв в 1635 г. обеты монаха, а в 1637 г. – обеты бодхисатвы [Zheng 2009: 39]. После этого Сокухи покинул Ванфу-сы, намереваясь посетить другие храмы и повстречаться с наставниками разных школ. Затеявая это путешествие, он надеялся, что оно поможет ему обрести истинное просветление. За годы паломничества Сокухи

встречался с учителями Шию Минфанем с горы Чанцин, Чаоцзуном Тунжэнем из храма Линши-сы, Ванжу Тунвэем с горы Цао, Юнцзюэ Юаньсянем с горы Гу, Гэнсином Синми из Луошаня. Несмотря на жажду Сокухи обрести просветление, не осталось никаких свидетельств, что именно он вынес из этих встреч. Однако его посещения всех этих монахов демонстрировали искренность и открытость разума к постижению сути чань-буддизма вне зависимости от различий школ [Там же: 40–41].

Спустя два года путешествий Сокухи так и не достиг просветления, несмотря на глубину своих познаний, поэтому в 1639 г., после медитации в одинокой горной хижине, он вернулся в Ванфу-сы. Встречу Сокухи и Ингэна после двухлетней разлуки демонстрирует интересный диалог. Войдя в храм, Сокухи спросил учителя, как же все-таки достичь просветления, и вместо ответа Ингэн отвесил ему тумака. Тогда Сокухи закричал: «Я понял!». «Что ты понял?» – спросил Ингэн. «Это ко:ан», – ответил Сокухи. Наставник шикнул на него, и Сокухи покинул зал, поклонившись [平久 1993: 1302]. Так началось почти десятилетнее пребывание Сокухи в Ванфу-сы, сопровождавшееся усердной практикой под началом Ингэна. Только в 1650 г., в тридцать четыре года, Сокухи обрел просветление после того, как едва не погиб в страшном горном пожаре за храмом. Его серьезно обожгло, когда он пытался потушить пламя, и два товарища нашли его без сознания в яме. Когда после оказанной помощи сознание вернулось к Сокухи, он постиг истинное просветление. Затем он отправился к учителю, чтобы поведать о том, что пережил, и Ингэн встретил его с улыбкой, сказав: «Великое счастье, что ты вернулся к жизни, повидав смерть. После такого твои дальнейшие дни будут полны лишь радости. Подобно тому, как после дождя выплывает чистейший диск луны, твой разум далее будет так же чист и обновлен» [Baskind 2006: 149–150]. Интересно, что Дж. Баскинд, говоря о пожаре, называет его своеобразным ритуалом инициации – яма, в которую Сокухи упал без сознания, символизирует суетный мир, огонь – символ очищения от страданий и иллюзий, олицетворяющих людское невежество, а тот факт, что Сокухи смог очнуться, говорит о его перерождении в человека, отныне

свободного от этих преград. Он обрел просветление только после того, как отрекся от своего страстного желания получить истинное знание [Там же].

Через некоторое время после пережитого Сокухи получил от Ингэна передачу Дхармы и был официально назначен одним из его наследников. Теперь он принадлежал к общине Ванфу-сы и стал продолжателем линии наследия Ингэна, наставника, благодаря которому его долгий путь к истине наконец увенчался успехом. Эти изменения влекли за собой новые обязанности, в частности, долг почитать Ингэна как своего духовного отца и наставника. Сокухи исполнял этот долг с искренним почтением, подобным тому, которое ранее испытывал к матери. Поскольку теперь сам Сокухи считался наставником Чань, его пригласили в храм на горе Сюэфэн в Фучжоу на пост настоятеля. Сокухи отказался, но жил там все то время, что оставалось до отъезда Ингэна в Японию. Однако, услышав о болезни Ингэна, Сокухи без колебаний отправился на гору Хуанбо, беспокоясь за наставника. Воплощая и буддийские, и конфуцианские ценности, Сокухи выступал живым олицетворением религиозного синкретизма Китая периода Мин [Zheng 2009: 48].

Приезд Сокухи в Японию также связан с Ингэном и долгом почтительности – учитель отправил ему письмо с просьбой, и Сокухи незамедлительно прибыл в Японию в 1657 г. Хотя формально он никогда не был лидером в структуре О:баку, как тот же Мокуан, он внес значительный вклад в ее развитие своим влиянием знаменитого учителя Дзэн и через продуктивность своих наследников Дхармы. Он выбрал только пятерых «наследников» за пятнадцать лет нахождения в Японии, но куда большее число учеников-японцев прибывало даже просто попрактиковаться под его надзором. Среди трех основателей О:баку именно Сокухи, что интересно, пользовался наибольшим авторитетом именно как учитель [高橋 1976: 197-198].

Как следует из биографий монахов О:баку и преданий о ее первых годах, Сокухи и Мокуан очевидно олицетворяли совершенно разные стили мастерства Дзэн. Мокуан не только был формальным лидером, настоятелем главного храма, ответственным за рост и стабильность школы, в текстах он предстает и как некая

серьезная, церемонная часть обрядовой части учения. Сокухи, наоборот, соотносится с некой свободой и спонтанностью, так похожей на манеру классических наставников Дзэн. Следующий анекдот подчеркивает эту разницу: «...как-то в храме Мампуку-дзи проводился ритуал освящения изображений шестнадцати архатов. Тогда все лики их поделили на две части, восемь были обращены на восток, восемь – на запад. Наставник Дзэн Мокуан и наставник Дзэн Сокухи удостоились чести провести ритуал. Учитель Мокуан был суров, но и благороден по духу: у одного за другим архата неспешно открывал он глаза, почтительно окуривая благовониями, кланяясь и произнося слова Дхармы. Не таков был учитель Сокухи, о, не таков: без ладана, без поклонов и уж точно без словес Дхармы заносил он могучий кулак, внезапно – бац! – впечатывая его между глаз освященному лику, и заявлял: «У этого монаха и так глаза открыты»...». Как древние наставники Дзэн, говорят, Сокухи однажды публично уничтожил свои лучшие свитки каллиграфии, чтобы наглядно показать, что никакие слова не способны передать Дхарму, и это дает ясное представление о его манере учения [Там же].

В отличие от Ингэна и Мокуана, Сокухи никогда не хотел остаться в Японии навсегда. Его изначальной целью путешествия было засвидетельствовать по приезду почтение своему учителю, и, попав в Японию, он намеревался остаться там до тех пор, пока не увидит Ингэна. Когда Сокухи впервые прибыл в Нагасаки, Ингэн уже находился в своей резиденции в Фумон-дзи, Сэццу. Поскольку Сокухи не имел высшего позволения от японских властей на свободное путешествие по стране, выполнение его цели затормозилось. В это время он занял пост настоятеля в Со:фуку-дзи, обслуживая китайскую диаспору на протяжении шести лет. Все эти годы крепла его уверенность, что Ингэна удерживают в Японии против воли. Несмотря на то, что Ингэн писал в Китай о том, что непременно вернется, его отъезд все откладывался и откладывался. Сокухи намеревался прямо поговорить с Ингэном и прояснить ситуацию, а после сопроводить учителя домой, если таково будет его желание. Наконец получив разрешение японского правительства на свободное передвижение в восьмой месяц лунного календаря 1663 г., он отплыл в

Удзи и присоединился к Ингэну в недавно основанном Мампуку-дзи. Пообщавшись с учителем и успокоившись, что тот не стал заложником у чужеземцев, Сокухи решил вернуться в Китай один. Сперва он попутешествовал по окрестностям Киото и Нара, осенью же отплыл в Нагасаки, откуда собирался отправиться домой [Baroni 2000: 62].

Однако в Китай Сокухи так и не вернулся. Во время путешествия обратно на Кюсю его планы то и дело срывались по разным поводам. Сперва он обрел покровительство местного даймё, Огасавара, чье разрешение было нужно для выезда из страны. Огасавара и Сокухи познакомились раньше, когда вместе ездили по Киото. В то время Огасавара стал учеником Сокухи и, обрадованный возможностью возобновить знакомство, очень неохотно одобрил просьбу Сокухи на отплытие. Он предложил, однако, чтобы Сокухи отложил отъезд и открыл новый храм, Фукудзю:-дзи, как первый настоятель. Сокухи пробыл в этом храме три года, до смерти своего благодетеля. Впоследствии, в 1668 г., он отбыл в Нагасаки, где снова стал настоятелем Со:фуку-дзи, хотя в этот раз совсем не собирался там задерживаться. Слабое здоровье, просьбы учеников и местного населения опять отложили его путешествие. Сокухи совершенно не рассчитывал вновь становиться учителем Дзэн при монастыре, но под шквалом просьб просто вынужден был уступить. Исключительно ради своих учеников он согласился остаться еще на год-два, а в 1670 г. заболел и так и не смог оправиться. Последние месяцы жизни Сокухи провел там же, в Со:фуку-дзи, где и скончался в 1671 г. [Там же: 62–63].

Таким образом, отдавая должное усилиям «предшественников О:баку», чья общественная, религиозная и творческая деятельность обеспечила школе начальный плацдарм на новой земле, а также внесла весомый вклад в распространение культуры минского Китая в Японии, будет справедливо сказать, что больше всего известны в истории учения три иных наставника – Ингэн, Мокуан и Сокухи. Представляя собой различные поколения по происхождению и хронологическому порядку, Ингэн, Мокуан и Сокухи сыграли в судьбе О:баку разные роли. Как известный китайский наставник Чань, прибывший в Японию, Ингэн стал центром привлечения ресурсов к новому движению. Через проповеди и

репутацию (а также помощь влиятельных японских покровителей) он сформировал ядро новой школы. Как непосредственный наследник Ингэна, Мокуан следил за институциональным развитием школы, руководя О:баку в самый важный период роста и стабилизации. Ингэна и Мокуана можно рассматривать как отражения этапов развития О:баку от зарождения новой школы к ее полному оформлению в качестве полноценного учения. Третий наставник, Сокухи, не принимал официального участия в руководстве школой. Тем не менее, его харизматичный подход к учению оказал О:баку значительную поддержку, и его наследники Дхармы и их последователи представляют одни из самых важнейших линий в истории школы в целом. Сокухи оставил значительный след в развитии О:баку, как бы коротка ни была его вовлеченность в него. И по сей день этих трех монахов – Ингэна Рю:ки, Мокуана Сё:то:, Сокухи Нёицу – японцы почтительно называют «О:баку-но сампицу» («три кисти О:баку») за их вклад в развитие религиозной мысли и особенно культуры периода Эдо [Там же: 55–56].

3.2. Японские последователи школы О:баку

После Мокуана, в соответствии с завещанием Ингэна и желанием японских властей, пока была возможность, еще век верхушка Мампуку-дзи оставалась китайской, в то время как японские последователи О:баку-дзэн занимались распространением своей религии в других храмах [Smith-Weidner, Berge 1994: 293]. Среди японцев-последователей О:баку было много добродетельных монахов, таких, как Тэцугю: До:ки (1628–1712), Тё:он До:кай (1628–1695), Тэцугэн До:ко: (1630–1682), прославившихся не только как религиозные деятели, но и как благотворители. Многие японские последователи О:баку оказали большое влияние на развитие школы на раннем этапе, взаимодействуя с властями и военной аристократией для расширения материальной базы школы, активно набирая учеников и принимая обеты у мирян. Первым таким последователем и первым японским учеником Ингэна стал Рю:кэй Сё:сэн (яп. 龍溪性潜, 1602–1670).

Рю:кэй (Рё:кэй) Сё:сэн родился в Киото 30 июля 1602 г. Его отца звали Окумура Сэйитиро:. Посмертное имя Рю:кэя – «Тайсо: сэйто: дзэнси», что означает «высокопоставленный наставник Дзэн, почитаемый императорским двором». По преданию, когда мальчику было пять лет, он тяжело заболел и уже был на грани смерти, но появившийся перед воротами дома нищий монах прижег ему поясницу полынной палочкой, и Рё:кэй стремительно пошел на поправку. Родители были вне себя от радости, а монах таинственным образом исчез [木村 2007: 151]. В восемь лет он был принят в храм Гококу-дзи, где начал изучать эзотерический буддизм. В возрасте шестнадцати лет по совету дяди он перебрался в храм Фумон-дзи провинции Сэццу, где принял постриг у наставника Тю:сэцу Гэнсё: и взял имя Со:таку. В 1620 г., когда его учитель умер, Рю:кэй стал девятым наставником Фумон-дзи. Однако, даже будучи настоятелем, он не жил в Фумон-дзи постоянно, а в течении пятнадцати лет путешествовал по стране [Ryukei Shosen]. Впоследствии, читая поучения наставника, он вдруг понял, что все его усилия были бесполезны,

посвятил еще шесть лет усердной практике и медитации и обнаружил, что тридцать лет пролетели как один день. Рю:кэй действительно провел в паломничестве в общей сложности тридцать лет – с 1620 по 1650 гг.

С 1620 г. несколько лет Рю:кэй провел, практикуясь под руководством монаха Хакухо: Эрё: из храма Рё:ан-дзи. С 1624 г. внутри учения Риндзай возник и набирал обороты так называемый «конфликт пурпурных одеяний». С тех пор, как должность «ведающего списками монахов» занял Су:дэн из монастыря Нандзэн-дзи, между Дайтоку-дзи и Мё:син-дзи, влиятельными храмами, пользующимися особым покровительством императорской семьи, стали нарастать противоречия. В обоих монастырях среди высшего духовенства возникли группы сторонников сёгуната, ведущие борьбу за влияние [木村 2007: 151–152]. В конце концов сёгунат обвинил императорский двор в том, что он раздал священникам пурпурные одеяния сиз – высший знак отличия – без позволения на то бакуфу, и ситуация накалилась до предела. Тогда Хакухо:, бывший сторонником сёгуната, взял с собой Рю:кэя и поехал в столицу, где Рю:кэй сыграл важную роль в урегулировании конфликта, прекрасно проявив себя на переговорах с властями.

В 1629 г. бакуфу передало Хакухо: повеление взять руководство Мё:син-дзи, куда он и направился, однако неожиданно скончался в городке Цутояма провинции Го:сю: (сейчас префектура Сига). После смерти Хакухо Рю:кэй какое-то время жил в Рё:ан-дзи в небольшом мемориальном храме, возведенном в память о наставнике, но в это время власти назначили его «старшим монахом» Мё:син-дзи [Ryukei Shosen]. В 1644 г. Рю:кэй провел реконструкцию храмового колокола. В сентябре 1651 г., когда ему был пятьдесят один год, он стал настоятелем Мё:син-дзи и был удостоен пурпурного одеяния. Какое-то время он жил вдали от мира в отшельничестве, в 1654 г. был повторно выбран настоятелем Мё:син-дзи, но оставил пост и уехал в Фумон-дзи. Рю:кэй очень хотел посетить Китай, потому что в 1653 г. случайно прочитал в купленной в Киото книге речения наставника Ингэна учения О:баку и загорелся желанием познакомиться с ним, однако выезд из страны в то время был запрещен.

В 1654 г. Ингэн прибыл в Нагасаки. Благодаря настойчивым приглашениям Рю:кэя и других монахов из его окружения Ингэн переехал в Фумон-дзи, а впоследствии решил остаться в Японии. В 1658 г. Ингэн был удостоен аудиенции у сёгуна и направился в Эдо. Рю:кэй сопровождал его, был помощником и переводчиком. Для того, чтобы Ингэну позволили остаться в Японии, он четырежды посещал столицу и вел переговоры с бакуфу, и в конце концов Ингэну выделили участок в Удзи для основания храма новой школы. В этот момент некоторые монахи Мё:син-дзи, в частности, Токуо:, до той поры помогавшие Рю:кэю, предпочли отдалиться от него и Ингэна, и из единомышленников рядом с ним остался только Тэйдзю: Эдзэн (1611–1688). Летом 1657 г. Рю:кэй получил письмо от экс-императора Гомидзуно-о [木村 2007: 152–153]. В 1657 г. он читал поучения при дворе экс-императора Гомидзуно-о и был удостоен титула «высокопоставленный наставник Дзэн, почитаемый императорским двором» [Ryukei Shosen]. 18 июня 1659 г. власти официально разрешили Ингэну выбрать участок земли в окрестностях Киото. Рю:кэй активно участвовал в выборе и, когда место было определено, отправился в столицу. Он ждал выхода указа бакуфу до ноября, после этого в апреле 1660 г. согласовал указ с наместником сёгуната в Киото Макино Тикасигэ, и 18 декабря вместе с доверенным лицом Ингэна, Хуэйлинем, присутствовал на официальной передаче земли в собственность монахов О:баку [木村 2007: 154]. Фактически все бюрократические сложности Рю:кэй преодолел в одиночку!

В феврале 1661 г. Ингэн и Мокуан посетили участок под новый храм, Рю:кэй их сопровождал. Когда в августе Ингэн переехал в Удзи, где строился новый храм, Рю:кэй последовал за ним. В 1663 г. он получил передачу Дхармы от Ингэна и изменил имя на «Сё:сэн», а в январе 1664 г. его назначили настоятелем храма Сё:мё:-дзи в городе Хино (префектура Сига) – храма, построенного по приказу экс-императора Гомидзуно-о для вознесения молитв о стабильности страны и процветании императорской семьи [黄檗宗僧侶名鑑]. Сё:мё:-дзи был

знаменитым святилищем, построенным еще при Сётоку-тайси, но во время беспорядков, бушевавших в регионе в XIV–XV вв., храм был разрушен и заброшен, восстановили его только по велению Гомидзуно-о. В апреле 1668 г. Рю:кэй был приглашен Гомидзуно-о в Найин (внутреннее тайное святилище храма Сё:мё:-дзи) и принял у него десять обетов бодхисатвы. В 1669 г. он был официально посвящен в монахи О:баку и стал первым японцем, принявшим новое учение [Ryukei Shosen].

15 августа 1670 г. по просьбам прихожан Рю:кэй направился в Осака, в храм Кюто-ин. 22 августа он провел в храме ритуал «сайэ» – собрание, во время которого верующие миряне вкушали постную «очистительную пищу», и читал проповеди. Однако 23 августа разразилась страшная буря, реки Кидзу-гава и Адзи-гава разлились и вышли из берегов, стало очевидно, что храм вот-вот затопит. Монахи и верующие в панике покидали храм, но Рю:кэй, сидевший в позе дзадзэн, не двигался с места. Ученики пытались поднять его под руки, но он резким окриком велел им прекратить. Трижды почитатели и ученики умоляли его подняться, Рю:кэй сказал только: «Смерть предопределена, бежать от нее бессмысленно. Вы избежите ее только лишь правильным памятованием и правильными помыслами». Даже когда здание храма содрогнулось и в храм хлынули потоки воды, он остался сидеть недвижимо... После того, как вода отступила, его нашли мертвым, сидящим в позе дзадзэн, хотя выглядел Рю:кэй как живой. Гомидзуно-о, страшно опечаленный смертью наставника, приказал воздвигнуть в его честь памятный алтарь и провести церемонию поминаения. Ингэн, услышав о его смерти, по преданию, сказал своим ученикам, что Рю:кэй по-настоящему познал путь Учителя и вырвался за границу суетного мира к подлинной свободе и просветлению [木村 2007: 158–159].

Рю:кэя Сё:сэна по праву можно назвать первым японским сподвижником Ингэна. Достигнув высокой позиции в кругах Риндзай, он без малейших сомнений отрекся от нее, когда получил возможность стать ближе к китайскому буддизму, который виделся ему более правильным. Его активная религиозная деятельность, а также близость к влиятельным покровителям очень сильно помогли учению на

раннем этапе истории, однако бескорыстная помощь, оказанная Рю:кэем Ингэну и монахам О:баку в основании Мампуку-дзи, несомненно, стала его главным вкладом в успех школы.

Еще одним широко известным японским «монахом О:баку» считается Тэцугю: До:ки (яп. 鉄牛道機, 1628–1700). Тэцугю: До:ки родился 26 июля 1628 г. в городе Нагато (сейчас префектура Ямагути). Его отца звали Масуда Кэнсё:, мать была из рода Нагатоми. В четыре года мальчик сильно заболел, жар не спадал несколько дней, несмотря на все усилия родителей, однако вдруг сам собой прошел, и семья сочла это чудом. Когда ему было семь лет, дом уничтожил пожар, и Тэцугю: с матерью переехали к ее родне в префектуру Тоттори. Отец был чиновником, поэтому ему пришлось на какое-то время задержаться в Нагато. Вскоре после переезда Тэцугю: опять заболел и был на грани смерти, но опять чудом выздоровел, а вскоре приехал и отец, оставивший свой пост в Нагато. Мать Тэцугю: тоже не отличалась здоровьем и часто болела. Когда Тэцугю: было около десяти лет, он видел, как соседские дети целыми днями дразнят его двоюродного брата. Не утерпев, однажды он ударил одного из обидчиков, но не рассчитал силы и нанес тому довольно серьезное увечье. Родители второго мальчика пришли со скандалом к родителям Тэцугю:, и те стали ругать сына, однако он, уверенный в своей правоте – он же защищал брата! – молчал и не извинялся. Тогда мать Тэцугю: залилась слезами, начала увещевать его плачущим голосом, и с того времени он больше не дрался [木村 2007: 191].

В одиннадцать лет Тэцугю: отдали в ученики Тэйдзю: Эдзэну в храм Рю:хо:-дзи учения Риндзай (сейчас храм Ко:дзэн-дзи школы О:баку). Тэцугю: по-прежнему отличался вспыльчивым характером, за что ему часто попадало от учителя. Уже в тринадцать лет он писал стихи и был способен толковать сутры, однако другие ученики его не замечали или смотрели свысока, потому что были ощутимо старше. Однажды, не выдержав насмешек, Тэцугю: схватился за нож и сильно поранил одного из учеников, после чего, увидев, что натворил, сам хотел зарезаться, но брат Тэйдзю:, Усуи Хисакиё:, смог его остановить. После такой

выходки Тэйдзю: думал запретить Тэцугю: проходить посвящение и только после разговора с братом, уверенным, что мальчика ждет большое будущее, переменил свое решение. 8 декабря 1642 г. Тэцугю: принял постриг. В мае 1643 г. он вместе с наставником путешествовал по стране и спустя почти год, в марте 1644 г., вернулся в Рю:хо:-дзи [Там же: 191–192]. Поскольку он беспрестанно читал сутры, не зная отдыха, от перенапряжения Тэцугю: частично ослеп на три года. Когда зрение вернулось к нему, он отправился в паломничество. Во время пребывания в храме Рю:ун-дзи провинции Мимасака (сейчас префектура Окаяма) он ощутил необъяснимое предчувствие и срочно вернулся домой – оказалось, что мать серьезно заболела. Хотя поначалу ей полегчало от приезда сына, в августе она скончалась.

В 1648–1650 гг. Тэцугю: путешествовал по разным храмам, слушая поучения наставников о сутрах и периодически навещая Тэйдзю: в Рю:хо:-дзи. Видя его ученость и талант, ему предложили стать настоятелем храма Дзико:-дзи провинции Ава (сейчас префектура Токусима), потом храма Ко:коку-дзи в провинции Сэццу, но он, недовольный успехами в практике медитации, ответил отказом и отправился в Эдо, где остановился в храме То:дзэн-дзи. Его звали в храм Сё:тай-дзи – он опять отказал, сославшись на занятость [Baroni 2000: 77]. Ему пришла в голову идея начать практиковаться под началом китайских монахов школы О:баку – это в какой-то мере могло послужить заменой реальной поездке в Китай, которую во времена запрета на выезд из страны было невозможно осуществить. Весной 1654 г. он воздвиг на горе Ко:я могильный камень в память о матери, а потом отправился в храм Хасэдэра, где вознес молитвы Каннон, чтобы она ниспослала ему шанс посетить Китай, хотя и знал, что его мечта неосуществима. Осенью он остановился в храме Хо:ун-дзи в Осака, где усердно медитировал, но был так разочарован собой, что вообще задумался о возвращении к мирской жизни [木村 2007: 193]. Только случайно услышав, что в Японию прибудет китайский монах Ингэн, он воспрял духом и собрался в Нагасаки, однако верхушка Хо:ун-дзи не дала на это разрешения, и зиму Тэцугю: провел там. В марте 1655 г. Тэцугю: наконец добился

позволения уехать и вместе с другими желающими монахами отправился в Нагасаки засвидетельствовать почтение Ингэну. Послушав поучения наставника, он понял, насколько ему близко учение Ингэна, и ощутил великую радость. В августе того года Ингэн уехал в Фумон-дзи, а Тэцугю: и другие японские почитатели, которых туда не допустили, остановились в храме Дзэнрин-дзи, пока в июле не узнали, что в Нагасаки прибыл ученик Ингэна, Мокуан. Тэцугю: хотел переехать к Мокуану в Фукусай-дзи, но руководство на этот раз храма Дзэнрин-дзи запретило, и он вернулся в Киото, осуществив свою мечту только после вмешательства губернатора Нагасаки [Baroni 2000: 77]. Мокуан пригласил его присоединиться к зимнему анго:, и Тэцугю: согласился, хотя поначалу отказывался, считая себя по-прежнему недостойным.

В 1657 г. по велению Мокуана Тэцугю: отправился к Ингэну в Фумон-дзи, заодно навестив прежнего учителя, Тэйдзю:, и осенью вернувшись в Нагасаки. В отсутствие Тэцугю: в Фукусай-дзи начались конфликты между китайцами и японцами, но, вернувшись, он тут же их пресек и восстановил дисциплину. В 1658 г. он встретился с Сокухи в Со:фуку-дзи, и тот высоко оценил его красноречие и убедительность. Узнав об этом, Мокуан нарек его «гений с горы Цзышань». Из-за того, что Тэцугю: был маленького роста, люди частенько его недооценивали и насмехались, однако, стоило ему заговорить, зачарованные слушатели в корне меняли свое мнение. Зимой этого же года верхушка Мё:син-дзи опять пригласила Тэцугю: на пост настоятеля Сё:тай-дзи. Поначалу он отказался, но, когда они отправили с той же просьбой губернатора Нагасаки, был вынужден уступить. Весной 1659 г. он покинул Нагасаки, заехав попутно навестить Ингэна, и вскоре прибыл в Сё:тай-дзи. Сё:тай-дзи был храмом, построенным внуком Касуга-но Цубонэ (кормилицы сёгуна Токугава Иэмицу и влиятельнейшей дамы своего времени), даймё Инаба Масанори, для молебнов о ее благополучии и благополучии рода Инаба. Тэцугю: заехал в Сё:тай-дзи 4 апреля и первым делом перестроил весь монастырский уклад по образцу учения О:баку. Одновременно с этим он вел переговоры с бакуфу о том, чтоб Мокуану позволили присоединиться к Ингэну в Фумон-дзи [木村 2007: 194–195].

Осенью 1659 г. он стал «старшим монахом» в Мё:син-дзи и с этого времени стал называться Тэцугю: До:ки. Зимой этого же года он увиделся с Ингэном в Фумон-дзи, а в январе 1660 г. на время вернулся в Сё:тай-дзи. Осенью 1660 г. бакуфу дало Мокуану разрешение покинуть Нагасаки, и 6 октября он направился в Фумон-дзи, Тэцугю: его сопровождал. Весной 1661 г. Тэцугю: навестил Тэйдзю: в Рю:хо:-дзи. Этот год выдался для него нелегким – он сам перенес лихорадку и ухаживал за заболевшими монахами. В 1662 г. из Китая прибыли подарки от учителя Ингэна, Фэйиня – он прислал Тэцугю: свиток с каллиграфией и гатху, сложенную в его честь. Чем Тэцугю: заслужил такую похвалу? В 1658 г. он отправил в Китай «Обращение к Будде с желаниями», сутры и веер с иероглифами – и все это расписал собственной кровью. В это время Тэцугю: находился в Эдо, где в бакуфу менялись настроения – власти начали превозносить синто и меньше считаться с буддизмом, участились случаи вандализма в храмах. У Тэцугю: на этой почве случился конфликт с Инаба Масанори, и самурай в пылу спора гневно выхватил меч. Тэцугю:, подавшись вперед и замерев, спокойно произнес: «Ты, должно быть, очень хочешь снести мне голову – что ж, полагаюсь на твое решение. Я давно решил, что отдам свою жизнь ради Закона Будды». Инаба выпалил: «Лучше бы ты так постигал путь богов!». Тэцугю: ответил: «Я всецело посвятил себя учению Будды. Даже если бы у меня было время, я не стал бы учиться пути богов», на что Инаба возразил: «Ты ведь даже не пробовал, как можешь утверждать это?». Когда Тэцугю: сказал: «Еще давно я решил, что не стану иметь дела с путем богов. Как уже было сказано, я могу обсуждать лишь Закон Будды», Инаба в ярости покинул комнату, но позже вернулся, спросив: «Достопочтенный, а сколько лет ты изучаешь Закон?». Тэцугю: ответил: «Вот уже двадцать лет», и тогда Инаба воскликнул: «Двадцать! Я отдал пути богов всего лишь три года! Точно послушник, три года худо-бедно учивший наставления монахов, взялся спорить с премудрым старцем! Я не должен был требовать от тебя измены своим убеждениям», после чего расхохотался. С этого момента Инаба стал глубоко почитать Тэцугю: и часто помогал ему в различного рода вопросах, а также охотно принимал в своей столичной резиденции, когда Тэцугю: приезжал в Эдо [Там же: 195–196].

После основания Мампуку-дзи разногласия между школами Риндзай и О:баку обострились, и Тэцугю: в 1664 г. принял окончательное решение перейти в новую школу. Мокуан, ставший в то время вторым настоятелем Мампуку-дзи, еще раз посвятил его в монахи. В 1667 г. он получил от Мокуана передачу Дхармы и стал его первым японским наследником Дхармы [Baroni 2000: 78]. Еще до этого Тэцугю: неоднократно просил бакуфу о поддержке строящегося комплекса Мампуку-дзи. Огромное пожертвование от сёгуна Иэцуна, на которое Мокуан смог значительно расширить монастырь, во многом было получено благодаря усилиям Тэцугю:, поэтому, когда Мокуан поехал в замок Эдо выразить признательность властям, он взял Тэцугю: с собой.

Начиная с 1669 г., Тэцугю: принял участие в основании и восстановлении множества храмов, в том числе при его активном содействии был основан храм Дзуйсё:-дзи в Эдо, и в 1675 г. он стал его вторым настоятелем после Мокуана. В 1675 г. Тэцугю: занял пост настоятеля Дзуйсё:-дзи. Будучи главным представителем школы в столице, он часто контактировал с представителями бакуфу. В начале 1676 г. он был удостоен аудиенции у сёгуна Токугава Иэцуна. В 1683 г. Мокуан серьезно заболел, а в 1684 г. скончался, и Тэцугю: организовывал церемонию похорон. Он продолжал расширять сеть храмов учения О:баку – благодаря поддержке Инаба Масанори и уважению, которое он заслужил у бакуфу своей благочестивостью и порядочностью, были восстановлены храмы Ко:фуку-дзи в Эдо и Дзё:дзю-дзи в Киото, куда Тэцугю: уехал в 1687 г., уступив пост настоятеля Дзуйсё:-дзи брату по Дхарме Эгоку До:мё:. Его записывали основателем и приглашали настоятелем в столько храмов, что, будучи уже в возрасте, он почти все время проводил в разъездах. В 1694–95 гг. он несколько месяцев читал лекции для Токугава Цунаёси. В 1698 г. скончался его благодетель и друг, Инаба Масанори, и Тэцугю: служил на церемонии погребения в Ко:фуку-дзи. 9 августа 1700 г. сам Тэцугю:, проживавший тогда в храме Фукудзю:-дзи, серьезно заболел. Предчувствуя скорую смерть, он отказывался от лекарств и принимал только средства, которые назначил врач, присланный сыном Инаба Масанори, Масамити, из уважения к нему [木村 2007: 198–200]. 20 августа он

скончался, выбрав перед смертью двадцать четыре наследника Дхармы [黄 檗 宗 僧 侶 名 鑑].

Тэцугю: не отличался высоким ростом и богатырским телосложением, за что не раз выслушивал насмешки, но силе его духа могли позавидовать многие воины. Свои принципы и учение Будды он смело отстаивал в спорах даже с представителями власти, за что снискал уважение и почет среди военной аристократии, ставшей поддерживать его начинания. Около двадцати храмов учения почтительно называют его основателем или восстановителем. Его активная деятельность по восстановлению храмов и поиску благотворителей очень сильно помогла учению О:баку на ранней стадии его истории, а наследники Дхармы привлекли множество новых последователей, упрочив позиции школы в Японии.

Следующий знаменитый японский сподвижник О:баку, Тё:он До:кай (яп. 潮 音 道 海, 1628–1695), родился 10 ноября 1628 г. в уезде Оги провинции Хидзэн (сейчас префектура Сага). Его отец принадлежал к роду Кусуда, мать была из рода Маэда. Родители Тё:она были очень благочестивы и не скупились на подаяние нуждающимся. По преданию, они истово молились бодхисатве Каннон в храме Дзиун-дзи на горе Дайхи, и она даровала им сына. Пеленки, в которые завернули младенца, ниспадали с его плеч, будто монашеская ряса, и родители обрадовались, решив, что мальчика ждет большое будущее, поэтому сына называли не иначе как «Махасиддхи» («достигший полного совершенства», «великосовершенный»). В три года на левом плече Тё:она появилась опухоль, которая начала стремительно расти, но родители вознесли молитвы kami и Будде, и мальчик выздоровел. Когда Тё:ону было пять лет, его мать умерла, и мальчика стала воспитывать бабушка по материнской линии. Еще в детстве он отличался удивительным бескорыстием — когда ему перепали сладости или фрукты, сперва Тё:он клал часть на алтарь Будде, потом делился с друзьями и только после этого сам ел лакомство. Когда ему исполнилось девять, мальчика отдали в местный буддийский храм в ученики к монаху Тайуну. В десять лет во время игры в войнушку ему сильно разбили голову,

но Тё:он, не обращая внимания на рану, неся на противников, яростно крича. Люди, наблюдающие за игрой ребятни, по преданию, наперебой твердили, что из этого паренька получится великий воин, но вышло совсем иначе [木村 2007: 217].

В тринадцать лет Тё:он принял посвящение и поразил монахов остротой своего ума. В пятнадцать лет он собрался в паломничество по стране, но семья и наставник Тайун не позволили. Однако осенью 1644 г. он с товарищем сбежал из монастыря, и год с лишним они путешествовали, изучая конфуцианство в Киото и слушая поучения о сутрах в храмах Осака и Этидзэн. Тё:он решил, что в этих странствиях наконец напал на след истинного знания, и сжег все свои книги, которые, как он решил, были теперь попросту бесполезны. В девятнадцать лет, прослушав в храме Кайко:-дзи в Киото поучения по «Сутре явления Благого Закона на Ланке», Тё:он дал обет отказа от «сильно пахнущих овощей и вина» (яп. кунсю) [Там же: 218]. Живя в Киото, он почти не ел, в обед усиленно изучая сутры, а вечером медитируя. Однако, уверившись, что сейчас попросту не найти достойного учителя Дзэн, поскольку монахи Японии забыли о пути Будды и погрязли в пороках, в конце концов Тё:он прервал свою аскезу и решил, что единственный выход – найти наследников Чжунфэн Минбэня. Услышав, что в храме Эйгэн-дзи провинции Го:дзю: (префектура Сига) живет монах Исси Бунсю, продолжатель его линии наследия, Тё:он тут же отправился туда, но к моменту его прибытия наставник скончался. Тё:он хотел учиться у Нёсэцу Монгана, ученика Исси – тот отказал ему. После повторного разговора с Нёсэцу, во время которого наставник согласился обучать его, какое-то время Тё:он усердно практиковал только медитацию, надеясь, что это позволит ему продвинуться по пути просветления, и жил в хижине на горе рядом с Эйгэн-дзи [Baroni 2000: 80].

В 1651 г. Тёон вместе с другом снова занялся интенсивной практикой: не спал семь ночей, усиленно медитируя, и вдруг ощутил нечто невероятное. Решив, что наконец его усилия принесли плоды, он радостно рассказал об этом Нёсэцу, однако учитель не согласился с ним. Впрочем, теперь Тё:она это не особо волновало, ведь он был в полной уверенности, что на верном пути. Осенью 1654 г. в религиозном

диспуте в Киото, по преданию, он постиг просветление. Восхищенный соперник предложил Тё:ону встретиться с наставником Дзякугэном с горы Гадзан, и Тё:он отыскал его, сразу же завязав мондо: (диалог-поединок). По окончании Дзякугэн, как гласит предание, произнес: «Много лет живу я на свете, но подобного юношу еще не встречал!». В 1654 г. Тё:он впервые за тринадцать лет вернулся в родные места. В княжестве Сага был закон, что рожденные в нем, но не живущие там люди должны были раз в десять лет возвращаться в его пределы. Семья и прежний учитель Тайун были очень рады его приезду, Тайун даже собрался уступить ему пост настоятеля Дзиун-дзи, но Тё:он ответил отказом. В июле он узнал, что в Японию прибыл китайский наставник Чань Ингэн и, воодушевившись, отправился в Нагасаки, но власти города еще не разрешили Ингэну встречи с местными паломниками. Тё:ону удалось остановиться в храме Со:фуку-дзи, где он стал практиковаться под началом монаха О:баку Даочжэ. На последующих встречах с Ингэном Тё:он неоднократно пытался вступить с наставником в мондо: и продемонстрировать свои успехи, но Ингэн никак не подтверждал, что Тё:он действительно обрел просветление. В январе 1655 г. раздосадованный Тё:он, по преданию, воскликнул: «Если наставник Ингэн и правда был бы настолько мудр, как о нем говорят, он бы уже даровал мне передачу Дхармы! Он же в упор не видит моих достижений и держит меня за дурака!», после чего покинул стены монастыря и направился обратно в Эйгэн-дзи. Монахи Эйгэн-дзи, услышав об этой выходке, возмутились и потребовали от Тё:она, чтобы он извинился за свои слова, иначе его не пустят в монастырь, Тё:он же считал, что просить прощения ему не за что. Только благодаря верхушке монастыря конфликт удалось уладить, и Тё:ону разрешили въезд [木村 2007: 219–220].

В 1658 г. Тё:он посетил в храме Нандзэн-дзи наставника школы Риндзай Кихаку Гэнбо:, с которым яро дискутировал о различных моментах учения Будды, поразив того до глубины души своими познаниями и незаурядным умом. Весной 1659 г. Тё:он оставил Эйгэн-дзи и переехал в Киото. Кихаку пригласил его в Осака читать поучения по трудам Чжунфэн Минбэня, которые имели огромный успех.

Кихаку преподнес Тё:ону множество даров, среди которых был портрет Чжунфэн Минбэня, подписанный им собственноручно, и восхвалял его как наследника знаменитого наставника, однако Тё:он наотрез отказался от этого звания. У него уже были ученики, и вместе с ними он удалился в павильон Дзё:рин-ан, где усердно медитировал [Там же: 221]. В 1660 г. Тё:он прочел книгу о «Строгом наследовании линий пяти светильников» и понял, что Ингэн на самом деле – наследник Фэйинь Тунжуна, который являлся потомком Дхармы Чжунфэн Минбэня, и их линия восходила к самому Линьцзи Исюаню! Теперь он горько корил себя за дерзость и невниманье и тут же направился на гору О:баку, чтобы предстать перед наставником и повиниться. Однако из-за инцидента в Ко:фуку-дзи Ингэн отказывался его брать, как Тё:он ни просил, и изменил свое мнение только после вмешательства Дучжэня (Докутана). С того времени Тё:он в корне переменялся, усердно практикуясь – иногда отказываясь на десять дней от сна и еды – и больше не пытаясь спорить с наставниками. Ингэн по-прежнему не считал, что он добьется успеха, однако Докутан и Мокуан думали иначе, и последний стал его учителем [Baroni 2000: 80].

Весной 1662 г. Тё:он посетил храм Исэ, который очаровал его спокойствием и свежестью, где вознес молитвы о благополучии страны и процветании учения, после чего вернулся на гору О:баку. Если сравнивать его с Тэцугю:, отрекшимся от любых попыток постичь синто, Тё:он был настроен куда более спокойно, по примеру Сётоку-тайси надеясь примирить две традиции. Весной 1663 г. он закончил статую богини Каннон в храме Комацу-дзи (префектура Тиба) и почтительно пригласил Ингэна освятить ее. Тогда Ингэн повторно нарек его Тё:он, признав имя, которое сам Тё:он носил до этого. Наладив отношения с наставником, Тё:он в том же году навестил третьего патриарха О:баку, Сокухи, и какое-то время практиковался под его началом. В 1664 г., когда Ингэн уступил пост настоятеля Мампуку-дзи Мокуану, Тё:он стал монастырским распорядителем. В 1665 г. Мокуан отправился на аудиенцию к сёгуну в Эдо, взяв Тё:она с собой, а по возвращении назначил его ответственным за хранение сутр [木村 2007: 222–223].

За время пребывания в столице Тё:он завел полезные знакомства среди военной аристократии, и впоследствии его снова пригласили в Эдо для чтения проповедей.

В 1671 г. Мокуан поручил Тё:ону надзирать за строительством Дзуйсё:-дзи, и в том же году он получил от наставника передачу Дхармы, свидетельствовавшую о достижении просветления [Baroni 2000: 81]. Он продолжал свою активную работу по расширению сети храмов О:баку, в 1672 г. восстановив Хо:гон-дзи и Энцу:-дзи в княжестве Мино (сейчас префектура Гифу), однако в апреле следующего года скончался Ингэн, и Тё:он срочно вернулся на гору Хуанбо для участия в погребальной церемонии. В 1674 г. Мокуан назначил его «старшим монахом» Дзуйсё:-дзи, а в 1675 г. Тё:он, по-прежнему интересовавшийся синто и историей Японии, занялся чтением древних книг, чтобы лучше понять «путь богов». В июне он отправился в храм Ко:сай-дзи школы Нитирэн изучать эзотерический буддизм. В 1677 г. умер его прежний учитель, Тайун, но сам Тё:он не мог вырваться на родину и отправил на похороны вместо себя ученика. В 1679 г. влиятельный род Мураками обратился к Тё:ону с просьбой заняться переизданием «Великого сочинения об основных событиях времен прежних и древних», труда, приписываемого Сётоку-тайси. Поначалу Тё:он отказывался, но после долгих уговоров согласился [木村 2007: 225–226].

В июле 1680 г. сёгуном стал Токугава Цунаёси, пятый сёгун династии Токугава. Тё:он руководил церемонией жалования титула, за что мать Цунаёси, Кэйсё:ин, щедро его наградила. Она очень сильно помогла Тё:ону через несколько лет, когда в 1682 г. верхушка храма в Исэ возмутилась вышедшим изданием «Великого сочинения об основных событиях времен прежних и древних», где опровергалась его роль как главного святилища богини Аматэрасу. Бакуфу повелело изъять деревянные печатные блоки и уничтожить их, всех причастных к подготовке книги сослали, однако сам Тё:он отделался лишь пятьюдесятью днями домашнего ареста – Кэнсё:ин за него вступилась [Baroni 2000: 81]. В 1683 г. первенец Цунаёси, Токугава Токумацу, умер, не дожив до пяти лет. Замок Татэбаяси, где случилось несчастье, было решено сровнять с землей, и храм Косай-

дзи, где жил Тё:он, тоже. Монахи храма Ко:гэн-дзи с горы Куротаки уговорили Тё:она переехать к ним, и он поселился в храме Фудо:-дзи, дав клятву в течение трех лет не покидать ту гору. Однако клятву пришлось нарушить – скончался Мокуан, и Тё:он срочно отправился на гору Хуанбо, чтобы провести все необходимые церемонии. Выдержав пятидесятидневный траур по наставнику, он вернулся на гору Куротаки и вплоть до 1695 г. особо никуда не отлучался, отправляя в восстановленные благотворителями храмы уже своих учеников [木村 2007: 226].

В 1694 г. здоровье Тё:она резко пошатнулось, однако он не обращал на это внимания. В январе 1695 г. из Мампуку-дзи пришло приглашение на церемонию памятования двадцать третьей годовщины смерти Ингэна. Тё:он собрался туда, хотя ученики пытались его отговорить, умоляя поберегься. Он не стал слушать, сказав: «Я направляюсь в последнее паломничество». Ему предложили провести основную литургию, но Тё:он отказался и направился в монастырь Ринсэн-дзи княжества Мино, где собирался руководить реконструкцией главного храма. Однако ему становилось все хуже, и Тё:он, по преданию, сказал ученикам: «Это дряхлое тело уже наполовину мертво». Вечером 10 августа у него отказали ноги и руки, и Тё:он, дав ученикам последние наставления, скончался. После смерти Тё:она монахи с горы Куротаки и монахи храма Ринсэн-дзи, по преданию, едва не передрались за право упокоить тело почтенного Тё:она, и в итоге было решено кремировать его, а прах поделить [Там же: 228–229].

Несмотря на то, что путь Тё:она к учению О:баку был тернист и долог, его последующая деятельность на благо школы достигла такого масштаба, которым могли похвастаться немногие последователи. Тё:он был записан основателем двадцати двух храмов, большинство из которых располагались в провинциях Синано и Ко:дзукэ, выбрал шестьдесят три наследника Дхармы, активно занимался общественной деятельностью – по преданию, он принял обеты у ста тысяч верующих [Baroni 2000: 83]. Тё:он усиленно изучал историю Японии и синто, посещал синтоистские святилища и писал заметки, в которых пытался привести

дзэн-буддизм О:баку и местный «путь богов» к единству, избрав, в отличие от Тэцугю:, мирный путь взаимодействия с другими религиозными традициями.

Многие японские монахи О:баку, как можно заметить, старались максимально помочь учению закрепиться в Японии и преуспевали в этом, заводя связи среди влиятельных аристократов и за счет их поддержки восстанавливая храмы, которые потом отходили О:баку. Однако среди них был человек, который совершил нечто иное, благодаря чему вписал свое имя в историю школы – Тэцугэн До:ко: (яп. 鉄眼道光, 1630–1682), монах, отпечатавший всю китайскую минскую Трипитаку на деревянных ксилографических блоках. Это издание стало известно как «Тэцугэн-бан» или «О:баку-бан» [Baroni 1993: 248–250]. Осуществление столь выдающегося проекта, потребовавшего многие годы, огромные финансовые затраты и титанические усилия, ставит Тэцугэна особняком среди других японских монахов О:баку, поэтому о его жизни и труде стоит рассказать подробнее.

Тэцугэн До:ко: родился 1 января 1630 г. в местечке Морияма близ города Масики провинции Хиго. О его семье и детстве почти ничего не известно, как неизвестно и имя, которое ему дали при рождении. Семья придерживалась веры в буддизм Чистой Земли, а отец Тэцугэна, Дзё:син, был членом буддийской общины. О матери Тэцугэна нет никаких сведений; на памятном надгробии указано, что у Тэцугэна был как минимум один брат. В тринадцать лет Тэцугэн принял постриг, а позднее женился, что было абсолютно нормально для приверженцев веры в Чистую Землю, поскольку от монахов этой школы не требовалось соблюдать буддийский обет безбрачия. О жене тоже почти ничего не известно: по разным источникам, Тэцугэн женился на девушке из своих родных мест и навсегда оставил ее, когда обратился к дзэн-буддизму. По другим данным, он, став монахом Дзэн, обратил и ее, и свою бывшую тещу в новую веру, и впоследствии они стали монахинями и его ученицами [赤松 1943: 177–186].

Тэцугэн начал свое буддийское образование в семь лет, когда отец научил его читать «Сутру о видении Будды по имени Неизмеримое Долголетие», одну из трех канонических сутр школ Чистой Земли. После пострига он продолжил свое

обучение под руководством монаха по имени Кайун, а в 1646 г., когда Тэцугэну было шестнадцать лет, он стал учеником широко известного наставника Истинной школы Чистой Земли Сайгина (1605–1663) и даже сопровождал его в Киото, где тот занял пост руководителя недавно основанной академии Истинной школы Чистой Земли. Сайгин был крайне необычным учителем этой школы, прекрасно знающим китайскую классику и труды наставников дзэн-буддизма. В молодости Сайгин даже сам учился у дзэнского наставника Сэссо: (?–1649) в провинции Бунго, а затем переехал в Киото, где в течение трех лет практиковался в дзэнском храме То:фуку-дзи. Лишь впоследствии, когда он вернулся на Кюсю, он сосредоточился на постижении и изучении только буддизма Истинной школы Чистой Земли. Влияние изначальной открытости к другим буддийским школам, включая Дзэн, в будущем могло сыграть весомую роль в отречении Тэцугэна от изначальной веры, как утверждает Х. Барони [Baroni 2006: 12]. Поскольку сам он в юности проходил обучение в дзэнском храме, скорее всего, Сайгин так или иначе передал Тэцугэну определенную склонность к дзэнскому пониманию буддизма, хотя сам Тэцугэн о причине перехода в Дзэн не упоминал. Помимо впитанных от учителя идей, в поздних письмах Тэцугэна весомое место занимают отдельные моменты практики Истинной школы Чистой Земли, которые беспокоили его в юности – позволение монахам и мирянам жениться и есть мясо. Как монах О:баку, сам Тэцугэн писал и проповедовал о необходимости следовать буддийским заповедям, особенно тем, которые запрещали половые отношения и убийство. Хотя наверняка неизвестно, намеренно или нет он направил свои поучения против практик Истинной школы Чистой Земли, его повторяющиеся проповеди на эту тему и непроходящий интерес к «Сурангама-сутре» позволяют предположить, что изначальное неприятие этих обычаев было одной из причин отречения Тэцугэна от Истинной школы Чистой Земли.

В 1654 г. власти закрыли академию Сайгина, чтобы погасить конфликт, связанный с обвинениями учителя в дзэнской «порче» веры. В тот же самый месяц, когда правительство закрыло школу Сайгина, в Нагасаки прибыл Ингэн. Тэцугэн, оставшийся без школы и учителя, был полон решимости засвидетельствовать

почтение знаменитому наставнику и отплыл в Нагасаки. Сначала он добрался до Осака, где ждал судна, направляющегося к Кюсю. Ему повезло встретить в Осака губернатора Нагасаки Курокава Масанао (1602–1680), который возвращался в Нагасаки из столицы. Именно Курокава даровал Ингэну разрешение приплыть в Нагасаки и вскоре после своего возвращения в город сам навестил наставника и стал его учеником. Курокава великодушно позволил Тэцугэну взойти на его корабль, и так Тэцугэн прибыл в Нагасаки, направившись потом в Ко:фуку-дзи, монастырь, где Ингэн стал настоятелем [Там же: 13–15].

Тэцугэну разрешили встретиться с Ингэном, и они пообщались через переводчика и на письменном китайском языке. Эту встречу описывали следующим образом: «Тэцугэн сменил одеяния и вошел [в Ко:фуку-дзи]. Он долго говорил, как жаждет учиться у наставника. Учитель [Ингэн] с первого взгляда понял, что пришедший – истинный сосуд Дхармы. Он разрешил ему присоединиться к остальным монахам и войти в зал медитации, чтобы начать дзадзэн. Тэцугэн в этот же момент отринул все прежнее и неустанно, и днем и ночью, трудился над постижением истинной природы» [цит. по Baroni 2006: 15]. В то время община как раз проходила середину летнего анго: (с апреля по июль), и у Тэцугэна появился шанс поучаствовать в его финальных неделях. Точная дата прибытия Тэцугэна в общину нигде не зафиксирована, но, основываясь на времени встречи Курокава и Ингэна, можно предположить, что он приступил к анго: в начале июня 1655 г. Тэцугэн вступил в общину как раз в то время, когда японские монахи усиленно пытались пригласить Ингэна в Киото. После месяцев подготовки и общения с властями группа монахов школы Риндзай получила от правительства разрешение для Ингэна путешествовать по региону Киото. В месяц прибытия Тэцугэна Ингэн принял от них приглашение поселиться в монастыре Фумон-дзи в провинции Сэццу. В начале августа, вскоре после окончания анго:, Ингэн покинул Нагасаки. После всего лишь двух месяцев в Ко:фуку-дзи Тэцугэн снова остался без наставника [Там же: 16].

Правительство не разрешило японским ученикам Ингэна сопровождать его в Сэццу, поэтому Ингэн назначил Мокуана, своего старшего ученика и наследника

Дхармы, ответственным за руководство ими. Мокуан сам только недавно прибыл в Нагасаки из Китая и еще не имел разрешения покидать Нагасаки. Он занял пост настоятеля в Фукусай-дзи, где и жил несколько лет вплоть до получения разрешения присоединиться к Ингэну в Киото. Тэцугэн отправился в Фукусай-дзи на встречу с Мокуаном, но их знакомство не заладилось. Описание встречи из «Деяний Тэцугэна» дает понять, что он вел себя с новым учителем крайне дерзко: вошел напрямую в его жилье и постучал, зайдя в комнату, заговорил о своих намерениях с нажимом, совершенно не считаясь с авторитетом Мокуана и не пытаясь как-либо прийти к компромиссу. В лучших традициях наставников Дзэн Мокуан отвесил ему пощечину и прогнал, не дав позволения присоединиться к общине. Наставники Дзэн часто не с первого раза принимали учеников, чтобы проверить твердость их намерений. Таким образом, Тэцугэн предпочел не оставаться в Нагасаки и пока не искать новых встреч с Мокуаном, а следующие несколько лет провел в мучительных метаниях между прежними и новыми воззрениями. Позднее он снова вернулся в Нагасаки и опять встретился с Мокуаном, но в этот раз учитель его принял. Тэцугэн прожил в общине вплоть до 1661 г., который стал поворотным в его биографии. Хотя до этого он испытывал сложности выбора, с 1661 г. он полностью посвятил себя дзэн-буддизму и даже взял первых учеников. По дзэнскому образцу Тэцугэн учился у нескольких наставников, периодически навещая главного, Мокуана. К тому времени Мокуан уехал в Киото, где присоединился к Ингэну и следующие несколько лет провел, поглощенный подготовкой основания Мампуку-дзи. Тэцугэн долгое время практиковался под руководством монаха Риндзай Кэнгана Дзэн'эцу (1618–1690) в храме Тайфуку-дзи в Бунго и под руководством Сокухи Нёицу в Фукудзю:-дзи, но посещал и других наставников [Baroni 1993: 206].

Осенью 1661 г. Тэцугэн посещал проповеди Кэнгана о «Сурангама-сутре» в Тайфуку-дзи. Возможно, Тэцугэн уже встречался с Кэнганом ранее, поскольку они имели общих знакомых. Кэнган был учеником Сэссо:, когда Тэцугэн учился у Сайгина, и, вероятно, они познакомились, когда учителя друг друга навещали. Именно Кэнган познакомил его с сутрой, которая стала его излюбленной и для

изучения, и для поучений. Тэцугэн минимум восемь раз проводил поучения по этой сутре и в записях цитировал ее длительными выдержками. Более того, именно ее он выбрал как тему для своей первой публичной проповеди, которую провел на родине весной 1663 г. в храме Дзэндзё:-дзи школы Со:то:. Однажды он сам написал о понимании этой сутры: «Те, кто занимаются практикой, не соблюдая заповеди Будды – не кто иной, как носители ложной Дхармы. Причина этому такова – хотя все виды практик: декламация нэмбуцу, дзадзэн, повторение сутр – используются по-разному в зависимости от способностей верующего, заповеди не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не лгать и так далее абсолютны и едины для всех школ. Недопустимо не соблюдать их, потому их почтительно зовут “абсолютными”» [Там же: 207]. Совершенно ясно, что Тэцугэн воспринял эту сутру как отрицание идей Истинной школы Чистой Земли о том, что в эру «конца Закона» соблюдение заповедей о воздержании и запрета есть мясо лишь мешает спасению, поскольку заставляет полагаться на «свою силу». Если это мучило его сомнениями, возможно, именно проповедь Кэнгана положила им конец и дала силы двигаться дальше. Важность поучений Кэнгана сказала еще и в том, что именно на них он повстречал Хо:сю: и Нёсэцу, которые стали его главными учениками [Там же].

Интересно, что Тэцугэну довелось практиковаться под началом всех великих наставников О:баку. Сокухи Нёицу, как уже упоминалось ранее, пользовался славой самого одаренного учителя из китайских монахов в деле наставления монахов и практики ко:анов, и, когда у Тэцугэна появился шанс заняться практикой с Сокухи, он его не упустил. В 1665 г. Сокухи уже принял решение вернуться на родину. Однако он согласился на приглашение даймё Огасавара Тададзанэ открыть новый храм О:баку до отъезда. Сокухи открыл храм в городе Кокура на Кюсю, который нарек Фукудзю:-дзи с горы Ко:дзю:. Церемонию открытия он провел в годовщину рождения Будды (8 апреля 1665 г.), как раз под начало летнего анго:. В это время Тэцугэн путешествовал в том регионе с лекциями о «Сутре Лотоса». Когда он услышал, что Сокухи в это время может быть поблизости, он воспользовался возможностью присоединиться к его общине и провести там анго:. Сокухи весьма высоко оценивал его успехи, однако, несмотря на то, что им

очевидно было легко вместе, Тэцугэн не стал задерживаться в Фукудзю:-дзи после конца анго: и больше не практиковался с Сокухи. Он покинул общину в конце лета и вернулся на родину в Кумамото. В конце концов, это лето, вероятно, было последней духовной практикой, в ходе которой Тэцугэн полностью посвящал себя дзэнской медитации. Вскоре после отъезда из Кокура он начал планировать ввоз деревянных досок для печати сутр из Китая и с того времени целиком был поглощен этим проектом [Baroni 2006: 19–20].

Когда Тэцугэн вернулся в Кумамото осенью 1665 г., он уже знал о всех сложностях, с которыми буддийские монахи в Японии сталкивались при изучении сутр – их в стране было мало, и Тэцугэн размышлял, что можно сделать для исправления ситуации. Он пришел к выводу, что лучшим выходом будет издать в Японии полный буддийский канон, и начал работу над этим замыслом вместе со своими учениками. Первым делом Тэцугэн решил переместиться в Осака – к сердцу печатного дела Японии и поближе к базе О:баку. Он и его ученики переехали туда в 1667 г., основав там храм Дзуйрю:-дзи в районе Нанива. Этот храм был основной резиденцией Тэцугэна и главной базой проекта вплоть до его смерти. Он и его ученики позднее построили в границах комплекса Мампуку-дзи склад, названный Хо:дзо:ин, и печатный двор в Киото. Тэцугэн публично объявил о своем замысле издать полный китайский буддийский канон на лекции в Осака в 1668 г. Получив первые пожертвования от местных благотворителей, а также заручившись одобрением Ингэна и Мокуана, он приступил к следующей стадии проекта, занявшей десятилетия. С 1669 по 1680 гг. Тэцугэн в основном путешествовал по стране, собирая пожертвования. Он зарабатывал их, посещая различные дзэнские монастыри и предлагая провести там открытые лекции по различным сутрам. На этих лекциях он рассказывал монахам и мирянам о своем замысле, приглашая их сделать свой вклад. К сожалению, выступления Тэцугэна и его трактовка «Сурангама-сутры» не остались без внимания возмущенных последователей Истинной школы Чистой Земли, и в 1669 и 1674 гг. Тэцугэн стал участником двух религиозных конфликтов [Там же: 21–23]. Пока Тэцугэн путешествовал, его ученики занимались другими вопросами проекта в Киото и Осака. Несмотря на всю

занятость, он регулярно навещал учителя, и вскоре после второго инцидента, скорее всего, в начале 1676 г., Тэцугэн вернулся в Киото. В это время он навестил Мокуана в Мампуку-дзи и получил от Мокуана инка, знак передачи Дхармы. Однако сам он никогда не назначал официальных наследников и не вмешивался в линию Дхармы своих учителей [Там же: 26].

Десятилетний проект по изданию буддийского канона, дело всей жизни Тэцугэна, успешно завершился в 1680 г., и он отправился в Эдо вместе с полным собранием в дар властям, неся с собой сопроводительное письмо к сёгуну. Тэцугэн собирался преподнести собрание сёгуну и испросить разрешения властей начать дальнейшую печать и распространение сутр. Пока Тэцугэн ждал в Эдо ответа правительства, в 1681 г. страшный голод опустошил регионы Киото и Осака. Тэцугэн услышал о нем в январе 1682 г. и решил немедленно вернуться в Осака, чтобы организовать борьбу с бедствием. Для этого он посетил хорошо знакомого князя и занял у него огромную сумму денег – тысячу рё золотом, прежде чем покинуть столицу. Имя даймё нигде не фигурирует, но, скорее всего, это был князь Хосокава, правитель княжества Хиго, который всегда благоволил Тэцугэну и другим монахам О:баку. Тэцугэн в страшной спешке вернулся в Дзуйрю:-дзи, преодолев пятьсот километров между Эдо и Осака всего лишь за десять дней [Baroni 1993: 253]. Он открыл в своем храме пункт раздачи еды, и вскоре все страждущие в Осака узнали, что там они могут получить помощь. Тэцугэн привлекал щедрые пожертвования от сторонних благотворителей, неустанно помогал нуждающимся вместе со своими учениками, и люди стали превозносить его как живого бодхисатву, «бодхисатву, что спасает мир». Утром он читал проповеди и принимал пожертвования, а после полудня раздавал еду и деньги. Согласно подсчетам Тэцугэна, он с учениками тогда кормили десять тысяч людей в день. Однако спустя неделю с момента начала помощи, 29 февраля, он заболел, и болезнь оказалась смертельной. В разгар голода Тэцугэн умер, и на похороны прибыли как влиятельные монахи, так и толпы простых людей. По некоторым данным, в день его кремации на церемонию пришло более ста тысяч человек, и «эхо их стонов сотрясло леса» [Там же: 257–258]. Прах Тэцугэна был похоронен в

западном углу на территории склада Хо:дзо:ин, выражая веру учеников, что наставник никогда не оставит своим вниманием и не забудет буддийский канон. Ученики Тэцугэна опубликовали его записи и сохранили его жизнеописание в множестве биографий, однако его подлинным наследием на многие поколения было и оставалось издание школой О:баку буддийского канона, как он сам и пожелал. Более чем двести лет после его смерти школа О:баку продолжала издавать эту версию буддийского канона, и вплоть до Нового времени это издание было главным в Японии. Только в XX в. его заменили на японское издание, опубликовав версию Тайсё: [Baroni 2006: 37–38].

Приведенные выше биографии показывают, как велик и многогранен был вклад, который японские последователи О:баку вносили в успех учения по мере своих сил и таланта. Однако будет справедливо отметить, что ранний период школы О:баку отмечен яркой деятельностью не только выдающихся японских монахов, но и монахинь, самой известной из которых является Рё:нэн Гэнсо: (яп. 了然元総, 1646–1711) [Addiss 1986: 180–187]. Она родилась в 1646 г. в богатом особняке сразу за воротами Сэн'ю:-дзи, императорского храма в Киото, в благородной семье, чью генеалогию можно было проследить на тысячу лет назад, и получила имя Фуса. Ее отец, Кацураяма Тамэхиса (1600–1673), был верующим мирянином, последователем школы Риндзай, среди его предков был сам Такэда Сингэн (1521–1573), знаменитый военачальник. Он заслужил известность как знаток искусства каллиграфии и чайной церемонии, а также живописи древности. Мать Рё:нэн, умершая в 1685 г., происходила из знатного придворного рода Коноэ и прислуживала наложнице императора, То:фукумон'ин (1603–1674), а ее бабушка по линии матери была кормилицей императора Гомидзуно-о [Addiss 1989: 94].

Уже с детства Рё:нэн отличалась невиданной красотой и умом и по примеру матери прислуживала при дворе. С семи до двенадцати лет она была подругой по играм внука и внучки императора и То:фукумон'ин. Она также обучалась различным наукам и изящным искусствам, включая каллиграфию и японскую поэзию вака. Пока Рё:нэн служила при дворе, оба ее младших брата ушли в монахи.

Умпо: Гэнтю: (1647–1712) в семь лет отдали школы О:баку, а Дайдзуй Гэнки (1652–1717) отправился в храм Нандзэн-дзи школы Риндзай, где были похоронены их родители, и в 1690 г. получил передачу Дхармы от монаха Ко:сэна той же школы О:баку. Интересно, что и Рё:нэн, и оба ее брата ушли из жизни в одном и том же возрасте – шестьдесят шесть лет [Там же]. Будучи при дворе, с шести до шестнадцати лет Рё:нэн была погружена в дзэнскую культуру императорской семьи. И То:фукумон'ин, и император Гомидзуно-о были верующими буддистами. Помимо возможности слушать поучения многих выдающихся мастеров Дзэн своего времени, юная Фуса также имела возможность наблюдать поддержку, которую в императорской семье оказывали женщинам, решившим уйти в монахини. Восемь из тринадцати дочерей Гомидзуно-о приняли постриг. Император не только уделял внимание своему развитию, он от всего сердца поддерживал духовное самосовершенствование как мужчин, так и женщин. Рё:нэн однозначно извлекла пользу из его мудрой позиции и в целом интереса императорской семьи к дзэн-буддизму [Schireson 2009: 142–143].

Вернувшись домой после придворной службы, Рё:нэн продолжила усиленно изучать поэзию. Знатность Рё:нэн предполагала, что после службы при дворе она выйдет замуж за благородного человека из подходящей семьи, и в шестнадцать лет ее выдали замуж, причем сватом был Коноэ Мотохиро, тот самый внук То:фукумон'ин, с которым она провела часть своего детства. Мужем Рё:нэн стал ученый-конфуцианец, медик Мацуда Бансуй (1630–1703), и у них было несколько детей. Однако после десяти лет замужества она постриглась в монахини и взяла имя Рё:нэн Гэнсо:, возможно, перед этим договорившись с супругом. Она, по всей видимости, нашла мужу любовницу, которая заботилась бы о нем и детях, а сама отправилась в храм школы Риндзай Хо:кё:-дзи в Киото, которым управляла дочь императора Гомидзуно-о, принцесса Дзэнни [Addiss 1989: 95]. По преданию, на ее решение уйти из мира сильно повлияла смерть подруги детства, Ёси-но Кими, и, став полноправным членом общины монастыря Хо:кё:-дзи, она провела там в общей сложности шесть лет. Такие монастыри, как Хо:кё:-дзи, по сути, были единственным вариантом для женщин императорского рода и других девушек из

благородных семей. Они предоставляли возможность заниматься буддийской практикой вдали от мира, но не придерживались строгой дзэнской дисциплины и не позволяли практиковаться у выдающихся наставников. Спустя шесть лет в Хо:кё:-дзи Рё:нэн разочаровалась в той практике, которую предлагал ей женский монастырь, и покинула его безопасные стены, желая далее изучать Дзэн в Эдо у подлинно одаренного наставника. Рё:нэн была одной из немногих женщин, чей жизненный путь был схож с путем Будды – она оставила дом, семью, детей ради возможности постичь просветление [Schireson 2009: 143].

Рё:нэн хотела найти наставника именно из школы О:баку, и на то было много причин: учение набрало невиданную популярность, сам император Гомидзуно-о был последователем этой школы, вдобавок оба ее брата практиковались под началом монахов О:баку. Сперва она посетила Ко:фуку-дзи и встретила Тэцугю: До:ки, однако он отказал ей, сказав, что для послушницы она слишком красива – монахи из-за нее попросту забросят практику. Тогда Рё:нэн отправилась в дзэнский павильон Дайкю:ан, где встретила Хакуо: До:тая (ум. 1682), который, как и Тэцугю:., был учеником Мокуана. Хакуо: также отказал ей, и тогда Рё:нэн решилась на поступок, впоследствии прославивший ее имя в веках.

На одной из своих каллиграфических работ сама Рё:нэн рассказывает свою историю, сопровождая ее стихами на китайский и японский лад: «...когда я была молода, я служила Ёси-но Кими, внучке То:фукумон'ин, впоследствии ставшей послушницей храма Хо:кё:-дзи. Недавно она скончалась, и, хотя я знала, что таковы законы жизни, быстротечность бытия настолько поразила меня, что я постриглась в монахини. Я обрезала волосы, выкрасила одежду в черный цвет и отправилась в паломничество в столицу. Там я встретила монаха Хакуо: из школы О:баку-дзэн. Я рассказала ему, что еще с детства мечтала уйти от мира, но он ответил, что, хотя мои намерения чисты, я не смогу ничего сделать со своим обликом женщины. И тогда я раскалила докрасна в кузне кусок железа, прижала его к своему ненавистному лицу...а потом вывела строки, повинувшись движениям кисти:

Раньше, чтобы развлечься, я возжигала благовония из орхидей –

Теперь, чтоб посвятить себя Дзэн, я выжгла свое же лицо.

Времена года сменяют одно за другим, как ни в чем не бывало,

Но среди перемен мне теперь не понять, кто же я... [Addiss 1989: 95].

Грейс Шайрсон, описывая поступок Рё:нэн, пишет с восхищением: «...Хакуо: честно сказал ей, что она не сможет избавиться от того, что является женщиной, но она решила, что, уже отрезав свои роскошные волосы, отрекшись от богатых одеяний и обернувшись в черный балахон, избавится от того единственного, что все еще внешне безоговорочно делало ее женщиной – своего прекрасного лица. Изуродовав его каленым железом, она доказала, что не слабая, нерешительная соблазнительница, безмолвно, но громогласно объявив, что для нее остался только один путь – путь Дзэн. Она окончательно отбросила для себя любую возможность вернуться к прежней жизни благородной дамы...» [Schireson 2009: 147]. Когда Рё:нэн снова предстала перед Хакуо:, тот, в немом шоке глядя на ее изувеченное лицо, позволил ей войти в мужской монастырь Дайкю:-ан. Очень скоро она стала одной из его лучших учениц и в 1682 г. получила от наставника передачу Дхармы незадолго до его смерти.

Рё:нэн хотела выстроить храм в честь своего учителя, но в то время это было практически невозможно, поскольку сёгунат запрещал возведение новых храмов без согласования с властями, да и для реставрации старых необходимо было получить позволение правительства. Прошло несколько лет, прежде чем бакуфу удовлетворило ее прошение, Хакуо: в это время умер, но это только придало Рё:нэн больше решимости. Ей выделили участок земли в Отиай, неподалеку от столицы, и Рё:нэн руководила восстановлением заброшенного храма Рэндзё:ин, где возвели новый Зал бодхисатвы Каннон. Хакуо: был посмертно наречен основателем восстановленного храма, а Рё:нэн стала второй настоятельницей. В 1701 г. храм обзавелся дополнительными постройками и превратился в полноценный монастырь – Тайун-дзи. В качестве настоятельницы монастыря Рё:нэн прославилась добрыми делами, в том числе постройкой моста через канал неподалеку. Также она была известна своей ученостью – Тайун-дзи стал центром обучения монахов О:баку, а дети из близлежащих деревень учились при храме. Однако ярче всего была ее творческая деятельность – каллиграфические работы,

стихи и картины Рё:нэн завоевали широкую популярность [Addiss 1989: 97–98]. Большая часть творческого наследия Рё:нэн, к сожалению, не сохранилась до настоящего времени. Она была необычайно одарена, писала стихи как в китайской манере, так и в традиционно японской, и почитатели Рё:нэн утверждали, что она была самой талантливой женщиной своего времени [Schireson 2009: 152]. В 1703 г. умер бывший муж Рё:нэн, и она воздвигла в его честь памятный камень в Тайун-дзи, В 1711 г. она установила камень в честь Хакуо:, показав, что ее уважение и почитание учителя с годами ничуть не угасли. Поздней осенью того же года, чувствуя приближение смерти, Рё:нэн сложила последнее стихотворение:

«Шестьдесят шестая осень – как долго я прожила!

Яркий свет луны озаряет мое лицо.

Больше нет нужды спорить о толковании ко:анов,

Стоит просто прислушаться к шуму ветра в соснах и кедрах...» [Addiss 1989: 98].

Жизненный путь Рё:нэн одновременно поражает и волнует. Рожденная в благородной семье, предназначенная для безбедного существования в золотой клетке, она предпочла отречься от всех привилегий, дарованных ей, от своей семьи, даже от своего облика ради того, чтобы постичь путь, ведущий к просветлению. Она нашла дорогу к нему в то время, когда для женщины все пути были закрыты, и мужество и решительность в достижении заветной цели прославили имя Рё:нэн Гэнсо: на века, по праву включив ее имя в историю школы О:баку как одной из немногих женщин-монахинь, восхваляемых как за свои духовные качества, так и за творческую деятельность.

Резюмируя, можно сказать, что биографии выдающихся наставников учения выступают отражением истории формирования самой школы, иллюстрируя ее зарождение, взлет популярности, столкновения с другими буддийскими школами. Личности играли в успехе учения О:баку совершенно особую роль, поскольку задача распространения «слова Учителя» в чужой стране, стоявшая перед Ингэном и его последователями, требовала недюжинных усилий от наставников-основателей и последующих поколений монахов. Необходимость налаживания

контактов с правительством и местным населением, формирование материальной базы и последующего управления системой храмов, привлечение новых последователей, невзирая на языковые и культурные барьеры – формирование школы О:баку сопровождалось преодолением этих и многих других трудностей, которые стояли перед первыми поколениями монахов О:баку. Начиная от предшественников Ингэна, своей активной деятельностью создавших в Нагасаки плацдарм для его прибытия, и заканчивая многочисленными японскими последователями, монахи О:баку неустанно трудились на благо учения. Помимо активной религиозной и творческой деятельности, они занимались общественной деятельностью и благотворительностью, много времени проводя среди мирян, и именно их усилия во многом способствовали росту популярности О:баку в Японии. Однако со временем О:баку стало утрачивать те черты, которые поначалу привлекали японцев: уже в XVIII в. в школе начали происходить неизбежные изменения. Какое-то время учению удавалось сохранять свою уникальную самобытность и новизну, в том числе за счет поддержания национальной идентичности путем назначений на пост настоятеля ключевого храма школы только китайцев, но по мере роста популярности китайское наследие О:баку неизбежно сталкивалось с необходимостью ассимиляции, его колоритная «китайская» манера со временем начала размываться, и во всех областях как религиозной практики, так и искусства О:баку стало можно заметить начало японизации. В 1740 г., как упоминалось ранее, настоятелем Мампуку-дзи впервые стал японец. Достигнув своего апогея в тысячу с лишним, ко времени распада сёгуната число храмов О:баку также начало понемногу снижаться, а в начале эпохи Мэйдзи из-за всплеска антибуддийского движения (яп. 廃仏毀釈, хайбуцу кисяку – «Долой будд, в прах Шакьямуни!») резко уменьшилось, сократилось и число последователей школы [木村 2007: VII]. В дальнейшем О:баку уже не удалось хотя бы приблизиться к показателям начального этапа, в настоящее время число храмов школы не превышает пять сотен.

Таким образом, период Эдо стал тем временем, на которое пришелся пик популярности учения О:баку, когда заимствованные из Китая духовные ценности и материальные новшества активно встраивались в формирующуюся культурную среду. Если рассматривать значение китайской культуры для того периода, конечно, оно не так предается огласке, как последующее влияние голландских учений и культурных заимствований, поскольку Япония в конечном итоге избрала другой путь к построению современного государства, взяв курс на Запад, изучая европейские науки, подражая европейским искусствам. Однако, если добавить его ко всем богатейшим накоплениям, которые Япония заимствовала из Китая на протяжении многих веков, нужно отметить, что новые религиозные и культурные веяния династий Мин и Цин, прибывшие в новую страну посредством распространения О:баку-дзэн, глубоко проникли в японскую культурную среду эпохи Эдо, став важным элементом ее итогового уникального облика. И немалую роль в этом сыграла активная религиозная и творческая деятельность последователей учения О:баку – как китайцев, так и японцев, многих из которых, особенно Ингэна Рю:ки, Мокуана Сё:то: и Сокухи Нёицу, японцы и по сей день помнят как достойнейших наставников Дзэн и выдающихся мастеров искусств своего времени.

Заключение

Школа О:баку, третье направление японского дзэн-буддизма, представляющее собой синкретическое сочетание дзэнских и амидаистских практик, появилась на Японских островах в период Эдо (1603–1868) благодаря прибытию китайских эмигрантов, среди которых был и буддийский монах Ингэн Рю:ки (1592–1673). Эпоху Эдо в истории Японии во многом характеризует введение властями политики самоизоляции от внешнего мира, и появление учения О:баку, фактически заимствованного из Китая в то время, когда контакты с другими странами были сведены к минимуму, оказало существенное влияние не только на буддийское сообщество страны, но и на формирование культурного облика периода в целом.

Социально-политические предпосылки появления и закрепления учения О:баку на Японских островах тесно связаны с обстановкой в Китае и Японии в середине XVII в. Сложные политические изменения в Китае, спровоцировавшие новые волны эмиграции в Восточную и Юго-Восточную Азию, контрастировали с достаточно благополучной Японией, где сложился целый ряд благоприятных для приезда Ингэна факторов: установившаяся благодаря возрождению сильной централизованной власти стабильность привлекла в Японию большое количество китайских эмигрантов, несмотря на изоляцию, и в Нагасаки, где им разрешалось селиться, сформировалась мощная диаспора, обладавшая достаточной материальной базой и влиянием, чтобы пригласить именитого учителя с родины. Кроме того, многовековая история культурного донорства облегчала восприятие нового учения среди самих японцев. Успешное закрепление учения О:баку также обеспечил целый комплекс условий, среди которых можно выделить талант и авторитет самого Ингэна и его учеников, существенную материальную помощь, которую монахам О:баку оказывали новообращенные князья-даймё, и в особенности покровительство японских властей, через поддержку учения О:баку преследующих определенные политические цели.

Религиозно-философская система учения О:баку, олицетворявшего на Японских островах частицу духовного наследия минского Китая, представляет собой синтез подходов и практик дзэн-буддизма и амидаизма. Подобное взаимопроникновение учений было естественно для Китая эпохи Мин, где религиозный синкретизм имел многовековую историю, но чуждо для Японии, что не могло не сказаться на отношении к школе О:баку. Тем не менее, сочетание элементов обеих традиций не означало их равное восприятие. Мировоззрение О:баку прежде всего соответствовало чань-буддизму, и теоретическая основа школы также держалась в основном на чаньской традиции. Учение О:баку в определенном смысле было ориентировано на достижение практических целей – распространения «слова Учителя» на новой земле, нежели на разработку новаторских буддийских доктрин. Сами наставники учения не подводили фундаментальных теоретических разработок под используемые совмещенные практики (нэмбуцу-ко:ан), задействуя элементы амидаизма исключительно утилитарно – как способ тренировки и педагогический прием, расширяющий потенциальную аудиторию учения.

Ритуально-бытовая сторона О:баку, обычаи и традиции монастырской жизни во многом повлияли на стремительный успех учения на раннем этапе его истории. С религиозной точки зрения существенным образом преобразовать буддийское сообщество новой школе не удалось, во многом из-за того, что основная масса населения Японии просто не владела китайским языком в достаточной мере, чтобы понимать сложные поучения пришлых монахов. Однако чужеземный колорит храмов, красочные одеяния и ритуалы, пронизанные экзотикой и инаковостью, привлекали в храмы О:баку куда больше японцев, чем проповеди. Именно знакомство с наглядной стороной учения, ярко демонстрирующей связь О:баку с минским Китаем, олицетворяло в глазах японцев возможность побывать за пределами своей страны, ощутить колорит культуры иной цивилизации. Бытовые привычки и обычаи, которые монахи соблюдали на родине и продолжали соблюдать в Японии, передавая последующим поколениям уникальные черты культурного влияния Китая, во многом сформировали особый, ни на что не

похожий облик школы в глазах японцев и обеспечили ей мощный всплеск популярности на Японских островах.

Несмотря на устойчивое мнение о самобытности расцвета национальной культуры периода Эдо, в изолированной от мира Японии имел место фактор внешних заимствований. Китай являлся одной из немногих держав, с которым «закрытая» Япония поддерживала хотя бы не прямые контакты, и китайские эмигранты (в основном буддийские монахи) стали посредниками стыка не только чуждых религиозных учений, но и переживающей взлет минской культуры и культуры Японии эпохи Эдо. Творческое наследие монахов О:баку, олицетворяющее т.н. «искусство О:баку», оказало существенное влияние на формирование культурного облика периода Эдо, породив моду, желание подражать, что повлекло за собой трансформацию отдельных жанров и направлений изящных искусств. Особый вклад искусство О:баку внесло в развитие живописи и каллиграфии, в которых появились новые, т.н. «китайские» стили, в названии которых содержится явная отсылка на материковую культуру. Несомненно, что искусство О:баку со временем, тесно взаимодействуя с окружением, начало утрачивать национальный колорит и ассимилироваться, однако культурные идеалы Китая периода Мин, привнесенные монахами О:баку, стали неотъемлемой составляющей «золотого века» национального японского искусства.

Биографии выдающихся представителей учения О:баку в полной мере отражают историю формирования учения с его взлетами и падениями, поэтому отдельное внимание мы уделили жизнеописанию известных китайских монахов и японских монахов и монахинь. В историю успеха учения О:баку роль личности вносит огромный вклад, поскольку продуктивное взаимодействие с властями, обретение материальной поддержки на местном уровне и прирост новообращенных во многом зависели от авторитета и харизмы наставников О:баку, перед которыми стояла сложная задача распространить на новой земле «слово Учителя». Монахи О:баку, помимо активной религиозной и творческой деятельности, много времени уделяли общению с народом и помощи мирянам,

занимались благотворительностью и общественной деятельностью, формируя положительный облик школы в глазах японского населения. Разносторонняя деятельность последователей учения О:баку – как китайцев, так и японцев – внесла весомый вклад во всплеск популярности О:баку в Японии в период Эдо.

Таким образом, особенности практики, мировоззрения и быта О:баку, олицетворявшие духовное наследие минского Китая и подчеркивавшие самобытность учения, особо выделили ее среди прочих направлений японского буддизма, что впоследствии помогло ей закрепиться на новой земле. Проведенное исследование, рассматривавшее различные аспекты учения О:баку: историю, религиозную традицию и уникальное искусство – позволяет продемонстрировать несомненную важность его роли в истории Японии периода Эдо и, в особенности, истории культуры Японии периода Эдо.

Список источников и литературы

Источники на русском языке:

1) Алтарная сутра Шестого Патриарха: Маха-праджня-парамита сутра самой высшей махаяны мгновенного учения южной школы (На русском и китайском языках) / Пер. с китайского А.В. Волкотрубова. – Чита: Экспресс-Издательство, 2017. – 216 с.

2) Амиабха-сутра (Большая Сукхавативьюха-сутра). Махаянская сутра величественного, чистого, спокойного, ровного и равного просветления [Будды] Амитаюса [Электронный ресурс]. Пер. Д.В. Поповцева. – 2000. Режим доступа: <http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/Cantzyan/005.htm> (дата обращения: 06.07.2020).

3) Фу, В. История династии Мин (Мин шу) [Электронный ресурс] / В. Фу. Гл. 67–68. Пер. Н.П. Свистуновой. – 1966. Режим доступа: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/XVII/Min_Shi/text1.htm (дата обращения: 10.09.2020).

На английском языке:

4) Ming Shilu (Veritable Records of the Ming) – Interactive scholarly edition [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://engineeringhistoricalmemory.com/MingShilu.php?vis=sat&pid=73001&cid=> (дата обращения: 01.06.2020).

На японском языке:

5) 黄檗美術と江戸の版画: 江戸の版画芸術展. 町田: 町田市立国際版画美術館, 2004. 55 ページ (О:баку бидзюцу то Эдо-но ханга: Эдо-но ханга гэйдзюцутэн [Искусство О:баку и эдосская гравюра: художественная выставка эдосской гравюры]. – Матида: Издательство городского музея изобразительных искусств, 2004. – 55 с.).

6) 黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念. 福岡: 福岡県立美術, 1993. 144 ページ (О:баку-дзэн-но бидзюцу: Ингэн дзэнси сэйтан [Искусство О:баку: к 400-летию Ингэна Рю:ки]. – Фукуока: Издательство музея искусств префектуры Фукуока, 1993. – 144 с.) .

7) 黄檗の美術: 江戸時代の文化を変えたもの. 京都: 京都国立博物館, 1993. 222 ページ (О:баку-но бидзюцу: Эдо дзидай-но бунка о каэта моно [Искусство О:баку: то, что изменило культуру эпохи Эдо]. Киото: Издательство Национального музея Киото, 1993. – 222 с.) .

8) 桂林崇珠. 禅林執弊集. 京都, 1700. 34 ページ (Кэйрин Су:син. Дзэнрин сю:хэйсю: [Собрание свидетельств о порче в дзэнских монастырях]. – Киото, 1700. Ксилографический оттиск, 34 с.).

9) 無著道忠. 黄檗外記. 京都, 1720. 20 ページ (Мудзяку До:тю:. О:баку гэки [Записи об О:баку со стороны]. – Киото, 1720. Ксилографический оттиск, 20 с.).

10) 向井元升. 知恥篇. 京都, 1658. 23–44 ページ (Мукаи Гэнсё:. Титихэн [Книга о познании стыда]. – Киото, 1658. – С. 23–44.).

11) 徳川実紀 [Электронный ресурс]. 東京: 経済雑誌社, 1904. – 第 3 編 (Токугава дзикки [«Подлинные хроники дома Токугава»]. Токио: Издательство Кэйдзайдзассися, 1904. – Т. 3.). Режим доступа: <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1917845> (дата обращения: 15.05.2020).

12) 平久保章. 隠元全集: 新纂校訂. 東京: 開明書院, 1979. – 12 冊. – 第 5 卷. – 2099–2593 ページ (Хиракубо Акира. Ингэн дзэнсю:: синсан ко:тэй [Полное собрание сочинений Ингэна, переиздание]. Токио: Издательство Каймё:-сё:ин, 1979. – В 12 т. – Т. 5. – С. 2099–2593.).

13) 平久保章. 隠元全集: 新纂校訂. 東京: 開明書院, 1979. – 12 冊. – 第 7 卷. – 3035–3496 ページ (Хиракубо Акира. Ингэн дзэнсю:: синсан ко:тэй [Полное собрание сочинений Ингэна, переиздание]. Токио: Издательство Каймё:-сё:ин, 1979. – В 12 т. – Т. 7. – С. 3035–3496.).

14) 平久保章. 隠元全集: 新纂校訂. 東京: 開明書院, 1979. – 12 冊. – 附録. – 5087–5485 ページ (Хиракубо Акира. Ингэн дзэнсю:: синсан ко:тэй [Полное собрание сочинений Ингэна, переиздание]. Токио: Издательство Каймё:-сё:ин, 1979. – В 12 т. – Приложение. – С. 5087–5485.).

15) 平久保章. 木庵全集: 新纂校訂. 東京: 思文閣出版, 1992. – 8 冊. – 第 8 卷. – 3499–3794 ページ (Хиракубо Акира. Мокуан дзэнсю:: синсан ко:тэй [Полное собрание сочинений Мокуана, переиздание]. Токио: Издательство Сибункакусюппан, 1992. – В 8 т. – Т. 8. – С. 3499–3794.).

16) 平久保章. 即非全集: 新纂校訂. 東京: 思文閣出版, 1993. – 4 冊. – 第 3 卷. – 903–1398 ページ (Хиракубо Акира. Сокухи дзэнсю:: синсан ко:тэй [Полное собрание сочинений Сокухи, переиздание]. Токио: Издательство Сибункакусюппан, 1993. – В 4 т. – Т. 3. – С. 903–1398.).

Литература на русском языке:

17) Арутюнов, С.А., Светлов, Г.Е. Старые и новые боги Японии / С.А. Арутюнов, Г.Е. Светлов. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1968. – 200 с.

18) Бабкова, М. В. Влияние школы Тэндай на учение Эйхэй Догэна / М.В. Бабкова // Пятые Торчиновские Чтения. Философия, религия и культура стран Востока, 6–9 февраля 2008 г. – СПб.: Изд-во СПбГУ. – 2009. – С. 238–244.

19) Бабкова, М.В. Жизнь и сочинения До:гэн [Электронный ресурс] / М.В. Бабкова // Сайт Н.Н. Трубниковой. – 2016. – Режим доступа: <https://trubnikovann.wixsite.com/trubnikovann/dogen-bio> (дата обращения: 02.10.2020).

20) Бабкова, М.В. О некоторых особенностях восприятия японской традиции дзэн в странах Европы и Америки / М.В. Бабкова // Ежегодник Япония. – 2017. – № 46. – С. 269–282.

21) Бабкова М.В. Российский Дзэн: истоки и нынешнее положение дел [Электронный ресурс] / М.В. Бабкова // Восточная панорама: актуальный бюллетень Лаборатории востоковедения и африканистики ШАГИ РАНГиХС. – 2019. – № 3(7). – С. 4–8. Режим доступа: <https://docplayer.ru/124485119-3-7-vostochnaya-panorama-aktualnyy-byulleten-laboratorii-vostokovedeniya-i-komparativistiki-shagi-ranhigs.html> (дата обращения: 05.10.2020).

22) Белозерова, В.Г. Искусство китайской каллиграфии: анализ культурной традиции: автореф. дис. ... д-ра. искусствоведения: 24.00.01 / Белозерова Вера Георгиевна. – М., 2004. – 52 с.

23) Большая российская энциклопедия. Электронная версия [Электронный ресурс]. – 2016. – Режим доступа: https://bigenc.ru/world_history/text/1846796 (дата обращения: 25.09.2020).

24) Боровкова, Л. А. Восстание «Красных войск» в Китае / Л.А. Боровкова; отв. ред. В.Н. Никифоров. – М.: Наука, 1971. – 196 с.

25) Буддизм: Словарь / Л.Л. Абаева, В.П. Андросов, Э.П. Бакаева и др.; под общ. ред. Н.Л. Жуковской, А.Н. Игнатовича, В.И. Корнева. – М.: Республика, 1992. – 288 с.

26) Буддизм в Японии / А.Н. Игнатович, А.Н. Мещеряков, А.Г. Фесюн и др.; отв. ред. Т.П. Григорьева. Рос. АН, Ин-т востоковедения. – М.: Наука: Изд. фирма «Вост. лит.», 1993. – 701 с.

27) Бухаев, Ю.Г. Амидаизм в традиционной японской культуре: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Бухаев Юрий Геннадьевич. – М., 1991. – 24 с.

- 28) Воронова, Б.Г. Японская гравюра 17–19 веков (Очерки по истории и технике гравюры: в 14 тетр.) / Б.Г. Воронова. – М.: Изобразит. искусство, 1987. – С. 434–492: 309–340 ил.; 1 ил.
- 29) Воскресенский, Д.Н. Повествовательная проза на языке байхуа / Д.Н. Воскресенский // Духовная культура Китая. – Т. 5. – М.: Вост.лит. – 2008. – С. 93–109.
- 30) Всемирная история: В 6 т. / гл. ред. А.О. Чубарьян; Ин-т всеобщ. истории РАН. – М.: Наука. – 2011. – Т. 2: Средневековые цивилизации Запада и Востока / отв. ред. П.Ю. Уваров. – 2012. – 894 с.
- 31) Гарри, И.Е. Дзэнский путь Догэна: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 09.00.06 / Гарри Игорь Евгеньевич. – М., 1999. – 26 с.
- 32) Горегляд, В.Н. Классическая культура Японии. Очерки / В.Н. Горегляд. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. – 356 с.
- 33) Горегляд, В. Н. Японская литература VIII–XVI вв. Начало и развитие традиций / В.Н. Горегляд. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997. – 416 с.
- 34) Гришелёва, Л.Д. Формирование японской национальной культуры (конец XVI – начало XX века) / Л.Д. Гришелёва. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1986. – 286 с.
- 35) Гришин, М.В. Дзэн и японское искусство / М.В. Гришин. – Художественная культура: история и современность. – №9. – 2013. – С. 26–51.
- 36) Дагданов, Г.Б. Буддийские наставники в период монгольского правления Юань (1279–1368) / Г.Б. Дагданов, Г.-Х.А. Бадмаева // Санжеевские чтения–5: Материалы науч. конф. – Улан-Удэ, 2003. – Ч.1. – С. 165–168.
- 37) Дацышен, В. Г. Общественно-политическая мысль в Японии в эпоху Эдо и Россия [Электронный ресурс] / В.Г. Дацышен // Личность и Культура. – 2014. – №. 6. – С. 75–79. Режим доступа: http://japanstudies.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=174 (дата обращения: 08.09.2020).

- 38) Долин, А.А. Старый пруд. Классическая поэзия хайку эпохи Эдо. / А.А. Долин. – СПб.: Гиперион, 1999. – 320 с.
- 39) Жущиховская, И.С. История керамики Японии [Электронный ресурс] / И.С. Жущиховская // Окно в Японию: информационный бюллетень Клуба любителей японской культуры при Японском центре г. Владивостока. – № 10. – 2001. – С. 4–5. Режим доступа: <http://ru-jp.org/ceramics.htm> (дата обращения: 23.10.2020).
- 40) Завадская, Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая / Е.В. Завадская. – М.: Искусство. – 1975. – 440 с.
- 41) Занданова, Т.А. Сборник гун-аней «Би янь лу» как памятник письменной традиции школы чань: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.09 / Занданова Татьяна Алексеевна. – Улан-Удэ, 2010. – 176 с.
- 42) Зубко, Г.В. Искусство Востока: курс лекций [Электронный ресурс] / Г.В. Зубко; Московский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, Фак. искусств. – М.: Восточная книга, 2012. – 427 с.: ил. – Режим доступа: https://knigogid.ru/books/460230-iskusstvo-vostoka/toread?update_page (дата обращения: 16.10.2020).
- 43) Игнатович, А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории / А.Н. Игнатович. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988. – 318 с.
- 44) Иофан, Н.А. Культура древней Японии / Н.А. Иофан. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1974. – 261 с.
- 45) История всемирной литературы: в 8-и томах / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького; гл. ред. Г.П. Бердников. – М.: Наука, 1983–1994. – Т. 5. – 1988. – 784 с.
- 46) История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 томах. Том 5. Династии Юань и Мин (1279–1644) / Отв. ред. А.Ш. Кадырбаев, А.А. Бокщанин. – М.: Наука – Восточная литература, 2016. – 678 с.: ил.
- 47) Кабанов, А.М. Религиозные и светские мотивы в поэзии «Годзан бунгаку» / А.М. Кабанов // Письменные памятники и проблемы истории культуры

народов Востока. XVII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). – Часть 2. – М.: ГРВЛ, Наука. – 1983. – С. 21–25.

48) Кабанов, А.М. Формирование системы «годзан» («пяти монастырей») и бюрократизация дзэн-буддизма / А.М. Кабанов // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. – 1987. – С. 180–203.

49) Кабанов, А.М. Эйсай – родоначальник дзэн в Японии / А.М. Кабанов // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). – Часть 1(1). – М.: Наука, ГРВЛ. – 1981. – С. 93–98.

50) Карелова, Л.Б. Синто-буддийский синкретизм XIII–XV вв. / Л.Б. Карелова // Буддийская философия в средневековой Японии / отв. ред. Ю.Б. Козловский. – М.: Янус-К, 1998. – С. 241–260.

51) Китайская философия. Энциклопедический словарь [Электронный ресурс] / Н.В. Абаев и др.; гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1994. – 573 с. Режим доступа: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/chinese-philosophy/index.htm> (дата обращения: 08.07.2020).

52) Конрад, Н.И. Избранные труды. Литература и театр / Н.И. Конрад. – М.: Наука, 1978. – 455 с.

53) Конрад, Н.И. Очерк истории культуры средневековой Японии / Н.И. Конрад. – М.: Искусство, 1980. – 143 с.

54) Конрад, Н.И. Очерки японской литературы / Н.И. Конрад. – М.: Художественная литература, 1973. – 462 с.

55) Конрад, Н.И. Японская литература. От «Кодзики» до Токутоми / Н.И. Конрад. – М.: Наука, 1974. – 565 с.

56) Корсун, А.Н., Лавриненко, Н.Е. Лики Поднебесной / А.Н. Корсун, Н.Е. Лавриненко. – Харьков: Фолио. – 2010. – 380 с.

57) Культурология. История мировой культуры: учебник для вузов [Электронный ресурс] / под ред. проф. А.Н. Марковой. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ, 2004. – 600 с. Режим доступа: <http://www.hi-edu.ru/e-books/xbook804/01/eabout.htm> (дата обращения: 23.09.2020).

- 58) Лепехов, С.Ю., Лепехова, Е.С. Мир буддийских идей и монашество в классической японской литературе / С.Ю. Лепехов, Е.С. Лепехова; отв. ред. Т.Л. Соколова-Делюсина. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. – 444 с.
- 59) Лепехова, Е.С. К вопросу об обучении японских буддийских монахов в Китае в VII и XII вв. / Е.С. Лепехова // Вестник Забайкальского государственного университета. – 2013. – №9 (100). – С. 128–132.
- 60) Линь-цзи лу / вступ. ст., пер. с кит., коммент. и граммат. очерк И.С. Гуревич. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. – 272 с.
- 61) Лугавцова, А.П. Вклад Мокуана Сё:то: и Сокухи Нёйцу в развитие культуры периода Эдо и феномен искусства О:баку / А.П. Лугавцова // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2019. – № 33. – С. 211–217.
- 62) Лугавцова, А.П. Появление школы О:баку-дзэн в Японии: три основателя / А.П. Лугавцова // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2018. – № 32. – С. 196–203.
- 63) Мазурик, В.П. Буддизм в Японии [Электронный ресурс] / В.П. Мазурик // Окно в Японию. Лекция от 14.02.2005 г. – 2005. – Режим доступа: <http://ru-jp.org/mazurik02.htm> (дата обращения: 21.09.2020).
- 64) Малзунова, Э. Л.-Д. Учение амидаизма в дальневосточном буддизме: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Малзунова Эржэнэ Лопсон-Доржеевна. – Улан-Удэ, 2007. – 123 с.
- 65) Малявин, В.В. Китай в средние века. Эпоха Мин [Электронный ресурс] / В.В. Малявин. – Часть 1. – 2008. – Режим доступа: <https://knizhkin.org/istoriya/18526-kitaj-v-srednie-veka-epoxa-min---vladimir-malyavin.html> (дата обращения: 12.09.2020).
- 66) Мартынов, А.С., Поршнева, Е.Б. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья / А.С. Мартынов, Е.Б. Поршнева. – Народы Азии и Африки. – 1986. – №1. – С. 79–101.

- 67) Маслов, А.А. Классические тексты дзэн [Электронный ресурс] / А.А. Маслов. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2004. – 480 с. Режим доступа: <http://rgo-sib.ru/book/kniga/38.htm> (дата обращения: 06.07.2020).
- 68) Меньшиков, Л.Н. Мулянь [Электронный ресурс] / Л.Н. Меньшиков // Духовная культура Китая. – Т. 2. – М.: Вост.лит. – 2007. Режим доступа: <http://www.synologia.ru/a/Мулянь> (дата обращения: 09.11.2020).
- 69) Мещеряков, А.Н. Древняя Япония. Буддизм и синтоизм: Проблема синкретизма [Электронный ресурс] / А.Н. Мещеряков. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1987. – 192 с. Режим доступа: <http://religion.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000021/st001.shtml> (дата обращения: 19.09.2020).
- 70) Мещеряков, А.Н. Грачёв, М.В. История древней Японии / А.Н. Мещеряков, М.В. Грачёв. – М.: Наталис, 2010. – 544 с.
- 71) Накорчевский, А.А. Синто / А.А. Накорчевский. – 2 изд. – СПб.: Азбука-классика: Петерб. востоковедение, 2003 (ГУП Чехов. полигр. комб.). – 443 с.
- 72) Накорчевский, А.А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика) / А.А. Накорчевский. – СПб.: Азбука-классика: Петерб. Востоковедение, 2004. – 381 с.
- 73) Николаева, Н.С. Декоративные росписи Японии XVI-XVIII вв / Н.С. Николаева. – М. – Изобразит. искусство, 1989. – 244 с.
- 74) Судзуки, Д. Введение в дзэн-буддизм [Электронный ресурс] / Д. Судзуки. – London: Rider & Company. – 1932. Режим доступа: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/sudzd01/index.htm> (дата обращения: 04.09.2020).
- 75) Тарнапольская, Г.М. Эстетика Японии: учебное пособие / Г.М. Тарнапольская. – Томск: СибГМУ, 2008. – 32 с.
- 76) Торчинов, Е.А. Введение в буддологию: курс лекций [Электронный ресурс] / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с. Режим доступа: <https://www.torchinov.com/работы/книги/введение-в-буддологию/> (дата обращения: 15.08.2020).

- 77) Торчинов, Е.А. Буддизм: карманный словарь / Е.А. Торчинов. – СПб.: Амфора, 2002. – 196 с.
- 78) Трубникова, Н.Н. Жизнь и проповедь Иппэн [Электронный ресурс] / Н.Н. Трубникова // Сайт Н.Н. Трубниковой. – 2012. – Режим доступа: <http://trubnikovann.narod.ru/Ippen0.htm> (дата обращения: 08.10.2020).
- 79) Трубникова, Н.Н. Жизнь и сочинения Синран [Электронный ресурс] / Н.Н. Трубникова // Сайт Н.Н. Трубниковой. – 2012. – Режим доступа: <http://trubnikovann.narod.ru/Shinran0.htm> (дата обращения: 01.10.2020).
- 80) Трубникова, Н.Н. Мудзю Итиэн и его время / Н.Н. Трубникова // Вопросы философии. – 2013. – № 4. – С. 121–131.
- 81) Трубникова, Н.Н. Начало японской традиции Дзэн [Электронный ресурс] / Н.Н. Трубникова // Сайт Н.Н. Трубниковой. – 2008. – Режим доступа: <http://trubnikovann.narod.ru/Heian25.htm> (дата обращения: 10.09.2020).
- 82) Трубникова, Н.Н. «Собрание песка и камней» в истории японской философской мысли [Электронный ресурс] / Н.Н. Трубникова // Сайт Н.Н. Трубниковой. – 2017. – Режим доступа: <https://trubnikovann.wixsite.com/trubnikovann/shasekivved> (дата обращения: 01.10.2020).
- 83) У, Х. Жизнеописание Чжу Юаньчжана / Х. У. Перевод под ред. В. П. Илюшечкина. Предисл. Л. С. Переломова. – М.: Прогресс, 1980. – 255 с.
- 84) Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; ИФ РАН. – М.: Восточная литература, 2011. – 1045 с.
- 85) Халбазыков, Д.В. Буддизм в истории Китая эпохи Мин: 1368–1644 гг.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03 / Халбазыков Доржо Владимирович. – Улан-Удэ, 2008. – 139 с.
- 86) Халбазыков, Д.В. Буддизм в политической культуре Китая эпохи Мин / Д.В. Халбазыков // Восточное общество: интеграционные и дезинтеграционные факторы в геополитическом пространстве АТР. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – С. 69–72.

- 87) Хантаева, Е.И. Происхождение и формирование школы Цзинту / Е.И. Хантаева // Материалы научной конференции «Цыбиковские Чтения–7». – Улан-Удэ. – 1998. – С. 152–155.
- 88) Человек и мир в японской культуре (Сборник статей) / отв. ред. Т.П. Григорьева. – М.: ГРВЛ «Наука», 1985. – 280 с.
- 89) Янгутов, Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – 160 с.
- 90) Янгутов, Л.Е., Лугавцова, А.П. Эпохи Мин (1368–1644) и Эдо (1603–1868) в истории Китая и Японии / Л.Е. Янгутов, А.П. Лугавцова // Вопросы истории. – 2020. – №2. – С. 248–262.

На английском языке:

- 91) Addiss, S. The Art of Zen: Paintings and Calligraphy by Japanese Monks, 1600–1925 / S. Addiss. – New York: H.N. Abrams, 1989. – 223 p.
- 92) Addiss, S. The Zen Nun Ryonen Genso / S. Addiss // Spring Wind. – 1986. – P. 180–87.
- 93) Addiss, S. Obaku: Zen Painting and Calligraphy / S. Addiss, K.S. Wong. – Lawrence, Kan.: Helen Foresman Spencer Museum of Art; The University of Kansas, 1978. – 80 p.
- 94) Armstrong, R.C. An Introduction to Japanese Buddhist Sect / R.C. Armstrong. – [S.l.]: Priv. Print, 1950. – 350 p.
- 95) Baroni, H.J. Buddhism in Early Tokugawa Japan: The Case of Ōbaku Zen and the Monk Tetsugen Dōkō: Ph.D. dissertation / H.J. Baroni. – Ann Arbor, Mich.: UMI Dissertation Services, 1993. – 379 p.
- 96) Baroni, H.J. Iron Eyes: The Life and Teachings of Obaku Zen Master Tetsugen Dōkō / H.J. Baroni. – Albany: State University of New York Press, 2006. – 270 p.
- 97) Baroni, H.J. Obaku Zen: The Emergence of the Third Sect of Zen in Tokugawa Japan / H.J. Baroni. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2000. – 280 p.

- 98) Baroni, H.J. The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism / H.J. Baroni. – New York: The Rosen Publishing Group Inc., 2002. – 426 p.
- 99) Baskind, J.M. Ming Buddhism in Edo Japan: the Chinese Founding Masters of the Japanese Ōbaku School: Ph.D. dissertation / J.M. Baskind. – New Haven: Yale University, 2006. – 325 p.
- 100) Baskind, J.M. Mortification Practices in the Obaku School / J.M. Baskind // Essays on East Asian Religion and Culture: Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki on the occasion of his 65th birthday. – 2007. – P. 149–176.
- 101) Baskind, J.M. On Obaku's Joint Practice of Zen and Pure Land / J.M. Baskind // Japanese studies around the world. – 2009. – Vol. 2008. – P. 195–218.
- 102) Baskind, J.M. The Nianfo in Obaku Zen: A Look at the Teachings of the Three Founding Masters / J.M. Baskind // Japanese Religions. – 2008. – Vol. 33 (1–2). – P. 19–34.
- 103) De Bary, Wm. T., Gluck, C., Keene, D. Sources of Japanese Tradition: Volume 2, 1600 to 2000 / Wm. T. De Bary, C. Gluck, D. Keene. – New York: Columbia University Press, 2005. – 1448 p.
- 104) Dougill, J., Kawakami, T. Zen Gardens and Temples of Kyoto: A Guide to Kyoto's Most Important Sites / J. Dougill, T. Kawakami. – Tokyo – Rutland – Vermont – Singapore: Tuttle Publishing, 2017. – 144 p.
- 105) Dumoulin, H. Zen Buddhism: A History. (Vol.2): Japan. Trans. by James Heisig and Paul Knitter / H. Dumoulin. – New York: Macmillan, 1988. – 349 p.
- 106) Farris, W.W. Sacred Texts and Buried Treasures: Issues on the Historical Archaeology of Ancient Japan / W.W. Farris. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998. – 348 p.
- 107) Fine Japanese Art [Электронный ресурс] / Bonhams: International Auctioneers and Valuers. – London. – 2015. – Режим доступа: <https://images1.bonhams.com/original?src=Images/live/2015-10/19/S-22815-0-2.pdf> (дата обращения: 11.11.2020).

- 108) Glaze, S. *Muan Xingtao: An Obaku Zen Master of the Seventeenth Century in China and Japan*: MA thesis / S. Glaze. – Tucson: University of Arizona, 2011. – 121 p.
- 109) Graham, P.J. *Faith and Power in Japanese Buddhist Art, 1600–2005* / P.J. Graham. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2007. – 353 p.
- 110) Graham, P.J. *Tea of the Sages: The Art of Sencha* / P.J. Graham. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1999. – 272 p.
- 111) Granoff, Ph., Shinohara K. *Images in Asian Religions: Text and Contexts* / Ph. Granoff, K. Shinohara. – Vancouver: UBC Press, 2005. – 396 p.
- 112) Gross, L.W. *Manzan Dōhaku and the Transmission of the Teaching*: Ph.D. dissertation / L.W. Gross. – Stanford: Stanford University, 1998. – 632 p.
- 113) Heine, S., Wright, D.S. *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism* / S. Heine, D.S. Wright. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 283 p.
- 114) Heine, S., Wright, D.S. *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice* / S. Heine, D.S. Wright. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 337 p.
- 115) JAANUS – Japanese Architecture and Art Net Users System [Электронный ресурс]. – 2001. – Режим доступа: <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/k/karae.htm> (дата обращения: 09.11.2020).
- 116) Jaffe, R.M. *Ingen and the Threat to the Myōshinjiha* / R.M. Jaffe. – Komazawa Daigaku zen kenkyūsho nenpō 2. – 1991. – P. 135–166.
- 117) Jansen, M.B. *China in the Tokugawa World* / M.B. Jansen. – Cambridge: Harvard University Press, 1992. – 137 p.
- 118) *Japanese Buddhism. Part I. A brief history of Buddhism in Japan: 7. The Edo period* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.buddhanet.net/nippon/nippon_partI.html (дата обращения: 02.07.2020).
- 119) Keown, D. *A Dictionary of Buddhism* [Электронный ресурс] / D. Keown. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – Режим доступа: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198605607.001.0001/acref-9780198605607-e-2106?rskey=nG7C0p&result=2106> (дата обращения: 01.07.2020).

- 120) Kitagawa J.M. Religion in Japanese history / J.M. Kitagawa. – New York: Columbia University Press, 1966. – 475 p.
- 121) Mohr, M. Zen Buddhism during the Tokugawa Period / M. Mohr // Japanese Journal of Religious Studies. – 1994. – Vol.21 (4). – P. 341–372.
- 122) Murase, M. The Written Image: Japanese Calligraphy and Painting from the Sylvan Barnet and William Burto Collection / M. Murase, S. Barnet, G. Cencetti. – New York: Metropolitan Museum of Art, 2002. – 200 p.
- 123) Ortiz, V. M. Dreaming the Southern Song Landscape: The Power of Illusion in Chinese Painting / V.M. Ortiz // Studies in Asian art and archaeology. – V. 22. – Boston: Brill, 1999. – 214 p.
- 124) Ryukei Shosen (龍溪性潜) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.japanese-wiki-corpus.org/Buddhism/Ryukei%20Shosen.html> (дата обращения: 13.03.2021).
- 125) Schireson, G. Zen Women: Beyond Tea Ladies, Iron Maidens, and Macho Masters / G. Schireson. – Somerville: Wisdom Publications, 2009. – 320 p.
- 126) Sharf, E.H. Obaku Zen Portrait Painting: A Revisionist Analysis: Ph.D. dissertation / E.H. Sharf. – Mich.: University of Michigan, 1994. – 1266 p.
- 127) Smith-Weidner, M., Berge P.A. Latter days of the law: images of Chinese Buddhism, 850–1850 / M. Smith-Weidner, P.A. Berge. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1994. – 481 p.
- 128) Stanley-Baker, J. The transmission of Chinese idealist painting to Japan: notes on the early phase (1661–1799) / J. Stanley-Baker. – Ann Arbor, Mich.: Center for Japanese Studies, 1992. – 191 p.
- 129) Sudikno, A. The History of Zen Buddhism in Japan [Электронный ресурс] / A. Sudikno. – 2008. Режим доступа: https://www.academia.edu/7762527/The_History_of_Zen_Buddhism_in_Japan (дата обращения: 06.07.2020).
- 130) Willmann, A. Yamato-e Painting [Электронный ресурс] / A. Willmann // Heilbrunn Timeline of Art History. – New York: The Metropolitan Museum of Art. –

2012. Режим доступа: https://www.metmuseum.org/toah/hd/yama/hd_yama.htm (дата обращения: 26.10.2020).

131) Winfield, P.D., Heine, S. Zen and Material Culture / P.D. Winfield, S. Heine. – Oxford: Oxford University Press, 2017. – 352 p.

132) Wu, J. Building a Dharma Transmission Monastery in Seventeenth-Century China: The Case of Mount Huangbo / J. Wu // East Asian History. – 2006. – Vol. 31. – P. 29–52.

133) Wu, J. Leaving for the Rising Sun: Chinese Zen Master Yinyuan and the Authenticity Crisis in Early Modern East Asia / J. Wu. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 355 p.

134) Wu, J. Leaving for the Rising Sun: The Historical Background of Yinyuan Longqi's Migration to Japan in 1654. / J. Wu // Asia Major. – 2004. – Vol. 17. – №.2. – P. 89–120.

135) Wu, J. Taikun's Zen Master from China: Yinyuan, Tokugawa Bakufu, and the Founding of Manpukuji in 1661 / J. Wu // Journal of East Asian History. – 2014. – Vol. 38. – P. 75–98.

136) Zheng, A. A Portrait of an Obaku Monk: The Life and Religion of Jifei Ruyi (1616–1671): MA thesis / A. Zheng. – Tucson: University of Arizona, 2009. – 113 p.

На японском языке:

137) 赤松晋明。黄檗宗綱要 // 佛教大學講座. 東京: 仏教年鑑社, 1934. 74 ページ (Акамацу Синмё:. О:баку-сю: ко:ё: // Буккё даигаку ко:дза [Основы учения О:баку // Лекции университета Буккё:]. – Т.5. – Токио: Издательство Буккё:-нэнканся, 1934. – 74 с.).

138) 赤松晋明。鐵眼. 東京: 雄山閣, 1943. 356 ページ (Акамацу Синмё:. Тэцугэн [Тэцугэн]. – Токио: Издательство Ю:дзанкаку, 1943. – 356 с.).

139) 鷲尾順敬. 日本禪宗史の研究. 東京: 教典出版, 1945. – 第 1 卷. – 157 ページ (Васио Дзюнкё:. Нихон дзэнсю:си-но кэнкю: [Исследования истории школы Дзэн в Японии]. – Т. 1. – Токио: Издательство Кё:дэн-сюппан, 1945. – 157 с.) .

140) 書道全集. 第 11 卷 (日本 第 2 (平安 第 1)). 京都: 平凡社, 1955. 202 ページ (Сёдо: дзэнсю:. [Искусство каллиграфии: полное собрание]. Т. 11 (Т.2. Япония. (Хэйан – Т.1)). – Токио: Издательство Хэйбонся. – 1955. – 202 с.) .

141) 木村得玄. 黄檗宗の歴史・人物・文化. 東京: 春秋社, 2005. 514 ページ (Кимура Токугэн. О:баку-сю:-но рэкиси・дзинбуцу・бунка [Школа О:баку: история, персоналии, культура]. – Токио: Издательство Сюндзю:ся, 2005. – 514 с.).

142) 木村得玄. 隠元禪師と黄檗文化. 東京: 春秋社, 2011. 381 ページ (Кимура Токугэн. Ингэн дзэнси то О:баку бунка [Наставник Дзэн Ингэн и культура О:баку]. – Токио: Издательство Сюндзю:ся, 2011. – 381 с.).

143) 木村得玄. 初期黄檗派の僧たち. 東京: 春秋社, 2007. 292 ページ (Кимура Токугэн. Сёки О:бакуха-но со:тати [Монахи раннего периода истории О:баку]. – Токио: Издательство Сюндзю:ся, 2007. – 292 с.).

144) 中嶋隆藏. 中国の文人像. 東京: 研文出版, 2007. 217 ページ (Накадзима Рю:дзо:. Тю:гоку-но бундзиндзо: [Образ вэньжэнь – «людей культуры» Китая]. – Токио: Издательство Кэмбун-сюппан, 2007. – 217 с.).

145) 錦織亮介. 黄檗禅林の絵画. 東京: 中央公論美術出版, 2006. 319 ページ (Нисигори Рё:сукэ. О:баку дзэнрин-но кайга [Живопись монастырей О:баку]. – Токио: Издательство Тю:о:ко:ронбидзюцу-сюппан, 2006. – 319 с.).

146) 黄檗宗とは / 黄檗山萬福寺 [Электронный ресурс]. (О:баку-сю: то ва / О:баку-сан Мампуку-дзи [О школе О:баку / Храм Мампукудзи на горе О:баку]) Режим доступа: <http://www.obakusan.or.jp/oubaku.html> (дата обращения: 15.10.2020).

147) 黄檗文華. 京都: 黄檗山万福寺文華殿. 1973—. (О:баку бунка: ежегодник исследований в области культуры О:баку-дзэн. – Киото: Литературная палата храма Мампуку-дзи на горе О:баку. – 1973 – н.в.).

148) 大槻幹郎. 木庵の絵画趣味について // 黄檗文華. – 1983. – 67 号. 4–7 ページ (О:цуки Микио. Мокуан-но каига сюми-ни цуитэ [О хобби Мокуана – живописи] // О:баку бунка. – 1983. – №67. – С. 4–7.) .

149) 大槻幹郎. 黄檗文化人名辞典. 東京: 思文閣出版, 1988. 721 ページ (О:цуки Микио. О:баку бунка дзинмэй дзитэн [Словарь ключевых персоналий искусства О:баку]. – Токио: Издательство Сибункаку-сюппан, 1988. – 721 с.) .

150) 隠元来日と黄檗文化伝来 [Электронный ресурс]. (Ингэн раинити то О:баку бунка дэнрай [Прибытие Ингэна в Японию и заимствование культуры О:баку]) Режим доступа: <http://www.city.ikeda.osaka.jp/kanko/rekishi/rekishiminzokukan/mokuroku/asadahan/1418003703669.html> (дата обращения: 29.09.2020).

151) 黄檗宗僧侶名鑑 / 黄檗宗・慧日山永明寺 HP [Электронный ресурс]. (О:бакусю: со:рё мэйкан / О:бакусю: • Энити-сан Ё:мэй-дзи HP [Список монахов учения О:баку / Сайт храма Ё:мэй-дзи учения О:баку на горе Энити – главная страница]) Режим доступа: <http://www.biwa.ne.jp/~m-sumita/BAKUSOU.html> (дата обращения: 07.02.2021).

152) 高橋良和. 黄檗山萬福寺. 京都: 探求社, 1976. 275 ページ (Такахаси Ёсикадзу. О:баку-сан Мампуку-дзи [Храм Мампуку-дзи на горе О:баку]. – Киото: Издательство Танкю:ся, 1976. – 275 с.) .

153) 橋川正. 日本佛教史. 東京: 国史講座刊行会, 1935. 258 ページ (Хасикава Тадаси. Нихон буккёси [История японского буддизма]. – Токио: Издательское общество «Кокуси ко:дза:», 1935. – 258 с.) .

154) 林文照. 黄檗を語る// 黄檗山万福寺: 黄檗研究資料. – 1982. – 2 号. – 1–23 ページ (Хаяси Бунсё:. О:баку-о катару [Беседуя об О:баку]. – Храм Мампуку-дзи на горе О:баку: материалы исследования О:баку, 1982. – №2. – С. 1–23.) .

155) 林雪光. 黄檗美術. 京都: 黄檗山萬福寺・全日本煎茶道連盟, 1989. 128 ページ (Хаяси Сэкко:. О:баку бидзюцу [Искусство О:баку]. – Киото: Издательство храма Мампуку-дзи на горе О:баку (при содействии Японского общества почитателей сэнтядо:), 1989. – 128 с.) .

156) 林雪光. 木庵. 京都: 黄檗山萬福寺, 1983. 116 ページ (Хаяси Сэкко:. Мокуан [Мокуан]. Киото: Издательство храма Мампуку-дзи на горе О:баку. – 1983. – 116 с.) .

157) 平久保章. 隠元. 東京: 吉川弘文館, 1962. 300 ページ (Хиракубо Акира. Ингэн [Ингэн]. – Токио: Издательство Ёсикава Ко:бункан, 1962. – 300 с.) .

158) 辻善之助. 日本仏教史 近世篇之 3. 東京: 岩波書店, 1970. 644 ページ (Цудзи Дзюнносукэ. Нихон буккё:си. Киндай-но сан [История японского буддизма: Новое время, т. 3]. – Токио: Издательство Иванами Сё:тэн, 1970. – 644 с.) .

На китайском языке:

159) 中国佛教史. 明朝佛教 [Электронный ресурс]. (Чжунго фоцзяо ши. Мин чао фоцзяо [История китайского буддизма. Буддизм эпохи Мин]). Режим доступа: www.fjnet.com (дата обращения: 08.10.2020)

Приложение



Рис. 1–3. Линьцзи (Риндзай), Дарума (Бодхидхарма) и Дэшань (Токусан). Автор – Ицунэн Сё:ю:. Подписаны Ингэнном Рю:ки, Мокуаном Сё:то: и Сокухи Нёицу. Три навесных свитка, краски, шелк. 105,3×36,1 см каждый. Период Эдо, датированы 1661 г. Место хранения – храм Дзуйрю:-дзи, Осака.



Рис. 4–6. Портреты Иньюяня (Ингэна), Муаня (Мокуана) и Цзифэя (Сокухи). Автор – Кита Гэнки. Подписаны ими же. Период Эдо, 1667 г. 107,5×40,5 см каждый. Триптих из навесных свитков, краски, бумага. Место хранения – храм Ё:току-ин, префектура Фукуока.

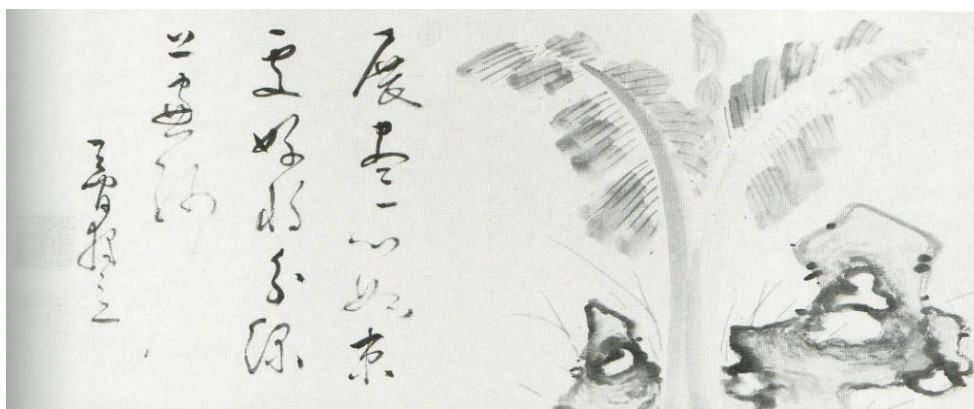


Рис. 7. Банановые деревья, орхидеи и камни. Автор – Докурю: Сё:эки. Навесной свиток, тушь, бумага. 27,6×58,0 см. Период Эдо.

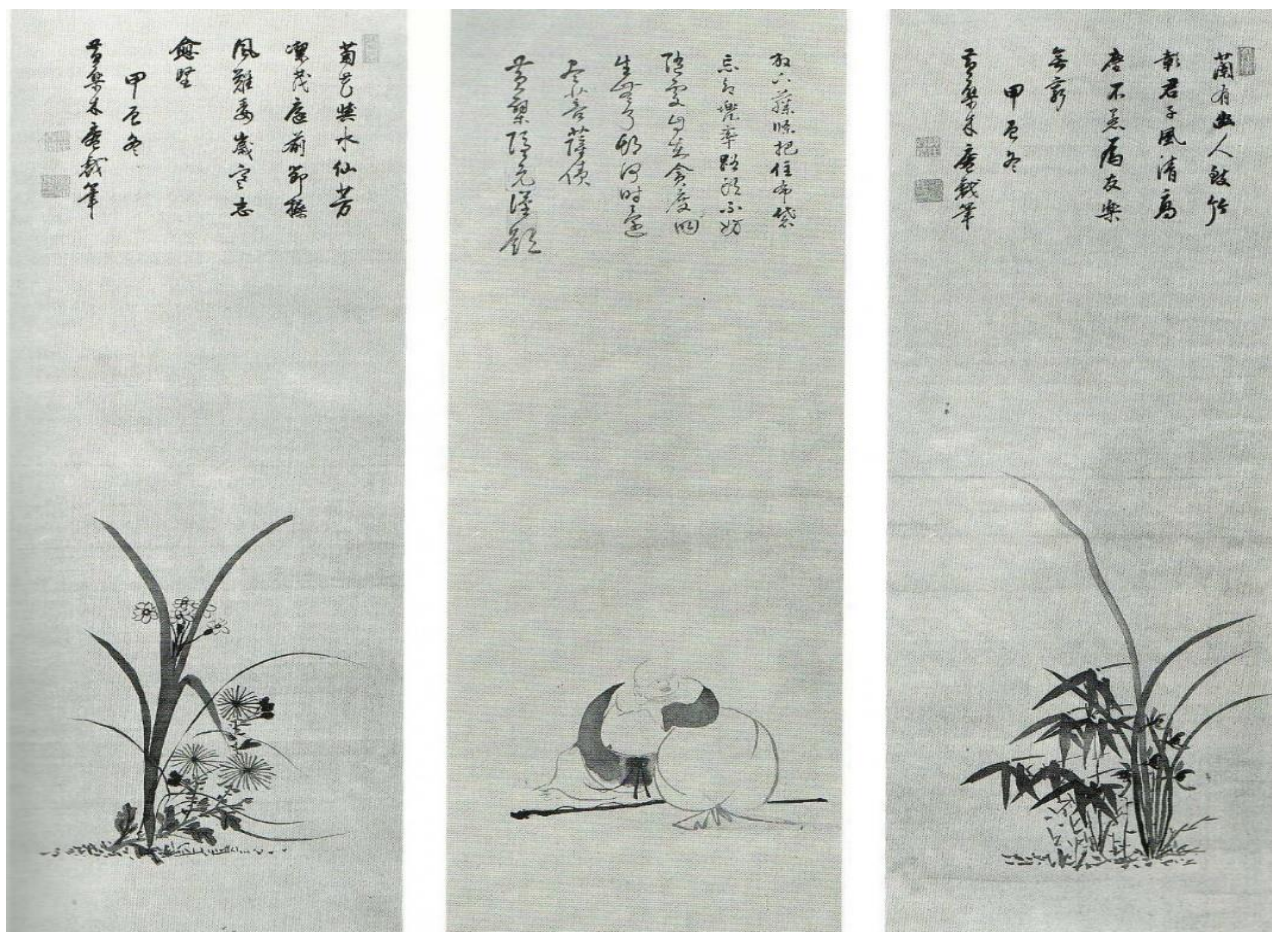


Рис. 8–10. Хотэй (божество Будай), орхидеи, бамбук, хризантемы и нарциссы. Автор – Мокуан Сё:то:. Подписано Ингэном Рю:ки и Мокуаном Сё:то:. Три навесных свитка, тушь, шелк. 114,5×39,0 см каждый. Период Эдо. Место хранения – храм Мампуку-дзи, Киото.

Рис. 11. Стебли бамбука и камни. Автор – священник Сокухи Нёицу. Навесной свиток, тушь, бумага. 134,7×30,0 см. Период Эдо. Место хранения – храм Мандзю-ин, Киото.



Рис. 12. Старая сосна, грибы линьчжи (яп. рэйси) и орхидеи. Автор – Сокухи Нёицу. Навесной свиток, тушь, шелк. 108,2×37,0 см. Период Эдо.



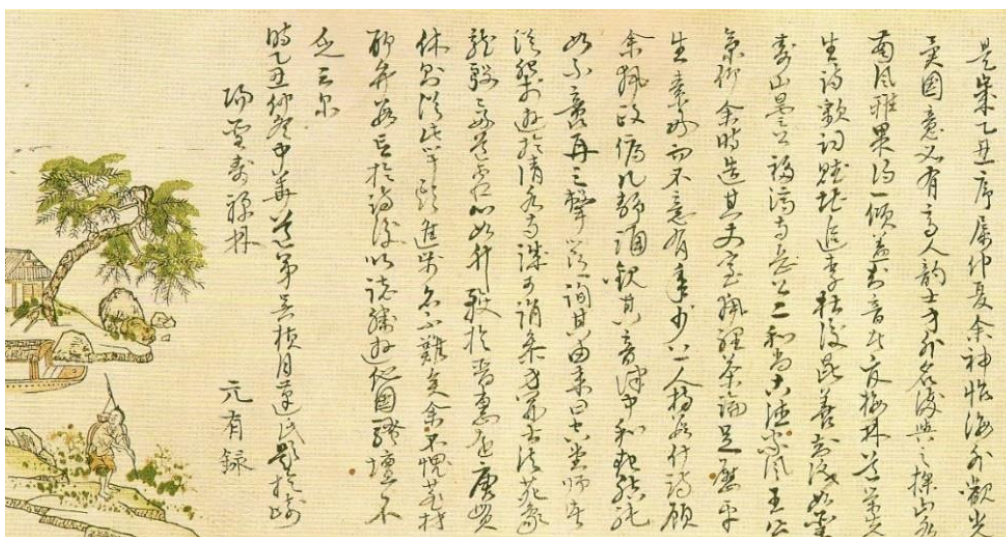


Рис. 13. Листы бумаги с цветной печатью и написанными от руки стихами. Период Эдо, XVII в. Горизонтальный свиток, тушь и цветная печать, бумага. Частная коллекция.

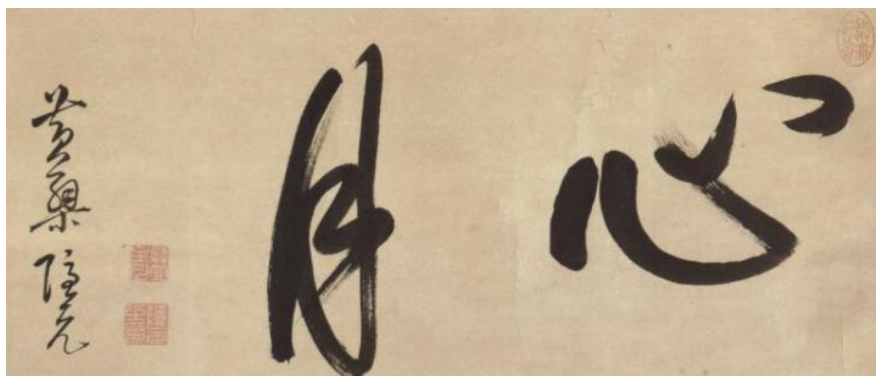


Рис. 14. «Разум и луна» (справа налево). Автор – Ингэн Рю:ки, подписано им же. Период Эдо. Висячий свиток, тушь, бумага. 28,6×60,8 см.



Рис. 15. Каллиграфия на табличке «Кайсэй-Хокуцу» («Место для практики на Западном море»). Автор – Ингэн Рю:ки. Период Эдо, датировано 1671 г. 56,0×37,7 см, 56,0×121,4 см. Три навесных свитка, тушь, бумага. Место хранения – храм Фукудзю:-дзи, префектура Фукуока.



Рис. 16. Каллиграфия «Тай-гэцу-рай» («Ожидая восхождения луны»). Автор – Фэйинь Тунжун (Хиин Цу:ё:). Период Мин, XVII в. 37,3×63,6 см. Навесной свиток, тушь, бумага. Место хранения – храм Фукусай-дзи, префектура Нагасаки.

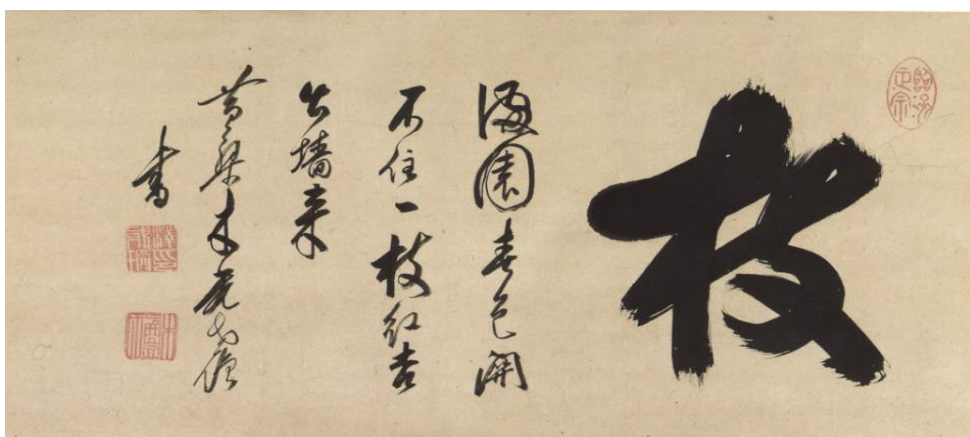


Рис. 17. «Ветвь». Автор – Мокуан Сё:то:, подписано им же. Период Эдо. Висячий свиток, тушь, бумага. 36,5×69,2 см.



Рис. 18. «Кансуй татаэтэ ай но готоси» («Когда река полноводна, ее гладь отлиывает индиго»). Автор – Мокуан Сё:то, подписано им же. Период Эдо, середина XVII в. Навесной свиток, тушь, бумага. 201х36 см.



Рис. 19. Каллиграфия «Унрэн-Бунсидзан» («Облака тянутся над горой Бунсиндзан»). Автор – Сокухи Нёицу. Период Эдо, XVII в. 130,5×34,0 см. Навесной свиток, тушь, бумага. Место хранения – храм Фукусай-дзи, префектура Нагасаки. Входит в список объектов культурного наследия Нагасаки.



Рис. 20. Стихи в китайском стиле – «Глядя на гору Фудзи». Автор – Дули Син'и (Докурю: Сё:эки). Период Эдо, датированы 1658 г. 171,5×187,0 см. Пара двусторонних свитков. Место хранения – храм Энцу:-дзи, префектура Фукуока.

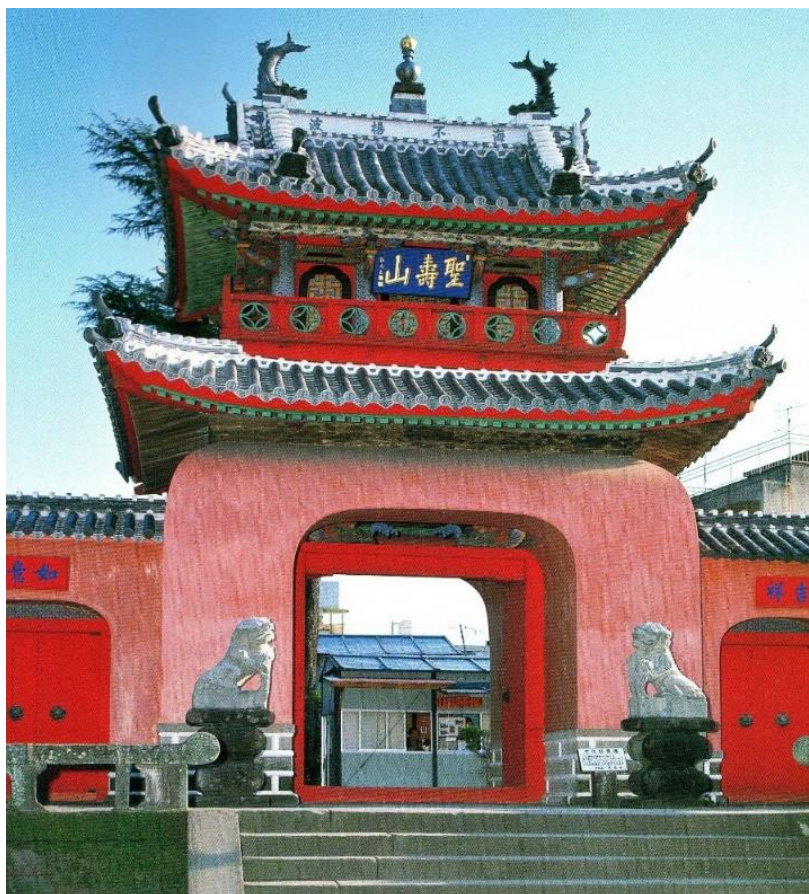


Рис. 21. Саммон (главные ворота) храма Со:фуку-дзи. Нагасаки. Объект культурного наследия, охраняется государством.



Рис. 22. Гуань-ди. Автор – Хан До:сэй. Период Эдо, XVII в. 36,9 см. Дерево. Место хранения – городской музей Кобэ.