

Н. Н. Трубникова
А. С. Бачурин

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

Я
П
О
Н
И
И



Н. Н. ТРУБНИКОВА, А. С. БАЧУРИН



ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ ЯПОНИИ IX—XII вв.

Москва
Издательство «Наталис»
2009

УДК 225-9"8/11"
ББК 86.33(5Япо)-3
Т 77

*Издание осуществлено
при поддержке Японского фонда*

Трубникова, Надежда Николаевна

Т 77 История религий Японии IX—XII вв. / Н. Н. Трубникова, А. С. Бачурин — М. : Наталис, 2009. — 560 с. : ил. — ISBN 978-5-8062-0308-4

И. Бачурин, Алексей Сергеевич
Агентство СІР РГБ

Книга охватывает развитие японских религий на протяжении IX—XII вв. — в эпоху медленного перехода от древности к средневековью. Основное внимание уделено обрядности в ее связи с бытом, общественным укладом и строем государственной жизни. Представления о богах *ками*, учения буддийских школ, «Путь Инь и Ян» и конфуцианская мысль обсуждаются в единстве — как общая основа для деятельности разнообразных учреждений и сообществ.

Издание предназначено для студентов-японистов, для религиоведов и для всех, кому интересна история японской культуры.

УДК 225-9"8/11"
ББК 86.33(5Япо)-3

ISBN 978-5-8062-0308-4

© Издательство «Наталис», 2009
© Н. Н. Трубникова, 2009
© А. С. Бачурин, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	9
Религии Японии до IX в.	20
Часть I. Переосмысление обрядности и распространение буддийских «гаинств»	45
Глава 1. Япония в первой трети IX в. Источники изучения религий начала эпохи Хэйан	45
Глава 2. Подготовка к созданию школ Тэндай и Сингон. Учеба Сайтё: и Ку:кай в Китае	57
Глава 3. Сайтё: и Ку:кай как главы школ. Вопрос о соотношении «тайного» и «явного» учений	66
Глава 4. «Лотосовая сутра» в учении Тэндай	76
Глава 5. Обучение «прекращению неведения и постижению сути» в школе Тэндай	88
Глава 6. Учение Сингон о смысле обряда	98
Глава 7. Сайтё: о задачах буддийской общины и о «заповедях бодхисатвы»	110
Глава 8. «Различение учений» у Ку:кай	123
Глава 9. «Сутра-сердце Праджня-парамиты» и ее истолкование у Ку:кай	134
Глава 10. Вопрос о происхождении и правах знатных родов	141
Часть II. Единство почитания богов <i>ками</i> и будд	151
Глава 11. Япония во второй половине IX — первой половине XI в. Источники изучения религий середины эпохи Хэйан	151

Глава 12. Государственный обряд по «Установлениям годов Энги»	162
Глава 13. «Палата Темного и Светлого начал», календари, гадания и знамена	174
Глава 14. Государственная буддийская обрядность	184
Глава 15. Развитие школы Тэндай в IX в.	196
Глава 16. Почитание «гневных духов». Сугавара-но Митидзанэ и святилище Китано	206
Глава 17. Развитие обрядов в школе Тэндай. «Путь богов Горного государя», <i>Санно:-синто:</i>	216
Глава 18. Школа Тэндай в X в. Деятельность Рё:гэн	229
Глава 19. Школа Сингон в IX—X вв. Развитие обрядов на горе Ко:я. «Путь богов двух мандал», <i>Рё:бу-синто:</i>	240
Часть III. Религии в повседневной жизни общества	251
Глава 20. Вопрос о религиозности хэйанской знати	251
Глава 21. Обряды рода Фудзивара	263
Глава 22. «Путь Темного и Светлого начал» в жизни общества	273
Глава 23. Почитание будды Амида и его «Чистой земли»	282
Глава 24. Представления о «конце Закона» и почитание будущего будды Майтрейи	294
Глава 25. «Путь упражнений и испытаний», <i>Сюгэндо:</i>	302
Глава 26. Человек, божество и будда в изящной словесности середины эпохи Хэйан	310
Часть IV. Государство, храмы и святилища в период «правления из молельни»	321
Глава 27. Япония во второй половине XI в. и в XII в. Источники изучения религий периода «правления из молельни»	321

Глава 28. Монахи-воины	328
Глава 29. Почитание «Чистой земли» в XI—XII вв.	337
Глава 30. Обновление школы Сингон в первой половине XII в. Деятельность Какубан	345
Глава 31. Развитие горного подвижничества. Храмы-святилища Кумано	360
Часть V. Религии Японии в пору междоусобных войн и установления сёгуната Камакура	370
Глава 32. Япония на рубеже XII—XIII вв. Источники изучения религий конца эпохи Хэйан и начала эпохи Камакура	370
Глава 33. Религии времен смуты в «Повести о доме Тайра»	377
Глава 34. Храмы в междоусобной войне между Тайра и Минамото	387
Глава 35. Знаменитые монахи XII в.	397
Глава 36. Начало японской традиции Дзэн	407
Глава 37. Начало проповеди Хо:нэн. Возникновение «Школы Чистой земли»	417
Глава 38. Гонения на Хо:нэн и его учеников	427
Глава 39. Углубление представлений о «последнем веке». «Закон государя и Закон Будды»	435
Глава 40. Учения об «исконной просветленности» в школе Тэндай	444
Заключение	454
Приложения	
Япония в IX—XII вв. Карта	458
Календарь Японии в IX—XII вв.	459
Годы правления Японских государей и названия годов их правления	462
Город Хэйан и его окрестности	466

Мандалы «Мира-Чрева» и «Мира-Ваджры»	467
Одежда монахов, жрецов, горных подвижников	480
Указатели	
Указатель имен	486
Указатель имен богов, будд, бодхисаттв и других почитаемых существ	494
Указатель названий святилищ, храмов, молелен	498
Указатель источников	501
Указатель терминов	514
Указатель японских слов и выражений	535
Литература	547
Ресурсы Интернет	559

ВВЕДЕНИЕ

ЗАДАЧА НАШЕГО УЧЕБНИКА

Задача нашего учебника — познакомить читателей с историей религий Японии IX—XII вв. В исторической науке это время принято называть «эпохой Хэйан» (794—1185) — по тогдашней столице Японии, «Городу мира и покоя», Хэйан-кё:¹. В эти четыреста лет распадается древнее «государство законов» и складываются феодальные отношения. Завершается эпоха установлением сёгуната — при сохранении роли императора как священного государя политическая власть переходит к военному правителю, сёгуну.

Эпоху Хэйан обычно называют порой расцвета японской словесности и изысканной придворной культуры. Правда, в это время «рядом стоят: варварство и утонченность, роскошь и убожество, высокая образованность и невежество, прекраснейшие произведения прикладного искусства и примитивнейший предмет обихода, изящный экипаж и непроходимые дороги, блистательный дворец и углая хижина, один цветущий город, распланированный по последнему слову строительной техники, и почти первобытные поселения» [Конрад 1974, 197]. Похожие противоречия видны и в религиозной жизни Хэйан. По письменным памятникам IX—XII вв. лучше всего известны религии столичной знати — той части общества, в чьей среде эти источники составлялись и читались. Н.И. Конрад пишет о ней: «Сословие “становящееся”, связанное тесными узами еще с родовым древним синтоистическим укладом, быстро превра-

¹ Здесь и далее двоеточие в записи японских слов — знак долготы гласного. Японские слова в нашем учебнике не склоняются, кроме некоторых терминов, вошедших в русский язык (например, «сёгун»). Конечно, несклоняемые слова порой затрудняют чтение русского текста. Но еще большая путаница возникла бы при склонении японских имен и терминов на русский лад. Например, «кана» читалось бы как родительный падеж от «кан» — а это разные слова.

шалось в сословие “властвующее”, облеченное при этом уже в новые китайско-буддийские одежды. Впрочем, под этими одеждами еще долго чувствовались прежние “варвары”; еще долго под этим внешним лоском таилась внутренняя грубость. Прошло довольно много времени, пока хэйанцы смогли дать какое-то соединение своего национального достояния с новым чужеземным, построить первую в Японии действительно синкретическую культуру» [Конрад 1991, 84].

Мы будем говорить лишь о тех событиях хозяйственной и политической истории IX—XII вв., без которых невозможно изложение истории религий. Подробный исторический обзор Хэйан см. в издании [История 1998]. По истории культуры, литературы и искусства эпохи Хэйан см. [Сэнсом 1999; Горегляд 1997; Стенли-Бейкер 2002].

Внутри эпохи Хэйан можно выделить несколько периодов:

IX в. — правление относительно самостоятельных государей. Идет становление феодальных отношений.

X—XI вв. — правление регентов и канцлеров из рода Фудзивара. Ведущей силой в обществе и государстве становятся крупные феодальные дома: «чиновные», «военные» и «храмовые»².

XII в. — «правление из молельни». Власть делят регент или канцлер и отрешившийся государь, ушедший в монахи; итогом нескольких междоусобных войн становится учреждение военного правительства.

О КАКИХ РЕЛИГИЯХ ПОЙДЕТ РЕЧЬ

В эпоху Хэйан почитание «родных богов» *ками* прочно срастается с учениями и обрядами, пришедшими с материка. По большей части эти заимствования относятся к VI—VIII вв., а в IX—XII вв. идет не столько их расширение, сколько осмысление усвоенного.

² Японский религиовед Курода Тосио называет это многовластие «системой правящих элит», *кэммон тайсэй*. Середину эпохи Хэйан также часто именуют «периодом Фудзивара». Здесь и дальше мы выделяем курсивом транскрипции японских слов. Их японское написание приведено в Указателе японских слов и выражений. Японские имена мы пишем, как принято в Японии: сначала фамилия, затем имя.

Хотя исследователи нередко обсуждают «конфуцианство», «даосизм», «буддизм» или «синтоизм» в хэйанской Японии, — такое обозначение условно. В источниках этой эпохи всякий раз приходится иметь дело со сложным целым, куда так или иначе входят все названные традиции. Едва ли о ком-то из японцев эпохи Хэйан можно сказать, что он был последовательным приверженцем какой-то одной религии. «Вопрос “Како веруеши?”, принесенный на острова христианами и ставший актуальным в период Мэйдзи³, в принципе неадекватен японскому религиозному сознанию и решается не так, как на Западе, во всяком случае не так категорически однозначно» [Ермакова 2002а, 8].

Часто «Путем богов», *синто*, или «синтоизмом», называют исконную островную религию японцев — ту основу, на которую накладывались всевозможные материковые влияния. Нам представляется более верным говорить о *синто*: как об итоге соединения местных и иноземных обрядов, верований, учений. В эпоху Хэйан такое соединение шло, но еще не было полностью завершено. О толкованиях понятия «*синто*:» у разных исследователей см. [Ермакова 2002а; Бачурин 2004].

Японское государство в эпоху Хэйан занимало меньшую территорию, чем нынешняя Япония. В него не входили острова южнее Кю:сю: и севернее Хонсю: (см. карту на стр. 458). Хотя становление феодальных отношений так или иначе охватывало всю державу, развитие отдельных ее областей было неравномерным. Степень контроля центральной власти над отдаленными областями была невысокой. Большинство источников IX—XII вв. описывают жизнь столицы и ближних к ней областей, а о религиозной жизни во многих регионах ничего или почти ничего не известно.

Горные хребты и отроги делят территории крупных островов Японского архипелага на «земли», *куни*. Почти в каждой из земель есть и выход к морскому побережью, и речные долины, пригодные для земледелия, и предгорья, и горы. Такая земля-*куни* в хозяйственном отношении обычно бывала самодостаточна, хотя связи между землями сложились достаточно рано — еще до образования государ-

³ То есть в XIX в. Знакомство японцев с христианством состоялось раньше, в XVI в., но затем было прервано до середины XIX в.

ства. Можно предполагать, что издревле в каждой из земель почитали своих местных богов, *куницу-ками*.

Исследователи японских религий часто подчеркивают, что обряды «родным богам» отличались исключительным разнообразием, а представления о *ками* никогда не были выстроены в какую-либо единую систему. Один из классических ответов на вопрос, что значит слово «*ками*», принадлежит японскому мыслителю XVIII в. Мотоори Норианага:

«Боги-*ками* — это прежде всего боги Неба-Земли и их души [*митама*], почитаемые в святилищах, а также человеческие существа, птицы и животные, деревья и растения, моря и горы, имеющие особую силу и закономерно становящиеся объектом поклонения. В понятие *ками* включаются не только те таинственные существа, что добры и благодетельны, но и злые духи, которые имеют особую природу и достойны почитания» (пер. Л. М. Ермаковой, см. [Ермакова 2002а, 24])⁴.

По этому отрывку видно: чтить как божество *ками* или как место его пребывания можно почти всё что угодно. Место совершения обрядов, «святилище», *ясиро*, требует отграничения от «обычных» мест, но не всегда для обряда возводят особое строение. «Телом божества», *синтай*, часто служит гора, скала, большое дерево. Или же таким «телом» считается рукотворный предмет, хранимый втайне в святилищной постройке. (Даже для многих современных святилищ неизвестно, что это за предмет. Только по форме ларца, где он помещен, можно предположить, что это, например, зеркало.) И наконец, телом для божества на время может становиться тело жреца или жрицы, совершающих обряд.

Вместилище божества и пространство вокруг него мыслятся как особенно чистые, *хараи*. Священное место может быть обозначено сооружениями из камней, *ивасака*, или из ветвей деревьев, *химороги*. При входе в святилище часто воздвигаются ворота *тори* (см. стр. 31). От участников обряда требуется пройти очищение от скверны, *хараэ*. «Скверну» же, *кэгарэ*, несет всё, что прямо или косвенно связано со смертью, с нарушением целостности живого тела — или с

⁴ Здесь и дальше мы выделяем шрифтом цитаты из японских источников. В случае, когда переводчик не указан, переводы сделаны нами.

повреждением «тела» человеческой общины (такой вред, например, наносит кровосмешение или разрушение межей на полях).

Среди обрядов, относимых к почитанию «родных богов», можно назвать возгласие молений или заклинаний, *котагэ*; принесение «клятв», *укэи*, оно же гадание, при котором совершается некое действие с целью узнать волю божества или побудить его как-либо отозваться на события в мире людей; «зароки» *ими*, т. е. соблюдение различных запретов ради успеха какого-то начинания. Подношениями богам служат, прежде всего, ткани, веревки, циновки, нити, по-особому свернутые бумажные ленты. Вероятно, такие предметы, изготовленные из растительных волокон, мыслятся как полностью чистые. А то, что волокна в них переплетены, связаны друг с другом, лучше всего выражает установку на обряд как на способ «связать» людей с богами, *мусубу*. Кроме того, богам посвящают лошадей, а также рисовый напиток *сакэ* и прочие продукты собирательского или земледельческого труда.

Различают несколько обозначений богов или духов. Понятие *моно* («нечто», «некто») может относиться к людям, животным, растениям, камням, горам, рекам, «особенным» по своей природе. Понятие *тама* (оно же «душа») применимо также и к рукотворным предметам или, например, к человеческой речи (*котадама* — «дух слова»). *Марэбито* — «чужаки», духи живых или мертвых людей, действующие в теле другого человека или вовсе без тела. В особый разряд могут выделяться духи небесных светил, грома, ветра. Понятие «*ками*» охватывает все эти разновидности, хотя по значению и не полностью перекрывает их. Обычно его относят к «высоким» божествам (*ками* — «верх»), т. е. к таким, которых люди скорее стараются призвать на помощь, а не защищаются от них. Возможно, слово «*ками*» родственно слову «кам» в обрядовом обиходе тунгусских племен (ср. русское «камлать» — о действиях шамана). У божества *ками* могут различаться милостивая «мягкая душа», *нигимитама*, и «грубая душа», *арамитама*; оно может являть себя через «вред», «порчу», *татари*, и тогда обряд служит для его смягчения, умиротворения.

В древнем устройстве общества на Японских островах важнейшие роли обычно отводятся таким объединениям людей, как *удзи* и *бэ*. Часто слово «*удзи*» переводят как «род», но это скорее

большая местно-родовая общность со своей правящей знатью, подчиненными ей менее знатными семьями и простыми общинниками. В сообщества *бэ* люди входят не по признаку общего происхождения, а по признаку общего занятия: рыбаки, оружейники, кожевники и т. д. Здесь также могут быть наследственные руководители и подчиненные. На деле одна и та же общность могла строиться и на том и на другом принципе, и поскольку она была независима от других общностей, то выступала как *удзи*, а поскольку вовлекалась в отношения обмена с другими — как *бэ*.

Можно предполагать, что божества, почитаемые в той или иной местности, еще в древности мыслились как предки и покровители тамошних родовых объединений *удзи*. Вероятно, одни и те же люди главенствовали в роду и играли ведущую роль в обрядах — или внутри рода выделялись жреческие семьи, занятые в основном обрядом или исключительно им. В сообществах *бэ* божество могло совмещать в себе черты хозяина местности, пригодной для такого-то промысла, покровителя самого промысла и предка тех, кто им занимается.

Далеко не всюду и не всегда «родных богов» можно отождествить с предками как таковыми. Японский религиовед Хори Итиро: в связи с этим указывает на разделение «родовых богов», *удзигами*, и «людских богов», *хитогами*. Первые относятся к роду в целом, и их молят о благополучии рода вообще. Вторых чтит ограниченная группа людей, они могут «отвечать» за какое-то определенное явление погоды, болезнь и т. д. А посредником при обряде «людским богам» выступает человек, наделенный особой способностью общения с божествами, — или же его потомки.

Становление государства Ямато на Японских островах сопровождалось попытками подчинить местные обряды, утвердить обряд правящего рода как главенствующий. При этом особое значение приобрел вопрос о богах-предках наиболее влиятельных местных родов и о соотношении этих богов с божествами, чтимыми в государевом роду. Род государей возводил свое происхождение к Солнечной богине Аматаэрасу-оомиками, «Великому божеству, Сияющему с Неба», — через ее потомка, кому было доверено править землей; см. [Мещеряков 2004]. По истории почитания богов *ками* см. [Синто 1997; Накорчевский 2000].

В пору строительства государства японцы вместе с китайской письменностью, образцами административного и политического устройства переняли также и отдельные черты китайской религии. Самоназвания она не имеет, исследователи обычно говорят просто о «религии китайцев». Этой религии следовали многочисленные переселенцы, *кикадзин*, прибывавшие в Японию из Кореи в IV—VII вв. поодиночке и целыми общинами. Многие из таких общин по происхождению были китайскими, покинувшими Китай несколькими столетиями ранее.

На уровне державы в целом эта материковая религия предполагает почитание Неба и государя как Сына Неба. Правитель мыслится как еще и верховный жрец, ответственный за должный порядок отношений между Небом и Землей, за надлежащее соподчинение людей в обществе — а от этого зависит и правильное чередование времен года, и процветание всего поднебесного мира. На уровне общины «религия китайцев» включает в себя обряды божествам земли и злаков или покровителям разных ремесел и искусств, а на уровне семьи — обряды предкам. Кроме того, эта религия существует и на уровне отдельного человека: таковы обряды, нацеленные на обретение долголетия или даже телесного бессмертия. Кроме собственно китайских черт эта религия у переселенцев, несомненно, имела и черты, усвоенные в Корее. Правда, различить у японских *кикадзин* те и другие черты верований обычно уже невозможно. По религиям Китая и Кореи см. [Васильев 2001; Воробьев 1997; Гране 2004; Кравцова 1994; Ткаченко 1990; Ткаченко 1999].

Конфуцианство и даосизм выступают не как отдельные «религии», а как два способа осмысления этой «религии китайцев» на разных уровнях. На уровне семьи они по-разному решают вопрос о долге человека перед умершими и живыми родичами, на уровне общины — об обязанностях его перед обществом. На государственном уровне они обсуждают подчинение вышестоящим и заботу о нижестоящих, а на уровне личном — соотносят человека с мирозданием как целым, вычисляют связи между его жизнью и ходом светил, превращениями мировых первоначал и т. д. К личному уровню относятся также почитание «богов и бессмертных» из даосских преданий. Почитание Конфуция в основном идет в рамках освоения китайской книжности и связано с попытками приме-

нить на деле китайские образцы государственного, общинного и семейного устройства. А даосские «искусства» распространяются в основном в среде врачей, знатоков воинского дела и прочих мастеров, чья работа направлена на совершенствование тела и нрава отдельного человека.

Особое место занимают знания и навыки, собирательно называемые «Путем Темного и Светлого начал», *Оммё:до*: (кит. *Инь-Ян-Дао*). Они относятся к составлению календарей, к определению благоприятных сроков для различных начинаний, к поиску и разметке мест для тех или иных работ, к гаданиям и предсказаниям. По своей роли в жизни общества этот «Путь» во многом ближе к «науке», чем к «верованиям», коль скоро пользуется единообразными, по-своему строгими методами вычисления. И всё же его необходимо рассматривать в рамках истории религий, поскольку в основе его лежат представления о божествах — соотносимых с небесными светилами или же умозрительных.

Для «китайской религии» характерно то, что здесь нет принципиальной грани между обрядом и правильным обыденным поведением. И то и другое может соответствовать мировому «Пути», *До*: (кит. *Дао*), или противоречить ему. Как отношения людей с божествами и духами, так и отношения людей с людьми подходят под понятие «ритуала», *рэй* (кит. *ли*), разработанное в конфуцианской традиции. «Искусства» даосов, *дзюцу* (кит. *шу*) также соединяют в себе работу, связанную с божествами и не связанную с ними. Годность или негодность человека для обряда обычно понимают с точки зрения должного и недолжного образа жизни в целом, но не определяют каким-либо конкретным действием «очищения» или «осквернения».

Говорить о едином конфуцианстве, как и о едином даосизме, в хэйанской Японии мы считаем неправомерным. Скорее речь можно вести о множестве традиций, восходящих к отдельным памятникам конфуцианской и даосской философии, к «Пути Инь и Ян» и к другим направлениям китайской мысли.

Почитание «Трех Сокровищ», *самбо*:, — Будды⁵, его Учения и Общины — было усвоено в Японии в его китайском истолковании.

⁵ Здесь и дальше мы пишем «Будда» с заглавной буквы, когда речь идет об «историческом» Будде Шакьямуни, основателе учения, и «будда» со строчной

Как и другие виды обрядности, оно, прежде всего, предлагает средства для поддержания существующего порядка вещей, для обретения «пользы и выгоды в здешнем мире», *гэндзэ рияку*. Но почитание Трех Сокровищ еще и указывает способ выйти за пределы этого порядка — освободиться от власти мирового непостоянства, обрести «просветление», *бодай* (санскр. «бодхи»), «стать буддой», *дзё:буцу*. Это значит — воспользоваться законом «воздаяния», *хо*:, чтобы уменьшить степень зависимости людей от самого этого закона, создать своими делами причины для таких событий, которые не усиливают закономерные страдания в мире, а ослабляют их. Основное значение здесь имеет сострадание ко всем живым существам, помощь им в их поисках свободы. Тот, кто стремится идти путем сострадания, именуется «просветленным существом» — бодхисаттвой, *босацу*. Такое буддийское учение называется «Великой Колесницей», *дайдзё*: (санскр. «махаяна»). В отличие от «Малой Колесницы», *сё:дзё*: (санскр. «хинаяна»), оно настаивает, что просветление доступно не немногим подвижникам, а любому живому существу. По истории буддизма в Индии, Китае и Корее см. [Буддизм 1999; Волков 1985; Лысенко 1994; Розенберг 1991; Торчинов 2000; ФКБ 2001].

Под «буддийским обрядом» почти всегда имеется в виду выражение почтения к Трех Сокровищам. Собственно, быть буддистом и значит — «искать себе прибежища у Будды, Учения и Общины». В храме, *дзи/тэра*, или *гаран*, все Три Сокровища собраны вместе. Будда представлен изваянием, а часто также и реликвиями, которые мыслятся как остатки пепла похоронного костра основателя учения, Будды Шакьямуни. Их называют «*сяри*» (санскр. «шарира»). «Шарира» могут иметь вид кусочков обгоревшего благовонного дерева или еще какого-либо вещества, их помещают в особое закрытое сооружение — пагоду; см. [Киддер 1992]. Изваяние при обряде доступно для обозрения: перед ним ставят благовонные курения, цветы и иногда другие дары. Учение представляют книги буддийского канона — «сутры и трактаты», *кё:рон*. При обряде их читают вслух, полностью или в отрывках. В Общину входят и

буквы — во всех остальных случаях. «Историческим» Будда называется постольку, поскольку его почитатели считают, что живут в ту же эпоху, что и он. Другие же будды или пребывают вне времени, или относятся к прошлому, или к будущему веку.

монахи, постоянно или временно живущие при храме⁶, и миряне, посещающие этот храм. При обряде миряне совершают подношения монахам: постной едой, дровами, одеждой и утварью. Для мирян могут устраивать общую трапезу, и монахи могут делать им ответное «подношение учением», т. е. проповедовать.

Цель буддийских обрядов — распространить последствия сострадательных деяний одного человека на множество других жизней, помочь каждому существу достичь освобождения. И страданий, и их причин существует великое множество, а потому и помощь должна быть разной. Обряд может быть обращен не только к Будде Шакьямуни, но и к другим буддам, бодхисаттвам и иным почитаемым существам — помощникам на различных путях освобождения. Через буддийские обряды японцы познакомились с божествами индийской традиции и в эпоху Хэйан отчасти соотнесли их с «родными богами».

Нередко буддийский обряд предполагает «чудо», *рё*: (кит. *лин*), т. е. некое немедленное изменение к лучшему. Таковы обряды исцеления больных, усмирения непогоды и др. В этом смысле почитание Трех Сокровищ, пожалуй, ближе к почитанию богов *ками*, чем к древней «китайской религии», где обряд поддерживает правильный ход вещей, но почти никогда не стремится резко повернуть его в желаемую сторону. Как и в случае с богами *ками*, будды и бодхисаттвы мыслятся как существа, с кем возможен договор о конкретном сотрудничестве. Годность монаха для буддийского обряда зависит от его «подвижничества», *сюгё*:; — то есть от того, насколько сам он воздерживался от поступков, умножающих страдания, и совершал дела, ведущие к свободе.

Конфуцианство, даосизм и буддизм по-японски называются «учениями», *кё*:; — это «учение книжников», *дзюкё*:; «учение о Пути-Дао», *до:кё*:; и «учение Будды», *буккё*:. Примечательно, что похожего термина для учений о «родных богах» нет. Иногда *синто*:; «Путь богов», вообще исключают из ряда «религий», *сю:кё*:; — но мы будем рассматривать почитание богов *ками* в этом ряду.

⁶ Иногда буддийские храмы называют «монастырями», а «храмами» — места проведения обрядов «родным богам». Мы будем всюду называть «святилищами» сооружения для обрядов богам *ками*, и «храмами» — буддийские обрядовые здания. Если же речь пойдет о месте, где почитали и богов и будд, то его мы будем называть «храмом-святилищем».

Религии Японии исследовались с самых разных сторон, и подходов к их изучению существует множество. В этой книге мы будем исходить из того, что «религии японцев» выражаются, прежде всего, в некоторых действиях — обрядах в самом широком смысле слова. Мы постараемся рассказать о развитии государственной, родовой и личной обрядовой деятельности в Японии, проследить, из каких частей она складывалась — как местных, так и заимствованных. Мы попробуем показать, какие воззрения и учения лежали в ее основе и как она соотносилась с другими видами человеческой деятельности.

Об источниках изучения японских религий мы будем говорить отдельно по каждому периоду. Старояпонские тексты мы по возможности цитируем в уже изданных отечественных переводах. Основные справочные издания, которыми мы пользовались для сверки дат, чтений терминов, имен и названий памятников словесности, — это [ББД 1980; БДД 1988; НСД 2001; СД 1999].

Мы будем, насколько возможно, избегать религиозоведческой терминологии, восходящей к изучению религий других народов мира. Такие выражения, как «японский шаманизм» или «японский мессианизм», несут в себе установку на сравнение разновременных и разнородных религий, и само по себе подобное сопоставление может быть чрезвычайно интересным и плодотворным. Однако мы видим нашу задачу скорее в том, чтобы собрать и изложить материал по японским религиям эпохи Хэйан — в том числе и для дальнейших сравнений.

* * *

Введение, главы 1, 11 и 20 написаны совместно. Главы 12, 13 и 22 написаны А. С. Бачуриным, остальные главы и Заключение — Н. Н. Трубниковой.

Мы признательны Японскому фонду за поддержку нашего исследования. Мы хотели бы поблагодарить Александра Николаевича Мещерякова — за предложение написать эту книгу и за помощь в ходе работы. Мы благодарны всем организаторам и участникам ежегодной конференции «История и культура Японии» в Российском государственном гуманитарном университете: и замыслом, и способом изложения наша книга обязана докладам и обсуждениям на этой конференции. Благодарим Екатерину Кирилловну Симонову-

Гудзенко и Максима Васильевича Грачёва за помощь в работе. Мы признательны журналам «Вопросы философии» и «Религиоведение», кафедрам Истории и теории мировой культуры и Философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова — за возможность изложить и обсудить с коллегами промежуточные итоги нашего исследования. Большое спасибо Илье Оказову — первому читателю и критику нашей книги.

РЕЛИГИИ ЯПОНИИ ДО IX В.

По истории Древней Японии см. исследования: [Воробьев 1958; Воробьев 1980; Иофан 1974; Мещеряков и Грачев 2003].

Первые стоянки палеолитического человека на территории Японии датируются периодом около 600 тыс. лет назад. К X в. до н. э. относятся первые образцы керамики с «веревочным узором», *дзё:мон*, давшей название японскому неолиту — эпохе Дзё:мон. Хозяйство этого времени основано на сочетании охоты, рыболовства и собирательства.

От эпохи Дзё:мон сохранились обрядовые глиняные статуэтки *догу:*. Обычно это фигурки женщин с несоразмерно большими грудью и животом, встречаются также изображения животных. Многие *догу:* явно намеренно сделаны так, чтобы их было легче расколоть на части. Возможно, они использовались в обрядах плодородия и изображали приносимое в жертву божество, из частей тела которого рождаются растения и животные. Предания о «веке богов» в первых японских летописях (см. ниже) содержат рассказ о похожем жертвоприношении:

«Еще бог Сусано-о попросил еды у Оо-гэцу-химэ-но ками — Девы-Богини Великой Пищи. Тогда богиня Оо-гэцу-химэ достала у себя из носа, изо рта, а также из заднего места разные аппетитные яства, и когда по-всякому их приготовив, поднесла, бог Сусано-о-но микото, эти действия ее узрев, подумал, что она, осквернив еду, ему подносит, и ту богиню Оо-гэцу-химэ-но ками убил.

И вот то, что в теле убитой богини родилось — в голове шелковичные черви родились, в обоих глазах рис-рассада родился, в обоих ушах

просо родилось, в носу фасоль родилась, в тайном месте пшеница родилась, в заднем месте соевые бобы родились» (пер. Е. М. Пинус, см. [Кодзики 1994 I, 58]).

Исследования погребений показывают, что в эпоху Дзё:мон применялось вырывание зубов — вероятно, при обрядах инициации. Умерших хоронили в одежде и с украшениями, иногда останки помещали в глиняные сосуды.

В III—II вв. до н. э. на Кю:сю: появляется новый тип керамики, *яёй* (он назван по имени района Токио, где впервые был обнаружен сосуд этого типа). В эпоху Яёй под влиянием мощного потока переселенцев с Корейского полуострова распространяется рисосеяние, начинают применяться бронзовые и железные орудия — сначала материкового производства, а затем и собственного. К обрядовой утвари этого времени относятся бронзовые колокола *до:таку*, восходившие, видимо, к корейским образцам. Узоры на них часто изображают оленей и птиц. Вероятно, олень использовался как жертвенное животное в обрядах, связанных с посадкой риса. В погребениях часто находят также бронзовые зеркала и мечи обрядового назначения. Встречаются и каменные подвески в виде запятой, так называемые *магатама*.

Первые развернутые описания обитателей Японских островов — «народа *ва*» — содержатся в китайских летописях: «Описании Вэй» («*Вэй-чжи*», ок. 297 г.) и «Истории династии Поздняя Хань» («*Хоу Хань-шу*», ок. 445 г.). Хотя во многом эти описания недостоверны, их принято использовать для реконструкции быта и верований древних японцев. Согласно «Описанию Вэй», на территории Японии насчитывалось более ста «государств», главным из которых было Яматай. «Люди *ва*» выращивали рис, коноплю и чумизу, разводили тутовые деревья и ткали шелковое полотно. Мужчины татуировали лицо и раскрашивали тело киноварью. Более знатные имели по четыре-пять жен, менее знатные — по две-три. Захоронение умершего проводили через десять дней после смерти, и до похорон воздерживались от еды и пищи. При совершении морского путешествия назначали человека, который нес определенные зарюки: не расчесывал и не мыл волосы, не ел мяса и избегал встреч с женщинами. В случае успеха путешествия такого человека вознаграждали, а в случае неудачи — убивали, считая, что он недостаточно усердно соблюдал воздержание.

В тех же летописях говорится, что в середине II в. в Японии вспыхнула междоусобная война, которая закончилась приходом к власти девы по имени Химико. Она была способна к чудотворству и не выходила из дворца, править страной ей помогал ее брат. Во дворце ей прислуживала тысяча служанок и один слуга, приносивший еду и передававший слова государыни народу. После смерти в 248 г. Химико была похоронена в большом кургане — более ста шагов в поперечнике. С ней были погребены и ее слуги.

Захоронения в курганах, *кофун*, характерны для эпохи Кофун (III—VII вв.). Первые такие сооружения появляются в III в. на севере острова Кюсю, а в IV в. начинается строительство огромных курганов на равнине Нара. Особое распространение получили курганы в форме «замочной скважины»: две сомкнутые насыпи рядом, круглая и квадратная.

К III в. относятся и первые свидетельства существования на равнине Нара построек, похожих на святилища *ясиро*. Существует несколько разновидностей таких построек, некоторые из них восходят к устройству древнеяпонского жилого дома, а другие — к устройству амбара.

Перед постоянным захоронением в кургане тело покойного, как правило, помещали во «временный погребальный дворец», *могари-номия*, на срок до нескольких лет.

По-видимому, в период Кофун на смену «горизонтальной» картине мира, где страна мертвых расположена за морем, приходит «вертикальная». В этом случае мир мертвых — «Страна мрака», *Ёми-но куни*, или «Страна корней», *Нэ-но куни*, — помещается под землей. Эта страна противопоставляется «Равнине высокого неба», *Такамага хара*, обиталищу небесных богов. А посередине находится мир людей и земных богов, «Срединная страна тростниковых равнин», *Асихара-но накацу-куни*, окруженная морем. Море тоже может делиться на три уровня: поверхность, толщу воды и дно, на каждом из них обитают свои морские боги. Устройство кургана повторяет устройство мироздания с «круглым» небом над «квадратной» землей и миром мертвых под ними, причем умерший оказывается ближе к Небу и небесным богам. Образы Неба как круга и Земли как квадрата восходят к китайской мысли.

Курганы окружали рвами, а на их склонах устанавливали камни и глиняные скульптуры *ханива*, изображавшие людей, животных,

постройки, оружие, доспехи и утварь. Согласно «Анналам Японии» («Нихон сёки», 720 г.), государь Суйнин⁷ впервые отменил человеческие жертвоприношения при похоронах знатных особ и велел ставить возле гробниц *ханива*. С распространением курганов меняется и состав предметов, помещаемых в захоронение: уменьшается количество керамики, появляются конская сбруя и разное оружие. Со второй половины V в. на стены погребальных камер наносят росписи, и в их сюжетах отчетливо прослеживается китайское влияние.

В V—VI вв. возникает государство Ямато. Достижения материальной культуры заимствуются двумя путями. «Сверху» власти Ямато строят государство по китайскому образцу. «Снизу» — в обществе все большую роль играют недавние переселенцы из Китая и Кореи: кузнецы, кожевники, ткачи и писцы. Вместе с китайской письменностью распространяются и книги, в том числе сочинения Конфуция, Лао-цзы и их продолжателей. Среди переселенцев есть также немало буддистов, монахов и мирян.

От древнего Ямато не сохранилось письменных памятников, которые бы позволили сколько-то четко представить тогдашние обряды богам *ками*. Однако в более поздних источниках есть записи текстов, которые, вероятно, уже бытовали изустно в VI в., а возможно, и еще раньше. Таковы молитвословия *норито*, вошедшие в «Установления годов Энги» («Энги-сики», X в.). Подробнее мы будем говорить о них в гл. 12, а здесь приведем одно из молитвословий. Оно относится к обряду вкушения нового урожая при дворе государей Ямато.

«Собравшиеся жрецы и священнослужители, все внимайте — так возглашаю.

По изволению бога и богини,
Прародителей владетеля нашего,
На Равнине Высокого Неба божественно пребывающих,
говорю смиренно перед царственными богами,
кои хвалу возносят в храмах неба, в храмах земли.

⁷ См. Годы правления японских государей.

В день зайца месяца *симоцуки*⁸ года нынешнего
 царственный потомок вкушать станет
 Небесную трапезу, долгую трапезу, вечную трапезу,
 И пусть боги царственные на нее согласятся,
 Чтоб век его как крепкая скала, вечная скала сохранен был,
 Цветущим веком счастлив был,
 Чтоб тысячу осеней, пять сотен осеней
 Он трапезу покойно, мирно вкушал,
 Зарумянившись пышным румянцем.
 Посему богатые дары царственного потомка —
 Светлые ткани, блестящие ткани,
 Мягкие ткани, грубые ткани препроводим
 И на пышном восходе солнца утреннего
 Хвалы вознесем — и все внимайте, —
 Так возглашаю.
 Особо говорю: дары подносимые,
 Очищение прошедшие,
 К слабым плечам жрецов толстыми шнурами привязанные,
 Жрецы и священнослужители
 Примите и неукоснительно подношения совершите, —
 Так возглашаю».

(Пер. Л. М. Ермаковой, см. [Норито. Сэммё 1991, 116—117])

По сообщению «Анналов Японии» [Нихон сёки 1997 II, 53], вопрос о почитании Будды впервые обсуждается при дворе государя Ямато в 552 г. Сонмён, правитель государства Пэкче на Корейском полуострове, ища помощи от Ямато, присылает на острова изваяние Будды, утварь для обряда и письмо с восхвалением буддийского учения. Государь Ямато Киммэй спрашивает своих сановников, нужно ли почитать Будду. Глава рода Сога (казначей, покровитель многих переселенческих семей) высказывается за это, а главы родов Накатоми (жрец) и Мононобэ (воевода) возражают. По их мнению, почитание «чужеземного бога» прогневит «родных богов». Киммэй разрешает Сога попробовать чтить будду. После этого несколько десятилетий идет борьба, первый храм то разрушают, то строят снова.

⁸ См. Календарь Японии в IX—XII вв.

«Начало Закона Будды» в Ямато летопись относит к 584 г., когда первые здешние монахи (дочери переселенческих семей) получают посвящение от корейского монаха и проводят первый обряд. Чудо — находка «шарира», останков земного тела Будды — подтверждает, что в Ямато отныне есть свои Три Сокровища: Община, Учение и Будда. Но и после этого распри между сановниками Ямато сопровождаются нападками на «чужого бога» и его почитателей. В этой борьбе побеждают Сога.

В начале VII в. царевич Сё:току-тайси (574—621) прилагает большие усилия к распространению материковой учености и буддийской проповеди. «Анналы Японии» приписывают ему «Уложение в семнадцати статьях», «Дзю:ситидзё: кэмпо:», где переплетаются конфуцианские и буддийские наставления и звучит призыв к терпимости:

«Не приходите в ярость на людей из-за того, что они — другие. У каждого человека есть сердце. У каждого сердца есть склонности. Он считает что-то хорошим, а я — плохим. Я считаю что-то хорошим, а он — нет. Я не обязательно мудр, он — не обязательно глуп. Оба мы — лишь люди. Кто может точно определить меру хорошего и дурного? Оба мы и мудры, и глупы — словно кольцо, что не имеет концов» (пер. Л. М. Ермаковой и А. Н. Мешерякова, см. [Нихон сёки 1997 II, 96]); см. также [Трубникова 2007].

К VII в. относятся первые опыты законодательства в области обрядов. В 624 г. проводится учет всех монахов и создается «Общинное собрание», *Со:го:*, руководящее буддийской общиной.

В 645 г. власти Ямато впервые объявляют девиз правления — *Тайка*, «Великие перемены» — и начинают преобразование всего государственного строя по китайскому образцу. Ближай-



Буддийский храм. Схема

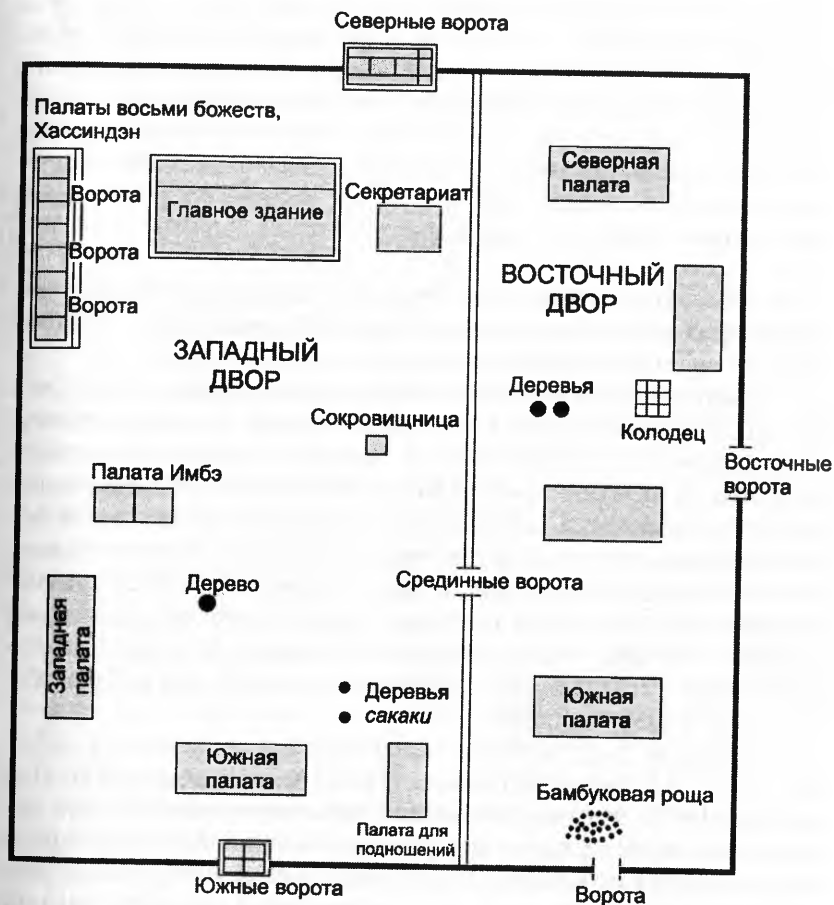
шим сподвижником тогдашнего государя Ко:току выступает Накатоми-но Каматару — выходец из жреческого рода (см. ниже), получивший позднее для себя и своих потомков прозвание Фудзивара. Вводят государственный надзор за монахами, упорядочивают правила строительства гробниц для государей, запрещают некоторые «глупые обычаи» — например, требования очистительных жертв при появлении чужаков в каком-либо поселении (что подрывает единство государства).

В 670 г. принимаются меры по включению почитания местных богов в единую государственную обрядность: государь Тэнти впервые посылает в святилища на местах дары *митэгура*. С 673 г. девушек государева рода назначают жрицами в святилище богини Аматаэрасу в местности Исэ. Вероятно, это святилище и прежде было центром почитания Солнечной богини, но теперь государев род заявляет свои исключительные права на него. Под 677 г. впервые упоминается «священный налог» — собираемый с крестьянских дворов, приписанных к святилищам. В записи под 690 г. такие дворы впервые именуется «священными дворами», *камбэ*. В 685 г. государь Тэмму велит возвести храмы Будды во всех провинциях и в каждом доме.

К 670-м гг. относятся первые записи о существовании годового цикла обрядов в святилищах. Под 673 г. впервые упоминается ведомство, ответственное за связи государева двора с местными святилищами и за обустройство обрядов — «Управление по делам божеств», *Дзинкан* или *Ками-но цукаса*.

В Ямато прибывает много монахов из Китая и стран Кореи. Часто они не только проповедуют буддийское учение, но и учат японцев наукам и ремеслам, выступают советниками государей. Монахи родом из Ямато ездят учиться на материк за казенный счет. Основываются новые храмы — как государственные, так и родовые, *удзидэра*. И те и другие получают от своих основателей пожертвования в виде земельных угодий и крестьянских дворов. Развивается почитание разных будд и бодхисаттв, в том числе будды Амида с его счастливой «Чистой землей», будды-целителя Якуси, бодхисаттвы-заступницы Каннон и других. Статуи и утварь для храмов привозят с материка или изготавливают в Ямато. Переписывают сутры — тексты с проповедями Будды. В 673 г. начинают сбор и переписывание различных текстов, доставленных на острова в

разное время, с целью составить полный буддийский канон, *иссайкё*.



Совет по делам небесных и земных богов, Дзингикан

Среди буддийских обрядов «Анналы Японии» упоминают постные трапезы, чтения сутр при молениях о дожде или об исцелении больных, ежегодные торжества в день ухода Будды в нирвану (четвертый месяц по лунному календарю), в день поминовения умерших — *Урабон* (15-й день седьмого или восьмого месяца), а также в

последние дни перед Новым годом. При поднесении новой утвари в храмы всё большее число людей принимает монашество по повелению властей. Для мирян вводится обычай соблюдать пост в «шесть очистительных дней» — в 8-й, 14—15-й, 23-й и 29—30-й дни каждого месяца. В 14—15-й дни монахи проводят «покаяние», *фусацу*, а летом уходят в «затворничество», *анго*. Для мирян время от времени вводится запрет на охоту и рыбную ловлю — ради соблюдения буддийской заповеди невреждения жизни. В храмах устраивают «отпущение на волю живых существ», *хо:дзэ:*, — собирают и выпускают пойманных зверей, птиц или рыб.

В VIII в., в эпоху Нара (710—794) завершается строительство «государства законов», *рицурё: кокка*. В полной мере оно не действовало, но в отдельных чертах сохранялось и в эпоху Хэйан.

Глава государства величается «Небесным государем», *Тэнно:*, что указывает и на его происхождение от солнечной богини Аматэрасу, и на тождество с Солнцем, и на роль верховного жреца. В отличие от китайского «Сын Неба», японское величание государя не подчеркивает нисходящую линию родства с верховным божеством-предком. Страна именуется «Присолнечной», *Нихон*. Строится первая постоянная столица — город Нара. В нее или в ее окрестности переносятся и старые храмы, и святилища знатных родов. Создаются своды законов — «Уложения годов Тайхо:» («*Тайхо:-рё:*», 701—702 гг.) и «Уложения годов Ё:ро:» («*Ё:ро:-рё:*», 718 г., введены в действие в 757 г.).

Составляются летописи — «Записи о деяниях древности», «*Кодзики*» (712 г.) и «*Анналы Японии*» (720 г.). См. [Кодзики 1994; Нихон сёки 1997]. Эти два летописных свода служат важнейшими источниками по истории религий Древней Японии. Повествование в них начинается от «века богов», *камиё*, и содержит изложение мифов о богах *ками* в том виде, в каком эти мифы должны были стать опорой государства. При этом государство «понимается главным образом как совокупность взаимоотношений между несколькими наиболее влиятельными родами, чье прошлое и является объектом рассмотрения мифологическо-летописных сводов» [Мещеряков 2002, 89].

В двух сводах приводится в целом схожая последовательность мифов. Рассказ начинается с разделения Неба и Земли (по «Анна-

лам Японии») и с появления трех божеств на Равнине Высокого Неба (в верхнем мире «вертикальной» космологии). По «Записям о деяниях древности», это Амэ-но минакануси, Таками-мусуби и Ками-мусуби. Считается, что этот рассказ основан на даосских представлениях и имеет сравнительно позднее происхождение. За первой троицей поодиночке и парами появляются следующие божества — всего семь поколений.

Далее изложены мифы, чье происхождение восходит к трем областям Древней Японии: к средней части острова Хонсю:, к земле Идзумо в западной части Хонсю: и к юго-востоку острова Кю:сю:.

К циклу мифов центрального Хонсю: относится рассказ о божествах, принадлежащих к седьмому поколению, — о боге Идзанаги и богине Идзанами. Небесные божества поручают им создать землю. Идзанаги и Идзанами копьем перемешивают морскую воду, капли, упавшие с копья, сгущаются и образуют первый остров. Спустившись на этот остров и заключив брак, Идзанаги и Идзанами порождают остальные острова Японии. Идзанами умирает, родив божество огня. Идзанаги отправляется за ней в Страну мрака. Там Идзанаги вопреки запрету смотрит на Идзанами и видит, что тело ее изуродовано. Идзанаги в ужасе бежит. Путь в страну смерти лежит через горный проход. Между Идзанаги и Идзанами, стоящими по разные стороны прохода, происходит разговор. Богиня говорит, что будет душить по тысяче людей в день, а бог отвечает, что будет строить хижины для рожениц — по полторы тысячи в день. Идзанаги совершает очистительное омовение, в ходе которого из его левого глаза рождается Солнечная богиня Аматэрасу, из правого глаза — лунное божество Цукиёми, из носа — бог бури Сусаноо.

Сусаноо хочет отправиться в Страну мрака и поднимается на Равнину Высокого Неба попрощаться с Аматэрасу, но та не верит в чистоту его намерений. Аматэрасу и Сусаноо разгрызают вещи друг друга, и от этого рождается еще несколько божеств. Затем Сусаноо совершает ряд «прегрешений»: разрушает межи и засыпает оросительные каналы на рисовых полях, испражняется в покоях для вкушения первого урожая и т. д. Аматэрасу, испугавшись, скрывается в пещере, и наступает ночь. Оставшиеся божества проводят обряд выманивания Солнца, и Аматэрасу выходит из пещеры. Сусаноо изгоняют на землю, в Идзумо. Возвращение Солнечной богини задает один из главных мифологических образов государственного обряда.

Мифы цикла Идзумо более полно отражены в «Записях о деяниях древности». Здесь Сусаноо выступает в роли «культурного героя», строителя правильного порядка на земле. Он убивает змея, спасает дочь речных божеств, сочиняет первое стихотворение — *танка*. Наследником Сусаноо становится Оокунинуси, победивший своих братьев и обманувший самого Сусаноо. Устроением мира Оокунинуси занимается вместе с помощником, богом Сукуна-Бикона, который затем удаляется за море, в Страну Вечной Жизни — Токоё (здесь можно видеть наследие более древней «горизонтальной» космологии).

События третьего цикла мифов разворачиваются в местности Химука. Небесные божества Амаэрасу и Таками-мусуби решают послать своего потомка править Серединой Страной Тростниковых Равнин. Для усмирения земных богов небесные божества сначала посылают Амэ-но вакахико, но тот женится на дочери Оокунинуси и не исполняет поручения. Тогда посылают Иваинуси и Такэмикадзути, и эти два божества вынуждают Оокунинуси уступить свои владения внуку Амаэрасу — Ниниги. «Небесный внук» спускается с Равнины Высокого Неба, сопровождаемый несколькими божествами, и на земле женится на дочери земного божества. Супруга зачинает за одну ночь и, чтобы доказать Ниниги, что зачала от него, рождает в горящем доме. Пламя не трогает детей, и это подтверждает их происхождение от небесного бога. Старший из детей, Ходэри, удачлив в рыбной ловле, а младший, Хоори, — в охоте. Они меняются своими орудиями, но младший брат теряет рыболовный крючок и отправляется на его поиски во дворец морского божества Ватацуми. Там он находит крючок и женится на дочери Ватацуми — Тоётама, с которой возвращается обратно. Та рождает детей на берегу моря, и Хоори, вопреки ее запрету, подсматривает за родами и видит, что она превращается в морское чудовище. Тоётама удаляется к отцу, оставив сына на воспитание своей младшей сестре. От брака сына богини Тоётама и ее же сестры рождается Дзимму — первый государь Ямато.

В дальнейшем речь идет о событиях на земле, о деяниях государей и их сподвижников из числа потомков небесных и земных богов.

В обеих летописях система отношений между небесными и земными божествами должна задать образец отношениям между

их потомками — правителем державы, его сподвижниками и всеми обитателями страны. Однако по направленности изложения летописи различаются. «Записи о деяниях древности» — это скорее история государева рода, а «Анналы Японии» — история страны. В первом случае основное место уделено «веку богов» и первым государям, а о последующих сказано очень мало (летопись кончается первой третью VII в.). Во втором — события земной истории изложены гораздо подробнее и доведены до значительно более поздних поколений, до рубежа VII—VIII вв. Кроме того, в «Анналах Японии», как правило, дается несколько изводов одного и того же мифологического сюжета. Тем самым разные рассказы о богах, бытующие в стране, собираются воедино, но не приводят к одной общеобязательной версии.



Святылище Симогамо. Ворота *тории*

О божествах как о предках тех или иных человеческих родов «Записи о деяниях древности» говорят только в связи с Ниниги, а «Анналы Японии» дают такие сведения раньше — как только эти боги

впервые появляются. Соотнося данные обоих сводов, можно выделить несколько родов, ответственных за обряд при дворе государей Ямато. Это Накатоми, произносившие молитвословия *норито*, Имбэ, подносявшие государю священные предметы, Сарумэ, исполнители обрядовых плясок, Кагамицукури, изготовители священных зеркал, Тама-но-я, изготовители подвесок *магатама*. Их божества-предки упоминаются в мифах и в связи с возвращением Солнечной богини, и в связи с прибытием Ниниги на землю.

В эпоху Хэйан «Записи о деяниях древности» оставались внутренней летописью правящего рода и не оказывали прямого влияния на другие памятники. В отличие от них «Анналы Японии» положили начало традиции государственного летописания. В IX—X вв. появляется еще ряд источников, где по-новому соотносятся государственный обряд и миф. Мы будем о них говорить в главе 10.

Среди других важнейших источников для изучения религий Древней Японии следует назвать «Собрание десяти тысяч поколений», «Маньё:сю», а также ряд «Описаний земель и обычаев», *Фудоки*. См. [Маньё:сю 1971; Древние фудоки 1969; Идзумо фудоки 1966; Симонова-Гудзенко 2005].

По закону вся земля в «государстве законов» принадлежала государю и распределялась как наделы. Все жители были его подданными. В этом не должно было проводиться различия между потомками «родных богов» и переселенцами, жрецами и простыми общинниками, монахами и мирянами, обученными чиновниками и обычными людьми — пропитание, одежда и любые другие блага должны были даваться только за службу государю. На деле и в VIII в., и позднее центральная власть почти всегда имела дело не с отдельным подданным, а с местно-родовым объединением. Роль каждого из людей в государственном целом определялась не столько законами, сколько происхождением и обычаем.

Высшим сановником «государства законов» был «главный министр», *дайджэ: дайджин*, — наставник государя, главный образец должного поведения для прочих подданных. Он возглавлял «Большой государственный совет», *Дадзэ:кан*. Если за отсутствием подходящего добродетельного мужа «главный министр» не назначался, то его задачи возлагались на «левого министра», *садайджин*, и «правого министра», *удайджин*. Иногда государи назначали также «внутреннего

министра», *найдайджин*. Внутри «Большого государственного совета» существовал «Высший политический совет», *Гисэйкан*, куда входили представители древних знатных родов. Ведущую роль в этом совете играл род Фудзивара.

«Большому государственному совету» подчинялись восемь основных министерств: «Срединных дел», *Накацукасацэ:* или *Тю:мусэ:*, «Кадров», *Сикибусэ:*; «Управления», *Дзibusэ:*; «Народных дел», *Мимбусэ:*; «Военных дел», *Хэ:бусэ:*; «Наказаний», *Гё:бусэ:*; «Казны», *О:курасэ:*; и «Двора», *Кунайсэ:*.

Важнейшим государственным учреждением был «Совет по делам небесных и земных богов», *Дзингикан*, созданный в 689 г. В Китае подобного ведомства не было. Глава Совета ведал проведением обрядов в святилищах, вел списки жрецов, *хафурибэ*, «священных дворов», *камбэ*, и гадателей, *урабэ*, отвечал за проведение обрядов, в которых принимал участие сам государь как верховный жрец. У главы Совета было два заместителя и два помощника. Также в состав Дзингикан входили два инспектора, отвечавшие за рассмотрение проектов документов и за расследование ошибок, и два секретаря, занятые ведением записей и составлением документов. Тридцать служек отвечали за подготовку и проведение обрядовых действий. В обязанности двадцати гадателей входило гадание по черепашим панцирям. Жрицы *мико* (или *миканнаги*) исполняли пляски *кагура* во время богослужений. Они же входили в состояние «одержимости» божеством и сообщали людям его волю.

Действа *кагура* занимали важное место не только в государственном обряде, но и в почитании «родных богов» по всей стране. О различных видах *кагура* см. [Анарина 2008].

Здания Совета располагались на территории государева дворца и были обнесены двойной изгородью. Внутреннее пространство Дзингикан было разделено на два прямоугольных «священных двора», западный и восточный. В западном находились «Палаты восьми божеств», *Хассиндэн*, — восемь стоявших в ряд небольших святилищ. В них почитали божества Ками-мусуби, Таками-мусуби, Тамацумэ-мусуби, Ику-мусуби, Тару-мусуби, Оомия-но мэ-но ками, Микэцуками и Котосиронуси-но ками. Разделение ролей между этими божествами не вполне ясно, но можно предполагать, что их чтили как богов творения и «связывания» мироздания, чьим центром

выступает дворец и пребывающий в нем государь. Северную часть занимало основное здание, где во время обрядов собирались высшие государственные сановники. Также здесь располагались: Южная палата, где собирались менее знатные чиновники; Восточная палата, где готовились подношения для божеств; палата для подношений *митэгура*. На западном дворе также находились колодец, бамбуковая роща и еще несколько палат (см. стр. 27).

Главенствующая роль среди жрецов государственного обряда принадлежала родам Накатоми и Имбэ. Предком рода Накатоми считался бог Амэ-но Коянэ-но микото. Когда богиня Аматаэрасу скрылась в пещере, этот бог произнес *норито*, после чего богиня вышла из пещеры. Другим участником того же обряда был бог Футадама-но микото, предок рода Имбэ, — он поднес Аматаэрасу деревце *сакаки*, к которому были прикреплены зеркала, ткани и подвески-*магатама*. Этот миф устанавливал обязанности Накатоми и Имбэ в обряде. Чиновники Совета отвечали не только за «практическую» сторону обрядов, но и вели «теоретическую» работу: именно они были авторами первого сочинения, посвященного почитанию божеств *ками* — «Записей о божественных сокровищах» [Нихон сёки 1997 II, 288].

«Уложения годов Ё:ро:» в разделе «Уложения о небесных и земных божествах», «Дзинги-рё:», описывают государственную обрядность.

Ее основой были обряды *мацури*. Возможно, слово «*мацури*» происходит от глаголов *мацурау*, «служить кому-то высшему», или же от *мацу*, «ожидать», здесь — ждать явления божества. Законы перечисляют обряды годового цикла, некоторые из которых повторяются два раза в год (см. подробнее в гл. 12):

2-й месяц — «Испрашивание урожая».

3-й месяц — «Усмирение цветов».

4-й месяц — почитание божеств рек и ветра, поднесение одежд в святилище Аматаэрасу в Исэ и почитание Солнечной богини.

6-й месяц — «Повторяющийся обряд» в Исэ, «Великое очищение», «Усмирение огня» и «Пиры на дорогах».

7-й месяц — почитание божеств рек и ветра.

9-й месяц — поднесение одежд в святилище Аматаэрасу в Исэ и почитание Солнечной богини.

11-й месяц — «Совместная проба нового урожая», «Усмирение души» государя и его супруги и др.

12-й месяц — «Повторяющийся обряд» в Исэ, «Великое очищение», «Усмирение огня» и «Пиры на дорогах».

Все обряды предполагали поднесение даров божествам. Дары подносились с целью обеспечить богатый урожай, поблагодарить богов за урожай, предотвратить бедствия. Чиновники Совета должны были тщательно измерять количество даров (тканей, напитков, плодов, овощей и др.) и не допускать их порчи.

Перед участием в обрядах полагалось выдерживать очистительный пост: месяц перед восшествием государя на престол, три дня перед «средними обрядами» (к ним относились «Испрашивание урожая», «Повторяющийся обряд» и обряд почитания Аматаэрасу в Исэ, а также «Совместная проба нового урожая») и один перед прочими «малыми обрядами». В течение месячного поста запрещалось есть мясо, посещать больных и покойных, приговаривать преступников к смертной казни и исполнять приговор, заниматься музыкой. В последней статье «Дзинги-рё:» говорится о том, что налог, собранный со «священных дворов», должен направляться на строительство святилищ и приобретение утвари. Святилищные крестьяне освобождались от дополнительных зерновых налогов.

«Законы годов Тайхо:» в разделе «Уложение о монахах и монахинях», «Со:ни-рё:», определяли положение монашеской общины как учреждения, ответственного за «защиту страны», *сюго кокка*. В «Общинное собрание» входили «общинный распорядитель», *со:дзё:*, «глава общинников», *со:дзу*, а также «учитель устава», *рисси*. «Собрание» подчинялось «Ведомству по делам буддистов и иноземцев», *Гэмбарё:*, а оно — «Министерству управления». Большая часть статей «Со:ни-рё:» вводит для монахов различные запреты: на гадания, вызывание духов умерших, изготовление оберегов, на проповеди вне храмов, передачу мирянам свитков со священными текстами и др. Коль скоро монахи освобождаются от налогов и трудовой повинности и поступают на содержание государства, сбор милостыни им не разрешается — хотя он и предписан монашеским уставом. В то же время отчасти «Уложение» повторяет заповеди устава, например, запреты на пьянство и увеселения с музыкой и плясками. Наказания назначаются в виде «тяжелого труда», *куси*, т. е. различных

работ по храму, либо в виде «возвращения в мир», *гэндзоку*, после чего проступок бывшего монаха разбирают согласно уголовным и другим уложениям. По монашескому уставу основным видом наказания было «покаяние», *фусацу*, т. е. признание проступка перед собратьями по общине. За ним могли следовать приговор к «тяжелому труду» или возвращение в мир. См. [Тайхо:рё: 1985].

Положение человека внутри буддийской общины вообще определяется тем, какое посвящение он прошел. Людей, принявших полный набор монашеских заповедей, именуют монахами (*сямон*, *бику*) и монахинями (*сямонни*, *бикуни*). Основой монашеских посвящений в Японии VIII в. был «Четырехчастный устав», «*Сибун-рицу*», — китайское переложение буддийского устава индийской школы Дхармагуптака. Он содержал «полный набор заповедей», *гусокукай*, — 250 для монахов и 348 для монахинь. При посвящении монах получал новое имя, обычно из двух иероглифов, читаемых «по-китайски»⁹.

Вступление в монахи называется «выходом из дому», *сюккэ*, или «получением переправы», *токудо*. Имеется в виду, что всякий буддийский монах, даже если он живет при храме, по сути — бездомный странник; осознав непостоянство здешнего мира, подобного бурному морю, он ищет «переправы на тот берег». «Дать переправу» должны были наставники-монахи. После посвящения составлялась «грамота о заповедях», *кайтё:*, заверяемая «Ведомством по делам буддистов и иноземцев». Она подтверждала, что данное лицо на законных основаниях перешло из податного сословия в монашеское. «*Со:ни-рё:*» строго запрещает монаху передавать свою грамоту другому лицу.

События VIII в. изложены в «Продолжении анналов Японии», «*Сёку нихонги*» (завершена в 797 г., охватывает события 697—791 гг.).

Пожертвования земельных угодий храмам не прекращались и в «государстве законов». Храмовые поля и огороды обрабатывали

⁹ Китайские иероглифы, которыми пишут в Японии, могут читаться «по звучанию» («по-китайски»), в этом случае их чтением служит измененное китайское слово. Например, «Поднебесная», кит. Тянься, читается как Тэнка. Или же иероглифы читаются «по смыслу» («по-японски»), тогда их чтением служит соответствующее японское слово. Например, сочетание иероглифов, обозначающих «глицинию» и «поле», читается как *Фудзивара* (название местности и родовое прозвание).

крестьяне-миряне. Но монахи нередко руководили строительством каналов, дорог и другими работами, причем не только на землях храмов. Число людей, могущих в год пройти монашеское посвящение, определялось государством. Однако сами по себе посвящения считались мощным средством «защиты страны» и часто устраивались вне очереди. Велико было число «самочинных монахов», *сидосо:*, не прошедших посвящения в государственном храме. Хотя в народе многие из таких монахов славились как чудотворцы, целители и подвижники сострадания, власти преследовали их.

Обряды по защите государства включали в себя чтения «трех сутр, защищающих страну»: «Сутры золотого света», «*Конко:-мё:-кё:*», «Сутры о человеколюбивом государе», «*Нинно:-кё:*», и «Лotosовой сутры», «*Хоккэ-кё:*», а также других текстов. В 740 г. государь Сё:му распорядился построить «поземельные храмы», *кокубундзи*, — по два в каждой провинции. В одном из этих двух храмов монахи должны были читать «Сутру золотого света», а в другом монахини — «Лotosовую сутру». Таким образом, по всей стране должны были проводиться единообразные буддийские обряды.

Вне сети «поземельных храмов» в Японии VIII в. существовало значительное число храмов и молелен, которые строились в провинциях силами местного населения (часто — переселенческого) и на средства местной знати. Под «молельней», *ин*, обычно имеется в виду упрощенное храмовое сооружение без пагоды и келий — или просто небольшой храм. Местные храмы были предназначены для защиты не государства в целом, а данной местности или сообщества (например, моряков). Нередко такие храмы возводили в горах, особенно ими славились горные края Ёсино и Кацураги. При них жило немало «самочинных монахов», многие из которых кроме буддийского подвижничества занимались также целительством и гаданием. С такими храмами связано зарождение в Японии «Пути упражнений и испытаний», см. гл. 25.

Центром сети поземельных храмов должен был стать То:дай-зи, «Великий храм Востока» в Нара. В 742 г. государь Сё:му объявил о своем обете — изваять для этого храма огромную статую Великого Солнечного будды, Дайнити (санскр. Махавайрочана). Средства на статую собирали по всей стране. В 749 г., когда статуя уже была в целом готова, но еще не позолочена, в земле Митиноку вдруг было

найденно золото. По этому случаю государь издал указ, где называл себя «слугой Трех Сокровищ», см. [Норито. Сэммё 1991, 150—151].

С созданием Большого Будды связан первый в японской истории случай, когда государственный буддийский обряд был соединен с почитанием божества — бога по имени Хатиман, чтимого на Кю:сю: в святилище Уса (см. гл. 14). В 749 г. бог через прорицательницу выразил решимость побывать в столице. В сопровождении большой свиты Хатиман в виде «тела божества», помещенного в носилки, в 750 г. был доставлен в Нара. В городе Нара жрица Хатиман совершила моления в храме То:дайдзи. Позже при храме То:дайдзи было основано святилище Хатиман.



Храм То:дайдзи

В обряде «открытия глаз» Большого Будды в 752 г. участвовали государь Сё:му, уже отрехшийся, его дочь, государыня Ко:кэн, высшие сановники и столичные чиновники, 10 тыс. монахов, в том числе несколько наставников родом из Китая, а также монах Бодай, прибывший из Индии. За То:дайдзи были закреплены обширные угодья, в нем проводили монашеские посвящения.

Во второй половине VIII в. уточняются требования к посвящениям. По указу от 732 г. человек, желающий стать монахом, должен был вести «чистую» жизнь в течение трех лет и уметь читать отрывки из «Лотосовой сутры», «Сутры золотого света», а также всю «Сутру о Вималакирти» (см. гл. 14). Кроме того, следовало знать наизусть несколько небольших текстов: «Сутру о Наставнике-Врачевателе», «Якуси-кё:», «Сутру-сердце Праздника-парамиты» (см. гл. 9) и главу XXV из «Лотосовой сутры» (см. гл. 21). Позже к обязательным текстам добавили «Сутру о сетях Брахмы», где содержатся пятьдесят восемь «заповедей бодхисаттвы», *босацукэй*, предназначенных и для монахов, и для мирян (см. гл. 7).

В 730-х гг. в Японии был поставлен вопрос о правильности монашеских посвящений. Согласно «Четырехчастному уставу», для посвящения нужны трое наставников и семь свидетелей, в свою очередь получивших правильную «переправу» (в «отдаленных краях» число их допускалось сократить до пяти). При передаче заповедей от одних японских монахов к другим не было уверенности, не прерывается ли где-то правильная цепочка посвящения. Из Китая пригласили наставников для совершения посвящений. В их числе был Цзяньчжэнь (яп. Гандзин, 688—763). При храме То:дайдзи Цзяньчжэнь воздвиг первый в Японии «помост для заповедей», *кайдан*. Впервые посвящение на «помосте» прошло в 754 г. Заповеди «Четырехчастного устава» приняли около восьмидесяти монахов, а отрехшийся государь Сё:му, государыня Ко:кэн и еще более четырехсот мирян были посвящены в «заповеди бодхисаттвы». Обряд следовал указаниям «Сутры о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость», примыкающей к «Лотосовой сутре». Позже монашеские посвящения в Японии проводились на трех «помостах»: в храме То:дайдзи принимали заповеди послушники из земли Ямато и соседних с ней, в храме Якусидзи в провинции Симоцукэ — из восточных земель, и в храме Кандзэондзи в провинции Тикудзэн — жители острова Кю:сю:.

Требования к подготовке монахов все более усложнялись. В 742 г. к списку текстов добавилось несколько трактатов из «хранилища рассуждений», *рон-дзо*; — третьей части буддийского канона, почитаемой наряду с хранилищами сутр, *кё:-дзо*: (проповедей Будды) и «уставов», *рицу-дзо*:. К «рассуждениям» относятся изложения различных

вопросов учения, комментарии к сутрам и уставам, справочные и учебные сочинения индийских и китайских наставников. В эпоху Нара в Японии были усвоены важнейшие построения буддийской теоретической мысли, позже служившие основой храмового обучения монаха. Они же были источником того ученого языка, на котором велось толкование сутр. К середине VIII в. складывается шесть буддийских школ, позже их стали называть «шестью школами Южной столицы», *Нанто рокусю*: (здесь город Нара — «южная» столица в отличие от «северной» — Хэйан). К шести школам относятся:

- 1) «Школа “Абхидхармакоши”», *Куся-сю*;
- 2) «Школа облика дхарм», *Хоссо-сю*;
- 3) «Школа трех рассуждений», *Санрон-сю*;
- 4) «Школа “Достижения истины”», *Дзё:дзицу-сю*;
- 5) «Школа “Цветочного убранства”», *Кэгон-сю*;
- 6) «Школа уставов», *Рицу-сю*.

Об учениях этих школ см. [Игнатович 1987].

Источник страдания буддийское учение видит в той череде причин и последствий, что ведет от неведения к желанию, к зависимости от желания, и в итоге — к страданию. На события в судьбе человека влияют причины из далекого прошлого, а каждое деяние приносит плоды в будущем, живое существо проходит бесконечную череду смертей и новых рождений. И тело, и чувства, и сознание представляются не как что-то целостное и самостоятельное, а как поток точечных событий (*хо*: санскр. «дхарма»), непрерывно сменяющих друг друга. Этим «дхармам» буддисты противопоставляют свой Закон, «Дхарму» — учение о том, как преодолеть круговорот страданий, освободиться от власти неведения и желаний, прекратить перерождения и достичь покоя, «нирваны», *нэхан*. Путь к просветлению многоступенчат, чаще всего его делят на четыре основных этапа: овладение правильным «поведением», *кай* (санскр. «шила»), обучение «сосредоточению», *саммай* (санскр. «самадхи»), обретение «мудрости», *ханья* (санскр. «праджня»), и собственно «освобождение», *гэдацу* (санскр. «вимукти»). Из школ города Нара школа Куся разрабатывала в основном учение о «дхармах» и о причинно-следственной зависимости, основанное на сочинении под названием «Абхидхармакоша» [см. Абхидхармакоша 1990—1994]. Школа Хоссо: развивала учение о сознании — как обыденном, связанном с

чувствами и ложными различиями, так и высшем, полностью свободном, откуда возникают дхармы и куда они в итоге исчезают. Школа Санрон учила о «пустоте», *ку*: — об относительности любых различий, в том числе между миром «рождений и смертей» и нирваной. Она при этом опиралась на три важнейших трактата — *санрон* — где изложено учение махаяны. Школа Дзё:дзицу по проблематике примыкала к Санрон, но исходила из другого текста — «Трактата о достижении истины», *«Дзё:дзицу-рон»*. Школа Рицу изучала монашеские уставы, а школа Кэгон исследовала мир непостоянства как тождественный просветленному покою будды — согласно «Сутре цветочного убранства», *«Кэгон-кё»*.

В конце VIII в. «государство законов» переживает кризис. Одной из главных его примет принято считать возвышение монаха До:кё: (ум. 772). Он вошел в доверие к отрекшейся государыне Ко:кэн и вернул ее на престол под новыми именем — Сё:току. Это послужило причиной мятежа Фудзивара-но Накамаро в 764 г. Мятеж был подавлен, До:кё: стал фактическим правителем Японии.

К 765 г. относится указ государыни Сё:току, объявленный в день первого обряда «Совместной пробы нового урожая» после ее вторичного восшествия на престол. Такой обряд имел особое значение (см. гл. 12), и в указе речь идет о соотношении между почитанием «родных богов» и «Трех Сокровищ»:

«Ныне возглашаю: сегодня день, когда с пышным румянцем на лице вкушают пиршество первого урожая. Однако же, нынешний раз от иных отличен, потому что стали мы послушницей Будды и приняли завет Босацу [= заповеди бодхисаттвы]. Посему прежде всего мы хотим служить Трем Сокровищам, затем почитать богов в храмах небесных и в храмах земных, затем жалеть и ласкать служащих нам принцев, вельмож, ста управ чиновников и весь народ Поднебесной. Вот так думаем мы править Поднебесной.

<...> Думают люди, что с богами соприкоснуться можно, только если Трех Сокровищ избегаешь. Однако, если посмотреть в сутре, то окажется, что все божества священный Закон Будды оберегали и чтили. Посему и те, кто дом покинул, и “белые шелка” вперемешку служить на празднике могут, — так мы мыслим. И без очищения, словно очищение уже пройдено, великий урожай новый вкушайте» (пер. Л. М. Ермаковой, см. [Норито. Сэмме 1991, 172—173]).

Здесь можно видеть, что единство почитания богов и будд мыслится как возможное и желательное — хотя его и приходится подкреплять указом, *сэммё*; особенно в тех условиях, когда противостояние между родовой знатью и монахом До:кё: всё больше обостряется.

До:кё: добивался, чтобы его провозгласили государем, причем ссылался на волю бога Хатиман, явленную в святилище Уса на Кю:сю:. В «Продолжении анналов Японии» приведен указ об осуждении Вакэ-но Киёмаро и его сестры, монахини Хокун [Норито. *Сэммё* 1991, 178—179]. Их вина состояла в том, что они побывали в Уса и получили там другое вещание Хатиман, подтверждавшее, что подданному никогда не бывать государем.

После смерти государыни Сё:току, при государях Ко:нин и Камму, были приняты меры по усилению надзора за монашеской общиной. В 784 г. столица была перенесена в Нагаока, а в 794-м — в Хэйан, причем храмам велено было оставаться в Нара.

В негосударственном обиходе раньше других закрепился буддийский обряд сожжения тел умерших и захоронения пепла в сооружениях, похожих на пагоды (часто — на горных склонах). Об этом можно судить по некоторым песням «Собрания десяти тысяч поколений», см. [Глускина 1979]. Обряды ради умерших имели целью обеспечить им благое перерождение. Сближение буддизма и почитания «родных богов» шло поначалу именно через культ предков [Мещеряков 1987, 92—98]. Однако для жрецов существовали запреты на контакты с монахами — как носителями «скверны» от похорон. Особенно сильными были такие запреты для жриц святилища Исэ — им нельзя было даже произносить слова вроде «монах» или «сутра». Обряды плодородия и все другие, связанные с родовой и природной жизнью, в том числе и с жизнью рода потомков Солнца, остаются делом жрецов. А «защита страны» и все, связанное с государством, в том числе и с государем как правителем, а также все «личное», включая заботу о судьбе отдельно взятого умершего, постепенно переходят в ведение монахов.

Сближение буддийского обряда и почитания *ками* шло и в области горного подвижничества. Горные божества соотносились с богами из буддийских преданий, живущими на склонах мировой горы Сумеру, а сами горы — с Сумеру, или с Орлиной горой, где пропо-

ведовал Шакьямуни, или с «Чистыми землями» — счастливыми странами других будд (см. гл. 20). Отсюда почитание горных *ками* как помощников и защитников, и вместе с тем — забота о том, чтобы и боги достигли освобождения. С этой целью в горах строили храмы и молельни, совмещенные со святилищами. Отказ от жизни в обществе, в том числе от повседневных обрядов по заказам мирян, позволял монаху в полной мере следовать пути бодхисаттвы, читая сутры и предаваясь созерцанию ради блага всех существ. В то же время отшельничество имело много общих черт с даосскими поисками бессмертия: они тоже требуют отстранения от деятельной жизни в миру, «ухода в горы». В горах начинали свое подвижничество Сайтё: (767—822) и Ку:кай (774—835) — мыслители, внесшие наибольший вклад в развитие японских религий начала эпохи Хэйан.

Для нашего дальнейшего изложения будут важны сведения о ранних годах жизни этих двух буддийских наставников. По их судьбам можно видеть, как тесно переплелись разные верования и учения в Японии конца VIII в.

Сайтё: родился в семье китайского происхождения в земле О:ми. По преданию, ради рождения сына его отец молил о помощи богов горы Хиэй и дал обет стать отшельником на этой горе, если просьба исполнится. Когда сын родился, отец построил на горе «Святилище-молельню для созерцания», *Дзингу:-дээнбин*. Ее название указывает на совместное почитание богов и будд. Считается, что обет отца исполнил сам Сайтё:, когда прошел монашеское посвящение и на несколько лет поселился на Хиэй. Ребенком Сайтё: учился в школе для детей переселенцев, и в частности, осваивал там основы учения о «Темном и Светлом началах». Подростком он поступил на обучение в «поземельный храм» провинции О:ми, а в 785 г. принял монашеское посвящение в городе Нара. После этого Сайтё: удалился в горы. На Хиэй он составил «Обращение к Будде с желаниями», «*Гаммон*» (785 г.), — небольшое сочинение, где высказал свои обеты. До поры, когда будет готов трудиться ради освобождения всех живых существ, Сайтё: отказывается исполнять обряды, предписанные монахам государственных храмов, а подготовку он для себя считает возможной только в горном уединении. См. [Буддизм 1993, 433—435].

Ку:кай принадлежал к достаточно старой знати Ямато; по преданию, среди его предков был Вани — ученый с материка, впервые

познакомивший японцев с китайской словесностью. Дядя Ку:кай с материнской стороны был наставником одного из сыновей государя Камму. Правда, родился Ку:кай на острове Сикоку — туда сослали его отца, состоявшего в родстве с опальным в ту пору знатным родом О:томо. Подростком Ку:кай прибыл в столицу, где поступил в Высшее училище, *Дайгаку*, готовившее чиновников. Он весьма преуспел в освоении материковой книжности. В столице Ку:кай познакомился с монахом, который учил почитанию бодхисаттвы Коку:дзо: (Акашагарбхи). Этот обряд, в частности, должен был дать чудесную способность запоминать любые книги, что и привлекло юношу. Однако вскоре Ку:кай покинул столицу и вернулся на Сикоку, где несколько лет предавался суровому горному подвижничеству. В 797 г. Ку:кай написал книгу под заглавием «Три учения указывают и направляют», «*Санго: сиики*» [Три учения 2005]. В ней книжник-конфуцианец и даосский мудрец дают наставления беспутному юноше по просьбе его дяди, а затем в беседу включается молодой монах, пришедший за подаянием. В книге сочетаются прозаические монологи, диалоги и стихи, она написана изысканным ученым языком, со множеством отсылок к китайской классической словесности и к стихотворениям китайских поэтов IV—VI вв.

И у Сайтё:, и у Ку:кай в их первых сочинениях соединяются образы и понятия всех трех иноземных учений, но главную тему задает буддийское подвижничество.

Важнейшим источником для изучения религий японского общества на рубеже VIII—IX вв. служат «Японские легенды о чудесах» («*Нихон рё:ики*»). Здесь на примерах подтверждается неотвратимость закона воздаяния, *хо:*, поясняется его действие не только в будущей жизни, но и в нынешней. Сами рассказы отчасти следуют индийским и китайским притчам, но для каждого случая точно указано, в какой местности Японии и в который год он произошел. То, сколь часто в Японии людям на помощь приходят бодхисаттвы и будды, снятся вещие сны, слагаются пророческие песни, какое скорое и страшное наказание настигает здешних злодеев, — все это говорит об особых свойствах страны, которая сама по себе весьма «чудесна», *рё:* [Нихон рё:ики 1995].

ЧАСТЬ I

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ОБРЯДНОСТИ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЙСКИХ «ТАИНСТВ»

ГЛАВА I

ЯПОНИЯ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ IX В. ИСТОЧНИКИ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИЙ НАЧАЛА ЭПОХИ ХЭЙАН

ЯПОНСКОЕ ГОСУДАРСТВО В НАЧАЛЕ IX В.

«Государство законов», весьма стройное по замыслу, так и не было до конца построено в Японии в VIII в. Надельное землепользование действовало далеко не всюду, связь окраин страны со столицей была слаба, многие законы не исполнялись. Увеличивалось частное землевладение — в основном за счет вновь осваиваемых пахотных угодий и лесных участков, пожалованных на нужды строительства¹.

На рубеже VIII—IX вв. снова стал насущным вопрос о правах японских знатных родов на участие в управлении страной и в государственном обряде. В «государстве законов» на ведущие роли выдвинулись новые семьи: ответвления государева рода (например, Татибана), или ветви старых знатных родов (Фудзивара), или потомки иноземцев. Сравнительная значимость давних сподвижников государей Ямато теперь уже не отвечала тому образцу, который был задан в первых летописях. А значит, велика была потребность в осмыслении сложившегося порядка, в его обосновании или пересмотре. Появляется несколько текстов, где ведется такая работа и заново обсуждается происхождение знатных родов от богов *ками* (см. ниже).

¹ После того как лес вырубали, землей его получатели распоряжались как владельцы. В эпоху Нара храмовое строительство велось очень широко, и к концу VIII в. храмы стали собственниками многих таких участков.

В буддийской общине всё больший вес приобретают «родовые храмы» влиятельных семей: таковы Ко:фукудзи (род Фудзивара) и Такаосандзи (род Вакэ). Они были относительно независимы от государственной храмовой сети и получали щедрую поддержку от своих основателей-мирян. Их деятельность постепенно приобретала общегосударственный размах.

В конце VIII в. государь Камму принял несколько мер по укреплению государства с учетом уже известных его слабостей. Он пытался упорядочить сбор и доставку налогов, порядок учета земельных наделов, набор в войско, а также ужесточил надзор за монашеской общиной. В 783 г. поземельным храмам было запрещено без разрешения из столицы замещать выбывших монахов учениками, нарочно для этого посвящаемыми в монашество, а в 784 г. вышел запрет на сооружение новых «родовых храмов».

В 798 г. были пересмотрены требования к послушникам, проходящим монашеское посвящение. Во-первых, уточнен был возрастной порог: не моложе тридцати пяти лет. Во-вторых, требовалось уметь не только читать, но и толковать буддийские тексты. В 801 г. заново было определено число лиц, могущих принять монашество по государственному «ежегодному набору» — *нэмбун дося*. С этого времени стали раздельно считать монахов, набираемых в две наиболее влиятельные школы, Санрон и Хоссо:. С 803 г. каждая из них могла ежегодно принять по пять человек. Другие школы такого права больше не имели: каждый желающий стать монахом должен был пройти обучение и испытание либо в школе Санрон, либо в школе Хоссо:. Испытания и посвящение монахов проводили перед Новым годом.

При переносе столицы в 794 г. в новый город Хэйан храмам города Нара запрещено было перебираться туда. В новой столице решено было построить всего два храма — «Восточный», То:дзи, и «Западный», Сайдзи, по обе стороны от главной столичной улицы недалеко от входа в город. Поначалу в них не было постоянно проживающих монахов, храмы использовало «Управление по делам буддистов и иностранцев» для приема гостей из-за моря.

Государь Камму благоволил к некоторым монахам — например, к Гондзо: из школы Санрон и Сю:эн из школы Хоссо:. Он поддер-

живал распространение в Японии учения «Лотосовой сутры», которое могло бы свести воедино разные толкования буддийского Закона. Государевы родичи и высшие сановники выделяли средства на крупные обряды с участием множества монахов из разных храмов. Часто такие обряды проходили в крупных «родовых храмах» — Ко:фукудзи в Нара и Такаосандзи недалеко от Хэйан (глава рода Вакэ, Киёмаро:, в 790-х гг. отвечал за строительство города Хэйан).

Возведение нового столичного города было делом трудным не только в хозяйственном смысле, но и в обрядовом — пока место пребывания государя только обустроивалось, вся страна оставалась «незащищенной». Этим могли объяснять неудачи в военных походах против племен *эмиси* на северо-востоке и смерть нескольких близких родичей государя на рубеже VIII—IX вв.



Храм То:дзи. Сад и пагода

Несчастья в правящем роду приписывались действию «гневно-го духа» принца Савара, брата государя Камму. Савара покончил самоубийством в 785 г. после обвинения в заговоре. Для умиротво-

рения духа Савара принимались различные меры, но болезни и смерти в государственной семье не прекращались. В 800 г. принц посмертно был провозглашен государем под именем Судо. Представления о «гневных духах» играли всё более важную роль в государственной жизни.

Забота о «защите государства» по-прежнему считалась главным делом монашеской общины, и обряды для благополучия государя, новой столицы и всей державы проводились все чаще. Однако из шести школ города Нара ни одна специально не занималась ни обрядовой подготовкой монахов, ни разработкой учения об обряде. В Китае подобные школы были — Тяньтай, «Школа с горы Небесной Опоры», и Чжэньянь, «Школа Истинных Слов». Школа Тяньтай славилась тщательно выстроенной программой монашеского обучения, куда входило и знание сутр, и навыки сосредоточения, необходимого для обрядов. Для школы Чжэньянь различные обрядовые средства были главным предметом изучения. Обе школы в VIII в. пользовались в Китае большим влиянием. В Японии учения Тяньтай и Чжэньянь отчасти уже были известны отдельным монахам. При государе Камму начинается создание соответствующих японских школ — Тэндай и Сингон. При государе Хэйдзэй эта работа была приостановлена, а затем продолжилась при государях Сага и Дзюнна.

ОСОБЕННОСТИ ШКОЛ ТЭНДАЙ И СИНГОН ПО СРАВНЕНИЮ СО ШКОЛАМИ НАРА

1. В Нара монашеские посвящения были едиными для всех — а новые школы давали свои особые посвящения. О монахах VII—VIII вв. говорят, что они принадлежали к такой-то школе, имея в виду их подготовку по тому или иному разделу учения. Многие монахи были приверженцами сразу нескольких школ. Права на проведение обрядов считались одинаковыми у всех монахов, прошедших государственные испытания. А школы Тэндай и Сингон давали монахам особые обрядовые полномочия. Из-за таких полномочий наставники новых школ много спорили, а перехода монахов из школы в школу старались не допускать. Таким образом, у каждой из новых школ была своя община, тогда как в Нара община считалась единой.

2. Большинство текстов, на которых основаны обряды, в Нара были общими для всех школ, различались только пути их истолкования. Новые школы выделяют «свои» сутры в качестве главных, хотя признают и остальные тексты канона. Для Тэндай главная сутра — «Лотосовая», для Сингон — особые «тайные» сутры, прежде мало известные в Японии.

3. Школы Тэндай и Сингон выделяют каждая свой круг «почитаемых» — будд, бодхисаттв, богов и др. — чего опять-таки не было у школ Нара.

Итак, новые школы предлагают каждая свое понимание всех «Трех Сокровищ» — Будды, Учения и Общины.

ПОНЯТИЕ БУДДИЙСКИХ «ТАИНСТВ», ХИМИЦУ

«Тайными» называют обрядовые действия в отличие от обычных. В широком смысле под «тайнствами тела, речи и мысли» понимаются любые телодвижения участников обряда, чтение или пение отрывков из сутр, сосредоточение на образах почитаемых существ — будд, бодхисаттв и др. В узком смысле «тайнства речи» — это чудотворные «истинные слова» (*сингон*, санскр. «мантра») и их сочетания, «дхарани» (*дарани*). «Тайнства тела» — это особые жесты рук, называемые «печатами» (*ин*, санскр. «мудра»). А «тайнства мысли» — образы, представленные на мандалах (*мандара*). Складывая пальцы рук в одну из «печатей» и произнося «истинные слова», подвижник собственным телом и голосом воссоздает облик и речь «почитаемого», а мыслью созерцает его облик. Навыки «тайных» действий передаются от наставника к ученику и требуют особого посвящения.

Мандалы — это картины, где изображено несколько «почитаемых», и они образуют некий «круг» (санскр. «мандала»). Каждый будда или бодхисаттва занимает место в этом кругу сообразно своей роли в деле спасения живых существ. Считается, что на мандалах мир представлен таким, каким его созерцает будда. При обряде подвижник мысленно представляет себе мандалу, постепенно собирая ее из образов отдельных «почитаемых».

В «тайном учении» главными считаются две мандалы, *рё:бу мандара*. Это «мандала мира-ваджры», *конго:кай-мандала*, и «мандала мира-чрева», *тайдзо:кай-мандала*. Санскритское слово «ваджра», яп. *конго:*, обозначает «алмазный жезл» — образ нерушимой и всеокрушающей силы. Ваджра — это и один из предметов обрядовой утвари, жезл с несколькими лепестками на концах. Он толкуется как знак царской власти, в Древней Индии ваджру почитали как оружие бога Индры. «Алмазный жезл» и «чрево» соотносятся с мужским и женским, светлым и темным началами. Две мандалы различаются по числу и расположению «почитаемых».

«Тайным» называется и знание того, какие действия пригодны для того или иного обряда. Эти сведения не всегда полностью изложены в самих сутрах. Так, в «Сутре о человеколюбивом государе» сказано, что правитель должен пригласить сто монахов, почтить и одарить их, а они станут читать сутру, и держава будет защищена. Но в сутре не разобрано, что должны делать сами монахи. В VIII в. в Китае Амогхаваджра (наставник школы Чжэньянь) разработал подробности этого обряда, определил состав тех «почитаемых», кого монахи должны просить прийти на защиту страны. Обрядовое руководство, составленное Амогхаваджрой, раскрывает «тайное» содержание «явной» сутры и само считается «тайным» сочинением.

Возможен и особый, «тайный» подход к любым текстам. «Явное» отношение к сутре — то, когда ее читают из почтения к «Трем Сокровищам», для назидания, утешения или удовольствия. «Тайное» отношение предполагает чтение ради обретения той «пользы и выгоды», которая обещана в сутре ее почитателям.

В большинстве обрядов так или иначе используются и мантры, и мудры, и сосредоточение на образах будд и бодхисаттв. Таким образом, «тайнства» присутствуют в японском буддизме едва ли не с самого его начала. На «явном» уровне разные школы могли сильно различаться по своим установкам, но в основе их практики лежал общий «тайный» подход, где главная роль принадлежала обряду.

«Тайное учение», *миккё:*, как направление буддийской мысли возникает в Индии VII в. В середине VIII в. оно становится известным в Китае благодаря наставникам, прибывшим из Индии или из Средней Азии.

Основными сутрами «тайного учения» школа Сингон считает «Сутру о Великом Солнце», «*Дайнити-кё:*», и «Сутру об Алмазной вершине», «*Конго:тё:-кё:*». В них проповедь ведется от лица Махавайрочаны, будды во вселенском «теле Закона». «Телесные» деяния Махавайрочаны — это все события в мире, деяния его «уст» — все звуки, в том числе речи людей, голоса птиц и зверей, шум воды и ветра. Деяния его «мысли» — все мысли, включая ложные мнения непросветленных существ. Мудрость будды уподобляется огню, а помыслы всех существ — веткам разных пород дерева, которые сгорают в этом огне. Все события в мире толкуются как «уловки» будды, *хо:бэн*, их цель — привести каждое существо к просветлению. Воспроизводя своим телом, речью и мыслью деяния будды, каждый человек выявляет свою изначально просветленную природу. В «Сутре об Алмазной вершине» говорится о «просветленном сердце», *бодайсин*, которое есть у каждого существа. Подвижничая, человек узнает об этом «сердце» (1), овладевает им (2), его сердце становится «алмазным» (т. е. совершенным, как у будды, 3). Затем он сам удостоверяется, что обрел «алмазное сердце» (4), и наконец — получает совершенное тело будды (5). Эти «пять знаков», *госо:*, соответствуют пяти уровням сосредоточения. На первом и втором уровнях подвижник созерцает лунный круг, на третьем и четвертом — алмазный жезл, и, наконец, сливается воедино с буддой Махавайрочаной.

Важную роль в «тайном учении» играет также «Сусиддхи-кара-сутра», «*Сосицудзи-кё:*». На ней основано почитание трех образов: будды (просветления), лотоса (сострадания) и алмаза (мудрости). Эта сутра имела большее значение для школы Тэндай. Кроме того, «тайные» школы особенно выделяют две сутры праджня-парамиты: «Сутру-сердце» и «Толкование к сутре об основной сути». К самым важным «тайным» трактатам относят «Рассуждение о просветленном сердце», «*Бодайсин-рон*», и «Толкование к махаянскому рассуждению», «*Сяку маказэн-рон*». Большой пласт «тайной» буддийской словесности составляют обрядовые руководства.

Об истории «тайнств» в Китае см. [Гантрический буддизм 2004].

«Тайное учение» дает ответ на вопрос, как можно путем обряда воздействовать на какие-либо события в здешнем мире — а точнее, на составные части того наваждения, которое человек привык считать «миром». Видя истину, скрытую за наваждением, подвижник способен влиять на чужие заблуждения. Например, он может сделать так, чтобы кому-то перестало казаться, что он болен, и начало казаться, что он здоров, или чтобы безрадостная картина засухи в стране сменилась для ее жителей столь же призрачным, но утешительным зрелищем дождя. Правда, надобности в подобном воздействии по сути нет, ибо всевозможные «миры» всех непросветленных существ и так тождественны истинному миру будды. Но эта установка не отменяет сострадательной заботы о «пользе для других», а лишь подкрепляет ее.

РОЛЬ «ТАЙНОГО УЧЕНИЯ» В ГОСУДАРСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Роль «тайного учения» в государственной жизни связана с обрядами посвящения государей. Благоденствие страны и в Китае, и в Японии связывалось прежде всего с постоянством, сохранением существующего порядка. А значит, обряды должны были обеспечивать долголетие каждого отдельного правителя и поддерживать преемственность политики. «Тайные» посвящения решали обе эти задачи. При обряде «окропления головы», *кандзэ*, государь выявляет свое тождество с вечным буддой Махавайрочаной и потому может действовать так, как если бы обрел бессмертие. Тождественные будде, разные правители уже не просто происходят от общего предка, а в полной мере суть одно существо. В таких обрядах правитель мог участвовать не сам, а через своих представителей-монахов — коль скоро все существа суть будды. Так снимался и вопрос, допустимо ли государю-жрецу, потомку Солнца, проходить буддийские посвящения.

Основатели Тэндай и Сингон по-разному определяли место своих школ в японском государстве.

Для Сайтё: человек «истинен», *дзицу*, поскольку может стать буддой, и «условен», *гон*, поскольку живет в непостоянном мире, подвержен желаниям и страданиям. Путь от «условной» своей природы

к «истинной» каждый должен пройти сам, никакое наставление или обряд дать этого не могут. Помощь другим существам — одновременно и цель и способ преодоления «условного» и продвижения к



Татхагата Махавайрочана, Дайнити-нёрай. На голове его «венеч пяти будд», руки сложены «печатью вращения колеса Закона-Дхармы» (санскр. «дхармачакра-мудра»). «Татхагата» здесь — «Так Пришедший», величание будды

«истинному». Буддийская община, по Сайтё:, объединяет всех жителей страны — и мирян, и монахов. И чем больше каждый человек заботится о других, тем яснее он осознает, кто он есть на самом деле — изначально-просветленное существо, чьей единственной заботой могут быть только другие существа. На какой бы должности ни трудился такой человек, он лишен корысти, служит всей стране. И когда таких людей много, то государство может стать тем, чем оно должно быть: помогать населению справляться с неизбежными жизненными трудностями и по возможности не создавать новых. Школа Тэндай нужна затем, чтобы воспитывать таких людей — наилучших подданных для державы. Этот подход основан на учении «Лотосовой сутры», но во многом он близок и конфуциан-

ству (учению Мэн-цзы о человеколюбивом правлении) и даосизму (лучшим государством считается то, где власти и народ как можно меньше мешают друг другу). Особенность японцев Сайтё: видит в том, что у них расхождение между «условным» и «истинным» меньше, чем у других народов, их способности «совершенны», *эн* («округлы», «всеобъемлющи»), и для них естественно заботиться о стране в целом, а не только о своих родичах, земляках, братьях по ремеслу. Но чтобы помогать своим соплеменникам, японский монах-бодхисаттва должен сам пройти всестороннюю подготовку — освоить не только «совершенное учение», *энкё*, выраженное в «Лотосовой сутре», но и «тайнства», *мицу*, и навыки «созерцания», *дзэн*,

и «заповеди», *кай*. Эти четыре составляющих обучения в школе Тэндай, *эн-мицу-дзэн-кай*, соответствуют четырем частям буддийского Пути: освобождению, мудрости, сосредоточению и должному поведению (санскр. «шила-самадхи-праджня-вимукти»).



«Алмазный жезл», *конго*: (санскр. «ваджра»)

Для Ку:кай «быть буддой» — не одно из нескольких свойств, а единственное свойство любого живого существа, как и любой вещи и явления. Что же мешает каждому из нас быть свободным, как будда? — Ничто не мешает. Каждый уже, в нынешнем своем теле, именно то и делает, что становится буддой, *сокусин дзё:буцу*. Для чего же тогда нужно подвижничать, совершенствоваться, творить обряды? — Ни для чего, ибо конечная цель уже достигнута. В этом занятии «тайнствами» похоже на досужее стихотворство или рисование, когда художник не стремится создать какое-то произведение, а просто пишет, потому что пишет. Делая что-то по сути излишнее, человек тем самым доказывает свою полную свободу, — но те же его действия можно назвать и полностью необходимыми, изначально заданными, поскольку через них осуществляется «уловка» будды. Содержание подвижничества в том, чтобы намеренно своим телом, речью и мыслью совершать действия будды — то есть делать то же самое, что каждый из людей делает всегда, но обычно не сознает этого.

Через тождество с буддой подвижник может сделать свое тело, уста и ум вместительным для любых движений, речей и мыслей — «принять в себя» божество огня Катэн, «светлого государя» Фудо:, бодхисатву Коку:дзо: и кого угодно. За счет этого подвижник получает власть над другими существами. И еще одно его преимущество — в том, что для него безразлично, признают ли окружающие эту его власть или нет. Отсюда отношение к обряду как к некой

технике подчинения и господства, где власть сама себя обосновывает, не нуждаясь ни в каком внешнем источнике — вроде установлений божественного предка или воли Неба. Единственным основанием власти оказывается знание, что такого источника нет и быть не может — ни одно существо не способно ничего дать другому и ничего у него отнять, ибо все они едины, все суть будда. Эта установка «тайных» сутр тоже имеет общие черты с конфуцианством (учение Сюнь-цзы об обряде как средстве управления людьми) и даосизмом (образ мудреца, который странствует повсюду и предстает тем, кем захочет, ибо для него нет разницы, кем быть). Школа Сингон мыслится как сообщество посвященных, которые через обряд и через личное наставничество поддерживают государя и его сановников, приобщая их к «тайне» власти.

ИСТОЧНИКИ ИЗУЧЕНИЯ ЯПОНСКИХ РЕЛИГИЙ НАЧАЛА ЭПОХИ ХЭЙАН

В IX в. в Японии было составлено несколько летописей, в том числе «Поздние Анналы Японии», «*Нихон ко:ки*» (охватывает 792—833 г., составлена под руководством Фудзивара-но Фуюцугу и Фудзивара-но Оцугу в 840 г.), и «Продолжение Поздних Анналов Японии», «*Сёку Нихон ко:ки*» (см. Ч. II).

Вопрос о происхождении знатных родов от богов *ками* заново обсуждается в «Записях рода Такахаси», «*Такахаси удзи буми*» (789 г.), «Дополнениях к древним сказаниям», «*Когосю:и*» (807 г.), «Вновь составленных списках родов», «*Синсэн сёдзи-року*» (815 г.), и в «Основных записях о деяниях прошлых эпох», «*Сэндай кудзи хонги*» (после 823 г.).

Деятельность Сайтё: и Ку:кай обсуждается в нескольких жизнеописаниях. Для Ку:кай это, прежде всего, «Слово-завещание в двадцати пяти статьях», «*Нигодзё: гоюйго:*» (835 г.). Считается, что Ку:кай продиктовал его ученикам за несколько дней до кончины. Первая статья, составленная учениками уже после его смерти, перечисляет важнейшие деяния учителя [Канаока Сю:ю: 1979]. «Жизнеописание Ку:кай, старшего над обштинниками», «*Ку:кай со:дзу-дэн*» (835 г.), составил Синдзэй (800—860), монах школы Сингон, один из ближайших учеников Ку:кай. «Жизнеописание Ку:кай,

великого главы общинников», «Дайсо:дзу Ку:кай-дэн», было создано несколькими летописцами-мирянами во главе с Фудзивара-но Ёсифуса (804—872), оно входит в «Продолжение Поздних Анналов Японии».

О жизни Сайтё: повествуют «Жизнеописание великого учителя с горы Хиэй», «Эйдзан дайси-дэн», сочинение его ученика Итидзё:то: (VIII—IX вв.), а также «Записи о передаче и распространении заповедей Единого Сердца», «Дэндзюцу иссинкай-мон», сочинение Ко:дзё: (779—858), ближайшего ученика и сподвижника Сайтё:.

ГЛАВА 2

ПОДГОТОВКА К СОЗДАНИЮ ШКОЛ ТЭНДАЙ И СИНГОН. УЧЕБА САЙТЁ: И КУ:КАЙ В КИТАЕ

«СОВЕРШЕННОЕ УЧЕНИЕ» ШКОЛЫ ТЯНЬТАЙ В ЯПОНИИ НА РУБЕЖЕ VIII—IX ВВ.

Толкования «Лотосовой сутры» и другие сочинения наставников Тяньтай в Японии стали известны в VIII в. В школах Нара их не изучали, но многие монахи самостоятельно знакомились с ними. В 780-х гг. одним из их последователей стал Сайтё:, живший в уединении на горе Хиэй.

После 797 г. из налоговых поступлений провинции О:ми были выделены средства для поддержки нового храма на горе Хиэй. Сайтё: потратил их на приобретение копий сутр и трактатов. Большую помощь ему оказал монах До:то: из Нара — он прислал на Хиэй около двух тысяч свитков с буддийскими текстами и своего ученика Энтё: (772—837). Вероятно, при переписывании полученных книг помогали потомки китайских переселенцев — родичи и земляки Сайтё:.

В 798 г. на горе Хиэй было положено начало ежегодным чтениям «Лотосовой сутры» и двух примыкающих к ней сутр (см. гл. 4). В 801 г. Сайтё: пригласил на эти чтения десятерых монахов из храмов Нара, чтобы каждый провел по одному «чтению». Запись об этом событии Сайтё: позже взял с собой в Китай как один из даров: чтения мыслились как обряд, дающий заслуги, и вместе с записью эти заслуги можно было передать заморской буддийской общине.

В конце 801 — начале 802 г. сыновья Вакэ-но Киёмаро (см. гл. 1), Хироё и Мацуна, создали в свой «родовой храм» Такаосандзи сорок монахов для проведения чтений буддийских текстов. Прочитаны были три главных сочинения Чжи, основателя учения Тяньтай, — «Сокровенные значения “Цветка Дхармы”», кит. «Фахуа сюань», яп. «Хоккэ гэнги», «Изящные строки к “Цветку Дхармы”», кит. «Фахуа вэньцзюй», яп. «Хоккэ монку», и «Махаянское прекращение

неведения и постижения сути», кит. «*Мохэ чжигуань*», яп. «*Мака сикан*». После чтений их участники направили к государю Камму прошение об отправке в Китай двух монахов, чтобы они там «приняли учение» школы Тяньтай. Составители прошения указывали, что тексты Тяньтай, которые имеются в Японии, переписаны неточно, полны ошибок. Говорилось также, что школы Хоссо и Санрон основаны на трактатах, а потому могут отвечать лишь за «ветви» буддийского учения, тогда как Тяньтай опирается на «Лотосовую сутру», т. е. представляет «корень». Государь Камму поддержал просьбу и указал, что ехать должен сам Сайтё:

Готовясь к поездке, Сайтё: попросил назначить ему в переводчики Гисин (781—833), прошедшего обучение при храме То:дайдзи в Нара и хорошо владевшего китайским устным языком. Сын государя Камму, будущий государь Хэйдзэй, вручил Сайтё: две копии «Лотосовой сутры» с заглавиями, написанными золотом. Одна предназначалась для храма на Хиэй, а другая — для вручения монахам на горе Тяньтай в Китае. Принц также выделил Сайтё: большой запас золота и серебра для расходов в Китае. В третьем месяце 803 г.

посольство попыталось отплыть, но вынуждено было вернуться из-за непогоды. Следующий год Сайтё: провел на острове Кю:сю:, где совершал обряды ради удачного плавания. Возможно, в тот год Сайтё: впервые встретился с Ку:кай. Тот тоже должен был отправиться в Китай, чтобы освоить «тайное учение» школы Чжэньянь.

Сведений о жизни Ку:кай в конце 790-х — начале 800-х гг. почти не сохранилось. После написания книги «Три учения указывают и направляют» он стал известен при дворе и в храмах Нара, но, вероятно, еще несколько лет оставался «самочинным монахом». Посвящение по «заповедям Устава» он прошел лишь в 803 г. или в 804 г., уже после того,

как был назначен в состав посольства.



Сайтё:

УЧЕБА САЙТЁ: В КИТАЕ

В седьмом месяце 804 г. посольство наконец отправилось. По дороге корабли потеряли друг друга из виду, и тот, на котором плыл Сайтё:, достиг китайской гавани в провинции Минчжоу в 1-й день девятого месяца [Гронер 1984; Абэ Рю:ити 1995].

Вскоре Сайтё: получил разрешение отправиться на гору Тяньтай. Эта гора, давшая название школе, почиталась в Китае как одна из священных гор еще в древности, а позже стала знаменитым местом буддийского подвижничества и даосских поисков бессмертия, см. [Сунь Чо 2001]. Прибыв в провинцию Тайчжоу, Сайтё: получил поддержку от тамошнего наместника — известного книжника-конфуцианца. Наместник представил заморского гостя монаху по имени Даосуй, главе школы Тяньтай.

С Даосуем Сайтё: отправился на гору Тяньтай и стал осваивать учение школы Тяньтай, а также слушал наставников школ «Созерцания», кит. Чань, и «тайного учения». Обряд посвящения в «тайнства» проводился по тексту под заглавием «Великий закон головы будды», «*Дай буцутё:-хо:*», он уже был известен и в Японии в VIII в. Кроме того, Сайтё: занимался сбором и копированием текстов (писцов ему предоставил наместник). Список собранных книг насчитывал 120 сочинений общим объемом в 345 свитков. В их число входили труды наставников школы Тяньтай, «тайные» тексты и книги по махаянским «заповедям бодхисаттвы».

В третьем месяце 805 г. Сайтё: и Гисин приняли от Даосуя посвящение в «заповеди бодхисаттвы» и отныне могли по праву сами «вручать» эти заповеди монахам и мирянам. За несколько месяцев до этого Гисин стал монахом, пройдя посвящение по «заповедям Устава». Затем Сайтё: и Гисин вернулись в Минчжоу и там еще около двух месяцев ждали, когда корабль будет готов к отплытию в Японию. Они успели съездить в провинцию Юэчжоу, чтобы собрать еще какое-то количество текстов. Там они в храме Лунсинсы нашли на-



Ку:кай

ставника «тайного учения» по имени Шуньсяо и от него в четвертом месяце 805 г. приняли «окропление головы», *кандзё*; санскр. «абхишека», — еще одно посвящение в «тайнства».

Не вполне ясно, какой именно это был обряд. Позже в школе Тэндай считалось, что Шуньсяо провел «двустороннее», *рё:бу*, посвящение, подобное тому, что принял в Китае Ку:кай (см. ниже). Сторонники школы Сингон и многие исследователи это оспаривают. «Двустороннее» посвящение, как и «две мандалы», *рё:бу-мандара* (см. гл. 1), были в то время известны в китайской столице Чанъань, но не в провинциях. Сам Сайтё:, возможно, впервые узнал о таком посвящении уже в Японии от Ку:кай (см. гл. 3). Вероятно, от Шуньсяо Сайтё: принял посвящение по мандале «Мира-чрева» и привез с собой в Японию тексты, относящиеся к этому посвящению — но не ко второму, основанному на мандале «Мира-ваджры». Порядок передачи «тайного учения» от китайских наставников к Сайтё: сам он в разных своих сочинениях описывает по-разному. Видимо, Сайтё: сам не был уверен, прошел ли он в Китае правильное посвящение в «тайнства».

В Юэчжоу Сайтё: принял еще несколько посвящений, в основном по «тайным» текстам, которые были известны в Японии, однако точно никто не знал, как проводить по ним обряды. Сайтё: приобрел обрядовую утварь, изображения «почитаемых» и тексты на санскрите — записи мантр и дхарани в том виде, как они должны произноситься, без искажений, вызванных китайской транскрипцией.

УЧЕБА КУ:КАЙ В КИТАЕ

Другой корабль, на котором плыл Ку:кай, пристал в провинции Фучжоу. Некоторое время у посланников заняли переговоры с местным начальством, и Ку:кай здесь смог показать себя знатоком китайской словесности, составляя красноречивые прошения. В столицу посольство добралось лишь в конце двенадцатого месяца 804 г.

Там в храме Цинлунсы Ку:кай встретил Хуэйго, главу школы Чжэньянь. По преданию, Хуэйго увидел в Ку:кай своего долгожданного ученика, кому можно передать «тайное учение». За три

месяца Ку:кай прошел полное посвящение. Первый обряд по мандале «мира-чрева» состоялся в шестом месяце 805 г., второй, по мандале «мира-ваджры» — в седьмом, а в следующем месяце были совершены обряды «окропления головы» и «передачи Закона-Дхармы», *дэмбо*:. В двенадцатом месяце 805 г. Хуэйго скончался. Ку:кай было доверено написать надгробное слово — и это значило, что монахи Чжэньянь признали его полноправным преемником Хуэйго.

Под руководством монаха Праджни (734—810), знаменитого переводчика родом из Кашмира, Ку:кай изучал санскрит. В Чанъань Ку:кай мог встречаться не только с даосами и конфуцианцами, но и с христианами и мусульманами. Как и Сайтё:, Ку:кай собирал тексты, утварь, а также мандалы для «тайных» обрядов. Всего ему удалось собрать 140 сутр и обрядовых наставлений, 11 мандал, 42 текста на санскрите. Еще он приобрел семена некоторых растений, которые упоминаются в буддийских текстах, но прежде не росли в Японии.

ВОЗВРАЩЕНИЕ САЙТЁ: И КУ:КАЙ В ЯПОНИЮ

В шестом месяце 805 г. Сайтё: вернулся на острова и сразу же прибыл в столицу. Привезенные им книги велено было копировать, а затем распределить копии по храмам города Нара для изучения. Вскоре по приезде Сайтё: провел обряд «покаяния», *дзангэ*, после землетрясения в восьмом месяце 805 г., а также обряды для исцеления тяжелобольного государя Камму и успокоения мстительного духа государева покойного брата. Камму издал указ, где отметил заслуги Сайтё:., передавшего в Японию «сокровенное учение Истинных Слов», а потому достойного быть «учителем страны», *кокуси*. Наибольшее внимание из всего, чему Сайтё: выучился в Китае, привлекли «тайнства», освоенные им далеко не в полном объеме. А Ку:кай предстояло доказывать, что Сингон — это самостоятельная школа, которую по праву представляет он, а не Сайтё:.

В начале девятого месяца Сю:эн и Гондзо: приняли от Сайтё: «окропление головы». Монахи замещали самого Камму, не могшего присутствовать на обряде. Посвящение проходило в храме Такао-

сандзи, расходы несла казна, а отвечал за его проведение Вакэ-но Хироё. Известно, что государь предписал Хироё строго следить, чтобы указания Сайтё: исполнялись всеми участниками обряда, а монахам велел не сомневаться в действенности нового обряда. При храме был возведен помост, установлена мандала, доставлены изваяние будды Махавайрочаны и множество других статуй. Считается, что это был первый обряд в Японии, при котором использовалась мандала и тексты дхарани, написанные индийским письмом «сиддхам», *ситтан*. Ход посвящения точно восстановить трудно, но известно, что на нем вручались «заповеди *саммая*», т. е. «тайная» разновидность махаянских заповедей.

Согласно «Сутре об Алмазной вершине», Будда Шакьямуни, сидя под деревом бодхи, приблизился к просветлению, но не мог обрести его до тех пор, пока ему не явились «все будды». От них он принял «заповеди *саммая*» и после этого сразу же, «прямым путем», достиг просветления. Санскритское слово «самая» (яп. *саммая*) имеет несколько значений. Это «равенство», «тождество», а также и «устранение помех» и «исконная клятва», т. е. решимость привести все существа к просветлению. Кроме того, «самая» — это само «пробуждение», просветление.

«Сутра о Великом Солнце» называет четыре «заповеди *самая*»: 1) не отступать от истинного Закона, Дхармы; 2) не оставлять стремления к просветлению; 3) никогда не отказывать в передаче буддийского учения тому, кто искренне хочет его изучить; 4) непрестанно совершать добрые дела для всех живых существ.

В следующие месяцы Сайтё: повторил этот обряд и провел еще несколько других. В конце 805 г. он подал прошение о пересмотре правил относительно «ежегодного набора» монахов. Сайтё: просил, чтобы школам Кэгон, Рицу и Тэндай разрешалось в год набирать по двое учеников, а Санрон и Хоссо: — по трое. Один из учеников Тэндай должен был осваивать учение о сосредоточении, а другой — «таинства». Из троих учеников Санрон один должен был заниматься учением школы Дзё:дзицу, вообще не имевшей квоты на учеников, а из троих учеников Хоссо: одному надлежало пройти учение школы Куся, тоже квоты не получившей. Число учеников школ

Санрон и Хоссо: сокращалось — раньше это было по пять человек в год. Предложение Сайтё: было принято — в основном благодаря поддержке монахов школы Рицу.

В третьем месяце 806 г. государь Камму скончался. Его преемник, государь Хэйдзэй, продолжал начинания Камму в основном путем сокращения государственных расходов. Строительство многих храмов было приостановлено, «ежегодный набор» учеников в школу Тэндай так и не был осуществлен. Вместе с тем росло влияние Ко:фукудзи, родового храма семьи Фудзивара, а с ним и школы Хоссо:. В том же 806 г. в «Общинное собрание» вошел Гомё:, монах из этого храма, будущий друг Ку:кай и противник Сайтё:.

Ку:кай вернулся в Японию в десятом месяце 806 г., однако до 809 г. оставался на Кю:сю:, ожидая дозволения прибыть в столицу. Он составил «Список привезенных и преподносимых вещей», «*Госё:рай мокуроку*», где описал пройденные им в Китае посвящения и перечислил доставленные в Японию книги и утварь. Всё это вместе со «Списком» он отправил в Хэйан, но почти три года ответа из столицы не было. Ку:кай надолго остался без книг и вещей, необходимых для занятий «тайным учением». Возможно, сторонники Ку:кай при дворе старались не привлекать внимания государя Хэйдзэй к этому монаху еще и потому, что дядя Ку:кай был в свое время наставником принца Иё. Этого сына государя Камму в 807 г. обвинили в подготовке мятежа, и он вместе с матерью совершил самоубийство в храме Кавара-дэра.

После восшествия на престол государя Сага в 809 г., на гору Хиэй смогло прибыть восемь учеников по «ежегодному набору» — за три пропущенных года (806—808) и за текущий год. Ку:кай получил разрешение посетить столицу, а затем поселиться в Такаосандзи — этот храм уже считался центром «тайного учения» в Японии. Послания Ку:кай ко двору получили одобрение государя за изящный слог и мастерство каллиграфии. Примерно через год Ку:кай был назначен «распорядителем», *бэтто:*, храма То:дайдзи в Нара. В 810 г. он вел обряды в Такаосандзи ради умиротворения страны при мятеже сторонников бывшего государя Хэйдзэй. Как считалось, эти обряды отвратили угрозу большой смуты [Накорчевский 2004, 293].

ОБЕТ ГОСУДАРЯ САГА И ЗАПИСЬ КУ:КАЙ О НЕМ

В том же 810 г. Ку:кай написал стихотворение под заглавием «Пожелание при изготовлении Великим Восточным Государем статуи из сандала в память о покойном господине Накацукаса, государевом родиче», «*То:тайсё: мото-но Накацукаса-кё:-но синно:-но тамэ-ни дандзо:-о дзоку:-суру гаммон*» Оно помещается под № 49 в «Собрании самородных чудес», «*Сё:рё:сю:*», — сборнике стихотворений и писем Ку:кай; см. [Трубникова 2005]. «Пожелание...» было составлено вскоре после того, как Ку:кай получил разрешение прибыть в Хэйан, оно стало одним из первых стихотворных опытов в новой для него роли столичного монаха.

Обычно такие «пожелания» составлялись, когда во исполнение обета миряне приносили тот или иной «дар», *фусэ*, будде, его учению и общине. Особое место в ряду обетов занимает «совершение добрых дел, посылаемых вослед за умершими ради их счастья», *са-кудзэн цуйфуку*. Запись о благочестивом деянии, выполненная изысканным китайским слогом, составляла важную часть подношения, и искусство поэта значило не меньше, чем щедрость дарителя или мастерство зодчего, художника, переписчика или чтеца сутр.

«Пожелание» написано по случаю обета, данного государем Сага в память о его покойном младшем брате, принце Иё, и его матери. Возможно, Ку:кай в юности был знаком с Иё, так что выбор составителя записи о подношении был не случаен. Обет стал одним из первых деяний Сага как благочестивого государя. Цель его была в том, чтобы умиротворить духов двух государевых родичей, погибших злою смертью, и тем самым избежать вреда, который мог бы исходить от этих духов.

По обету государя из сандалового дерева были изготовлены три статуи: изваяния Будды Шакьямуни и бодхисаттв Авалокитешвары и Акашагарбхи («тройное изображение с Буддой Шакьямуни»). Из «Пожелания» следует, что государь Сага мыслил свое правление как «человечное», *нин*, и «сострадательное», *дзи*, а также «мудрое», *ти*, и «вежественное», *мон*. А значит, он должен был особенно чтить сострадательного Авалокитешвару и Акашагарбху, помощника в освоении всех книг и учений.

Еще несколько изображений было нарисовано золотой и серебряной краской. На них были представлены защитники храма и об-

щины, а также помощники в нескольких важнейших составляющих обрядового действия. Вероятно, все изображения были помещены в храм Кавара, где умерли Иё: и его мать.

Начинается «Пожелание...» с восхваления будды. «Проникая повсюду своими чудесными силами, он помещает пучину моря на кончике волоса, его искусство умещает великую гору внутрь зернышка сезама». Для будды «нет ни родства, ни гнева», он — «отец и мать» всего мироздания, все живые существа — его дети, он «никого не покидает и не отвергает».

Далее следует величание обетчика. Государь «таит в себе и излучает сияние Великого», именно благодаря государю в мире может проявиться скрытое присутствие будды.

Затем перечисляются изображения, изготовленные по обету государя. Ку:кай описывает их — и в то же время самих «почитаемых», которые по зову государя приходят к месту обряда, рассаживаются и принимают подношения. Ку:кай выражает пожелание, чтобы обряд помог освобождению духов Иё и его матери, упрочению буддийского Закона, долголетию государя, процветанию его сподвижников и всего народа. «Пусть у мертвых и живых счастье уравниется», — пишет Ку:кай (*ю:гэн до:фуку*). Сочетание *ю:гэн* здесь можно толковать и как «мертвые и живые», и как «скрытое и явное». Когда «почитаемые» из незримого мира приходят, чтобы вступить в свои рукотворные тела, это значит, что два мира уравниваются, и это обещает счастье обоим мирам: умиротворение духам и спокойствие живым.

ГЛАВА 3

САЙТЁ: И КУ:КАЙ КАК ГЛАВЫ ШКОЛ.
ВОПРОС О СООТНОШЕНИИ «ТАЙНОГО»
И «ЯВНОГО» УЧЕНИЙ

В 810 г. на горе Хиэй началось обучение юношей, принятых по «ежегодному набору» в школу Тэндай. Они осваивали либо «обряды прекращения неведения и постижения сути», *сиканго*;, т. е. способы сосредоточения, либо «обряды Вайрочаны», *сянаго*;, т. е. «таинства». Сайтё: прилагал большие усилия, чтобы овладеть «тайным учением» в полном объеме и получить необходимые посвящения.

ПЕРЕПИСКА МЕЖДУ САЙТЁ: И КУ:КАЙ

Переписка между Сайтё: и Ку:кай началась вскоре после прибытия Ку:кай в Такаосандзи. Сохранилось двадцать четыре письма Сайтё: и пять писем Ку:кай (или шесть, адресат одного письма не вполне ясен). Всего писем было явно больше. Мы приведем выдержки из них по изданиям [НС 1969; НКБТ 1966; Абэ Рю:ити 1995].

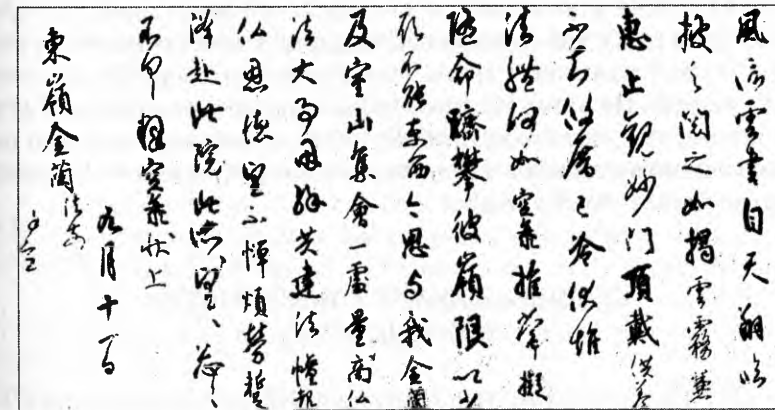
В самом раннем из писем Сайтё: просит одолжить ему для копирования несколько книг: толкования к «тайным» сутрам, обрядовые руководства и пособия по изучению санскрита. Примерно половина всех его посланий содержит подобные просьбы, в одном из писем он выражает желание переписать все книги, которые Ку:кай привез из Китая. Сохранилась копия «Списка привезенных и преподносимых вещей» Ку:кай, переписанная рукой Сайтё:.. Судя по письмам, Сайтё: успел скопировать почти половину книг из этого списка.

Сайтё: называет «тайные» тексты книгами «Единой колесницы», т. е. подчеркивает единство учений Тэндай и Сингон (с чем Ку:кай был не согласен). Некоторые книги, полученные от Ку:кай, Сайтё: держал у себя по несколько лет, и Ку:кай до поры допускал это.

Сайтё: всякий раз обращается к Ку:кай как к учителю (*адзари*, санскр. «ачарья»). Он часто сетует, что повседневные дела школы не оставляют ему достаточно времени для работы над книгами. Сайтё: почти всякий раз выражает желание встретиться с Ку:кай для получения изустных наставлений и сожалеет, что пока не может этого сделать. Несколько раз Сайтё: отправляет Ку:кай разные дары: монашескую одежду, сиденья и пр. Бывало, что Сайтё: посылал к Ку:кай своих учеников, прося передать им не только книги, но и устные наставления. В письме от второго месяца 811 г. Сайтё: пишет:

«Внутри сердца ничтожного монаха — постоянная мысль о принятии в дар от ачарьи наставлений по изучению Тайной школы. Однако трудно обрести передышку от хлопот, а меж тем годы и месяцы проходят. В этот раз я прибуду в твою молельню принять окропление головы перед Единым Почитаемым, Повсюду Сияющим [=перед буддой Махавайрочаной], на семь примерно дней займу место позади твоих сынов будды [=учеников] и стану изучать врата Дхармы».

Из этого письма можно заключить, что сути «окропления головы» Сайтё: не понимает — обряд предполагает посвящение по мандале, где «почитаемых» много, и о «Едином Почитаемом» речи идти не может.



Письмо Ку:кай к Сайтё:.. Хранится в храме Тодзи в Киото

В пятом месяце 812 г. Сайтё: тяжело заболел и назначил Энтё: (см. гл. 2) «председателем в собрании», *дзасу*, т. е. ответственным за передачу Дхармы, а другого ученика, своего земляка по имени Тайхан (778—858?), — распорядителем по текущим делам, *со:бэт-то:*. Однако Тайхан вскоре уехал к себе на родину, в Такасима провинции О:ми. В письме к нему Сайтё: говорит о раздорах внутри школы Тэндай и просит Тайхан вернуться, однако тот не послужался.

В 812 г. Ку:кай некоторое время жил в храме Отокуни-дэра в земле Ямасиро. В письме от восьмого месяца этого года Сайтё: сообщает, что вскоре прибудет к Ку:кай для прохождения обряда:

«Передать наши две школы друг другу — такова моя мысль каждый вечер и каждое утро. <...> Однако нынче сердца людей весьма неподатливы к руководству и обучению, и еще весьма слабо соответствуют тому, что предписано властями. Только школы Вайрочаны и Небесной Опоры [=Сингон и Тэндай] перетекают одна в другую, и школьные толкования у них одинаковы. Они, поистине, и суть имеют общую, и вместе составляют других людей. Как можно предпочесть одну из них и пренебречь другой?»

В десятом месяце 812 г. Сайтё: с учениками отправились в Нара на ежегодное собрание по «Сутре о Вималакирти» в храме Ко:фукудзи (см. гл. 14). В письме к Тайхан от 5-го дня одиннадцатого месяца 812 г. Сайтё: указывает, что по пути побывал в храме Отокуни и получил от Ку:кай краткие наставления. Передачу «тайного учения» Ку:кай назначил в храме Такаосандзи на двенадцатый месяц того же года. По этому и другим письмам можно понять, что Сайтё: из предварительных объяснений Ку:кай не понял разницы между посвящениями в две традиции двух разных мандал («Чрева» и «Ваджры») или не придавал этому значения.

ОБРЯДЫ В ХРАМЕ ТАКАОСАНДЗИ В КОНЦЕ 812 Г.

Обряды в храме Такаосандзи в конце 812 г. Ку:кай описал в «Перечне имен лиц, прошедших окропление головы», «*Кандзё: рэжимё:*».

Сначала Сайтё:, Вакэ-но Хироё, его брат Мацуна и еще некий мирянин прошли посвящение по мандале «Мира-ваджры». Через месяц состоялось второе посвящение — по мандале «Мира-чрева». В одном из писем Сайтё: просит Тайхан приехать в Такаосандзи и захватить с собой еду и утварь для обряда, поскольку со снабжением в этом храме дела обстоят неважно. На второе посвящение в храм прибыло очень много народа: и монахов, и послушников, и мирян, всего больше двухсот человек. В двенадцатом месяце 812 г. все они прошли «окропление головы», в том числе Сайтё: и многие его ученики, а также Тайхан.

«Окропление головы» состоит из трех основных этапов. На начальном происходит «установление связи», *кэтиэн*, между подвижником и «почитаемыми», изображенными на мандале. Далее наставник изучает с посвященным учеником мантры и мудры, связанные с этими «почитаемыми».

Следующий уровень предполагает освоение «Закона Дхармы одного почитаемого», *иссомбо:*, где подвижник соотносится с одним из будд или бодхисаттв. Проводится гадание, так называемое «бросание цветка и обретение будды», *то:гэ токубуцу*, когда ученику завязывают глаза, наставник подводит его к мандале, и ученик бросает в нее цветок: в кого из «почитаемых» он попадет, тот и станет «собственным почитаемым» этого ученика. Самому Ку:кай в Китае при таком гадании достался Махавайрочана, отсюда его школьное имя Хэндзё:-конго:, «Повсюду Сияющий Алмазный Жезл». «Закон-Дхарма одного почитаемого» состоит из «восемнадцати путей» — последовательных действий, сочетающих в себе мантры, мудры и сосредоточение на образе «почитаемого».

После этого некоторые посвященные изучают «Великую Дхарму», *тайхо:*, — еще более сложный обряд, когда путем сосредоточения подвижник должен в уме собрать мандалу из образов всех входящих в нее «почитаемых». Следующее «окропление головы» ведет к «удержанию ясности», *дзимё:*, и сопровождается подробным изучением разных способов сосредоточения.

Высшее посвящение, *дэнкё: кандзё:*, «окропление головы для передачи учения», оно же *дэмбо:*, «передача Дхармы»,

позволяет подвижнику самому проводить обряд «окропления головы» в качестве наставника. Ку:кай прошел такое посвящение в Китае.

Сайтё:, вероятно, надеялся, что и ему Ку:кай даст посвящение «передачи Дхармы», но тот ограничился «окроплением головы для удержания ясности», т. е. средним уровнем. После этого он начал давать ученикам наставления по мантрам. Много лет спустя Энтё: в письме к Ку:кай от 831 г. признавался:

«Мы поняли, что изучить “Истинные Слова” на санскрите очень трудно. Наш учитель тогда спросил, сколько месяцев займет освоение обрядовых руководств по Великой Дхарме. Ты ответил: оно завершится в три года. Наш учитель в печали молвил: я-то поначалу ждал, что оно потребует трех месяцев. Если же оно растянется на годы, то я вынужден уехать и озаботиться делами моей школы, а после вернусь сюда и продолжу учебу» [Абэ Рю:ити 1995, 118].

Еще до конца двенадцатого месяца 812 г. Сайтё: отбыл на гору Хиэй, а несколько его учеников, включая Энтё: и Тайхан, остались у Ку:кай для дальнейшего обучения. В третьем месяце 813 г. они прошли обряд по мандале «Мира-ваджры», т. е. получили «двустороннее посвящение».

В 821 г. Ку:кай писал, что к этому времени (за восемь лет, прошедших после обряда в Такаосандзи) только пятеро его учеников освоили «Великую Дхарму», т. е. названные им сроки были даже занижены. Тайхан был среди этих пятерых, он стал одним из ближайших учеников Ку:кай — хотя исходно поступал на обучение в школу Тэндай. Когда Ку:кай упрекает Сайтё: в непонимании роли личного наставничества, он — что и неудивительно — не упоминает о том, как сам переманил ученика у Сайтё:.

РАЗНОГЛАСИЯ МЕЖДУ САЙТЁ: И КУ:КАЙ

По-видимому, Сайтё: никогда не рассматривал обучение «тайнствам» как самоцель, но видел в них лишь одну из составных частей учения Тэндай. «Обряды Вайрочаны» он выделил как особую дис-

циплину при подготовке монахов на горе Хиэй, поскольку именно эти обряды были наиболее востребованы государством. Для Ку:кай такой подход был неприемлем. Для него «тайное учение» Сингон — не просто наилучшее, но в корне отличное от всех прочих, «явных» учений.

До 816 г. Сайтё: и Ку:кай продолжают обмениваться письмами, но отношения постепенно обостряются. Сайтё: несколько раз заверяет Ку:кай, что не нарушит «заповедей *саммая*», т. е. не будет распространять учение позаимствованных текстов недолжным образом. При этом для него копирование и изучение сутр — само по себе значимое сострадательное деяние. Однако Ку:кай в послании к неизвестному адресату (возможно, к Сайтё:) замечает, что чтение «тайных» текстов без наставника уже означает нарушение этих заповедей, «преступление против Дхармы», *онпо:дзай*.

Окончательный разрыв происходит в 816 г. Сайтё: просил одолжить ему «Толкование к сутре об основной сути праджня-парамиты», яп. «*Рисюсяку-кё:*». Ответ Ку:кай поначалу изысканно-учтив, но постепенно выражения становятся всё более резкими:

«Я пока не понимаю: ты превратился в мудреца или остался глупцом? Если ты превратился в будду, то мудрость будды совершенна и полна, и чего недостающего тут искать? <...> Если же на самом деле ты ищешь знаний, будучи глупцом, то ты должен следовать учению будды. Если следуешь учению будды, должен непременно чтить *саммая*. Если нарушать *саммая*, тогда бесполезны и передача, и прием. Возвышения и падения тайного хранилища — только твои и мои. Если ты станешь принимать, нарушая Дхарму, а я передавать, нарушая Дхарму, — то как же будущие люди, что устремятся к Дхарме, обретут знание о сердце, стремящемся к Пути? Передавать и принимать, нарушая Дхарму, — это называют воровством Дхармы. <...>

Внутренние указания тайного хранилища не надо чтить как письма. Они передаются только из сердца в сердце. Письмена — это жмых и осадок, письма — это черепки и осколки».

Примечательно, что Ку:кай, опровергая ценность «письмен», строит свое послание по всем правилам изысканного книжного слога, т. е. противоречит сам себе — как это часто и намеренно делают наставники «тайного учения». Дальше Ку:кай приводит такое срав-

нение: изучать буддийскую Дхарму по книгам — это всё равно что надеяться вылечиться от болезни за счет одного только чтения даосских лекарственных книг. В конце письма Ку:кай еще раз велит Сайтё: соблюдать заповеди *саммая*.

Для личного обучения Сайтё: так и не приехал к Ку:кай. Ответ на его письмо Сайтё: дал в сочинении «Собрание значений, зависящих от учения Небесной Опоры», «*Эхё: Тэндай гисю*». Основная часть этой книги была составлена в 813 г., и Сайтё: в ней показывал, как наставники различных китайских школ, в том числе и «тайной», использовали учение Чжи. В 816 г. к этому тексту было составлено предисловие, где Сайтё: говорит, что сторонники «тайного учения» вообще отвергают письменное изложение Дхармы.

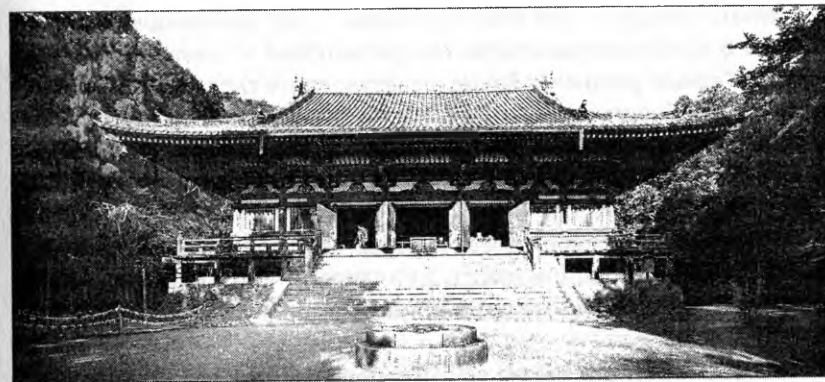
В том же году Ку:кай получил разрешение основать храм на горе Ко:я. Тайхан был в числе тех его учеников, которым было поручено этим заниматься. В пятом месяце Сайтё: пишет письмо к Тайхан, снова прося его вернуться. В это время Сайтё: с учениками собирается отправиться в восточные провинции, чтобы проповедовать учение «Лotosовой сутры». Тайхан в ответном письме ссылается на то, что будда дает каждому из людей учение соразмерно его способностям, а далее говорит о превосходстве Сингон над Тэндай как «тайного» учения над «явным» и отказывается вернуться. Некоторые выражения в этом письме позволяют предположить, что его составил или отредактировал Ку:кай. Вероятно, после этого Сайтё: и Ку:кай больше не переписывались и не общались. В 819 г. Сайтё:, описывая то, какое учение ему удалось получить, называет «двойным» посвящение, принятое от Шуньсяо в Китае, а об обряде в Такаосандзи умалчивает вовсе.

КУ:КАЙ О РАЗЛИЧИЯХ МЕЖДУ «ТАЙНЫМ» И «ЯВНЫМ» УЧЕНИЯМИ

Чтобы обозначить место «тайной» школы среди других, известных в Японии, Ку:кай около 814 г. составляет «Рассуждение о двух учениях, явном и сокровенном, и о различиях между ними», «*Бэнкэммицу никё:-рон*» (см. [Фесюн 1999, 74—86; Буддийская философия 1998; Трубникова 2000, 56—93]). Здесь различие двух учений ведется по четырем направлениям: 1) источник проповеди, пе-

редаваемой и толкуемой данным учением; 2) приемы передачи учения; 3) сроки достижения цели; 4) особые преимущества и недостатки того или иного учения.

Вопрос об источнике проповеди сводится к тому, в каком «теле» будда возвестил то или иное учение. Обычно различают три тела будды: вселенское «тело Закона», *хоссин* (таков Махавайрочана), земные «превращенные тела», *кэсин* (таков Будда Шакьямуни), и «тела соответствия», *осин* (таковы будды Амитабха, Бхайшаджьягуру и др.). «Тайное учение» признает только «тело Закона»: нерожденное, невыразимое, чистое, сочетающее в себе причины и следствия, тождественное пустоте. Согласно этому учению, «явные» школы, по-разному понимая будду, делят его природу на какое-то число разновидностей. «Сущность», *тай*, у всех них одна, различны лишь их «действия», *ё*:



Храм Такаосандзи (Дзингодзи)

Какова природа тех различий между людьми, что заставляют их делиться на школы? Есть «способности», *ки*, разные у разных существ. В «явном» понимании проповедь согласуется с ними. А есть «коренные свойства», *кон*, присущие каждому живому существу: пять внешних чувств и «сердце». «Истинные слова», мантры и дхарани, доходят до «корней», и потому их чудесное действие может быть воспринято даже теми, чьи «способности» ничтожны. Но нет учений, которые опирались бы только на «корни» или только на «способности».

Говоря о сроках достижения просветления, «явные» школы называют «три неисчислимы калпы» или «три земных перерождения», а «тайное учение» гласит, что просветление происходит «в этом теле», в нынешней жизни. «Явные» учения рассуждают о тех препятствиях, которые отделяют живое существо от его же собственной истинной природы. Они «стирают пыль», слой ложных мыслей, желаний, страданий, под которыми скрыта истинная просветленность. Происходит это постепенно: одни заблуждения устраняются, чтобы смениться другими. Но откуда в итоге берется просветление, если все подготовительные ступени его не содержат? И если путь на каждом из шагов не дает освобождения, то как он вообще к нему ведет? «Тайное» учение считает иначе: в каждое мгновение подвижничества ученик непосредственно, «внезапно» достигает конечной цели.

Начинает Ку:кай с общепринятого различения «трех тел»:

«Итак, у будды — три тела. Учений же — две разновидности. Когда говорят о проповеди-раскрытии тел соответствия и превращения, называют ее “явным учением”. Явные, поверхностные слова приспособляются к способностям слушателей. Рассуждения и беседы будды в теле Закона называют “тайным хранилищем”. Тайные, глубокие слова проповедуют о том, что есть поистине».

Далее Ку:кай говорит, что по сути все учения будды едины, и всё же есть разница, следовать ли «явному» или «тайному». Затем он обсуждает возможные возражения.

«Спрашивают: Все школы единогласно признают, что Дхарму проповедуют будды в телах соответствия и превращения. Что же касается тела Закона, то оно не имеет ни цвета, ни очертаний, превосходит пути речей и слов, минует сердце, <...> для него нет ни проповеди, ни указания. <...> Как же ты теперь говоришь о “проповеди Закона, ведомой телом Закона”? Как можно о ней рассказать?»

Отвечаю: Во всех сутрах и рассуждениях чаще всего значения “тел будды” именно таковы. Но при этом письма остаются темны смотря по тому, что берется в рассмотрение, значения раскрываются сообразно “способностям” или “коренным свойствам”. Подобно тому, как демоны и небожители одно и то же видят по-разному; для людей и птиц одно и то же может казаться то ли светом, то ли темнотой».

Ку:кай рассказывает об истории «тайнств» в Китае, а затем приводит отрывки из текстов канона по теме «явного и тайного» со своими пояснениями. Он цитирует «тайные» и «явные» сутры и трактаты, сочинения китайских учителей школ Фасян, Хуаянь и Тяньтай. См. [Трубникова 2000, 59—85], а также [Такасаки Дзидико: 1985]. В завершение обсуждается вопрос: почему в «явных» сутрах, где проповедь ведется от лица «призрачного тела», Будды Шакьямуни, все-таки упоминаются «тайнства» и даже встречаются «истинные слова»? Ку:кай отвечает: любая проповедь будды содержит в себе и «явное», и «тайное».

«Трактат о двух учениях» — первый из написанных в Японии текстов, посвященных «различению учений». В дальнейшем эта тема будет разрабатываться не только в других трактатах Ку:кай (см. гл. 8), но и у других наставников Сингон, в том числе у Какубан (см. гл. 30).

ГЛАВА 4

«ЛОТОСОВАЯ СУТРА» В УЧЕНИИ ТЭНДАЙ

«СУТРА О ЦВЕТКЕ ЛОТОСА ЧУДЕСНОЙ ДХАРМЫ»

«Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», *«Мё:хо: рэнгэ-кё:»*, санскр. «Саддхарма-пундарика-сутра», она же «Лотосовая сутра», *«Хоккэ-кё:»*, стала в Японии одним из самых чтимых буддийских текстов. В ней Будда Шакьямуни проповедует на Орлиной горе перед большим собранием слушателей. Поначалу он предстает как земной учитель, но потом открывает свою истинную природу — природу вечного будды.

Особенно важно учение «Лотосовой сутры» об «уловках», *хо:бэн*. Это те способы, которыми Будда открывает живым существам свое учение — соразмерно их способностям и запросам. Смысл «уловок» поясняют притчи «Лотосовой сутры». В одной из них речь идет о горящем доме: когда начался пожар, хозяин дома не смог вызвать наружу своих избалованных детей, а потому выманил их на выдуманные игрушки и затем смог увести в безопасное место. В другой притче говорится о блудном сыне: когда он возвращается, отец делает вид, будто не узнает его, принимает в дом как слугу, и лишь через несколько лет, достигнув взаимного доверия и дружбы, отец и сын открываются друг другу как родичи.

Исходя из понятия «уловок», не только все учения, буддийские и мирские, но и любые повороты событий в стране (а точнее, любые мнения людей об этих событиях) могут оцениваться как средство, которым будда доносит до людей свою проповедь. Если порою эти средства весьма жестки, это означает: таков образ мысли людей в данное время, иного урока эти люди не поняли бы. Ответственность за страдания в мире возлагается на самого человека, а не на какие-либо высшие силы, — но любые жизненные потрясения и их итоговое пре-

одоление, пусть и не слишком радостное для спасшихся, приобретают положительный смысл как еще одно наставление, воспринятое от будды.

Согласно «Лотосовой сутре», все без исключения живые существа способны стать буддами, достичь наивысшего просветления. Во многих других буддийских текстах такая возможность не признается: хотя защита «Трех Сокровищ» доступна всем, но для достижения конечной цели буддийского подвижничества считается необходимым пройти путь совершенствования длиной в несколько жизней, смертей и новых рождений. (Животные, божества и другие виды существ должны сначала переродиться людьми, женщины — мужчинами, и только тогда они смогут стать буддами.) В «Лотосовой сутре» дается иное учение: широко известен ее рассказ о дочери царя змеев — Девочке-драконе, *Рю:нё:*. Она обретает просветление, хотя ее пол и племя будто бы делают это невозможным. «Лотосовая сутра» именно поэтому стала основой подвижничества для монахинь. Другой отрывок из сутры гласит, что просветления достигнет даже Девадатта, яп. Дайбадатта, — родич Шакьямуни, закоренелый злодей, не раз пытавшийся убить Будду и внести раскол в общину его учеников.

Равенство всех существ особенно четко выражено в так называемой «Малой сутре», *«Сё:кё:»*, — коротком отрывке XX главы сутры. Он гласит: «Я глубоко почитаю вас и не могу относиться к вам с презрением. Почему? Потому что вы все будете следовать Пути бодхисаттвы и станете буддами!» (здесь и дальше мы цитируем сутру в переводе А. Н. Игнатовича, см. [Лотосовая сутра 1998, 266]). Эти слова принадлежат бодхисаттве по имени Никогда не Презирающий, Дзэнфукё:. Будучи монахом, он не читает сутр и не совершает других «деяний Закона» кроме одного — выражает свое почтение всем окружающим. Те оскорбляют и избивают его, но бодхисаттва, «отбежав на некоторое расстояние», продолжает громким голосом повторять свои слова почтения этим людям. По сутре, каждый человек заслуживает «глубокого почтения» независимо от происхождения и занятий. Вводя общегосударственные чтения этой сутры, «государство законов» косвенным образом выражало готовность так же «не презирать» никого из своих подданных.

«ЛОТОСОВАЯ СУТРА» В ЯПОНИИ В НАЧАЛЕ IX В.

По этой сутре, наряду с «Сутрой золотого света», велись обряды для защиты страны в тех поземельных храмах, которые в это время еще действовали (см. Введение). Главный ежегодный обряд по «Лотосовой сутре» совершался в столице в третьем месяце, в пору цветения деревьев, и назывался «вишневым собранием», *сакура-э*. В самой сутре несколько раз говорится, как с неба падают цветы, осыпая слушателей Будды, так что весна лучше всего подходила для такого обряда. Начало ему положил монах Ро:бэн в 746 г. Целью обряда было обеспечить благоприятную погоду и хороший урожай, спокойствие и процветание государя, его семьи, сановников, чиновников и всего народа.

Копии «Лотосовой сутры» часто заказывали по обету частные лица, многие миряне и сами ее переписывали. Государь Сага тоже сам копировал эту сутру. Парадные копии изготавливали золотой тушью по темно-синей бумаге, нередко с рисунками.

В конце VIII в. получили распространение поминальные «чтения» этой сутры, *ко*. Впервые их провел Гондзо: в 796 г. в память о матери своего друга, монаха Эйко:. Обряд длился четыре дня — за восемь утренних и вечерних чтений участники прочли и обсудили все восемь свитков сутры, по одному на каждого «наставника-чтеца», *ко:си*. Позже такой вариант «чтений» стал самым распространенным, он называется «восемь чтений Лотосовой сутры», *хоккэ хакко*: [Танабэ 1984; Канно Хироси 2000].

Сайтё: в 798 г. устроил на горе Хиэй похожие чтения, но в них участвовали десять монахов, и кроме самой «Лотосовой сутры» читались два примыкающих к ней текста — вводная «Сутра о бесчисленных значениях», «*Мурё:ги-кё:*», и заключительная «Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость», «*Кан Фуээн босацу гё:хо:-кё:*». Такой обряд занимает пять дней, он называется «десять чтений Лотосовой сутры», *хоккэ дзико*:. Сайтё: приурочил свои чтения к годовщине смерти Чжи, они известны как «Собрания одиннадцатого месяца», *симоцуки-э*.

Позже возникли обряды «тридцати чтений Лотосовой сутры», *хоккэ сандзико*: (по одному чтению на примыкающие сутры и на каждую из двадцати восьми глав «Лотосовой сутры»), а также «постоянные чтения Лотосовой сутры», *хоккэ дзё:ко*:, где время разбора

текстов заранее не ограничивалось. Первые «постоянные чтения» Сайтё: провел в 807 г.

При чтениях «Лотосовой сутры» их устроители подносили дары Будде, самой сутре и монахам, возжигали благовония, рассыпали лепестки цветов. Особенно много подношений совершалось в день, на который приходилось чтение XII главы сутры. Ее заглавие — «Девадатта», «*Дайбадатта-хин*», в ней говорится, что буддой может стать даже такой закоренелый злодей, как Девадатта. В этой же главе Будда подтверждает, что просветления достигнет Девочка-дракон, хотя она — существо женского пола и к тому же не человек. В день чтения этой главы миряне приходили в храм с любимыми, в том числе и самыми скромными подношениями — хворостом, дикими травами и цветами.

Чтения обычно включали в себя диспут: кроме «чтеца» для каждого свитка (или главы) выбирался «вопрошатель», *мондзя*, который заранее готовил вопросы по тексту. На чтения собирались монахи из разных школ, и обсуждение «Лотосовой сутры» нередко переходило в споры о самых трудных вопросах учения.

ВОПРОС О МЕСТЕ ТЭНДАЙ В РЯДУ ДРУГИХ БУДДИЙСКИХ ШКОЛ

Одной из важных для Сайтё: задач было обосновать преимущества Тэндай перед другими школами не только в области обряда, но и в области учения. Как и Ку:кай, он много внимания уделял «различению учений», *бэнкё:*. Подход Сайтё: к этой теме можно назвать «историческим»: он собирает свидетельства того, что в Китае наставники различных школ заимствовали многие свои установки из трудов Чжи и других мыслителей школы Тяньтай.

Поначалу Сайтё: подчеркивал роль учения Тэндай как источника для большинства дальнейших построений китайских буддистов. Таков первый вариант его сочинения «Собрание значений, зависимых от учения Небесной Опоры». В 816 г. Сайтё: переработал этот текст, внося в него тему «клеветы», *сосири*, т. е. намеренной недооценки учения Тяньтай наставниками других школ в Китае. «Совершенное учение» было неверно оценено в Китае потому, что там большинство буддийских наставников не усвоило его как следует.

Произошло это из-за несовершенства «способностей» тамошних людей. А у японцев способности «совершенны», и никакие другие школы не подходят им так хорошо, как Тэндай. Сайтё: хочет распространять учение своей школы, заботится о его усвоении всеми жителями страны. Ни школы Нара, ни Сингон подобных задач не ставили. Его проповедь не ограничивается людьми, но обращается также и к богам *ками* — например, в 814 г. Сайтё: провел толкование «Лотосовой сутры» для бога Хатиман в святилище Уса на острове Кю:сю:.

В 817 г. Сайтё: с учениками отправился в путешествие по восточным провинциям. Там он провел чтения «Лотосовой сутры», «Сутры золотого света» и «Сутры о человеколюбивом государе» — «трех сутр, защищающих страну». Под его руководством началось возведение пагод для хранения копий «Лотосовой сутры» в провинциях Ко:дзукэ и Симоцукэ. Сайтё: руководил «тайными» посвящениями и обрядами вручения «заповедей бодхисаттвы». Там же он встретился с Токуицу (другое чтение его имени — Токуити, ум. ок. 842).

Токуицу, монах школы Хоссо:, вероятно, был учеником Сю:эн в храме Ко:фукудзи. Токуицу много странствовал по восточным провинциям Японии, где проповедовал, основал несколько храмов и почитался в народе как бодхисаттва. Всего Токуицу приписывают семнадцать сочинений. Из них сохранились два: «Спорные вопросы школы Сингон», «Сингон-сю: микэцу-мон», а также «Рассуждение о прекращении неведения и постижении сути», «Сикан-рон», известное не целиком, а в виде цитат у Сайтё: в «Сочинении о защите страны и мира», «Сюго коккай-сё:» (818 г.).

СПОРЫ МЕЖДУ ТОКУИЦУ И САЙТЁ:

Споры между Токуицу и Сайтё: касались вопроса о «природе будды», *буссё:*. Токуицу отстаивал точку зрения школы Хоссо:, по которой некоторые существа, «отверженные», никогда не достигнут освобождения. Сайтё: исходил из учения «Лотосовой сутры» и настаивал на том, что стать буддой может каждое живое существо. Кроме того, Токуицу считал основными составляющими проповеди Будды учения «трех колесниц»: «слушателей голоса» будды (санскр.

«шравака»), «подвижников-одиночек» (санскр. «пратьекабудда») и бодхисаттв. Для Сайтё: же истинная проповедь Будды совпала с учением «Лотосовой сутры», а «три колесницы» он оценивал как виды вспомогательного, «уловочного» знания.

Токуицу не соглашался с учением Чжи о «пяти временах и восьми учениях», *годзи хаккё:*, которое составляет основу «различения учений» школы Тэндай.

Как и другие мыслители школы Хоссо:, Токуицу различал две стороны «природы будды»: просветленная природа может присутствовать в живом существе как некая внутренняя «основа», «порядок», *ри*, или же проявляться на уровне «деяний», *гё:*. Первая «природа будды» есть у всех, вторая — нет. Возможность проявить «природу будды в деяниях» обусловлена присутствием особых, устойчивых составляющих («дхарм») в том потоке изменчивых состояний, который люди условно именуют «живым существом». Таких «дхарм» может не быть вообще, и это значит, что данное существо не может достичь освобождения. Если не считать, что подобные «отверженные» существа есть, то логически невозможно допустить и противоположную крайность — полностью успокоенное сознание Будды. В зависимости от состава потока «дхарм» живое существо становится слушателем голоса Будды, подвижником-одиночкой или же бодхисаттвой, а иногда имеет неопределенную природу и может склоняться то к одному, то к другому из этих вариантов. По Токуицу, «Лотосовая сутра» имеет «тайный замысел», *мицуи*, — подтолкнуть носителей «неопределенной» природы в сторону «природы бодхисаттв». Учение этой сутры лишь помогает стать бодхисаттвой, а не ведет к освобождению как таковому, т. е. оно «условно», а не «истинно». Для Сайтё: подобные утверждения — пример «клеветы» на сутру.



Бодхисаттва Самантабhadра,
Фугэн-босацу.
В руке его стебель лотоса

По Сайтё: возможность стать шравакой, пратьекабуддой или бодхисаттвой зависит от «уровня», и, на котором сейчас находится то или иное существо, и этот уровень возможно изменить, а с «дхармами» вопрос об освобождении напрямую не связан. Для Сайтё: учения шравак и пратьекабудд «условны», но цель их по сути та же, что и у бодхисаттв.

«ПРЕВОСХОДНЫЕ СТРОКИ ЦВЕТКА ДХАРМЫ»

«Превосходные строки Цветка Дхармы», «Хоккэ сю:ку» [БС 1974, 398—404], Сайтё: завершил в 821 г. Основное внимание здесь он уделяет отличиям сутры от других текстов:

- 1) Будда открыл свое истинное учение только в «Лотосовой сутре»;
- 2) Ее заглавие — «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» — имеет глубокое значение, так что даже произнесение его одного приносит большие блага;
- 3) Будда в ней открывает свое учение сам, а не в ответ на вопрос кого-то из слушателей, и потому излагает его в целом и для всех, а не применительно к чьим-нибудь частным запросам;
- 4) Сутра учит, что все будды всех времен исполняют «одно дело» — ведут живых существ к Единой Колеснице, т. е. здесь впервые утверждается единство буддийского Пути во всех его разновидностях, а различия между проповедями разных сутр находят объяснение в учении об «уловках»;
- 5) Сам Будда называет эту сутру наилучшей;
- 6) Будда применяет десять «сравнений», чтобы показать совершенство этой сутры;
- 7) Сутра сама очищает «шесть корней» любого живого существа, так что для ее усвоения не требуется предварительное очищение;
- 8) Сутра позволяет достичь освобождения в нынешнем теле, а не по прошествии многих перерождений;
- 9) Будда объявляет будде Прабхутаратне и буддам десяти направлений, что доверит сутру каждому, кто в будущих веках сумеет хранить ее;
- 10) В сутре говорится о «воодушевлении» бодхисаттвы по имени Всеобъемлющая Мудрость (яп. Фугэн, санскр. Самантабhadра), который обещает оберегать и защищать тех, кто после ухода Будды примет и удержит эту сутру.

По Чжи, буддийские школы различаются по тому, в какой из периодов своей деятельности Будда Шакьямуни вел те проповеди, что лежат в основе их учений.				
«Время», дни	как долго длилось	Что произошло	Тексты	Сравнения
1. «Цветочного убранства», Кэгон	Трижды семь дней	Сразу после просветления Будда проповедовал под деревом бодхи перед богами и бодхисаттвами о всеобщем единстве в мире	«Сутра цветочного убранства», школа Кэгон	Молоко
2. «Оленьего сада», Рокуэн	12 лет	В городе Бенаресе (Варанаси) в Оленьем саду Будда излагал своим прежним ученикам и другим людям «четыре благородные истины», «восьмеричный путь» и другие учения Малой Колесницы	Сутры Малой Колесницы, школы Куся, Дзэдзицу, Рицу	Сливки
3. «Широкого распространения», Ходо	8 лет	Будда начал проповедовать учение Великой Колесницы	Некоторые сутры махаяны, школы Хоссо; Сингон и др.	Свежее масло
4. «Праздника-парамиты», Ханья	22 года	Будда учил о «запредельной мудрости» и о «пустоте»	Сутры праздника-парамиты, школа Санрон	Топленое масло
5. «Цветка Дхармы и нирваны», Хоккэ-Нэхан	8 лет	Будда открыл свое истинное учение, а затем вступил в нирвану	«Лотосовая сутра» и «Сутра о нирване»* школа Тэндай	Жертвенное масло, дайго

* См. [Сутра о нирване 2004].

Схема «восьми учений» соотносится со схемой «пяти времен». Учения, во-первых, делятся на четыре вида по тому, какая Дхарма ведет «обращение» живых существ, <i>кэхо: сикё:</i>		
Название	Какими источниками представлены	«Времена»
1. «Учение Трех Хранилищ», <i>сандзо:кё:</i>	Учения Малой Колесницы, «Сутра о Вималакирти» и др.	2 и 3
2. «Учения о проникновении», <i>цу:кё:</i>	Учения о «Пустоте» и о пути бодхисаттвы, сутры махаяны	3 и 4
3. «Обособляющие учения», <i>бэккё:</i>	Доступны только бодхисаттвам, содержатся в текстах школы Фасян (Хоссо:)	1, 3, 4
4. «Совершенное учение», <i>энкё:</i>	«Лотосовая сутра» и другие учения о всеобщем освобождении	1, 3, 4, 5
Во-вторых, учения делятся на четыре вида по способу «обращения», <i>кэги сикё:</i>		
Название	В чем заключается этот способ	«Времена»
1. «Внезапное учение», <i>тонгё:</i>	Проповедь ведется без предварительной подготовки слушателей, как в «Сутре цветочного убранства» и «Сутре о нирване»	1 и 5
2. «Постепенное учение», <i>дзэнкё:</i>	Вначале Будда готовит слушателей к восприятию учения, а потом проповедует его, как во многих сутрах хинаяны и махаяны	2, 3, 4
3. «Тайное учение», <i>химицукё:</i>	Каждый слушатель слышит проповедь по-своему; в зависимости от своих «способностей», его понимание остается «тайной» для других	2, 3, 4
4. «Неопределенное учение», <i>фудзё:кё:</i>	Будда проповедует для бесконечного числа слушателей, когда невозможно следовать одному способу, так как их «способности» различны	2, 3, 4
По Чжию, проповедь Будды охватывает все многообразие живых существ и каждого ведет к освобождению тем путем, который наиболее соразмерен его «способностям».		

Особенности «Лотосовой сутры» Сайтё: разбирает, в частности, на основе ее последней, XXVIII главы — «Воодушевление бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость», «*Фугэн босацу канхацу-хин*». Эта глава особенно значима, потому что в ней названы условия, благодаря которым сутра вообще смогла стать известна людям. Сайтё: приводит выдержки из сутры и сопровождает их своими пояснениями.

«Если добрый сын и добрая дочь выполняют четыре условия, то после исчезновения Татхагаты² обретут эту Сутру о Цветке Дхармы. Во-первых, если будды станут охранять их и думать о них. Во-вторых, если добрый сын и добрая дочь возрастят в себе корни добродетелей. В-третьих, если будут входить в правильное сосредоточение. В-четвертых, если пробудят в себе мысли о том, как спасти всех живых существ. Если добрый сын и добрая дочь выполняют эти четыре условия, то после исчезновения Татхагаты непременно обретут эту Сутру» [Лотосовая сутра 1998, 295—296].

Поистине, следует знать: бодхисаттва Всеобъемлющая Мудростью обрел Цветок Дхармы, он воодушевляет людей, которые будут хранить сутру после исчезновения Татхагаты. Значения обретения Сутры по смыслу и сути весьма многочисленны. Обрести можно свитки, обрести значения, обрести мысль, обрести упражнение. Нужно различать это, распределяя по уровням «шести условий».

«Шесть условий», *рокусюку*, — шесть уровней совершенства бодхисаттвы в учении Тэндай. Бодхисаттва постепенно осознает, что 1) на уровне «основы», *рисоку*, все живые существа имеют «природу будды»; 2) на уровне «имен и знаков», *мё:дзисоку*, для освобождения нужно услышать учение Будды и поверить ему; 3) на уровне «созерцания и подвижничества», *кангё:соку*, нужно совершать упражнения по сосредоточению; 4) на уровне «подобия по облику», *со:дзисоку*, шесть «корней» (чувства и ум) подвижника становятся такими же, как у Будды; 5) на уровне «различения и свидетельства», *бунсё:соку*, путь делится на ряд этапов, которые нужно пройти, прежде чем твое просветление станет равным просветлению Будды; 6) на уровне «конечного предела», *кукё:соку*, достигается полное и совершенное просвет-

² То есть после ухода Будды в нирвану. «Татхагата», *Нёрай*, «Так Пришедший» — величание будды.

ление, бодхисаттва становится буддой. Эти шесть уровней противопоставляются другим описаниям пути бодхисаттвы как «совершенные», всеобъемлющие — «особенным», частным.

Четыре условия обретения сутры соотносятся с четырьмя составными частями учения Тэндай: помощь будд — с «совершенным учением», возвращение «корней» — с «тайнствами», сосредоточение — с «созерцанием», а мысли о спасении всех существ — с «заповедями». Для Сайтё: особенно важно, что появление подобающей общины предшествует обретению сутры. Эту общину составляют люди, обладающие должными способностями, но будды и бодхисаттвы тоже входят в нее, помогая этим людям, «воодушевляя» их. Под «воодушевлением», *канхацу*, здесь понимаются различные чудеса бодхисаттвы Фугэн, которыми он подкрепляет веру подвижников. Община мыслится как сообщество бодхисаттв, занятых сострадательной помощью всем существам в мире, клонящемся к упадку. В сутре бодхисаттва Фугэн обещает помогать людям в последние пятьсот лет века «подобия Закона» (см. гл. 14).

Сайтё: выделяет еще восемь черт, отличающих «Лotosовую сутру» от текстов других школ.



Татхагата Шакьямуни, Сяка-нёрай.
Его руки сложены «печатью
бесстрашия» (санскр. «абхайя-мудра»)

1) Ее почитателям бодхисаттва Фугэн помогает всегда, в том числе и до того как сутра станет им известна, — ибо без этих людей сутра и не могла бы появиться. Обещания подобной помощи будд или бодхисаттв подвижникам есть и в других сутрах, но там они обычно касаются лишь времени, когда эти люди читают, переписывают сутру либо творят по ней обряды, а не всей их жизни в целом.

2) Ей самой делают «подношения», *куё*. Почитание сутры здесь неотделимо от почитания ее общины; в других текстах эта связь прослеживается менее четко.

3) Бодхисаттва Фугэн помогает подвижникам во время чтения сутры, не просто защищая их от внешних опасностей, а еще и наставляя их в правильном воспроизведении текста сутры: помогает вспомнить забытые места и делает так, чтобы обряд чтения сутры состоялся несмотря на допущенную ошибку.

4) Ее заклинания-дхарани приносят «совершенную пользу», *эньяку*, в отличие от других дхарани, помогающих лишь при каком-то определенном случае.

5) Чтобы увидеть облик бодхисаттвы Фугэн, не нужно особых упражнений. Достаточно просто читать сутру, переписывать ее и следовать ей, и Фугэн появится перед подвижником, окруженный толпой великих бодхисаттв, верхом на белом слоне с шестью бивнями.

6) Ее дхарани защищают саму сутру, а бодхисаттва Фугэн — людей, почитающих ее. Подобное различие в других текстах или не проводится вовсе, или толкуется в противоположном смысле: заклинания защищают людей, а бодхисаттва или будда — сутру.

7) Будда Шакьямуни обещает защищать тех людей, кто хранит в памяти имя Фугэн, и это его обещание служит «печатью», *ин*, заверяющей клятву бодхисаттвы.

8) Эта сутра проповедует «скорое», близкое достижение освобождения.

Итак, подход Сайтё: к «различению учений» предполагает выделение таких свойств «Лotosовой сутры» и ее общины, которых больше нигде нет. Ку:кай поступает иначе, указывая, что отдельные черты «тайнств» содержатся и в «явных» учениях.



«Лotosовая сутра». Фрагмент.
Эта рукопись приписывается кисти
Сё:току-тайси (VII в.)

ГЛАВА 5

ОБУЧЕНИЕ «ПРЕКРАЩЕНИЮ НЕВЕДЕНИЯ
И ПОСТИЖЕНИЮ СУТИ» В ШКОЛЕ ТЭНДАЙПОВСЕДНЕВНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ МОНАХА
В ШКОЛЕ ТЭНДАЙ —
«ПРЕКРАЩЕНИЕ [НЕВЕДЕНИЯ] И ПОСТИЖЕНИЕ [СУТИ]»

Повседневные упражнения монаха в школе Тэндай обозначаются как «прекращение [неведения] и постижение [сути]», *сикан*. Основное их описание содержится в трактате Чжии «Махаянское прекращение и постижение», «*Мака сикан*». «Прекращению» здесь соответствует санскритское понятие «шаматха», а «постижению» — «випашьяна». Эти понятия обозначают два способа работы подвижника над своим сознанием. При «шаматхе» мысль очищают и собирают воедино, а при «випашьяне» направляют ее на неизменную суть, скрытую за явлениями непостоянного мира. В первом случае цель — преодолеть «условное», во втором — достичь «истинного».

Чжии составил руководство по «прекращению и постижению» как практическое приложение учения «Лотосовой сутры» о всеобщности освобождения. Того, кто с почтением изучает сутры и наставления учителей, но не пробует применить их указания на собственном опыте, Чжии сравнивает с бедняком, который подсчитывает чужие богатства. Для занятий «прекращением и постижением» существуют подробные правила, которые касаются не только «мысленных», но и «телесных» и «речевых» действий, так что эту практику можно назвать не просто упражнением ума, а самостоятельным обрядом.

«Прекращение» невозможно без «постижения», и наоборот. Чжии сравнивает эти два вида упражнений с двумя колесами повозки или с двумя крыльями птицы. Однако заниматься и тем и другим одновременно невозможно, это два разных способа действий. Различие между ними поясняется так: «прекращение» без «постижения» приводит к глупости, а «постижение» без «прекращения» — к безумию. А значит, подвижнику приходится постоянно чередовать их.

ПРЕДМЕТ СОЗЕРЦАНИЯ:
«ТРИ ТЫСЯЧИ МИРОВ В ЕДИНОЙ МЫСЛИ»

Учение «Лотосовой сутры» почитается как «всеобъемлющее», «округлое», и согласно ему, понять истинную суть всех «дел и вещей» — значит охватить их в целом. Чжии, как и другие мыслители махаяны, исходит из того, что круговорот заблуждений и страданий в здешнем непостоянном мире тождествен просветленному покою Будды — «сансара есть нирвана». Познание мира в его «истинной сути» совпадает с освобождением. Такое познание происходит на уровне «сердца» — не изменчивого потока мыслей, а их внутренней основы, «сердцевины». Требуется вместить множественный и непостоянный мир в единое неизменное сердце-сознание. Чжии обозначает это как «три тысячи в единой мысли», *итинэн сандзэн*.

Понятие «единой мысли», *итинэн*, используют многие школы. Слово «мысль» или «памятование», *нэн*, принято пояснять через начертание иероглифа: это то, чем «сейчас», *има*, занято «сердце», *коро*. Соответственно, под «*итинэн*» понимается способность и готовность занять всё сознание чем-то одним. Иногда говорят, что для этого необходимо прежде выучиться сосредоточению, «самадхи», но во многих случаях, напротив, считается, что сосредоточение вторично, а первично — «доверие», *син*, к этой мысли, собственная решимость человека признать некий предмет размышлений главным и единственным. Разные школы по-разному учат о том, каково должно быть содержание «единой мысли»: например, это может быть будда Амида (в традиции «Чистой земли») или «ничто», *му* (в школах Дзэн).

«Три тысячи» у Чжии — это мир во всех его возможных измерениях. Поскольку мир мыслится как определенное состояние сознания, то разные миры различаются с точки зрения степени их свободы, близости к освобождению. Итак, данное живое существо может воспринимать свой мир как «подземную темницу», *дзигоку*, обитающие «голодных духов», *гаки*, «животных», *тикусё*; «демонов-асур», *сюра*, «людей», *нин*, «богов», *тэн*, «слушателей голоса Будды», *сёмон*, «подвижников-одиночек», *энкаку*, «бодхисаттв», *босацу*, или «будд», *буцу*. Таковы десять «миров» — десять видов того, какой кому-либо может представляться окружающая действительность. Эти миры называются «мирами Закона-Дхармы», *хоккай*. Сознать

себя как существо того или иного мира — значит отличать свой мир от других и сравнивать его с ними, поэтому говорится, что в каждом из десяти миров содержатся все десять, т. е. всего их сто.

Кроме того, для любого существа мир делится на три «области», *сэкэн*, — ближайшую (поток его собственного опыта, «пять совокупностей дхарм», *гоун*), ближнюю (другие «живые существа», *сюдзэ*;) и дальнюю («земля-страна», *кокудо*)³. Итого получается триста областей. И наконец, каждый из них можно рассматривать с десяти точек зрения. В учении Тэндай эти точки зрения обозначаются выражением «так», *нёдзэ*, оно восходит к зачину большинства сутр — «Так я слышал», *нёдзэ га мон* (и далее рассказчик сообщает, какую проповедь Будды он слышал). Названия десяти «так» — 1) «облик», *со*: (когда смотрящего прежде всего интересует то, как выглядят вещи и события); 2) «природа», *сё*: (смотрящему важно, каково происхождение, «родство» наблюдаемых явлений); 3) «суть», *тай*; 4) «силы» («возможности»), *рики*; 5) «действия», *са*; 6) «причины», *ин*; 7) «условия», *эн*; 8) «плоды», *ка*; 9) «последствия», *хо*; 10) «конечный предел», *хоммацу кукё*. Итого в совокупности насчитывается три тысячи — десять раз по десять миров Дхармы, умноженные на три («области») и еще на десять («так»). Эти «три тысячи», по учению Чжии, подвижнику и предстоит вместить в «единую мысль».

ПОДГОТОВКА К ЗАНЯТИЯМ «ПРЕКРАЩЕНИЕМ И ПОСТИЖЕНИЕМ»

Подготовка к занятиям «прекращением и постижением» включает в себя двадцать пять предварительных упражнений. Необходимо соблюсти пять условий: строго следовать заповедям, довольствоваться имеющейся одеждой и едой, жить в уединении, не отвлекаться на общение с родными, друзьями, на занятия ремеслами, науками и искусствами, а также найти себе «доброе и знающего друга» для совместных занятий. Затем нужно обуздать пять внешних желаний, связанных с пятью чувствами: тягу к красивым зрелищам, прият-

³ Ср. различие трех похожих сфер в японском языке: *коко* («здесь», сфера «моего»), *соко* («там», сфера «твоего», «нашего с тобою») и *асоко* («вон там», сфера «дальнего»).

ным звукам, запахам, вкусам и осязательным ощущениям. После этого следует сбросить пять «покровов»: алчность, гнев, леность, возбуждение и сожаление, а также сомнения. См. [Сяо чжигуань 2003].

Далее подвижник должен упорядочить свое питание, сон, телодвижения, дыхание и «сердце» (здесь — орган мысли). И наконец, ему надлежит упрочить в себе еще пять способностей: волю к освобождению, решимость, мышление, различающую мудрость и «единое сердце» (здесь — сознание как таковое).

Чжии подробно описывает допустимые для подвижника виды пищи, указывает, как можно научиться управлять дыханием, чувством голода и телесным самочувствием в целом, как преодолевать боль и усталость, отвлекаться от ненужных чувств и мыслей, избавляться от страхов и др. Он советует, как вести себя при различных сверхобычных ощущениях — когда, например, при сосредоточении человек начинает ощущать свое тело как неживое, состоящее из отдельных кусочков, не скрепленных друг с другом. Отдельно он описывает возможные явления демонов и правила поведения в таких случаях: или не обращать на демонов внимания, или читать защитные сутры, или — убедить демона удалиться, приведя понятные ему доводы. В целом выстраивается программа всестороннего самовоспитания, самолечения и самоутешения. Подвижник, по-настоящему готовый к «прекращению и постижению», предстает как полностью самодостаточное существо. Конечно, он не может вовсе обходиться без других людей, но при этом управляет своими потребностями, сам почти не нуждается ни в чем внешнем и ни от чего не страдает и поэтому может как следует заботиться о «пользе для других». По Сайтё:, люди, прошедшие выучку в Тэндай, особенно полезны для государства — во многом именно из-за такой их внутренней независимости.

СОБСТВЕННО «ПРЕКРАЩЕНИЕ И ПОСТИЖЕНИЕ»

Собственно «прекращение и постижение» бывает двух видов.

Во-первых, им можно заниматься, сидя в уединении в пустом помещении в позе со скрещенными ногами («поза лотоса»). «Пре-кращая» грубые состояния сердца, устраняя его смятение, подвиж-

ник при этом приводит свое сознание к равновесию и «постигает» миры в их различиях, а после в единстве. Если на каком-то витке размышлений «прекращение» не удастся, то нужно переходить к «постижению», а затем, дойдя до какого-то его уровня, возвращаться к «прекращению» и т. д.

Во-вторых, то же самое можно практиковать, занимаясь различными повседневными делами, но всякий раз задавая себе вопрос: ради чего я сейчас хочу лечь (встать, пойти, заговорить и др.)? Если это делается ради пользы всех живых существ, то это нужно делать, если же для собственной пользы — то не нужно. При этом подвижник должен помнить, что именно по причине вот этого его нынешнего деяния существуют «все дхармы» (поток изменчивого опыта), т. е. всякий раз, когда он как-либо действует, он тем самым поддерживает мировое непостоянство и сам увязает в нем. Однако следующий шаг — это признание того, что ни одной из «дхарм» нельзя «обрести», ничего из этого изменчивого опыта невозможно присвоить, ибо ничто в нем, по сути, не существует. Таково «прекращение», и за ним следует «постижение» пустой и неизменной сущности всех событий и вещей.

Чжии различает десять «пределов» («предметов») созерцания, *дзиккё*; а также десять «колесниц — способов постижения», *дзю:дзё:-кампо*. «Пределы» — это 1) опыт, образованный «пятью совокупностями дхарм», чувствами, предметами чувств и чувственными сознаниями; 2) желания; 3) страдания; 4) воздаяние; 5) демонские помрачения; 6) уровни сосредоточения; 7) ложные взгляды; 8) самодовольство; 9) состояния «слушателей голоса» и «подвижников-одиночек»; 10) состояние бодхисаттвы. Отметим, что этот список, как и перечень «миров Дхармы», прослеживает степени совершенства живого существа, этапы его продвижения к освобождению. Десять «колесниц — способов постижения» таковы: 1) созерцание неизмеримого («трех тысяч миров в единой мысли»); 2) созерцание для пробуждения сострадания; 3) созерцание



Монах беседует с голодным духом. Со свитков «Шесть путей перерождения», «Рокудо»

для наслаждения покоем; 4) созерцание для устранения привязанностей; 5) созерцание для различения того, что ведет к истинному постижению, а что не ведет; 6) созерцание для привлечения на помощь тридцати семи «почитаемых» (будд и бодхисаттв); 7) созерцание для наблюдения за ходом своего совершенствования; 9) созерцание для упрочения своего ума; 10) созерцание для отвлечения от всего того, что не есть просветление. Из этих десяти видов созерцания главный — первый, люди с высшими способностями могут ограничиться им одним. Людям со средними способностями нужны, кроме того, созерцания со второго по седьмое, а с низшими — все десять.

«ЧЕТЫРЕ РАЗНОВИДНОСТИ СОСРЕДОТОЧЕНИЯ» («САМАДХИ»)

В обрядовом обиходе школы Тэндай «прекращение и постижение» представлено «четырьмя разновидностями сосредоточения» («самадхи»), *сисю-саммай*. Это сосредоточение: 1) при постоянном сидении, *дзё:дза-саммай*; 2) при постоянном хождении, *дзё:гё:-саммай*; 3) при чередовании хождения и сидения, *хангё:-хандза-саммай*; 4) без хождения и без сидения, *хигё:-хидза-саммай*. См. [Игнатович 1998, 136—145].

«СОСРЕДОТОЧЕНИЕ ПРИ ПОСТОЯННОМ СИДЕНИИ»

«Сосредоточение при постоянном сидении» занимает девяносто дней, проводится в одиночку или небольшой группой. Для него нужно уединенное пустое помещение без какой-либо утвари — только на пол кладутся плетеные веревочные сиденья. Все время подвижник сидит в «позе лотоса», выходя из помещения только в уборную. Разрешается также время от времени ходить внутри помещения по кругу, оставаясь в сосредоточении. Созерцание может быть направлено сразу на «три тысячи миров» или же сперва на кого-то из «почитаемых», чаще всего на будду Амитабху (яп. Амита). При этом подвижник садится, повернувшись лицом к той

стороне света, которая соответствует этому «почитаемому» (для Амида это запад), повторяет его имя и мысленно представляет себе его облик.

«СОСРЕДОТОЧЕНИЕ ПРИ ПОСТОЯННОМ ХОЖДЕНИИ»

«Сосредоточение при постоянном хождении» также длится девяносто дней. Помещение украшают цветами, в середине устанавливают изваяние будды и совершают ему подношения яствами и благоговениями. Подвижник надевает новую одежду, а выходя из помещения, переодевается в старую. Он ходит вокруг изваяния, держась к нему правым боком (т. е. по часовой стрелке), и сосредоточивается на тридцати двух «великих» и восьмидесяти «малых» чертах тела будды, поочередно представляя их себе сначала в «восходящем» порядке (от ног к голове), а потом в «нисходящем». Он повторяет про себя и вслух имя будды, проговаривает его обеты, а потом обращается к «сосредоточению без знаков» — такому, в котором пребывает сам этот будда. Здесь, в отличие от первого вида «сосредоточения», можно говорить о поисках единения с «почитаемым», как в «тайнствах». В помещении должны находиться учитель данного подвижника, прислужник и друг, чья задача — наблюдать за ходом обряда и подбадривать подвижника.

«СОСРЕДОТОЧЕНИЕ ПРИ ЧЕРЕДОВАНИИ ХОЖДЕНИЯ И СИДЕНИЯ»

«Сосредоточение при чередовании хождения и сидения» бывает двух основных разновидностей.

1. «Сосредоточение по сутрам для широкого распространения», *хо:до-дзаммай*. В нем могут участвовать от одного до десяти человек, для него нужны четыре помещения: молельня, купальня и две подсобные комнаты. В молельне на пол, стены и потолок наносят благовонную мазь, затем окропляют благовонной водой и осушают огнем. В середине ставят круглый «жертвенник» с двадцатью четырьмя изваяниями «почитаемых» и зеркалом на под-

ставке, над «жертвенником» вешают полог из тканей пяти цветов. По стенам развешивают стяги и рисованные изображения «почитаемых», а также картины с видами «Чистой земли» (счастливой страны будды Амида). Перед «жертвенником» строят невысокий помост для подвижников. Подвижник после подготовительных упражнений совершает омовение, входит в молельню, совершает подношения и поклоны («бросает наземь пять частей тела», т. е. касается пола коленями, ладонями и лбом). Затем он обходит вокруг «жертвенника» сто двадцать раз подряд, произнося «заклятия». Далее снова следуют поклоны, а также покаяние и принесение обетов, после чего подвижник предается сосредоточению, а потом снова ходит и снова сидит. Эти действия повторяются многократно в течение девяноста дней.

2. «Сосредоточение по Лотосовой сутре», *Хоккэ-дзаммай*, может длиться двадцать один день, если за основу его берется глава «Воодушевление бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость» (см. гл. 4), или дольше, если основой выступает глава XIV, «Спокойные и радостные деяния», «*Анракугё:-хин*». Во втором случае сосредоточение направлено на «пустоту», для него нет особых правил. В первом случае помимо двадцати пяти предварительных упражнений подвижник должен совершить покаяние, обратиться к буддам с просьбой, чтобы они явились в мир и проповедали Дхарму, восхвалить добрые свойства всех живых существ, направить все свои силы на достижение просветления и принять обеты бодхисаттвы. Для обряда нужны два помещения: в одном ставят «жертвенник» и предаются хождению, в другом занимаются сидячим сосредоточением. Подвижник сосредоточивается на образе бодхисаттвы Фугэн и представляет себе его облик. При этом следует чередовать хождение и сидение: их соотношение подвижник выбирает сам. Обходя вокруг «жертвенника», нужно читать «Лотосовую сутру», сосредоточиваясь на каждой произносимой строке.

«СОСРЕДОТОЧЕНИЕ БЕЗ ХОЖДЕНИЯ И БЕЗ СИДЕНИЯ»

«Сосредоточение без хождения и без сидения» тоже бывает двух видов.

1. «Сосредоточение на молитии ко Внимающему Звукам», *Сё: Каннон-дзаммай*, включает в себя просьбы, обращенные к бодхисаттве Внимающему Звукам — яп. Каннон, санскр. Авалокитешвара. Помещения обустройстваются примерно так же, как и при «сосредоточении по сутрам для широкого распространения», но «жертвенник» ставится у западной стены, на нем помещаются изображения будды Амида и его спутников — бодхисаттв Каннон (Авалокитешвара) и Дайсэйси (Обретший Великие Силы, санскр. Махастхамапрапта). Подвижник сидит возле «жертвенника» на плетеном сиденье. Обряд начинается в 8-й, 14-й, 15-й, 23-й, 29-й или 30-й день месяца (в один из «шести очистительных дней») и может длиться от 21 до 49 дней. Всякий раз перед тем, как войти в молельню, подвижник совершает омовение и переодевается. В молельне он сначала произносит имена «Трех Сокровищ», семи будд, будды Амида и бодхисаттв, а также заклятия из «Сутры молитий ко Внимающему Звукам», «*Сё: Каннон-кё*». Затем он подносит «почитаемым» цветы и благовония, погружается в сидячее сосредото-



Страдания в «подземных темницах». Со свитков «Шесть путей перерождения»

чение, направляя мысль на сострадание всем живым существам, произносит имена «Трех Сокровищ», читает стихотворные отрывки и заклятия из сутры, «бросает наземь пять частей тела», ходит по кругу, и наконец, читает всю сутру целиком. Все эти действия он повторяет в полдень и ранним вечером. А в полночь и перед рассветом он садится и погружается в сосредоточение, после чего совершает поклоны.

2. Для «сосредоточения при следовании собственным намерениям», *дзуйдзи-дзаммай*, подходят предметы трех видов — «хорошие», «дурные» и «не хорошие и не дурные». Например, подвижник начинает с созерцания разных способов освобождения, а затем переходит к созерцанию «шести зол» (алчность, гнев, нарушение заповедей, лень, смятение в мыслях, глупость) и их воз-

можных последствий. После этого он сосредоточивается на различиях между хорошим и дурным, а затем на отсутствии различий между ними.

По Сайте:., полное освоение подготовительных и основных упражнений по «прекращению и постижению», а также обрядов «четырёх разновидностей сосредоточения» занимает не менее двенадцати лет. О том, как он предполагал вести такое обучение на горе Хиэй, см. гл. 7.

4 История религий Японии

ГЛАВА 6

УЧЕНИЕ СИНГОН О СМЫСЛЕ ОБРЯДА

«ТАЙНЫЙ» ОБРЯД

«Тайный» обряд, как и все другие буддийские обряды, — это обращение за прибежищем к «Трем Сокровищам». При этом место будды могут занимать различные «почитаемые», учение представлено «истинными словами», а община понимается как множество воплощений будды Махавайрочаны, куда люди входят наравне с божествами, бодхисаттвами, буддами и другими существами. Обрядовые действия в «тайнствах» школы Сингон разработаны весьма подробно. Обычно их последовательность такова [Игнатович 1998, 192—193]:

- 1) Подготовка подвижника: омовение, облачение в особую одежду, принятие определенной позы, складывание рук подобающим жестом, произнесение мантр и сосредоточение на образе одного из «почитаемых».
- 2) Подготовка подношений, в том числе яств, благовоний и др.
- 3) Подготовка места: очищение комнаты или открытой площадки.
- 4) Украшение комнаты или площадки как места проповеди будды.
- 5) Подвижник приглашает «почитаемого» явиться к месту проповеди и мысленно отправляет «повозку», на которой бы тот смог приехать.
- 6) Приветствие прибывшего «почитаемого» звоном колокольчика. Такой колокольчик имеет язычок или рукоятку в виде ваджры с пятью лепестками — по числу будд (будды четырех сторон света и Махавайрочана в центре).
- 7) «Закрытие дверей», ведущих к месту обряда, восхваление гостя — «почитаемого»
- 8) Общение с гостем, при котором его «я» входит в «я» подвижника, а «я» подвижника входит в «я» будды, *ню:га ганю:*. Сначала

гость и хозяин сидят друг напротив друга, потом постепенно сближаются, а затем сливаются воедино. Подвижник получает дары от гостя — знание, чудесные силы и т. п.

9) Поднесение угощений и проводы, «открытие дверей», звон колокольчика, усаживание гостя в повозку и его отбытие.

10) Мысленное повторение всего обряда, закрепление его итогов.

Здесь более последовательно, чем в «явных» школах или в Тэндай, проводится та установка, что обряд — это прием гостя и обмен с ним дарами.

Поначалу последователи Будды в Индии отрицали значимость почитания богов, ибо те не свободны от перерождений по закону воздаяния, как и люди. Принесение в жертву животных осуждалось как убийство, а прочие подношения богам — как бессмысленная трата времени и средств. Однако со временем в буддийских общинах был разработан свой способ почитания Будды, а также различных будд и бодхисаттв, во многом похожий на древнеиндийское жертвоприношение (см. [Романов 2003]).

«ЗНАЧЕНИЕ СЛОВ «СТАТЬ БУДДОЙ В ЭТОМ ТЕЛЕ»»

За счет чего достигается соединение подвижника и «почитаемого»? На этот вопрос отвечает сочинение Ку:кай «Значение слов «Стать буддой в этом теле»», «*Сокусин дзэ:буцу-ги*» (817 г.) [Трубникова 2000, 127—142; Буддизм в Японии 1993, 438—455].

Этот текст перекликается со спорами о «природе будды» между Сайтё: и Токуицу и служит откликом на сочинение Токуицу «Спорные вопросы школы Сингон» [Цуда Синъити 1985]. Вероятно, он представляет собой запись бесед Ку:кай, сделанную кем-то из ближайших его учеников: Синнэн (804—891) или Дзицуэ (786—847).

Выражение «стать буддой в этом теле», *сокусин дзэ:буцу*, передает главное содержание учения Сингон. В начале трактата Ку:кай приводит отрывки из «тайных» сутр и трактатов, где говорится: ни одна из школ, кроме «школы Истинных Слов», не учит о достижении просветления в этом теле. Речь идет не только о сроках (осво-

бождение в нынешней жизни), но и о том, что просветление достигается не в «сердце», а в «теле», т. е. в той части живого существа, которую обычно противопоставляют «сердцу».

Понятие «сердце», *син/кокоро*, в буддийских текстах считается переводом санскритского «хридая» — «центр», «сердцевина» в отличие от поверхности. Это и середина человеческого тела, и внутреннее средоточие его воли, чувств и действий. Отсюда «сердце» как орган мысли, аналог санскритского «читта». «Тело», *син/ми*, — это видимый облик, *со:*, внешние пять чувств, *гокон*, принадлежность к тому или иному народу, сообществу, поколению (о теле говорится как о «рожденном от отца и матери»).

Сингон, как и другие школы, называет «сердцевинной» каждого существа природу будды. В «тайнствах» эта природа — не какое-то отдельное свойство, а сама сущность живого существа. Тело здесь тоже не имеет иной природы, нежели природа будды.

Далее следует стихотворение, где формула «стать буддой в этом теле» связывается с другими понятиями «тайного учения»:

В этом	«[1] Шесть великих первоначал не имеют препятствий, они постоянны в йоге.	сущность
	[2] Каждая из мандал четырех родов не отлична от других.	облик
Теле	[3] Когда принимают дар, три сокровенных [действия] внезапно раскрываются.	применение
	[4] Всякое множество — государева сеть: вот что называется “этим телом”.	отсутствие препятствия
Стать	[5] Завершая всю мудрость- <i>праджню</i> в естестве дхарм,	Стать буддой (<i>дзэ:буцу</i>)
	[6] Сердце-господин и множество сердец превосходят число песчинок в Ганге.	
Буддой	[7] Каждая из пяти мудростей осуществляет беспредельную мудрость,	
	[8] И причиной тому сила круглого зеркала — мудрость истинного просветления»	

Затем Ку:кай разбирает каждую из строк этого стихотворения.

«ШЕСТЬ ВЕЛИКИХ ПЕРВОНАЧАЛ»

«Шесть великих первоначал», *рокудай* (уровень «сущности»), — это Земля, Вода, Огонь, Ветер, Небо и Сердце. Ку:кай указывает, что обычно «сердце» отделяют от пяти других начал, но «тайнства» учат об их единстве. В «Сутре о Великом Солнце» пять главных черт будды выражены мантрой *А-ВА-РА-ХА-КХА-ХУМ*. Природа будды:

- 1) изначальна, не рождена (санскр. «анутпада», отсюда *А*);
- 2) невыразима словами (санскр. «вач», «речь», отсюда *ВА*);
- 3) не омрачена (санскр. «раджас», «мрак», отсюда *РА*);
- 4) не обусловлена (санскр. «хету», «причина», отсюда *ХА*);
- 5) пуста (санскр. «кха», «пустота», «небо», отсюда *КХА*).

О значении слога «ХУМ» см. ниже.

Каждое из этих отрицательных определений будды соотносится с одним из первоначал. Нерожденность — это Земля, невыразимость — Вода, неомраченность — Огонь, необусловленность — Ветер, пустота — Небо. Само просветление будды соотносится с Сердцем и со слогом *ХУМ*.

Согласно «Сутре об алмазной вершине», все «дхармы», образующие поток нашего опыта, тоже не рождены, «их «собственная природа отдалается от слов», они чисты, не подвержены причинно-следственным связям, «пусты» — то есть их сущность тоже сводится к шести первоначалам. Всё, что состоит из земли, воды, огня, ветра, неба и сознания, т. е. все множество вещей, имеет те же свойства, что и будда Махавайрочана.

Человеческое тело делится на слои или «круги», *рин*, санскр. «чакра», и они также соотносятся с «шестью великими». В «Сутре о Великом Солнце» говорится:

«Люди Истинных Слов пусть сначала воздвигнут круглый жертвенник в своем собственном теле.

От ног до пупа будет круг великого алмазного жезла,
От него и до сердца — следует хорошенько понять! — круг воды,
Над кругом воды — круг огня,
Над кругом огня — круг ветра».

Вся жизнь человека понимается как «тайный» обряд, ибо всеми частями тела он воспроизводит пять черт будды.

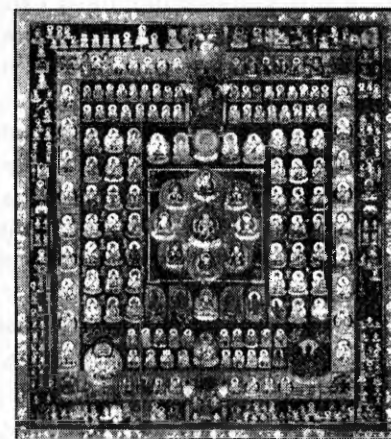
Шесть первоначал занимают в учении Сингон место наиболее глубокой «сущности», и через них определяется все остальное, но сами их определить невозможно. Единственным свойством, которое можно им приписать, оказывается «отсутствие препятствий», *мугэ*.

Шесть великих первоначал					
Перво-начала	Земля	Вода	Огонь	Ветер	Небо
Качества	твердость	влажность	дымность	подвижность	отсутствие препятствий
Цвета	желтый	белый	красный	черный	синий
Фигуры	квадрат	круг	треугольник	полумесяц	сфера
Тела	куб	шар	пирамида	полушарие	пирамида на полушарии
Стороны света	Восток	Запад	Юг	Север	Центр
Будды	Акшобхья	Амитаюс	Ратнасамбхава	Амогхасиддхи	Вайрочана
«Знаки» и значения	<i>А</i> — нерожденность	<i>ВА</i> — невыразимость	<i>РА</i> — незапятнанность	<i>ХА</i> — необусловленность	<i>КХА</i> — пустота
Бодхисаттвы	Ваджрапани	Авалокитешвара	Ратнапани	Вишвапани	Самантабhadра
«Небесные государи»	Дхритараштра	Вирупакша	Вирудхака	Вайшравана	
«Светлые государи»	Трилокавиджая	Ямантака	Кундали	Ваджраякша	Ачаланатха
Тела будды	Собственная природа	Собственное принятие применение	Внешнее принятие применение	Призрачное превращение	Равное излияние
Ступени учения	пробуждение	просветление	упражнение	нирвана	цель уловок будды

Более поздние толкования различают три значения термина «*мугэ*»: 1) ни одно из первоначал никогда не встречается отдельно от пяти других, пять «телесных» начал всегда присутствуют в сознании, а оно — в каждом из них; 2) все шесть стихий непременно присутствуют в любой вещи; 3) «вода проникает в воду, огонь — в огонь» [Сяккэй Дзюкко: 1899, 27], т. е. «водная» составляющая любой вещи тождественна такой же «водной» составляющей в любой другой вещи и т. д.

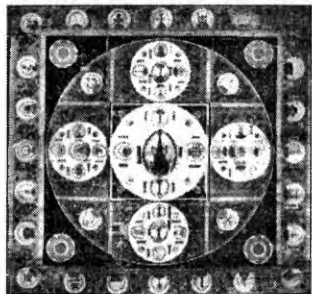
ЧЕТЫРЕ РАЗНОВИДНОСТИ МАНДАЛ

Четыре разновидности мандал (уровень «облика») различаются по тому, какими «телами», *син/ми*, на них представлены «почитаемые». На «мандале великих первоначал», *дай-мандара*, они выглядят как человекоподобные существа. Описание каждого «почитаемого» включает в себя указания на цвет лица, одежды и окружающего сияния, на позу и жест (мудру), а также на предметы, которые «почитаемый» держит в руках: это может быть меч, ваджра, лотос, колокольчик, ларец с сутрами и др. На «мандале *саммая*», *саммая-мандара*, «почитаемых» замещают их «печати», т. е. мудры и предметы в руках. На «мандале Дхармы», *хо-мандара*, «почитаемые» обозначены «знаками», *дзи*, т. е. буквами санскритского письма «сиддхам», которыми пишутся их мантры. Наконец, на «мандале кармы», *кацума-мандара*, «почитаемых» представляют их «достойные деяния», изображенные жестами, предметами или буквами. Во введениях ко многим сочинениям Ку:кай отсылки к мандалам образуют развернутую формулу «поиска прибежища». Будде соответствует Махавайрочана, учению — мантры, общине — «море



Мандала великих первоначал

ликов», изображенных на мандалах, а вступление в «тайную» школу обозначается как «вход в мандалу», *ню:мандара*.



Мандала *саммая*. Фрагмент

В «тайнствах» облик «почитаемых» изучается со всей тщательностью, так как для успешного созерцания нужна точная предварительная установка. Мандала может пониматься не только как предмет упражнений по сосредоточению, но и как драгоценное подношение, прекрасное «тело», изготовленное для «почитаемых».

Расположение «почитаемых» на мандале показывает их соотношение с «главным почитаемым», Махавайрочаной. Оно воспроизводит «уловку» будды, который принимает различные воплощения, чтобы вести к освобождению те или иные существа. Свойства отдельного «почитаемого» определяют, какое место он занимает на мандале и, соответственно, к окружению которого из пяти главных будд он принадлежит.

Тождество «четырёх разновидностей мандал» определяется одинаковым расположением «уделов», *и*, т. е. тех полей, на которых размещаются «почитаемые», каким бы способом они ни изображались. Созерцая мандалу, подвижник переходит от одного «удела» к другому, и это позволяет ему от каждого «почитаемого» прийти к центру, Махавайрочане, и наоборот, от центра через многочисленные его воплощения — к данному «почитаемому» и к «этому телу» каждого из живых существ.

«ПРИНЯТИЕ ДАРА»

«Принятие дара», *кадзи*, санскр. «адхистхана» (уровень «применения»), — это воздействие будды на все существа и приятие живыми существами этого воздействия. При обряде посвящения изначальное просветление будды Махавайрочаны через учителя «передается», *ка*, ученику и может быть «принято» им, *дзи*. Ку:кай так поясняет это двустороннее действие:

«Отражение солнца-будды проявляется в воде-сердце живых существ — это называют “даром”; вода-сердце людей, идущих по пути, принимает в себя солнце-будду — это называют “принятием”. Если же люди, идущие по пути, видят порядок и путь и помнят о них, тогда они достигают усвоения облика трех сокровенных действий, а потому — в нынешнем теле внезапно и въяве обретают свидетельство о трех телах исконно-присущего будды».

«Ощущение и отражение» осуществляется через «три тайных действия»: мудры, мантры и самадхи.

«Если люди, следуя по пути Истинных Слов, пристально вглядываются в их значения, руками складывают “печати”, устами произносят Истинные Слова, а сердцем пребывают в сосредоточении-*самадхи*, то обликом они усваивают три сокровенных действия и принимают дар, а потому вскоре обретают самую высокую из ступеней».

Соотношение между буддой в «теле Закона» и бесчисленными телами живых существ Ку:кай поясняется сравнением с «сетью Индры» — образом единства во множестве и множества в единстве:

«Они переходят, перетекают друг в друга, подобно отраженным отблескам внутри зеркала и свету от светильника. Тело того — то же, что тело этого, тело этого — то же, что тело того, тела будды — то же, что тела толп рожденных существ, тела толп рожденных существ — то же, что тела будды. Неодинаковые, они одинаковы. Не различные, они различны».

Дальнейшие строки стихотворения отвечают на вопрос о том, что значит «стать буддой». Пятая строка — «завершая всю премудрость в естестве дхарм» — выражает внутреннее просветление будды Махавайрочаны. Шестая — «Сердце-господин и множество сердец превосходят песчинки в Ганге»⁴ — указывает на бесконечность воплощений

⁴ «Сердце-господин» — это некоторое неизменное основание движений сердца, в отличие от «сердца-множества», воспринимающего внешние воздействия. В «тайном учении» термином «сердце-господин» обозначается «сердце» как центр, сердцевина живого существа, подобно тому как Махавайрочана — «центр всех почитаемых». «Множество сердец» в этом случае соответствует «всем буддам» или «десяти тысячам добрых свойств».

вселенского будды: от будд и бодхисаттв и до «непросветленных существ на шести путях». Седьмая строка — «Каждая из пяти мудростей осуществляет беспредельную мудрость» — говорит о способности любого из живых существ выявить в себе исконно-присущее просветление. И наконец, восьмая строка — «И причина тому — сила круглого зеркала, мудрость истинного прозрения» — говорит об осуществлении «уловки» будды [Хакэда Ёсито 1972, 88]. Единая мудрость, она же зеркало, она же солнце, она же будда, нерушимо стоит высоко над миром и отражает его в себе — так что мир «дел и вещей» становится «миром Закона-Дхармы». Здесь уже не «сердце» живых существ отражает в себе будду, а наоборот — будда отражает и соединяет в себе все множество единичных носителей своей просветленной природы.

«Пять мудростей» [Хакэда Ёсито 1972, 83—84]:

Название	Определение	Пять будд	Сознания
«Мудрость мира Дхармы», <i>хоккайти</i>	Вечный источник просветления	Махавай-рочана	Все восемь
«Мудрость великого круглого зеркала», <i>дайэнгэ:ти</i>	Неискажающее отражение «десяти тысяч дел и вещей»	Акшобхья	Сознание, <i>алая</i>
«Мудрость природы равенства-равновесия», <i>бё:до:сё:ти</i>	Тождество всех явлений как воплощений одной сущности	Ратнасамбхава	Манас
«Мудрость чудесного видения-постижения», <i>мё:кандзатти</i>	Созерцание, свободное от предпочтений	Амитабха	Читта
«Мудрость достижения и действия-претерпевания», <i>дзё:сё:сати</i>	Действия, направленные на то, чтобы привести все существа к просветлению	Амогхасиддхи	Пять чувственных сознаний

Школьные изложения учения Сингон различают три значения выражения «стать буддой» [Сяккэй 1899, 28—29].

1) «Стать буддой благодаря совершенству основы», *рисоку дзё:буцу*, означает, что все существа изначально обладают природой будды и все обрядовые средства (мантры, мандалы, мудры) имеют своей основой «изначальную таковость дхарм», *хонрай нёбо:*. А потому может быть истинным утверждение: «именно тело становится буддой», *сунавати ми нарэру буцу*.

2. «Стать буддой благодаря принятию дара», *кадзи дзё:буцу*, значит, что даже не ощущая в себе просветления и не зная путей его раскрытия, люди каждым своим телесным, словесным и мысленным действием «проявляют» сокровенные действия будды. «Нет исконного почитаемого вне моего собственного тела, нет моего собственного тела вне исконного почитаемого, его “я” входит в мое “я”, мое “я” входит в его “я”». Поэтому можно сказать, что в каждый из моментов жизни «телом я совершаю не что иное, как становлюсь буддой», *ми-ни соку-ситэ буцу-то нару*.

3) «Стать буддой благодаря обретению раскрытия», *кэнтоку дзё:буцу*, подразумевает, что живое существо полностью выявило в себе природу будды, так что «внезапно тело стало буддой», *сумияка-ни ми буцу-то нару*. Различия между тремя значениями зависят от того, к чему отнести служебное слово *соку/сунавати* — к «телу», «будде» или «становлению».

К трактату «Значение слов “Стать буддой в этом теле”» примыкают еще два сочинения Ку:кай: «Значение слов “Голос, знак и истинный облик”», «*Сё: дзи дзиссо:-ги*», и «Значение знака ХУМ», «*Ундзи-ги*». Оба они составлены около 824 г. [Буддизм в Японии 1993, 455—490; Трубникова 2001].

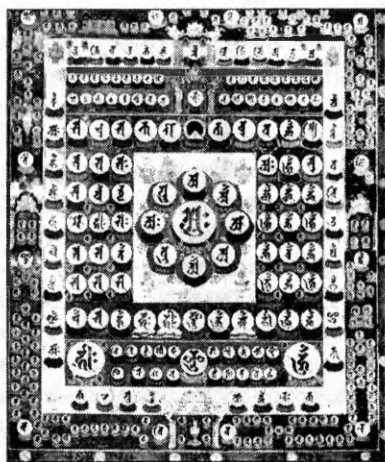
«ЗНАЧЕНИЕ СЛОВ “ГОЛОС, ЗНАК И ИСТИННЫЙ ОБЛИК”»

Трактат «Значение слов “Голос, знак и истинный облик”» обобщает свойства «истинных слов», мантр, и языка вообще. Непросветленные живые существа и будда связаны между собой учением, Дхармой — это учение содержит в себе истину, мудрость будды, и в то же время выражено словами, доступными пониманию людей. Среди слов есть «истинные», в которых мудрость будды присутствует непосредственно, и есть обычные, в которых она задана, но не проявлена.

Закон будды, как пишет здесь Ку:кай, непременно опирается на письменные знаки. Сущность знаков вообще — в шести «помрачениях», т. е. в предметах, воспринимаемых пятью чувствами и умом (знаки должны быть либо видны, либо слышны, осязаемы и пр.). Что же до «помрачений», то их «корень» — в «тайных» действиях тела, речи и мысли будды. Телесные движения, речи и мысли будды присутствуют повсюду в мире, и хотя самого его живые существа не видят, все же «знаки», идущие от него, ими воспринимаются, и таким образом происходит «принятие дара».

Под «голосами» Ку:кай понимает не только звуки, которые издают живые существа, но и звучание музыкальных инструментов и т.п. На основе «голосов» возникают «знаки», т. е. звуки, соотношенные с какими-то предметами, именами и названиями всевозможных вещей. «Истинный облик» — это та основа, которую знаки выделяют в вещах, когда именуют эти вещи. Множество вещей может казаться разрозненным и изменчивым, но совокупность смыслов, выражаемых «знаками» этих вещей, упорядочена, целостна и постоянна. Поэтому и говорится, что за каждым знаком стоит неизмеримое множество значений, а значит, посредством слова можно влиять на одну вещь, воздействуя на другую.

Связь между «голосом, знаком и истинным обликом» прослеживается на примере мантр. По Ку:кай, звук «А» — это первый крик, основной «голос» каждого существа. От этого «голоса» происходит «знак» — когда звук и буква «А» становятся именами для «нерожденного» (санскр. «анутпада»), для будды в «теле Закона». И далее, «А» присутствует во всех других именах (А содержится во всех гласных, а без гласных не бывает слогов и слов), а значит, «А» выражает «истинный облик» мира — то, что в каждой части этого мира присутствует будда.



«Мандала дхармы»

«ЗНАЧЕНИЕ ЗНАКА ХУМ»

В трактате «Значение знака ХУМ» Ку:кай обсуждает «истинное слово», которым часто заканчиваются цепочки мантр. Оно состоит из четырех частей — Х-А-У-М — и каждая из них имеет два значения: «неизменное» и «конечное».

	Неизменное значение	Конечное значение
Х	«Причина» (санскр. «хету»), знак «основного почитаемого» в середине мандалы	Первопричина, которая сама не имеет причины, «сердце» как вместилище и источник всех дхарм
А	«Мать всех знаков», «тело всех звуков», «нерожденность» как изначальное непостоянство дхарм	«Просветленное сердце» как основа всего обусловленного, «нерожденность» как изначальность, недвойственность, «тело Закона»
У	Непостоянство, страдание, отсутствие самости, помраченность, «пустота» как всеобщая относительность	Неколебимая Пустота как истина, пребывающая неизменной во всех многочисленных учениях, постоянство, радость, самость и чистота
М	«Я» человека и «самость» дхарм, мое и чужое «Я»	Махавайрочана, мировое «Великое Я», а также Ачаланатха, действия ради пользы для других

В целом знак «ХУМ» подобен речениям индийского бога Индры, которым повинуются все существа, а также «чертам» китайского мудреца Фуси (образам «Книги перемен»), по которым узнаются все события. Обладая этим знаком, невозможно не постичь все миры (Х), не понять все учения (А), не освоить все способы подвижничества (У) и не обрести все плоды Дхармы (М) — то есть не исполнить «четыре обета бодхисаттвы». Последовательность значений — от Х к М — повторяет путь совершенствования и ход обряда: познание «сердца» сначала как источника всех дхарм, потом как носителя «исконной просветленности», потом как вместилища разнообразных мыслей и знаний, которые в основе своей едины, и наконец — как будды Махавайрочаны, который вступает в это «сердце», после чего подвижник может действовать на благо другим.

ГЛАВА 7

САЙТЁ: О ЗАДАЧАХ БУДДИЙСКОЙ ОБЩИНЫ И О «ЗАПОВЕДЯХ БОДХИСАТТВЫ»

ПРАВИЛА ОБУЧЕНИЯ И ПОСВЯЩЕНИЯ МОНАХОВ ТЭНДАЙ

По возвращении на гору Хиэй в 817 г. Сайтё: разрабатывает правила обучения и посвящения монахов Тэндай, а также составляет несколько текстов с изложением тех задач, которые эти монахи должны исполнять в японском государстве.

Положение с дисциплиной в школе Тэндай в 818 г. было угрожающим: за двенадцать лет ее существования было набрано 24 ученика, и из них на горе Хиэй остались десять. Один ученик умер, двое уехали заботиться о престарелых родителях, шестеро перешли в школу Хоссо:, остальные пятеро исчезли неизвестно куда. Из оставшихся десяти пятеро провели на горе слишком мало времени, так что основу школы составляли всего пять человек — не считая тех, кто учился у Сайтё: по собственному почину и официально не числился монахом либо учеником Тэндай. Сайтё: вынужден был принимать срочные и жесткие меры по укреплению школы.

В 818—819 гг. Сайтё: направил три послания ко двору, вошедшие в «Правила для учеников Горной школы», «*Сангэ гакусё:-сики*», — это так называемые правила в шести, восьми и четырех статьях [Сайтё: 2006; Сайтё: 2007; Трубникова 2006; Трубникова 2007a]. Во всех них речь идет о подвижничестве бодхисаттв.

«СУТРА О СЕТЯХ БРАХМЫ»

Учение о подвижничестве бодхисаттв изложено в «Сутре о сетях Брахмы», «*Боммо:-кё:*». Согласно ей, принять пятьдесят восемь «заповедей бодхисаттвы» может каждый — государь, родич государя, чиновник, простолюдин, невольник, монах, монахиня, божество и

даже животное. Исключается из этого ряда лишь тот, кто повинен в семи тягчайших преступлениях: в посягательстве на жизнь будды, в убийстве отца, матери, наставника или мудреца.

Десять «трудных» заповедей бодхисаттвы предписывают: 1) не убивать, 2) не воровать, 3) не распутничать, 4) не лгать, 5) не торговать опьяняющими веществами⁵, 6) не обсуждать преступных склонностей других людей, 7) не заниматься самовосхвалением и хулой на других, 8) не поддаваться алчности, 9) не гневаться, 10) не клеветать на Три Сокровища — будду, учение и общину. Бодхисаттва должен не только избегать убийства сам, но и побуждать всех живых существ к тому, чтобы они не убивали друг друга, а также спасать их от грозившей им насильственной смерти (то же и в случае других злодеяний).

Принимая заповеди, бодхисаттва от своего лица провозглашает: пусть убийство будет убийством, будь то умерщвление кого-то своими руками либо подстрекательство, одобрение насилия и пр. Так бодхисаттва становится источником буддийского Закона, а не просто одним из тех существ, которыми управляет этот Закон. Провозглашая вслед за буддой заповедь «*пусть убийство будет убийством*», бодхисаттва поддерживает власть закона воздаяния, но в то же время сострадает тем существам, которые по этому закону платятся за свои проступки, и делает все, чтобы их спасти.

Сорок восемь «легких» заповедей включают в себя более частные предписания: не употреблять в пищу пряных трав (зап. 4), слушать проповеди буддийского учения всюду, где только возможно (зап. 7), никогда не предпочитать хинаянского учения махаянскому (зап. 8 и 24). Многие из них касаются отношений внутри буддийской общины, в том числе гостеприимства (зап. 26), сбора милостыни (зап. 27, 28), порядка рассаживания общинников во время со-

⁵ Требование не вкушать подобных зелий самому и не угощать ими других содержится во 2-й «легкой» заповеди. Здесь «заповеди бодхисаттвы» отличаются от ранних заповедей, где к числу главных пяти запретов относится запрет на прием (а не сбыт) опьяняющих веществ. Таким образом, распространение зелий, дурманящих сознание, среди широкого круга лиц (например, посетителей питейного заведения) в «Сутре о сетях Брахмы» считается более тяжким проступком, чем отравление ими самого себя и своих знакомых. Это соответствует махаянской установке на «пользу для других» (и «вред для других») как на нечто более важное, чем собственные польза и вред.

браний (зап. 38). Другие «легкие» заповеди описывают отношения между общиной и мирской властью. В частности, таковы требования не поддерживать войну (зап. 10, 11), не вести и не поощрять торговлю рабами и животными (зап. 12, 32), не заниматься гаданиями и прорицаниями (зап. 29). При буквальном следовании «заповедям бодхисаттвы» для мирянина оказываются закрыты почти все виды трудовой деятельности: вероятно, исполнение всех заповедей всеми почитателями сутры и не предполагалось, каждая из них обращена была только к одной из частей общины.

Первая «легкая» заповедь предписывает не принимать на себя обязанности правителя, сановника или чиновника раньше, чем пройдешь посвящение в заповеди бодхисаттвы. По словам исследователя сутры Пола Гронера, ее текст мог стать своего рода итогом ведшихся в Китае споров о месте буддийской общины в государстве. Сутра сглаживала многие трения между буддистами и конфуцианцами, в частности, отвечала на тот упрек, что буддисты, «уходя из дома», выказывают непочтительность к родителям и неверность государю. В «легких» заповедях несколько раз повторяется мысль о почитании родителей и о сотрудничестве с властями в «мирных» областях жизни [Гронер 1990, 255].



Бодхисаттва Манджури,
Мондзю-босацу. В руках его меч
и цветок лотоса

Согласно «Сутре о сетях Брахмы», внутри общины значимо лишь то, кто раньше, а кто позже принял заповеди. Все живые существа именуется «детьми будды», и старшинство в этой «семье» зависит от того, кто раньше признал это свое родство. При этом считается, что следование заповедям особенно важно для власть имущих, чьи возможности заботиться о «пользе для других» шире, чем у прочих людей, — тогда как по раннему буддийскому учению цари и государственные мужи попадали в тот же разряд, что разбойники, забойщики ско-

та и другие лица, для кого невозможно следование по буддийскому Пути, ибо их деятельность неизбежно связана с убийством.

В сутре подчеркивается, что бодхисаттву делают бодхисаттвой именно заповеди. А они — «зерно природы будды», в них «корень, исток, самосущность и чистота», *хонгэн дзисё: сё:дзё:* [БС 1974, 383]. В другом месте дается несколько иное перечисление свойств заповедей: «постоянные, радостные, самосушные и чистые», *дзё:раку дзидзё:* [Сирато Вака 1987, 115—116]. Эти четыре признака «природы будды» противоположны главным свойствам мира сансары, круговорота рождения и смерти: «непостоянству», *мудзё:*, «отсутствию самости», *муга*, «страданию», *ку*, и «непросветленности», *мумё:*. Таким образом, заповеди принадлежат не помраченному миру, а просветленному. Они исходят от «исконного будды», *хонбуцу*, т. е. от Вайрочаны, а он присутствует во всех живых существах как их «собственная природа», *дзисё:*. В сутре говорится, что будда испускает заповеди из своих уст как некое сияние, не имеющее цвета и других воспринимаемых качеств. Принять заповеди означает «стать буддой» — вернее, осознать, что ты и есть не кто иной, как будда.

Заповеди нужно не просто «принять и удерживать», *дзютоку*, но еще и «возглашать», *дзю:*, — задача состоит в донесении заповедей до как можно большего числа слушателей. «Возглашение» предполагает особый обряд, так называемое «покаяние», *фусацу*, — каждый месяц в полнолуние и в новолуние община собирается, текст заповедей читается вслух, после чего общинники-бодхисаттвы обсуждают свои дела за полмесяца, совершают «исповедь», *дзангэ*.

«ПРАВИЛА В ШЕСТИ СТАТЬЯХ»

«Правила в шести статьях», *Рокудзё:сики*, касаются в основном обучения монахов школы Тэндай. В их вступительной части сердце человека, идущего по пути, именуется «сокровищем страны», *кокухо:*. Такого человека, способного «принять на себя чужие злые дела, направить на других милостивые деяния, забыть о себе, приносить пользу другим», в Индии называют «бодхисаттвой», а в Китае — «благородным мужем». Однако в Японии путь бодхисаттв еще не проложен. Это упущение следует исправить — во исполнение воли государя Камму, основавшего школу Тэндай.

	«Заповеди шраманеры»	«Добрые заповеди»	«Трудные заповеди» из «Сутры о сетях Брахмы»
1	не убивать	не убивать	не убивать
2	не воровать	не воровать	не воровать
3	не распутничать	не распутничать	не распутничать
4	не лгать	не лгать	не лгать
5	не принимать опьяняющих веществ	не злословить	не торговать опьяняющими веществами
6	не смотреть на танцы и не слушать музыку	не браниться	не обсуждать чужих недостатков
7	не умащать тело благовониями	избегать пустой болтовни	избегать самовосхваления и хулы на других
8	не спать на высоком и широком ложе	избегать алчности	избегать алчности
9	не принимать пищу в неурочное время	избегать гнева	избегать гнева
10	не иметь в собственности золота, серебра и драгоценных камней	избегать ложных воззрений	не клеветать на будду, учение и общину

1. Начиная с 818 г. за Тэндай закрепляется «ежегодный набор» в два человека, которым предстоит пройти особое, строго махаянское обучение. Эти ученики не исключаются из мирских списков и не получают монашеских имен, но именуются «детьми будды». Приняв «десять совершенных добрых заповедей», они становятся «бодхисаттвами-шраманерами», и их «граммоты о переправе», *доэн* (свидетельства о поступлении на обучение), удостоверяются государственной печатью, а не «Общинным собранием».

Не вполне ясно, что Сайтё: понимает под «совершенными добрыми заповедями», *эндзэнкай* [Гронер 1984, 119]. Другие школы при посвящении «послушника», шраманеры, использовали «десять заповедей шраманеры», *сями дзю:кай*. Есть и другой список «десяти добрых заповедей», *дзю:дзэнкай*,

они предназначались и для монахов, и для мирян. Наконец, возможно, речь идет о десяти «трудных» заповедях из «Сутры о сетях Брахмы», их обычно называют «совершенными» заповедями. Позже, после раскола Тэндай в XI в., на горе Хиэй стали вручать «добрые заповеди», а в храме Миидэра (см. гл. 18, 28) — «заповеди шраманеры».

2. Когда эти ученики принимают посвящение в монахи, им вручаются все пятьдесят восемь «заповедей бодхисаттвы», и они становятся бодхисаттвами-общинниками, *босацусо*:. Их грамоты о принятии заповедей, *кайтё*:, т. е. свидетельства о приеме в монахи, тоже удостоверяются государственной печатью. После этого они на двенадцать лет поселяются на горе Хиэй и каждый изучает один из двух видов обрядов.

3. Первый вид — это «обряды прекращения неведения и постижения сути», *сиканго*:. Для их освоения требуется изучать сутры, служащие для защиты страны: «Лотосовую сутру», «Сутру золотого света», «Сутру о человеколюбивом государе», а также другие махаянские сутры.

4. Второй вид — «обряды Вайрочаны», *сянаго*:. В этом случае требуется выучить те тексты, где содержатся мантры и дхарани для защиты страны: «Сутру о Великом Солнце» и др.

5. Тех учеников, кто освоил эти два обряда, по истечении двенадцатилетнего срока пребывания на Хиэй допускается назначать на должности сообразно их успехам. «Кто может хорошо действовать и хорошо говорить, пусть постоянно живет в горах и будет главою для прочих, сокровищем для страны. Кто хорошо говорит, но не может действовать, пусть станет учителем страны, а кто хорошо действует, но не может говорить, тот пусть станет работником страны».

6. «Учителя страны и работники страны» могут назначаться на должности «поземельных наставников» и «проповедников, передающих Закон»⁶. Они ежегодно в течение шестилетнего срока служ-

⁶ «Поземельные наставники», *кокуко:си*, впервые упоминаются в текстах в 702 г. как «учителя страны», *кокуси*, назначаемые по одному в каждую из провинций для надзора за монахами и для проведения обрядов. В 795 г. их стали называть «наставниками-чтецами», *ко:си*, имея в виду их обязанность вести «чтения» сутр, *ко*:. Эти наставники были подотчетны одновременно и «Общинному собранию», и напрямую ведомству Каншлера. Сайтё:, вероятно, имел в виду это их правовое положение, когда добивался для всей своей школы вывода из-под власти «Общинного собрания» и подчинения Каншлеру.

бы получают от государства необходимую одежду; они «проверяют поземельное и уездное начальство, а оно пусть проверяет их». В каждой из провинций им следует «обустроить пруды и каналы, расчищать заросли и каменные завалы, наводить мосты и переправы, выращивать лес и коноплю, сажать масличные растения и овощи, копать колодцы, отводить воду, трудиться для пользы страны и для пользы людей. Пусть они разъясняют сутры, упражняют сердце, но не наживаются на земледелии и торговле».



Храм Энрякудзи. Восточная пагода

Школа Тэндай здесь выглядит прежде всего как образовательное учреждение, ее задача — готовить знатоков обрядов, проводимых в Японии по государственному заказу. Одна из целей Сайтё: — вывести монахов своей школы из подчинения «Общинному собранию», где в то время власть принадлежала сторонникам школы Хоссо:. Различение людей по способностям «говорить» и «действовать» подчеркивает гибкость школьной подготовки: обучение на горе Хиэй

годится как для будущих проповедников и толкователей сутр, так и для тех, кто по роду службы будет занят «прикладными» вопросами обряда (например, изготовлением необходимой утвари), храмовым хозяйством, снабжением и др. Те, кто в равной мере способен и «говорить» и «действовать», по замыслу Сайтё:, должны будут оставаться в школе Тэндай на преподавательской службе.

«ПРАВИЛА В ВОСЬМИ СТАТЬЯХ»

«Правила в восьми статьях» описывают обучение «учеников, которые осваивают обряды», *токуго: гакусё:*, — проходящих в школе Тэндай общую монашескую подготовку, связанную с чтением сутр для «защиты страны», но не с «двумя разновидностями обрядов». После такой подготовки ученики могли бы выдержать испытания согласно тем требованиям, которые были установлены государством для всех буддийских школ. Сайтё: указывает, что эти ученики должны проходить испытание на знание «Лotosовой сутры» и «Сутры золотого света», а после этого становиться монахами и затем в течение двенадцати лет, не покидая горы Хиэй, изучать один из «двух видов обрядов».

1. Число учеников, занятых «освоением обрядов» в школе Тэндай, — двенадцать человек. Срок их обучения равняется шести годам, так что каждый год двоих учеников выпускают и набирают двоих новичков. По истечении шести лет учебы они проходят испытание, и списки успешно отчитавшихся передаются властям. Допускается и досрочное прохождение испытаний. При выбытии кого-то из учеников об этом сообщается властям, и на его место принимают другого новичка.

2. Одежда и пропитание для всех таких учеников обеспечивают за их собственный счет. Если способный ученик не имеет достаточных средств, то школа может выдать ему разрешение на сбор милостыни.

3. Нерадивых учеников и тех, кто нарушает школьный распорядок, следует отчислять и набирать на их места других, ставя в известность власти.

4. После «освоения обрядов» ученики могут принять заповеди шраманеры, послушника, и в тот же год — заповеди шраманы, мо-

наха. После этого они должны двенадцать лет на горе Хиэй учиться «двум видам обрядов», причем первые шесть — в основном слушать наставления, а самостоятельными «размышлениями и упражнениями» заниматься во вторую очередь. В следующие шесть лет самостоятельным занятиям отводится главная роль, а «слушанию» — второстепенная. Каждый день два занятия посвящаются «внутренним учениям» и одно — «внешним» (вероятно, конфуцианским и даосским). Благие последствия от освоения Закона-Дхармы ученики передают всем существам, как и должны делать бодхисаттвы.

5. Лица, прибывшие учиться на гору Хиэй по собственному почину, как и ученики, принятые по ежегодному набору в школу Тэндай или в другие школы, не исключаются из именных списков, *мэ:мэ:*, того храма, где они ранее проходили начальное обучение. Их имена вносят в списки в храмах земли О:ми, и учеников ставят там на довольствие. Средства на пропитание ученикам, принятым в школу по «ежегодному набору», должны были выделяться из доходов той «земли», где находились храмы этой школы, здесь — земли О:ми. Одевались ученики «ежегодного набора» за казенный счет, прочие — либо за собственный (их снабжали родственники, земляки или еще какие-то благотворители), либо собирали подаяние, взяв на это разрешительную грамоту в храме. При этом, согласно махаянским заповедям, любое имущество, в том числе собранная одежда, принадлежало не отдельному монаху, а общине в целом.

6. От учеников, прибывших из других школ, а также от «вольнослушателей» (официально не состоящих ни в какой школе) тоже требуется сообщить, где и под чьим руководством они начинали свое буддийское образование. Они получают грамоту о зачислении на учебу в Тэндай и представляют ее властям. Если такой человек проведет на Хиэй двенадцать лет и успешно пройдет обучение, то сможет получить монашеский ранг наравне с теми, кто был принят в школу Тэндай по ежегодному набору. В противном случае его следует отослать в его прежний храм.

7. Если ученик школы Тэндай в строгости провел двенадцать лет на горе, учился и упражнялся согласно правилам, то ему жалуют ранг «Великого учителя Закона», *дайхо:си*. Если же он не освоил обрядов, но жил в строгости и двенадцать лет не покидал горы Хиэй, то ему жалуют звание «Учителя Закона». В остальных случаях его лишают звания ученика школы Тэндай и отсылают в его прежний храм.

8. В молельни школы Тэндай назначают двух распорядителей из числа мирян, *дзоку бэтто:*. Они должны следить за порядком, не допускать воровства, питья опьяняющих напитков, сношений с женщинами и т. п., и тем самым поддерживать Закон Будды и защищать страну.

«ПРАВИЛА В ЧЕТЫРЕХ СТАТЬЯХ»

Как и следовало ожидать, «Общинное собрание» не поддержало этих прошений Сайтё:. До начала 819 г. никакого ответа на свои послания он не получил. Незадолго до годовщины смерти государя Камму весной 819 г. он направил ко двору «Правила в четырех статьях», действуя на этот раз в обход «Общинного собрания» — используя свое знакомство с некоторыми ближайшими советниками государя Сага из числа мирян. Новые «Правила» выстроены гораздо жестче прежних [Сайтё: 2006а].

1. Храмы бывают трех видов: чисто махаянские, чисто хинаянские и смешанные, они же храмы «совместного подвижничества». Тем, кто принят по ежегодному набору в школу Тэндай, надлежит отвергнуть хинаяну и обратиться к махаяне, двенадцать лет провести на горе Хиэй, но после освоения обрядов эти ученики ради «пользы для других» временно могут принять хинаянский устав и поселиться в храмах совместного подвижничества.

2. Возглавлять обряд посвящения могут двое «почитаемых»: в махаянских храмах это бодхисаттва Манджушри, а в хинаянских — Пиндола, яп. Биндзуру, ученик Будды Шакьямуни, более других преуспевший в освоении общинного устава. В храмах совместного подвижничества почитают и Манджушри, и Пиндолу, и в дни хинаянского «покаяния», *фусацу*, главой обряда считается Пиндола, а в дни махаянского покаяния обряд возглавляет Манджушри.

3. Есть две разновидности заповедей: махаянские «заповеди бодхисаттвы» и хинаянские заповеди «Четырехчастного устава». И те и другие называются «великими общинными заповедями». Здесь Сайтё: противопоставляет 58 заповедей «Сутры о сетях Брахмы» и заповеди «Четырехчастного устава» числом в 250 для монахов и 348 для монахинь. Выражение «великие общинные заповеди», *дайсо:кай*, указывает на то, что человек, принявший эти заповеди, считается полноправным монахом.

4. Принятие заповедей возможно двумя способами. Первый — когда «заповеди бодхисаттвы» принимаются согласно «Сутре о Всеобъемлющей Мудрости» (замыкающей «Лотосовую сутру»). «Учителями», покровителями обряда, считаются Шакиямуни, Манджушри и Майтрея, а свидетелями — все бодхисаттвы. Если не находится учителей поблизости, то призывают их издалека, на расстоянии в тысячу *ри* (согласно «Сутре о сетях Брахмы»); если же и там таковых не отыщется, то посвящение можно принять самостоятельно перед изображением будды. Тем, кто проходит ежегодное обучение в школе Тэндай, должны вручаться «заповеди бодхисаттвы». Второй способ принятия заповедей — хинаянский, при котором призывают десятерых учителей из числа нынешних наставников, «в чистоте соблюдающих устав», и трое из них становятся учителями, а семеро — свидетелями. Если недостает хотя бы одного человека, то заповедей не вручают. Ученикам школы Тэндай не разрешается принимать такие заповеди.

Завершая эти «Правила», Сайтё: пишет, что великих бедствий в будущем веке «конца Закона» можно будет избежать только благодаря махаянским сутрам и общине бодхисаттв.

«РАССУЖДЕНИЕ, ПРОЯСНЯЮЩЕЕ ЗАПОВЕДИ»

На эти «правила» Сайтё: получил подробные возражения из Нара (их составил монах Кэйдзин). Сайтё: ответил на них в «Рассуждении, проясняющем заповеди», «*Кэнкай-рон*» (819—820 гг.) [Сайтё: 2006].

Вначале речь идет о положении дел в Японии. Сайтё: различает три вида храмов: принадлежащие только к хинаяне, только к махаяне или смешанные. Так, по его утверждению, обстояло дело и в Индии, и в Китае. Сайтё: ссылается на записки Ицзина (635—713), китайского паломника в Индию, давшего такую схему: в центре (в Китае) господствует махаяна, на периферии (близ «северных гор и южных морей») распространена хинаяна, а в промежутке встречаются смешанные храмы. Куда же в этой схеме поместить Японию? Для Сайтё: этот вопрос имеет политическое значение: от ответа на него зависело, признает ли он свою страну центром мироздания или же окраиной другого великого государства, Китая. Он склоняется к первому из этих двух вариантов: именно в «Рассуждении» Сайтё: пер-

вым в истории Японии назвал ее «Великой Присолнечной Страной», *Дай Нихон-коку*. Однако решается вопрос в своеобразном критическом ключе. Сайтё: говорит: в те двести с лишним лет, что в Японии воздвигают буддийские храмы, сперва была принята махаяна, а после, с введением устава (что произошло не сразу), стали преобладать смешанные храмы (махаянские по своему учению и, увы, хинаянские — по характеру посвящений и монашеской дисциплины). Таким образом, исходное положение было более правильным (с Японией в центре), но теперь оно изменилось к худшему, и вина за это во многом лежит на противниках Сайтё:, монахах из Нара, столь крепко держащихся за устав. Государству же нужны именно бодхисаттвы. Они различаются по способностям и могут при необходимости соблюдать или хинаянские, или махаянские заповеди, чему уже есть примеры в Японии.

С обычной точки зрения, ученик, принимая заповеди устава, прежде всего становится монахом, а уж потом начинает свои поиски освобождения. Как в этом смысле обстоит дело с заповедями бодхисаттвы? Сайтё: говорит, что, хотя они и дают непосредственное «становление буддой», все же они, как и заповеди устава, «выводят из дому», *сюккэ*, — хотя обращены не только к монахам. Хотя природой будды, выраженной в заповедях, обладают все существа, самостоятельное принятие заповедей всё же имеет немалое значение, и бодхисаттвы поэтому делятся на «вышедших из дому» и «оставшихся дома».

Ложны ли с точки зрения махаяны хинаянские заповеди? Ответ Сайтё: гласит: как средство, как «уловка» они действительны и потому истинны, но как самоцель приниматься не могут.

Быть приверженцем буддийского учения и не входить в буддийскую общину невозможно. Казалось бы, это прямо следует из формулы «тройного прибежища». Но, по Сайтё:, монахи из Нара, не признавая «заповедей бодхисаттвы» как основы для монашеского посвящения, отказывают бодхисаттвам в праве образовывать свою общину. А между тем в махаянских текстах, в частности в весьма почитаемом «Трактате о великой мудрости-переправе», говорится о трех общинах: «общине шравак», «общине пратьекабудд» и «общине бодхисаттв». Для Сайтё: здесь существенно то, что буддийской «общиной», сангхой, именуется не только сообщество последователей хинаяны.

Коль скоро «заповеди бодхисаттвы» суть «общинные» заповеди, ими определяются отношения внутри буддийской общины, в том числе порядок рассаживания во время собраний. Этот вопрос Сайтё: выделяет как особенно важный: его замысел предполагает такое государство, где для всех жителей, и мирян, и монахов, и для государя, и для подданных, существует единое мерило — срок, прошедший со времени принятия «заповедей бодхисаттвы» (что соответствует 38-й «легкой» заповеди «Сутры о сетях Брахмы»). Более или менее почетное место участник собраний занимает в зависимости от того, как давно он принял заповеди, т. е. простолудин может сидеть «впереди» самого государя.

Монахи из Нара в своем возражении указывали, что заповеди бодхисаттвы слишком тонки для уразумения, оттого истинных бодхисаттв и мало, а большинство тех, кого называют «бодхисаттвами», носят лишь «временные имена», т. е. в собственном смысле слова не являются даже монахами. Бедствий же в мире много, и значит, бодхисаттвы не смогут защитить страну. По Сайтё:, они смогут это сделать, ибо полное осуществление заповедей достигается уже при самом их принятии. Однако он указывает, что одним лишь «вручением заповедей» дело не ограничивается. Образ жизни бодхисаттв включает в себя странствия по горам, отшельничество, чтение сутр, произнесение «истинных слов», сосредоточенное созерцание в течение девяноста дней — все те дела, которые в Японии уже давно считаются способами «защиты страны». И все эти занятия бодхисаттвы, уже посвященного или еще только готовящегося к посвящению, и обряд, при котором новый ученик становится бодхисаттвой, как раз и могут «защитить страну».

Разрешение принять «Правила» Сайтё: как основу дальнейшей деятельности школы Тэндай государь Сага дал лишь в 822 г., через семь дней после смерти Сайтё:. О том, насколько удачным оказался порядок обучения монахов, разработанный Сайтё:, можно судить хотя бы по тому, что в последующие века почти все основатели новых школ начинали свой путь с более или менее длительной учебы на горе Хиэй.

ГЛАВА 8

«РАЗЛИЧЕНИЕ УЧЕНИЙ» У КУ:КАЙ

В 816 г. школа Сингон получила разрешение на строительство собственного храма на горе Ко:я в провинции Кию. По преданию, Ку:кай еще раньше побывал на этой горе и заключил договор с ее божеством (см. гл. 19). В 817—818 гг. за обустройство на Ко:я отвечали в основном ученики Ку:кай, а сам он жил то на горе, то в столице. В 819 г. был завершён главный храм на Ко:я, получивший название Конго:будзи, «Храм Алмазной горы», и Ку:кай поселился в нем.

Деятельность школы Сингон в Нара и Хэйан не прекращалась. В 822 г. при храме То:дайзи была учреждена молельня, где поселилось несколько монахов «тайной» школы, а с 829 г. глава Сингон стал распорядителем храма Дайандзи в Нара. В 823 г., незадолго до своего отречения, государь Сага пожаловал Ку:кай должность настоятеля столичного храма То:дзи, в котором и прежде совершались «тайные» обряды. То:дзи стал первым в Японии городским храмом, принадлежавшим одной буддийской школе. Два года спустя при этом храме начали строить «зал для чтений», *ко:до:*, где предполагалось вести «тайное» обучение. А в 828 г. при То:дзи открылась школа для детей мирян невысоких рангов — «Молельня всех искусств и многих премудростей», *Со:гэй-сюти-ин*. В 824 г. Ку:кай получил чин «младшего главы общинников», *сё:со:дзу*, в следующем году был назначен наставником наследника престола, и в 827 г. ему присвоили чин «великого главы общинников», *дай:со:дзу*, высший из монашеских чинов в Японии.

«ДРАГОЦЕННЫЙ КЛЮЧ К ТАЙНОМУ ХРАНИЛИЩУ»

В 830 г. государь Дзюнна повелел всем школам заново составить описания своих учений. Ку:кай ответил «Рассуждением о де-

сяти состояниях сердца», «Дзю: дзю:син-рон», куда вошли подробные обзоры девяти «явных» учений, а также «тайного». В основу их обсуждения Ку:кай положил различение «состояний» сердца-сознания, взятое из «Сутры о Великом Солнце». Ко двору этот труд был представлен в сокращенном виде под заглавием «Драгоценный ключ к тайному хранилищу», «Хидзо: хо:яку». Под «тайным хранилищем» здесь понимается вся совокупность наставлений разных школ, а «ключ» к их верному пониманию дает «тайное учение» [Фесюн 1999, 98—159; Трубникова 2000, 211—276]. По этому трактату мы разберем «различение учений» у Ку:кай.

По Ку:кай, существует десять «состояний сердца», десять способов устройства человеческого сознания. Одну и ту же высшую истину, не выразимую словами, разные сознания воспринимают по-разному, отсюда и многообразие людских мнений. Все они по-своему верны и все недостаточны. Ку:кай выстраивает их в ряд, где на каждой следующей ступени преодолеваются заблуждения предыдущей ступени. «Тайное учение» раскрывает истину как таковую, применяя для этого мантры, мандалы и мудры, т. е. обрядовые средства, но не словесные наставления. Однако каждое из состояний, кроме первого, наихудшего, приносит какой-то положительный «плод».

Описание учений ведется по единой схеме. Она соответствует пятичастной композиции, принятой в классической китайской словесности (см. [Конрад 1991, 64]). Свойства каждого из «состояний сердца» сначала показаны на примерах, понятных образованному мирянину (1), затем они же выражены в понятиях самого обсуждаемого учения (2) и в понятиях «тайного учения» (3). После этого небольшое стихотворение подводит итог (4), и наконец, в нескольких вопросах и ответах решается, можно ли считать это учение окончательным (5). Примеры берутся в основном из широко известных китайских книг. Из понятий разбираемого учения Ку:кай обычно выделяет те, которые вошли в общий обиход всех школ, в том числе и Сингон. «Тайное» толкование берется из «Сутры о Великом Солнце». Заметим, что по ходу чтения каждого раздела происходит некое автоматическое «совершенствование» читателей: вначале Ку:кай обращается к ним как к образованным мирянам, затем как к членам буддийской общины, и далее — как к посвященным подвижникам «таинств». Вывод о значимости того или иного учения Ку:кай обычно подкрепляет ссылкой на «Рассуждение о просветленном сердце», «Бодайсин-рон».

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ

Первый раздел описывает исходное состояние сердца, которое еще не различает хорошего и дурного. Из-за неведения живые существа не сознают даже своих страданий («слепцы не ведают, что слепы»). «Неведение» здесь — это прежде всего неизвестность начала жизни и ее конца. Она порождает почитание богов-творцов вроде индийского Брахмы или безличных первоначал мира, таких как китайские *ци*, *Инь-Ян* или *Дао*. Не зная о законе воздаяния, живые существа убивают друг друга для пустой забавы. Они измышляют ложные учения о том, что после смерти живое существо растворяется во всеобъемлющем мировом первоначале или что судьба человека определена изначально и навсегда. Они «видят только ту пользу, которая перед глазами», и либо беспечно следуют своим желаниям, либо жестоко подавляют их, надеясь тем самым освободить свое вечное, нерушимое «я».

Их ожидают «иные рождения» — перерождения в мирах «ада», «голодных духов» и «скотов». В три низших мира живое существо попадает не после смерти, но при жизни, а именно — в тот самый миг, когда совершает то или иное злое деяние. Одно и то же существо может находиться сразу в нескольких «дурных» мирах. Эти миры суть не что иное, как состояния сознания.

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ

Во втором разделе речь идет о следовании добру как условию благоприятного перерождения. Как деревья не навсегда остаются без листвы, а реки — подо льдом, так и первоначальное дикое состояние со временем исправляется. Осознав связь между прежними злодеяниями и нынешними страданиями, человек начинает избегать злых дел, создавая основу своего будущего благоприятного перерождения. Это состояние сердца соответствует «колеснице людей», так как включает в себя те общественные установления, вне соблюдения которых человека нельзя назвать человеком.

Избегая убийств и разврата, а также объедения и пьянства, эти люди следуют пяти конфуцианским «постоянствам». Ку:кай соотносит «постоянства» с главными буддийскими заповедями:



Соотношение школ по Ку:кай

«Человечностью» называется: не причинять вреда живому. Это значит — давать другим те вещи, в которых сам нуждаешься. «Справедливостью» называется: не воровать. Это значит — собирать и быть в состоянии отдать. Когда говорят «почтительность», то это значит: не прелюбодействовать. Это — то же самое, что соблюдение пяти обрядов. «Мудрость»: не бесчинствовать. Спокойно рассуждать и решать. «Искренность» означает: не лгать; сказанное непременно исполнять. Когда соблюдают эти пять предписаний, четыре времени года становятся прекрасны и светлы, пять первоначал превращаются в золотое зеркало. Когда страна следует им, то Поднебесная вскоре приходит к миру. Когда им следует семья, то никто не подбирает оброненные куски. <...> Они суть начало и исток пресечения дурного и исполнения хорошего, первая попытка избежать мучений и обрести радость».

ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ

Третий раздел разбирает учение о божествах. В этом «состоянии сердца» люди не хотят более перерождаться на земле, а ищут рождения на небесах, где меньше страданий и время течет медленнее, а

потому жить там менее страшно. Ку:кай упоминает даосские предания о поисках бессмертия и наставления индийских учителей о небесных мирах, куда можно попасть путем особого подвижничества, «йоги». Внутри себя самого человек пока еще не находит основы для совершенствования, и потому ищет ее в божестве.

Однако в буддийских учениях тоже идет речь о небесах, куда поднимается подвижник в ходе упражнений по сосредоточению. Ку:кай приводит широко известные доводы сутр: такие упражнения не должны быть самоцелью, иначе легко скатиться к крайностям — к аскетическому самоистязанию или к одержимости, растворению в почитаемом божестве. Верный путь — средний между этими крайностями.

ЧЕТВЕРТЫЙ РАЗДЕЛ

В четвертом разделе впервые появляются те, кто чтит будду осознанно, именно как будду, а не бессознательно — под именем божества или мирового первоначала. Такой подвижник следует двумстам пятидесяти заповедям, «четырем благородным истинам» и «восьмеричному пути», предается покаянию в новолуние, затворничеству в летние месяцы, бреет голову, носит грубое одеяние и питается подаянием.

Важнейшая истина для него гласит, что «я» и божества — призрачны, «пусты». У того, кто осознал, что «я» нет, а есть только дхармы, могут пробудиться чудесные способности, в том числе знание судьбы живых существ в прошлом, настоящем и будущем, способность перемещаться по «небесам» и др. Приверженец учения Просветленного «затмевает солнце и луну», «может поменять местами небо и землю», перед ним склоняются боги, он обретает истинный покой.

В этот раздел включена беседа буддийского учителя по имени Гэнкан с «государственным мужем», *ко:си*, — конфуцианцем, радетелем за «благо страны».

Полезность буддийского учения признавали прежние мудрые государи. Нынешнюю порчу нравов конфуцианец связывает с корыстолюбием и лицемерием монахов. По его суждению, благо стране приносит не само почитание «Трех Сокровищ», а только поддержка той общины, в которой есть по-настоящему достойные монахи.

Учитель Гэнкан замечает, что доброе всегда редко, а дурное многочисленно. Просветленные подвижники тоже редки, но община существует и без них.



Храм Конго:будзи

Но тогда зачем нужна большая монашеская община, заведомо состоящая не из мудрецов? Монах отвечает: с общиной дела обстоят так же, как с подданными вообще. Добиться от них поведения, полезного для государства, можно только воспитанием. Что касается восприимчивости людей к доброму воспитанию, то всем известно, насколько это редкое свойство. И прежде всего это очевидно на примере предписаний Конфуция: разве его наука не благотворна? Но разве кто-нибудь ей следует? Почему же к буддистам надо подходить строже, чем к другим жителям Поднебесной? Кроме того, по сравнению с чиновниками монахи живут относительно скромной жизнью...

Конфуцианец возражает: чиновники усердно трудятся на службе, так или иначе, они оправдывают свое жалование. А монахи только читают

сутры: какая в этом польза стране? Гэнкан объясняет: именно в чтении сутр и состоит основной долг монахов перед государством. Одно слово «истинного Закона» позволяет обрести неизмеримые блага. Монахи передают это слово — разве тем самым они не исполняют долг перед страной?

Различия в способах передачи Закона связаны с тем, чтобы привести проповедь в соответствие с состоянием людей. Можно следовать Пути как уходя из дому, так и оставаясь дома, можно следовать путям людей (конфуцианцы) или небожителей (даосы) или же стремиться к просветлению — эти три учения проповедуют один Закон, только разными словами. Монахи лишь продолжают движение в том же направлении, что и миряне, стремящиеся к добру, поэтому государю следует отпускать подданных в монастыри, чтобы они проповедовали Закон дальше. «Польза» от буддийской общины ставится в прямую связь с наличием мудрого государя, чье влияние община должна подкреплять обрядами.

ПЯТЫЙ РАЗДЕЛ

Пятый раздел посвящен пратьекабуддам — тем, кто самостоятельно, без учителя постигает связь причин, порождающих страдание, и путь к прекращению действия этих причин.

В описании пратьекабудд выделяются прежде всего обычаи отшельничества и упражнения по сосредоточению. Особо отмечается безмолвие того свидетельства о просветлении, которое доступно пратьекабуддам, — в этом они предвосхищают учение о «невыразимом» просветлении. В их подвижничестве, по-видимости, не участвуют ни будда, ни его проповедь. Тем самым пратьекабудды предвосхищают «тайное» понимание просветления как «внутреннего свидетельства». Ку:кай замечает, что «великое сострадание» бодхисаттв может раскрываться и у пратьекабудд. С другой стороны, отказ от помощи извне означает «неприятие дара», неспособность усвоить «уловку» будды. Таково общее и главное несовершенство всех «явных» школ, в данном случае уловка не принимается именно из-за установки на самостоятельность.

Размышляя над причинно-следственными связями, пратьекабудды достигают успехов в сосредоточении, но их подвижничество занимает

весьма много времени и «опьяняет» их, становится самоцелью. Упорно придерживаться одного этого учения — хуже, чем вовсе не следовать никакому учению.

ШЕСТОЙ РАЗДЕЛ

Шестой раздел посвящен «учению о только-сознании», первой из школ «колесницы бодхисаттв». Бодхисаттва достигает просветления, освоив «четыре правила сосредоточения», «четыре заботы» и «четыре обета», а также «шесть переправ», но остается на земле, чтобы помогать другим живым существам. Вместе с тем «бодхисаттвы» — это и все те, кто еще только стремится стать настоящим бодхисаттвой, причем отводят они на это опять-таки неизмеримо долгое время.

Они рассуждают так: за мнимым «я» скрывается поток дхарм, а за дхармами — сознание, которое их порождает, следовательно, «нет “я”, есть только сознание». Забота о «пользе для других» следует из отрицания «я». О «только-сознании» говорится, что в нем, как в море, успокаиваются волны «восьми сознаний». Природа «сердца» изначально спокойна, лишь на поверхности она колеблется «ветром» — но и сам «ветер» есть не что иное, как сознание. И небесные, и подземные миры суть «только сердце», а значит, и освобождение от страданий возможно «только в сердце» — то есть «взволнованное» и «успокоенное» состояния все же различны. Для освоения упражнений необходимы неисчислимые века — но все возможные совершенства также суть не что иное, как «единое сердце». Очищение от страданий и устранение заблуждений позволяет обрести просветление как «собственное», которое уже есть в «сердце» и может быть лишь «выявлено изнутри». Одни люди способны к этому, а другие, «отверженные», — нет. Поэтому такое учение относится к «незрелой» махаяне.

СЕДЬМОЙ РАЗДЕЛ

Седьмой раздел говорит о «пустоте» и о «природе будды» как истинной просветленной природе в сердце каждого существа.

«Пустое» здесь — это прежде всего изначальное, не имеющее предела, лишённое различий. «Пустота» сравнивается с «великим морем», отражающим облики всех вещей, с мировым дыханием-*ци*, принимающим бесконечное множество образов (ср. выше). Пустота и сама отражается во всех вещах, она не равна миру вещей и не неравна ему, а также неверно, что она и мир не равны и не неравны или ни равны, ни неравны (так называемое «четвероякое отрицание»). Поэтому «учение о пустоте» предвосхищает «тайное» учение о будде как «зеркале» мира.

«Учение о пустоте» различает две истины, предельную и условную, но выбирает срединный путь между ними, так как первая может быть выражена лишь отрицаниями, а вторая всегда относительна. Это учение преодолевает «различие дхарм на разряды» (школа «только-сознания») и «прекращение и постижение» (школа Тэндай). Таким образом, «учение о пустоте» оказывается ближе к «тайному», хотя и относится к «колеснице бодхисаттв», тогда как Тэндай — к более высокой «колеснице будд». «Пустота» соотносится с природой будды, недоступной «речам и словам». Однако здесь еще сохраняется различие высшей «мудрости» будды и «предметов», постигаемых пятью чувствами и умом.

ВОСЬМОЙ РАЗДЕЛ

Восьмой раздел начинается с отсылки к преданиям о Конфуции и его учениках и о Будде Шакьямуни и его приверженцах. Оба нашли много слушателей, но мало верных последователей. Тем более трудной представляется изначальная задача проповеди «буддизма для всех».

«Единый путь» не обусловлен, чист, не двойствен. Он выше, чем путь бодхисаттв, потому что учит не просто о непостижимости истинной природы будды, но и об отсутствии преград между «телом» и «сердцем». А это близко к «тайному» учению о тождестве пяти «корней» живого существа с пятью свойствами будды Махавайрочаны. Однако сама школа Тэндай всё еще почитает будду в «превращенном теле», под именем Шакьямуни. Коль скоро Шакьямуни «является, приспособляясь к тому, что имеет число и очертание», учение о нем еще нельзя считать окончательным.

ДЕВЯТЫЙ РАЗДЕЛ

Девятый раздел описывает последнее из «явных» учений. С одной стороны, оно содержит в себе все недостатки «явных» путей, с другой — непосредственно за ним следуют «тайнства», поэтому оно называется «первоначальным» сердцем.

Можно измерить глубину океана, высоту горы Меру, длительность «неисчислимых кальп» — но «собственного сердца» измерить и исчислить нельзя. Описывать сердце как носитель просветления в человеке — значит проводить отождествление двух вещей, каждая из которых непостижима. Но именно от такого знания зависит освобождение. Мир, знакомый человеку, тождествен будде, т. е. тоже непостижим. Так что учение Кэгон представляет собой тупиковый путь. Однако именно в нем содержится наиболее точное, а потому и наиболее труднодоступное выражение учения о тождестве заблуждения и просветления.

ДЕСЯТЫЙ РАЗДЕЛ

В десятом разделе говорится об «учении Истинных Слов». Оно раскрывает тайный смысл девяти предыдущих «состояний сердца». Ку:кай приводит отрывок из «Сутры о Великом Солнце», где будда говорит о своем просветлении как изначальном, невыразимом, всепобеждающем, необусловленном, пустом (ср. гл. 6) — и все же указывает, что достигший такого просветления «обретает освобождение» — как если бы ему еще чего-то не доставало для полной свободы. Учителя Сингон признают, что понять это очень трудно. Ку:кай называет те разделы «тайного учения», где понимание все же возможно.

Правила созерцания «Истинных Слов» учат представлять себе буквы, окрашенные в определенный цвет, на фоне светящегося «лунного круга». «Луна» сопоставляется с «просветленным сердцем» (светлая, округлая, совершенная), а шестнадцать лунных фаз — с различными состояниями сердца. Как совершенный лунный круг состоит из шестнадцати частей, так и полное знание-просветление предполагает соединение всех явных учений. Человек «рождается с сердцем, словно бы находящимся на всех ступе-

нях», пребывает одновременно во всех десяти состояниях, а это возможно только по достижении последней, десятой ступени, «чудесного пути». Учителем в этом достижении оказывается само «просветленное сердце» человека, хранящее в себе возможности всех десяти состояний.

ГЛАВА 9

«СУТРА-СЕРДЦЕ ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТЫ»
И ЕЕ ИСТОЛКОВАНИЕ У КУ:КАЙ«ТАЙНЫЙ КЛЮЧ К СУТРЕ-СЕРДЦУ
ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТЫ»

«Тайный ключ к Сутре-сердцу Праджня-парамиты», «Ханья сингё: хикэн», — последнее из крупных сочинений Ку:кай, завершённое около 834 г., когда он почти безвыездно жил на горе Ко:я. Начало работы над текстом относят к 818 г. Тогда, во время морового поветрия, при дворе решено было обратиться к «Сутре-сердцу» как одному из самых сильных чудотворных текстов. Переписчиком сутры стал сам государь Сага, а толкователем — Ку:кай. Шестнадцать лет спустя он записал это свое толкование или продиктовал кому-то из учеников.

«Сутра-сердце великой Праджня-парамиты», «Мака ханья харамичцута сингё:», санскр. «Маха праджня-парамита хридая-сутра», — один из самых известных и самых коротких текстов буддийского канона, он насчитывает всего 260 иероглифов. Ее переводили и толковали в разных странах буддийского мира⁷.

В сутре перечисляются те средства познания, которым недоступна «мудрость, выводящая за пределы» (Праджня-парамита). При этом опровергаются не мнения обычных людей, а важнейшие положения раннего буддийского учения. Прежде всего, речь идет о дхармах и их совокупностях — «скандхах»: они именуются «пустыми», ку:. «Пусты» также и двенадцать звеньев причинно-следственной зависимости, и даже «четыре благородные истины» — о страдании, причинах страдания, об освобождении и о пути к освобождению. Все они относительны с точки зрения просветленного сознания, которым обладают бодхисаттвы, сумевшие выявить высшую мудрость

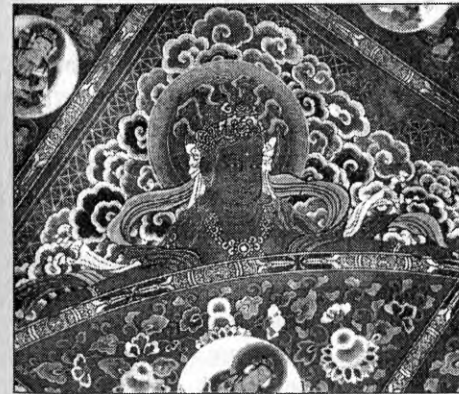
⁷ Перевод санскритского текста сутры представлен в публикации [Лепехов 1986, 90—103], тибетской версии — [Терентьев 1989, 4—21], китайской версии — [Буддизм 1993а, 7—9].

«в собственном сердце». Согласно сутре, всякое учение, в котором путь к достижению цели и сама эта цель различаются, остается «пустым», недостаточным. Мудрость как таковая не может быть изложена словами, ее выражением служит лишь завершающее сутру «заклятие», дхарани: «ГАТЕ-ГАТЕ-ПАРАГАТЕ-ПАРАСАМГАТЕ-БОДХИ-СВАГА». Его условный перевод, предложенный А. Е. Торчиновым, таков: «О, переводящая за пределы, уводящая за пределы пределов, уводящая за пределы пределов беспредельного, пробуждение, славься!» [Буддизм 1993а, 9].

«Пустота» в «Сутре-сердце» и вообще в учении Праджня-парамиты — термин определяющий, а не определяемый. Многие явления и понятия именуются «пустыми», но что такое сама «пустота», сказать невозможно. Как указывает Э. Конзе [Конзе 1958, 80], здесь сходятся несколько различных употреблений этого слова:

- 1) «пустое» как «кажущееся», «мнимое»;
- 2) «пустое» как «относительное», верное лишь отчасти, в определенном контексте;
- 3) «пустое» как «суетное», всё то, от чего освобождается сознание, когда движется к просветлению;
- 4) «пустое» как «опустошенное», очищенное от всего лишнего — таково само просветленное сознание.

Важнейшей мыслью сутры считается утверждение: «плоть — то же, что пустота, пустота — то же, что плоть», *сики соку дзэ ку:, ку: соку дзэ сики*. Слово *сики/иро* то же многозначно, мы лишь условно переводим его как «плоть». Кроме того, это «цвет», окраска, и отсюда — внешний облик, красота, а также «цветение», рост, желание, страсть. Это же слово считается переводом санскритского «рупа» — «форма», «тело», всё, что воспринимается чувствами.



«Мандала Великих первоначал».
Бог ветра Фу:тэн (санскр. Ваю)



«Мандала Великих первоначал». Фрагмент

бычно огромные. Закономерно, что в сутре особенно выделяется дхарани как еще более краткое и емкое выражение смысла всего текста.

Отношение к учению Праджня-парамиты в «тайной» традиции двойственно. С одной стороны, оно считается безусловно «явным» и соотносится с махаянским «путем бодхисаттв», менее совершенным, чем «путь будды». С другой — это важнейший источник самого «тайного учения». Восхваление сутры в «Тайном ключе» выявляет связи между отдельными частями ее текста и различными школами внутри буддийской общины. Особое совершенство каждого фрагмента сутры состоит в том, что при его посредстве мудрость будды одним из возможных способов выявляется в тех или иных людях. Каждый такой способ соответствует определенному уровню «способностей» людей и воплощается в одном из бодхисаттв. Бодхисаттва здесь — это тот, кто достиг просветления, услышав и «внезапно» поняв одно из положений учения. Точно указано, при каких словах сутры «пробудились» Самантабhadра, Манджушри, Майтрейя и Авалокитешвара. После этого каждый из них стал покровителем и помощником тех

В «Тайном ключе» у Ку:кай словосочетание «Праджня-парамита», *Ханья-харамитта*, указывает одновременно и на совокупность текстов, и на учение, которое в них содержится, и на бодхисаттву, в чьем образе эти тексты воплощены. Бодхисаттву по имени Праджня-парамита почитают в женском облике, как «Мать просветления», *Какубо*. Исключительная краткость «Сутры-сердца» — одно из свойств, говорящих о ее ценности: необычно малые размеры в этом смысле столь же подходят для чудесного предмета, как и необычно огромные.

людей, кому наиболее близко именно такое изложение просветляющего учения. Несамостоятельное, вспомогательное значение любого словесного выражения подчеркивается тем, что в сутре они почти все представляют собой отрицательные суждения (см. ниже).

Открывается «Тайный ключ» величием «Закона будды». Этот отрывок можно считать кратким изложением учения об «исконной просветленности», *хонгаку*, каждого живого существа:

«Закон будды не пребывает вдали. Он внутри, в сердце, он ближе всего. Истинная сущность — не вовне: можно ли стремиться к ней, отказываясь от собственного тела? Если же заблуждение и просветление пребывают во мне самом, то тогда обратиться сердцем к одному из них уже и значит — достичь одного или другого. Если прояснение и помрачение не зависят от других, тогда предаться должному упражнению — это и значит внезапно обрести свидетельство просветления».

Позже это учение заняло главное место в японской буддийской мысли (см. гл. 40).

Большая часть толкования посвящена членению сутры на разделы и подразделы. Ниже мы приводим текст «Сутры-сердца» в виде таблицы, где показано, какие части сутры соответствуют каким школам.

В качестве основной схемы, по которой положения сутры отождествляются с отдельными школами, берется список пяти величаний просветления будды — нерожденного, невыразимого, непомраченного, необусловленного и пустого (см. гл. 6). В «Сутре-сердце», по Ку:кай, «нерожденности» соответствует мысль о тождестве «пустоты» и «плоти», а также учение школы Кэгон о всеобщем единстве, или «отсутствии препятствий», *мугэ*. Оно воплощено в бодхисаттве Фугэн (Самантабhadре). «Невыразимости» соответствуют познание истины через отрицание (что соотносится со школой Санрон) и обозначение будды как «отклоняющего суетные речи». Его просветление воплощает бодхисаттва Мондзю (Манджушри) с мечом, «отсекающим заблуждения». «Непомраченность» связывается с отказом от всевозможных определений видимого мира — в пользу «истинного облика всех дхарм», о котором учит школа Хоссо:. Эта сторона просветления будды воплощена в бодхисаттве Мироку (Майтрейя). Он понимается еще и как носитель «великого сострадания», призна-

ка Хоссо: как первой махаянской школы в отличие от хинаянских. «Необусловленность» предполагает отрицание двенадцати звеньев причинно-следственной зависимости и «четырёх благородных истин». Эту сторону просветления будды воплощают «слушатели голоса» и «подвижники-одиночки». Показательна столь высокая оценка сторонников хинаяны — они в схеме Ку:кай занимают место в том же ряду, что и бодхисаттвы. Наконец, «пустоте» как главному свойству природы будды соответствует отказ от различения «обретающего и обретаемого», деятеля и итога его действия. Такова, по Ку:кай, главная мысль «Лотосовой сутры» и школы Тэндай, она воплощается в бодхисаттве Каннон (Авалокитешвара).

Просветление самого будды Махавайрочаны соотносится со школой Сингон, прямо не названной в этой части толкования.

Наличие ложных мнений в сознании того или иного разряда живых существ говорит об им одним присущем способе скрытого присутствия в их сознании просветления будды. Таким образом, изучать многообразные школьные учения по сути означает продвигаться к пониманию самого просветления.

Далее в «Тайном ключе» вводится еще несколько схем классификации школ. Завершающее сутру «закрытие» тоже делится на части сообразно частям буддийской общины: «вести» свойственно сторонникам хинаяны, «выводить за пределы» — бодхисаттвам махаяны, «выводить за пределы пределов» способны мантры, известные последователям «тайного учения», и наконец, «прославляют» будду приверженцы всех этих направлений.

Стихи, завершающие этот раздел, отсылают к учению о «становлении буддой в этом теле»:

Истинные слова не мыслимы и не выразимы,
Если созерцать и произносить их —
они прекращают неведение.

<...>

Иди, иди — и достигнешь совершенного покоя.
Проходи, проходи — и дойдешь до истока и начала.
Три мира⁸ подобны постоялому двору,
Единое сердце — исконному жилищу.

⁸ Три уровня буддийской космологии: мир желаний, мир плоти и бесплотный мир.

Текст сутры	бодхисаттва	школа
«Бодхисаттва Созерцающий-Самосущный (Авалокитешвара) во время осуществления глубокой Праджня-парамиты ясно увидел, что все “пять совокупностей” пусты, и преодолел все страдания и бедствия.		
“Шарипутра! Плоть не отлична от пустоты. Пустота не отлична от плоти. Плоть есть то же, что пустота. Пустота есть то же, что плоть. Восприятие, мышление, движение, сознания — так же и они таковы.	Саманта-бхадра	Кэгон
Шарипутра! Все дхармы пусты по облику. Они не рождаются, не гибнут, не замутнены, не чисты, не возрастают и не убывают.	Манджушри	Санрон
Ибо внутри пустоты нет плоти, нет восприятия, мышления, движения и сознания, нет глаза, уха, носа, языка, тела и ума, нет плоти, звука, запаха, вкуса и прикосновения, нет дхарм, нет мира видимого и нет мира мыслимого и сознаваемого.	Майтрейя	Хоссо
Нет заблуждения и нет избавления от заблуждения, и далее вплоть до избавления от старости и смерти и не-избавления от старости и смерти.		Шраваки
Нет страданий, причины страданий, избавления от страданий и пути избавления от страданий.		Пратьека-будды
Ибо нет мудрости и нет обретения, нет обретающего и нет обретаемого.	Авалоки-тешвара	Тэндай
Бодхисаттвы опираются на Праджня-парамиту, и поэтому в их сердце нет помех и препятствий. Нет помех и препятствий — и поэтому нет страха и робости. Далеко отойдя от перевернутой, опрокинутой, спящей мысли, они [достигают] высшего предела — нирваны. Будды трех времен опираются на Праджня-парамиту, и поэтому обретают ануттара-самьяк-самбодхи [окончательное просветление]. Поэтому следует знать: Праджня-парамита — это великое божественное зачатие, это великое проясняющее зачатие, это наивысшее зачатие, это несравненное зачатие, способное прекратить все страдания, истинно действительное и не ничтожное. Поэтому и произносят его как зачатие Праджня-парамиты. И произнося это зачатие, говорят:		
ГАТЕ-ГАТЕ-ПАРАГАТЕ-ПАРАСАМГАТЕ-БОДХИ-СВАГА»		Сингон

Последний раздел «Тайного ключа» занимают ответы на вопросы о том, как могут «тайные» мантры содержаться в «явных» сутрах и в чем тогда особенность «тайных» текстов. Кукэй еще раз указывает на единство «тайного» и «явного» путей, на цельность учения о просветлении. «Сутра-сердце» в качестве предмета «тайного» толкования оказывается, по существу, выбранной лишь в качестве примера. Разбирая устройство текста, выделяя в нем определенное число частей и соотнося их с различными схемами классификации — например, с перечнем свойств будды и со списком школ, — можно на материале отдельного текста отождествить учение с буддой и общиной.

ГЛАВА 10

ВОПРОС О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ПРАВАХ ЗНАТНЫХ РОДОВ

В источниках начала IX в. права знатных семей на участие в обряде и на политическую власть по-прежнему обосновываются за счет отсылок к генеалогиям этих семей. Принято различать пять основных видов предков:

- 1) государи;
- 2) небесные боги, действовавшие и на небе, и на земле;
- 3) внуки небесных богов, действовавшие на земле;
- 4) земные боги;
- 5) переселенцы с материка.

В разных источниках по-разному ставится вопрос о том, как происхождение той или иной семьи или группы семей определяет их права в настоящем.

«ДОПОЛНЕНИЯ К ДРЕВНИМ СКАЗАНИЯМ»

«Дополнения к древним сказаниям», «*Когосю:и*», составил Имбэно Хиронари в 807 г. Он доказывает, что в конце VII в., при государе Тэмму, жрецы Имбэ (тж. Имубэ, Имибэ) напрасно были принижены, а другой жреческий род, Накатоми, возвысился сверх меры. При этом учтены были лишь сиюминутные заслуги Накатоми, но не всё прошлое двух жреческих семей начиная с «века богов». Чтобы выправить эту несправедливость, Хиронари и пишет «Дополнения», где обсуждает происхождение и обрядовые полномочия Имбэ.

В государстве Ямато, а затем и в «государстве законов» каждому из крупных знатных родов давался наследственный титул, *кабанэ*. Он выражал степень близости данного рода к государеву роду. Государь Тэмму в 684 г. пе-

рассмотрел последовательность титулов, ввел несколько новых *кабанэ*, из-за чего старые оказались ниже в иерархии, чем были прежде. Хотя система чиновных рангов в «государстве законов» и не связана была напрямую с титулами давних государевых сподвижников, на деле высокие ранги получали только обладатели самых высоких *кабанэ*.

Жрецы Накатоми имели титул «Асоми», второй по старшинству, а жрецы Имбэ — третий, «Сукунэ». Видимо, это должно было значить, что роль Накатоми в государственном обряде важнее, чем роль Имбэ. Отчасти это подтверждают сохранившиеся молитвословия. Среди них различаются *норито* как таковые, куда могут входить речения, произносимые от лица богов, — и *ёгото*, где слова обращены к богам и исходят от людей. *Норито* произносят жрецы рода Накатоми, а *ёгото* — жрецы Имбэ [Норито. Сэммё 1991, 19—22]. Кроме того, действия жреца Имбэ, подносящего государю при обряде различные предметы, могут казаться больше похожими на вспомогательные, служебные, чем действия Накатоми. Однако Имбэ-но Хиронари настаивает, что жреческие обязанности его рода никак нельзя считать маловажными.

Для этого он по-своему пересказывает государственный миф, изложенный в первых летописях Японии. Его дополнения прежде всего выделяют деяния предков Имбэ — как в «веке богов», так и в последующие века. В основном он рассказывает те же предания о богах и первых государях, что есть и в «Записях о деяниях древности», и в «Анналах Японии».

Сначала Хиронари ведет речь о божественной чете Идзанаги и Идзанами, о рождении островов и богов, в том числе Солнца и Луны, о боге Сусаноо и его отправке в Страну корней. Затем Хиронари заново начинает рассказ, теперь — от разделения Неба и Земли. См. [Синто 2002 II, 84—85]. Первыми рождаются боги Амэ-но Минакунуси, Повелитель священной середины Неба, Таками-мусуби, первопредок государева рода, а также Ками-мусуби, чей потомок станет родоначальником семьи Накатоми. От Таками-мусуби рождается дочь: от нее и сына Солнечной богини в будущем родится Небесный внук. Но кроме дочери у Таками-мусуби есть еще два сына — предок рода О:томо, защитников государя, и предок государевых жрецов Имбэ. Предка Имбэ зовут Амэ-но Футодама-но микото, условно его имя можно перевести как «Божество небесных

грузных сокровищ». (Примечательно созвучие слов *тама*, «сокровище», и *тама*, «божество», «душа».)

У Футодама есть несколько «богов-последователей». О них Хиронари говорит здесь же, внутри рассказа о появлении первых богов. Эти «последователи» суть предки жрецов Имбэ из разных земель Японии. Здесь Имбэ предстает не столько как род, сколько как сообщество, *бэ*, — как союз жреческих родов из разных местностей, признавших обрядовую власть государей Ямато. Таким образом, Хиронари дает мифологическое обоснование значимости Имбэ — но вместе с тем и могуществу государева рода. В «Записях о деяниях древности» боги-последователи Футодама упоминаются, но не в начале повествования, а дальше — в мифе о возвращении Солнечной богини.

Хиронари сообщает, как бог Сусаноо, перед тем как уйти в Страну корней, простался с богиней Аматаэру⁹ и преподнес ей в дар подвески. «Под влиянием» этих подвесок-*магатама* у Солнечной богини появляется дитя — будущий отец Небесного внука. А богу Сусаноо подвески для прощального дара подает не кто иной, как бог Куси-Акарутама-но микото — последователь бога Футодама, чьи потомки образуют род Тамацукури («Изготовителей сокровищ») в земле Идзумо. Итак, задача поднесения дара божеству еще в «веке богов» не решается без предков Имбэ.

Затем Сусаноо совершает свои преступления, и Аматаэру затворяется в пещере. Боги во главе с Таками-мусуби держат совет, как вернуть Солнце. У Имбэ-но Хиронари миф о выманивании Аматаэру из пещеры изложен особенно подробно. Прежде всего, боги решают, что Футодама должен подготовить подношение богине. Оно будет состоять из множества даров, и различным божествам поручают изготовить разные предметы. В том числе последователи Футодама делают подвески, мечи, топоры, колокола, а также строят дворец. (Обряды, связанные с государевым дворцом и дворцовыми воротами, в Ямато вели жрецы Имбэ, сохранились молитвословия *ёгото* к ним.) Другие боги ткют разные ткани, выращивают деревья и т. д., а также изготавливают зеркало. При этом сначала зеркало получается не таким, как задумано, и становится божеством земли Кии, а во второй раз получается поистине совершенное зеркало,

⁹ Здесь имя Солнечной богини звучит так, смысл его тот же: «Сияющая с Неба».

годное для подношения Солнцу (оно потом станет божеством земли Исэ).

На небесной горе Какояма выкапывают дерево *сакаки*, к верхушке его крепят подвески, к средним ветвям другие дары, а к нижним — бумажные ленты. Подносить это дерево богине будет Футодама, и он же станет произносить славословие.

Богиня Амэ-но Удзумэ пляшет на перевернутом чане, боги смотрят на ее танец и хохочут. Футодама берет зеркало и возглашает величание ему, прося богиню Солнца взглянуть на это сокровище. Футодама вместе с Амэ-но Коянэ (потомком Ками-мусуби и предком рода Накатоми) возносят моление богине. Аматаэру выглядывает из пещеры, и ее препровождают в новый дворец. Его обводят священной веревкой, боги-дети Футодама встают на страже ворот. Свет возвращается в мир, все боги его приветствуют.

Дальнейший рассказ сообщает о наказании Сусаноо и о его деяниях на земле: победе над змеем, обретении меча Кусанаги и поднесении этого меча на Небо. Вопрос о мече будет важен для составителя «Дополнений», коль скоро по обряду род Имбэ отвечает и за эту государеву святыню. На земле у Сусаноо появляется потомок Оонамути (он же Оокунинуси в других изложениях мифов), он обустроивает землю.

У сына Аматаэру и дочери Таками-мусуби рождается Небесный внук, Амацу-хико-но микото. Боги шлют на землю посланцев, а вслед за ними и самого внука с зеркалом, чье имя Ята-но кагами, и с мечом, чье имя Кусанаги-цуруги. Еще две святыни, подвески и копье, «следуют» за зеркалом и мечом. Трое богов, вернувших Солнце в мир, — Амэ-но Коянэ, Амэ-но Футодама и Амэ-но Удзумэ — сопровождают теперь Небесного внука, причем Коянэ и Футодама несут небесный *химороки*. Это сооружение нужно, чтобы обустроить почитание небесных богов на земле. «Футодама-но микото, руководя богами различных родов, пусть исполняет свои обязанности так, как исполнял на Небе», — напутствуют его боги (здесь и далее «Дополнения к древним сказаниям» мы цитируем в переводе Е. К. Симоновой-Гудзенко [Синто 2002 II, 89]).

На земле Оонамути, управляя «восемьюдесятью мириадами богов», должен будет отныне и впредь защищать Небесного внука. Боги-предки родов О:томо и Кумэ также будут нести охрану. Небесный внук со спутниками движется по земле. Земные божества вы-

ражают ему покорность и указывают путь. (В том числе — страшный на вид Сарутахико-но оками, с ним заключает договор богиня Амэ-но Удзумэ. Их общие потомки образуют род Сарумэ, государевых жрецов-танцоров.) Зловредные существа обращаются в бегство.

На земле строят дворец, причем «последователи» Футодамы, предки Имбэ из разных земель, строят и украшают жилище будущих государей. Во дворце помещают *химороки*, здесь будут совершаться обряды восьми небесным божествам (тем самым богам, которых чтили в восьми святилищах Дзингикан, см. Введение). Предок рода Мононобэ готовит копья и щиты для обороны дворца. Во дворце совершают приношения, Коянэ проводит обряд очищения от скверны. Так устанавливается должный порядок жизни на земле:

«Повсюду почитали богов, тем самым отвечали на милости небесных и земных богов. Вследствие этого два рода, Накатоми и Имубэ, вместе управляли ведомством церемоний почитания божеств. Род Сарумэ-но кими исполнял *кагура*. Остальные роды тоже каждый имел свои должности» [Синто 2002 II, 93].

Какой-либо четкой границы между временами богов и «веком государей» здесь не проведено. О правителе говорится, что он жил у себя во дворце вместе с божествами, делил с ними кров и трапезу. Таким образом, не только Небесный внук продолжает жить на земле в черед своих потомков, но точно так же и Амэ-но Коянэ, и Амэ-но Футодама, и Амэ-но Удзумэ, и другие божества живут в виде людей, сподвижников государя.

Имбэ-но Хиронари дает обзор истории державы, отмечая особенно важные события ее обрядовой жизни. При государе Судзин уже на земле были заново изготовлены зеркало и меч, а в местности Касануи в земле Ямато возведен *химороки*. При государе Суйнин в земле Исэ построили дом для жрицы — видимо, речь идет о святилище как здании. Тогда же богам впервые совершили подношение стрелами и луками, заново определили священные земли и дома (т. е. упорядочили «священные дворы»). Здесь Хиронари относит ко временам древних государей появление святилищ и закрепление за ними собственности (ср. Введение). При государе Кэйко воин Ямато-такэру усмирив враждебные племена, вооруженный мечом Кусанаги. При правительнице Дзингу:-ко:го: войско Ямато ходило

в поход за море, в земли Кореи, и тогда было положено начало почитанию морских богов Суминоэ (Сумиёси). При государе О:дзин на острова прибыл с материка ученый Вани, он стал предком рода грамотеев Фуми. Хиронари рассуждает о потомках переселенцев — людях, которые заслуживают благодарности, ибо они делали для государей важную работу, в частности — занимались учетом имущества в кладовых.

При государыне Суйко непрерывность рода потомков Футодама «стала незначимой», однако «разрушенное возрождалось, прерванное продолжалось, они продолжали до некоторой степени исполнять свои обязанности» [Синто 2002 II, 96]. Государь Ко:току впервые ввел летние и зимние гадания по панцирям черепах, а также сделал одного из Имбэ главой «Палаты божеств», *Камуцукаса*. (По «Анналам Японии», этот государь действительно подтвердил наследственную жреческую службу своего сподвижника таким назначением, только это был не Имбэ, а Накатоми-но Каматари, будущий основатель рода Фудзивара.) При государе Тэмму были изменены титулы *кабанэ*, и род Имбэ потерпел несправедливое унижение (см. выше).

В годы Тайхо:, по Хиронари, появляются первые письменные документы, относящиеся к государеву обряду, но список богов и распорядок обрядов еще не установлены. В годы Тэмпё: эта работа продолжилась, однако «Накатоми, сосредоточив право, по своей воле совершали выбор. Пусть даже маленькие храмы¹⁰, имеющие отношение к роду Накатоми, все были включены. Пусть даже большие храмы, не имеющие отношения к роду Накатоми, все были отброшены. В докладах и в религиозных приказах они одиноко шагали. Дань с земельных владений разных храмов поступала в одни ворота» [Синто 2002 II, 97]. К числу «отброшенных» местных святилищ, не занявших достаточного места в системе государственной обрядности, относятся и те святилища в разных землях, чьих жрецов Хиронари именует «Имбэ земли такой-то», — предки этих жрецов были «последователями» Футодама в век богов. А между тем, пишет Хиронари, имена богов, сопровождавших Небесного внука при сошествии на землю, как и имена сподвижников первого государя Дзимму, есть в летописях, их заслуги известны, и забывать их не следует.

¹⁰ Здесь речь идет не о буддийских храмах, а о святилищах богов *ками*.

Имбэ-но Хиронари перечисляет одиннадцать упущений, которые он просит исправить (об обрядах, упоминаемых здесь, см. гл. 12):

- 1) недостаточное почитание меча Кусанаги;
- 2) недостаточное почитание богов Исэ;
- 3) исключительная роль Накатоми в обрядах святилища Исэ, недостаточная роль Имбэ и Сарумэ;
- 4) недостаточная роль Имбэ при перестройке святилищных зданий в Исэ, а также при постройке сооружений Юки и Суки для обряда, при котором новый государь впервые вкушает урожай вместе с богами;
- 5) подчиненность жрецов Имбэ жрецам Накатоми при обрядах, связанных с дворцом и дворцовыми воротами;
- 6) слишком низкие жреческие ранги у жрецов Имбэ;
- 7) назначение в святилища на остров Кю:сю: людей из рода Накатоми, но не из Имбэ;
- 8) такие же несправедливые назначения в святилища других земель;
- 9) недостаточная роль Имбэ в обряде умиротворения души государя при зимнем солнцевороте;
- 10) лишение жрецов Имбэ ведущей роли в обряде принесения великих подношений;
- 11) запись от 749 г., по которой в Исэ могут отправляться посланцами только Накатоми (на деле этому правилу не следуют, и все равно, по Хиронари, запись надо исправить).

В заключение Хиронари указывает: «Если в эти годы создания обрядов не определяют церемонии почитания богов, то с сожалением опасуюсь, что впоследствии на наше время будут смотреть так же, как сейчас смотрят на древность» [Синто 2002 II, 100] — то есть наши установления тоже будут забыты или искажены.

«ВНОВЬ СОСТАВЛЕННЫЕ СПИСКИ РОДОВ»

«Вновь составленные списки родов», «*Синсэн сёдзи-року*» (815 г.), были подготовлены несколькими высокопоставленными чиновниками во главе с правым министром, см. [Синто 2002 II, 170—193]. В тридцати свитках этого памятника перечислено 1182 рода, жи-

вущих в столице и ближайших к ней провинциях. Все они распределены по трем большим группам в зависимости от происхождения. Различаются потомки государей (335 родов), потомки богов (404 рода) и переселенцев (326 родов), для 117 родов происхождение точно не выяснено. Кроме того, здесь отдельно учитываются основные и боковые ветви родов, а также семьи, которые невозможно однозначно отнести к основной или боковой ветви.

Происхождение от государева рода здесь оценивается очень высоко, только его потомки носят титул «Махито», высший в ряду *кабанэ*. Среди богов семь оказываются особенно «плодовитыми». Это Цу-хая-мусуби-но микото (50 родов потомков), Таками-мусуби-но микото (37 родов), Ками-мусуби-но микото (54 рода), Ками-ниги-хая-хи-но микото (118 родов), Амэ-но хо-хи-но микото (24 рода), Хо-акари-но микото (58 родов) и Амэ-цу-хи-нэ-но микото (25 родов).

Здесь Цу-хая-мусуби-но микото — небесное божество, предок бога Амэ-но Коянэ, предка рода Накатоми. Таками-мусуби и Ками-мусуби, видимо, понимаются так же, как и в других памятниках — как двое из трех самых первых божеств. Ками-ниги-хая-хи-но микото — бог-сподвижник первого государя Дзимму, прародитель рода Исоноками (Мононобэ). Амэ-но хо-хи-но микото, Хо-акари-но микото и Амэ-цу-хи-нэ-но микото относятся к «внукам небесных божеств». Согласно мифу, они появляются из подвесок-*магатама* богини Аматаэрасу, когда их разгрызает бог Сусаноо (см. Введение).

Происхождение от иноземцев тоже значимо — согласно «Спискам», потомков переселенцев никак нельзя считать безродными. Среди них есть потомки государей Китая и стран Кореи.

В предисловии к «Спискам» кратко изложена история державы: сошествие Небесного внука и его сподвижников на землю, поход государя Дзимму на Восток, начало земельных пожалований и дарование родовых имен разным семьям. Система «государства законов», при которой вся земля принадлежит государю и раздается в наделы за службу, здесь будто бы берет свое начало еще при правлении первого государя.

Затем при государе Суйнин знатные роды стали ветвиться, в страну начали прибывать иноземцы, и государь жаловал им родо-

вые прозвания. При государе Ингё: титулы *кабанэ* пришли в беспорядок, люди обманом присваивали себе имена, так что пришлось потребовать от них клятвы *кугатати* — с погружением рук в кипящую воду. Многие семьи тогда признались, что лгали о своем происхождении. При государыне Ко:гёку сгорели все записи и опять начались злоупотребления. Государь Тэнти, еще будучи наследником, получил обгоревшие остатки тех записей. При нем провели подворную перепись жителей страны и порядок отчасти восстановили. Но в годы Тэмпё:-сё:хо: издавались указы, по которым иноземцы могли сами выбирать себе родовые прозвания, и стало порою непонятно, какой род японский, а какой — переселенческий. И позднее это положение усугублялось, пока государь Камму не распорядился «исправить имена», — здесь составители «Списков» отсылают к конфуцианскому учению об «исправлении имен», *сё:мё:* (кит. *чжэнмин*). При Камму этого сделать не успели, и лишь теперь, при государе Сага, работу удалось завершить.

Примечательно, что ложное «присвоение» богов в качестве предков здесь, как и в «Анналах Японии», не рассматривается как нечестивое дело по отношению к богам — но лишь как нарушение порядка в государстве. Такую мягкость «родных богов» к самозванным потомкам следует учитывать при исследовании того, как в IX—X вв. буддийские школы подбирают себе богов-покровителей, во многом похожих на родовых богов-предков.

«ОСНОВНЫЕ ЗАПИСИ О ДЕЯНИЯХ ПРОШЛЫХ ЭПОХ»

«Основные записи о деяниях прошлых эпох», «*Сэндай кудзи хонги*», составлены людьми рода Мононобэ между 823 и 936 гг. В текст вошли и более ранние отрывки, едва ли не рубежа VI—VII вв. Здесь изложена история страны от «века богов» до правления государыни Суйко, а также история рода Мононобэ. См. [Синто 2002 II, 101—127].

Коль скоро Мононобэ отвечали в том числе и за безопасность в державе, в их «Записи» включены обширные сведения об «управителях земель», *куни-но мияцук*о. Они занимают весь последний, 10-й свиток книги. Это один из редких источников, где обсуждается про-

исхождение местной знати и признание государевым родом прав той или иной семьи на наследственное управление какой-либо землей.

Особенно много назначений приходится здесь на годы правления государей Дзимму, Судзин, Сэйму и Одзин. На должности *куни-но мияцуко* могут назначаться боги из государственного мифа, известные по «Анналам Японии», «Дополнениям к древним сказаниям» и другим источникам. Но часто в этой роли выступают и местные божества, и потомки богов, и потомки государева рода, и потомки людей, издавна имевших влияние в своей земле.

ЧАСТЬ II

ЕДИНСТВО ПОЧИТАНИЯ БОГОВ КАМИ И БУДД

ГЛАВА 11

ЯПОНИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ IX — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XI В. ИСТОЧНИКИ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИЙ СЕРЕДИНЫ ЭПОХИ ХЭЙАН

СТАНОВЛЕНИЕ ХОЗЯЙСТВА, ОСНОВАННОГО НА ЧАСТНЫХ ЗЕМЕЛЬНЫХ ВЛАДЕНИЯХ

В IX—X вв. в Японии продолжается становление хозяйства, основанного на частных земельных владениях, *сё:эн*.

В середине IX в. усилилось бегство крестьян с государственных земель на частные, принадлежавшие знатым родам или храмам. Власть государства на местах была очень слаба, всё более заметную роль играли непризнанные местные власти — «хозяева земли», *дого:и*. Иногда они действовали под покровительством губернаторов, а в других случаях искали поддержки у столичных сановников — чтобы те подтвердили их права на управление землями, где «хозяева» уже фактически распоряжались. На частных землях шло расслоение крестьян. Постепенно выстраивалась новая структура общества: простые крестьяне > главы крестьянских общин > местные землевладельцы > их столичные покровители из знатных родов. Таково было устройство ранних владений *сё:эн*.

Позже получили распространение несколько другие владения. В них роль местных землевладельцев играли «управляющие», *рё:сю*, — выходцы из местной или столичной знати, получавшие от владетелей должности на местах вместе с землей. Таким образом, вначале частные владения пополнялись за счет пожалований от государя и за счет государственных земель, потерявших законное управление и попавших под власть «хозяев». А затем внутри крупных

частных владений стали выделяться более мелкие поместья, передаваемые «управляющим».

Как и раньше, частные владения прирастали за счет вновь осваиваемых земель. Нередко участки, прежде возделанные, но затем запущенные, осваивались как новь¹. На протяжении эпохи Хэйан в разных местностях времена запустения и вторичного освоения сельскохозяйственных угодий сменяли друг друга несколько раз.

Среди крупных владетелей важное место занимали храмы и святилища. Грань между теми и другими к середине IX в. стала всё больше размываться. При многих старых святилищах учреждались буддийские молельни и храмы, а при существующих храмах — святилища для почитания богов-ками. Крупные храмы расширяли свои земельные угодья не только за счет пожертвований от государства и мирских владетелей. Они также принимали под свое покровительство менее влиятельные храмы и святилища, превращая их в свои «отдельные молельни», *бэцуин*, или «храмы-ответвления», *мацудзи*. Особенно острая борьба шла за святилища и храмы в окрестностях столицы.

Японский историк и религиовед Курода Тосио выделяет в средневековом японском государстве три «власти» или «элиты», *кэммон*, — «чиновные дома», *кугэ*, «воинские дома», *букэ*, и «храмовые дома», *дзикэ*. Он указывает, что религия в этот период не служила орудием поддержания господства какой-либо мирской власти. Религиозные учреждения сами выступали как одна из трех примерно равнозначных властей. Основу «храмовой власти» составляла собственность на обширные земельные владения, а задачей ее было — обеспечивать безопасность и благоденствие государства путем обрядов.

СПОСОБ СУЩЕСТВОВАНИЯ РЕЛИГИЙ В ОБЩЕСТВЕ: «ЯВНО-ТАЙНАЯ СИСТЕМА»

Курода Тосио называет такой способ существования религий в обществе «явно-тайной системой», *кэммицу тайсэй*. Основные ее черты таковы:

¹ Основной сельскохозяйственной культурой был рис, а при залильном рисоводстве требуется постоянный уход за сооружениями, по которым на поля поступает вода. Когда эти сооружения приходят в негодность, восстановление полей в самом деле оказывается почти настолько же сложным делом, как и обустройство новых.

1) Все виды обрядов объединяются на основе буддийских «таинств», предлагается единая «техника» чудотворения, хотя для каждого отдельного обряда существует своя традиция передачи навыков. «Чудо» понимается как получение «пользы и выгоды в этом мире» благодаря помощи будд, бодхисаттв, богов и других существ через посредство знатока обряда. А всё, что противоположно этой пользе, мыслится как влияние враждебных духов, которых можно умиротворить.

2) Над единой «тайной» обрядностью надстраиваются различные школьные учения, в том числе и такие, которые обосновывают единство «явного» и «тайного».

3) Основные религиозные учреждения, в рамках которых действует такая система, — это восемь государственных буддийских школ (шесть школ города Нара, Тэндай и Сингон). Из них наиболее четко образ «явно-тайной» школы дает Тэндай [Куроода Тосио 1996а, 265].

РОЛЬ ФУДЗИВАРА КАК ВТОРОГО ПРАВЯЩЕГО РОДА НАРЯДУ С ГОСУДАРЕВЫМ

Закрепляется роль Фудзивара как второго правящего рода наряду с государевым. Середину эпохи Хэйан нередко называют «периодом Фудзивара». В 859 г. Фудзивара-но Ёсифуса, зять государя Сага, стал регентом, *сэссэ*, при своем внуке, юном государе Сэйва. После этого верховная власть почти постоянно находилась в руках одного из родичей государя — отца или брата его матери, происшедшей из рода Фудзивара. За самим государем при этом оставалась жреческая роль: потомок Солнечной богини занимал главное место в государственных обрядах «родным богам» (см. гл. 12). Государей возводили на престол очень рано, и при малолетнем правителе его дед или дядя с материнской стороны числится «регентом», а при взрослом — «канцлером», *кампаку*. Обычно государи отрекались от престола молодыми, когда их сыновья-наследники были еще детьми. Однако на рубеже IX—X вв. государи Уда и Дайго пытались править самостоятельно, восстанавливать «государство законов», назначать чиновников на должности по заслугам, а не по знатности. Они приближали к себе советников из числа ученых-конфуциан-

цев, но в целом их начинания успеха не имели. Отчасти отстранение государей от политической власти можно объяснить заботой о том, чтобы правитель-жрец сохранял свою «чистоту», как можно меньше касаясь дел управления. Вместе с тем служба высших сановников и всех столичных чиновников тоже предполагала большое число обрядовых действий.

ВОЗВЫШЕНИЕ ВОИНСКОГО СОСЛОВИЯ

В IX—X вв. начинается постепенное возвышение воинского сословия. Япония по-прежнему вела войну на северо-востоке против племен *эмиси*. Во многих областях приходилось держать войска для защиты от разбойников, грабивших провинциальные склады и местные владения, *сё:эн*. Ограничения на численность провинциальных отрядов были сняты, в 901 г. губернаторы получили право самостоятельно, без приказа из столицы, выступать в походы против местных смутьянов. С распадом «государства законов» вооруженные захваты земель становились все более частыми, и свои войска для охраны поместий создавали все владетели, в том числе и храмы. Попытки запретить создание таких вооруженных сил были безуспешны. Одни и те же люди часто служили и в казенном войске, где получали чины и небольшое довольствие, и в одном из «частных» отрядов, где имели и жалованье, и добычу в случае успешных походов на чужие владения.

Храмовые отряды отличались тем, что в них воины обычно числились монахами или послушниками. К концу X в. наиболее мощными войсками располагали школа Тэндай и такие храмы города Нара, как То:дайдзи и Ко:фукудзи с их провинциальными ответвлениями. Все названные храмовые объединения имели особенно много земель с «особыми молельнями» на северо-востоке страны.

Семьи, занятые в основном военным и оружейным делом, существовали в государстве Ямато еще в древности (О:томо, Саэки и др.), но в период Хэйан всё больший вес в обществе приобретают новые воинские семьи. В 890-х гг. в провинции Ко:дзуса за оборону отвечал принц Такамоти, и за свои полководческие успехи он получил прозвание *Тайра*, «Умиротворитель». Его потомки составили крупный воинский род Тайра. Другим таким «военным домом» ста-

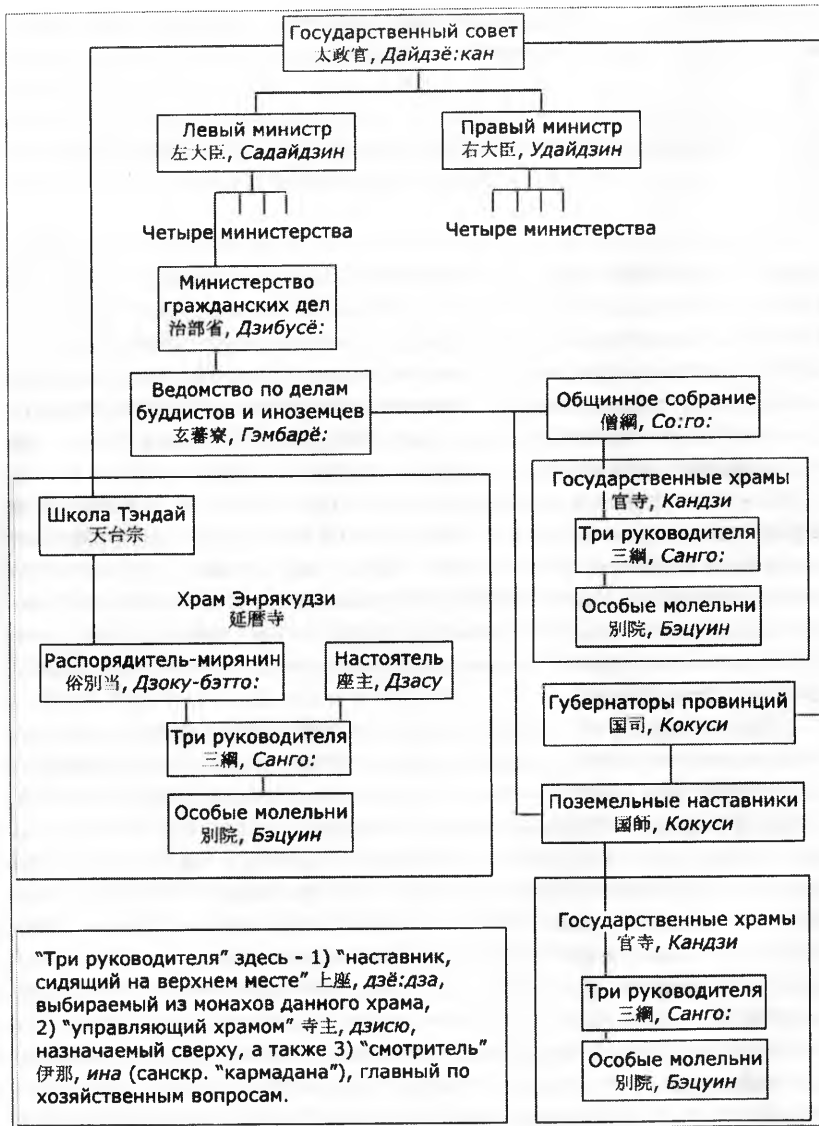
ла группа семей под общим прозвищем Минамото, она тоже отделилась от государевой семьи.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОГАХ КАК ВОПЛОЩЕНИЯХ БУДДИЙСКИХ «ПОЧИТАЕМЫХ»

Представления о богах как воплощениях буддийских «почитаемых» обозначаются термином *хондзи суйдзюку*. Его можно перевести как «отпечаток-след исконной ступени». Поскольку эти представления касаются осмысления природы богов *ками* в буддийских понятиях, постольку их можно считать отличительной чертой именно японской традиции. Вместе с тем они имеют предысторию в учениях индийских и китайских мыслителей, см. [Мацунага 1969]. Мы назовем лишь некоторые основные этапы их становления.

Согласно раннему буддийскому учению, боги, как и люди, подвержены закону воздаяния и сами по себе не могут быть предметом какого-то особенного почтения. Живое существо перерождается богом, создав для этого причины в предыдущих рождениях, наслаждается долгой жизнью на одном из небес, но после исчерпания своих прежних заслуг может снова родиться «голодным духом», животным или кем-то еще.

Стать буддой, по этому учению, способен только человек, поэтому перерождение в мире людей — лучше, чем в мире богов. Однако люди нуждаются в том, чтобы чтить богов и творить им обряды. Тому есть две причины. Осознавая непостоянство мира, люди ищут защиты у каких-то могущественных сил, называя их «богами». Кроме того, ложная вера в собственное вечное «я», «Атман», порождает у них несбыточное желание бессмертия — слияния с «Брахманом», единой мировой первоосновой. Будда Шакьямуни во многих ранних сутрах отвергает жреческие учения об «Атмане» и «Брахмане», жестко отрицает жертвоприношение, но признает, что почитание богов возникает закономерно, а потому его невозможно отбросить простым волевым усилием. Отсюда — те рассуждения в ранних буддийских текстах, где намечаются пути совмещения буддийского подвижничества и почитания богов. Божества соотносятся со сторонами света и «небесами», с различными уровнями сосредоточения, а также с возможными целями



Система управления буддийской общиной:
Общинное собрание и школа Тэндай

обряда — заботой о родителях, учителях, детях, учениках, о плодородии земли, приумножении богатства, предотвращении бедствий или же о надлежащем проведении самих обрядов.

Позже в учении махаяны было признано, что стать буддой может кто угодно, в том числе и бог. Ради тех, чье сознание настроено на почитание высшей силы, будда является в образе «великого существа» с прекрасным телом и множеством чудесных, «божественных» способностей. Бодхисаттвы из сострадания к людям тоже могут принимать тот или иной «божественный» облик — смотря по запросам тех, о ком они заботятся. Коль скоро все различия, вводимые нашей мыслью, «пусты», относительно, то и разница между почитанием Трех Сокровищ и поклонением боже-ству не столь существенна. Если при этом не нарушаются буддийские заповеди, то служение боже-ству может быть одним из путей к будде.

В Китае усвоение буддизма поначалу шло через его сближение с даосизмом. Будду иногда считали учеником Лао-цзы, или же объявляли, что сам Лао-цзы, удалившийся на запад, в Индии стал известен как Будда. А иногда и наоборот, о Лао-цзы и Конфуции говорили как об учениках Шакьямуни, посланных на восток. Такие отождествления можно признать началом «ассимиляции» буддийских представлений в Китае.

Сэнчжао (347—414) в толковании к «Сутре о Вималакирти» писал: на уровне сущности буддийское учение едино, «не двойственно», и такова его «основа», *хон*. В нашем мире это учение оставляет «следы», *сяку*, применяясь к разнообразным здешним условиям. Без «основы» нет «следа», и наоборот. «Основа» и «след» различны, но внутренне едины «подобно зеркалу и отражениям в нем» — истину так же невозможно отделить от ее условных изложений, как оторвать от поверхности зеркала образы, отраженные в ней.

Чжи, основатель учения Тяньтай, использовал понятия «основы» и «следа» при толковании «Лотосовой сутры». В самой сутре, в главе XVI («Продолжительность жизни Татхагаты»), сказано, что Шакьямуни пребывал в мире с бесконечно далеких времен, звался разными именами и применял различные «уловки» для обращения разных людей. Чжи делит сутру на две части. В первой проповедь ведется на уровне «уловок», и это «врата следа», *сякумон*. Во второй части Будда открывает истину как она есть, и это «исконные врата»,

хоммон. Чжи поясняет различие между двумя частями сутры, сравнивая их с цветком лотоса:

Цветок лотоса	Врата следа	Исконные врата
Цветок существует ради плода	Условное существует ради истинного	Основа отпечатывает свой след
Когда цветок раскрывается, плод становится виден	С раскрытием условного обнаруживается истинное	С раскрытием следа проявляется основа
Когда плод созревает, цветок опадает	С преодолением условного устанавливается истинное	С преодолением следа устанавливается основа

Речь идет не просто о преодолении промежуточной, упрощенной истины в пользу окончательной, а о более сложном их соотношении, где они взаимно предполагают и поддерживают друг друга. Здесь пока говорится только о Будде — его непостижимой сущности и проявлениях, доступных сознанию обычных людей.

Позже подобный ход рассуждений стали применять и для объяснения того, как соотносятся между собой различные будды, бодхисаттвы и боги. В «тайном учении» Исин (688—727), говоря о возникновении будд и бодхисаттв от света будды Махавайрочаны, обозначает это как «отпечатки-следы собственной основы», *дзихон суйдзяку*. Похожее выражение — «отпечатки-следы исконной ступени», *хондзи суйдзяку*, — стало в Японии обозначать богов *ками*, соотносимых с буддами и бодхисаттвами. Здесь «отпечатком-следом», *суйдзяку*, выступает божество, а его «исконной ступенью», *хондзи*, — будда или бодхисаттва.

В Японии достаточно рано возникает совместное почитание богов и будд, *симбуцу сюго*: (см. Введение). О его истоках см. [Камстра 1967]. По преданиям, Сайтё: и Ку:кай при обустройстве своих «горных» школ учредили почитание богов-защитников гор Хиэй и Ко:я (см. гл. 17, 19). Часто именно этих мыслителей считают основоположниками учения о богах *ками* как воплощениях будд, но на самом деле ни у Ку:кай, ни у Сайтё: таких рассуждений нет. Их продолжатели в IX—X вв. уже разрабатывают объяснения тому, как связаны почитания того или иного божества и соответствующего будды

или бодхисаттвы. Обычно эти разработки имеют целью доказать подчиненность одного обряда другому и тем самым обосновать права данного храма на покровительство какому-то святилищу. Целостное учение об «отпечатках-следах исконных ступеней» выстраивается позже, в XII—XIV вв.

Развитие представлений о *хондзи-суйдзяку* в Японии сводят к четырем основным этапам.

1) Боги — защитники Закона-Дхармы, *гохо:дзин*, готовые поддерживать иноземное учение. Пример тому — рассказ из «Японских легенд о чудесах» (VIII в.), где монах дает обет: «Построю буддийский храм в честь небесных и земных богов» (I-7, пер. А. Н. Мещерякова, «Японские легенды о чудесах», см. [Нихон рёики 1995, 46]).

2) Боги — страдающие существа, которые тоже ищут освобождения. Пример — другой рассказ из тех же «Легенд» (III-24), где божество в облике обезьяны является монаху и кается, что в прежнем своем человеческом рождении сотворило много зла, оттого и родилось божеством. Оно просит прочесть ради него «Лотосовую сутру».

3) Боги — подвижники, вершащие сострадательные дела. Примеры — бог Хатиман или божество Тадо, чтимые как «великие бодхисаттвы».

4) Боги — воплощения будд, бодхисаттв и других «почитаемых». «Смягчая свой блеск»², слишком яркий для глаз обычного человека, будды поселяются в Японии как местные боги *ками*. Слово «воплощение» здесь, конечно, не точно, поскольку *ками* часто не имеют какой-то определенной собственной «плоти», а если и являются в зримом образе, то этот образ по-своему тоже условен.

Позднее, в XIV—XV вв., возникают противоположные учения: будд и бодхисаттв мыслят как воплощения богов.

Почти никогда невозможно с уверенностью судить, почему именно этот будда, бодхисаттва или другой «почитаемый» стал «основой» для того или иного божества. Наиболее ранние соответствия связаны с тем, что храм и святилище служили для защиты одной и той же местности или семьи. Например, бодхисаттву Каннон из храма Ко:фукудзи отождествляли с одним или несколькими богами свя-

² Яп. *ва ко:*. Выражение восходит к «Дао-дэ-цзин» (фр. 4), там оно относится к человеку, который должен уподобиться Дао. См. [Дао-дэ цзин 1999].

тилища Касуга — коль скоро это родовой храм Фудзивара и их же родовое святилище (см. гл. 21). Могли учитываться и другие соображения. Разные примеры отождествления божеств с буддийскими «почитаемыми» мы будем обсуждать в этой главе.

ИСТОЧНИКИ ИЗУЧЕНИЯ ЯПОНСКИХ РЕЛИГИЙ СЕРЕДИНЫ ПЕРИОДА ХЭЙАН

Во второй половине IX в. появились три новых летописи:

«Продолжение Поздних Анналов Японии», «*Сёку Нихон Ко:ки*», охватывает 833—850 гг., составлено под руководством Фудзивара-но Ёсифуса, Фудзивара-но Ёсими и др. в 869 г.;

«Истинные записи Японии времен государя Монтоку», «*Нихон Монтоку-тэнно: дзицуруку*», повествуют о событиях 850—858 гг., их составили Фудзивара-но Мотоцунэ и Сугавара-но Корэёси в 879 г.;

«Истинные записи Японии в пору правления трех государей», «*Нихон сандай дзицуруку*», излагают события 858—887 гг. (государь Сэйва, Ё:дзэй и Ко:ко:). Эту летопись составили Фудзивара-но Тохира и О:кура-но Ёсиюки в 901 г.

Вместе с «Анналами Японии», «Продолжением Анналов Японии» и «Поздними Анналами Японии» три названные летописи образуют «шесть государственных историй», *риккокуси*. После них летописание сходит на нет. Возникает новая разновидность исторических сочинений, так называемые «Зерцала», *Кагами*.

Первое из них, «Великое зеркало», «*О:кагами*» (начало XI в.), содержит жизнеописания государей от Монтоку до Гоитидзё: и сановников из рода Фудзивара — от отца первого регента, Фуюцугу, до Фудзивара-но Митинага (966—1027), при ком этот род достиг наибольшего могущества. Повествование построено как беседа двух древних старцев перед началом чтений «Лотосовой сутры» в молельне Унринъин. Они помнят события последних двух столетий; старший из них, Ёцуги, сравнивает себя со старинным зеркалом, в котором отразились все деяния правителей и их сподвижников. Образы старцев, *окина*, как носителей священного знания восходят к добуддийской японской традиции. Здесь они соотносятся еще и с «Лотосовой сутрой» — как и у Будды, долголетие стариков-рассказчиков выходит за пределы обычной земной жизни, охватывает разные эпо-

хи и позволяет за чередой поколений увидеть развитие некоей единой судьбы. См. [О:кагами 2000].

Состояние японского государства на рубеже IX—X вв. описывает столичный чиновник Миёси-но Киёюки (847—918) в сочинении под заглавием «Рекомендации в двенадцати пунктах», «*Икэн дзю:ника-дзё:*» (914 г.). Оно было составлено в ответ на указ государя Дайго, который предписывал «вышим сановникам, придворным чиновникам, местной знати и наместникам провинций преподносить увещевания, поощряя добрые деяния, дабы исправить упадок нравов <...> и тем избавить простой народ от мучений и бедности» (здесь и дальше мы цитируем «Рекомендации» в переводе М. В. Грачева, см. [Миёси-но Киёюки 2006]). Приверженец конфуцианского учения, Киёюки красноречиво описывает историю распада «государства законов». Затем он называет наиболее опасные явления в общественной жизни Хэйан, против которых надо принимать срочные меры. Первая статья «Рекомендаций» озаглавлена: «Как избежать наводнений и засухи и добиться обильных урожаев», здесь говорится о беспорядках в государственной обрядности (см. гл. 12). Пользу от буддийских обрядов Киёюки не отрицает, но указывает на крайнюю распущенность монахов (ст. 1, 2, 11).

Государственный обряд в том его виде, каким он был к началу X в., подробно описан в «Установлениях годов Энги», «*Энги-сики*» (см. гл. 12).

Буддийская словесность середины периода Хэйан представлена толкованиями к сутрам, трактатами, обрядовыми наставлениями. В основном это труды монахов школы Тэндай — Аннэн, Рё:гэн, Гэнсин и др. Продолжалось и собирание преданий, похожих на те, что вошли в «Японские легенды о чудесах», — сохранились сборники, посвященные чудесам «Лотосовой сутры», а также «возрождению в Чистой земле».

ГЛАВА 12

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ОБРЯД
ПО «УСТАНОВЛЕНИЯМ ГОДОВ ЭНГИ»

«УСТАНОВЛЕНИЯ ГОДОВ ЭНГИ»

В IX—X вв. было издано несколько «ведомственных указаний», *сики*, призванных упорядочить работу святилищ и «Совета по делам небесных и земных богов», Дзингикан. Наиболее полный из сохранившихся сводов таких указаний — это «Установления годов Энги», «Энги-сики». Они были составлены в 927 г. и введены в действие в 967 г., в них отражены итоги развития государственной обрядности за VIII—X вв. Здесь содержатся не только подробные указания о порядке проведения обрядов годового цикла, но и тексты молитвословий *норито*, которые возглашались во время этих обрядов. Отдельный свиток свода посвящен святилищам Исэ; см. [Норито. Сэммё 1991].

Если в «Уложениях годов Ё:ро:» (см. Введение) были упомянуты четырнадцать регулярных обрядов, то в «Установлениях годов Энги» — более тридцати. Значительно увеличивается число святилищ, получающих подношения от двора. Для божеств некоторых святилищ — Камо, Касуга, Хирано, Хираока и др. — проводятся особые обряды, не названные в «Уложениях годов Ё:ро:».

На деле выполнялись далеко не все предписания законов. Как свидетельствует Миёси-но Киёюки, в начале X в. при поднесении государевых даров представителям местных святилищ жрецы *хафури* вели себя совершенно неподобающе:

«Люди, названные *хафурибэ*³, должны, приняв подношения, с почтением передать эти предметы в свои святилища. Однако все они в присутствии влиятельных особ хватают шелк из жертвоприношений и кладут себе за пазуху. Древки копий выбрасывают, оставляя лишь наконечники. Скло-

³ Младшие жрецы.

няются над сосудами со священным напитком, разом выпивая их содержимое. <...> Со священными конями и того хуже: торговцы за воротами Икухо:мон⁴ тут же скупают их всех и уводят.

Как же в таком случае почитаемые божества могут принять эти подношения? А коли они не получают подношений, разве мы можем ждать от них процветания и изобилия?» (Пер. М. В. Грачева, см. [Миёси-но Киёюки 2006, 130—131]).

Основные государственные обряды, по «Установлениям годов Энги», таковы.

«ИСПРАШИВАНИЕ УРОЖАЯ»

1. Обряд «Испрашивания урожая», *Кинэнсай* или *Тосигои-но мацури*, проводился в 4-й день второго лунного месяца, его целью было обеспечить богатый урожай в новом году.

Высшие государственные чиновники, а также посланцы всех святилищ, приезжавшие в это время в столицу, собирались в палатах Дзингикан. Жрец из рода Накатоми читал молитвословие *норито*, затем жрецы из рода Имбэ расставляли подношения на столики, которые стояли перед посланцами святилищ. Дары подносились 3132 божествам. Из всего перечня божеств следует особо выделить тех, которые, как считалось, отвечали за поступление воды с гор на рисовые поля: это были божества «горных подъемов», *ямагути*, и «речных ответвлений», *микумари*. В качестве подношений им посылались белые лошади.

Норито начиналось с обращения ко всем божествам Неба и Земли. Затем жрец обращался к божествам, покровительствовавшим плодородию, к божествам провинций, где возделывался рис для государя, а также к божествам *ямагути* и *микумари*.

Все святилища были разделены на два разряда: для святилищ общегосударственного значения, *камтэйся*, дары распределялись в палатах Дзингикан, а для святилищ провинциального значения, *кокухэйся*, — в провинциальных управах. Согласно «Энги-сики», в число

⁴ Ворота дворцового комплекса, ближайšie к зданию Дзингикан.

камэйся входило 573 святилища (в них почиталось 737 божеств), в число кокухэйся — 2288 святилищ (2395 божеств).

«УСМИРЕНИЕ ЦВЕТОВ»

2. Обряд «Усмирения цветов», *Тинкасай* или *Ханасидзумэ-но мацури*, проводился в третьем лунном месяце для предотвращения болезней, которые распространялись после того, как отцветали весенние цветы. Он предположительно восходит к событиям, относимым к седьмому году правления государя Судзин (трад. 97—30 гг. до н. э.). В это время, согласно «Анналам Японии», в стране свирепствовала эпидемия. Было проведено гадание, и божество Оомонуси, вселившись в человека, сообщило государю, что оно является причиной болезни. Чтобы мор прекратился, требовалось обустроить почитание этого бога. Дзингикан отправлял подношения в святилища Оомива и Саи, где почитались «грубая» и «мягкая» души божества Оомонуси.

ПОЧИТАНИЯ БОЖЕСТВА ООИМИ В ХИРОСЭ И БОЖЕСТВ ВЕТРА В ТАЦУТА

3. Обряды почитания божества Ооими в Хиросэ, *Хиросэ-но Ооими мацури*, и божеств ветра в Тацута, *Тацута-но кадзэ-но kami-но мацури*, проходили одновременно, дважды в год: в 4-й день четвертого и седьмого лунных месяцев. Первое свидетельство о них содержится в записи из «Анналов Японии» от 675 г., где говорится, что император Тэмму послал в Хиросэ и Тацута чиновников для почитания божеств рек и ветра.

Святилище Хиросэ находилось в месте слияния нескольких крупных рек провинции Ямато, и целью обряда *Ооими-но мацури* было поднесение даров божеству еды — *Вакаука-но мэ-но микото* или *Тоёукэ*. Оно, как считалось, управляло поступлением воды с гор на поля в период перед посадкой риса и перед сбором урожая. В *норито* для этого обряда говорится: «Вода, что низвергается с подъемов гор, <...> станет нам водой сладкой, а с дурным ветром, грубой водой не встретится поздний рис драгоценный» (здесь и далее пер. Л. М. Ермаковой, см. [Норито. Сэммё 1991, 98]). Помимо святилища Хиросэ

подношения посылались в шесть уездов провинции Ямато, которые поставляли продовольствие для двора, а также четырнадцати «божествам горных расщелин», *яма-но кути kami*, которые управляли потоками воды с гор.

Дары божествам ветра, почитавшимся в Тацута, подносились с целью предотвратить «дурной ветер» и «грубую воду», которую эти божества могли напустить на посевы.

«ПОВТОРЯЮЩИЙСЯ ОБРЯД»

4. В начале шестого и двенадцатого месяцев проводился цикл обрядов, призванных обеспечить плодородие земли, а также здоровье и долголетие государя.

С 1-го по 8-й день шестого и двенадцатого месяцев государь проходил обряд очищения, *миага-но мацури*. В это же время гадатели Дзингикан проводили гадание, итоги которого сообщались государю в 10-й день месяца (см. гл. 13). Предметом гадания было благополучие государя и государства. В 11-й день тех же месяцев на территории Дзингикан исполнялся «Повторяющийся обряд», *Цукинамисай*, по структуре и содержанию повторявший «Испрашивание урожая», но подношения отправлялись меньшему количеству божеств. На следующий день государь проводил «Совместную трапезу с богами», *Каньмакэ* или *Дзинкондзики*. Божествам предлагалось отведать вновь собранный рис, приготовленный на священном огне.

«БЛАГОПОЖЕЛАНИЕ ВЕЛИКОМУ ДВОРЦУ»

Утром после *Каньмакэ* проводилось моление о защите императорского дворца от бедствий — «Благопожелание великому дворцу», *Оото-но хогай*. В различных помещениях дворца (в бане, в отхожем месте, у дворцового алтаря, в тронном зале, на кухне и т. д.) священнослужители разбрасывали рис, куски бумаги и разбрызгивали *сакэ*. В *норито*, которое читал жрец из рода Имбэ, говорилось:

«Пусть не будет беды от птиц,
в небе летающих, кровь роняющих,

пусть меж опорами, врытыми, укрепленными, и балками, стропилами, дверьми, окнами стыки не движутся, не скрипят. Пусть узлы завязанные не слабнут, пусть тростник, на крышу насланный, не лохматится, дух полов не шумит».

[Норито. Сэммё 1991, 108]

«БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ ДВОРЦОВЫМ ВРАТАМ»

Вместе с *Оото-но хогай* проводился обряд «Благопожелания дворцовым воротам», *Микадо-хогай*, в ходе которого рис разбрасывался перед воротами дворца. Разбрасывание риса и разбрызгивание *сакэ* были очистительными подношениями божествам.

«ВЕЛИКОЕ ОЧИЩЕНИЕ»

5. Целью обряда очищения, *хараэ*, было искупление «прегрешений», *цуми*, которые вызывали гнев богов, вследствие чего боги могли насыпать «порчу», *татари*, приводившую к природным и общественным потрясениям.

Первоначальное значение слова «*хараэ*» — возмещение за совершенное преступление путем выплаты пени, *агамоно*, в виде подношений. Во многие обряды входило очищение, проводившееся для государя, и оно так и называлось: *ми-агамоно*, «очистительные жертвы государя».

Наиболее известный список «прегрешений» содержится в *норито*, которое произносилось в ходе обряда «Великого очищения», *Оохараэ*, проводимого во дворце в шестом и двенадцатом месяцах. «Прегрешения» делились на «небесные» и «земные». «Небесные прегрешения» включали: разрушение межей, засыпку канав, разрушение желобов, повторный посев, вбивание кольев, сдирание заживо шкур, сдирание шкур сзади наперед, оставление нечистот. Этот перечень, по-видимому, отсылает к бесчинствам бога Сусаноо: в угодах богини Аматэрасу, см. [Нихон сёки 1997 I, 135]. «Небесные прегрешения» обычно трактуются как нарушения принятых правил

общинного земледелия. Но можно предположить, что эти «прегрешения» — нарушения в ходе подготовки и проведения обрядов.



Святынище Камигамо

«Земные прегрешения», согласно *норито*, таковы: разрезание кожи на живом, разрезание кожи на мертвом, заболевание проказой, заболевание, вызывающее опухоль, надругательство над собственной матерью, надругательство над собственным ребенком, надругательство над матерью и ее же ребенком, соитие с животными. Это перечень действий и состояний, вызывавших ритуальную нечистоту и, как следствие, гнев божеств.

Считается, что мифологическим образцом для *хараэ* являются «очистительные жертвы» божества Сусаноо после его прегрешений.

Видимо, в древности существовало несколько разновидностей обряда очищения. В одном из указов Большого государственного совета от 801 г. упоминаются четыре разряда *хараэ*: «великое», «большое», «среднее», «малое». О «Великом очищении» в «Уложениях годов Ё:ро:» говорится: «Во время молебствия “Великого очищения” в последние дни 6-й и 12-й луны жрецу Накатоми приносить в жертву богам очистительные полоски материй, а грамотеям из провинций

Ямато и Кавати приносить в жертву мечи и читать очистительные молитвы. После окончания моления всем чиновникам — мужчинам и женщинам собираться в месте очищения, жрецу Накатоми провозглашать очистительную молитву, жрецу Урабэ совершать ритуал очищения» [Тайхо:рё: 1985, 63—64].

Согласно «Установлениям годов Энги», «Великое очищение» состояло из двух основных частей: очищения для государя и для чиновников. Обряд очищения для государя проводился в одном из зданий дворца. Государю последовательно подносили полоски тканей, мечи, одежды и глиняный сосуд. Государь тер ткани о свое тело, дул на сосуд, женщина из рода Накатоми примеряла на государя одежды. Затем жрецы Урабэ относили эти предметы к реке и выбрасывали их в воду.

В этот же день у южных ворот дворца проводился обряд очищения для чиновников выше пятого ранга. Чиновники занимали определенные места, происходила перекличка, затем священнослужители Дзингикан раздавали собравшимся полоски ткани. После окончания обряда жрец Накатоми читал *норито*, в котором перечислялись «небесные» и «земные» прегрешения, а далее говорилось, что все эти прегрешения будут унесены горными реками в море, попадут в Страну Корней (Нэ-но куни) и Страну Дна (Соко-но куни), где окончательно потеряются. Заканчивалось *норито* призывом к жрецам Урабэ выйти к реке и выбросить в нее прегрешения.

«ПИРЫ НА ДОРОГАХ» И «УСМИРЕНИЕ ОГНЯ»

6. В шестом и двенадцатом месяцах проводились обряды «Пиров на дорогах», *Митиаэ-но мацури*, и «Усмирения огня», *Тинкасай* или *Хосидзумэ-но мацури*. Их целью была защита столицы и дворца от проникновения злых духов. День проведения обрядов назначался по гаданию.

Обряд «Пиров на дорогах» проходил на перекрестках дорог вокруг столицы. В *норито* для этого обряда говорится:

«Коли произнесу смиренно священные имена —
Ятимата-хико, Ятимата-химэ, Кунадо —
и хвалы вознесу,

то если духи, что из Нэ-но куни, Страны Корней,
из Соко-но куни, Страны дна,
с грубостью, чуждостью вторгнутся, —
с ними согласие встречи, с ними согласие уст отвратите.
Снизу духи грядут — низ берегите,
сверху грядут — верх берегите».

[Норито. Сэммё 1991, 115]

Божества Ятимата-хико, Ятимата-химэ и Кунадо, к которым обращаются с просьбой о защите, — это, по-видимому, те же божества, что помогли богу-прародителю Идзанаги спастись от духов грома, преследовавших его из страны мертвых Ёми-но куни.

Обряд «Усмирения огня» проводился в четырех углах дворца. В соответствующем *норито* пересказывается миф о рождении божества огня, которое при родах опалило лоно богини-прародительницы Идзанами. Согласно *норито*, удаляясь в Ёми-но куни, Идзанами сказала:

«Если грубым станет сердце этого дитяти,
что сердцем дурное,
то усмирите его посредством воды...»

[Норито. Сэммё 1991, 114]

Основной целью обряда была защита дворца от пожаров.

«СОВМЕСТНАЯ ПРОБА НОВОГО УРОЖАЯ»

7. В 1-й день зайца одиннадцатого лунного месяца проводился обряд «Совместной пробы нового урожая», *Айнамэсай*. При нем божествам основных святилищ столичной округи подносились ткани, продукты морского промысла, обрядовые принадлежности и рис для изготовления *сакэ*. Для подношений использовались первые полученные в качестве натурального налога ткани и морепродукты, *носаки*. В «Установлениях годов Энги» приводится перечень из 41 святилища (71 божество), которые получали подношения на Айнамэсай.

«УСМИРЕНИЕ ДУШИ» ГОСУДАРЯ И ЕГО СУПРУГИ

8. Во 2-й день тигра одиннадцатого лунного месяца во дворце проводился обряд «Усмирения души» государя и его супруги, *Тинконсай*. Обряд был обращен к божествам, почитавшимся в «Восьми палатах» (см. Введение), а также к божеству Оонаоби. Согласно «Записям о деяниях древности», Оонаоби-но kami — «Бог великого исправления» — появился на свет, чтобы исправить зло [Кодзики 1994 I, 50]. Целью обряда была защита государя в период зимнего солнцестояния; считается, что мифологическим прецедентом обряда является сокрытие богини Аматаэрасу. Так, центральный элемент *Тинконсай*, танец, исполнявшийся танцовщицей из рода Сарумэ на перевернутой бочке, имеет прямую параллель в указанном мифе.

«ВКУШЕНИЕ НОВОГО УРОЖАЯ»

9. В конце одиннадцатого лунного месяца проводился обряд «Вкушения нового урожая», *Ниинамэсай*. По-видимому, в древности обряд вкушения нового урожая, полученного с полей, принадлежащих роду, проводился членами рода без присутствия посторонних. Так, в «Описании земли Хитати и ее обычаев» содержится рассказ о том, как божество горы Фудзи не пустило бога-прародителя на ночлег, сказав: «Сейчас у нас праздник нового урожая, и мы не хотим, чтобы был кто-либо посторонний» (пер. К. А. Попова, см. [Древние фудоки 1969]).

Вероятно, в древности обряд *Ниинамэсай* проводился в особой постройке. Впоследствии такая постройка — Дворец нового урожая, *Оониэ-но мия*, — возводилась только перед обрядом пробы нового урожая, проводившимся при восшествии государя на престол, *Дайдзэ:сай*.

Вопрос о соотношении обрядов *Ниинамэсай* и *Дайдзэ:сай* остается спорным. Возможно, в древности обряд *Ниинамэсай* был ежегодным аналогом *Дайдзэ:сай*. Впоследствии, по-видимому, размах «ежегодного *Дайдзэ:сай*» был сокращен, и он получил наименование «*Ниинамэсай*». Структура этих обрядов была в целом одинакова.

Подготовка к проведению обряда вкушения нового урожая начиналась в десятом лунном месяце. В это время гаданием выбира-

лись поля, с которых должен был доставляться рис для приготовления угощения для государя и божеств. С 1-го по 8-й день одиннадцатого месяца государь проходил обряд очищения, *миага-но мацури*. В ночь со 2-го дня зайца на день дракона одиннадцатого месяца государь участвовал в обряде совместной трапезы с божествами, сходном с обрядом *Канъимаке*. На следующий день в одном из зданий дворца для всех чиновников устраивался пир. Подношения отправлялись 304 божествам, почитавшимся в святилищах столичной округи.

Обряд вкушения нового урожая был, по-видимому, одним из древнейших обрядов годового цикла. Наиболее раннее его упоминание в исторической части «Анналов Японии» относится к 40-му году правления государя Нинтоку (трад. 342 г.): «В тот год, в месяце вкушения первого урожая, в день праздничного пира, было жаловано рисовое вино придворным дамам внешнего и внутреннего круга» [Нихон сёки 1997 I, 313]. *Ниинамэсай* проводился в правление государей V в. Юряку и Сэйнэй.

ОБРЯДЫ В СВЯТИЛИЩАХ ИСЭ

Предписания относительно обрядов в святилищах Исэ содержатся в четвертом свитке «Уложения годов Энги». В 14-й день четвертого и девятого месяцев в святилище «грубой души» Аматаэрасу проводился обряд «Поднесения божественных одежд», *Каммисосай*. Одежды изготавливались из «мягких» шелковых и «грубых» конопляных тканей ткачами из родов Хатори и Оми и подносились Аматаэрасу вместе с различными ткацкими принадлежностями.

В 16-й и 17-й дни шестого и двенадцатого лунных месяцев соответственно во «Внешнем святилище», Гэку:, посвященном богине Тоёукэ, и во «Внутреннем святилище», Найку:, посвященном Аматаэрасу, проводился обряд *Цукинамисай*, в ходе которого божествам подносились различные дары: ткани, конопля, *сакэ*, рис, соль и т. д. В обряде участвовал посланник от государя из рода Накатоми.

В 16-й и 17-й дни девятого лунного месяца во «Внешнем» и «Внутреннем» святилищах проводился обряд вкушения нового урожая, *Каннамэсай*. Государев посланник из рода Имибэ подносил дары, посланник из рода Накатоми читал *норито*. В качестве пред-

ставителя государева рода в обряде также участвовал один из сыновей государя.

ОБРЯДЫ В СВАТИЛИЩАХ КАМО

По преданиям, святилища на реке Камо были основаны еще в конце VII в. После строительства на берегу этой реки новой столицы, Хэйан-кё:, святилища Камо стали играть важную роль в обрядах защиты столичного города и всей страны.

Верхнее святилище Камо, Камигамо-дзиндзя, расположено к северу от города Хэйан. Здесь почитают Вакэ-икадзути-но микото, бога грома и бури. Нижнее святилище Камо, Симогамо-дзиндзя, находится ниже по реке, и в нем почитают мать бога Вакэ-икадзути — богиню Тамаёри-химэ-но микото, а также бога Камо-но Такэцунэ. Тамаёри-химэ отождествляют с сестрой богини Тоётама — матерью первого японского государя Дзимму (см. Введение). Таким образом, род богов Камо и их потомков-жрецов оказывается близок к государеву роду. И хотя боги Камо не упоминаются в летописях как сподвижники Небесного внука, их место внутри государственного обряда мыслится как очень значимое.

Начиная с IX в. жрицами в святилища Камо стали назначать дев из государева рода — как и в святилище Исэ. При жрицах Камо несли службу многочисленные дамы, и иногда двор жрицы соперничал в утонченности с государевым двором (см. [Мурасаки-сикибу никки 1997, 133—138]). При дворе жрицы Камо сочиняли и переписывали повести, составляли собрания стихотворений, устраивали поэтические состязания. Особенно знаменитыми покровительницами изящной словесности были такие жрицы, как дочь государя Мураками по имени Сэнси (964—1035) и Байси (1039—1096), дочь государя Госудзаку. После сложения святилищного сана многие жрицы Камо оставались важными действующими лицами столичной политики.

В целом в эпоху Хэйан представители высшего жречества обычно слагли свои обрядовые полномочия, будучи еще вовсе не в преклонном возрасте. Причиной этому было то, что смерть «действующего» жреца или жрицы несла очень сильную скверну, и от этого святилище старались обе-

зопасить. А монахи часто оставались на высоких храмовых должностях до глубокой старости.

Главным обрядом двух святилищ был обряд *Камо-дзиндзя-но мацури*, он же «Обряд листьев мальвы», *Аои-мацури*. Считается, что начало ему положил государь Киммэй в 544 г., после того как гадание указало на гнев богов Камо как на причину урагана. В эпоху Хэйан обряд проводился в день петуха в четвертом месяце. Он включал в себя шествие из дворца к Нижнему святилищу и затем оттуда к Верхнему. Во главе процессии двигался посланец государя, а за ним в возках и верхом следовали столичные чиновники, шли пешие охранники и носильщики подношений. Крыши возков и шапки всадников украшались листьями мальвы. Было принято любоваться шествием с помостов, возведенных у берега реки Камо. Памятники изящной словесности эпохи Хэйан содержат несколько описаний праздника Камо, оно считалось едва ли не главным ежегодным обрядом для всех жителей столицы. См. [Гэндзи-моногатари 1991 I, 159 и сл.; Макура-но со:си 1988, 222 и сл.].

Во дворце и в святилищах при обряде Камо исполняли пляски *кагура*. В Нижнем и Верхнем святилищах подносили дары богам и возглашали государев указ. Божествам посвящали коней в богатой упряжи, совершали и другие подношения. Кроме того, во славу богов Камо устраивали состязания конных лучников и борцов *сумо*.

ГЛАВА 13

«ПАЛАТА ТЕМНОГО И СВЕТЛОГО НАЧАЛ»,
КАЛЕНДАРИ, ГАДАНИЯ И ЗНАМЕНА

Важную сторону религиозной жизни эпохи Хэйан составляют верования, восходящие к даосизму и китайской философии природы. Эти верования собирательно называются «Путем Темного и Светлого начал», *Оммё:до:*. Здесь *он*, кит. *Инь*, — «темное», женское начало, а *ё:*, кит. *Ян*, — «светлое», мужское начало. Хэйанское «искусство Инь и Ян» вобрало в себя элементы различных китайских традиций: календарного дела, медицины, военного дела, а также геомантии — искусства выбора благоприятных мест и направлений для различных действий. Существенную роль в становлении *Оммё:до:* играли и собственно японские обрядовые обыкновения.

Знатоки «Пути Инь и Ян» прибывали в Ямато начиная с VI в. Так, в записи «Анналов Японии» от 553 г. содержится просьба государя Киммэй к правителю корейского государства Пэкче прислать новых лекарей, гадателей и знатоков календарного дела, а также книги по прорицанию и календари. На следующий год просьба государя была выполнена. Обучение собственных мастеров календарного дела, астрономов и гадателей было начато в Японии в 602 г.

«ПАЛАТА ТЕМНОГО И СВЕТЛОГО НАЧАЛ»

Во второй половине VII в. по образцу китайского ведомства астрономов и летописцев (Тайшицзюй) и ведомства гадателей (Тайбушу) была создана «Палата Темного и Светлого начал», *Оммё:рё:*. Она находилась в подчинении «Министерства срединных дел».

Согласно «Уложениям годов Ё:ро:» (VIII в.), «Палата» отвечала за следующие направления деятельности:

1) Гадание и геомантия (шесть «знатоков искусства *Инь* и *Ян*», *оммё:дзи*, один преподаватель этого искусства, *оммё:-хакасэ*, и десять учеников).

2) Составление календарей (преподаватель календарного дела, *ряку-но хакасэ*, и десять учеников).

3) Астрономия (преподаватель астрономии, *тэммон-но хакасэ*, и десять учеников. Преподаватель должен был следить за движением небесных тел и секретным посланием докладывать государю о необычных астрономических явлениях).

4) Измерение времени с помощью водяных часов (два преподавателя-хронолога, *ро:коку-но хакасэ*, и двадцать часовщиков).

Начальник *Оммё:рё:* отвечал за астрономические наблюдения, составление календарей, наблюдение за ветрами и облаками. В случае необычных явлений он представлял государю секретный доклад.

Объем информации, заимствованной из Китая, можно оценить по «Перечню книг, имеющихся в Японии» («*Нихон коку гэндзай сё мокуроку*»), где упоминаются 83 книги по астрономии (всего 461 свиток), 54 книги по календарному делу (167 свитков), 154 книги по «учению о пяти элементах» (сюда входят сочинения по гаданию и запретам — 979 свитков) [Нихон коку гэндзай сё мокуроку 1984, 151—182]. Разные знатоки «Пути Инь и Ян» в Японии имели доступ к разным китайским книгам, и изучение этих книг было затруднено из-за сложности языка, на котором они написаны. Велись споры о значении понятий, наставники следовали разным версиям их толкования.

Первые японские комментарии к китайским сочинениям по гаданию принадлежат главе «Палаты Темного и Светлого начал» Сигэока-но Кавахито (ум. 874). В X в. появились первые японские трактаты по гаданию, календарному делу и запретам.

СЕМЬИ АБЭ И КАМО

К середине эпохи Хэйан слава лучших знатоков «Путь Инь и Ян» закрепилась за выходцами из семей Абэ и Камо. Первым представителем дома Камо, возглавившим Палату Темного и Светлого начал, по-видимому, был Камо-но Тадаюки (ум. ок. 960). Сын Та-

даюки, Камо-но Ясунори (917—977), был автором одного из первых японских трактатов по календарному делу — «О календаре», «Рэкирин». Считается, что Камо-но Ясунори передал знания по календарному делу своему старшему сыну Камо-но Мицуёси (939—1015), а по астрологии — Абэ-но Сэймэй (921—1005). Абэ-но Сэймэй стал первым *оммё:дзи* в истории дома Абэ, и его сыновья Абэ-но Ёсимаса (955—1019) и Абэ-но Ёсихира (954—1027) продолжили эту традицию.

Абэ-но Сэймэй — вероятно, самый известный наставник «Пути Инь и Ян» в истории Японии. Из его трудов сохранились «Сокращенные записи о гадании», «Сэндзи рякукэцу». Об искусстве Сэймэй ходили предания: в услужении у него будто бы состояли помощные духи, *сикидзин*, выполнявшие все его поручения.

В «Великом зеркале» в рассказе об отречении государя Кадзан есть такой эпизод. Государь направлялся в храм Ханаяма-дэра, чтобы принять монашеский постриг. Когда он проезжал мимо дома Абэ-но Сэймэй, сопровождавшие слышали, как *оммё:дзи* громко хлопнул в ладоши и произнес:

«— На небесах явились знамения, предсказывающие, что император отречется от престола, видимо, это уже произошло. Еду во дворец доложить. Запрягайте экипаж.

И при звуках его голоса государем овладела грусть.

Когда Сэймэй сказал: «Пусть какое-нибудь прислуживающее божество отправится во дворец», — то некое невидимое глазу создание открыло дверь и сказала при виде удаляющегося государя:

— Как раз сейчас изволит миновать наш дом» (пер. Е. М. Дьяконовой, см. [О:кагами 2000, 48]).



Абэ-но Сэймэй.
Рисунок Кикиути Ё:сай (1781—1878).
Кикиути Ё:сай создал серию портретов знаменитых людей эпохи Хэйан, от кого не сохранилось прижизненных изображений

Среди знаменитых представителей домов Камо и Абэ более позднего времени нужно назвать Камо-но Изёси (1066—1136), автора «Книги, содержащей различные сведения по искусству Инь и Ян», «Оммё: дзассё», а также Абэ-но Ясутада, создателя «Сокращенного сочинения об Инь и Ян», «Оммё: рякусё» (1184 г.).

КАЛЕНДАРНОЕ ДЕЛО

Из всех частей «Пути Инь и Ян» наибольшее влияние в Японии в эпоху Хэйан получили ритуальные запреты. Основным источником сведений о запретах были календари [Ямасита Кацуаки 2000, 207].

В Японии было известно несколько китайских календарей. В итоге выбор был сделан в пользу «Календаря Сюаньмина» («Сюаньмин-ли», 822 г.). Его в 859 г. поднес государю Сэйва посол государства Бохай; этот календарь использовался в Японии до 1684 г. Здесь Сюаньмин — божество огня китайской мифологии.

До наших дней сохранились лишь фрагменты календарей эпохи Хэйан. Они имеют форму «календаря с подробными указаниями», *гутю: рэки*. В начальной части календаря указывался девиз правления, обозначение года согласно шестидесятилетнему циклу, количество дней в году, приводился список «больших» месяцев (по 30 дней) и «малых» (по 29 дней). Затем описывалась астрологическая картина на год и перечислялись категории благоприятных и неблагоприятных дней. Свиток с основной частью календаря был разделен на две части по горизонтали. Сверху записывался порядковый номер дня в месяце. В нижней части давались астрологическая картина на этот день и указания, для чего он благоприятен и неблагоприятен.

Согласно «Установлениям годов Энги», знатоки календарного дела должны были представить календарь, предназначавшийся для государя (*гутю: горэки*) в «Палату Темного и Светлого начал» до 1-го дня восьмого месяца. «Календарь семи светил» (*ситиё: горэки*, особый календарь, подносимый государю в первый день нового года, здесь подробно отмечалось положение небесных тел) следовало представить до 11-го дня двенадцатого месяца, календари *гутю: рэки*, предназначенные для рассылки в столичные и провинциальные ведом-

ства (*ханрэки*), — до 21-го дня восьмого месяца. По «Уложениям годов Ё:ро:», «Ведомство» должно было представлять календарь на следующий год в «Министерство срединных дел» до 1-го дня одиннадцатого месяца, а оно проводило церемонию поднесения календаря государю. По «Установлениям годов Энги», объем *гутю: горэки* составлял два свитка, а объем *ситиё: горэки* — 166 свитков.

Со временем объем «государственных» календарей сокращался. Так, в обрядовом своде второй половины X в. под заглавием «Записи из западной части Столицы», «*Сайгу:ки*», говорится уже не о 166, а о 120 свитках календаря. Причиной тому были сложности с поставками бумаги в «Палату Темного и Светлого начал». Однако знатоки календарного дела за плату составляли календари по заказам знатных семей. В дневнике Фудзивара-но Санэсукэ («Записки правого министра из рода Онономия», «*Сёюки*») в записи от десятого месяца 1014 г. говорится: «Наставник Пути Инь и Ян, Каса-но Ёситака, доставил новый календарь (бумага была выдана вчера), и ему было даровано *хики* [=21,2 м] шелка». Известны случаи копирования календарей в канцеляриях крупных знатных родов. При этом могла опускаться начальная часть календаря, а также записи о запретах [Ямасита Кацуаки 1993, 344—345].

При переписывании календаря между днями оставляли пустое пространство в несколько строк для таких записей. Это видно, например, по фрагменту календаря на 3-й год Канна (987), наиболее древнему из сохранившихся подлинников хэйанских календарей [Момо Хироюки 1990, 10—14]. К XI в. термин «*оммё:дзи*» стал применяться не только к соответствующим чиновникам из «Палаты Темного и Светлого начал», но и ко всем знатокам «искусства Инь и Ян», включая даже буддийских монахов.

ГАДАНИЯ И ЗНАМЕНА

Еще в «Описании Вэй» (см. Введение) говорится, что в случае спора о каком-то деле древние обитатели Японских островов применяли гадание по костям животных: помещали кости в огонь, объявляли о предмете гадания и по трещинам на костях определяли, будет ли исход дела удачным или неудачным. Отмечается сходство такого гадания с гаданием на черепаших панцирях, известным в Китае со

времен династий Шан-Инь (XVI—XI вв. до н. э.) [Источники 2001, 6—7]. При раскопках стоянок периода Яёй найдено более ста гадальных костей, в основном это лопатки оленей. Вероятно, этот вид гадания был заимствован с Корейского полуострова [Хадсон 1992, 150—152]. Считается, что он упоминается в «Записях о деяниях древности» и в «Анналах Японии» как «грузное гадание», *футомани* [Кодзики 1994 I, 41; Нихон сёки 1997 I, 119]. Гадание на черепаших панцирях распространилось в Японии в V в. [СД 1999, 349].

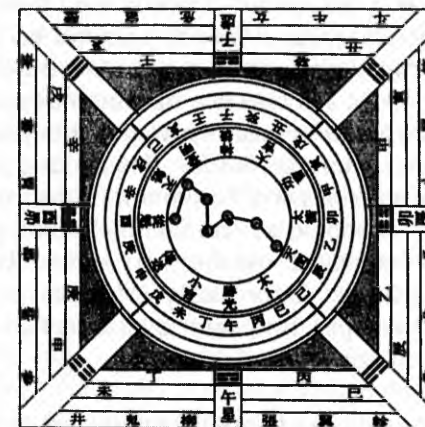
К XI в. в Японии было известно еще по меньшей мере четыре вида гаданий, заимствованных из Китая [Косака Синдзи 1980, 353]:

1) Гадание по пяти элементам, *гогё:-уранай*. В чем оно заключалось, точно не известно; возможно, речь идет о толковании знамений, см. ниже.

2) Гадание по системе «тайного пути», *тонко: кимон тонко:*. Для него использовалась гадальная доска, *тёкубан*, с тремя пластинами, на которые были нанесены циклические знаки (см. Календарь Японии в IX—XII вв.). На основании определенных сочетаний знаков вычислялись удачные или неудачные отрезки времени.

3) Гадание по системе *тайити*. Здесь применялась гадальная доска из двух пластин. Придворный советник Минамото-но Цунэри (985—1039) в своем дневнике («*Сакэйки*») упоминает, что видел такую гадальную доску, ранее принадлежавшую гадателю Сигэокано Кавахито, в усадьбе канцлера Фудзивара-но Ёримити (запись от 1028 г.). Вероятно, это гадание было популярно до конца X в., а позже сменилось гаданием *рокудзин*.

4) Гадание по системе *рокудзин*. Для него использовалась гадальная доска из двух пластин: внешней квадратной («Земля») и внутренней круглой («Небо»). На пластины были нанесены циклические



Гадательная доска *тёкубан*

знаки. При гадании пластины располагались так, чтобы знак внешней пластины, соответствующий знаку часа, когда наблюдалось знамение, находился напротив знака, соответствующего знаку месяца этого события, на внутренней пластине. Затем на основе полученной комбинации делались выводы о значении знамения. Этот тип гадания широко распространился благодаря Абэ-но Сэймэй, чей трактат «Сокращенные записи о гадании» стал классическим руководством по гаданию *рокудзин*.

Сообщая о гадании, источники эпохи Хэйан обычно не указывают, по какому способу его проводили. Можно понять лишь то, использовался ли при гадании панцирь черепахи (иероглиф *боку/уранау*) или гадальная доска *тёкубан* (иероглиф *сэн/уранау*). В Китае оба эти способа гадания проводило одно ведомство, Тайбушу, а в Японии гаданиями по панцирям ведал «Совет по делам небесных и земных богов», Дзингикан, тогда как за гадание на доске отвечала «Палата Темного и Светлого начал».

Вообще же, согласно «Уложениям годов Ё:ро:», за гадание и толкование «необычных явлений» и знамений отвечали три ведомства: Дзингикан, «Министерство управления» (Дзимусё:) и Оммё:рё:. В провинциях велся сбор сведений о «необычных явлениях».

Для обозначения знамений и «необычных явлений» используются разные понятия. «Благоприятные знамения» называются *сё:дзуй*, «неблагоприятные» — *сайи* (к ним относятся природные бедствия, эпидемии и т. д.). Необычные явления именуются *и* (*котонару кото*), *кайи* (*аясиу кото*). Необычные (в частности, неблагоприятные) природные явления могут называться *сайкай*, странные животные или растения — *мокке* (*буккай, мононокэ*).

Появление необычных животных, растений, камней и т. д. толковалось в «Министерстве управления» — не путем гадания, а на основе справочников по толкованию знамений, *дзусё*. Астрономы «Палаты Темного и Светлого начал» отвечали за толкование «необычных явлений», связанных с небесными светилами, облаками и ветрами (вероятно, по астрономическим справочникам, *тэммон дзусё*).

«Совет по делам небесных и земных богов» осуществлял гадание по запросу министров, а «Палата Темного и Светлого начал» — по запросам глав других ведомств, поступающим через «Министерство срединных дел». В целом гадание на черепашьих панцирях считалось более авторитетным, чем прочие виды гадания.

Подход к толкованию смысла знамений в Японии отличался от китайского. В китайских источниках необычные явления напрямую соотносятся с положением дел в государстве: праведное правление подтверждается благими знамениями, неправедное — дурными. А в Японии неблагоприятные знамения и «необычные явления» мыслились как следствие гнева «родных богов». Гадание позволяло установить, какие именно божества насылали «порчу», *татапи*. Их следовало умилоствить с помощью подношений. Так, согласно «Продолжению поздних анналов Японии», в 840 г. божеству Оомоноими-ками, которое почиталось в уезде Акуми провинции Дэва, был дарован младший четвертый ранг низшей ступени, так как было установлено (очевидно, в результате гадания), что причиной *мокке* была «порча» от этого божества. К 940-м гг. также относятся первые записи о том, что для предотвращения грядущей эпидемии, о которой, как считалось, предупреждали «необычные явления», в святилищах совершались обряды почитания «божеств болезней», *экидзин* [Мещеряков 1987, 112]. Или же «необычное явление» следовало «усмирить» с помощью очищения. В этом случае иногда приглашали монахов для чтения сутр. Например, запись «Поздних анналов Японии» от 796 г. сообщает, что в уезде Асо провинции Хиго пересох пруд, который не пересыхал даже в засушливые годы. Гадание показало, что это признак надвигающейся засухи и эпидемии. Монахам всех буддийских храмов поручили провести постную трапезу, *сайэ*, и читать сутры. Подобным же образом было истолковано извержение вулкана Фудзи в 802 г.

В сочинении Сугавара-но Митидзанэ (см. гл. 16) под названием «Изборник по государственной истории», «*Руйдзю: кокуси*» (892 г.), есть раздел, посвященный подношениям божествам ради избавления от природных бедствий и эпидемий. Здесь в записи от 830 г. впервые встречается термин *мокке*: сообщается, что после наблюдения *мокке* буддийским монахам было поручено читать «Алмазную сутру праджня-парамиты», а Дзингикан — провести обряд

очищения. Возможно, «моккэ» здесь обозначает появление животных на территории государева дворца.

К началу IX в. относятся первые свидетельства о том, что необычные явления во дворце связывались с воздействием духов умерших государей. В 827 г., после того как во дворце слышали голос лисицы, к гробнице государя Камму были отправлены посланники. После необычного явления в 831 г. к гробницам государя Камму и супруги государя Дзюнна Такасути (789—809) были отправлены монахи, которым было поручено читать сутры, чтобы «предотвратить моккэ», *моккэ-о фусэгу*.

В 844 г. проблема толкования «необычных явлений» стала предметом дискуссии при дворе. В наставлениях государя Сага говорилось, что «если происходят необычные явления, это нельзя считать проявлением порчи, насылаемой духами предков», — возможно, имелись в виду духи предыдущих государей. Этому противоречил итог гадания, согласно которому причиной наблюдавшегося *моккэ* была именно «порча» от духов предков. Совет во главе с Фудзивара-но Ёсифуса пришел к выводу, что «нельзя не доверять результатам гадания», а наставления государя Сага необходимо скорректировать (запись «Продолжения поздних анналов Японии»).

К середине IX в. относятся первые свидетельства о том, что «необычные явления» могли восприниматься не только как знаки надвигающихся природных бедствий и эпидемий, но и как предвестники болезни государя. В «Истинных записях Японии в пору правления трех государей» от 866 г. сообщается, что Дзингикан и Оммё:рё: совместно провели гадание и установили, что пожар в одной из частей дворца и частые «необычные явления» были знаками грядущей болезни государя. Божествам всех святилищ округа Нанкайдо: были отправлены подношения.

Обряд чтения сутр мог проводиться и там, где наблюдалось «необычное явление», и там, где почиталось соответствующее божество или дух умершего. Очевидно, практика чтения сутр была связана с представлениями о том, что это может помочь божеству *ками* или духу умершего искупить злые деяния, совершенные в предыдущем рождении, и, таким образом, обеспечить ему более благоприятное рождение в дальнейшем (ср. гл. 14).

В источниках VIII в. (прежде всего, в «Продолжении анналов Японии») «порча» являлась причиной «необычных явлений», кото-

рые сами по себе носили характер бедствий. В сообщениях второй половины IX в. «порча» выступает как причина таких «необычных явлений», которые сами по себе не были неблагоприятными, но служили в качестве знаков грядущих бедствий. В «Истинных записях Японии в пору правления трех государей» под 863 г. говорится: гадатели Дзингикан сообщили, что «падающая звезда» свидетельствовала о «порче» от Аматаэрасу, и в святилище Исэ с целью «предотвратить несчастья» были отправлены подношения. В записи от 886 г. говорится, что из провинции Ава поступило донесение о грозе, которая продолжалась более суток. «Палата Темного и Светлого начал» провела гадание и сообщила: «Гнев “священного духа” [горё:, см. гл. 15] является причиной порчи. В этой провинции будет эпидемия проказы. Также на юго-востоке провинции будет смута».

ГЛАВА 14

ГОСУДАРСТВЕННАЯ БУДДИЙСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ

«Установления годов Энги» и другие источники середины периода Хэйан называют несколько буддийских обрядов, проводившихся регулярно по государственному почину.

Считалось, что во всех провинциях Японии всё еще действуют «поземельные храмы» и в них проводятся обряды для «защиты государства» (см. Введение). «Поземельные наставники», *кокуси*, они же «государственные наставники-чтецы», *ко:докуси*, должны были руководить деятельностью монахов в этих храмах и в данной провинции в целом. Далеко не во всех провинциях такие храмы действительно работали. Средства на их содержание поступали из казны нерегулярно и в недостаточном объеме. По большей части эти храмы либо приходили в запустение, либо существовали при поддержке местной знати, превращаясь в «частные» храмы. Многие бывшие «поземельные храмы» становились ответвлениями крупных храмов города Нара или столичной округи. Вместе с тем возникали и новые храмы, получавшие государственную поддержку. Почти все они строились в окрестностях города Хэйан (см. стр. 465). Часто такие храмы возводили или перестраивали по обету (см. гл. 15).

Государственные буддийские обряды можно разделить на две группы: ежегодные обряды, приуроченные к определенным срокам, — и обряды, всякий раз назначаемые при чрезвычайных обстоятельствах (засухах, эпидемиях и др.). Имелся устойчивый набор буддийских обрядовых средств для таких случаев.

Некоторые обряды почитания Трех Сокровищ совершались в государевом дворце, где была обустроена «Государева молельня», *Найдо:дзё*. При ней обычно состояло десять монахов, так назы-

ваемых *найгубу*. По-видимому, в начале и в середине эпохи Хэйан на службу в «Государевой молельне» приглашали монахов, показавших себя мастерами «тайного» обряда, и это могли быть люди не слишком знатного рода. На большие обряды во дворец созывали высокопоставленных монахов из Нара, а также из школ Тэндай и Сингон.

Руководящим учреждением буддийской общины оставалось «Общинное собрание», *Со:го*: (см. Введение). Число его членов не было постоянным. Высшими монашескими должностями в IX—X вв. были «великий общинный распорядитель», *дайсо:дзё*:, «общинный распорядитель», *со:дзё*:, «великий глава общинников», *дайсо:дзу*:, «глава общинников», *со:дзу*:, и «учитель устава», *рисси*. Во второй половине IX в. в «Общинное собрание» стали назначать также и монахов школы Тэндай, хотя она по-прежнему не была подчинена этому учреждению (см. схему на стр. 156).

В конце IX в. возникает обычай отмечать заслуги глав «тайных» школ Тэндай, а затем и Сингон посмертными именами «великих учителей», *дайси*. Если государь жаловал монаху такое имя, это означало признание его заслуг перед государством (см. гл. 15, 19).

Миёси-но Киёюки в «Рекомендациях в двенадцати пунктах» описывает полный упадок монашеской дисциплины в государственных храмах. «Причина, по которой ныне не прекращаются наводнения и засухи, заключается в следующем: многие монахи не достойны своего наименования». В поземельных храмах «многие из *ко:докуси* сами не соблюдают заповеди, к тому же встречаются и такие, кто получил должность в обход основного продвижения. <...> Они обзаводятся женами и детьми, содержат семьи, работают в поле, занимаются торговлей и ростовщичеством. Но и сейчас управители провинций требуют от этих монахов, чтобы они возносили молитвы. Однако ждать от них помощи всё равно что ловить рыбу, взобравшись на дерево» (пер. М. В. Грачева, см. [Миёси-но Киёюки 2006, 132, 134]).

Основу обряда почти всегда составляли тексты сутр. Роль сутры как обрядового текста часто заявлена в ней самой, в формулах следующего вида: «Кто станет читать (слушать, переписывать, распространять) эту сутру — тот достигнет того-то и того-то». Текст построен так, что сам факт его воспроизведения достаточен для осуществления всего того, что предсказано в этом тексте.

На первый взгляд, такие отрывки очень похожи на другие, где упоминается какой-либо способ обрести блага в здешнем мире. Однако, на наш взгляд, имеется и существенное различие. Мы приведем примеры из «Лотосовой сутры» в переводе А. Н. Игнатовича [Лотосовая сутра 1998, 282 и 261]:

1. «Если какой-нибудь человек, находящийся на краю гибели, назовет имя бодхисаттвы Внимающего Звукам Мира, то направленные на него мечи и палки падут» (глава XXV). Здесь имеется объясняющая часть — какое действие следует совершить в указанных обстоятельствах — и собственно «спасительная» часть — имя бодхисаттвы Кандзэон, обладающее чудотворной силой. Условием чуда служит произнесение имени.

2. «Если добрый сын и добрая дочь воспримут эту Сутру о Цветке Дхармы и станут хранить ее, или читать про себя, или читать нараспев, или разъяснять и проповедовать, или переписывать, то обретут восемьсот достоинств тела. Они обретут чистейшие тела <...>, на которые с радостью будут смотреть живые существа» (глава XIX). Здесь объясняющая и чудотворная части текста совпадают: условия чуда таковы, что их уже выполнил тот, кто прочел, произнес или переписал приведенный отрывок.

Несловесные действия участников обряда могут воспроизводить отдельные внешние признаки тех событий, о которых говорится в сутре. Например, в сутре говорится о сиянии света — и монахи зажигают светильники, а при словах о разлитии чудесных ароматов они воскуряют благовония. Эти действия могут и предшествовать чтению, чтобы звучащий текст сутры описывал картину, уже наблюдаемую на месте совершения обряда.

Многие исследователи определяют японский буддизм как «магический». Нам такой подход представляется, по меньшей мере, не всегда оправданным. О господстве «мага» над сверхъестественными силами здесь речи нет. Три Сокровища (включая любого монаха как часть Общины) сами по себе всегда действуют, помогая стране и ее жителям, а задача обряда — помочь отдельному человеку или ряду людей прибегнуть к этой помощи и тем самым избавиться от какого-то конкретного страдания. Вслед за авторами книги [История 2004] подобные явления можно назвать «квазимагией». Автоматизм достижения того или иного блага за счет чтения сутр обычно заложен в них самих, так что внутри канонического текста нет противоречия между умозрительными истинами «учения» и прикладной, утилитарной «магией».

«СОБРАНИЕ ВЫСОЧАЙШЕЙ ПОСТНОЙ ТРАПЕЗЫ»

Ежегодные чтения сутр проходили как во дворце, так и в храмах. Из них особенно важным считалось «Собрание по Сутре золотого света», оно же «Собрание высочайшей постной трапезы», *Ми-сай-э*. Его проводили с 8-го по 14-й дни первого месяца во дворце в здании под названием Дайгокудэн, а также в поземельных храмах. Начало этому обряду в Японии было положено в 676 г. К чтениям было приурочено посвящение в монахи учеников, набираемых в общину по «ежегодному набору» (см. Введение). Целью обряда было процветание государева рода и всей державы. По окончании чтений государь подносил дары монашеской общине и объявлял о новых назначениях монахов на высшие общинные должности.

«Сутра золотого света», «*Конко:мэ:-кё:*» (санскр. «Суварна-прабхаша-сутра»), содержит учение о государстве, защищаемом Буддой, «Четырьмя небесными государями», *Ситэнно:*, а также многочисленными существами, живущими под властью этих государей.

Согласно буддийской картине мира, в центре мироздания расположена гора Сумеру, Сюми-сан, а по четырем сторонам от нее на небесах есть четыре царства. Они населены разными существами. Государь по имени «Властитель страны» (Дзикокутэн, санскр. Дхритараштра) на востоке правит небесными музыкантами-гандхарвами. «Достигший высоты» (Дзо:тё:-тэн, санскр. Вирудхака) на юге правит карликами-кумбхандами, «Широкоглазый» (Ко:мэ:-тэн, санскр. Вирупакша) на западе — змеями-нагами и Вайшравана (Бисямон-тэн) на севере — демонами-якшами. «Небесных государей» почитают как защитников четырех сторон света.

В сутре говорится, что земные правители, почитая ее, «достигнут полной власти, будет в достатке принадлежащих им богатств и сокровищ, так что не будет из-за этого взаимных споров. Все получают воздаяние согласно predetermined судьбе. Не будут возникать плохие мысли и алчные стремления захватывать другие страны. У всех живых существ будут малые желания, они будут руководствоваться в действиях сердцем, полным радости, и не будет поэтому борьбы, раздоров и цепей. Народ этих земель само собой получит радостную жизнь. Верхи и низы будут находиться в согласии, подобно тому как молоко и вода чувствуют любовь друг к другу и смешиваются» (пер. А. Н. Игнатовича, см. [Игна-

тович 1987, [10]). Поскольку в начале этого описания указано условие благоденствия в стране — а именно почитание данной сутры, — то чтение отрывка служит средством приведения страны в счастливое состояние⁵.



Храм-святилище Ивасимидзу

«СОБРАНИЯ ПО СУТРЕ О ЧЕЛОВЕКОЛЮБИВОМ ГОСУДАРЕ»

«Собрания по Сутре о человеколюбивом государе», *Нинно:-э*, были введены в Японию в 660 г. Они проходили при дворе во втором и в восьмом месяцах, в дни весеннего и осеннего равноденствий. В эти же дни миряне совершали обряды поминовения предков, *хиган*.

⁵ См. также перевод сутры, выполненный А. Кугявичусом («Сутра золотистого света»): http://www.fpmt.org/teachers/zopa/advice/pdf/goldenlightsutra_russian.pdf.

В «Сутре о человеколюбивом государе», «*Нинно:-кё*», мирские правители предстают как существа, в чьей жизни опасностей и страданий еще больше, чем у обычных людей, а потому они особенно нуждаются в защите и в самозащите. Обряд почитания сутры предполагает обустройство места проповеди со ста помостами, установку сотни изваяний будд и стольких же статуй бодхисаттв, приглашение ста монахов и наделение их пищей, одеждой, лекарствами, землей и домами, чтобы монахи ежедневно по два часа все вместе читали и толковали эту сутру.

В тексте дается подробный перечень тех бед, которые могут поразить государство и от которых спасает предписанный сутрой обряд. Бедствия вроде наводнений, пожаров, ураганов, заразных болезней мыслятся как следствие «смятения» божеств и духов, населяющих страну. Спокойное, правильное состояние мира приписывается благому действию тех же духов и богов. Когда монахи стремятся к «совершенной мудрости», а мирские власти создают им для этого надлежащие условия, то духи и божества успокаиваются и действуют на пользу державе — если ее правитель идет верным путем [Лепехов 1998; Сирато Вака 1987].

«СОБРАНИЕ ПО СУТРЕ О ВИМАЛАКИРТИ»

«Собрание по Сутре о Вималакирти», *Юима-э*, также имели значение государственного обряда, хотя проходили не во дворце и не в столице, а в городе Нара, в Ко:фукудзи — родовом храме семьи Фу:дзивара. Их устраивали с 10-го по 16-й дни десятого месяца.

«Сутра о Вималакирти», «*Юима-гё*» (санскр. «Вималакирти-нирдеша сутра»), — важный источник буддийского учения об «уловках», *хо:бэн*, т. е. различных способах руководства людьми на их пути к освобождению. В ней также изложено учение о «недвойственности» — об относительности всех привычных людям противопоставлений («себя» и «своего», созидания и разрушения и др.). Кроме того, эту сутру считают выдающимся памятником буддийской художественной словесности: в ней есть сюжет, противостояние характеров, диалоги и сцены, не чуждые юмора. Главное действующее лицо в ней — богатый и влиятельный мирянин Вималакирти. Он притворяется тяжелобольным, чтобы Будда с учениками пришли утешить

его. При этом ученики Шакьямуни давно уже избегают иметь дело с этим человеком — ведь он своими каверзными вопросами и навязчивыми советами уже не раз ставил их в тупик. И все-таки они вместе с Буддой идут в дом Вималакирти и там ведут долгую беседу с «недужным» и его подругой, женщиной-божеством. Выбор этой сутры для семейного обряда связан был с тем, что в ней именно мирянин предстает могучим чудотворцем и выказывает более глубокое понимание учения Будды, чем монахи-подвижники. См. [Сутра о Вималакирти 1976].

Ежегодные собрания трех видов — *Мисай-э*, *Нинно-э* и *Юима-э* — упоминаются в «Великом зеркале» и других источниках эпохи Хэйан. Особое положение занимают ежегодные чтения «Лотосовой сутры» (см. гл. 4, 17). Они были установлены учителями школы Тэндай и следовали ее пониманию обряда по «защите государства».

«ЗАКОН ВЫСОЧАЙШЕГО ПОДВИЖНИЧЕСТВА»

В 8-й — 14-й дни первого месяца во дворце проводился также «тайный» обряд, получивший название *Мисюхо*: «Закон высочайшего подвижничества» [Абэ Рю:ити 1999]. Считается, что его разработал Ку:кай для государя Ниммё: в 834 г., взяв за образец обряды, принятые в Китае при императорском дворе. Для *Мисюхо*: на территории дворца было устроено особое помещение, «Моельня Истинных слов», Сингон-ин. В ней находились мандалы «Мира-Чрева» и «Мира-Ваджры», изображения различных почитаемых существ, в том числе пяти «светлых государей», *мё:о*:. Их имена — Ачаланатха («Неподвижный», Фудо:), Трилокавиджая («Властитель трех миров», Госандзэ), Кундали (Гундари), Ямантака («Великий Доблестный», Дайитоку) и Ваджраякша (Конго:яся). Эти «государя», чтимые как посредники при «тайном» обряде, распределены по сторонам света, включая центр, и по мировым первоначалам (см. гл. 6). Обряд включал в себя огненное жертвоприношение *гома*, призванное «предотвратить бедствия», *сокусай*, и «принести пользу», *дзо:яку*.

При жертвоприношении *гома* воздвигают «жертвенник», *дан*, и на нем разводят огонь, в котором сжигают благовония,

масло, мед, зерна злаков, а также деревянные палочки. Эти приношения обозначают людские ложные страсти — причины страданий. Покровителем обряда выступает Светлый государь Фудо:, а посредником — божество огня Катэн. См. подробнее [Накорчевский 2004, 328—334].

Важнейшей частью «Высочайшего подвижничества» было «приятие дара в драгоценное тело», *гёкутай кадзи*. При этом обряде государя облачали в особые одежды и окропляли водой, приготовленной с применением заклятий. Его тело становилось телом для будды (ср. гл. 6), государя величали как мирового правителя — Вращателя Колеса Дхармы *Ринно*: (санскр. «Чакравартин»). «Тайный» способ чудотворения в сочетании с мощью потомка Солнечной богини должны были приносить наибольшие благие последствия всей стране.

ОБРЯДЫ ПО ОСОБЫМ СЛУЧАЯМ

Обряды по особым случаям назначали ради избавления от непогоды, засухи, эпидемий, а также для исцеления больного государя или его ближайших родичей. Для таких обрядов применялись и названные выше тексты — «Лотосовая сутра», «Сутра золотого света», «Сутра о человеколюбивом государе» — и другие сутры. Одним из самых действенных обрядов считались чтения «Сутры о великой Праджня-парамите», «*Дай ханья-харамитта-кё*:» (санскр. «Махапраджня-парамита-сутра»). Этот огромный текст состоит из шестнадцати отдельных «собраний», объединенных в четыре свода, общим объемом в 600 свитков. Он содержит учение о «запредельной премудрости», Праджня-парамите. К тому же корпусу текстов о Праджня-парамите принадлежат «Сутра о человеколюбивом государе», а также «Сутра-сердце Праджня-парамиты» (см. гл. 9) и «Алмазная сутра праджня-парамиты», «*Конго:-ханья-харамитцу-кё*:», см. [ИСКБ 1999, 37—72]. Эти тексты тоже применялись для обрядов по особым случаям. Местом проведения таких обрядов могли быть или дворцовая моельня, или один из крупных храмов в окрестностях столицы, или же их устраивали на открытом месте (см. гл. 16). Часто для избавления от бедствий сутры не читали, а переписывали и затем подносили в храм (см. гл. 17).

Особенно опасными, но неизбежными чрезвычайными случаями были болезни и смерти государей. Начиная с рубежа VII—VIII вв. обряд сожжения тел умерших применялся и в государственной семье, и за него отвечали монахи. В эпоху Хэйан лишь немногие государи умирали в пору своего правления, большинство отрекалось раньше — но даже и кончина отрешившегося государя мыслилась как очень серьезное нарушение общей защиты государства. В X в. укореняется новый способ предотвращения такой опасности: отрешившиеся государи выходили из рода, принимая монашество. Их посвящения в монахи тоже можно отнести к государственной буддийской обрядности, чаще всего за такие посвящения отвечала школа Сингон (см. гл. 19).

ПОЧИТАНИЕ БОГА-БОДХИСАТТВЫ ХАТИМАН В СВАТИЛИЩЕ ИВАСИМИДЗУ

Уже в VIII в. почитание Хатиман было близко связано с государственными буддийскими обрядами. Первоначально этого бога чтит на острове Кю:сю: как покровителя кузнецов и оружейников. Главным его святилищем считалось Уса, оно было знаменито вещаниями бога (см. Введение). В пору строительства храма То:дайдзи в городе Нара в середине VIII в. бог устами своей жрицы выразил готовность помочь при изготовлении статуи Большого будды. «Тело» бога было с почетом доставлено в Нара, там прошли моления, и затем бога «вернули» в Уса. А при храме То:дайдзи было обустроено его святилище. Так обряды Хатиман оказались соотнесены с государственной храмовой сетью, центром которой был То:дайдзи. А при святилище Уса еще в 725 г. был построен храм, где чтит будущего будду Мироку.

Вероятно, почитание Хатиман имеет корейское происхождение, и еще в Корее началось его сращение с буддийскими обрядами. В Японии в 781 г. богу Хатиман было пожаловано величание «Великого бодхисаттвы», Дайбосацу. Видимо, в VIII—IX вв. одновременно развивалось почитание Хатиман как бодхисаттвы — и как японского бога-ками, защитника государства и государева рода. В этом случае имя Хатиман — Восьмизнаменный — читается по-японски как Явата-но ками. Как и в других именах богов, «восемь» здесь — обозначение множества, а «знамена» указывают на то, что Хатиман

покровительствует не только оружейникам, но и воинам, тем, кто защищает страну с оружием в руках.

Вещание Хатиман, опровергнувшее притязания монаха До:кё: на престол, подкрепило роль этого бога как защитника правящего рода. Бога Хатиман, чтимого на Кю:сю:, в это время или еще ранее стали отождествлять с древним японским государем О:дзин. Почитание О:дзин, его матери Дзингу:-ко:го:, а также его супруги было известно на Кю:сю: — коль скоро именно отсюда отправлялись корабли на материк, а времена Дзингу:-ко:го: и О:дзин знамениты военным походом в Корею. В преданиях, связанных с О:дзин, упоминаются «восемь знамен», упавших с неба. Таким образом, Хатиман оказывался одним из членов государственной семьи и в качестве предка покровительствовал государям и их родичам.

В эпоху Хэйан почитание Хатиман было обустроено и в окрестностях города Хэйан. В 859 г. государь Сэйва основал храм Хатиман на Горе мужей, Отокояма. Этому предшествовало видение Хатиман монаху Гё:кё: — ученику Ку:кай из храма Дайандзи в Нара. В видении бог высказал желание перебраться из Уса поближе к столице. Храм-святилище получил название Ивасимидзу-Хатиман-гококудзи, «Храм Хатиман у чистой воды на камнях для защиты государства». По своему устройству Ивасимидзу был храмом-святилищем, *дзингу:дзи* (см. ниже).

В 979 г. Ивасимидзу посетил государь Энью:. С этого времени паломничества государей в Ивасимидзу становятся регулярными. В XI в. и позже Хатиман всё чаще выступает в качестве бога-покровителя тех ответвлений государева рода, которые занимались в основном военным делом, — семей под общим прозвищем Минамото (см. гл. 27, 33).

Хатиман одним из первых богов *ками* начинают изображать — в виде бодхисаттвы в монашеском одеянии. Такова, например, статуя Хатиман работы скульптора Канкэй из храма То:дайдзи (1201 г.).

ХРАМЫ-СВАТИЛИЩА

Храмы-святилища, *дзингу:дзи*, в IX—X вв. получали всё большее распространение. Первое свидетельство о храме, возведенном для богов Неба и Земли, встречается в «Японских легендах о чудесах» и

относится к годам правления государыни Саймэй (середина VII в., см. гл. 11). В VII—VIII вв. появляется еще несколько таких «храмов для богов», их называют *дзингу:дзи* в узком смысле слова. Наиболее раннее сообщение о создании храма, связанного с конкретным божеством *ками*, относится к событиям 715 г. — речь идет о храме для бога Кэхи. Рассказ о нем помещен в «Жизнеописании рода Фудзивара» (см. гл. 21). Праведному сановнику Фудзивара-но Мутимаро: является во сне необычный человек. Он говорит: «И люди, и боги знают, что ты почитаешь учение Будды. Окажи милость, построй для меня храм. Помоги исполнить мое желание. Из-за моей кармы я поистине давно являюсь божеством-*ками*. Ныне я вступил на путь Будды. Но хотя и стремлюсь к благоприятной карме, не в силах преодолеть предопределение. Поэтому и пришел просить тебя об этом» (пер. Е. Б. Сахаровой, см. [Кадэн 2006, 228]). Мутимаро: еще во сне догадывается, что перед ним — божество Кэхи-но *ками*, однако, проснувшись, просит богов о подтверждающем знамении. Тогда боги подхватывают некоего храмового послушника и сажают его на верхушку дерева. Убедившись, что сон был истинным, Мутимаро: воздвигает храм.

В VIII в. по мере развития государственной сети храмов некоторые местные храмы государевым указом превращались в «храмы-святилища». Так было, например, с храмом О:каса-дэра в земле Исэ. Построенный как «частный» храм, он отныне ставился в соответствие святилищу Исэ — хотя место почитания Солнечной богини и тогда и позже было наиболее жестко отграничено от всего, что связано с буддизмом.

Множество храмов для горных богов существовало вне государственной храмовой сети, их возводили горные монахи-подвижники в почитаемых священных местах (см. гл. 25).

В IX—X вв. появляются так называемые *миядэра* — храмы, одновременно выступающие и как святилища. В широком смысле слово *дзингу:дзи* относится и к храмам, возведенным для богов, и к таким сооружениям, обустроенным для совместного почитания богов и будд. Храмами-святилищами были Ивасимидзу, Китано (см. гл. 16), Гион (см. гл. 18), а также горные храмы в Кумано (см. гл. 31).

Устроены храмы-святилища были на буддийский лад, в них были настоятели, *кэнгэ:*, распорядители, *бэтто:*, и писари, ведавшие в том числе и записями преданий об основании храма-святилища и его чудесах. Эти руководящие должности исполняли «святилищные монахи», *ясо:*. Они принимали часть монашеских за-

поведей, но при этом вступали в брак, и обычно их служба передавалась по наследству. Нередко буддийский запрет на убийство животного предписывал, например, отказ храмов-святилищ от подношений рыбой. В других случаях именно божества храмов-святилищ покровительствовали людям, чьи занятия ближе всего связаны со «скверной», *кэгарэ* (см. гл. 18).

ДВАДЦАТЬ ДВА ХРАМА-СВЯТИЛИЩА

В середине X в. из большого числа святилищ, получающих подношения от государя, был выделен ряд особенно чтимых. Они считались стоящими на защите страны в целом, и государство должно было оказывать им преимущественную поддержку. По распоряжению государя Мураками от 965 г. таких святилищ было шестнадцать: 1) Исэ, 2) Ивасимидзу, 3) Камо, 4) Мацуноо, 5) Хирано, 6) Инари (см. гл. 19), 7) Касуга, 8) Оохарано, 9) Оомива, 10) Исоноками, 11) Ооямато, 12) Хиросэ, 13) Тацута, 14) Сумиёси, 15) Нибу, 16) Кибунэ. Позже государь Итидзё: включил в этот список еще три святилища: 18) Ёсида, 18) Хирота, 19) Китано. В 994 г. он же добавил сюда еще два святилища: 20) Умэномия и 21) Гион. Наконец, в 1039 г. государь Госудзаку дополнил список еще одним святилищем: 22) Хиёси. Таким образом, установилась система двадцати двух главных святилищ Японии. В нее входили как святилища, известные с древности, так и более новые храмы-святилища.

Святилища делились на три разряда. К высшему относились семь: Исэ, Ивасимидзу, Камо, Мацуноо, Хирано, Инари и Касуга. Все они находились в ближайших окрестностях столицы — кроме Исэ и Касуга, родового святилища Фудзивара в Нара. Средний разряд имели семь святилищ: Оохарано, Оомива, Исоноками, Ооямато, Хиросэ, Тацута и Сумиёси. Из них Оохарано находится возле города Хэйан, следующие пять — в окрестностях Нара, а Сумиёси — у моря в Нанива. Остальные восемь святилищ относились к нижнему разряду: это Хиёси, Умэномия, Ёсида, Хирота, Гион, Китано, Нибу и Кибунэ. Из них святилище Нибу находится в окрестностях Нара, а остальные — в ближней или дальней столичной округе.

В некоторой степени эти храмы-святилища заменили храмовую сеть «государства законов».

ГЛАВА 15

РАЗВИТИЕ ШКОЛЫ ТЭНДАЙ В IX В.

Основные направления развития школы Тэндай после Сайтё: — это сближение со столичной знатю, усиление «тайной» составляющей в обрядности и в учении, переосмысление подхода к заповедям и развитие обрядов «памятования о будде».

Для Сайтё: «тайнства» были лишь одной из частей работы школы, а для его продолжателей они вышли на первое место. Повседневная деятельность на благо державы мыслится уже не как помощь народу в общепольном труде на местах, а как моления по заказу мирян, *кито:*, и посвящения в «тайнства» высших сановников и самих государей. Тем самым Тэндай перенимает тот образ «тайной» школы, который в Японии восходит не к Сайтё:, а к Ку:кай.

После Сайтё: главой школы Тэндай стал Гисин, его товарищ по поездке в Китай. Главный храм на горе Хиэй получил название Энрякудзи — по названию годов правления государя Камму, когда была основана школа. Обряды посвящения учеников в «заповеди бодхисаттвы» проводились весной, в годовщину смерти Камму, а важнейшей задачей Тэндай считалась защита города Хэйан — столицы, основанной этим государем.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЭННИН

Эннин (794—864) родился в провинции Симоцукэ, принадлежал к роду Мибу, в школу Тэндай поступил по «ежегодному набору» в 808 г. С 838 по 847 г. он учился в Китае, отправившись туда в составе посольства. Эннин много времени провел в храмах на горах Утайшань, где в то время находился один из главных центров китайской буддийской учености. Там Эннин познакомился с «четырь-

мя видами сосредоточения» (см. гл. 5) и освоил обряды, включавшие в себя «памятование о будде», *нэмбуцу* (см. гл. 20, 23). Кроме того, Эннин побывал в столице Китая, городе Чаньань, где принял полное посвящение в «тайное учение» — то, которого в свое время не получил Сайтё: (см. гл. 2). Наставниками при этих обрядах выступили ученики Хуэйго, китайского учителя Ку:кай. Таким образом, в области «тайнств» Эннин по старшинству оказывался на одном уровне с Сайтё, принявшим посвящения от Ку:кай, хотя по школьному счету Эннин был учеником Сайтё:. Пройдя обряд «передачи Закона-Дхармы», *дэмбо:*, Эннин мог теперь сам давать высшее посвящение в «тайнства». Он также освоил обряды по «Сусид-дхикара-сутре», которая с тех пор стала третьей основополагающей сутрой «тайного учения Тэндай». О своем пребывании в Китае он дал подробный отчет в «Путевом дневнике паломника, вступившего в страну Тан в поисках Закона», *«Нимто: гухо: дзюнрэй ко:ки»* [Эннин 1955; Рэйшауэр 1955].

В этой книге Эннин описывает тяготы пути, бедствия народа в Китае, произвол чиновников — и указывает, что, несмотря на всё это, буддийское учение сохраняется. Он пересказывает множество китайских буддийских легенд, связанных с Утайшань, в том числе предания о бодхисаттве Манджушри, который сделал эти горы своею «Чистой землей». В 845 г. китайский император У-цзун начал гонения на буддийскую общину, и Эннин получил два взаимоисключающих предписания: немедленно покинуть Китай и оставаться на месте, ожидая особого разрешения на отъезд. На некоторое время Эннин вынужден был переодеться в мирскую одежду и перестать брить голову, потому что монаху, да к тому же иностранцу, могла грозить жестокая расправа.

Вскоре после возвращения в Японию Эннин получил от государя Ниммё: приглашение в дворцовую молельню. На горе Хиэй Эннин учредил моления за государя по образцу тех, какие проводились в Китае на Утайшань. До сих пор в Японии защита страны и защита государя не различались, — а с этого времени ради благоденствия государя стали проводить особые обряды по годовому распорядку. В 854 г. Эннин стал настоятелем храма Энрякудзи. «Ежегодный набор» в школу Тэндай при нем возрос до четырех человек: двое должны были изучать «обряды прекращения и постижения» и «обряды Вайроча-

ны», как и при Сайтё:; третьему следовало освоить «Сутру об алмазной вершине», а четвертому — «Сусиддхикара-сутру».

В 856 г. Эннин совершил «окропление головы» государя Монтоку и его ближайших сановников. Впервые «тайное» посвящение государю давал монах школы Тэндай, а не Сингон. Вдовы государей Дзюнна и Ниммё: поручали Эннин поминальные обряды по их мужьям. Эннин в качестве таких обрядов применял «десять чтений Лотосовой сутры». А в 863 г. под его руководством прошло первое в Японии «собрание гневных духов», *горё:-э*, — в память о знатных особах, погибших из-за несправедливых обвинений (см. гл. 16).

При Эннин в школе Тэндай развивалось прежде всего «тайное учение». Он считал «Лотосовую сутру» и «Сутру о Великом Солнце» по сути равнозначными, коль скоро обе они содержат учение о «трех тысячах миров в единой мысли». В области обряда он отдавал предпочтение «Сутре о Великом Солнце», так как она дает наставления о мантрах и мудрах, чего нет в «Лотосовой сутре». Вместе с тем Эннин заботился и о сохранении учения, унаследованного школой Тэндай от наставников китайской Тяньтай. Для изучения их трудов и освоения навыков «прекращения и постижения» он основал храм в Ёкава — одном из уединенных мест на горе Хиэй.

Кроме того, Эннин ввел в школе Тэндай обряд «памятования о будде» и особый распев величания будды Амида («*Наму Амида буцу*»), усвоенный на Утайшань. Почитание Амида и его «Чистой земли» было известно в Японии уже давно, но именно через Эннин произошла «передача учения», восходившего к китайскому наставнику Хуэйюаню (IV—V вв.). С этого времени можно считать, что в Японии началась своя традиция «Чистой земли», *Дзё:до*, хотя еще долгое время она и не выделялась в самостоятельную школу. Позже ученик Эннин по имени Со:о: (831—918) ввел в храмах горы Хиэй «непрерывное памятование о будде», *фудан нэмбуцу*.

В 866 г. Эннин по указу государя Сэйва получил посмертное имя Дзикаку-дайси, «Великий учитель, сострадательный и просветленный». Тогда же Сайтё: было присвоено посмертное имя Дэнгё:-дайси, «Великий учитель, передававший учение». С этого времени начинается обычай наречения выдающихся монахов посмертными именами. Поначалу такие имена давали только покойным главам школы Тэндай. Ку:кай получил посмертное имя Ко:бо:-дайси, «Великий учитель, расширявший Закон», лишь в 921 г.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЭНТИН

Энтин (814—891) из провинции Сануки принадлежал к роду Вакэ, который в свое время оказал поддержку Сайтё: (см. гл. 2—3). По женской линии Энтин доводился племянником Ку:кай (по другим сведениям — внучатным племянником). Энтин стал учеником Гисин в возрасте около пятнадцати лет, а в 853—858 гг. побывал в Китае, причем добирался туда не в составе посольства, а самостоятельно, на китайском торговом корабле. Он учился на горе Тяньтай и в Чаньань, а также, по примеру Сайтё: и Гисин, посетил Юэчжоу, прошел множество посвящений в «тайнства», собрал и доставил в Японию больше 1000 свитков различных буддийских текстов. В китайской столице Энтин застал тех же учителей, у кого учился Эннин, и принял посвящения от них, так что по старшинству оказался на одном уровне с Сайтё: и с Эннин. Это в дальнейшем послужило одним из поводов для распрей внутри школы Тэндай (см. гл. 28).



Храм в Ёкава на горе Хиэй

По возвращении Энтин стал настоятелем храма Ондзё:дзи (он же Миидэра) у подножия горы Хиэй. Книги, доставленные из Китая, он поместил в этом храме. Миидэра, основанный древним знатным родом О:томо, позже стал соперничать с Энрякудзи как второй главный храм школы Тэндай, что привело к ее расколу на две ветви: «горную», *саммон*, и «храмовую», *дзимон*. После смерти Эннин в 864 г. школу возглавил его ученик Аннэ, хотя более справедливым с точки зрения старшинства по школьной преемственности могло бы считаться назначение Энтин, ученика Гисин. Однако в том же году Энтин провел при дворе посвящение государя Сэйва, регента Фудзивара-но Ёсифуса и еще около тридцати сановников — то есть мирские власти признавали права Энтин как лучшего в Тэндай знатока «тайнств». В целом налаживание связей между школой Тэндай и родом Фудзивара стало одним из главных направлений работы Энтин. В 868 г. он сменил Аннэ на посту главы школы и продолжил ее «аристократизацию».

Вслед за Эннин, Энтин разрабатывал «тайное учение Тэндай», причем отдавал предпочтение «Сутре о Великом Солнце» перед «Лотосовой сутрой» не только в области обряда, но и в области учения. Энтин также укреплял изучение конфуцианства в храмах на горе Хиэй. Для него конфуцианство было близко связано с почитанием «родных богов». Ему приписывается проповедь 887 г., где подчеркивается важность «ритуала», *рэй*, кит. *ли*, и «долга», *ги*, кит. *и*, для Японии, — ибо именно за эти два качества, особенно важные с точки зрения конфуцианского учения, японцев ценит столь могущественная держава, как Китай. При этом «ритуал» и «долг» в японских условиях выражаются прежде всего в должном почитании богов-*ками*. По Энтин, храмы на горе Хиэй изначально основаны были не только людьми, но и боже-ствами, и пренебрегать взаимным служением людей и богов на горе Хиэй и близ нее было бы особенно опасно.

Среди сочинений Энтин примечательны «Записки о собрании рассуждений по “Лотосовой сутре”», «*Хоккэ сю:рон-ки*», где эта сутра толкуется исходя из «тайного учения», а также книга «Сутра о Великом Вайрочане указывает и направляет», «*Дай Бирусяна-кё: сиики*», — ее заглавие отсылает к названию сочинения Ку:кай «Три учения указывают и направляют» (см. Введение). Посмертным именем Энтин стало Тисё:-дайси, «Великий учитель, давший свидетельство о мудрости».

СБЛИЖЕНИЕ ШКОЛЫ СО СТОЛИЧНОЙ ЗНАТЬЮ. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ХЭНДЗЁ

Хэндзё: (816—890) стал первым из знаменитых наставников Тэндай, принадлежавших и к высшей придворной знати. Он был внуком государя Камму, сыном Ёсиминэ-но Ясуо (785—830).

Один из сыновей Камму в 802 г. был выведен из государевой семьи и получил прозвание Ёсиминэ и имя Ясуо. При Сайтё: и Ку:кай Ёсиминэ-но Ясуо деятельно поддерживал новые школы. Сын Ясуо, носивший в миру имя Ёсиминэ-но Мунэсада, тоже служил при дворе и был одним из ближайших сподвижников государя Ниммё:. После смерти этого государя в 850 г. Мунэсада, по преданию, обезумел от горя и ушел в монахи, несколько лет скитался в горах, одетый лишь в соломенный плащ, не подавал о себе вести родным, хотя и скорбел о них, и лишь с большим трудом посланцу от вдовы государя Ниммё: удалось разыскать его [Ямато-моногатари 1982, 180—184]. Вероятно, Мунэсада пришлось отойти от придворных дел из-за того, что он не ладил с «северной» ветвью рода Фудзивара, хотя ее главе, Ёсифуса, он доводился двоюродным братом.

В тридцать пять лет Мунэсада, приняв монашеское имя Хэндзё:, начал двенадцатилетнее обучение на горе Хиэй. Всех посвящений от Эннин он принять не успел — в то время знатное происхождение еще не обеспечивало быстрой монашеской карьеры на Хиэй.

В 868 г. Хэндзё: молился за благополучную беременность и роды жены государя Сэйва, Фудзивара-но Такако, а потом за ее сына, будущего государя Ё:дзэй. В 869 г. принц Цунэясу, сын государя Ниммё:, незадолго до своей смерти передал Хэндзё: «Молельню Облачного леса», Унринъин, вместе с земельными угодьями для обеспечения ее расходов. Первоначально эта молельня была дворцом государей Дзюнна и Ниммё: для отдыха и уединения. Когда брат принца Цунэясу стал государем (Монтоку), принц поселился в этом дворце, окружив себя «печальными людьми», *вабибито*, — поэтами, писавшими стихи на японском языке, *вака*. Хэндзё: вошел в этот круг. Он также писал японские стихи и позже был причислен к шести величайшим поэтам *вака* (см. [Ямато-моногатари 1982, 183]). Полное «тайное» посвящение Хэндзё: получил от Энтин лишь в 873 г., в возрасте пятидесяти семи лет.

Еще в 868 г. Хэндзё: и Фудзивара-но Такако дали обет воздвигнуть храм для защиты принца и всего государева рода. В 876 г. этот принц взошел на престол, а в 877 г. строительство храма было завершено. Он получил название Гангё:дзи, «Храм исполнения обета», и вошел в число храмов, получавших особую поддержку двора, *дзё-гакудзи*. Этот статус храмов был учрежден в 849 г., им уже обладали Кадзё:дзи и Андзё:дзи, два храма, выстроенные ради процветания и спокойствия государевой семьи. Расположенный в столице, храм Гангё:дзи был привлекательным местом для молитв знатных мирян, в нем процветали ученость и поэзия. Позже Унринъин стал «особой молельней», *бэцуин*, этого храма, в 986 г. в нем после вынужденного отречения и принятия монашества поселился бывший государь Кадзан.

Хэндзё: заботился о сближении столичных храмов с храмами города Нара. В 879 г. он вошел в «Общинное собрание». Хэндзё: пытался преобразовать это учреждение — в частности, добивался, чтобы служба в нем была не пожизненной, а сроком на четыре года. Предложение было принято, но на деле не исполнялось. Кроме того, Хэндзё: наводил порядок в обустройстве «отпущения на волю живых существ» — чтобы животные, припасенные для этого обряда, не гибли от дурного ухода [Гронер 1987, 138—150].

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТАНКЭЙ

Судьба Танкэй (817—880) — пример того, как монах Тэндай мог оказаться востребованным в миру. Он, вероятно, принадлежал к знатному роду, но к какому — точно не известно. По школьным преданиям, Эннин дал этому своему ученику некие особые наставления. В возрасте около сорока лет Танкэй был приглашен для совершения обрядов в покои наследника престола (будущего государя Сэйва) во дворце деда принца, Фудзивара-но Ёсифуса. Там Танкэй будто бы познакомился с кормилицей принца и вступил с ней в любовную связь, нарушив монашескую заповедь целомудрия. Ёсифуса обличил его, храмовое начальство на Хиэй глубоко огорчилось, так как это был отличный знаток «таинств», — но Танкэй был изгнан из школы и из общины. В миру он получил новое имя и прозвание, и вскоре Ёсифуса пригласил его на придворную службу.

Возможно, скандал с кормилицей был подстроен именно затем, чтобы заполучить одаренного и ученого человека на чиновничью должность. Бывший монах успешно делал мирскую карьеру, около 877 г. он стал губернатором провинции Сануки.

В год шестидесятилетия Ёсифуса в его дворце проводились многочисленные обряды, Эннин совершал «окропление головы» Ёсифуса и его сподвижников, вручал «заповеди *самая*» нескольким сотням придворных. Сам Ёсифуса не присутствовал при обрядах, и его замещал бывший монах Танкэй.

РАЗВИТИЕ УЧЕНИЯ О ЗАПОВЕДЯХ В ТРУДАХ АННЭН

Аннэн (ок. 841 — ок. 889) родился в провинции О:ми, по преданию, доводился родичем Сайтё:. Аннэн учился сначала у Эннин, а после смерти наставника — у Хэндзё: и еще нескольких знатоков «тайного учения». Хотя он стремился побывать в Китае, отправиться туда он не сумел, поскольку официальные посольства больше не снаряжались, да и частным порядком добраться на материк становилось всё труднее. В своих сочинениях Аннэн сетует на то, что не смог получить от Эннин все необходимые посвящения, и описывает сны, в которых учитель являлся ему и совершал обряды. Эти «таинства», увиденные во сне, отличались от тех, какие в то время проводил Энтин на горе Хиэй, и в одном из видений Аннэн наблюдал, как Эннин сам порицал Энтин за неправильные «печати» (обрядовые жесты). По преданию, Энтин за подобные рассказы возненавидел Аннэн и даже сжег одно из его сочинений.

Разногласия между этими двумя учителями касались прежде всего вопроса о заповедях. Энтин изучал хинаянские «Уставы» и предлагал заимствовать некоторые их положения для школы Тэндай. Аннэн же настаивал, что стремление к сути заповедей намного важнее буквального их соблюдения. Во второй половине IX в. в школе Тэндай монашеская дисциплина по-прежнему постоянно нарушалась, но если при Сайтё: главной бедой было бегство учеников с Хиэй, то теперь — их распущенное поведение на горе. По свидетельству Аннэн, монахи пропускали обряд «покаяния», *фусацу*, носили дорогую одежду и даже держали при храмах лошадей для удобства поездок в столицу.



Храм Миидэра

В «Подробно изложенном всеобъемлющем руководстве по вручению заповедей бодхисаттвы», «Фуцу: дзюбосацукай ко:сяку», Аннэн указывает, что «вручение заповедей» не является непременным условием достижения просветления. Однако пройти этот обряд непременно нужно для того, чтобы стать монахом школы Тэндай. Все живые существа способны стать буддой, но достичь этого возможно только через подвижничество — а оно к «заповедям» не сводится, хотя и начинается с них. Аннэн последовательно разбирает значение каждого из двенадцати этапов обряда, дает пояснения к отдельным заповедям, обсуждает их соотношение с «тайнствами», рассматривает вопрос, в каких случаях нарушение заповедей может быть оправданным.

О седьмом этапе обряда Аннэн говорит подробнее, чем Сайтё: и другие наставники Тэндай. Он различает три уровня, на которых существует каждая из заповедей. Это 1) «заповеди переданные и принятые», *дэндзю-кай*, их ученик получает от прежних учителей и уже знает ко времени начала обряда; 2) «заповеди испускаемые и обретаемые», *хаттоку-кай*, их ученику вручают при обряде, при-

чем «испускает» их будда (согласно «Сутре о сетях Брахмы») через наставника, ведущего обряд; 3) «заповеди природной добродетели», *сё:току-кай*, они мыслятся как врожденные. Если заповеди первого уровня можно «утратить», то заповеди второго и третьего уровней нарушить невозможно. Аннэн говорит о пятеричном «теле заповедей», состоящем из «правил», «сосредоточения», «мудрости», «освобождения» и «знания об освобождении». «Для того, кто обрел это совершенное тело заповедей, все действия суть действия будды. Коль скоро действиями будды заповеди никогда не нарушаются, эти заповеди вечны. Для заповедей Совершенной Колесницы есть только благие последствия, но нет воздаяния за нарушения» [Гронер 1990, 270].

Для истинного подвижника нет разницы между добродетельным поведением и порочным, поскольку он, достигая тождества с буддой, выходит за пределы каких-либо различий. «Если он не делает разницы между мужским и женским, собою и другим, соблюдением и нарушением заповедей — вот тогда он поистине соблюдает заповеди» [Там же, 275—276].

Аннэн также разработывал учение Тэндай о «пяти временах и восьми учениях» (см. гл. 5). В «Беседах об учениях и временах», «Кё:дзи мондо:», Аннэн соотносит различные виды заповедей с частями мандалы. Центр мандалы соответствует тайным «заповедям саммая», его ближайшее окружение — пятидесяти восьми «заповедям бодхисаттвы», а внешнее окаймление — «заповедям Устава». Подобно тому как мандала непременно состоит из этих частей, различные заповеди тоже образуют одно целое и предполагают друг друга.

Деление школьной подготовки в Тэндай на два направления («прекращение и постижение» и «тайнства») Аннэн считал настолько важным, что предложил оставить название «Тэндай» только для первого из этих направлений, а для второго взять название «Сингон», «Истинные слова». Отсюда видно, что именно «тайнства Тэндай» для Аннэн выступают как собственно тайнства. Аннэн внес вклад и в углубление учения об «истинных словах» — он считался лучшим знатоком санскрита в школе Тэндай и в тогдашней Японии в целом, ему принадлежит руководство по изучению санскрита.

ГЛАВА 16

ПОЧИТАНИЕ «ГНЕВНЫХ ДУХОВ».
СУГАВАРА-НО МИТИДЗАНЭ И СВАТИЛИЩЕ КИТАНО

«ГНЕВНЫЕ ДУХИ»

Обрядовые меры по усмирению духов умерших высокопоставленных лиц упоминаются уже в источниках эпохи Нара. Временем расцвета «веры в гневных духов», *горё: синко:*, считается эпоха Хэйан. По мнению Курода Тосио, эта вера выражала своеобразное отношение к государству в японском обществе. Японцы признавали, что по естественному порядку вещей ошибки правителей вызывают природные бедствия. Но, в отличие от китайцев, они чаще видели механизм осуществления такой закономерности в деятельности конкретных духов, а не в безличной «воле Неба» или чем-то подобном. При этом речь идет не обо всех умерших, а лишь о тех, кто при жизни был близок к правящим кругам и пострадал из-за этого, — важно, чтобы носитель власти и ее жертва совпадали в одном лице [Курода Тосио 1996г, 323].

«Гневных духов», *горё:*, отличают от «мстительных», *онрё:*, или просто «злых», *акурё:*. «Мстительным» или «злым» духом может стать после смерти любое живое существо, умершее с чувством жестокой обиды на кого-то. Подобная злоба может быть и обоснованной, и необоснованной. Злой дух вредит и своим обидчикам, и посторонним людям. Нередко говорится, что он нападает на всех, кто окажется поблизости от места его кончины или погребения. Но размах его вредоносных действий невелик. Противдействие такому духу завершается его подчинением, усмирением: в дальнейшем каких-либо чудес он не являет. Что же касается «гневных духов», то ими становятся только те, кто при жизни занимал высокое положение: члены государевой семьи, крупные сановники, военачальники и т.п. (более точный перевод слова *горё:* — «высочайшие»,

«достопочтенные» духи). Всякий раз это те, кто погиб из-за несправедливости — был убит, казнен, покончил с собой или безвременно скончался от горя после обвинения в каких-то преступлениях, опасных для всего государства. «Гнев» этих духов приносит беды всей стране: засухи, наводнения, морозы, поветрия. Нередко для умиротворения духа обиженную особу восстанавливают или повышают в чине, посмертно возвращают на прежнюю должность или же назначают на более высокий пост. После успокоения дух *горё:* становится божеством-защитником государства в целом или какой-то области государственной деятельности.

ОБРЯД ПОЧИТАНИЯ «ГНЕВНЫХ ДУХОВ»

Особый обряд почитания «гневных духов» впервые был проведен в 20-й день пятого месяца 863 г. под руководством Эннин. Обряд получил название «собрание гневных духов», *горё:-э*, о нем сообщают «Истинные записи Японии в пору правления трех государей» [Там же, 323—234].

Весной 863 г. несколько провинций Японии охватило моровое поветрие. Согласно «Записям», против него было принято несколько обрядовых мер. В 21-й день первого месяца была устроена трапеза для монахов, в 27-й день того же месяца — «Великое очищение» у ворот дворца. В 4-й день третьего месяца государь сделал подношения тем святилищам, где божества носили величание «именитых богов», *мё:дзин*. В 15-й день того же месяца «Палата Темного и Светлого начал» представила доклад о ходе борьбы с поветрием, и последовало распоряжение двора — ради избавления от заразы провести во всех провинциях чтения сутр. Монах Кэнъэй собирал в столице пожертвования для поддержки пострадавших от мора, в том числе для того, чтобы они могли справить поминальные обряды. Он обращался и к простым людям, и к высшим сановникам. И наконец, в пятом месяце прошло «собрание гневных духов». Одним из его организаторов выступил Фудзивара-но Мотоцунэ (838—891), сын первого в истории Японии канцлера-кампак, Фудзивара-но Ёсифуса.

Обряд был обращен к шести «гневным духам»:

1) Принц Савара, он же государь Судо:, брат государя Камму, заподозренный в подстрекательстве к убийству Фудзивара-но Танацугу в пору строительства города Нагаока и покончивший с собой. Дух Савара считали причиной болезней государя Камму и его родичей.

2) Принц Иё, обвиненный в злоумышлениях против его старшего брата, государя Хэйдзэй (см. гл. 2).

3) Мать принца Иё, Фудзивара-но Китико.

4) Фудзивара-но Наканари (казнен в 810 г.), участник мятежа, который подняли сторонники государя Хэйдзэй против государя Сага. Духу Наканари приписывали моровые поветрия в пору правления государя Сага.

5) Татибана-но Хаянари (782—844), знаменитый каллиграф, был замешан в «Смуте годов Сё:ва» (842 г.), сослан в провинцию Идзу и умер по дороге к месту ссылки. Считалось, что дух Хаянари преследовал государя Ниммё: и довел его до безвременной кончины в 850 г. Хаянари посмертно получил повышение в ранге и был перезахоронен в родных местах.

6) Фунгя-но Миятамаро (казнен в 843 г.), участник той же «Смуты годов Сё:ва». Считалось, что духи его и Татибана-но Хаянари, кроме прочего, вызвали мор в 853 г.

По словам составителей «Записей», духи этих людей, безвинно пострадавших из-за придворных козней, стали «жестокими», *энкон*, и в 863 г. снова наслали заразу, от которой погибало множество людей.

Для духов возвели шесть «жертвенников», сделали им подношения цветами и яствами. Монахи под руководством Эннин прочли «Сутру золотого света» и «Сутру-сердце Праджня-парамиты» (см. гл. 14). Кроме того, «Палата музыки», *Гагаку-рё:*, устроила для духов танцевальное действо (см. о таких действиях [Анарина 2008]). Пляску исполняли дети из знатных семей, смотреть на нее собралось множество зрителей. Как отмечают «Записи», это было сделано «по древнему обычаю».

Исследуя происхождение этого обычая и «веры в гневных духов» в целом, Курода Тосио напоминает о различении «грубой души» божества, *арамитама*, и его же «мягкой души», *нигимитама* (или «милостивой души», *сакамитама*, и «зловредной души», *кусимитама*), которое встречается еще в первых японских летописях. В ис-

точниках периода Нара уже упоминаются обряды с плясками, служащие для усмирения духов. Танцы мыслились как способ «смягчить» душу божества, успокоить его, *сидзуму*, — как в мифе о сокрытии Солнечной богини Аматаэрасу. Когда ее выманивают из «небесного грота», богиня Амэ-но Удзумэ пляшет, а другие боги смотрят на это и смеются. При обряде почитания *горё:* тоже важно присутствие зрителей, важен их смех; танцы здесь — именно зрелищное искусство [Куроода Тосио 1996г, 325—236]. Другими способами почтить и потешить духов могли быть состязания конных лучников *ябусамэ*, борьба *сумо:*, лицедейские представления *саругаку*.

Конечным итогом обрядов, обращенных к *горё:*, должно было быть их преобразование в божества, не враждебные государству, а готовые помогать ему. Как именно мыслилось такое преобразование, из японских источников не ясно. Если считать, что «гневные духи» еще не «умерли» в собственном смысле, не перешли в тот разряд, к которому относятся божества-предки, — то обряд помогает им умереть «окончательно». Если же смерть как таковая уже произошла, то речь идет о склонении души данного божества-предка в «милостивую» сторону.

Однако с точки зрения буддийского учения, перерождение в виде божества — не лучшее из возможных, хотя жизнь богов и представляется более беззаботной, чем у людей. Поминальные обряды, проводимые на буддийский лад, призваны помочь умершему больше не рождаться вовсе, либо по возможности близко подойти к избавлению из круга перерождений: родиться человеком на земле или обитателем «Чистой земли» будды. Поэтому почитание *горё:*, при котором «гневные духи» преобразуются в богов, по сути расходится с буддийским учением, и многие исследователи относят его скорее к «народной религии», хотя обряды почитания *горё:* чаще всего вели монахи.

СУДЬБА СУГАВАРА-НО МИТИДЗАНЭ

Судьба Сугавара-но Митидзанэ (845—903) может служить примером того, как из почитания «гневногo духа» возникает обрядность, связанная с новым божеством [Мещеряков 1988, 149—164; Мак-Муллин 1988; Борген 1994].

До 781 г. род Сугавара носил иное прозвание — Хадзи. В пору становления государства Ямато этот род занимался изготовлением глиняных фигурок *ханива* для курганных погребений. После перехода к обычаю сожжения мертвых тел род сменил прозвание на «Сугавара», и основной областью его деятельности стало освоение материковой учености. В VIII—IX вв. несколько представителей рода Сугавара прославились как знатоки китайских наук. Дед Сугавара-но Митидзанэ основал частную школу, где изучались классические китайские книги, а отец возглавлял столичное «Училище», Дайгаку. Сам Митидзанэ с детства писал стихи, позже он прославился как один из выдающихся поэтов и каллиграфов Японии, а также как непревзойденный знаток китайской словесности.

Государь Уда (на престоле с 887 г.) по материнской линии не был родичем семьи Фудзивара, он стремился к большей самостоятельности, чем его предшественники. Предполагалось, что он назначит канцлером Фудзивара-но Мотоцунэ (ср. выше). Уда уже предложил Мотоцунэ эту должность. Но когда тот по обычаю отказался от столь высокой чести, ссылаясь на скудость своих способностей, то государь принял его отказ. По совету своего сподвижника, ученого-конфуцианца Татибана-но Хироми, Уда предложил Мотоцунэ другую должность — *ако*, известную из китайских источников, но прежде не существовавшую в Японии. Мотоцунэ счел это оскорбительным и удалился от двора, а государь обратился к знатокам китайской книжности, чтобы доказать свою правоту.

Сугавара-но Митидзанэ, служивший тогда в провинции Сануки, был вызван в столицу и подтвердил, что решение государя спра-



Сугавара-но Митидзанэ.
Рисунок Кикиути Ёсай

ведливо. С этого времени Митидзанэ становится одним из доверенных лиц Уда. Фудзивара-но Мотоцунэ был все же назначен канцлером, однако вскоре умер. Его сын, Фудзивара-но Токихира, был еще молод, и должность канцлера осталась не занятой. Сугавара-но Митидзанэ стал сначала заместителем начальника дворцовых покоев, затем воспитателем наследника, принца Ацукими, чья мать тоже не принадлежала к северной ветви Фудзивара. На многие другие высокие должности при государе Уда были назначены люди не из северной ветви рода Фудзивара. В 894 г. Митидзанэ должен был возглавить посольство в Китай, но по собственному его настоянию оно так и не было отправлено. Одна из дочерей Митидзанэ была наложницей государя, другие дочери служили при дворе. В 897 г. Уда отрекся и принял монашество, а воспитанник Митидзанэ, принц Ацукими, стал государем (Дайго).

В 899 г. Митидзанэ был назначен правым министром, а левым стал Фудзивара-но Токихира. Как сказано в «Великом зеркале», левый министр Токихира не только опытом, но и дарованиями заметно уступал правому министру, что и побудило его оклеветать Митидзанэ.

Обвинение состояло в том, что Митидзанэ хочет сместить государя и возвести на престол своего внука — другого сына Уда, принца Токиё. Токихира сумел добиться, чтобы государь явил немилость к своему бывшему учителю. Однако какого-то разбирательства и расправы не последовало, Митидзанэ был просто удален из столицы. В начале 901 г. он получил назначение на Кю:сю:, заместителем главы Управления западных земель, Дадзайфу. Хотя эта должность была достаточно ответственной, для правого министра она означала ссылку. Все взрослые сыновья Митидзанэ смещались со столичных должностей и направлялись на службу в разные провинции, двух младших сыновей ему разрешили взять с собой, а жена и дочери должны были остаться в столице.

На Кю:сю: Митидзанэ не покидал дома управителя Дадзайфу, где проводил время в молениях к буддам и бодхисаттвам и слагал стихи о своей горькой участи. «Великое зеркало» приводит такое его стихотворение:

Когда опустится вечер,
Легкий дым,

Что колеблется над горою и полем,
Огнем полыхнет
От моих стенаний.

(Пер. Е. М. Дьяконовой [О:кагами 2000, 60].)

Это стихотворение можно считать предсказанием посмертной судьбы Митидзанэ как «гневного духа».

Через два года Митидзанэ умер. Согласно «Великому зеркалу», сразу после смерти его дух «перебрался в Китано, где за одну ночь вырастил множество сосен <...> стал живым божеством-ками, и даже государь изволил его навещать». Из этой записи можно понять, что почитание духа Митидзанэ в святилище Китано близ города Хэйан установилось вскоре после 903 г. Однако на деле этому предшествовали бедствия, приписанные «гневу» духа опального сановника: засуха 903 г., поветрие и наводнение 904 г., сильная буря 906 г., большой пожар в столице 913 г., землетрясение 916 г. и другие. Несколько несчастий в роду Фудзивара и в государевой семье также считались мстью «гневного духа» Митидзанэ. В 909 г. умер Фудзивара-но Токихира. По преданию, перед смертью Токихира был одержим духом Митидзанэ. Примечательно, что обряды по умиротворению духа в это время и позже учреждались в основном под руководством брата и соперника Токихира — Фудзивара-но Тадахира, а также его потомков, вышедших на ведущие роли при дворе. В 919 г. по решению Тадахира на Кю:сю: был отстроен «Храм покоя и радости» Анракудзи, где монахи должны были совершать поминальные обряды по Митидзанэ.

В 923 г. скончался принц Ясуакира, наследник государя Дайго. Тогда Митидзанэ получил полное оправдание и был восстановлен во втором чиновном ранге. В 930 г. молния ударила в одно из зданий государева дворца, при пожаре погибло и было искалечено несколько придворных, вскоре умер государь Дайго. После этого Митидзанэ получил первый ранг и должность Великого министра.

Однако и после этого ему приписывали различные вредоносные чудеса. Согласно «Запискам о Масакадо», «Сё:монки» (ок. 1099 г.), когда в 939 г. Тайра-но Масакадо (ум. 940) поднял мятеж в провинции Ко:дзукэ и объявил себя новым государем, некая женщина, одержимая духом, вещала, что бог Хатиман подтверждает его права на престол. По ее словам, Хатиман дал Масакадо «мандат» на правление,



Святилище Китано Тэммангу

вручив грамоту через своего посланца — духа покойного Сугавара-но Митидзанэ. Сам Масакадо после смерти тоже стал «гневным духом», его считали одним из наиболее могущественных *горё*: [Курода Тосио 1996г, 333—334]. Почитание духа Масакадо было особенно

распространено в восточных землях Японии, в том числе в окрестностях нынешнего Токио.

«Великое зеркало» сообщает:

«Императорский дворец горел и несколько раз перестраивался. Однажды — это было во времена монаха-императора Энью: [этот государь отрекся и принял монашество в 984 г.] — плотники гладко обстругали рубанком потолочные доски и ушли; вернувшись на следующий день, они увидели: потолочные доски, обструганные накануне, словно закоптились. Поднялись по лестнице и обнаружили, что их за ночь жучки источили. И такие появились письма:

Что бы ни построили —
Сгорит дотла.
И эта напасть продлится,
Покуда не стихнет боль
В груди Сугавара.

Говорили, это сложил сам Китано» [О:кагами 2000, 62—63].

В 947 г. в Китано возводят святилище и помещают в нем сочинения Митидзанэ. Место было выбрано, вероятно, исходя из того, что там и раньше совершали обряды почитания богов грозы и дождя. Считается, что решение о строительстве святилища было принято благодаря усилиям Фудзивара-но Моросукэ, сына Тадахира. Представители рода Сугавара также участвовали в деятельности святилища, составляли «Записки» о его истории и другие тексты, связанные с ним.

Начиная с 980-х гг. дух Митидзанэ начинают чтить в этом святилище под именем Тэмман-Дайдзидзай-Тэндзин — как бога грозы, а также покровителя учености, стихосложения и каллиграфии. Здесь «Тэмман», «Небесная Полнота», — именование бога как громовника. «Дайдзидзай», «Великий самосущный», соответствует санскритскому «Махешвара», величанию некоторых индийских богов, почитаемых в «тайном учении». В 994 г. бог святилища Китано через прорицателя высказал свою волю: больше не гневаться и защищать страну. Чтить Тэмман-Тэндзин как «отца книжников» впервые начал, вероятно, Ёсисигэ-но Ясутанэ (см. гл. 17). Род Фудзивара и в дальнейшем оказывал поддержку святилищу Китано,

поскольку именно Фудзивара должно было принадлежать главенство в области материковой учености. При Фудзивара-но Митинага в 1004 г. святилище Китано впервые посетил государь (Итидзэ:).

Позже распространяется почитание Тэмман-Тэндзин как защитника школяров, которым предстоит сдавать экзамены. Оно сохранилось и в наши дни, обряд почитания Тэмман-Тэндзин приходится на 5-й день второго месяца. Бог этого святилища почитался и как защитник от поветрий, и как наставник «созерцания», Дзэн, и как помощник в деле перерождения в Чистой земле [Курода Тосио 1996г, 333—334]. В 1194 г. появляются «Записки храма Китано Тэндзин», «Китано Тэндзин энги». Здесь дух Митидзанэ предстает как воплощение бодхисаттвы Каннон [Федянина 2008].

Как и другие обряды в городе Хэйан, обряды святилища Китано уже в период Хэйан стали включать в себя перемещение носилок-микоси с «телом» божества из основного святилища во временное и обратно. Это путешествие божества сопровождали шествия с участием всадников, жрецов, монахов, воинов и др., а также пляски *дэнгаку*, действия в исполнении большого числа музыкантов и лицедеев. *Микоси* приносили и из окрестностей столицы, в разных ее кварталах создавались сообщества по снаряжению богато украшенных носилок для божества [Там же, 341].

ГЛАВА 17

РАЗВИТИЕ ОБЯДОВ В ШКОЛЕ ТЭНДАЙ.
«ПУТЬ БОГОВ ГОРНОГО ГОСУДАРЯ»,
САННО:-СИНТО:

ПОЧИТАНИЕ «ЛОТОСОВОЙ СУТРЫ»

В конце IX и в X в. все больше распространяются обряды «восьми чтений» сутры. Их проводят не только ради «защиты страны», но и в память об умерших монахах и мирянах. Так, в школе Тэндай чтения под названием «собрание шестого месяца», *минадзуки-э*, были приурочены к годовщине смерти Сайтё:. Государь Дзюнна в 826 г. учредил чтения «Лотосовой сутры» в память о государе Камму, а Фудзивара-но Фуюцугу в 817 г. положил начало чтениям сутры в храме Ко:фукудзи в память о своем отце. При государе Ниммё: чтения сутры в память о государе Сага проводились во дворце, и сам Ниммё участвовал в них в качестве «вопрошателя». В 851 г. Фудзивара-но Ёсифуса у себя в доме провел чтения в память о государе Ниммё:. В конце X в. Фудзивара-но Митинага учредил «государственные восьмеричные чтения», *го-хакко:*, — поминовения крупных сановников. По тому, сколько лет годовщину смерти государственного деятеля отмечали чтениями сутры, можно судить о том, насколько важную роль в истории державы ему приписывали потомки и преемники [Танабэ 1984, 395—397, 403].

Поминальные чтения устраивали на седьмой день после кончины, на четырнадцатый и так далее вплоть до сорок девятого дня, в сотый день и в годовщину. Обычно в них участвовали чтец сутры, ее толкователь, исполнитель заклинаний-дхарани, лица, ответственные за расстановку подношений, рассыпание лепестков цветов и за составление «пожелания», *гаммон*, а также помощник, ведавший остальными делами. Такие чтения назывались «собраниями Дхармы семи монахов», *ситисо:-хо:э*. Подношения при чтениях, проводимых по заказам знатных мирян, со временем становились всё более крупными. Чтения-диспуты превращались в действия со множеством зрителей-мирян, у каждой из сторон были свои страстные болельщики (ср. гл. 18).

В конце IX в. возникает обычай *гякюсю*: — поминальные чтения «заранее», при жизни поминаемой особы. Вероятно, впервые такие чтения устроил в 876 г. Абэ-но Садаюки, совместив их с поминовением своего покойного отца. Нередко к этому обряду прибегали бедетные люди, кого после смерти некому было бы помянуть. В 976 г. монах Тё:нэн (ум. 1016) перед отъездом в Китай провел поминальные чтения по своей матери — на случай, если она скончается раньше, чем он вернется в Японию. Обряд *гякюсю*: длился сорок девять дней. С беспримерной пышностью провел такой обряд по себе самом Фудзивара-но Митинага в 1023 г. [Танабэ 1984, 404—406].

В том же 1023 г. Фудзивара-но Митинага устроил «десятеричные чтения» сутры в память обо всех рыбах, выловленных в реке Удзи. Этот обряд иногда считают началом поминальных обрядов по животным.

«Лотосовую сутру» по-прежнему часто переписывали. От эпохи Хэйан сохранились ее роскошные копии со сложной отделкой и рисунками. Богато украшались футляры для свитков и ларцы для хранения сутры. Такие же парадные копии для поднесения в храм делались и для других сутр.

В конце X в. появляются стихотворения на японском языке, *вака*, посвященные «Лотосовой сутре». Их собирательное название — *сяккё:ка*, «песни об учении Шакьямуни». Это переложения коротких отрывков сутры, особенно часто цитаты для песен брались из главы «Девадатта» — о способности каждого существа стать буддой (поэты *вака* складывали стихи и по мотивам других буддийских книг).

«Лотосовая сутра» постепенно обретала все большую известность и вне столицы — благодаря странствующим проповедникам. Часто это были монахи или бывшие ученики школы Тэндай,



«Лотосовая сутра».
Фрагмент рукописи, где каждый иероглиф опирается на цветок лотоса

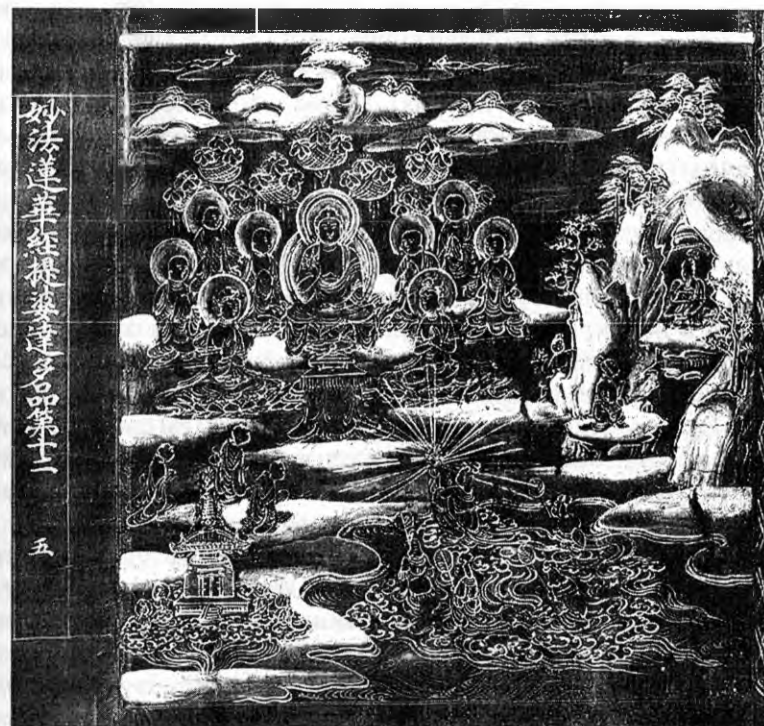
не нашедшие себе службы на горе Хиэй и в столице. Но со временем среди них появлялось всё больше людей, прошедших обучение в провинциальных храмах школы Тэндай. Таких проповедников называли «отшельниками», *хидзири*, — в древности это слово обозначало мудреца-чудотворца, живущего вне государственной буддийской общины. Их проповеди в основном касались не сутры в целом, а отдельных ее глав или строк. Они распространили по стране обычай величания сутры — произнесения нараспев слов *Наму Мё:хо: рэнгэ-кё:*; «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы». «Отшельники» многократно повторяли величание, сопровождая его ударами в барабан или гонг, и приглашали мирян присоединиться к этому простому обряду, приносящему блага множеству существ. Величание служило своего рода мантрой, чудотворной формулой, способной заменить всю сутру⁶. Этот обычай имел много общего с «памятованием о будде» (см. гл. 23), которым тоже занимались странники *хидзири*.

В X в. возникают сообщества крестьян или небогатых горожан, которые устраивают обряды по сутре в складчину, так называемые «восемь чтений для завязывания связей», *кэтиэн хакко:*. Имеется в виду создание условий, *эн*, для будущего благоприятного перерождения и завязывание между людьми таких прочных добрых связей, которые перешли бы и в их будущую жизнь — в нынешнем мире, или в будущем, когда на землю явится будда Мироку, или же в «Чистой земле» будды Амида. Собранные съестные припасы шли на дары монахам и на общинный пир после обряда, а подношения будде состояли в основном из дикорастущих цветов и плодов. В первый день чтений обряд велся ради всех мужчин в общине, во второй — ради женщин, в третий — ради детей, и в четвертый — ради монахов [Танабэ 1984, 406—407].

В середине эпохи Хэйан почитание «Лotosовой сутры» сближается с горным подвижничеством *сюгэндо:*. В горах Кумано чтения сутры устраивали весной и осенью, в том числе и в память о рыбах и диких зверях, ставших добычей рыбаков и охотников. Монахи при этом обряде иногда одевались в звериные шкуры или соломенные плащи — как подвижники *сюгэндзя* [Там же, 407]. А на полуострове

⁶ В XIII в. Нитирэн, основатель новой школы, названной по его имени, сделал слова величания сутры главным предметом почитания.

Кунисаки на Кю:сю: двадцать восемь святилищ божества Хатиман соотнесли с двадцатью восемью главами «Лotosовой сутры», и в горах установили статуи с надписями — цитатами из нее. В роли монумента во славу сутры могло выступать не только рукотворное сооружение, но и скала, большое дерево [Грапард 1986, 26].



«Лotosовая сутра».

Фрагмент иллюстрированной рукописи «золотом по синему»

ОБРЯД «КРУГОВОГО ОБХОДА» ГОРЫ ХИЭЙ

Обряд «кругового обхода» горы Хиэй, *кайхо:гё:*, основал монах Со:о:, ученик Эннин. Этот «тайный» обряд представляет собой обход храмов и святилищ на горе Хиэй. Протяженность пути состав-

ляет около 30 км, его проходят несколько раз в течение определенного срока.

От Эннин Со:о: принял несколько «тайных» посвящений, в том числе «Закон Светлого государя Неподвижного», «Фудо:-мё:о:-хо:», а также огненный обряд *гома*. Приняв заповеди, Со:о: поселился вдалеке от основных храмов горы Хиэй, на южном ее склоне, где основал храм Мудо:дзи. Возле водопада на реке Кацурагава близ этого храма Со:о: истово подвижничал, пока ему не явился в потоке воды сам Фудо:. Монах бросился обнять его, но поймал в воде лишь ветку растения *кацура* (пуэрария). Кроме того, Со:о: странствовал на горе Хира, и в тех краях ему явился бодхисаттва Фугэн и помог достичь ясного понимания буддийских книг (ср. гл. 4), хотя сам монах сравнительно мало времени уделял учению.

Обряд «кругового обхода» восходит к «сосредоточению при постоянном хождении» (см. гл. 5), но при нем подвижник не ходит вокруг изображения будды внутри молельни, а перемещается под открытым небом. Роль «тела» будды исполняет сама гора, в качестве отличительных знаков «великого существа» выступают храмы, святилища, камни, отдельные деревья на горе, а также местности, вид на которые открывается с разных точек пути. Тем самым в обряде на деле осуществляется учение о том, что всё в мире тождественно будде. Вместе с тем почитание горы здесь близко к тем обрядам «родным богам», где горы выступают в роли «тела божества».

«Обход» может продолжаться тысячу дней или сто дней. В нем разрешается делать перерывы, но когда подвижник отправляется в дорогу, он должен шагать без остановки, пока не дойдет до очередной вехи — молельни, камня и т. п. Достигнув ее, следует совершить один из обрядов. В целом все подвижничество понимается согласно «тайному учению» — как способ единения со Светлым государем Неподвижным, Фудо:-мё:о:. Долгое воздержание от питья и пищи, как и изнурительная ходьба, соотносятся с «огнем» Фудо:. В нем сторают заблуждения и страсти — те, что мучают самого подвижника и людей, ради кого он совершает «обход».

Содержание отдельных обрядов, как и сами путевые вехи, каждый раз подбираются для данного подвижника его личным наставником. Странник записывает маршрут своего путешествия в особой «заметке», *тэфуми*, и никому ее не показывает. Общее направление пути таково: от храма Мудо:дзи до храма Энрякудзи, оттуда к Вос-

точной пагоде, потом к Западной, далее к пагоде Ёкава и к священному дереву — «драгоценной криптомерии», *гёкутай-суги*, которая почитается как «тело» государя. Под ней совершается моление за государя, и только здесь подвижник может ненадолго присесть. От криптомерии путь ведет к святилищу Хиэ (см. ниже), а оттуда — обратно к храму Мудо:дзи [Родс 1987].

ПОЧИТАНИЕ БОГОВ НА ГОРЕ ХИЭЙ

Почитание богов на горе Хиэй было сосредоточено вокруг святилищ Хиэ-тайся в местности Сакамото на восточном склоне горы, обращенном к озеру Бива. Хиэ (или Хиёси), «Солнечная Удача» — название горы, а Хиэй — китаизированная запись того же слова. В преданиях о Сайтё: говорится, что еще его отец совершал моления горным божествам Хиэ, прося о рождении сына, и дал обет выстроить храм на горе. Сам Сайтё: не только исполнил этот отцовский обет, но чтит и других богов. Сайтё: считают также и основателем учения Тэндай о богах как воплощениях будд, *хондзи суйдзяку*.

Это учение было близко связано с «тайнствами» Тэндай и поначалу существовало лишь в устной традиции. Первые письменные его изложения появляются в XIII в. [Грапард 1987].

«Истинные записи Японии в пору правления трех государей» сообщают, что в 859 г. монах из храма Энрякудзи по имени Эрё: велел двум своим ученикам читать сутры для богов *ками* в святилищах Камо и Касуга. Таким образом, обряд был обращен к богам-защитникам столицы и рода Фудзивара. Свое решение Эрё: объяснял так: «Когда будда ведет живые существа, он иногда использует истинное, а иногда — условное. Татхагата отпечатывает свои следы и становится то государем, то богом. Поэтому когда страной правит праведный государь, она непременно получает помощь от богов» [Мацунага 1969, 227—228]. Здесь наставник школы Тэндай берет учение об «истинном и условном» и о «следах» будды в мире как еще один источник для обоснования правильности японского государственного устройства. Родство богов с правителем и их помощь ему объясняются тем, что и боги, и государь суть воплощения будды.

В IX—X вв. шло постепенное сближение обрядов святилищ Хиэ и храмов Тэндай. Устанавливались все более крепкие связи

со знатными столичными семьями, которые возводили свое происхождение к богам. «Храмовый дом» Тэндай тоже должен был обустроить почитание своих богов, покровителей и защитников.

Коль скоро обряды включали в себя зажигание светильников, возлияние воды, воскурение благовоний и другие подобные действия, то в «тайнствах» соответствующие боги почитались как сподвижники основного «почитаемого», к кому обращен обряд. Например, бог огня Агни, яп. Катэн, считался сподвижником Фудо:-мё:о:. Но такое четкое ограничение функций божества не подходило к почитанию богов *ками*, которые соотносятся скорее не с действием или состоянием (горение, течение, дуновение), а с конечным результатом (безопасность и процветание рода, местности или всей страны). В школе Тэндай отождествление *ками* с «почитаемыми» шло обычно не по функциональному признаку, а по территориальному. Как указывает Алан Грапард, основу этого отождествления составляли упражнения по сосредоточению, связанные с традицией одного из храмов Хиэй. А средством отождествления могло служить особое истолкование имени божества или одного из слов, связанных с его почитанием.

Сколько всего святилищ было на Хиэй в IX—X вв., точно не известно, в разное время их состав менялся. Они делились на четыре группы:

1) Восточные святилища божеств Ооямагуи-но-микото и Камотамаёри-химэ-но-микото (их летние обиталища ближе к подножию горы, а зимние — выше по склону). Божества соотносятся с богом Ямасуэ-но-микото, который упоминается в «Записях о деяния древности». На Хиэй этого бога чтут в двух образах, мужском и женском, с ними связаны ежегодные земледельческие обряды. Эти святилища Хиэй — самые древние.

2) Западные святилища, известные под собирательным названием О:мия, «Великие палаты». По преданию, в 667 г. будущий государь Тэнти и его сподвижник Накатоми-но Каматару некоторое время жили близ Сакамото на берегу озера Бива, а в 715 г. внук Каматару, Фудзивара-но Мутимаро:, основал в этом месте святилище бога Оонамути-но-микото (почитаемого в святилище Оомива в Ямато). Оонамути чтит как хранителя государевых дворцов и как защитника государева рода.

3) Святилища Уса-но-мия, где почитают Тагори-химэ-но-микото, а также Хатиман.

4) Святилища Сираяма, где чтут Сираяма-химэ-но-микото.

Вторая, третья и четвертая группы соответствуют обрядам, замещенным из других святилищ в разных местностях Японии. Вероятно, воспроизведение этих обрядов поблизости от города Хэйан должно было дать дополнительную защиту государю, его семье и столице.

На горе Хиэй соотношение богов и будд выглядело так:

Пагоды	Западная	Восточная	Ёкава
Будды	Шакьямуни (Сяка)	Бхайшаджьягуру (Якуси)	Амитабха (Амида)
Божества	Оонамути	Божества Восточных святилищ	Божества святилищ Уса
Три истины	Все явления неистинны, «пусты», ку:	Все явления истинны в относительном, «временном» смысле, кэ	Следует держаться «середины», <i>тю:</i> , между оценкой явлений как пустых или «относительно истинных»
Времена	Истинного закона	Подобия закона	Конец закона

«ПУТЬ БОГОВ ГОРНОГО ГОСУДАРЯ»

В «тайнствах Тэндай» трое будд отождествляются с Вайрочаной, который пребывает во всех трех временах. Три уровня познания — «врата учения», *кё:мон*, «врата созерцания», *каммон*, и «врата мудрости», *тимон*, — образуют триединство, «врата основы», *римон*. Подобный подход прослеживается и в упражнениях по «прекращению и постижению», где устанавливают единство «трех тысяч миров». В целом эта установка обозначается как «единство истины в тройном созерцании», *иссин-санкан*. Исходя из нее, боги святилищ Хиэй предстают как составное, но внутренне единое божество по имени «Горный государь», Санно:. Учения о богах как воплощениях будд, разработанные в школе Тэндай, обозначаются как «Путь богов Горного государя», *Санно:-синто:*.

Имя Санно: толковали, беря иероглифы не по значениям, а по написанию — как графические образы триединства. В первом случае три черты «опираются» на одну (山, Сан, «Горный»), а во втором «нанизываются» на нее (王, О:, «Государь»). А. Грапард отмечает здесь еще и образ вращения: знак 山, повернутый набок, похож на знак 王. Вместе с тем по значению имя Санно: вполне подходит для бога — хозяина горы. По преданию, бог Санно: явился монаху школы Тэндай по имени Кё:мё: (965—1038) и сам открыл ему тайну своего имени: оно соответствует «единству истины в тройном созерцании».



Святылище Хиёси-тайся

В более поздних источниках бог Санно: именуется «измененным обличем», *гонгэн*, будды Вайрочаны. Его изображают как существо с головой обезьяны, одетое в богатый «царский» наряд. Обезьян, обитающих на горе Хиэй, почитают как вестников этого бога. В святилищах и храмах для них выставляют еду и устраивают укрытия от непогоды. По мере обустройства храмов школы Тэндай в разных провинциях распространялось и почитание богов-защитников

в образах обезьян. Перед храмами устанавливали каменные изваяния этих животных.

ПРЕДАНИЯ О «ЛОТОСОВОЙ СУТРЕ» И ЕЕ ПОЧИТАТЕЛЯХ

Предания о «Лotosовой сутре» и ее почитателях есть уже в «Японских легендах о чудесах» («*Нихон рё:ики*»). В эпоху Хэйан появляется несколько сборников легенд, посвященных исключительно этой сутре. Из них полностью сохранились «Записки о могуществе Лotosовой сутры в Великой стране Японии», «*Дай Нихон-коку Хоккэ-гэнки*», см. [Легенды 1984]. Их составил в 1040—1044 гг. Тингэн, монах школы Тэндай. Он жил на горе Хиэй, в Ёкава. В сборник вошло 129 рассказов. Почитание «Лotosовой сутры» предстает здесь как простой путь к спасению, подходящий для трудных времен «конца Закона».

В числе почитателей сутры упоминаются и монахи, и горные отшельники *хидзири*. Монахи здесь — это чаще всего злостные нарушители заповедей: они женятся, заводят детей, имеют собственность и, по сути, только числятся монахами, но с помощью сутры творят чудеса ради «пользы для других». В рассказе 22 некий монах совершает несколько дерзких краж — нарочно, чтобы сесть в тюрьму и там читать сутру для спасения узников. Отшельники предстают как могущественные чудотворцы, похожие на приверженцев «пути упражнений и испытаний», а иногда и на даосских «бессмертных» (рассказы 11, 44, 73).

Из способов почитания сутры в сборнике речь идет в основном о двух: чтении и переписывании. Слушать сутру любят боги и духи (рассказы 86, 14), они приходят на помощь чтецу, если ему грозит беда. Сутра помогает голодным, замерзающим, больным (рассказы 45, 47, 75, 91, 66). В рассказе 87 герой, не в силах терпеть страдания непостоянного мира, решает на самоубийство, принимает яд — но не может отравиться, так как сутра защищает его.

Злые духи не могут подступиться к тому, кто преданно читает сутру. Благодаря ей можно обрести лучшее перерождение — в Чистой земле будды Амида (рассказы 15, 82, 86, 110), на небе Тушита или на земле. Монах Какунэн в рассказе 78 читает сутру наизусть, но не мо-

жет запомнить три строчки из нее. Он просит помощи у бодхисаттвы Фугэн. Однажды во сне ему является старый монах и говорит, что в прежнем рождении Какунэн был книжным жучком и прогрыз в ней три строки. Благодаря житию в сутре жучок сумел переродиться человеком. Проснувшись, Какунэн помнит сутру полностью.

В рассказе 126 обезьяны жестаи просят отшельника переписать сутру и сами собирают древесную кору для выделки бумаги. Зимой, найдя стаю обезьян, насмерть замерзших в пещере, отшельник считает свое обещание выполненным (так как «звериное» перерождение обезьян закончилось) и бросает работу над сутрой. Через много лет в его обитель прибывает местный губернатор и признается, что он в прошлом рождении был одной из тех обезьян. Он просит отшельника продолжить переписывание сутры.

Примечателен рассказ 67 — из него можно отчасти понять, как мыслилась действенная сила молений о дожде. Еще в древности божества, ответственные за воду и дождь, в Японии соотносились с образами змеев, иногда — драконов по китайскому образцу. Согласно буддийскому «тайному учению», власть над небесными водами приписывается богу Брахме, яп. Бонтэн. Предание показывает, что иногда эти представления могли сталкиваться:

«В храме Морского Дракона, что в округе Хэгури земли Ямато, жил был один монах. Он всегда носил “Сутру лотоса” с собой и разъяснял ее. Каждый день он непременно выбирал одну главу, растолковывал ее и читал. Так множились его благодеяния не один год. И тут вдруг явился дракон. Привлеченный благородной проповедью, он приходил каждый день в сад, где собирались слушатели. Так внимал он “Сутре лотоса” три года кряду, не пропустив ни единого дня. Монах подружился с драконом. О дружбе той шла молва.

И случись тут сушь. Не выпало ни капли дождя, пять знаков погибли. О монахе донесли государю. Государь же повелел монаху явиться и толковать сутру, а дракону его слушать. Пусть, мол, монах передаст повеление дракону, и тогда выпадет дождь. Если же монах ослушается, пусть тогда немедля из Японии убирается.

Монах выслушал повеление и, исполненный грустных и печальных размышлений, вернулся в храм и рассказал обо всем дракону. Дракон отвечал: “Уж три года, как я слушаю “Сутру лотоса” и тем избежал многих злых

дел, вкушая радость предстоящего воздаяния. Я хотел бы оставить свое мерзкое тело и переродиться человеком, дабы воздать Учителю по заслугам. А дождю я не хозяин. Засуха и другие напасти во власти небесного владыки Бонтэн. По его повелению дождь дождит и прекращается. Если же поднимусь и открою врата дождю, Бонтэн убьет меня. Но я принесу себя в жертву Закону Будды. И тогда три дня будет идти дождь. Ты же захорони мои останки и на том месте поставь храм. Тело мое разделится на четыре. Повсюду отстрой храмы — пусть повсюду будет земля Будды”. Сказав так, дракон расстался с монахом. Монах же доложил обо всем государю.

В назначенный срок засверкали молнии и хлынул ливень. Три дня и три ночи, не зная отдыха, лился он. Вода наполнила мир, и пять знаков уродились на славу. Государь возрадовался и повелел монаху читать “Сутру лотоса”.

Исполняя волю дракона, монах воздвиг храм Морского Дракона. Кроме него построил еще три храма: Врат Дракона, Небесного Дракона и Владыки Дракона. Монах же всю жизнь свою читал “Сутру лотоса”. И столько чудес совершил, что обо всех и не расскажешь...» (Пер. А. Н. Мещерякова, см. [Легенды 1984, 115].)

Рассказ 48 сообщает о состязании между двумя чудотворными сутрами: «Лотосовой» и «Сутрой золотого света». Его устроили два монаха, условия были таковы: монахи засевают два поля, и кто соберет больший урожай — у того сутра лучше. Сторонник «Сутры золотого света» работает в поле, а почитатель «Лотосовой сутры» ничего не делает, всецело полагаясь на чудо. Его соперник собирает богатый урожай, а собственное его поле зарастает сорняками. Но среди сорных трав растет одна тыква-горлянка: она приносит плоды, и в каждой тыкве оказываются внутри зерна риса, так что в итоге «Лотосовая сутра» побеждает.

В рассказе 128 монах До:ко: в пути располагается на ночлег под деревом. Ночью он слышит, как по дороге подъезжают всадники. Один из них окликает кого-то: «Эй, старик, ты здесь?» С дерева ему отвечает старческий голос. Из беседы можно понять, что старика зовут куда-то ехать, чтобы показать путникам дорогу, но тот отказывается, говоря, что лошадь его захромала, а пешком он не поспеет за верховыми. Утром монах находит под деревом изваяние придорожного божества, *до:содзин*, и рядом — подношение в виде таблич-

ки с изображением коня. Табличка разбита, и До:ко:, как может, поправляет ее. Ночью бог рассказывает монаху: всадники — это боги морового поветрия, они рыщут по окрестностям, а он должен служить им проводником. Таким образом, «вылечив» лошадь, До:ко: помог богам, но невольно принес несчастье людям. Бог сообщает, что давно хотел бы избавиться от своего нынешнего грубого тела и отправиться на южный остров Фудараку, в страну бодхисаттвы Каннон. Чтобы помочь ему, монах три дня и три ночи читает «Лотосовую сутру», сооружает лодочку, и на ней бог отплывает по морю на юг.

Как указывает Ёсико Дикстра [Дикстра 1977], в преданиях этого сборника ничего не говорится о том, что «Лотосовая сутра» защищает государство, страну, народ в целом. Внимание сосредоточено только на том, как сутра влияет на судьбу отдельного живого существа.

ГЛАВА 18

ШКОЛА ТЭНДАЙ В X В. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РЁ:ГЭН

ДЕТСКИЕ И УЧЕНИЧЕСКИЕ ГОДЫ РЁ:ГЭН

Особенного влияния школа Тэндай достигла во второй половине X в. при Рё:гэн (912—985, посмертное имя Дзиэ-дайси). Основные сведения о жизни Рё:гэн содержатся в «Жизнеописании Дзиэ, великого общинного распорядителя», «Дзиэ дайсо:дзё:-дэн». Его составил в 1031 г. Фудзивара-но Таданобу (967—1035). Рё:гэн считают крупнейшим после Сайтё: наставником Тэндай [Насу Эйсё: 1996; Гронер 2002].

Рё:гэн родился в провинции О:ми в небогатой семье, учился в поземельном храме О:ми, а затем в школе Тэндай. Его наставник умер незадолго до того, как ученик должен был принять монашеское посвящение. Для юноши стали спешно искать наставника, у кого было бы свободно место ученика. Такого учителя нашли в Нара, в школе Хоссо:. Однако юноша заявил, что примет посвящение, только если наставником его будет считаться его покойный учитель, и это условие было принято. Перед посвящением Рё:гэн успел поучиться в школе Хоссо: буддийской логике и искусству диспута. Позже этот опыт пригодился ему в спорах с монахами из Нара.

Посвящение Рё:гэн прошел в 928 г., а в 929 г. победил в школьном диспуте Тэндай. В 931 г. у него уже были свои ученики. В 930-х гг. он выступал еще на нескольких диспутах, а в 937 г. выиграл состязания монахов, устроенные мирянами-благодетелями из рода Фудзивара. После этого Рё:гэн был представлен Фудзивара-но Тадахира (880—949), тогдашнему главе наиболее влиятельной ветви рода Фудзивара.

Связи семьи Фудзивара со школой Тэндай в это время всё больше укреплялись. В частности, вычислялись родственные связи Фудзивара с Сайтё: — матерью основателя Тэндай якобы была женщина из рода Фу-

дзивара по имени Фудзико [Гронер 1984, 164]. Монахи Тэндай совершали обряды в То:номинэ, где находились захоронения семьи Фудзивара.

С 937 г. началась придворная карьера Рё:гэн. Для этого он кроме учения Тэндай и навыков диспута освоил еще и множество «тайных» обрядов для разных случаев. Фудзивара-но Тадахира приглашал молодого монаха совершать различные моления в своем доме и во дворце.

В 949 г. Тадахира умер. В поминальных обрядах должен был участвовать и Рё:гэн. Но он вдруг попросил своих покровителей отпустить его на гору Хиэй, чтобы там он мог предаться скорби по умершему. Фудзивара-но Санёри (900—970), старший сын Тадахира, возмущился безответственным поведением монаха, но брат Санёри, правый министр Фудзивара-но Моросукэ (908—960), убедил своих родичей разрешить монаху уехать. Дело в том, что дочь Моросукэ в это время ждала дитя от государя Мураками, а справить дома положенные моления о благополучных родах и о рождении сына было нельзя из-за траура. У государя уже был сын — внук Фудзивара-но Мотоката (ум. 953). Моросукэ надеялся, что если родится мальчик, то государь назначит наследником его, а не внука Мотоката, и ради обеспечения этого тоже предполагалось совершать обряды — по возможности втайне от остальных Фудзивара. Удалившись на Хиэй, Рё:гэн стал молиться о будущей матери и ее дитяти, провел ради них несколько «тайных» обрядов.

В 950 г. внук у Моросукэ родился и действительно был назначен наследником. С этих пор Рё:гэн получал от Моросукэ всяческую поддержку. Когда наследник вырос, Рё:гэн был приглашен к нему как наставник. Один из сыновей Моросукэ стал храмовым учеником Рё:гэн, его монашеское имя — Дзиндзэн (943—990). На нужды обучения сына Моросукэ выделил доходы с обширных земельных угодий. Со временем Рё:гэн стал крупным землевладельцем, у него были имения в восьми провинциях. При этом полное «тайное» посвящение Рё:гэн прошел лишь в 951 г.

Рё:гэн старался возродить монашеское обучение школы Тэндай в местности Ёкава, каким его задумали Сайтё: и Эннин. Он требовал от учеников глубокого изучения «Лотосовой сутры» и прилежных занятий «прекращением и постижением». В 956 г. учеником Рё:гэн стал Гэнсин, позже признанный одним из самых глубоких

мыслителей Тэндай и японской буддийской традиции в целом (см. гл. 23). Рё:гэн и его ученики совершали и «тайные» обряды в столице. Но замыслы Рё:гэн не ограничивались деятельностью «семейного» монаха, пусть даже и при столь влиятельной семье. В 961 г. при Западной пагоде горы Хиэй он провел обряд по «закону пяти жертвенников», *годанхо:*, для избавления от бедствий всей страны.

«СПОР МЕЖДУ ШКОЛАМИ ГОДОВ О:ВА»

Рё:гэн использовал все возможности, чтобы доказать свое мастерство не только как чудотворца, но и как знатока учения. В 963 г. государь Мураками устроил во дворце десятиречные чтения «Лотосовой сутры», *хоккэ дзикко:*, создав на них десятерых монахов из Нара и десятерых — с Хиэй для проведения большого диспута, *ронги*. Этот диспут называют «Спором между школами годов О:ва» (по девизу правления 961—964 гг.), о нем сохранился подробный отчет-дневник, «*О:ва сю:рон-никки*».

Каждый день проводили по два заседания. «Чтец» толковал один из свитков «Лотосовой сутры» или одну из сопутствующих ей сутр и излагал различные положения буддийского учения, связанные с данным текстом, а «вопрошатель» задавал вопросы по обсуждаемым темам. Если «чтецом» выступал монах из Нара, то «вопрошателем» был монах Тэндай, и наоборот. Школы Нара были представлены в основном опытными монахами, среди них были двое членов «Общинного собрания», и еще двое «испытанных чтецов», *ико:*, ранее успешно проводивших диспуты. Школу Тэндай представляли менее известные монахи, в основном ученики Рё:гэн.

Вечером второго дня чтений между монахом Хо:дзо: из школы Хоссо: и учеником Рё:гэн по имени Какукэй разгорелся жаркий спор о «природе будды». Снова, как и во времена Сайтё: и Токуицу (см. гл. 4), был поднят вопрос, все ли живые существа способны достичь просветления. Хо:дзо: настаивал, что не все, Какукэй возражал ему, причем следовал в основном «Сутре о нирване», а не «Лотосовой сутре». Хотя в Тэндай учение этих двух сутр считается по сути единым, различия в формулировках всё же есть, и опытный спорщик Хо:дзо: сумел поставить «вопрошателя» в тупик. Тогда Рё:гэн, нарушая распорядок чтений, сам начал возражать «чтецу». Заседание

длилось до позднего вечера, утром Хо:дзо: и Рё:гэн продолжили прения. В итоге Хо:дзо: сдался.

Члены семьи Фудзивара, слушавшие «чтения», были обеспокоены поражением школы Хоссо:. Хотя Хо:дзо: и был монахом храма То:дайдзи, но вообще центром Хоссо: был родовой храм Фудзивара — Ко:фукудзи. Фудзивара-но Фуминори срочно выехал в Нара. Там, в родовом святилище Касуга, он повинился перед богами за неудачу на чтениях. Боги, правда, не выказали гнева на семью Фудзивара и опекаемых ею монахов, а напротив, указали способ покончить с монахами Тэндай за позор. Согласно вещанию божества, Фуминори должен был найти в Нара монаха школы Хоссо: по имени Тю:сан, с ним вернуться в столицу и выставить его в диспуте против Рё:гэн. Так и было сделано: Тю:сан

заменял на чтениях одного из монахов Нара, продолжив спор о «природе будды». На сей раз Рё:гэн хранил молчание — возможно, не желая далее обострять отношения со школой Хоссо:. В том, кто же все-таки победил на диспуте, источники расходятся: «Дневник» приписывает победу школе Хоссо:, а «Краткие записи о стране Помощной Шелковицы» (см. гл. 27) и другие памятники — школе Тэндай. Так или иначе, школа Хоссо: сохранила за собой ведущую роль в Нара, а Рё:гэн укрепил свою славу знатока учения. В 964 г. он вошел в состав монахов дворцовой молельни, *найгубу*, а в 965 г. — в «Общинное собрание».

В 966 г. Рё:гэн стал настоятелем храма Энрякудзи и главой школы Тэндай. Он стал укреплять дисциплину и ужесточать требования к подготовке монахов. Большой спрос на тайные обряды в обществе приводил к дроблению Тэндай на множество частей, поскольку для каждого из обрядов существовала своя линия преемственности от



Татхагата Бхайшалдьягуру,
Якуси-нёрай.
В руке его горшочек
с целительным снадобьем

учителей к ученикам. Рё:гэн пытался восстановить школу как целое, и для этого жестко требовал, чтобы все монахи проходили базовое обучение по программе Сайтё: и участвовали в диспутах, где бы их знания проверялись в присутствии монахов и мирян. В то же время ученикам из знатных семей Рё:гэн отдавал явное предпочтение, они быстрее продвигались по храмовым должностям. Во многом строгости в области освоения учения связаны были именно с тем, чтобы сделать школу более привлекательной для знатных мирян, ценящих ученость. Это вызывало недовольство других монахов школы, в особенности последователей Энтин.

В 966 г. на горе Хиэй произошел большой пожар. Были уничтожены почти все здания Энрякудзи, главного храма школы, в том числе «зал для чтений», *ко:до:*, «Молельня дхарани», *Со:дзиин*, где проводились «тайные» посвящения линии Эннин, а также помещение для «сосредоточения по Лotosовой сутре», *Хоккэ-дзаммай-ин*, и другие постройки. Рё:гэн начал восстановительные работы, но средств, отпускаемых государством на школу Тэндай, не хватило бы даже на одно здание. Значительную помощь школе оказывали благотворители, прежде всего потомки Фудзивара-но Моросукэ, но отстройка храма всё равно шла трудно. С 968 г. пожертвования на большой «Зал для чтений» собирали по всей стране. В 970 г. молельня *Со:дзиин*, почти готовая к открытию, сгорела снова, и ее строили еще год. Рё:гэн расходовал на строительство доходы со своих поместий и с имений Дзиндзэн. В 972 г. состоялись торжества по случаю освящения нового здания Восточной пагоды, а полностью храм Энрякудзи был воссоздан лишь в 980 г.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НА ПОСТУ ГЛАВЫ ШКОЛЫ

Рё:гэн изгнал с горы несколько сотен «злонравных монахов», *акусо:*. Большинство из них составляли последователи Энтин. В «Требованиях Рё:гэн, главы Тэндай», «Тэндай дзасу Рё:гэн кисё:» (970 г.) он вводит меры против вольностей, вошедших в школьный обиход в середине X в.

Во время «собраний в честь шарира», *сяри-э* (их учредил Эннин в 860 г.), распорядители не должны устраивать пирушек для руко-

водства храмов, а монахам не следует ходить с поздравлениями и подарками к распорядителям (ст. 1, 24). То же требование относится и к «собраниям шестого месяца», *минадзуки-э* (ст. 2, 3), «собраниям одиннадцатого месяца», *симоцуки-э* (ст. 4), а также к летнему «затворничеству», *анго* (ст. 5). В пояснении к статье 2-й Рё:гэн зло высмеивает гулянки монахов, говоря: за горами изысканных яств на подносах уже не видно вершины горы Хиэй. Мирянам не следует присылать в дар монахам снедь и крепкие напитки, даже в качестве лекарства (ст. 16).



Изображения Рё:гэн в виде монаха и демона

Строго запрещается ходить по жилым помещениям с оружием. За это, как и за учинение буйства, монаха надлежит задержать и передать мирским властям, ибо воин может читать сутры, но монах, ушедший от мира, не может носить оружие. Роль стражи на горе должны исполнять «храбрые воины, посвятившие себя Пути», но еще прежде них возмутителей спокойствия покарают божества-хранители горы Хиэй (ст. 19).

Лошади и волы, оставленные пастись на горе, будут изыматься и отсылаться во дворцовое Конюшенное управление (ст. 17). Эта мера должна была отучить гостей-мирян, да и монахов знатного рода, от привычки въезжать на гору верхом или в возках. Рё:гэн повторяет

требование Сайтё: — чтобы в пору двенадцатилетнего обучения монахи не покидали Хиэй, и указывает те места, через которые проходит граница территории «горы» (ст. 13). Людей в монашеской одежде и с «закрытым лицом» (например, в паломничьих шляпах) нельзя допускать на гору, чтобы под видом монахов в храмы не пробрались женщины или грабители (ст. 18).

Примечательна статья 7-я — о том, что монах, купивший с торгов какие-либо предметы обрядовой утвари и в срок не внесший плату за покупки, будет впредь изгоняться из общины. Рё:гэн поясняет: утварь, часто весьма дорогостоящая и трудная в изготовлении, должна цениться по ее истинной стоимости, поэтому торги необходимы. Но дурно, когда они превращаются в состязание и монахи взвинчивают цену с целью похвалиться щедростью своих благотворителей или навредить сопернику, а то и просто из глупого азарта. По завершении торгов те, кто выиграл их, отказываются платить. В итоге мастера, освоившие тот или иной обряд, не проводят его, поскольку не могут купить необходимую утварь, а ремесленники подолгу не получают платы за свои изделия. Однако руководство школы не было готово само распределять утварь и содержать ремесленников за свой счет — из-за нехватки средств и нежелания потерять отчисления от торгов.

Монахи, пропускающие «покаяние», *фусацу*, проводимое дважды в месяц, исключаются из общины на три года (ст. 8). За пропуск чтений, устроенных по государственному либо частному поручению, монах навсегда отстраняется от участия в любых государственных обрядах (ст. 15). При «вручении заповедей» не следует мешать друг другу и прерывать обряд посторонними разговорами (ст. 21). Ежегодно весной и осенью храмы Хиэй должны подавать в Энрякудзи списки своих обитателей (ст. 22). Списки монахов школы Тэндай должны выверяться на весенних и осенних чтениях сутр, проводимых для богов Санно: (ст. 23). Снова и снова Рё:гэн подчеркивает, что в общине необходимы взаимное уважение и сострадание.

И при жизни Рё:гэн, и после его смерти многие считали, что его усилия направлены были в основном на упрочение собственной власти. Ему удалось подготовить пятерых учеников, которые позже ста-

ли главами Тэндай, а кроме них — таких крупных мыслителей, как Какуун и Гэнсин, основателей двух ветвей школы Тэндай — Данна и Эсин. Основатели новых школ XII—XIII вв. — Хо:нэн, Синран, Нитирэн, До:гэн, Иппэн — все учились в школе Тэндай и принадлежали к традиции Рё:гэн.

Росло влияние школы Тэндай в провинциях. По замыслу Сайтё:, монахи Тэндай должны были распространять учение «Лотосовой сутры» и обряды «защиты государства» по всей Японии. В X—XI вв. Тэндай вела большую работу по созданию общепонской сети храмов, подчиненных Энрякудзи. Настоятелями местных храмов должны были становиться лица, прошедшие обучение в Тэндай. Под контроль Тэндай переходили и угоды этих храмов. Такой способ расширения школы соответствовал общему пути развития частных владений в Японии. Местные храмы набирали учеников, которые затем могли направляться на гору Хиэй для продолжения обучения.

В северо-восточных землях влияние Тэндай было заметным еще со времен путешествия туда Сайтё:. Там на храмовую службу в большом числе приходили юноши из воинских семей, несших охрану немирной границы. Поэтому школа располагала обученными воинами, которые могли руководить боевыми монашескими отрядами. Такие отряды поначалу создавались для защиты храмовых угодий, но в конце X в. они все чаще задействовались и для решения конфликтов внутри школы.

В 974 г. школа Тэндай захватила под свой контроль святилище Гион близ города Хэйан. Оно было посвящено богу моровых поветрий Годзу:-тэнно:, отождествленному с буддой-целителем Якуси. В X в. Гион, как и многие храмы-святилища в окрестностях столицы, подчинялся храму Ко:фукудзи. Под покровительством Гион трудились столичные похоронщики и уборщики, занятые вывозом из столицы останков издохших животных, а также ремесленники, работавшие с кожей и перьями, в том числе изготовители стрел. Такие работы, связанные со скверной, соотносились с богом Годзу:-тэнно:. По преданию, Рё:гэн заручился поддержкой этих «божьих людей», *дзиннин*, и объявил Гион «храмом-ответвлением» Энрякудзи. Позже по этому делу шла долгая тяжба между Энрякудзи и Ко:фукудзи [Мак-Муллин 1987].

В «Сборнике стародавних повестей» (см. гл. 27) приводится рассказ о том, как в 974 г. возле небольшого храма Рэнгэдзи по соседству с Гион были особенно красивы красные осенние листья клена. Это храм числился «особой моленной» храма Энрякудзи. Распорядителю Гион эти листья так приглянулись, что он послал слугу сорвать кленовую ветку. Монахи Рэнгэдзи возмутились и написали в Гион письмо с порицанием. Распорядитель в гневе приказал слугам выкопать то дерево с корнем, но оказалось, что монахи Рэнгэдзи уже сами выкопали его. Тем временем из Рэнгэдзи была послана весть в храм Хоссё:дзи, где в то время совершал обряды Рё:гэн. Он послал в Гион требование, чтобы распорядитель явился для объяснений, но тот в резких выражениях отказался. Тогда Рё:гэн подговорил «божьих людей» Гион, чтобы они попросили покровительства школы Тэндай. Когда это было сделано, Рё:гэн объявил Гион «храмом-ответвлением» храма Энрякудзи и заявил, что прежнее начальство должно оттуда убраться. Распорядитель попросил о помощи столичного военачальника Тайра-но Мунэёри, и тот прислал войска для защиты Гион, причем воины получили приказ стрелять в каждого, кто попытается вторгнуться в ворота. Рё:гэн вызвал с Хиэй двоих монахов и послал их очистить Гион от посторонних. Один из этих монахов доводился Мунэёри братом, и по брату своего командира воины стрелять не стали. В итоге распорядителем Гион стал монах школы Тэндай. Монахи Ко:фукудзи воззвали к помощи двора, но успеха их прошения не имели.

Однажды, уже после смерти Рё:гэн, монах Тю:сан из Ко:фукудзи (ср. выше) как раз находился в столице со своими учениками и среди прочих дел продолжал добиваться возвращения Гион. Однажды ночью он стал говорить неведомо с кем, а на вопрос учеников, с кем это он беседует, ответил, что к нему пришел Рё:гэн. Ученики, как ни старались, никого не увидели и поняли, что их наставнику явился дух. Наутро Тю:сан заявил, что отзывает прошение о Гион. Вскоре Тю:сан заболел и умер, и храм Ко:фукудзи перестал требовать вернуть Гион. Рассказ этот исторически недостоверен хотя бы потому, что Тю:сан умер в 969 г. Но во многом он отражает то, как крупные «храмовые дома» боролись за контроль над святилищами, их землями и людьми, которые при них работали [Мак-Муллин 1987].

Ёкэй (919—991), настоятель храма Миидэра, пользовался поддержкой тех Фудзивара, кто при дворе соперничал с потомками Моросукэ. В 981 г. Ёкэй был назначен настоятелем храма Хоссё:дзи. Часто именно после исполнения этой должности монахов назнача-

ли настоятелями Энрякудзи, но по давнему обычаю Хоссё:дзи возглавляли представители линии Эннин. Монахи этой линии окружили храм и не допустили в него Ёкэй.

С 983 г. Рё:гэн перестал вести обряды из-за болезни, в 3-й день первого месяца 985 г. он умер. Поминовение Рё:гэн велось на средства Фудзивара-но Канэиэ (929—990), сына Моросукэ. Дзиндзэн стал главой школы. Посмертное имя Дзиэ-дайси, «Великий учитель, сострадательный и мудрый», Рё:гэн получил в 987 г. В 989 г. Дзиндзэн отрекся от должности главы школы, на его место пытались назначить Ёкэй. Несколько раз его под вооруженной охраной привозили на Хиэй, но монахи преграждали ему путь. В итоге Ёкэй всё же занял этот пост, но через три месяца также отрекся.

ПОЧИТАНИЕ РЁ:ГЭН

Монах Кё:мё: (964—1038), занимавший должность главы школы Тэндай в 1030-х гг., объявил Эннин и Рё:гэн двумя воплощениями Будды Шакьямуни. Отчасти почитание Рё:гэн как великого чудотворца было ответом школы Тэндай на почитание Ку:кай в школе Сингон (см. гл. 19), причем Рё:гэн чтили больше, чем Сайтё:. Считалось, что после смерти Рё:гэн остался на горе Хиэй и стал ее хранителем, одним из «богов — защитников Дхармы», *гохо:дзин*. К третьему дню первого месяца были приурочены обряды усмирения демонов. Отсюда величания Рё:гэн как «Великого учителя третьего дня первого месяца», Гансан-дайси, или «Великого бобового учителя», Мамэ-дайси. Второе величание отсылает к народному новогоднему обряду, когда для отпугивания злых духов по блюду с грохотом катают бобы. Слово *мамэ* («боб») может быть понято как «уничтожение демонов», *мамэ*. Но Рё:гэн почитали и как «Великого государя демонов», Даймао: [Вакабаяси Харуко 1999].

В буддийских текстах «демоны», *мара* (санскр. «мара»), — зловредные существа, которые мешают подвижникам. В преданиях о Шакьямуни предводитель этих демонов несколько раз подступает к будущему Будде, пытаясь сбить его с пути. По Гэнсин, *мара* — это любые крайности, в том числе недостаточное и чрезмерное сосредоточение. В «тайных» обрядах защита

государства и отдельного человека от происков врагов может пониматься как подчинение демонов, и сами эти враги тоже иногда называются «*мара*». Монашеские распри на Хиэй понимались как козни демонов, вносящих раздоры в общину.

Монахи из линии Энтин считали Рё:гэн главным демоном, говорили, что он остался на Хиэй не ради защиты горы, а из властолюбия или неизбывной страсти к спорам. Позже почитание Рё:гэн как главы демонов приобрело положительный смысл — согласно учению о единстве заблуждения и просветления, добра и зла. По этому учению, демон-*мара* — тоже будда, все его козни следует понимать как «уловки» будды, ведущего все существа к освобождению. В наши дни известны обереги с изображением Рё:гэн в облике демона. Это подтверждает главную установку «тайного учения» — «Все силы и энергии, даже негативные, отвергаемые “явным” буддизмом, могут и должны быть использованы для достижения блага» [Накорчевский 2004, 369].

ГЛАВА 19

**ШКОЛА СИНГОН В IX—X ВВ.
РАЗВИТИЕ ОБРЯДОВ НА ГОРЕ КО:Я.
«ПУТЬ БОГОВ ДВУХ МАНДАЛ», РЕ:БУ-СИНТО:**

РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ПОЛНОМОЧИЙ ВНУТРИ ШКОЛЫ

В IX в. Сингон имела три главных храма — То:дзи в столице, Дзингодзи (он же Такаосандзи) в ее окрестностях и Конго:будзи на горе Ко:я. При Ку:кай школа Сингон получила разрешение принимать в монахи трех человек по «ежегодному набору», «тайное» посвящение им давали в храме Дзингодзи. По завершении строительства храмов на Ко:я ученики Сингон смогли учиться также и на горе.

После смерти Ку:кай в 835 г. его ученик Синдзэй (800—860), тогдашний настоятель То:дзи, добился, чтобы «ежегодный набор» школы Сингон расширили до шести человек. Хотя Ку:кай назначил главой школы другого ученика, Дзицуэ, но Синдзэй испросил для себя и своих преемников в То:дзи право надзирать за обучением всех учеников Сингон и проводить их испытания перед посвящением.

Синдзэй и столичная часть школы взяли на себя работу по составлению «Собрания самородных чудес», «Сё:рё:сю:». В него вошли стихотворения и письма Ку:кай, в том числе тексты, написанные по случаю различных обрядов. Сборник должен был объединить труды, «тайные» по содержанию, но написанные на языке китайской изящной словесности и доступные для образованных мирян.

В конце IX в. в столице было построено еще несколько храмов школы Сингон, в том числе Дайгодзи (основан в 874 г., см. ниже) и Ниннадзи (основан в 888 г. государем Уда во исполнение обета государя Ко:ко:). Они пользовались поддержкой государевой семьи, Фудзивара и других знатных родов. После отречения в 897 г. государь Уда принял монашество и поселился в Ниннадзи. Долгое время существовал обычай: один из сыновей государя становился монахом Ниннадзи, а позже занимал должность его настоятеля.

ПОРЯДОК ОБУЧЕНИЯ И ПОСВЯЩЕНИЯ.

После смерти Синдзэй те права, которых он добился для То:дзи, снова были переданы горе Ко:я. До конца IX в. соперничество между горными и столичными храмами Сингон постепенно нарастало. В 907 г. государь Дайго приказал им прекратить распрю. «Ежегодный набор» Сингон был расширен до десяти человек. В ходе обучения они сначала должны были освоить в одном из храмов Сингон учение о мандале «Мира-Чрева», о мандале «Мира-Ваджры» или об «Истинных словах», мантрах. После этого ученики проходили испытания, и из них отбирали десятерых. Далее трое из них зачислялись в храмы горы Ко:я, еще трое — в Дзингодзи и четверо — в То:дзи. Всем десяти ученикам давалось монашеское посвящение в храме То:дай-дзи в Нара.

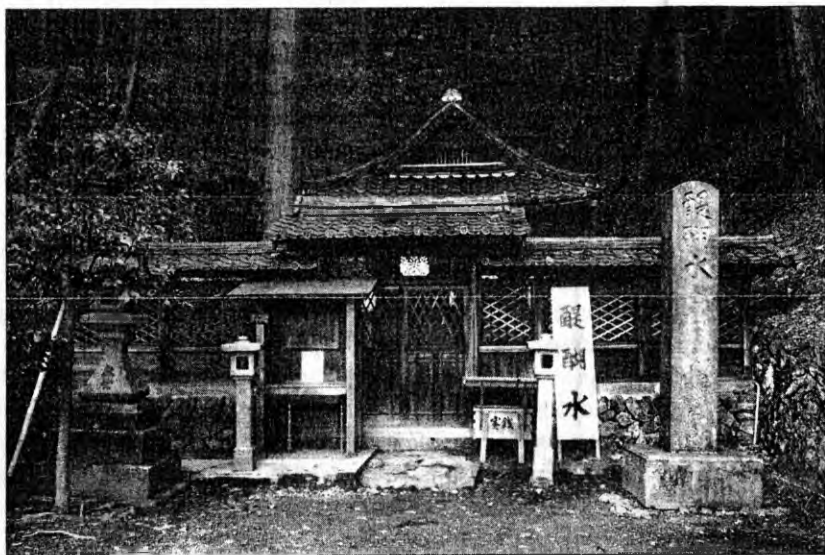
В отличие от школы Тэндай, Сингон не стремилась обособиться от «Общинного собрания». Чтобы стать полноправными монахами, ее ученики принимали «заповеди Устава». Но гораздо большее значение в школе придавали не этим заповедям, а последующим «тайным» посвящениям.

Следующие шесть лет все ученики проводили на горе Ко:я, изучая обряды и осваивая навыки сосредоточения. Только после этого они могли вернуться в храмы, к которым были приписаны, и начать готовиться к более высоким посвящениям. Особенно преуспевшие ученики получали в храме То:дзи высшее посвящение, «передачу Закона-Дхармы», *дэмбо:*, и сами становились наставниками «тайнств».

Основным монашеским обучением в Сингон ведали храмы горы Ко:я, но за храмом То:дзи оставалось общее руководство школой, и его настоятель считался главой Сингон.

В школе Сингон каждый ученик, который стремился получить высшее посвящение, должен был освоить 424 свитка различных текстов, в том числе 200 свитков «тайных» сутр (150 отдельных текстов), 40 свитков мантр и дхарани (15 текстов), 11 свитков трактатов (2 текста), а кроме того, важнейшие сутры и трактаты «явных» учений. Изучать их предполагалось исходя из тех установок, которые определил Ку:кай во «Введении к собранию всех сутр», «Иссайкё: кайдай». Все книги по сути едины, коль скоро происходят из «единого сердца», *иссин*. Обрести это «сердце» путем созерцания и подвижничества означает принять весь канон как «свой собственный», тогда

как заучивание слов дает отношение к канону как к «чужому». Хотя сами по себе слова ничтожны, на «тайный» взгляд все они несут «тайный» смысл. Если подходить к сутрам и трактатам с «явными» мерками, то в них множество слов служит для выражения одного значения, а при правильном «тайном» прочтении за каждым знаком открывается неизмеримое множество значений.



Храм Дайгодзи

«СОБРАНИЯ ПЕРЕДАЧИ ДХАРМЫ»

Как и в школах Нара и в Тэндай, в Сингон возникли свои «собрания», посвященные изучению канона. Ученик Ку:кай по имени Синнэн (804—891) учредил в школе ежегодные «Собрания передачи Дхармы», *Дэмбо:э*. Они проводились в два приема. Весной, с 1-го по 21-й день третьего месяца ученики переписывали «тайные» сутры и трактаты, а наставники давали пояснения к этим текстам. Отметим, что здесь, в отличие от школы Тэндай, в качестве основного выступало письменное, а не устное воспроизведение канона. Летом, с 5-го по 18-й день пятого месяца, шло повторение пройденного —

ученики отвечали на вопросы по переписанным книгам и сами могли задать вопросы наставникам. До середины X в. такие собрания устраивались регулярно, потом сошли на нет. Обучение свелось в основном к усвоению традиции того или иного «тайного» обряда. Многие «тайные» тексты, включая и трактаты самого Ку:кай, были постепенно забыты, так что в конце XI — начале XII в. монахам Сингон пришлось заново восстанавливать их изучение.

Как и в школе Тэндай, в Сингон в IX и X вв. проводились диспуты между монахами, причем побеждали, как правило, монахи То:дзи. В 919 г. государь Дайго назначил монаха Кангэн (854—925) «распорядителем», *бэмто:*; горы Ко:я. Кангэн сохранял за собой и должность настоятеля То:дзи, и с этого времени гора потеряла самостоятельность. В 921 г., по просьбе Кангэн, Ку:кай присвоили посмертное имя «Великого учителя, расширившего Закон», Ко:бо:-дайси.

ДВЕ ВЕТВИ ШКОЛЫ: ХИРОСАВА И ОНО

На рубеже IX—X вв. внутри школы выделяются две ветви, Хиросава и Оно. Первую основал монах Якусин (827—906). Он был доверенным лицом государя Уда, и когда тот принимал монашество, выступил для него наставником, а в 901 г. дал ему «тайное» посвящение. Один из внуков Уда, носивший монашеское имя Кантё: (916—998), стал преемником Якусин по «тайной» передаче учения. Кантё: основал храм на берегу реки Хиросава.

Другая ветвь связана с деятельностью Сё:бо: (832—909), уроженца земли Сануки и, возможно, потомка государя Ко:нин. Сё:бо: в 874 г. основал в Хэйан храм Дайгодзи, затем от него учение перешло к Нингай (951—1046). Тот сначала учился на горе Ко:я, но позже перебрался в столицу и прославился как большой мастер обрядов вызывания дождя. Нингай основал храм в местности Оно близ столицы.

В области учения ветви Хиросава и Оно почти не различались. Наибольший вес в них имело прямое наставничество, устная передача обрядовых указаний. К ветви Хиросава принадлежали в основном монахи знатного происхождения, здесь разрабатывались внешние стороны обряда. А среди учеников ветви Оно было много лю-

дей незнатных, она тяготела скорее к «пути упражнений и испытаний», *сюэндо*; уделяя основное внимание единению подвижника с его «собственным почитаемым» [История 2004, 110].

ПОЧИТАНИЕ КУ:КАЙ

На горе Ко:я развивалось почитание Ку:кай. В 835 г. останки основателя школы, по общепринятому монашескому обычаю, были сожжены, а пепел похоронного костра погребен на Ко:я и над ним воздвигнута пагода.

Позже о посмертной судьбе Ко:бо:-дайси стали складываться предания. В 921 г. государю Дайго будто бы явился во сне Ку:кай, посетовал, что его платье изорвалось в лохмотья, и попросил подаяния одежды. Государь послал на гору Ко:я монаха Кангэн с указом о пожаловании Ку:кай посмертного имени и с подношением — пурпурным монашеским облачением, *кэса*. Кангэн вошел в пагоду, где



«Пагода пяти кругов», *горинто*:

погребен был прах Ку:кай, но ничего не мог разглядеть — помещение было затянуто туманом. Кангэн обратился к Ку:кай с речью, заверив, что всю жизнь изучал и исполнял наставления Учителя. Туман рассеялся, и Кангэн смог увидеть Ку:кай — не останки, а словно бы живого человека, сидящего в глубоком сосредоточении. Только одежда на нем почти истлела, и волосы отросли. Кангэн с почтением обрил голову Учителя и надел на него пурпурное одеяние. Истолковано чудо было так, что основатель школы не умер, а ждет прихода будущего будды Майтрейи (Мироку), чтобы стать ему сподвижником.

Позже на горе Ко:я стали хоронить не только монахов, но и мирян — почитателей Майтрейи. Не всегда под пагодами на горе помещали прах полностью, иногда только его часть. Многие пагоды имели вид сооружения из пяти камней, отесанных в форме куба, шара, пирамиды, полушария и пирамиды на полушарии, поставленных друг на друга. Из называют «пагодой пяти кругов», *горинто*. Пять камней соотносятся с пятью первоначалами — землей, водой, огнем, ветром и небом. Они образуют нетленное «тело» умершего, коль скоро, согласно «Сутре о Великом Солнце», тело человека состоит из пяти «кругов» (см. гл. 6).

Саму гору Ко:я отождествляли с небом Тушита, где пребывает Майтрейя: кто хоть однажды побывает на ней, никогда не переродится в дурных мирах, а кто совершит подношения в ее храмах, непременно услышит наставления от Майтрейи. Кто совершит паломничество к ней, избавится от последствий дурных деяний, накопленных в бесчисленных прошлых рождениях, а кто совершит восхождение к ее вершинам, сможет переродиться в любой из «Чистых земель». В 1023 г. на Ко:я побывал Фудзивара-но Митинага, позже ее посещали его сын Ёримити, а также отрекшиеся государи Сиракава (в 1088, 1091, 1127 гг.) и Тоба (в 1124, 1127, 1132 гг.) [Абэ Рю:ити 1991, 307].

От обустройства захоронений на Ко:я школа Сингон имела большой доход. В 1107 г. после смерти государя Хорикава придворные нашли в дворцовых покоях ларчик с прядью волос государя. После долгих споров их решили сжечь на горе Ко:я перед пагодой Ко:бо:-дайси. Так было положено начало обычаю сожжения волос на горе Ко:я. А в 1160 г. любимица и сподвижница государя Тоба, Бифукумон-ин, перед смертью пожелала, чтобы ее тело сожгли на Ко:я. Ее желание было исполнено, хотя женщинам вос-

ходить на гору Ко:я было строго запрещено. Позднее на горе проводили обряды сожжения тел многих высокопоставленных лиц, и там же воздвигали для них пагоды.

ПРЕДАНИЯ О КО:БО:-ДАЙСИ

Предания о Ко:бо:-дайси в середине периода Хэйан стали постепенно распространяться по всей Японии благодаря «отшельникам горы Ко:я», *Ко:я-хидзири*. Они странствовали по стране, собирая жертвования. По их рассказам, Ку:кай сам обошел почти всю Японию и всюду творил чудеса [Касаль 1959].

Ку:кай называли основателем множества храмов в разных провинциях. Часто такие легенды объясняли подчинение этих храмов школе Сингон. Ко:бо:-дайси выступает и как подвижник «пути упражнений и испытаний», *сюгэндзя*. Ку:кай лучше всех умел вызывать дождь, привлекая на помощь драконов; его дорожные посохи и палочки для еды, воткнутые в землю, пускали корни и вырастали в могучие деревья. Когда пагода храма То:дзи начала заваливаться набок, Ку:кай чудесным способом выровнял ее. Часто упоминаются чудотворные изваяния и картины работы Ку:кай.

Ко:бо:-дайси успешно противостоит козням зловредных духов, в частности, изгоняет лис-оборотней и вообще всех лис с острова Сикоку. Роль Ку:кай как победителя лисиц связана с тем, что в городе Хэйан защитником храма То:дзи стало божество Инари, чьими вестниками считаются лисы (см. ниже). Здесь, как в случае с Рё:гэн (см. гл. 18), совмещаются две стороны деятельности чудотворца: умирять чудесные существа и привлекать их к сотрудничеству.

Многие предания повествуют о Ку:кай как книжнике и мастере каллиграфии. Широко известен рассказ о том, как к Ку:кай на берегу реки подошел некий юноша и попросил разрешения посмотреть, как Учитель пишет по воздуху. Тот взял кисть и действительно написал несколько знаков в воздухе. Юноша повторил надпись — тоже в воздухе. Затем он предложил что-нибудь написать на воде. Учитель начертал целое стихотворение, а юноша — лишь один знак *рю:*, «дракон». В нем не хватало одной черты, и когда Ку:кай добавил ее, знак превратился в настоящего дракона и взлетел. Потом юноша признался, что он — бодхисаттва Манджушри.

Правда, даже Ку:кай иногда ошибался при письме — в городе Хэйан показывали надпись на одном из храмовых зданий («Зал истинной сущности», Синнёдо:), будто бы исполненную им, где знак *нё* — «таковой, сущностный» — написан неправильно. (Впрочем, ошибка Ку:кай извинительна, ведь этот знак состоит из двух частей, которые по отдельности обозначают «женщину» и «рот», — а монаху чужды и похоть, и объедение.)

С почитанием Ку:кай связаны и паломничества по восьмидесяти восьми храмам острова Сикоку. Свой нынешний вид они приняли уже в Новое время, но начало их относится к периоду Хэйан. Из восьмидесяти восьми храмов, которые посещают при этом путешествии, пятьдесят были построены до рождения Ку:кай, остальные — при его жизни. Несколько храмов, по преданию, основал он сам, а для многих других изготовил статуи. Считается, что паломники проходят тот путь, которым Ку:кай обходил свой родной остров, и первым, кто повторил его маршрут, был его ученик Синдзэй. Протяженность пути составляет около 1400 км. Чаше такое странствие совершали миряне, а не монахи, целью его могло быть поминовение умерших или же обретение долголетия [Симадзаки Хироси Танака 2007].

ПОЧИТАНИЕ «РОДНЫХ БОГОВ» В ШКОЛЕ СИНГОН. «ПУТЬ БОГОВ ДВУХ МАНДАЛ»

Почитание «родных богов» в школе Сингон развивалось по двум направлениям: на горе Ко:я и в столице. По преданию, когда Ку:кай выбирал место для будущего храма Конго:будзи на Ко:я, он заключил договор с местными божествами. Сначала ему явился бог Кариба (условный перевод его имени — «Охотник»), огромного роста, с рыжей бородой и в зеленой одежде, вооруженный луком и стрелами. Бога сопровождали две собаки — черная и белая. Собаки указали Ку:кай путь к месту пребывания богини Ниу (Нибу, «Родящая Киноварь»), матери Кариба. Богиня разрешила монаху построить на ее горе храм Конго:будзи. Ниу и Кариба стали богами-защитниками храмов Сингон на горе Ко:я. Позже для них возвели Аmano-дзиндзя, «Святылище Небесного Поля». Здесь,

как и при почитании Ко:бо:-дайси, гора мыслилась как часть иного, небесного мира.

Богиню Ниу, она же Нибуцу-химэ-мё:дзин, почитают как защитницу горной страны в северо-западной части земли Кии, где находится и гора Ко:я. Возможно, Ниу была также родовым божеством тех семей, которые занимались изготовлением киновари, *ни*. Ниу соотносится с «киноварью» как чудесным даосским снадобьем, со ртутью и в целом с металлургией. Бога Кариба-мё:дзин именуют также Ко:я-мё:дзин и иногда считают не сыном Ниу, а ее воплощением.

Сама гора Ко:я, как считается, имеет шестнадцать вершин, а значит, являет собою образ лотоса с восемью внутренними и восемью внешними лепестками. Гору отождествляют с двумя мандалами — «Миром Алмаза» и «Миром Чрева». Учение о богах в школе Сингон стало называться «Путем богов обеих частей (мандал)»,

рё:бу-синто: Два горных божества соотносились с «Алмазом» и «Чревом» как образами мужского и женского начал.

В письменных памятниках эпохи Хэйан термин «*рё:бу-синто*» не появляется. Обычно его толкуют не в связи с горой Ко:я, а по-другому. Считается, что именно Ку:кай впервые соотнес два мандалы с двумя святилищами Исэ. Сразу после возвращения из Китая Ку:кай будто бы посетил Исэ и просил о знамении. Богиня Тоёукэ-химэ через семь дней явилась ему во сне и открыла ему тайную связь между богами *ками* и буддами [Касаль 1959,



Храм Ниннадзи

100]. Отождествление Солнечной богини Аматэрасу и вселенского будды Махавайрочаны существовало и вне такого соотношения, но благодаря ему оно получило «тайное» обоснование. Главенство Аматэрасу над богами могло доказываться тем, что каждый из богов есть «след» кого-то из будд или бодхисаттв, — а согласно двум мандалам, все «почитаемые» возникли от света будды Махавайрочаны. Иногда понятие «*рё:бу-синто*» толкуют шире — не как название учения о богах в «таинствах» Сингон, а как обозначение всех учений о двусоставной природе богов-будд. В этом случае понятие «*симбуцу-сюго*» указывает на обрядовые практики, «*хондзи-суйдзюку*» — на представления, лежащие в их основе, а «*рё:бу-синто*» — на теории, в которых эти представления осмысляются.

В храме То:дзи, по преданию, Ку:кай однажды имел такое видение: во дворе появился старик с мешком риса и сказал, что хотел бы поселиться при храме. Ку:кай понял, что старик — это божество Инари, «Носильщик риса», покровитель земледельцев и защитник города Хэйан. Инари стали чтить и как бога-защитника столичных храмов Сингон. Включение Инари в число «почитаемых» школы Сингон произошло опосредованно, через одну из индийских богинь — Сарасвати, яп. Бэндзай-тэн, которая «распределяет богатство», покровительствует красноречию и учености, а также музыке, ее изображают с лютней-*бива* или с плектром для лютни. Бэндзай-тэн почитают и как водное божество, с ней связаны драконы и водяные духи — *каппа*. Инари как божество рисовых полей позже стали изображать в облики Бэндзай-тэн.

«ПЕСНЯ ИРОХА»

Ку:кай почитают еще и как создателя японской слоговой азбуки, *кана*. Ему приписывают «песню ИРОХА», «Ироха-ута». Это стихотворение на японском языке в жанре «песен в новом вкусе» (*имаё:-ута*). При ее записи задействуются все буквы азбуки и ни одна не повторяется. На деле и азбука, и это стихотворение, вероятно, появились в конце X в. [Горегляд 1997]. Тема песни — непостоянство мира и его преодоление:

<i>Иро ва ниоздо</i>	Красота блистает миг —
<i>Тиритуру во</i>	И увяла вся.
<i>Вага ё тарэ дзо</i>	В нашем мире что, скажи,
<i>Цунэ нарамү</i>	Пребывает век?
<i>Уи но оку яма</i>	Грани мира суеты
<i>Кё: коэтэ</i>	Ныне перейди,
<i>Асаки юмэ мидзи</i>	Брось пустые видеть сны
<i>Эи мо сэдзу</i>	И пьянеть от них!

(Пер. Н.И. Конрада [Конрад 1991, 480])

По одному из преданий, первую половину песни сложил Гомё:, монах школы Хоссо:, с которым Ку:кай был дружен. Тогда вторая половина представляет собой ответ Ку:кай на его вопрос: «...что, скажи, пребывает век?». Другое предание приписывает начальные четыре строки Гондзо:, учителю Ку:кай, а завершающие строки — самому Ку:кай [Канаока Сю:ю: 1979, 9—10]. Образцом для песни стало стихотворение из «Сутры о нирване». Это отрывок одной из последних речей, обращенных Буддой Шакьямуни к ученикам, скорбящим о близкой кончине Учителя:

Все движется, ничто не постоянно.
 Таков закон рождения и гибели.
 Прекратить и рождение, и гибель —
 Значит найти покой от деяний и уничтожить пустые радости.

В «Песне ИРОХА» «мир суеты» обозначен как *уи*, «обусловленное», а границу его образуют «дальние горы», *окуяма*. «Сны» земного существования названы «мелкими», *асаки*, — что отсылает к противопоставлению «явного и тайного» как «мелкого и глубокого».

ЧАСТЬ III

РЕЛИГИИ В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА

ГЛАВА 20

ВОПРОС О РЕЛИГИОЗНОСТИ ХЭЙАНСКОЙ ЗНАТИ

Сведения о повседневной жизни людей Хэйан берутся из большого числа памятников бытовой словесности и художественной литературы. Ее принято делить на «мужской» и «женский» потоки. К «мужским» сочинениям на китайском языке относятся дневники, личные заметки, наставления, а к «женским» на японском языке — дневники, записки «вслед за кистью», повести *моногатари*. В основном эти источники описывают жизнь столичной знати. Гораздо реже в них идет речь о простых горожанах Хэйан или о провинциальных чиновниках, и почти никогда — о простолюдинах за пределами столицы.

Коль скоро речь идет о высшем чиновничестве из знатных родов, то разделить здесь частную обрядовую жизнь и государственную порой трудно — и господа, и дамы находятся на придворной службе, а значит, несут множество обрядовых обязанностей, связанных с нею. Не только во дворце, но и в городских усадьбах соблюдают жесткие предписания с целью избежать скверны — как сами служилые люди, допущенные более или менее близко к особе государя, так и их домочадцы, подчиненные и слуги.

Принято считать, что большую часть досуга столичные знатные люди посвящали изящным искусствам: «Культь красоты во всех ее многообразных проявлениях, служение прекрасному — вот что руководило хэйанцами в их действии и мышлении» [Конрад 1974, 203]. Вместе с тем мир хэйанской знати — это в большой степени «мир обрядовых запретов» [Куроита Нобуо 1995, 253]. Помимо участия в обрядах «родным богам» и почитания «Трех Сокровищ» знатный житель Хэйан должен был соблюдать различные запреты, связанные с представлениями о влиянии на жизнедеятельность человека

сил Инь и Ян, а также звезд и планет (см. гл. 22). Разнообразные обряды не складывались в какое-либо единое целое, и каждый человек до некоторой степени мог выбирать, каким предписаниям он следует, какие обходит, а какие исполняет даже более тщательно, чем это принято в обществе.

Курода Тосио отмечает, что словесности эпохи Хэйан свойственны не только «эстетизм», исключительное внимание к внешним подробностям, но и самоуглубление, изучение внутренней жизни человека, что можно считать осуществлением буддийской установки на «созерцание сердца», *кансин* [Курода Тосио 1996а, 239]. Главные герои многих сочинений — например, «Повести о дупле», «Повести о Гэндзи», «Повести о Сагоромо» — предстают одновременно и как люди и как некие чудесные существа. Это тоже дает обширный материал для религиоведческого исследования.

Исследователи спорят о том, насколько серьезным было отношение к религии в хэйанском высшем обществе. По многим источникам создается впечатление, что обряды в Хэйан ценятся в основном за внешнюю красоту, а смысл их мало кого интересует. Возможен и иной подход: смысл обрядов не обсуждается, поскольку

он всегда одинаков и всем «понятен» — хотя выражается это понимание не словами, а правильным исполнением положенных действий. А внимание повествователей привлекают внешние детали, которые могут быть разными.

Особенно знамениты рассуждения об обрядах в «Записках у изголовья» Сэй-сё:нагон (966—1017):

«Проповедник должен быть благообразен лицом.

Когда глядишь на него, не отводя глаз, лучше постигаешь святость поучения. А будешь смотреть по сторонам, мысли невольно разбегутся. Уродливый вероучитель, думается мне, вводит нас в грех. <...>



Бодхисаттва Авалокитешвара, Каннон-босацу. В его руках еще не раскрывшийся цветок лотоса

“Слова его возвышенны, и сам он полон благочестия”, — заговорит молва о проповеднике. И вот уже иные люди спешат в храм, лишь бы первыми послушать его. Ах, чем ехать туда из таких тщеславных побуждений, лучше остаться дома!»

Дальше Сэй-сё:нагон описывает любителя храмовых обрядов — отставного придворного:

«Даже летом, в разгар летней жары, он там. Исподнее платье на нем самых ярких цветов. Бледно-лиловые переливчатые шаровары такой длины, что он топчет их при ходьбе. У иного к шапке прицеплен ярлычок с надписью “День удаления”¹. Ему бы не покидать своего дома в такое время, но, видно, он думает, что ради благого дела все дозволено.

Разговаривая с мудрым подвижником, готовым приступить к проповеди, он посматривает краем глаза туда, где стоят экипажи с приезжими дамами. С радостным изумлением подходит к знакомому, с кем давно не виделся, заводит с ним разговор, кивает в знак согласия, рассказывает интересные новости, смеется, прикрыв рот широко распахнутым веером, небрежно перебирает роскошные четки из хрусталя, бросает взгляды направо и налево, хвалит или бранит убранство экипажей, разбирает до тонкости, так или этак прочел тот или иной священнослужитель “Восемь поучений”² или “Приношение в дар святых книг”³... За всем этим проповедь он пропустил мимо ушей.

Ну и что же? Он слушает столько проповедей, что уже не находит в них ничего нового, необыкновенного» (разд. 33, пер. В. Н. Марковой, см. [Макура-но со:си 1988, 54—55]).

ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

Обряды жизненного цикла лучше всего известны для государственной семьи и самых знатных родов, но отчасти можно допустить, что в меньшем объеме похожие обряды совершались и в других семьях

¹ *Моноими*, см. гл. 22.

² *Хакко*., восьмеричные чтения «Лотосовой сутры», см. гл. 4.

³ Моления при поднесении в храм копий сутр.

[Гэндзи-монокатари 1991, Приложение]. В той мере, в какой человек выступает как часть рода, эти обряды принадлежат к почитанию «родных богов». С человеком как единичным смертным существом имеют дело буддийские обряды. «Путь Инь и Ян» занимается связью человека с мировым целым, с ходом времени и движением небесных светил и со сторонами света. А о чистоте и скверне так или иначе заботятся все обрядовые традиции.

До рождения ребенка проводились чтения сутр ради успешных родов. Этот обряд должен был помочь еще и появлению в семье дитяти желаемого пола: мальчика — для продолжения рода и для службы, девочки — чтобы породниться с другой хорошей семьей, а быть может, даже и с государевым родом. Особую роль здесь играли «Сутра о Каннон» (см. гл. 21) и «Сутра о Наставнике-Врачевателе», «*Якуси-кё:*» (см. [ИСКБ 1999]). Помощи бодхисаттв и будд могли просить родители будущих родителей, отправляясь для молитв в один из храмов.

Подготовка к рождению ребенка включала в себя переодевание будущей матери в белую одежду. Так же одевались женщины, помогавшие при родах. Убранство покоев тоже отчасти менялось на белое (обычно — в доме родителей будущей матери). При родах и сразу после них возле дома разбрасывали рис — с целью очищения. Монахи читали сутры ради здоровья матери и младенца. При родах в государевой семье придворные звенели тетивами луков — чтобы не допустить зловредных духов к ребенку и его матери. Обряды при рождении сына у государыни подробно описаны в дневнике Мурасаки-сикибу (973—1014), см. [Мурасаки-сикибу никки 1997].



Татхагата Амитабха, Амиданёрай.
Руки его сложены
«печатью сосредоточения»
(санскр. «самадхи-мудра»)

На 3-й, 5-й, 7-й и 9-й день после родов устраивали «величание младенца», *убуясинаи*: родня и друзья семьи приходили с подарками, для гостей устраивались ночные пиры. На 7-й день ребенка нарекали первым, детским именем. Чтения сутр могли продолжаться — теперь уже в благодарность за удачные роды. По меркам буддийского учения, родиться человеком — это большой успех, итог множества благих дел в прежних жизнях, а потому есть все основания для почитания младенца. Мотив страданий, ожидающих человека в земной жизни, играл меньшую роль, — но мог звучать, если дитя или мать (подобно матери Будды) умирали вскоре после родов. Чтения служили и для преодоления скверны от родов.

На 30-й день жизни ребенка проводилось его первое перемещение, *юкихадзимэ*, — на руках у кого-то из родичей, в благоприятную сторону света. На 50-й день дитяти впервые давали попробовать рис, *ика*, а на 60-й — рыбу и мясо дичи, *манахадзимэ*. На сотый день убранство покоев менялось на обычное, скверна от родов к этому времени должна была быть исчерпана.

В три года проводилась первая стрижка волос, в три или в четыре года — первое надевание штанов, *хакамаги*, здесь самый высокопоставленный из родичей должен был завязать пояс, *косиюи*, — в государевой семье это делал сам государь. Затем, в семь-одиннадцать лет, для мальчиков устраивался обряд начала обучения грамоте, *фумихадзимэ*. Старший родич или кто-то из близких друзей семьи в качестве «наставника» читал отрывки из китайских классических книг, обычно — из «Исторических записок» Сыма Цяня (о древних праведных китайских государях). Все эти обряды приобщения младенца к обычной человеческой жизни сопровождалось пирами родичей и их друзей, как правило — ночными, часто с обменом стихами и музицированием.

Совершеннолетие (в одиннадцать-шестнадцать лет) для юношей отмечалось обрядом «покрытия головы», *гэмпуку*. Детская прическа (длинные волосы, расчесанные на пробор и завязанные возле ушей) менялась на взрослую: спереди волосы остригали, остальные собирали в узел на макушке и сверху надевали шапку служилого человека. Все это проделывал кто-то из старших родичей (его роль обозначается как *хикиширэ*), эта обрядовая связь подростка и взрослого считалась особенно важной. Подростку давали взрослое имя из двух иероглифов, читаемых по-японски. Для девочек обряд совершен-

нолетия проводился в двенадцать-четырнадцать лет или еще раньше, при нем тоже менялась прическа: свободно распущенные волосы перевязывались лентой. К поясу подвязывалось *мо* — собранное складками полотнище (отсюда название обряда — *моги*), это делал кто-то из старшей родни, мужчина или женщина. После обряда девушка считалась годной для замужества.

Свадебного обряда как такового могло не быть вовсе — женщина часто жила в доме родителей, а муж навещал ее (так называемый брак *цумадои*). Роль свадебного обряда играло «обнаружение места», *токоро-араваси*, — мужчина, проведя в покоях женщины первые три ночи, представлялся ее родне и отведывал вместе с женщиной рисовых лепешек. В доме мужа могла жить (не постоянно) его старшая супруга (а иногда еще и несколько младших), при том что в столице он посещал еще нескольких женщин. Так же и у женщины могло быть, кроме супруга, еще несколько посещавших ее мужчин. Подобную «свободу нравов» можно понимать как стремление к наибольшей густоте родственных связей между столичными семьями.

Для зрелых людей обрядами отмечались сорокалетие и последующие «круглые даты», особенно важным считалось шестидесятилетие — когда человек прожил полный цикл годов по шестидесятилетней системе счисления. К этим датам могли быть приурочены «поминальные чтения заранее» (см. гл. 17).

К обрядам жизненного цикла можно отнести и уход зрелых людей в монахи. Вообще многие семьи отдавали младших сыновей в монашескую общину той или иной школы. Выбор мог определяться тем, к какой школе теперь относился «родовой храм» этой семьи, — или тем, которая школа считалась в эти годы особенно влиятельной. В этом случае в монахи уходили юноши вскоре после совершеннолетия или еще до него, их учет велся согласно квотам на «ежегодный набор» монахов, *нэмбундо*, и им предстояло делать храмовую карьеру. Все это обычно не относилось ко взрослым людям, принимающим монашество. Учета таких монахов не вели, испытаний на знание сутр и трактатов им не устраивали. Обряд посвящения мог провести всего один наставник-монах, основную роль и здесь, как при обряде совершеннолетия, играла смена прически — обривание головы. Уговоры наставника повременить с уходом в монахи часто звучат так: «слишком жалко брить такие прекрасные волосы». В «Записках без названия» («Мумё:-дзо:си», на-

чало XIII в.) рассказчица говорит о себе, что пошла в монахини, когда ее волосы под старость потеряли приглядный вид [Мумё:-дзо:си 2008].

После пострижения такие монахи могли остаться жить дома, время от времени совершая паломничества в храмы, или поселиться в окрестностях столицы при одном из храмов, например — том, где жил отрешившийся государь, тоже ставший монахом. К концу X в. принятие монашества в зрелые годы стало обычным делом. Видимо, эта мера имела целью заранее формально вывести человека из рода, чтобы частично обезопасить род от скверны смерти этого родича. Такой монах слагал с себя придворные обязанности, но мог руководить делами семьи и деятельно участвовать в политических интригах.

Похоронный обряд включал в себя шествие за повозкой, на которой везли деревянный гроб с телом умершего, и сожжение тела вне пределов столицы, ближе к горам. Вместе с телом и гробом могли сжигать часть вещей покойного, а также бумажные обереги. На обратном пути участники шествия проходили очищение — водой реки Камо или других рек близ Хэйан. Семья умершего соблюдала тридцатидневный запрет на выход из дома и прием гостей, связано это было со скверной смерти. На 7-й, 14-й и так далее вплоть до 49-го дня в доме совершались поминальные чтения сутр. Они могли идти и весь этот срок без перерывов, а иногда продолжались и дольше. Кроме обычных подношений, монахам могли отдавать одежду и личные вещи умершего. Родичи соблюдали траур: носили одежду серых оттенков (чем ближе степень родства — тем темнее), меняли утварь в доме на предметы траурных цветов. Сроки траура считались такими: по государю, ро-



Бодхисаттва Махастхамапрапта, Дайсэйси-босацу. Его руки сложены, как подобает при почтительном приветствии, *гассэ*

дителям, супругу, господину — один год, по деду и бабушке с отцовской стороны — шесть месяцев, по прадеду и прабабушке с отцовской стороны, деду и бабушке с материнской стороны, братьям, сестрам, жене, родителям мужа — три месяца, по прочим родичам — от одного месяца до семи дней.

В годовщину смерти на протяжении нескольких лет проводили поминальные чтения «Лотосовой сутры» (см. гл. 17). Пепел погребального костра знатные семьи хоронили в особом месте своих родовых погребений или же в горах — неподалеку от столицы или, например, на горе Ко:я (см. гл. 19).

Посмертная участь мыслилась в целом по буддийскому учению о воздаянии. Приобщение к числу «родных богов» — предков данной семьи, покровителей данного сообщества — не противоречило этому учению, если богов *ками* относить к тому же пути перерождения, что и индийские божества *тэн*. Нередко в памятниках хэйанской словесности обсуждается, кто из ныне живущих знаменитых людей кем был в прошлой жизни — и как он сумел нажить себе столь мощную благую карму (см. гл. 21). Однако возвращение в нынешний мир людей редко считается желаемой участью. Гораздо чаще речь ведется о возрождении в Чистой земле будды Амида (см. гл. 23) или о том, чтобы стать сподвижником будущего будды Ми року — на небе или на земле (см. гл. 24).

Как на посмертной судьбе должны сказаться деяния столичного знатного человека — об этом источники судят по-разному. На протяжении нескольких веков велись споры, к чему привело госпожу Мурасаки-сикибу ее деяние — сочинение «Повести о Гэндзи». По одним оценкам, она за повесть, полную небылиц и лжи, попала в «подземные темницы», по другим — стала одной из «святых» [Мумё:-дзо:си 2008].

ЕЖЕДНЕВНЫЕ ОБРЯДОВЫЕ ДЕЙСТВИЯ

Ежедневные обрядовые действия мужчины должны были определяться календарем, составленным для него знатоками «Пути Инь и Ян». Фудзивара-но Моросукэ в «Наставлениях правого министра Кудзё» указывает своим потомкам: «Как встанешь, сразу же семь раз

произнеси имя звезды, под которой родился. Затем возьми зеркало и посмотри на свое лицо. Выясни по календарю, благоприятный или неблагоприятный сегодня день. Затем почисти зубы и помой руки, обратившись на запад. Затем следует произнести имя Будды и [названия] обычно почитаемых синтоистских святилищ. <...> Затем подстриги волосы (стричься надо раз в три дня, а не каждый день) и ногти на руках и ногах (в день быка подстригать ногти на руках, в день тигра подстригать ногти на ногах). Затем, если день для этого благоприятен, соверши омовение (раз в пять дней)» [Кудзё удзёсё юйкай 1979, 115]. Предпринимать какие-либо действия следовало с учетом данных календаря (см. гл. 22), соблюдение предписаний и запретов (*моноими*, *катаими*) считалось более важным, чем даже исполнение служебных обязанностей.

Это создавало большие бытовые неудобства — но ссылки на выдуманные запреты могли служить и разрешению личных сложностей. Так, в последних главах «Повести о Гэндзи» принц Ниоу проводит ночь любви с девушкой Укифунэ в храме в местности Удзи. Наутро ее матушка некстати прибывает из столицы, и Ниоу не хочет показываться на глаза старой госпоже. Он велит Укон, ближней даме девушки, сказать ее матери: «На сегодня ее дочери предписано воздержание или что-нибудь вроде того». Укон пробует уговорить принца уехать, но в итоге вешает на занавесь перед покоями Укифунэ надпись «удаление от скверны», *моноими*. Укон сообщает старой госпоже еще и о «дурном сне» и добавляет: «Все это досадно и наводит на мысль о вмешательстве злых духов» [Гэндзи-моноготари 1991 IV, 146—147]. Трудно понять, насколько притворна эта ее досада — не числит ли Укон страсть принца к юной госпоже несчастием, насланным духами.



Отрывок «Лотосовой сутры», написанный на веере

Наряду с государственными обрядами «родным богам» и ежегодными чтениями сутр существовало много сезонных обычаев — сбор первой зелени, праздники в дни цветения цветов и деревьев, созерцание луны и др. Эти обыкновения, видимо, соблюдались еще с древности, а осмысление их шло в основном в поэтической традиции (ср. гл. 35).

Сочинение стихов и музицирование непременно входили в круг занятий знатного человека, и связь с обрядом можно проследить в обоих случаях [Ермакова 1995; Девять ступеней вака 2005; Сисаури 2008]. О священной силе музыки речь идет в «Повести о дупле» [Уцухо-моногатари 2004]. Японские стихи, *вака*, сохраняли значение священного слова — при том что повседневное бытовое общение шло во многом на языке стихов. Государи, государыни, высшие сановники и принцессы-жрицы святилища Камо покровительствовали поэтическим состязаниям, см. [Утаавасэ 1998], составлялись собрания стихов, государственные и частные, см. [Кокинвакасю 2001]. Более сложным было отношение к прозе на японском языке. В «Повести о Гэндзи» главный герой обсуждает с приемной дочерью сходство и различие между повестями и сутрами. Конечно, писать и читать повести, полные вымысла, — занятие суетное. С другой стороны, сутры «служат одной цели: показать, чем просветление отличается от заблуждений. Точно так же и повести показывают различие между добром и злом в человеческой жизни. Короче говоря, ничто не пропадает даром» [Гэндзи-моногатари 1991 II, 149].

Столичные знатные люди совершали паломничества в храмы ближние к столице и дальние. Для путешествия следовало переодеться в простую одежду и на время отказаться от многих светских привычек. Впрочем, Сэй-сё:нагон передает слова одного из придворных: «Глупый обычай! Почему бы не нарядиться достойным образом, отправляясь в святые места? Да разве божество, обитающее на горе Митакэ, повелело: “Являйтесь ко мне в скверных обносках?”». Некоторое время паломники жили в храме, слушая чтения сутр. Сэй-сё:нагон подробно описывает обстановку в храме Киёмидзу [Макура-но со:си 1988, 145, 146—147].

ПОЧИТАНИЕ БУДДЫ АМИДА И ЕГО «ЧИСТОЙ ЗЕМЛИ»

В IX—X вв. широко распространяется почитание будды Амида и его «Чистой земли», *Дзё:до*, кит. *Цзинту*, — счастливой страны «Высшей радости», созданной силой «изначального обета» будды, *хонган*. Основным способом почитания Амида служит «памятование о будде», *нэмбуцу*, т. е. произнесение короткого величания: «*Наму Ами-*

да Буцу», «Слава будде Амида!». В исследовательской литературе это направление буддизма часто обозначается как «амидаизм» (*amidaism* или *amidism*).

Нередко почитание Амида считается «народной» традицией буддизма и противопоставляется традициям «аристократической» («тайное учение») и «воинской» (традиция «созерцания», Дзэн). Однако в Японии эпохи Хэйан обряды, связанные с Амида и «Чистой землей», были распространены во всех слоях общества. Их успех был связан с укоренившимся мнением, что мир вступил в эпоху «конца Закона-Дхармы», *манпо*;; отмеченную не только упадком буддийского учения, но и всеобщим нарастанием зла, вражды и бедствий (см. гл. 24). Исследователи различают два основных направления амидаизма: 1) поиски будущего «возрождения», *о:дзё*;, в Чистой земле благодаря помощи будды Амида; 2) учение о подвижничестве ради выявления в себе «природы будды» путем сосредоточения на образе Амида. Второе направление в Японии середины периода Хэйан было представлено школой Тэндай, а первое — всеми другими разновидностями амидаизма (см. гл. 23).

Будды и бодхисаттвы	Чистые земли
Будда Амитабха, яп. Амида	Страна «Высшая радость», Гокураку, санскр. Сукхавати, на западе
Будда Бхайшаджьягуру, яп. Якуси	Страна «Чистая Лазурь», Дзё:рури, санскр. Вайдурья, на востоке
Будда Шакьямуни, яп. Сяка	«Священная Орлиная гора», Рё:дзю:сэн, санскр. Гридракута, в Индии
Будда Махавайрочана, яп. Дайнити	Весь мир, взятый в его «таинственном величии», Мицугон
Будущий будда Майтрейя, яп. Мирoku	Небо Тушита, Тосоцу-тэн
Бодхисаттва Авалокитешвара, яп. Каннон	Остров Поталака, Фудараку-сан, в Южном море
Бодхисаттва Манджушри, яп. Мондзю	Горы Утайшань, Годайсан, в Китае
Бодхисаттва Кшитигарбха, яп. Дзидзо:	«Подземные темницы», Дзигоку, санскр. Нарака

Учение о «Чистых землях» изложено в «Сутре о Вималакирти» и других сутрах махаяны. Согласно ему, все бодхисаттвы и будды создают такие счастливые страны, чтобы обеспечить своим почитателям спокойную жизнь без страстей и страданий, создать наилучшие условия для движения к окончательному освобождению.

В текстах буддийского канона возрождение в «Чистой земле» не равняется освобождению как таковому, но в Японии чаще всего оно выступает как конечная цель. В IX—X вв. соотнесение богов и буддийских «почитаемых» часто происходит за счет того, что земля, где пребывает какое-то божество, отождествляется с «Чистой землей» соответствующего будды или бодхисаттвы.

ГЛАВА 21

ОБРЯДЫ РОДА ФУДЗИВАРА

Семья Фудзивара играла исключительную роль в Японии эпохи Хэйан. Из нее происходило большинство государынь, по материнской линии почти все государи были потомками Фудзивара. Мужчины из этой семьи занимали высшие придворные должности; именно они, а не государи, в основном определяли политику государства. Положение Фудзивара как второго правящего рода закрепляется в IX в. Но такой выделенной роли, как род потомков Солнечной богини, Фудзивара не играли. Образ жизни этой семьи, в том числе и ее семейные обряды, во многом были устроены так же, как и у других знатных родов Японии. И поскольку о Фудзивара сохранилось больше источников, чем о какой-либо другой семье, то на ее примере можно проследить основные черты родовой обрядности.

Происхождение семьи Фудзивара и становление ее обрядов отчасти обсуждаются в летописях VIII в. К текстам, посвященным исключительно этой семье, относятся «Жизнеописание рода Фудзивара», «*То:си кадэн*» (VIII в., см. [Кадэн 2006]) и «Великое зеркало», «*О:кагами*», — сочинение по истории правящего рода и рода Фудзивара. Сочинения по истории семейного святилища возникают в XIII—XIV вв.

Семья Фудзивара выделилась из жреческого рода Накатоми в VII в., и ее собственные обряды складывались сравнительно поздно, в VII—VIII вв. Отчасти они были унаследованы от Накатоми — за вычетом того, что относилось к обязанностям жрецов государственного культа. Задачи создания «государства законов» для Фудзивара обусловили многие заимствования из материковой традиции, в том числе и в обрядовой области.

РОДОВОЕ СВАТИЛИЩЕ ФУДЗИВАРА

Родовое святилище Фудзивара поначалу находилось в местности Касима в провинции Хитати. Насколько известно, в нем почитали богов Такэмикадзути-но микото и Амэ-но Коянэ-но микото (предок Накатоми). В 710-х гг. святилище перенесли поближе к городу Нара, к подножию горы Микаса. «Телом» богов служила сама эта гора, святилище получило название Касуга-тайся, «Великое святилище Весеннего солнца» (или «...Весеннего дня»). В «Великом зеркале» о божестве Касуга говорится: «Придворные — мужчины и женщины — отправлялись к нему посланцами, императрицы, министры и высшие сановники клана — все поклонялись пресветлому божеству» (пер. Е. М. Дьяконовой, см. [О:кагами 2000, 155]). Однако и в Касима продолжали посылать гонцов при каждом важном событии при дворе — при восшествии государей на престол, при провозглашении их жен государынями, а также при назначении сановников из рода Фудзивара на высшие должности.



Святилище Касуга-тайся

Обряды в святилище Касуга проходили в 1-й день обезьяны во втором и одиннадцатом месяце. Они включали в себя шествие с ветвями вечнозеленого священного дерева — *сакаки* (клеяера японская, ср. гл. 12). «Великое зеркало» отмечает, что позже родовое святилище Фудзивара переносили еще дважды — сначала в Оохарано, а затем в Ёсида. Здесь празднества, как и в Касуга, проходили во втором и одиннадцатом месяцах, но в другие дни — зайца и крысы.

Родовые обряды могли проходить в разных святилищах, и соответственно, одни и те же божества одновременно пребывали в нескольких местах. Сколько именно богов чтили в этих святилищах, точно не известно, для Касуга обычно называют список четырех божеств: Такэмикадзути-но-микото, Фуцунуси-но-микото, Амэ-но-Коянэ-но-микото и Химэ-гами.

РОДОВОЙ ХРАМ ФУДЗИВАРА, КО:ФУКУДЗИ

Основатель рода, Фудзивара-но Каматари, был похоронен в местности То:номинэ в провинции Ямато. Фудзивара-но Фухито, сын Каматари⁴, воздвиг возле его могилы храм Ямасина-дэра — родовой буддийский храм, *удзидэра*, для поминовения умерших из семьи Фудзивара. В 710 г. Фухито перенес этот храм в город Нара. Храм получил и другое название — Ко:фукудзи, «Храм процветания и счастья». В храме чтили нескольких будд и бодхисаттв, но в особенности — бодхисаттву Авалокитешвару, яп. Каннон.

Бодхисаттва Авалокитешвара воплощает жалость и сострадание будды. В Китае и Японии он известен под двумя разными именами: Кандзидзай (кит. Гуаньцзыцзай) и Кандзэон (кит. Гуаньшинь). Второе из этих имен часто встречается в краткой форме Каннон (кит. Гуаньинь). Имя Кандзидзай соотносится с почитанием Авалокитешвары в мужском облике, а Кандзэон и Каннон — как в мужском, так и, чаще, в женском. В Китае и Японии из всех обличей Авалокитешвары особым почтением пользовался его женский облик.

⁴ По некоторым преданиям, Фудзивара-но Фухито был сыном государя Тэнти, а не Каматари, но по воспитанию — всё же его сыном [О:кагами 2000, 151].

Различают шесть основных обличей бодхисаттвы Каннон:

- 1) Чунди, или Каннон с кувшином (Дзюнтэй Каннон);
- 2) Одиннадцатиликая Каннон (Дзюитимэн Каннон);
- 3) Каннон с жемчужиной исполнения желаний (Нёирин Каннон);
- 4) Каннон с головой лошади (Бато: Каннон);
- 5) Тысячерукая Каннон (Сэндзю Каннон)
- 6) Святая Каннон (Сё: Каннон).

Через изваяния Каннон в Японии была усвоена индийская традиция изображения почитаемых существ — со множеством рук и несколькими лицами. Из шести обликов первые пять считаются «превращенными», *хэнка*, а шестое истинным и главным. В этом случае Каннон изображается с двумя руками, часто с кувшином, *суйбин*, в левой руке, правая рука поддерживает полотнище, обвивающее фигуру, — *тэнги*, «небесное одеяние». На голове бодхисаттвы венец с несколькими лицами-масками, обращенными на разные стороны (их может быть девять или одиннадцать). Считается, что шесть обликов Каннон соответствуют шести мирам — они ведут к освобождению обитателей «ада» (Святая Каннон), «голодных духов» (Тысячерукая), животных (Каннон с головой лошади), демонов-асур (Одиннадцатиликая), людей (Чунди) и богов (Каннон с жемчужиной).

Кроме того, большим почтением пользуется Каннон «С непустыми силками», Фуку:кэндзю Каннон, — именно ее чтит в храме Ко:фукудзи. В этом случае Каннон изображают с восемью руками, в одной из рук бодхисаттва держит силки (или сеть), чтобы ловить живые существа в море рождений и смертей и спасти их.

Основу почитания Каннон составляет XXV глава «Лotosовой сутры», иногда выделяемая в самостоятельную «Сутру о Каннон». Начало сутры занимает перечисление тех бедствий в земном мире, которых можно избежать с помощью буддийского учения. Говорится: если бесчисленные живые существа, «будучи едины в мыслях», назовут имя Каннон, то бодхисаттва, «вняв их мольбам, всех их приведет к освобождению». Храня в памяти имя бодхисаттвы, человек может выйти невредимым из огня, из морской пучины, спастись от убийц и злых демонов, из оков и из рук разбойников. Если женщина, желающая

иметь детей, будет почитать Каннон и делать подношения бодхисаттве, то она сможет родить хорошего сына или дочь, кого пожелает. Если живые существа будут «любить и почитать» Каннон, то «счастья своего не утратят» (пер. А. Н. Игнатовича, см. [Лotosовая сутра 1998, 282—283]).

Сила «уловов» Каннон такова, что «если в какой-нибудь земле живые существа могут быть переправлены на тот берег с помощью того, кто обладает телом будды, бодхисаттва <...> сразу же появится в теле будды и станет проповедовать для них Дхарму» [Лotosовая сутра, 284]. Далее в сутре перечислены и другие тела, в которых может появиться Каннон, если в какой-то из земель люди способны воспринять буддийскую проповедь от существа, имеющего именно такое обличье. Это тела последователей «Малой Колесницы» (хинаяны), тела божеств (Брахмы, Шакры-Индры и др.), тела старца, домохозяина, сановника, брахмана или их жен, а также монаха или монахини, мирянина или мирянки, мальчика, девочки и иных существ.

По преданиям, у бодхисаттвы Каннон далеко в море на юге есть своя счастливая «Чистая земля» — гористый остров Поталака, яп. Фудараку-сан. В этой стране могут найти приют те, кто почитает Каннон. В Китае Поталаку нередко отождествляли с островами «бессмертных» из даосских преданий.

Храм Ко:фукудзи позже стал центром школы Хоссо:, наиболее влиятельной школы Нара. Она находилась под покровительством Фудзивара; ее монахи, как правило, занимали высшие должности в «Общинном собрании». Монахи Ко:фукудзи проводили при дворе ежегодные чтения «Сутры золотого света» в первом месяце года, в присутствии государей и высших сановников.

Однажды Накатоми-но Каматари в пору болезни призвал монахиню родом из Пэкче, чтобы она ради его выздоровления читала «Сутру о Вималакирти» (см. гл. 14). Недуг на время отступил, и в память об этом в Ко:фукудзи ежегодно в десятом месяце проходили семидневные чтения «Сутры о Вималакирти». Монахов одаривали как Фудзивара, так и государи, в числе подношений были постельные принадлежности. Как сообщает «Великое зеркало», храм Ко:фукудзи, хотя и был «родовым», пользовался всеобщим почтением, о нем не решались говорить дурное. Отсюда пошло выражение «пра-

вота Ямасина» (по второму названию храма) — в значении «кто силен, тот и прав» [О:кагами 2000, 154, 156].

Еще в VIII в. устанавливаются прочные связи между святилищем Касуга и храмом Ко:фукудзи. Первое свидетельство о них связано со строительством при храме «Южного круглого зала», Нанъэндо:, в 813 г. Этот зал мыслился как место пребывания родовых богов Фудзивара. Самые ранние его описания относятся к XV в., однако, как отмечает Сьюзен Тайлер, традиция совместного почитания богов и будд в роду Фудзивара начала складываться еще в VIII в. отождествление богов Касуга и бодхисаттвы Каннон шло по нескольким признакам [Тайлер С. 1989].



Храм Ко:фукудзи

Во-первых, святилище как место особенной «чистоты» в смысле *хараи* соотносилось с «чистой» страной Фудараку. Тема «Чистых земель» бодхисаттв занимает важнейшее место и в «Сутре о Вималакирти». Здесь совместное почитание «родных богов» и будд или бодхисаттв, *симбуцу сю:го:*, строилось именно по «территориальному» признаку — священная местность в Японии отождествлялась с одной из «Чистых земель».

Во-вторых, Каннон как покровительница зверей соотносилась с оленями — животными, особенно чтимыми в буддизме, поскольку Будда произнес свою первую проповедь в Оленьем саду. Известны изображения Каннон в монашеском одеянии с узором, похожим на пятнистую шкуру оленя. В Японии оленя почитали как вестника многих «родных богов», и в роду Накатоми такое почитание играло важную роль в связи с обрядом гадания на оленьей лопатке. Вслед за Накатоми оленей чтили и Фудзивара.

В-третьих, изобильные цветы, что цветут на острове Фудараку во всякое время года, соотносились с «волнами глициний», *фудзинами*. А глицинии считались семейным цветком Фудзивара, коль скоро прозвание этой семьи означает «Поле глициний».

Позже сложилась более сложная схема отождествления богов Касуга и буддийских «почитаемых»:

Божества	Будды и бодхисаттвы
Такэмикадзути	Будда Шакьямуни или бодхисаттва Каннон с непустыми силками
Фуцунуси	Будда Наставник-Врачеватель (Якуси) или будущий будда Майтрея (Мироку)
Амэ-но Коянэ	Бодхисаттва Чрево Земли (Дзидзо:)
Химэгами	Будда Великий Солнечный (Дайнити) или бодхисаттва Одиннадцатиликая Каннон

А. Н. Мещеряков, прослеживая причины возвышения рода Фудзивара, отмечает то, что это семейство делало ставку на конфуцианское образование [Мещеряков 2001]. С его приходом к власти связаны государственные меры по устройству образовательных учреждений. Важнейшая роль в этом принадлежала, по-видимому, Фудзивара-но Фухито. Имя Фухито можно записать как «человек кисти», «писец». Он писал китайские стихи, был одним из составителей «Законов годов Тайхо:» и главным — «Законов годов Ё:ро:».

Обучение будущих чиновников предполагало также и поклонение Конфуцию. Этот обряд, известный под названием *сэжитэн*, следовал китайскому образцу, он проходил в 4-й день второго и восьмого месяца. Наставники и их ученики должны были надевать белые одеяния и подносить духу Конфуция рисовые хлебцы и *сакэ*. Еду и одежду

для этого обряда выделяли из казенных запасов. Кроме того, ученики должны были совершать подношение учителям едой и тканями — в конфуцианской традиции оно также установлено в качестве обряда.

Обоснование священности мирской власти, осмысление роли государя как правителя (а не только как жреца) отчасти проводилось усилениями тех же знатоков конфуцианской науки из рода Фудзивара [Мещеряков 2001, 33, 35]. В «Жизнеописании рода Фудзивара» лучшие его представители показаны как образцовые «благородные мужи». При этом верность «ритуалу» (кит. *ли*) для них включает в себя почитание «родных богов» и «Трех Сокровищ» без какого-либо противоречия между этими традициями.

ФУДЗИВАРА-НО МИТИНАГА В «ВЕЛИКОМ ЗЕРЦАЛЕ»

«*О:кагами*» — это и историческое сочинение, и в то же время памятник изящной словесности. Фудзивара-но Митинага — его главный герой. Старцы-рассказчики обсуждают длинный ряд государей и сановников именно для того, чтобы постепенно перейти к повествованию об этом великом муже. Свой подход они при этом сравнивают с «уловкой» Будды Шакьямуни — тот тоже сначала дал людям предварительные учения, чтобы потом открыть истину «Лотосовой сутры» [О:кагами 2000, 39].

Митинага — существо исключительно счастливой судьбы. «Именно сей господин находится под особым покровительством небесных и земных богов. Может случиться всякое: грянет страшная буря, хлынет могучий ливень, но за день-другой до того, как Митинага захочет что-нибудь предпринять, небо прояснится, земля высохнет. Это действительно так, и говорят, что он новое воплощение либо Сё:току-тайси, либо Ко:бо:-дайси, возродившегося ради процветания Закона будды» (здесь и далее перевод Е.М. Дьяконовой, см. [Там же, 159]). То, что Митинага «не человек», говорится не в укор ему, а наоборот, в значении величания. Он больше, чем человек, совершеннее всех окружающих, хотя и живет в мире людей. Его «нечеловеческая» природа в «Зерцале» показана несколькими способами.

Для того чтобы кто-то смог получить воздаяние соразмерными «плодами» за столь мощные благие деяния прежних жизней, должно было созреть условие — нарастающее могущество рода Фудзива-

ра. Расцвет семьи наступает при деде Митинага, Фудзивара-но Моросукэ. Из сыновей Моросукэ пятеро стали Великими министрами, другие тоже занимали высокие должности, и все люди в стране «почитали их как будд» [Там же, 93].

Еще в юности знающие люди могли предсказать блестящее будущее мальчика. В молодые годы Митинага выделяется среди братьев и изысканной учтивостью при дворе, и успехом в любовных делах. Но счастье Митинага имеет и страшную сторону. Во многом его успех на придворной службе объясняется тем, что в год его тридцатилетия столицу поразило моровое поветрие, и многие чиновники высших рангов умерли. «Не стало высшей власти, и все это из-за счастливого жребия сего господина <...> Митинага» [Там же, 137].

Позже удача Митинага выражалась прежде всего в том, что его дочери стали государынями, внуки — государями, старший сын — регентом, а другие сыновья — высшими сановниками. Таким образом, счастье сановника и главы рода неразделимы. Это счастье Митинага делит со своей первой супругой, госпожой Ринси из рода Минамото. К внукам-государям Митинага относится и как к своим младшим родичам, и как к потомкам Солнечной богини — одновременно с величайшим почтением и со вполне семейной нежностью.

Величие семьи Фудзивара находит высшее выражение в том, что ее родовое святилище Касуга посещает государь Итидзё: — зять Митинага. Позже такие паломничества входят в обычай, что и закономерно, коль скоро все государи давно уже состоят в ближайшем родстве с Фудзивара. Митинага сопровождает в такое путешествие своего внука, государя Гоитидзё:. «Люди поднимали руки ко лбу и кланялись ему, как в забытии, словно будде, ведь сиянием и славой он мог сравниться только со Святыми Царями, Поворачивающими Колесо» (ср. гл. 14). Здесь «Великое зеркало» сравнивает с праведными буддийскими правителями не государя, а Митинага. Со своей старшей дочерью, она же государыня-мать, Митинага обменивается стихами о святилище Касуга — и устами государыни вещает само божество, подтверждая, что слава семьи не угаснет и впредь [Там же, 144—145].

Монашеское посвящение Митинага принял, когда смог передать обязанности регента своему старшему сыну Ёримити. С этих пор он именуется «Господином, Вступившим на Путь», *Ню:до:-доно*, «Зерцало» всякий раз величает его этим званием. К своему положению монаха Митинага относится серьезно, хотя и не слагает с себя

обязанностей правителя. На шестидесятилетие своей супруги Ринси он пишет такие стихи:

Порушились те клятвы
Что когда-то связывали нас,
Но и теперь мирским нечистым сердцем
Вам пожелаю долголетия
На тысячу годов [Там же, 145].

Здесь видно, что Митинага считает себя «вышедшим из дома», расторгшим брак, хотя, по сути, остается главой семьи.

Храм Хо:дзё:дзи, основанный Митинага в 1020 г., превосходит все прежние храмы. Мир и процветание в стране — заслуга Митинага. И хотя он требует людей на строительство Мидо: — «Золотого зала» на территории Хо:дзё:дзи — люди приходят на строительство по собственному желанию [Там же, 159—160].

Сам Митинага не относится к своему счастью как к чему-то неизбежному и порою шутит над собою. Он то и дело пренебрегает придворными условностями. Вести себя столь запросто при дворе, где каждое действие есть обряд, может только существо, чья природа — не вполне человеческая. Митинага безукоризненно знает обычаи, но при надобности считает возможным нарушить их.

Во время посещения святилища Камо Митинага замечает чиновника, обойденного по службе, приглашает его к себе в возок и любезно беседует с ним. «В мире толкуют, мол, те давние события⁵ произошли по моему наущению. И ты, верно, думаешь так же. Но нет же! Посмел бы я совершать паломничество в сие святилище, если бы прибавил хоть слово к императорскому указу?! Знаю, наблюдают с Небесных путей — и страшусь!» [Там же, 129]. Посещение обряда в государственном святилище для Митинага служит способом проверить — согласуется ли его деятельность с волей «родных богов».

Митинага в «Великом зеркале» предстает как посредник между буддами, богами и государями — и людьми, включая и чиновников, и простых жителей столицы, и весь народ в стране. Для этого ему приходится быть и человеком, и не-человеком.

⁵ Из-за которых карьера этого чиновника не заладилась.

ГЛАВА 22

«ПУТЬ ТЕМНОГО И СВЕТЛОГО НАЧАЛ» В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА

Из всех составных частей «Пути Инь и Ян» особенно значимыми в жизни столичной знати были запреты, основанные на итогах гадания и на расчетах наставников-*оммё:дзи*. Это запреты на выход из дома и прием гостей, *моноими*, а также «запреты на направления», *катаими*.

ЗАПРЕТЫ *МОНОИМИ*

По некоторым подсчетам, столичный чиновник до сорока дней в году мог проводить в своей усадьбе, соблюдая такие запреты, и был в эти дни почти полностью отрезан от общения с внешним миром. Известны случаи, когда придворные были вынуждены пропускать важные мероприятия из-за запрета на выход из дома.

Классическое определение *моноими* принадлежит знатоку государственных обрядов Исэ Садатакэ (1718—1784): «Если во сне привиделось что-то плохое, или ты беспокоишься из-за того, что случилось что-то необычное, а гадатель *оммё:дзи*, проведя гадание, говорит, что это дело серьезное и в течение нескольких дней надо соблюдать осторожность, то эти дни надо провести дома, никуда не выходить и ни с кем не встречаться. Следует выстрогать три дощечки из ивы, написать на них "*моноими*", обвязать их стеблем папоротника *синобугуса*⁶ и прикрепить к головному убору и к ширмам. Также слово "*моноими*" надо написать на мелко порезанных кусочках бумаги» [Исэ Садатакэ 1985 IV, 210—211]. Таким образом, запрет был тесно связан с гаданием и наблюдением «необычных явлений» (ср. гл. 13).

⁶ Букв. «трава сокрытия».

Самая ранняя запись, где прослеживается такая связь, содержится в дневнике Фудзивара-но Тадахира («Саданобу-ко-ки») за 8-й месяц 931 г. Тадахира сообщает, что *оммё:дзи* провели гадание после того, как в одно из помещений вошла корова. Гадание показало, что это значит: будущую болезнь людей, рожденных в годы быка, овна, зайца и петуха. Также были указаны дни, в которые эти люди должны были соблюдать *моноими*: дни старшего и младшего брата огня в течение следующих тридцати дней и в 10-м месяце (см. Календарь в Японии в IX—XII вв.).

В дневнике правого министра Фудзивара-но Санэсукэ («Сёю-ки») в записи от 6-го месяца 1012 г. сказано, что он получил письмо от своего младшего брата, где тот сообщал, как четыре дня назад в «час петуха» (17:00 — 19:00) в родовом святилище Фудзивара, Касуга, наблюдалось «необычное явление»: раздался громкий звук, «будто огромное дерево упало на землю». Санэсукэ обратился к астроному и гадателю Камо-но Мицуёси (939—1015). Тот совершил гадание и определил, что главе рода Фудзивара, а также мужчинам, родившимся в годы петуха, быка и овна, и женщинам, родившимся в годы змеи, свиньи и зайца, угрожает опасность заболеть: они должны соблюдать *моноими* в дни старшего и младшего брата дерева (*ки-но э, ки-но то*) в течение тридцати дней после того дня, в который наблюдалось «необычное явление», а также в 10-м месяце текущего года и в 1-м и 4-м месяцах следующего года.

И действительно, согласно записям «Сёюки», Фудзивара-но Канэхира, рожденный в 953 г. (год быка), соблюдал *моноими* в 28-й день шестого лунного месяца (день *ки-но э*), старший советник Фудзивара-но Митицуна, рожденный в 955 г. (год зайца), и временный старший советник Фудзивара-но Таданобу, рожденный в 967 г. (год зайца), соблюдали *моноими* в 18-й день шестого лунного месяца (день *ки-но э*).

В дневнике Фудзивара-но Митинага («Мидо кампаку-ки»), тогдашнего главы рода Фудзивара, все дни, указанные Камо-но Мицуёси, помечены как «дни *моноими*». Очевидно, в свиток календаря, которым пользовался Митинага для ведения дневника, секретари внесли эту разметку сразу после оглашения итогов гадания. Судя по записям дневника, в некоторые из этих дней Митинага не покидал своей усадьбы, соблюдая запрет. Правда, в другие отмеченные дни он все-таки принимал посетителей. В день поминовения сестры

Митинага (супруги государя Энью: и матери государя Итидзё) Митинага нарушил запрет *моноими*, чтобы участвовать в поминальном обряде в храме Дзитокудзи.

В некоторые дни (как и в этот день поминок) Митинага приказывал провести повторное гадание, чтобы определить, «легким» или «серьезным» должен быть запрет в конкретный день. Если запрет признавался «легким», Митинага его нарушал. Видимо, не существовало точных правил насчет того, что именно можно, а чего нельзя делать, если запрет был «легким». Фудзивара-но Санэсукэ утверждал, что если запрет *моноими* «легок», то «нельзя выходить, но не нужно воздерживаться от приема посетителей» (запись от 6-го месяца 985 г.). Однако нарушить «серьезный» запрет считалось опасным. Так, Фудзивара-но Таданобу утверждал: его болезнь связана с тем, что он нарушил запрет *моноими*, чтобы прибыть на пожар в усадьбу канцлера Фудзивара-но Ёримити (запись от 10-го месяца 1020 г.).

Некоторые исследователи толкуют соблюдение запрета *моноими* как способ ритуального очищения. В древности слово *моноими* использовалось как синоним слова *сайкай*, обозначавшего воздержание от контакта со скверной, *кэгарэ*, в пору подготовки к участию в обрядах богам *ками*. Соблюдая *моноими*, хэйанская знать стремилась оградить себя от «скверны внешнего мира», связанной со стихийными бедствиями, болезнями и несчастьями.

К началу эпохи Хэйан слово *моноими*, однако, перестало быть синонимом *сайкай* и стало употребляться только для обозначения запрета на выход из дому и прием гостей. Для понимания смысла этого запрета важна его связь с представлениями о «порче», *тата-ри*, как о чем-то, способном проникать в жилище и вызывать болезнь и прочие бедствия. Запрет соблюдался для того, чтобы избежать контакта с «порчей». Исходной информацией для гадания было время первого проявления «порчи» (т. е. время наблюдения «необычного явления»). Гадание позволяло определить дни большей или меньшей активности «порчи» в будущем, а также указать на людей, попадавших под ее действие. Запрет позволял обеспечить непроницаемость того жилища, куда должна была прийти «порча».

Так, в «Сёюки» под 6-м месяцем 1015 г. описан случай назначения *моноими* государю Сандзё: . Здесь приводятся слова *оммё:дзи* Абэ-но Ёсихира (954—1026, сын Абэ-но Сэймэй): «Дух болезни испускает

порчу, поэтому завтра и послезавтра вам надо соблюдать *моноими*». В дневнике Фудзивара-но Митинага в записи за тот же день сообщается, что этим «духом болезни» был дух монаха школы Тэндай по имени Гасэй (887—967). Этот дух являлся еще со времен правления государя Рэйдзэй, поскольку государь помешал назначить Гасэй главой Тэндай. Указом государя Сандзё: монаху был дарован чин «общинного распорядителя», *со:дзё:*.

Интересный случай описан в сообщении от 994 г. из «Записи о поколениях нашей страны», «*Хонтё: сэйки*». Во время эпидемии, охватившей всю страну, в столице прошел слух: «Должен прийти дух болезни, поэтому мужчины и женщины, живущие в столице, не должны выходить на улицу». Не только знатные господа, но и простолюдины заперлись в своих домах. Похожий случай отмечен в этой летописи и под 1152 годом. Такое поведение в общих чертах напоминает поведение при соблюдении запрета *моноими*, хотя оно имело и практический карантинный смысл.

В «Сборнике стародавних повестей» (см. гл. 27) есть «Рассказ о том, как в провинции Харима злой дух пришел в один дом и был убит». *Оммё:дзи*, вызванный для подготовки к погребению хозяина дома, сообщил членам семьи умершего, что в дом должен прийти злой дух, *они*, и поэтому необходимо соблюдать *моноими*. *Оммё:дзи* также сказал, что злые духи входят в дом через ворота, но не могут ходить по извилистым дорогам, а передвигаются только в одном направлении. Он наказал прикрепить ко входу в дом табличку с надписью *моноими*, затворить двери и провести некий обряд с использованием дощечек из ивы.

«ЗАПРЕТЫ НА НАПРАВЛЕНИЯ»

Представления о пространстве и перемещении в пространстве в эпоху Хэйан в значительной степени определялись «искусством Инь и Ян», геомантией, астрологией и учением о запретах. Многие передвижения столичных знатных господ по столице и вне ее были связаны с «запретами на направления», *катаими*. Эти запреты были обусловлены представлениями о божествах, которые в определенные дни появляются на некоторой территории вблизи жилища и пребывают там в течение определенного времени. На этой террито-

рии нельзя было проводить земельные и строительные работы, а в некоторых случаях запрещено было даже находиться там. См. [Бачурин 2007; 2008].

Первые сохранившиеся свидетельства о соблюдении *катаими* относятся к середине IX в. К началу X в. относятся первые сообщения о способах обойти запрет *катаими* или предотвратить его появление: такие способы называются *катагаэ*, «изменение направления». Само «закрытое направление» называлось *катасимари* и *катафусагари*; отказ от перемещения в запретном направлении обозначался словами *ими-о сакэру* («избегать запретного направления»).

В источниках XI—XII вв. регулярно упоминаются запреты *катаими*, связанные с божествами Дайсёгун, Накагами, Доку, Тайхаку и Кондзин. В Китае и в Японии эти божества почитались как духи небесных светил, способные оказывать неблагоприятное воздействие на людей на земле. К явлениям, соотносимым с запретами *катаими*, причисляются и «восемь триграмм» из древнекитайской «Книги перемен», а также *Осо* — определенное состояние мировой энергии *ци*, действующей в том или ином направлении в зависимости от времени года.

Столичные чиновники получали сведения о запретах из календарей и из консультаций с гадателями и астрологами, причем данные из разных источников могли не совпадать. Если в VIII—X вв. права на информацию об «искусстве Инь и Ян» принадлежали «Палате Темного и Светлого начал», а государь и чиновники лишь воспринимали ее, то к началу XI в. столичная знать накопила опыт соблюдения запретов и выработала собственные представления о том, как их надо соблюдать.

Конкретный способ «изменения направления», *катагаэ*, зависел от продолжительности действия запрета *катаими*. Если запрет *катаими*, связанный с каким-то из названных богов, был непродолжительным, необходимо было начиная с ночи, предшествующей ночи появления божества, ночевать не в своей усадьбе, а где-то еще в течение срока пребывания бога в данном месте (от одной до четырех ночей).

Исэ Садатакэ пишет об «изменении направления»: «Вот что такое *катагаэ*: если в какой-то день ты собираешься ехать, например, на восток, но в этот год восток — направление Кондзин, или на востоке в данное время находятся Накагами или Тайхаку, т. е. ехать в этом направ-

лении неблагоприятно, то вечером предыдущего дня отправься к кому-нибудь и проведи у него ночь, а на следующий день отправляйся уже из этого места. Тогда ты не будешь двигаться в неблагоприятном направлении, но попадешь, куда хотел» [Исэ Садатакэ 1985, 211]. Так как место явления божества определялось относительно того дома, где человек проводил данную ночь, запрет начинал действовать относительно такого временного жилища, а не относительно собственного дома.

Наиболее часто с запретом *катами* аристократы сталкивались при необходимости провести ночь во дворце, который находился в северной части столицы, после ночевки в собственных усадьбах, расположенных на северо-востоке города, и наоборот — при возвращении домой после ночевки во дворце. Запрет *катами*, действовавший в таком случае, был связан с божеством Тайхаку, которое в ночь перед 5-м, 15-м и 25-м днями месяца появлялось к западу, а перед 1-м, 11-м и 21-м — к востоку от того места, где была проведена предшествующая ночь. На территории, где находилось божество Тайхаку, считалось опасным оставаться на ночь, следовательно, в дни действия запрета аристократы не оставались на ночь во дворце — или, наоборот, ночевали во дворце, не возвращаясь домой.

Однако в случае необходимости прибегали к *катагаэ*: так, Фудзивара-но Митинага ночь с 3-го на 4-й день восьмого лунного месяца 2-го года Канко: (1005) провел в усадьбе на Третьей улице, чтобы «изменить направление действия запрета», так как следующую ночь ему необходимо было провести во дворце. Утром 4-го дня он вернулся в свое постоянное жилище и вечером отправился во дворец. По-видимому, следствием *катагаэ* было то, что божество Тайхаку в ночь с 4-го на 5-й день появилось к западу от усадьбы на Третьей улице, т. е. к югу от дворца.

Точно такая же процедура применялась в том случае, если нельзя было избежать проведения строительных работ в направлении, где находилось «странствующее» божество. Так, на 18-й день второго лунного месяца 1013 г. планировалось проведение работ в храме Хо:ко:дзи, который находился к югу от усадьбы Фудзивара-но Митинага. В дневнике Митинага сообщается: «В 18-й день в Хо:ко:дзи должны устанавливать помост. Из-за того, что в этот день Дайсёгун “странствует” на юге, с сегодняшнего дня переезжаю к Минамото-но Масамити на Третью улицу». Действительно, в ночь с 13-го на 14-й день (день

крысы старшего брата огня) Дайсёгун должен был появиться к югу от усадьбы Митинага и пребывать в этом направлении пять дней. Таким образом, в результате того, что Фудзивара-но Митинага совершил *катагаэ*, Дайсёгун должен был появиться к югу от усадьбы Минамото-но Масамити, которая, в свою очередь, располагалась к югу от храма Хо:ко:дзи.

Некоторые запреты действовали дольше. Так, считалось, что божество Дайсёгун пребывает в каждом из направлений в течение трех лет, божество Кондзин — в течение года, а Осо — в течение сорока пяти дней. В этом случае необходимо было совершить *катагаэ* в новогоднюю ночь по лунному календарю (*сэцубун*), так как смена положений Дайсёгун, Осо и Кондзин происходила именно в это время. Тем не менее по дневниковым записям и указаниям трактатов гадателей и астрологов видно: чтобы обезопасить себя от запретов, связанных с указанными божествами, один раз совершить *катагаэ* в ночь *сэцубун* считалось недостаточным. Необходимо было регулярно совершать *катагаэ* и в дальнейшем, учитывая «статус» дома, где совершалась эта процедура. Например, человек, живший в собственной городской усадьбе, должен был совершить *катагаэ* в ночь *сэцубун* и затем не ночевать дома на протяжении сорока пяти дней. Далее в течение всего периода действия запрета нужно было следить за тем, чтобы не ночевать дома более сорока пяти ночей подряд. Так можно было добиться того, чтобы запреты действовали относительно места, где совершалось *катагаэ*.

Практика «изменения направления» особенно полно отражена в дневниках второй половины XI в. и XII в. Вероятно, влияние запретов в эту пору усилилось настолько, что потребовались значительные изменения в укладе повседневной жизни. А это, в свою очередь, привело к выработке приемов, позволявших свести неудобства до приемлемого уровня.

Точкой отсчета при определении направления действия запретов было или «основное жилище», т. е. дом, принадлежащий данному человеку (в том числе номинально, по грамотам о собственности), или дом, где он провел более сорока пяти дней подряд. Если в период действия запрета аристократ хотя бы одну ночь проводил в «основном жилище», запрет начинал действовать относительно «основного жилища». Правила определения «основного жилища» су-

ществовали и для различных построек на территории одной усадьбы. При этом было важно и то, где была проведена ночь *сэцубун*.

Во 2-й день двенадцатого месяца 1081 г. правый министр Минамото-но Тосифуса (1035—1121) переехал в усадьбу Цутимикадо. Эта усадьба, очевидно, была для Тосифуса «основным жилищем», следовательно, от места проведения первой ночи на территории усадьбы зависело направление действия запретов *катаими* до конца года. В этот год Дайсёгун находился на юге, следовательно, так как строительные работы на территории усадьбы не были завершены, необходимо было провести первую ночь в самой южной постройке усадьбы, чтобы как можно меньшая часть территории усадьбы попала под действие запрета.

Но на следующий день Минамото-но Тосифуса сделал в своем дневнике такую запись: «Утром спросил у Камо-но Мититоки⁷: “Прошедшую ночь я собирался провести в южном кабинете, чтобы совершить *катагагаэ*. Но заснул в одной из малых комнат и проспал там до рассвета. Кричал петух и бил колокол. Это было весьма странно, так как обычно со мной такого не случается. Но в это время Дайсёгун странствует на юге. Надо ли начиная со следующей ночи совершать *катагагаэ* или нет?” Камо-но Мититоки ответил: “Что касается направления странствий Дайсёгун и Осо — если одну ночь провести в своем основном доме, то запрет, связанный с этими божествами, будет действовать в соответствующем направлении от дома. Теперь к югу от малой комнаты нельзя “тревожить землю”. Но эта комната не является основным жилищем *синдэн*. Хотя ты и провел там одну ночь, если начиная со следующей ночи жить в южном кабинете, запрет станет действовать в соответствующем направлении от кабинета”».

Через три дня Минамото-но Тосифуса обратился с тем же вопросом к другому специалисту: «Утром спросил у временного наставника Инъ и Ян Абэ-но Ариюки Асоми: “Во второй день месяца я переехал в Цутимикадо. В этой усадьбе к югу от малой комнаты (направление Дайсёгун) намечено было провести земляные работы. В ту ночь я хотел совершить *катагагаэ*, но заснул в малой комнате и проспал до первых петухов. Можно ли теперь тревожить землю на юге, ведь сейчас Дайсёгун на юге? Кажется, этот запрет не должен действовать, ведь эта комната не является основным *синдэн*, и можно еще раз совершить *катагагаэ*?”

⁷ Камо-но Митиэ (ум. 1108) — *оммё:дзи*, специалист по календарному делу.

Абэ-но Ариюки ответил: “Ты переехал в малую комнату, пока *синдэн* еще не достроен. Сейчас этот запрет уже действует относительно малой комнаты. К югу от нее нельзя тревожить землю. И *катагагаэ* совершать не надо. Но после того как *синдэн* будет достроен и ты переедешь туда, запрет на земляные работы к югу от малой комнаты действовать перестанет. Если ты проживешь несколько месяцев в малой комнате, а затем одну ночь проведешь в *синдэн*, то и запрет станет действовать относительно *синдэн*”».

В итоге Минамото-но Тосифуса последовал рекомендациям Абэ-но Ариюки и накануне *сэцубун* разместился в малой комнате.



Фудзивара-но Митинага.
Рисунок Кикиути Ё:сай

Существовало два способа изменить действие запрета *катаими*: либо совершить *катагагаэ* в ночь *сэцубун* и затем следовать описанной выше процедуре, либо объявить какое-то иное жилище «основным», провести там одну ночь и после этого продолжать жить в собственной усадьбе без каких-либо существенных ограничений. Второй способ — номинальная смена «основного жилища» путем передачи свидетельства о владении городской усадьбой другому лицу — был гораздо более удобен и пользовался гораздо большей популярностью.

ГЛАВА 23

ПОЧИТАНИЕ БУДДЫ АМИДА
И ЕГО «ЧИСТОЙ ЗЕМЛИ»

Почитание будды Амитабхи (яп. Амида) началось в Японии еще в VII в. Учение о Чистой земле основано на «трех сутрах об Амитабхе», *Амида самбукё*:

В «Сутре об Амитабхе», *«Амида-кё»* (санскр. «Амитабхавьюха-сутра») Будда Шакьямуни беседует со своим учеником Шарипутрой о счастливой стране «Высшей Радости» далеко на западе, где пребывает будда Амитабха.

В этой стране есть семь уровней террас, семь рядов деревьев, пруды с чистой водой и разноцветными лотосами. Всё украшено золотом, серебром и драгоценными камнями, с неба шесть раз в сутки идет дождь из цветов. Жители утром собирают цветы и подносят их бесчисленным буддам, а потом возвращаются к своим обиталищам, трапезничают, прогуливаются, слушают пение чудесных птиц. Всю страну наполняет «неизмеримый свет», *мурё:ко*: (таково значение имени «Амитабха»). Обрести перерождение в Чистой земле Амитабхи может каждый: «Если есть благой муж или благая женщина, которые услышали об Амитабхе и повторяют его имя один день, два дня, три дня, четыре дня, пять дней, шесть дней, семь дней, и их сознание не колеблется, то незадолго до смерти Амитабха вместе со всеми божествами явится перед ними. Если в момент смерти сознание того человека не будет колебаться, то он обретет рождение в Стране Высшей Радости Будды Амитабхи». (Здесь и далее сутры о «Чистой земле» цитируются в переводе Д. В. Поповцева, см. [ИСКБ 1999].)

В «Сутре о будде по имени Неизмеримое Долголетие», *«Мурё:дзю-кё»*, (санскр. «Маха-Сукхавативьюха-сутра»), Шакьямуни рассказывает другому своему ученику, Ананде, о бод-

хисаттве по имени Дхармакара, яп. Хо:дзо:, «Сокровищница Закона-Дхармы». Он дал «великий обет», *дайган*, — «чтобы <...> сияние моей мудрости озарило страну, где я буду находиться, чтобы мое имя услышали во всех десяти сторонах света, чтобы все небожители, люди и даже насекомые рождались бы в моей стране и становились бы бодхисаттвами». Сам обет содержит сорок восемь положений. Все они имеют схожее построение: «Когда я стану Буддой... — описание одного из свойств будущей его страны — ...Если не будет так, то да не обрету я истинного просветления». В подтверждение обета из-под земли раздается голос: «Ты непременно обретешь истинное просветление».

Дхармакара стал буддой по имени Амитабха. Этот будда не принадлежит ни прошлому, ни настоящему, ни будущему. У него двое спутников — бодхисаттвы Авалокитешвара (яп. Кандзэон, «Внимающий Звукам Мира») и Махастхамапрапта (яп. Дайсэйси, «Обретший Великие Силы»). Сияние Амитабхи разлито повсюду, а долголетие неизмеримо, отсюда его другое имя — яп. Мурё:дзю, санскр. Амитаюс. Шакьямуни рассказывает о свойствах Чистой земли и называет причины возрождения в ней: это почитание данной сутры, стремление достичь просветления, соблюдение заповедей, помощь всем живым существам, сосредоточенное памятование об Амитабхе и другие.

В сутре вводится формула «памятования о будде», *нэмбуцу*: «Если желаешь узреть неизмеримое, чистое, ровное и равное пробуде-



Отшельник Ку:я

ние <...> следует обратиться лицом к западу, где заходит солнце, поклониться и произнести мантру “*Намо Буддхая Амитабхая*” [яп. *Наму Амида Буцу*]. Будда предсказывает, что в будущем, в пору «конца Дхармы», все сутры исчезнут, а эта останется.

«Сутра о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие», «*Мурё:дзю-кан-кё:*», начинается с рассказа о том, как царь индийской страны Магадхи по имени Аджаташатру сверг с престола своего отца Бимбисару и заточил его в темницу. Сделал он это по наущению Девадатты, двоюродного брата и злейшего врага Будды Шакьямуни. Царица-мать Вайдехи, а также ученики Будды чудом пробираются к Бимбисаре в узилище. Узнав об этом, Аджаташатру в гневе решается убить свою мать. Двум сановникам удается остановить его, однако Вайдехи тоже заключают в тюрьму. Царица обращается с молением к Будде, и Шакьямуни является ей. Вайдехи сетует на себя, в прежних жизнях совершившую столько зла, что теперь ей пришлось родиться в столь страшные времена — когда сын идет против отца и едва не убивает мать, когда братья враждуют даже в семействе Будды. Она просит поведать ей о стране, где не бывает подобных бедствий.

Будда отвечает: та счастливая страна недалеко отсюда. Чтобы родиться в ней, нужно «первое — почитать и вскармливать отца и мать, служить наставникам, иметь сострадательное сознание, никого не убивать и совершать десять благих деяний⁸. Второе — принять прибежище в трех драгоценностях и придерживаться его, исполнять заповеди, не нарушать ритуалы. Третье — развивать стремление к бодхи, глубоко уверовать в закон причинно-следственной зависимости, читать и декламировать канонические сочинения Махаяны, побуждать других последователей к усердию». Затем Шакьямуни учит, как можно воочию увидеть Чистую землю. Эта часть текста представляет собой руководство к «созерцанию», *кан*. Царице следует сначала представить себе закатное солнце, затем воду, лед, хрусталь, землю, деревья и

⁸ Не убивать, не красть, не распутничать, не лгать, не пить опьяняющих напитков, не пользоваться благовонными маслами и притираниями, не слушать пения и не смотреть на танцы, не спать на высоком и широком ложе, не есть в неуточное время и не хранить у себя деньги и драгоценности.

пруды на этой земле, птиц на деревьях, звуки музыки, лотосы в прудах и другие тамошние красоты, будду Амитабху, излучающего неизмеримый свет, Авалокитешвару и Махастхамапрапту, и наконец — себя, Вайдехи, рожденную в той земле.

В IX—X вв. в Японии почитание будды Амида и его «Чистой земли» стало набирать всё большую силу. Исследователи выделяют два направления развития амидаизма — «школьное» и «народное» [Курода Тосио 1996а].

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КУ:Я, НАРОДНЫЙ АМИДАИЗМ

Отшельник Ку:я (903—972) проповедовал почитание Чистой земли для простого люда. По преданиям, он был потомком государевой семьи и в 948 г. прошел посвящение в школе Тэндай. И до и после этого он много лет скитался по разным землям Японии. Ку:я созывал крестьян для починки дорог и мостов, ухода за могилами и других добрых дел. Он славился как «площадной мудрец», *ити-но хидзири*, потому что часто проповедовал на рынках, и как «отшельник будды Амида, *Амида-хидзири*. С помощью «памятования» он творил чудеса, похожие на те, какие совершали горные подвижники *сюгэндзя* (см. гл. 25), однако его обряд был несравненно проще, чем у них. Пользовался Ку:я и поддержкой столичной знати, собирал щедрые пожертвования на свои сострадательные дела. Одним из первых в Японии Ку:я получил величание *сё:нин* — «мудрец», «святой».

Ку:я сопровождал величание Амида ударами в небольшой гонг, а также танцем во славу будды («плясовое памятование», *одори-нэм-буцу*). В 963 г. он основал «Храм Западного Света», Сайко:дзи, близ города Хэйан. В этом храме сохранилась деревянная статуя Ку:я начала XIII в., работа скульптора Ко:сё:. Она изображает отшельника с барабаном, висящим на груди, в одной руке его колотушка, а в другой посох с тройной развилкой наверху. Шесть иероглифов «памятования о будде» — «*На-му-А-ми-да-буцу*» — показаны в виде фигурок будд, которые выходят из уст отшельника.

Ку:я произносил хвалу Амида ради перерождения в Чистой земле и ради блага множества существ, слышавших эту хвалу, а не ради мир-

ских целей. Он проповедовал, а не просто совершал обряды, причем не делал разницы между монахами и мирянами, знатными людьми и простыми крестьянами и горожанами. Обращался он и к разбойникам, и к женщинам из «веселых домов». Под его влиянием многие жители столицы и всей Японии признали «памятование о будде» как самый своевременный способ почитания «Трех Сокровищ».

ПОЧИТАНИЕ ЧИСТОЙ ЗЕМЛИ В ШКОЛЕ ТЭНДАЙ

В школе Тэндай почитание Чистой земли было известно еще во времена Сайтё:. Эннин ввел «памятование о будде» в основную обрядность Тэндай, опираясь на ту традицию, с которой познакомился в Китае в горах Утайшань. Обряды почитания Амида на горе Хиэй проводились с 11-го по 17-й день каждого месяца, особенно выделялся 15-й день (полнолуние). Считалось, что именно в такой день будда Амитабха является в здешнем мире. Эти обряды по срокам совпадали с «покаяниями», *фусацу*. Разбор монашеских проступков мог сопровождаться сетованиями на несовершенство мира и молениями о возрождении в Чистой земле, где не будет помех для праведной жизни.

В конце X в. в школе Тэндай обычай читать днем «Лотосовую» и другие явные сутры, а ночью вести «тайные» обряды сменился другим обычаем: днем по-прежнему читали сутры, а ночью предавались «памятованию» ради «прекращения бедствий и посылания счастья вслед умершим», *сакудзэн цуйфуку*. Вероятно, эта смена произошла под влиянием народного «памятования».

Рё:гэн составил «Указания о девяти способах возрождения в Чистой земле Высшей Радости», «*Гокураку Дзё:до кухон о:дзё:-ги*». «Девять способов возрождения» описаны в «Сутре о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие». Они зависят от способностей подвижника (высоких, средних и низких), внутри каждого из этих трех уровней выделяется по три ступени (тоже — верхняя, средняя и нижняя), и каждой из них соответствует определенный способ поведения в предсмертный час. Для Рё:гэн «памятование о будде», *нэмбуцу*, — прежде всего мысленное действие, а не словесное. Наряду с ним он называет «памятование о Дхарме», *нэмпо:*, «памятование об

общине», *нэнсо:*, «памятование о подаянии», *нэнсэ* (имея в виду и пожертвования мирян монахам, и ответное «подаяние наставлением» от монаха к мирянам). Сюда же он относит «памятование о заповедях», *нэнкай*, и «памятование о небесах (небожителях, божествах), *нэнтэн* [История 2004, 116]. Таким образом, Рё:гэн встраивает «памятование о будде» в более широкий контекст почитания «Трех Сокровищ», соотносит его с «возглашением заповедей» и с почитанием богов.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ГЭНСИН

Гэнсин (он же Эсин, 942—1017) сыграл важнейшую роль в становлении традиции Чистой земли в Японии. Он родился в провинции Ямато, учился в школе Тэндай, под руководством Рё:гэн освоил искусство диспута и обряды, а также китайские тексты традиции Чистой земли. Рё:гэн не привлекал этого своего ученика к делам управления школой, так что Гэнсин почти постоянно жил в Ёкава и занимался разработкой учения Тэндай. В сочинении «Подборка сведений по Единой Колеснице», «*Итидзё: ё:кэцу*», Гэнсин рассмотрел вопрос о «природе будды», продолжая традицию, начатую Сайтё: в споре с Токуицу (см. гл. 4). В «Собрании кратких сведений о видении сердца», «*Кансин ряку ё:сю:*», Гэнсин изложил учение школы Тэндай о «сердце» — внутренней природе живого существа. Гэнсин, как и Рё:гэн, стремился сохранить целостность школьной традиции, а для этого нужно было что-то противопоставить раздробленным «таинствам» (см. гл. 18). «Памятование о будде» могло до некоторой степени заменить «таинства» — этот обряд считался годным почти для любого случая, но был гораздо проще и не был связан с жестко определенным порядком посвящений.

«СОБРАНИЕ СВЕДЕНИЙ О ВОЗРОЖДЕНИИ»

Книга Гэнсин «Собрание сведений о возрождении», «*О:дзё:ё:сю:*» (985 г.), — первый крупный японский текст, посвященный почитанию «Чистой земли». Он обращен к монахам и мирянам, к знатным людям и простолюдинам.

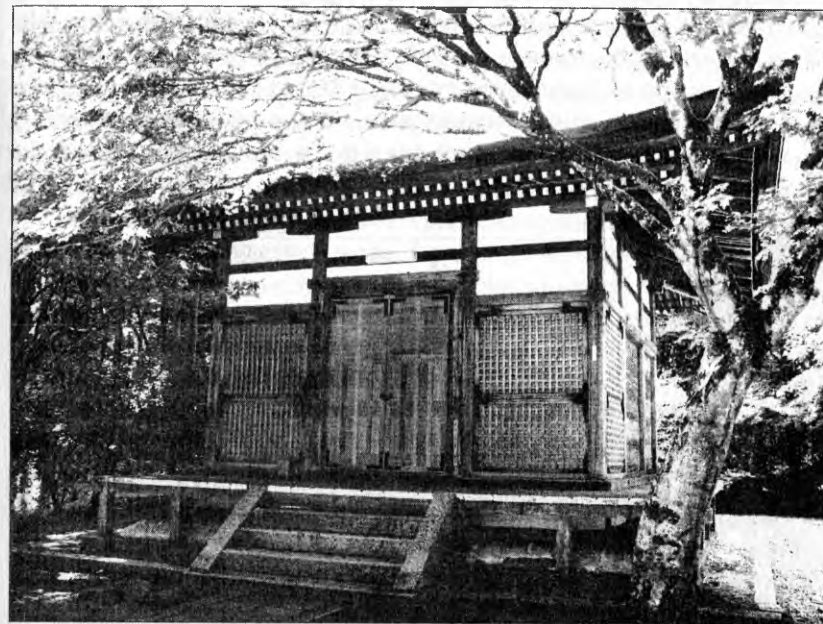
Во введении к «Собранию» Гэнсин ставит вопрос так. Есть множество явных и тайных учений, но они доступны лишь немногим мудрецам — что же делать нам, глупым и слабым людям, каких на свете большинство? Для нас будда Амида и учредил «памятование». Книга делится на десять частей: 1) Удаление от здешнего мира, 2) Стремление к Чистой земле, 3) Свидетельства о Чистой земле, 4) Правила памятования о будде, 5) Дополнительные приемы памятования, 6) Памятование в особых случаях, 7) Блага от памятования, 8) Последствия памятования, 9) Различные пути, ведущие к возрождению, 10) Вопросы и ответы.

В первой части содержится развернутое описание страданий в здешнем мире. Распри в монашеской общине, войны, природные бедствия, слабость мирского закона у Гэнсин описаны как приметы «последнего века», *массэ*. Однако в мире людей страдания намного легче, чем в других областях мира непостоянства. Особенно тяжелы они в «подземных темницах», *дзигоку*.

Рассказ о «буддийском аде» у Гэнсин воспроизводит представления, взятые из разных источников. Он включает в себя страшные картины разных уровней ада. Так, в «Подземелье черных веревок» перерождаются убийцы и грабители. Земля здесь раскалена, и узники катаются по ней, а демоны вдобавок режут их тела на части. В «Подземелье толп и сборищ» рождаются распутники. Их давят движущиеся горы, терзают звероподобные чудовища, сами они карабкаются на деревья с листьями-ножами. В «Подземелье рёва и стонов» пьяницы и торговцы разбавленным *сакэ* слышат постоянный нестерпимый шум, в «Подземелье пылающего жара» тех, кто не верил в Закон воздаяния, сжигает огонь, а в «Подземелье великого пылающего жара» в сплошном огне горят обидчики монахинь и праведных женщин. В самом страшном подземелье «Беспросветном» (Авичи, яп. Аби) страдают те, кто совершил все злодеяния разом, а также клеветники на буддийский Закон. На всех уровнях подземелий есть демоны-мучители, но как правило узники мучат себя сами — снова и снова взбираются на деревья, разрезая листьями свое тело в клочья, совершают другие бессмысленные действия. После очередного разрушения их тела восстанавливаются, овеваемые подземным ветром, и муки начинаются снова.

Картины остальных областей мироздания — миров «голодных духов» и других (см. гл. 5) — у Гэнсин не менее мрачны, чем описа-

ния ада. Всюду в них повторяется тот же мотив — упорные саморазрушительные усилия живого существа.



Зал Эсиндо: на горе Хиэй

«Стремление к Чистой земле» включает в себя поиски десяти «радостей»: 1) следовать руководству бодхисаттв Чистой земли; 2) видеть, как раскрывается цветок лотоса, в котором ты возродишься; 3) видеть свой собственный новый облик; 4) созерцать прекрасный мир вокруг; 5) чувствовать непрестанное счастье; 6) спасти все страдающие существа; 7) видеться и беседовать с бодхисаттвами Чистой земли; 8) слушать проповедь будды; 9) сердцем совершать подношения будде; 10) идти по пути будды.

Гэнсин называет пять способов правильного подвижничества: 1) «почитание», *райхай*, будды Амида и Чистой земли; 2) их восхваление, *сандан*, мысленное и вслух; 3) принесение обетов, *саган*; 4) созерцание прекрасных черт тела будды и его чудесных свойств; 5) «обращение» заслуг, *эко*; т. е. направление всех последствий своих добрых дел на то, чтобы переродиться в Чистой земле.

«Памятование для особого случая» — это сосредоточение на образе Амида в предсмертный час, *риндзю*, когда человек «повторяет имя будды», *мё:го:-о тонау*, и ждет его «пришествия», *райго*; Амида приходит и забирает умершего к себе в страну Высшей Радости. Но «польза от памятования» — это не только будущее возрождение, но и прижизненное избавление от дурных деяний и совершение добрых, защита богов и будд, «становление буддой в нынешнем теле», благая возможность чтить одного лишь будду Амида, обретение веры и спасение живых существ на дурных путях.



Храм Рокухарамизудзи, он же Сайко:дзи

«ПРОПОВЕДЬ В ЁКАВА»

Краткое изложение основ почитания «Чистой земли» Гэнсин дает в «Проповеди в Ёкава», «*Ёкава хо:го*»:

«Все множество живых существ бежит от трех дурных путей; великая радость — родиться среди людей. Тело наше слабо — но разве мы предпочли бы звериное? Дом беден — но жилью голодных духов он, уж верно,

не уступает! Сердцу горько оттого, что оно тоскует, — но со страданиями в аду это не сравнить. Текущий мир достаточно прочен, чтобы от него оттолкнуться. Убогое, слабое человеческое тело — наш провожатый в поисках просветления. Поэтому есть чему радоваться — что родились среди людей. Пусть вера в сердце и мелка, зато Изначальный Обет глубок, и если попросишь, непременно возродишься в Чистой земле. Не можешь как следует памятовать о будде — просто повторяй его имя, и наверняка удостоишься пришествия. Благие свойства весьма велики. Поэтому есть чему радоваться — встрече с Изначальным Обетом.

<...> Памятование о будде, повторяемое внутри нашей слепой мысли, подобно лотосу, растущему в грязи. Так не надо же сомневаться в предначертанном возрождении! Не отвергая слепую мысль, оплакиваем мелкую веру в нашем сердце — но решимость глубока, и да будем мы постоянно повторять Имя!» [БС 1974, 442—443].

«СОБРАНИЕ ДВАДЦАТИ ПЯТИ ВИДОВ СОСРЕДОТОЧЕНИЯ»

В 986 г. в Ёкава на горе Хиэй было основано «Собрание двадцати пяти видов сосредоточения», *Нидзю:го саммай-э*. В него входили двадцать пять человек: монахи, их ученики и миряне. Они собирались каждый месяц 15-го числа и шесть раз прочитывали «Сутру об Амитабхе» — для живых существ на каждом из шести путей перерождения. По завершении каждого прочтения собратья сто раз повторяли формулу «памятования», обходя вокруг изображения будды, величали будду стихами и молились, чтобы в смертный час увидеть его.

Собратья обещали друг другу, что если один из них тяжело заболит, то другие будут до последнего мгновения заботиться о нем, помогая поддерживать должное «памятование». Для умирающих было построено отдельное здание, товарищи по двое дежурили при больном. Они не просто ухаживали за ним, но и были готовы записать его предсмертные видения, если у него хватит сил рассказать о них. После смерти собрата остальные совершали по нем поминальные обряды и составляли его жизнеописание. Гэнсин вошел в это сообщество в 988 г. и несколько изменил его устав, введя в него чтение «Лотосовой сутры» и обряды «непрерывного памятования» [Хор-

тон 2004]. Похожие поминальные сообщества в конце эпохи Хэйан появлялись и в простонародной среде; ср. [Курода Тосио 1996в]. Гэнсин также разрабатывал обряд *го:сё:э* — встречи будды Амида и его бодхисаттв, сходящих на землю.

«Собрание сведений о возрождении» приобрело в Японии большую известность, его читали и монахи, и миряне. Фудзивара-но Мунэтада (1062—1141) в своем дневнике сообщает, что видел во сне «десять радостей Чистой земли». Он удивляется, что так хорошо запомнил ее описание из книги Гэнсин, и добавляет: видеть это воочию было весьма приятно [История 2004, 125].

Считается, что Гэнсин стал прототипом настоятеля храма в Ёкава, героя последних глав «Повести о Гэндзи». Этот настоятель предстает как мастер «тайного» обряда, но при этом человек достаточно широких взглядов, преданный сын и брат. Его пожилая сестра и престарелая матушка берут на себя заботы о девушке Укифунэ, потерявшей память от горя, вовлекаются из-за нее в разные приключения, и настоятель по мере сил помогает им.

«ЗАПИСКИ О ВОЗРОЖДЕНИИ В КРАЮ ВЫСШЕЙ РАДОСТИ»

К «Собранию двадцати пяти видов сосредоточения» был близок мирянин Ёсисигэ-но Ясутанэ (931—997). Он служил при дворе, писал стихи, дружил с Гэнсин, а в 985 г. принял монашество. Ёсисигэ-но Ясутанэ составил несколько сборников буддийских преданий, из них сохранились «Записки о возрождении в краю Высшей Радости», «*О:дзё: гокуракки*», — сорок два рассказа о подвижниках Чистой земли.

Несколько рассказов из сборника представляют собой переложения преданий из «Японских легенд о чудесах», где выясняется, что и Сё:току-тайси, и Гё:ки, и другие знаменитые подвижники верно чтити Будду Амида и возродились в Чистой земле (рассказы 1 и 2). Кроме того, в сборнике много жизнеописаний знаменитых монахов — Тико: и Райко: (VII—VIII вв.), Ку:я и др. Их общий мотив — спокойствие в смертный час и точное знание срока своей смерти, доступное праведникам (рассказы 22, 23, 42). Коль скоро смерть —

это встреча с буддой, то ждать ее можно только с радостью и надеждой. Обретя веру в будущее возрождение, можно не заботиться уже ни о чем, в том числе и о соблюдении заповедей. В рассказе 10 монах храма Энрякудзи не соблюдает поста и даже предается обжорству, а на недоумение учеников отзывается: «Спасению сердце помехой, пропитание же не повредит». Свою смерть он встречает большой пирушкой для учеников [Легенды 1984, 139—140].

ГЛАВА 24

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «КОНЦЕ ЗАКОНА»
И ПОЧИТАНИЕ БУДУЩЕГО БУДДЫ МАЙТРЕЙИ

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «КОНЦЕ ЗАКОНА-ДХАРМЫ»

Во многих сутрах говорится, что после ухода Будды Шакьямуни в нирвану его учение, Дхарма, будет постепенно утрачено людьми. Это будет происходить по мере углубления общего упадка мира. Историю мироздания в целом буддийские мыслители представляют как круговращение без начала и конца. Один полный оборот этого кругового движения называют «большой кальпой», она подразделяется на четыре «средних», в каждую из которых входят двадцать «малых». «Средние» кальпы различаются по своим свойствам: это кальпы становления, *дзэ:*, пребывания, *дзю:*, разрушения, *э*, и опустошения, *ку:*. В пору становления мир постепенно заполняется го-

рами, реками, растениями, животными и людьми, всё это некоторое время сохраняется, а затем постепенно ухудшается. Люди при своем появлении живут по восемьдесят тысяч лет и не имеют почти никаких изъянов, но к приходу в мир Будды упадок уже заходит настолько далеко, что люди живут обычно всего по шестьдесят лет. По мере приближения к распаду мира способности людей ослабевают всё больше, и они всё хуже усваивают Закон-Дхарму.

Будда в сутрах предсказывает «три ступени» существования своей Дхармы, *санкэ буппо:*. Их продолжительность разные сутры

оценивают по-разному. Отсчет идет всякий раз от времени ухода Будды в нирвану [Марра 1988а, 25].

- 1) «Правильный Закон», *сё:бо:*, — 500 или 1000 лет;
- 2) «Подобие Закона», *дзо:бо:*, — 500 или 1000 лет;
- 3) «Конец Закона», *манпо:*, — 10 000 лет.

Иногда различают пять периодов в истории Закона-Дхармы:

Пять периодов в истории буддийского Закона		
Правильный Закон	Время освобождения, <i>гэдацу</i>	Все могут достичь освобождения благодаря Закону-Дхарме
Подобие Закона	Время стойкости в созерцании, <i>дзэндзё:</i>	Общинники сохраняют навыки созерцания, но освободиться могут уже не все
	Время усердного слушания, <i>тамон</i>	Общинники слушают наставления, но сами уже не способны к созерцанию
Конец Закона	Время создания храмов, <i>дзо:дзи</i>	Общинники строят храмы, но уже не понимают наставлений
	Время жестокой борьбы, <i>то:со:</i>	Общину раздирают жестокие распри

Во многих сутрах есть указания на то, для какой из эпох предназначена их проповедь и как людям в нелегкие времена надлежит хранить эти сутры. Например, «Сутра о Наставнике-Врачевателе», «Якуси-кё:», обращена ко временам «подобия Закона», «Лотосовая сутра» — к последнему пятисотлетию «замутненного и злого века», т. е. того же «подобия Закона», а сутры о Чистой земле — к веку «конца Закона». Соответственно, сутры обещают этим людям помощь, приводят заклęcia-дхарани для защиты от бедствий той или иной эпохи.

В Китае, в отличие от Индии, ко времени распространения буддизма существовала давняя и непрерывная традиция летописания, и точным датам уделялось большое внимание. Здесь был вычислен год нирваны Будды, он соответствует 949 г. до н. э.⁹ Особенно мно-

⁹ Современная наука относит время жизни Исторического Будды к V–IV или IV–III вв. до н.э.



Бодхисаттва Майтрейя,
Мироку-босацу. В его руках
«пагода пяти кругов»

го выяснением этого вопроса занимались Хуэйсы из школы Тяньтай (VI в.) и Шаньдао из традиции Цзинту (VII в.). 552 год, когда вопрос о почитании Будды впервые обсуждался при дворе японского государя, считался первым годом эпохи «конца Закона». Такая дата получается, если время «правильного Закона» оценивают в пятьсот лет, а время «подобия Закона» — в тысячу. Если же считать, что обе эти эпохи длятся по тысяче лет, то первым годом «конца Закона» должен был стать 1052 год. В Японии периода Хэйан принята была вторая точка зрения.

Как отмечает Майкл Марра, в японских источниках понятие «конца Закона» употребляют в трех разных смыслах: 1) упадок монашеской общины; 2) порча нравов людей вообще; 3) нарастающий упадок мира в целом. При этом рассказы о каких-то определенных бедствиях (ураганах, моровых поветриях, войнах, мятежах) встраивают эти события в ряд несчастий, охвативших весь мир. В изящной словесности повествователи и герои тоже часто объясняют свои житейские трудности приходом «последнего века». Из подобных рассуждений нередко делается вывод: не нужно предъявлять слишком строгие требования к людям, живущим в столь тяжелые времена. Напротив, следует с почтением и радостью вспоминать те случаи, когда кто-нибудь хотя бы в мелочах не поддается всеобщему распаду. Пусть монах властолюбив — но он хотя бы не невежествен, пусть влюбленный легкомыслен — но он все-таки не груб, воин жесток — но все же верен господину. Так представления о «конце Закона» подкрепляют установку на приятие мира таким, каков он есть, ср. [Накамура Хадзимэ 1958—1959].

«Записки при свете светильника о конце Закона», «Манно: томэ:-ки», приписывают Сайтё:, но составлены они, вероятно, в самом конце эпохи Хэйан. Здесь говорится, что в «последнем веке» монахи не могут по-настоящему принять и соблюдать заповеди — но отсюда следует, что они не могут их и нарушить. Встретить настоящего подвижника в это время столь же маловероятно, как «столкнуться с тигром на рынке», поэтому миряне напрасно осуждают негодных монахов. Истинные сокровища этой поры — именно те, кто является монахом лишь по имени и облику. Их следует почитать, потому что для своей эпохи они достигли наибольшего совершенства, какое возможно. Ведь уже своим внешним обликом они

указывают всем современникам путь к освобождению — пусть даже вступить на этот путь едва ли кому-то удастся. Государство тоже не должно требовать от монахов соблюдения законов о буддийской общине [Марра 1988б, 287—288].

ПОЧИТАНИЕ БУДУЩЕГО БУДДЫ МАЙТРЕЙИ

Почитание будущего будды Майтрейи близко связано с ожиданиями крушения мира. Оно подразделяется на два основных направления:

1) поиски перерождения на небе Тушита (яп. Тосоцу-тэн), где бодхисаттва Майтрейя, (яп. Мироку) пребывает до поры, когда ему придет срок явиться в мир в качестве нового будды;

2) стремление в будущем переродиться в то время, когда Майтрейя сойдет на землю и будет проповедовать «правильный Закон».

Сутры, посвященные Майтрейе, также делятся на две группы: одни подчеркивают мотив «восхождения», а другие — «нисхождения». К первым относится «Сутра о восхождении Майтрейи», «*Миоку дзэ:сэ:-кё:*». Здесь говорится об обете Майтрейи помочь всем живым существам, о красотах неба Тушита и о том, как люди могут достичь перерождения на этом небе — в том числе и за счет повторения его имени. Во вторую группу входят «Сутра о нисхождении Майтрейи», «*Миоку гзэ:сэ:-кё:*», и «Сутра о становлении Майтрейи буддой», «*Миоку дзэ:буцу:-кё:*». Здесь рассказывается, как в будущем Майтрейя родится на земле, обретет просветление под деревом с «драконьими цветами», *рю:кэ*, произнесет три проповеди, и после каждой из них великое множество существ обретет освобождение. В то время править миром будет праведный государь Шанкха, это будет пора всеобщего процветания [Родс 2000, 54—56].

В сутрах не мир улучшается от прихода будды Майтрейи, а наоборот — совершенство мира служит условием прихода будды, и произойдет это только после полного разрушения нынешнего мира. Однако в Китае большое влияние имели представления о том, что Майтрейя явится в наш нынешний мир и возглавит всех тех, кто не может смириться с нарастающими бедствиями и пытается противостоять им. Вожди народных восстаний нередко объявляли себя Майтрейей или же его представителем. В Японии большее распространение получили несколько иные истолкования преданий о Майтрейе.

Согласно «Анналам Японии», изваяние Майтрейи впервые было доставлено в Японию в 584 г. Поначалу будущего будду чтили наравне с Буддой Шакьямуни. Сутры о Майтрейе впервые упоминаются в связи с обетом губернатора провинции Идзумо по имени Исикава-но Тоситари 738 г. — он изготовил десять копий «Сутры о восхождении Майтрейи» ради будущего перерождения на небе Тушита. В период Нара сутры о Майтрейе переписывали и ради благого перерождения умерших родителей и других родичей.

В конце VIII в. почитание неба Тушита как места благого перерождения постепенно вытесняется почитанием страны «Высшей Радости» будды Амиабхи. Однако у Ку:кай в книге «Три учения указывают и направляют» (см. Введение) молодой монах Камэй-Коцудзи сопровождает свою просьбу о подаении таким рассказом:

«Когда сострадательный Совершенномудрый Государь [=Будда Шакьямуни] предсказал конец Закона, то позвал своего преемника-наследника Майтрейю, издавна-доблестного Манджушри и других. Передал сострадательному почитаемому Майтрейе свою печать и знак. Научил своих сановников-помощников, как беречь народ. И тогда великие сановники, Манджушри, Кашьяпа и другие, разнесли добрую весть по всем странам, сообщили существам всех разрядов о назначении преемника. И вот, я тоже воспринял указание-весть. Задал корма коню, смазал маслом повозку. Снарядившись, отправился в путь. Не разбирая тени и света, мчался в столичный город. Но мучений в пути было много, дымы людских поселений далеко отстояли друг от друга. Путаные дороги весьма густы, верного пути я пока еще не нашел» [Три учения 2005, 26].

Здесь неустойчивое положение буддийского подвижника в мире описано с помощью понятий из государственного обихода: прежний правитель (Шакьямуни) уже удалился от дел, преемник его известен (Майтрейя), служилый человек (монах) желал бы предстать перед новым государем и получить от него распоряжения, но никак не может добраться до столицы — то есть до того будущего мира, где восстановится правильный Закон.

В середине эпохи Хэйан о перерождении на небе Тушита учили странствующие проповедники. В горах Японии некоторые местности отождествляли с небом Тушита.

ОБЕТ ФУДЗИВАРА-НО МИТИНАГА 1007 Г.

Обет Фудзивара-но Митинага 1007 г. примечателен как пример соединения всех способов почитания Трех Сокровищ, какие только доступны мирянам [Родс 2000, 60—62]. В 1007 г. левый министр Фудзивара-но Митинага (см. гл. 21) совершил паломничество в горы Кимпусэн к югу от столицы в сопровождении монахов и мирян. В горах он захоронил множество свитков сутр, переписанных им собственноручно и помещенных в металлическую емкость. Сохранилась надпись, сопровождавшая это благочестивое деяние.

Начинается она с того, что Фудзивара-но Митинага называет свое имя и должность — левый министр Великой страны Японии. Он сообщает, что захоронил в горах сутры и поставил над этим местом бронзовый фонарь, повелев постоянно поддерживать в нем огонь. Митинага пишет, что ждет будущего нисхождения Майтрейи и его проповеди, а сейчас возжигает благовония, соединяет ладони и обращается к Государю Хранилища, Дзао:-гонгэн, покровителю горного подвижничества (см. гл. 25).

Далее Митинага перечисляет те сутры, копии которых он изготовил, и объясняет, с какими целями он это сделал. «Лотосовую сутру» он переписал ради того, чтобы приблизиться к Государю Хранилища, встретиться с Майтрейей, почтить Шакьямуни и чтобы самому достичь высшего просветления. В ходе работы его желания не раз расходились с делами из-за суеты столичной жизни, но в итоге сутру удалось переписать. «Сутры об Амиабхе» он копировал затем, чтобы спокойно встретить смерть и возродиться в Чистой земле Амиабхи. «Сутры о Майтрейе» были переписаны, чтобы устранить последствия дурных деяний, накопленных в ходе перерождений, и чтобы сопровождать Майтрейю, когда тот явится в мир, слушать его, когда он будет проповедовать «Лотосовую сутру», и вспомнить тогда все свои прежние и теперешние дела. До тех пор сутры пусть хранятся в горах под защитой «божеств и драконов».

Исполнение обета Митинага описывает как совместное деяние — свое и своих сподвижников. Если даже люди, всего лишь отдыхая под одним деревом или зачерпывая воду из одного ручья, завязывают друг с другом кармическую связь, — то тем более крепкую связь устанавливает обряд, проведенный вместе. В круг участников обряда Митинага включает не только своих спутников, но и всех,

кто так или иначе был к нему причастен, — мастеров, изготовивших кисти и тушь для переписывания сутр, и других. От имени их всех Митинага просит Будду Шакьямуни и Государя Хранилища помочь им обрести чудесные силы и высказывает пожелание, чтобы сутры стали мостом для всех живых существ — для перехода из мира непостоянства к нирване. И с этими существами у участников обряда тоже должна закрепиться связь, которая проявится в будущем, в пору, когда Майтрейя будет проповедовать под деревом с драконьими цветами.

Обет построен так, что охватывает как можно более широкий набор обрядовых средств. Так, Митинага ищет перерождения в Чистой земле будды Амида, а не на небе Тушита, хотя и надеется в будущем оказаться на земле вместе с Майтрейей. Обычно считается, что возврат из Чистой земли невозможен — тамошние обитатели могут лишь на короткое время являться в здешнем мире, чтобы рассказать людям о стране Амидабхи. Но Митинага предполагает новое рождение на земле. То, что Майтрейя будет проповедовать не «правильный Закон» вообще, а именно «Лотосовую сутру», тоже необычно. Это уточнение призвано соотнести почитание Амидабхи и Майтрейи с наиболее чтимой в Японии сутрой. Обет должен не освободить подвижников от кармических связей, а наоборот, закрепить эти их связи — и друг с другом, и со всеми живыми существами. В будущем веке на земле не только возродятся нынешние люди, но и восстановятся ныне созданные отношения между ними. И обетчик (Митинага), как и сейчас, окажется в центре этих отношений.

Обычай «захоронения сутр», *кё:дзука*, во второй половине эпохи Хэйан распространялся все шире. Во многом эта практика восходила к горному подвижничеству *сюэндо:*, и рукописи служили подношениями горным богам. Однако те же действия могли осмысляться исходя из представлений о «последнем веке» и будущем пришествии Майтрейи — спрятанные в металлических сосудах, сутры должны были уцелеть в пору разрушения здешнего мира водой, огнем и ветрами, а затем достаться людям будущего века. То, что и сами горы при крушении мироздания тоже разрушатся вместе со всей землей, при этом не учитывалось — по-видимому, горы Японии, обиталища богов, как и сами Японские острова, считались неуничтожимыми. Всего известно около 270 захоронений сутр,

из них 186 относятся к периоду Хэйан [История 2004, 134]. Почти всегда они сопровождаются надписями. Например, надпись монаха Дзё:э 1082 г. сообщает, что он изготовил статую Майтрейи и переписал «Лотосовую сутру», чтобы зарыть ее в Ясугаминэ до поры, когда Майтрейя начнет проповедовать под деревом с драконьими цветами. Дзё:э, как и Митинага, высказывает пожелание: пусть заслугой от этого обета будут «спасены все, кто связан со мною» [История 2004, 135].

УЧЕНИЕ ОБ ОБРЯДАХ, ОБРАЩЕННЫХ К МАЙТРЕЙЕ

На рубеже эпох Хэйан и Камакура Дзё:кэй (1155—1213) построил учение об обрядах, обращенных к Майтрейе. Дзё:кэй, сын Фудзивара-но Митинори, был монахом храма Ко:фукудзи и принадлежал к школе Хоссо: (см. гл. 38). В 1193 г. он затворился в горном храме Касагидэра к северо-востоку от города Нара, близ которого была статуя Майтрейи, высеченная в скале. Скорбь о «последнем веке» у Дзё:кэй оборачивается почитанием эпохи Будды Шакьямуни как праведной старины и эпохи Майтрейи как счастливого будущего. Отсюда взаимосвязанные обряды «памятования о Шакьямуни», *Сяка-нэмбуцу*, и «памятования о Майтрейе», *Мироку-нэмбуцу*. Сами эти обряды устроены примерно так же, как и «памятование об Амидабхе», тоже имеют созерцательную и молитвенную стороны, но для Дзё:кэй важно противопоставить их тому *нэмбуцу*, о котором учил Хо:нэн, основатель японской школы Дзё:до (см. гл. 37). Если чтить Майтрейю, то во времена пришествия будущего будды смогут переродиться все — и те, кто соблюдал заповеди, и те, кто нарушал их.

«Памятование о Майтрейе» проходит две ступени: 1) созерцание красот неба Тушита; 2) созерцание имени, тела, заслуг, обета Майтрейи и его «тела Закона» — как образов в сознании самого подвижника. Дворец Майтрейи на небе Тушита тоже должен быть выстроен в нашем собственном сердце. Дзё:кэй разработал указания о том, как нужно сосредоточиваться на Майтрейе и небе Тушита в последние мгновения жизни, представляя себе приход Майтрейи, свет, сияющий из завитка волос у него на лбу, и далее — то, как умершего после возрождения на небе будут приветствовать божества [Родс 2000, 65—68].

нения часто именуется «подвижничеством по десяти мирам», *дзикай сю:гё:*, причем имеются в виду «десять миров Закона-Дхармы» (см. гл. 5).

ГЛАВА 25

«ПУТЬ УПРАЖНЕНИЙ И ИСПЫТАНИЙ», СЮГЭНДО:

Горное отшельничество в Японии принято называть «Путем упражнений и испытаний», *сюгэндо:*. Иначе это понятие переводится как «Путь обретения чудотворных способностей» [Синто 2002 II, 211]. Под «упражнениями», *сю*, здесь следует понимать различные виды подвижничества в горах ради обретения чудесных способностей, а под «испытаниями», *гэн*, — чудеса, доказывающие успешное освоение «упражнений» [Горай Сигэру 1989, 117].

Подвижники *сюгэндо:* обозначаются как «люди, испытывавшие себя упражнениями», *сюгэндзя*. Они совершают обряды для местных общин и отдельных лиц, как правило, не заботясь о «защите страны» в целом. Но и здесь можно говорить о поисках «пользы и выгоды в здешнем мире», *гэндзэ рияку*. *Сюгэндзя* применяют особые обряды, и их ученичество тоже происходит по-другому, чем у храмовых монахов. Часто понятие *сюгэндзя* считают равнозначным другому — «спящие в горах», *ямабуси*.

Горы как место пребывания «родных богов» почитались в Японии задолго до знакомства с буддизмом, и традиция *сюгэндо:* усвоила многие из обрядов горным *ками*. В эту традицию также вошли некоторые составляющие китайских и корейских горных обрядов — однозначно не относимые ни к какому учению, хотя ближе всего они связаны с даосизмом. Вместе с тем *сюгэндо:* нередко оценивают и как одно из направлений буддизма. Оставаясь негосударственным движением, оно пользовалось поддержкой провинциальной и столичной знати и некоторых государственных храмов. Хотя традиция *сюгэндо:* не имела четко выстроенного учения, ее чаще всего описывают в буддийских понятиях. Существа, почитаемые подвижниками «Пути упражнений и испытаний», обозначаются как «защитники Закона-Дхармы», *гохо:*, или «храмовые боги», *гарансин*. Упраж-

ИСТОЧНИКИ ПО ИСТОРИИ СЮГЭНДО:

Источники по истории *сюгэндо:* относятся в основном к концу эпохи Хэйан и к более позднему времени. Главное место здесь занимают «Записки» («Сказания»), *энги*, о различных горных краях, отдельных вершинах и других почитаемых местах, а также об их «основателях» — тех, кто впервые совершил обряды тамошним богам. Наиболее ранним памятником этого жанра считаются «Записки Сираяма», «*Сираяма-но ки*» (1163 г.). Есть такие же тексты о горах Хаконэ, Асама и др. Предания разных краев сводит воедино «Сказание о горах», «*Сёдзан энги*» (конец XII в.) [Синто 2002 II, 211—225].

Другая группа источников — это предания о «первооткрывателях» почитаемых мест. Если в роли «основателя» обычно выступает мирянин, то «первооткрывателем» числится монах или же лицо, близко связанное с буддийской общиной. Предполагается, что вначале горное божество чтит сам «основатель» обряда и его прямые потомки, а затем кто-то «открыл» их обряд — то есть указал людям всей страны на особую значимость почитания этой горы, явив на ней великие чудеса. Из «первооткрывателей» наиболее знамениты чудотворец Эн-но гё:дзя (VII—VIII вв.), а также некоторые китайские буддийские наставники, побывавшие в Японии. При этом и само горное божество, и «основатель», и «первооткрыватель» могут именоваться «основными богами», *тайсин*, данной горной местности.

Повествования о других отшельниках-чудотворцах, такие как «Предания о богах и бессмертных нашей страны», «*Хонтё: синсэн-дэн*», продолжают традицию китайских даосских преданий. Один из частых мотивов этих текстов — рассказы о состязаниях чудотворцев, *гэн-курабэ*.

В разных памятниках ученой и изящной словесности встречаются наставления об обрядах, связанных с определенными скалами, ущельями, водопадами. Существуют описания странствий по горам с подробным указанием маршрута и постановкой подвижни-

ческих задач на каждом из отрезков пути. В большом количестве сохранились рассказы о божествах, являвшихся в образах змеев и других чудесных существ, а также о «горных старухах», *ямауба*, о горных духах *тэнгу* и других чудесных существах, которые могут подвратить подвижника испытанию и затем наделить его тайным знанием и чудотворной силой. Сюда же можно отнести сообщения о проходах в иные миры (об «адских», *дзигоку*, пещерах, долинах, озерах) и рассказы о Поталаке (яп. Фудараку), гористом острове бодхисаттвы Кандзэон, а также об островах даосских «бессмертных» — Пэнлай, яп. Хо:рай, и других. Иногда саму Японию описывают как архипелаг подобных чудесных островов.

В качестве особого источника Горай Сигэру выделяет песнопения горных отшельников, *ямабуси кагура*. Многие из них имеют, вероятно, раннее происхождение, но записаны были сравнительно поздно. Они почти всегда содержат в себе буддийские образы, однако остается спорным вопрос: в самом ли деле имеются в виду будды и их земли, куда вступает подвижник, — или перед нами всего лишь одно из возможных обозначений совершенства, достигнутого им в ходе упражнений [Горай Сигэру 1989, 130—131]:

В Ёсино
Возложив руку
На золотые врата,
Я вхожу в Чистую землю Амиабхи —
О, как это радостно!

Разные виды повествований часто совмещаются в пределах одного памятника, и в целом роль записанного текста в традиции *сюгэндо*: считается вторичной.

ОБРЯДЫ И ИНЫЕ ПРАКТИКИ СЮГЭНДО:

Миякэ Хитоси выделяет тринадцать видов обрядов и иных практик *сюгэндо*: [Миякэ Хитоси 1989].

1. «Подвижничество с уходом в горы», *ню:бу сю:гё:*. Во многих местах, например в горах Хагуро, различают три его разновидности по временам года. Весной подвижники поднимаются в горы на срав-

нительно недолгий срок, подносят божествам и буддам цветы, читают сутры и иногда зарывают в землю либо прячут под камнями свитки с текстами сутр. Гора при этом рассматривается как образ всего мироздания, и отдельные участки горной местности соотносятся с «подземными темницами», «небесами» и т. д. Осенью некоторые подвижники проводят в горах более длительное время, предаются различным упражнениям, а затем проходят испытание-посвящение и получают от наставников «тайный Закон», *хихо:*. Так ученик становится настоящим *сюгэндзя*. И наконец, зимой и незадолго перед наступлением Нового года по лунному календарю в горы уходят опытные *сюгэндзя*, чтобы испытать себя особенно трудными упражнениями и обрести чудесные способности. Отметим совпадение сроков этого подвижничества с предновогодними испытаниями монахов в государственных храмах. В случае осеннего и зимнего «ухода в горы» упражнения включают в себя ночевку в естественных укрытиях или под открытым небом, омовение в холодных горных речках и под водопадами, подъем по труднопроходимым склонам.

2. «Правильное окропление головы», *сё:кандзё:*, — обряд посвящения. Понятие «окропление головы» восходит к «тайному учению» (см. гл. 6). Посвящение предполагает прохождение по «десяти мирам», соотнесенным с определенными участками горного маршрута, и в итоге позволяет «стать буддой в этом теле», *сокусин дзё:буцу*.

3. «Испытание чудесного искусства», *гэндзюцу*. В источниках отмечаются такие чудеса *сюгэндзя*, как полеты, умение делаться невидимым, хождение по огню, по лезвиям клинков, питье кипящей воды и др.

4. «Подношения Закону», *куё:хо:*, — чтение сутр, украшение места, выбранного для чтений, а также подношения пищи и водой. Совершаются они чаще всего для одного из главных почитаемых традиции *сюгэндо*: — Ачаланатхи, яп. Фудо:. Его почитают как «светлого государя», *мё:о:*, санскр. «видьяраджа». Имя Фудо: — «Неподвижный» — указывает не его непобедимость.

«Светлые государи» выступают как защитники отдельных мировых первоначал и стран света. В случае Фудо: это огонь и юг. Согласно буддийской космологии, Япония (как и Индия и Китай) лежит к югу от мировой горы Сумеру, поэтому для людей Фудо: выступает ближайшим защитником. В трактате «Значение знака ХУМ»,

«Ундзи-ги», Ку:кай так пишет о нем: «Этот почитаемый есть предшественник всех ста тысяч будд в Трех Мирах, он почитаем всеми бодхисаттвами <...> Однако является в виде косоглазого посланника, показывает свисающие, как у слуги, волосы, нарочно рушит все уже достигнутые почтенные положения, ест остающуюся грязь неопытных. Хоть и на высоком месте — не роскошествует, хоть и терпит ущерб — стремится быть довольным. Таково значение его мантры: “ущерб себе, польза другим”» [Буддизм в Японии 1993, 480]. Здесь совмещаются роли Ачаланатхи как грозного разрушителя, как сострадательного помощника и как покровителя горных подвижников, презирающих любые мирские условности.

Обращаясь к Ачаланатхе, его почитатель поворачивается лицом к югу, как то пристало государю уже в китайской схеме стран света. А такое отождествление подвижника с государем играет важную роль в буддийском «тайном учении». Огню в обряде принадлежит свойство сжигать «заблуждения и страсти». Кроме того, с огнем соотносится некий «жар», санскр. «тапас», — сила, которую возвращает в себе подвижник и за счет которой он способен творить чудеса. Здесь можно говорить о сохранении в буддийской обрядности некоторых черт древнеиндийской аскетической традиции, йоги. Помощником Фудо: считается божество огня Катэн (санскр. Агни), посредник между мирами людей и небожителей.

Для совершения «подношений» вначале обустраивают «место Пути», *до:дзэ:*, украшают его цветами, воскуряют благовония, зажигают светильники. В отличие от похожих обрядов в храмах, *сюэгэндзя* при этом почти всегда разводят открытый огонь. Затем читают отрывки из сутр и приглашают Фудо: явиться на «место Пути». После этого ему «вручают» дары (пищу, благовония и др.), сжигая их.



Светлый государь Ачаланатха, Фудо:-мё:о:. В его руках меч и силки

5. «Празднества», *мацури*, в честь местных божеств, богов солнца, луны, созвездий, или же богов-предков в семейных святилищах. Такие обряды тоже включают в себя подношения, а кроме того, подвижники в горах ожидают рассвета, полнолуния или новолуния, или же явления на небосводе того или иного светила.

6. «Предсказания», *бокусэн*, — определение благоприятных и неблагоприятных дней, направлений, расчет будущей судьбы по дате рождения.

7. «Прорицания», *фудзюцу*, получаемые через людей, одержимых божеством. Такие практики свойственны не только *сюэгэндо:*, но представлены в том числе и в нем. В данном случае имеются в виду вещания о том, «что будет».

8. «Вхождение в одержимость», *ёрикито:*, при котором подвижник сам становится «вместилищем» божества. Здесь речь идет об ответах на конкретные вопросы — «что следует делать».

9. «Огненные обряды для предотвращения бедствий», *сокусай гома*, — сожжение приношений перед изображением Фудо: ради избавления от различных несчастий (ср. гл. 14).

10. «Законы всех почитаемых», *сёсонбо:*, — произнесение дхарани, обращенных к буддам, бодхисаттвам, «светлым государям», *мё:о:*, или богам-*ками* ради помощи в каком-то деле. При этом считается, что боги, не имеющие определенного местопребывания, сильнее богов, крепко связанных с тем или иным местом. В традиции *сюэгэндо:* важную роль стало играть почитание «измененных обличий», *гонгэн*, — бодхисаттв, принявших облик богов. Из них особенно чтимым был «Государь хранилища», Дзао:-гонгэн, тоже соотносённый с огнем.

11. «Принятие дара», *кадзи*, при котором подвижник достигает самоотождествления с каким-либо буддой или бодхисаттвой, но чаще всего с Фудо:. Далее через подвижника, т. е. с применением «уловки», этот или другой «почитаемый» совершает чудеса.

12. «Закливание и изгнание» духов, *тё:буку*, в том числе духов божеств, животных, умерших людей, с целью прекратить их вредоносное влияние, или наоборот — заставить их помогать подвижнику.

13. Изготовление «оберегов», *фудзю*, т.ж. *мадзинаи*, — коротких текстов, которые пишутся на бумаге и вручаются заказчику, чтобы тот носил их при себе или хранил в доме. Текст может представлять собой имя будды, бодхисаттвы, божества, или же строку из сутры

либо запись дхарани. Нередко текст сопровождается рисунком. Обереги делаются с конкретными целями: для защиты от воров или от болезней, против бесплодия и т. п.

В рамках решения одной обрядовой задачи может совмещаться несколько таких практик — например, за подношениями Фудо: следует «принятие дара».

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СЮГЭНДЗЯ

Как указывает Миякэ Хитоси, деятельность *сюгэндзя* включает в себя исполнение различных запросов заказчиков обряда, а также общую подготовку, призванную развить и усилить способности к чудотворству. Последовательность действий при решении конкретной задачи такова:

1) Получение запроса (например, об исцелении больного).

2) Определение причин неблагополучия путем «предсказания», «прорицания» или «вхождение в одержимость» (например, выясняется, что недужного терзает такой-то дух).

3) Чтение сутры или еще какие-то меры «обычного» порядка (то же, что стал бы делать и монах из государственного храма). Эти действия сопровождаются «подношениями», причем дары обеспечивают родичи и близкие больного. Или же это может быть обряд, относящийся к *сюгэндо*: как таковому — подвижник «принимает дар» и становится един с Фудо: (это может произойти еще на второй стадии, при выяснении причин несчастья). После этого он привлекает на помощь себе божество огня и «сжигает» те



Дух тэнгу в образе горного отшельника. Современная скульптура на горе Такао

заблуждения и страсти, которым больной поддавался в нынешней и прошлых жизнях и которые по закону воздаяния навлекли на него страдания. Оставаясь единым с Фудо:, *сюгэндзя* обращается к духу и велит ему удалиться. Иногда чудотворец ведет себя мирно, разъясняя духу, что тот ошибся, выбрав себе жертвой именно этого человека. В других случаях *сюгэндзя* прибегает к жестким мерам, изгоняя духа путем угроз или прямого насилия (поражает его огненным клинком и т. п.).

4) Причина несчастья устраняется, дух перестает мучить больного, и тот чувствует себя лучше. *Сюгэндзя* может представить заказчикам свидетельства пребывания зловредного духа поблизости от больного — например, найти в его доме шкуру либо шерсть животного или часть останков человека, ставшего после смерти «мстительным духом».

Сэй-сё:нагон в «Записках у изголовья» так описывает обряд с участием *сюгэндзя* (в разд. 25, «То, что наводит уныние»):

«Заклинатель обещал изгнать злого духа. Он велит принести четки и начинает читать заклинания тонким голосом, словно цикада верещит.

Время идет, а незаметно, чтобы злой дух покинул больного или чтобы добрый демон-защитник явил себя. Вокруг собрались и молятся родные больного. Всех их начинают одолевать сомнения.

Заклинатель из сил выбился, уже битый час он читает молитвы.

— Небесный защитник не явился. Вставай! — приказывает он своему помощнику и забирает у него четки.

— Все труды пропали! — бормочет он, ероша волосы со лба на затылок, и ложится отдохнуть немного.

— Любит же он поспать! — возмущаются люди и без всякой жалости трясут его, будят, стараются из него хоть слово выжать.

Печальное зрелище!» [Макура-но со:си 1988, 47].

ГЛАВА 26

ЧЕЛОВЕК, БОЖЕСТВО И БУДДА В ИЗЯЩНОЙ СЛОВЕСНОСТИ СЕРЕДИНЫ ЭПОХИ ХЭЙАН

Памятники изящной словесности IX—XII вв. содержат множество упоминаний о совместном почитании богов и будд. Мы обсудим лишь несколько примеров из этого ряда. Все они интересны тем, что в них речь идет не столько о самих обрядах, сколько о людях, которые их совершают. Перед человеком открыты достаточно разнообразные возможности выбора обряда — так что установление отношений с божествами и с буддами во многом оказывается личным делом, а не родовым и не государственным. При этом, разумеется, человек всякий раз выступает как потомок своей семьи и носитель определенной общественной роли, но внимание повествователя сосредоточено как раз на том, как он понимает свое положение в роду и в обществе. И часто это понимание проявляется именно в случае обряда или в беседе о богах и буддах.

ПРИНЦ ГЭНДЗИ И БОГ СУМИЁСИ

Главного героя «Повести о Гэндзи» можно назвать «человеком» лишь с некоторой натяжкой. Он — потомок государева рода, из всех родичей он самый «блистательный», *хикару*. Это значит, что в нем особенно ясно проявляется родство с Солнечной богиней. Однако он не может стать государем — такова расстановка сил при дворе, таковы характеры самого Гэндзи и его ближайших родичей. Сочинительница «Повести», Мурасаки-сикибу, не пишет об этом как о несчастье для самого Гэндзи или для государства. Жизнь принца проходит в основном в любовных похождениях, у него рождаются дети в разных столичных семьях. Его повадка и нрав привлекают к нему сердца множества людей — и так его «блеск» распространяет-

ся по столице. Если и не во всей стране, то в пределах столичного чиновного общества принцу удастся установить некое единство понятий — принца кто-то любит, а кто-то ненавидит, но под его влиянием находятся все, хотя Гэндзи, казалось бы, сам ничего не делает для этого.

Однако и в судьбе Гэндзи случались трудные времена, когда он жил вне столицы — в уединенной местности Сума на морском берегу. Однажды летом началась страшная буря. Несколько дней непрерывно шел сильный дождь, гремела гроза. Люди на побережье и в столице совершали обряды, но всё было бесполезно, и многие говорили: миру пришел конец.

Гэндзи видит во сне некое существо, «обликом непостижимое», и оно призывает принца вернуться в государев дворец. Гэндзи понимает, что речь едва ли идет о дворце его покойного отца в городе Хэйан. «Уж не Повелитель ли это морских драконов? <...> Говорят, он любит все красивое, может быть, и я привлек его внимание?»¹⁰ Позже выясняется, что причиной бури в самом деле был Гэндзи, но не совсем в том смысле, как ему казалось.

Тем временем ненастье не прекращается:

«Видно, придется умереть, так и не свидевшись с отцом и матерью, так и не взглянув на милые лица жены и детей, — сетовали приближенные Гэндзи. Сам же он пытался успокоиться и обрести присутствие духа, думая:

“Право, разве есть за мной преступление, из-за которого моя жизнь может пресечься на этом диком побережье?”

Видя, что спутники его совсем потерялись от страха, Гэндзи повелел поднести многочисленные дары богу Сумиёси и воззвал к нему, моля о помощи:

— О бог Сумиёси, властитель этого края морского, коли истинно прислан ты в мир Великим Буддой, спаси нас.

Множество обетов было принято им в тот день» [Гэндзи-моногатари 1991 I, 246].

Здесь морской бог Сумиёси предстает как посланец будды, а не его воплощение. Предполагается, что бог не пожелает показать

¹⁰ [Гэндзи-моногатари 1991 I, 246]. Здесь и далее повесть цитируется в переводе Т. Соколовой-Делюсиной.

себя немилосердным, нарушив тем самым условия своей «службы» будде.

Спутники принца тоже молятся о его спасении, и в конце концов буря утихает. Хотя жилище Гэндзи и сгорело, пораженное молнией, он обращается к богам с благодарственными стихами:

Когда бы не вы,
Боги-духи морских просторов,
Меня бы давно
Увлекли в бездонную бездну
Восемьсот быстрых течений... [Там же, 247]

Принцу является во сне его покойный отец. Он велит: вручи свою судьбу богу Сумиёси, приготовь ладью и покинь это место. Причиной бури он называет свое желание повидаться с сыном: «Узнав, в каком бедственном положении ты оказался, я потерял покой и, погрузившись в море, поднялся на берег». Удаляясь, дух умершего государя говорит, что у него есть дело к государю нынешнему, а потому он направится в столицу. Принц с грустью думает: «Когда я достиг предела своих несчастий и готов был проститься с жизнью, отец поспешил мне на помощь <...> Так что мне следует благодарить непогоду, а не сетовать на нее» [Там же]. Вскоре приплывает ладья из расположенной неподалеку бухты Акаси, и принца приглашают перебраться туда — ибо тамошнее поселение меньше пострадало от бури. В Акаси живет бывший крупный сановник, ныне принявший монашество. Гэндзи узнает, что этому монаху был во сне дан знак — плыть в Сума и забрать оттуда Гэндзи. А в Акаси принц вовлекается в новую любовную связь, там начинается новый поворот его блистательной судьбы.

ДОЧЬ СУГАВАРА-НО ТАКАСУЭ И БОГИНЯ АМАТЭРАСУ В «ДНЕВНИКЕ САРАСИНА»

«Дневник Сарасина», «Сарасина-никки», повествует о событиях середины XI в. Его составительница известна как Дочь Сугавара-но Такасуэ, «Дневник» написан ею в зрелые годы — это, скорее, автобиография, хотя и основанная на поденных записях прошлых лет.

Девушка из рода Сугавара¹¹ предстает вначале как мечтательница, выросшая в глуши в восточных землях с надеждой когда-нибудь вернуться в город Хэйан, где она родилась. Все ее мысли сосредоточены на повестях-*моногатари*, которые ей пересказывали мачеха и сестра¹². Девушка молится будде Наставнику-Врачевателю, Якуси: «Сделай, чтобы мы скорее поехали в столицу! Говорят, там много повестей и романов — покажи мне их все!»¹³

Срок службы ее отца в провинции завершается, и после долгого пути через всю страну семья наконец поселяется в Хэйан. «С утра, лишь только рассветет, и до поздней ночи, пока не одолеет дремота, я только и делала, что читала, придвинув поближе светильник. Очень скоро само собою вышло, что я знала прочитанное наизусть, и оно так и всплывало у меня перед глазами, мне это очень нравилось. Но вот однажды во сне предо мной явился благородного вида монах в желтом облачении и изрек: “Поскорее затверди наизусть пятый свиток Лotosовой сутры”. Людям я не рассказала увиденный сон, и даже не подумала учить наизусть сутру — душа моя всецело занята была романами. Надо сказать, что в то время собою я была нехороша, но думала, что повзрослею и расцвету небывалой красотой, и у меня непременно будут длинные-длинные волосы... Я мечтала стать похожей на Югао, возлюбленную блистательного Гэндзи, или на деву Укифунэ, любимую генерала Удзи, — на удивление вздорные и тщетные помыслы!» [Сарасина-никки 1999, 73]. В дальнейшем Дочь Такасуэ снова и снова возвращается к этому раздвоению между книгами непостоянного мира — выдуманными повестями — и книгами о мире истины, сутрами. Примечательно, что монах, явившийся ей, указывает на сутру как на основу самовоспитания. Девушка должна сама выучить тот свиток, где говорится о Девочке-драконе, достигшей просветления. Значит, не полагаясь только на общепринятые обряды, Дочь Такасуэ должна сама заботиться о будущем освобождении.

В другом сне ей является некий человек и сообщает о своем благом деянии: он устроил ручей в саду ради одной из принцесс. На вопрос, что это значит, он отвечает: «Молись великой богине Аматаэрасу»

¹¹ О семье Сугавара см. гл. 16.

¹² Родная мать девушки жива, она живет в столице, но девочку по каким-то причинам воспитывают отец и другая его супруга.

¹³ [Сарасина-никки 1999, 41]. Здесь и далее «Дневник Сарасина» цитируется в переводе И. В. Мельниковой.

су!» [Там же, 75]. Если считать, что этот человек из сна обращается к самой Дочери Такасуэ, а не к кому-то другому, — то здесь оказывается, что Солнечную богиню возможно чтить не только на государственном уровне, но и на личном, даже не будучи в близком родстве с государевым родом.

Собственная жизнь проходит для Дочери Такасуэ, как во сне. Карьера отца идет не слишком удачно, девушка заботится о детях своей сестры, рано умершей родами, сама не служит во дворце и не выходит замуж. Ее мать заказывает зеркало для подношения в храм Хасэ и приглашает монаха, чтобы тот помолился и спросил о будущем девушки. Монах возвращается и пересказывает свой сон, увиденный в храме:

«Я и помыслить не мог, чтобы явиться к вам без вешего сна, не представлял, как смогу прийти и сказать об этом, и посему молился истово, а когда заснул, то из-за алтарного полога явилась прекрасная, благородного облика женщина, облаченная в великолепные одежды. В руках у нее было пожертвованное вами зеркало, и, указывая на него, она спросила: “А есть ли к этому зеркалу записка?” Я смиренно ответил, что, мол, записки не имеет, и вы изволили поднести только это зеркало.

— Странно, записка должна быть. Итак, посмотрим, что здесь видно... Ах, как жаль, как грустно! — и она горько заплакала. Я заглянул и увидел кого-то, распростертого в горестных рыданиях.

— Это отражение уж очень печально, посмотрим теперь здесь, — и она показала мне отражение с другой стороны. Там видны были совсем новые, отливающие зеленью бамбуковые шторы, а из-под дамских занавесов, выставленных к самому краю веранды, выглядывали разноцветные края одежд. Цвела там и сакура, и слива, а на ветвях деревьев пели соло-



Будда Амида. Статуя из храма Бё:до:ин работы скульптора Дзё:тё:

выи. — А это отрадная картина, не правда ли? — произнесла женщина, и это был конец моего сна» [Там же, 113—114].

Можно предположить, что в образе величественной дамы монаху явилась сама богиня. Зеркала часто подносили в святилища и храмы независимо от того, каких богов и будд там почитали, — но здесь дар принимает Амата́расу, чей образ напрямую связан со священным зеркалом. Богиня плачет и радуется, видя картины судьбы женщины, которая не принадлежит к числу ее потомков. Вопрос о записке, возможно, надо понимать так, что женщина эта сама не обращалась к богине с молениями.

Дочь Такасуэ пишет: я, по обыкновению, не прислушалась ко всему этому. «Однако даже в моем суетном сердце зародилась мысль о том, что сказал мне некогда один человек: “Молись богине Амата́расу!” Я тогда не представляла себе, где обитает эта богиня, да и не будда ли это? Но мало-помалу я стала различать что к чему и спрашивать других. Мне сказали так:

— Это богиня-ками, а не будда. Обитает она в Исэ. В стране Ки это то божество, которому служит управитель края¹⁴. Ну а в императорском дворце этой богине молятся как прародительнице.

О том, чтобы добраться до края Исэ, и думать было нечего. Да и во дворце — как смогу я ей помолиться? И я, в безопасности своей, подумала, что достаточно будет возносить молитвы небесному светилу» [Там же, 114—115]. Итак, о главном божестве государственного обряда девушка мало что знает. Сама она сочла бы Амата́расу скорее буддой, и чтобы воспринять богиню именно как *ками*, нужны особые разъяснения.

Уже в зрелые годы Дочь Такасуэ поступает на придворную службу. «Когда я была в свите принцессы во время ее посещения императорского дворца, вечерний месяц светил очень ярко, и я, вспомнив о том, что здесь во дворце пребывает богиня Амата́расу, которую мне следует почи-

¹⁴ И. В. Мельникова так поясняет это место: «Буквально в тексте “божество, которое называется управитель края”, однако комментаторы единодушны в том, что в рукописи имеется пропуск слова или нескольких слов. Скорее всего, автор дневника имела в виду старинный обычай совмещения правителями краев жреческих и административных функций. В краю Ки (ныне префектура Вакаяма и часть префектуры Мие) управитель был одновременно жрецом храма Хинокума Куникакасу, где поклонялись солнечной богине Амата́расу» [Сарасина-никки 1999, 202].

тать, решила воспользоваться случаем и помолиться ей. Четвертая луна года бывает ясной, и при свете ее я стала искать это место. Даму по имени Хакасэ, которая служила там, я знала. В тусклых лучах лампадки она выглядела пугающе старой и сама внушала священный трепет. Она долго мне обо всём рассказывала и казалась в это время не человеком, а воплощением самой богини» [Там же, 131].

Дружба с несколькими дамами и возможность наблюдать любопытные события — две вещи, за которые Дочь Такасуэ ценит жизнь при дворе. О себе она пишет, что была далеко не блестящей придворной дамой, да и относились к ней во дворце скорее «как к гостье, выполняющей некоторые поручения» [Там же, 130]. В тридцать три года Дочь Такасуэ все-таки выходит замуж, у нее рождаются дети, супруг служит в провинции и умирает вскоре после того, как их старшему сыну исполнилось семнадцать лет. В этой части дневника описано подряд несколько паломничеств в разные храмы. Дочь Такасуэ объясняет: «События, отстоящие друг от друга на два-три года, а то и разделенные четырьмя, пятью годами, я описываю одно за одним, подряд, и получается, что я без конца ходила на богомолье — это не так, и в моих странствиях случались перерывы» [Там же, 157]. Женщина растит детей, заботится о племянницах, но значительную часть своего времени и средств тратит на паломничества. «Положение мое теперь было не таково, чтобы отказывать себе в некоторых прихотях, и я бывала на богомолье в самых отдаленных храмах, порой имея в пути немало развлечений, порой терпя лишения. Для моего своенравного сердца это была и отрада, и утешение» [Там же, 161].

После отрывка, где говорилось о похоронах ее мужа, Дочь Такасуэ пишет: «Если бы с ранних лет я не влеклась душой лишь к бесполезным сочинениям и стихам, если бы с утра до вечера помнила о молитве, совершала обряды, возможно, мне не пришлось бы увидеть эти сны тщеты земной <...> Многие годы толкователи разъясняли мне, что в моем сне слова: “Молись богине Аматэрасу!” — сулят будущность кормилицы высочайших особ, жизнь во дворце, покровительство императора и императрицы, однако ничего из этого не сбылось.

Лишь печальное отражение в зеркале оправдалось в точности — и горько это, и досадно... Видно, такой уж я родилась — никогда не получалось в жизни по-моему, ничего достойного я не сделала, а поток влечет все дальше...»



Святылище Сумиёси

В других местах в «Дневнике» о многих событиях говорится как о счастливых и достойных. Составительница не выглядит женщиной, неспособной решать и действовать самостоятельно — в тех пре-

делах, что заданы ее положением в обществе¹⁵. Но сейчас, в пору скорби, она кажется себе полностью зависимым существом в потоке мирового непостоянства.

Выясняется, что целью молений богине Аматэрасу должен был стать успех при дворе. В этом случае Солнечная богиня — не главное государственное божество, а покровительница государевой семьи. Богиню следует чтить, если хочешь сблизиться с этой семьей, заручиться личной благосклонностью государей и государынь. В более поздних источниках эпохи Хэйан тоже обсуждается такое понимание родовых богов как богов-покровителей «семьи» в широком смысле слова — включая не только родичей и наследственных служащих, но и всех, кто связан или хотел бы быть связан с этой семьей отношениями преданности, сотрудничества и пр. (см. гл. 33).

Однако Дочь Такасуэ не стремилась к придворной карьере, знала, что не найдет радости в службе. Потому она и не стала почитательницей Аматэрасу. Ее выбор был сделан в пользу своей семьи и в пользу самой себя — своих мечтаний, размышлений, одиночества и внутренней свободы. Вероятно, потому она и предпочитала паломничества в храмы. В конце «Дневника» Дочь Такасуэ пишет о себе как о всеми покинутой старухе: друзья и подруги далеко, выросшие дети и племянники навещают, но редко. Отсюда и заглавие дневника: название местности Сарасина в провинции Синано отсылает к легенде о том, как стариков отводили в горы и бросали там умирать. «Лишь одно дает мне надежду — тринадцатого числа десятого месяца, на третий год Тэнки¹⁶, я увидела во сне будду Амида, стоящего в саду перед нашим домом. Он не был виден отчетливо, его словно отделяла от меня туманная пелена, и, лишь напрягая взор, можно было разглядеть, что будда восседал на лotosовом троне, возвышающемся на три-четыре сяку от земли, а ростом он был около шести сяку. От него исходило золотое сияние, и одну длань он словно бы простирает ко мне, а другой делал магический жест. Для всех остальных он был невидим, я одна его лицезрела, и, трепеща в благоговении, не смела придвинуться поближе к краю своей

¹⁵ Примечательно, что она описывает похороны, вид сына, идущего в погребальном шествии, — хотя и горюет о муже, но владеет собой. Герои и героини когда-то любимых ею повестей в такой час, скорее всего, безутешно рыдали бы или лежали без чувств — и не видели бы обряда, и не пытались бы его вообразить.

¹⁶ 1055 г.

ширмы, чтобы лучше его разглядеть. Глас будды возвестил: «Итак, ныне я возвращаюсь, а в следующий раз приду за тобой», — но лишь я одна могла внимать этим словам, другие люди их не слышали. Когда я это поняла, то очень удивилась и сразу же очнулась от сна — это было четырнадцатого числа. Этот сон один дает мне веру в грядущее» [Там же, 177—178].

Этот отрывок во многом похож на рассказы из «Записок о рождении в крах Высшей Радости» (см. гл. 23). Разница в том, что Дочь Такасуэ говорит от первого лица, описывает свой опыт, а не случай из жизни кого-нибудь из знаменитых подвижников. Соответственно, рассказ остается незавершенным: читатель не узнает, возродилась ли в Чистой земле эта женщина после смерти. Для Дочери Такасуэ почитание будды, как и богов, — дело для нынешней жизни, а не для будущей. В этом качестве оно существует не ради пользы в обычном понимании, а ради обустройства внутренней жизни человека.

УВЛЕЧЕНИЯ И ВЕРОВАНИЯ В «ПОВЕСТИ СРЕДНЕГО СОВЕТНИКА ЦУЦУМИ»

«Повесть Среднего советника Цуцуми», «*Цуцуми-тю:нагон-мо-ногатари*» (XI в.), состоит из нескольких отдельных рассказов. Заглавие одного из них — «Любительница гусениц». Эта девушка любовалась не бабочками, как принято, а гусеницами, червями, личинками. Она изучала жизнь насекомых, держала их у себя в комнате, больше времени проводила не с дамами, а с мальчишками-слугами, которые не боятся возиться с гусеницами. Люди считали ее странной, родители опасались, что девицу со столь отталкивающим увлечением никто не возьмет в жены.

На упреки девушка отвечает: у красивых бабочек и безобразных гусениц одна «исконная ступень», *хондзи*, — а потому нет оснований предпочитать одних и пренебрегать другими. Она отказывается выщипывать брови и чернить зубы, считая, что она хороша и такой, как есть. Родителям она говорит, что нужно понимать начало вещей, а не только их внешний облик, и лишь тогда достигнешь успеха. Свою мысль она поясняет, показывая родным шелковичных червей и объясняя, как они прячутся в коконы и как потом из коконов появляются бабочки.

Здесь рассуждение о жизни и красоте ведется на языке учения о богах и буддах, *хондзи суйдзяку*. Что есть будда по отношению к божествам и людям, можно понять, если представить себе, что есть то существо, которое последовательно проходит разные стадии развития — от гусеницы до бабочки. См. [Мещеряков 2003, 86—93].

В другом рассказе того же сборника — «Игра в раковины» — столичный юноша тайком наблюдает, как в одной из усадеб юная госпожа и служащие при ней девушки готовятся к состязанию. Игра состоит в том, кто наберет больше красивых ракушек и лучше их расположит. Раковины выпрашивают у всех знакомых — и все равно госпожа боится проиграть. Совсем маленькая девочка из ее свиты (та самая, что помогла юноше спрятаться во дворе) взывает с мольбой к «Сутре о Каннон» (ср. гл. 21). Другие девушки вторят ей, прося о победе на состязаниях. Сидят они как раз перед укрытием, где затаился юноша, так что он «ощущал себя статуей Каннон» (пер. А. Н. Мещерякова, см. [Там же, 267]). Видимо, девушки обращаются к Каннон и как к заступнице женщин, и как к покровительнице морского промысла. Молитва девочки — это одновременно и способ намекнуть юноше, чего бы ей хотелось. Юноша тихонько произносит стихотворение — а девушки его слышат и уверяются, что бодхисаттва ответила им.

Раз так, то юноша, вернувшись домой, вытаскивает из своих запасов подставку для ракушек в виде морского берега и несколько ценных раковин — и настоящих морских, и сделанных из серебра и золота. Он передает эти припасы для игры всё той же девочке и просит потихоньку положить их в покоях госпожи. Сам он снова прячется во дворе — и слышит, как девушки в доме радуются: «Это не дело рук человеческих! Это вчерашняя Каннон послала нам подарок! Вот ведь добрая какая!» [Там же, 268]. В этом рассказе столичная молодежь ценит свои забавы как достаточный повод для молений бодхисаттве — и в то же время знает, что чудо надо обустраивать самим.

ЧАСТЬ IV

ГОСУДАРСТВО, ХРАМЫ И СВЯТИЛИЩА В ПЕРИОД «ПРАВЛЕНИЯ ИЗ МОЛЕЛЬНИ»

ГЛАВА 27

ЯПОНИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XI В. И В XII В. ИСТОЧНИКИ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИЙ ПЕРИОДА «ПРАВЛЕНИЯ ИЗ МОЛЕЛЬНИ»

Во второй половине XI в. в Японии сложилось новое устройство высшей власти — «правление из молельни», *инсэй*. При нем государь после отречения принимал монашество и после этого брал в свои руки многие задачи, которые раньше решали регент или канцлер.

Сын Фудзивара-но Митинага, Ёримити (992—1074), правил как регент и канцлер в течение пятидесяти лет при государях Гоитидзё, Госудзаку и Горэйдзэй. Но из внучек Митинага ни одна не родила сына. В 1068 г. государем стал Госандзё, чья мать принадлежала к государеву роду, а не к Фудзивара. При Госандзё: на высших государственных постах стало больше представителей семьи Минамото и тех ветвей рода Фудзивара, которые не принадлежали к «дому регентов и канцлеров», *сэканкэ*. Все частные владения *сё:эн* в стране были проверены и многие из них изъяты в пользу государства. В 1072 г. Госандзё: отрекся и стал монахом, но остался фактическим правителем, положив начало «правлению из молельни». После этого более ста лет соправителем государя выступал не дед или дядя по материнской линии, как в середине эпохи Хэйан, а отец или дед по отцу, ставший монахом; см. [Хёрст 1976].

Уже в X—XI вв. государи при восшествии на престол проходили «тайное» буддийское посвящение, а после отречения становились монахами. Их величали «государями Закона-Дхармы», *хо:о:*. Первые так стали называть государя Уда в 899 г. Образ «Вращателя колеса Дхармы», буддийского праведного правителя (*Ринно:*, санскр. «Чакравартин»), стали связывать с личностью отречшегося госуда-

ря, а не «правлящего». Так, по преданию, у государя-монаха Кадзан¹ на ступнях были видны знаки в виде «колеса Дхармы». Бывший правитель воплощал единство «Закона Будды» и «закона государя» в одном лице [Мёрман 1997, 365—366]. После отречения государи совершали паломничества в святилища и храмы — Исэ, Кумано и другие, — осматривая страну, как это делали государи древности, и тем самым заново «присваивая» ее.

«Уходя из дома», бывший государь передавал своему преемнику все обрядовые обязанности потомка Солнечной богини, но сохранял за собой роль фактического главы рода. Вероятно, пострижение в монахи имело целью провести это разграничение — обозначить, что отрекшийся правитель больше не жрец.

Дворец, где поселялся государь-монах, получал название *Гоин*, «Высочайшая молельня». Для его обслуживания назначались особые чиновники, часто — из числа наиболее близких сподвижников отрекшегося государя. Многие из них также принимали монашество. У государя Энью: (отрекся в 984 г.) уже был свой круг придворных — «чиновников при молельне», *инси*, и свое особое ведомство под названием *ин-но тэ:*.

На обеспечение расходов «Высочайшей молельни» выделялись земельные угодья. Со временем земли нового государя-монаха, а также земли принцев, принцесс и вдовых государынь, принимавших монашество, присоединялись к этим же угодьям. Прежде государев род не имел своей земли — хотя номинально ему принадлежала вся земля в стране. Теперь же он через своих родичей-монахов постепенно становился крупным владельцем, — и этот владелец принадлежал к «храмовым домам». Управляли владениями «чиновники при молельне» во главе с «ближними сановниками», *кинсин*, составлявшими своего рода правительство при отрекшемся государе.

У государя-монаха Госандзё: уже было около ста отдельных владений в шестидесяти провинциях, он стал одним из крупнейших землевладельцев в Японии. Его «ближние советники» были губернаторами провинций, занимали многие высокие должности в столице. По закону они подчинялись действующему государю, но на деле выполняли приказы государя-монаха.

¹ Отрекся в 986 г. Об истории его отречения см. [О:кагами 2000, 47—48].

Сын Госандзё:, государь Сиракава, находился на престоле с 1072 г. После смерти отца, с 1073 г. он деятельно участвовал в управлении. После отречения он принял монашество и до 1101 г. удалился от дел, потом вернулся и правил как отрекшийся государь при своем сыне Хорикава, внуке Тоба и правнучке Сутоку до 1129 г. В 1120-х гг. власть делили между собой двое отрекшихся государей — Сиракава и Тоба. По слухам, Сиракава на самом деле доводился Сутоку не прадедом, а отцом, и это было одной из причин враждебности Тоба к ним обоим.



Храм Бё:до:ин

Как государь-монах Тоба правил с 1129 по 1156 г. При нем владения «Высочайшей молельни» значительно расширились. «Сказание о годах Хо:гэн» (см. ниже) описывает Тоба как праведного правителя: «Людей верных он вознаграждал и тем не отступал от прежних образцов правления мудрецов, людей виновных он утихомиривал, в милосердии своем поступая в согласии с основным обетом бодхисаттвы» (пер. В. Н. Горегляда, см. [Хо:гэн-моногатари 1999, 19]). Речь идет об «изначальном обете» бодхисаттвы Дхармакары, будущего будды Амитабхи.

После смерти Тоба в 1156 г. развернулась борьба за власть между сторонниками государя-монаха Сутоку и людьми, верными «правлящему» государю Госиракава. Представители наиболее влиятельных семей — Фудзивара, Минамото и Тайра — сражались и на той и на другой стороне. К середине XII в. расширение частных владений за счет государственных, приграничных или прежде не освоенных земель стало невозможно. Назрел передел собственности в пределах больших владений, и «Смута годов Хо:гэн» (1156 г.) должна была приумножить имущества одних родичей за счет других [Хо:гэн-моногатари 1999, 6]. Сутоку потерпел поражение и был сослан в провинцию Сануки.

Госиракава отрекся от престола в 1158 г., но сохранял за собой важную роль в делах правления при пяти государях — Нидзё:, Рокудзё:, Такакура, Антоку и Готоба.



Храм Киёмидзу

По преданию, Минамото-но Ёритомо (см. ниже) называл государя-монаха Госиракава «величайшим *тэнгу* Японии». Во многих источниках Госиракава предстает как непостоянный и вероломный правитель. Однако он известен и как ревностный почитатель «Трех

Сокровищ», притязавший на роль главы всей буддийской общины Японии. По его распоряжению восстанавливались заброшенные храмы и строились новые, он поощрял буддийскую ученость, совершал паломничества, жаловал земли храмам.

Другие начинания Госиракава относились скорее к деятельности мирского правителя — например, он повелел составить новую историю Японии, «Записи о поколениях нашей страны», «Хонтё: сэйки». Центром придворной словесности, музыки и других искусств тоже был его двор, а не дворы «правлящих» государей. Вкусы Госиракава в области поэзии были своеобразны: он ценил не классические стихи *танка*, а «песни в новом вкусе», *имаё-ута*, и принимал у себя певцов-простолоудинов, в том числе странствующих монахов. Около 1179 г. государь-монах составил собрание песен *имаё*, оно получило название «Тайный сборник танцующих пылинки», «Рё:дзин хисё:», см. [Ким Юнхи 1994].

СЕМЬИ МИНАМОТО И ТАЙРА

Семьи Минамото и Тайра на протяжении XI—XII вв. постепенно добивались всё большего влияния. Их возвышение шло в основном за счет побед в междоусобных войнах — друг против друга или против других знатных родов. Как говорится в «Сказании о годах Хо:гэн», «Исстари оба дома, Гэн и Хэй², суть левое и правое крыла, и вместе они представляют собой защиту царствующего дома. В течение всего этого времени, если род Гэн поднимает в державе смуту, род Хэй успокаивает его; если же династии изменяет род Хэй, умиряет его род Гэн» [Хо:гэн-моногатари 1999, 62]. В ходе «Смуты годов Хо:гэн» на стороне государя Госиракава воевал Тайра-но Киёмори (1118—1181). За храбрость он получил четвертый придворный ранг, а также провинцию Харима в управление. Его соратник Минамото-но Ёситомо был удостоен только пятого ранга — зато представителям рода Минамото, сражавшимся за отрешившегося государя Сутоку, назначили не самую суровую кару.

С Тайра-но Киёмори связано множество преданий: его считали сыном государя Сиракава и новым земным перерождением монаха Рё:гэн. От Рё:-

² Родовое прозвание Минамото записывается знаком, который также читается как *Гэн*, а прозвание Тайра — как *Хэй*.

гэн Киёмори будто бы «унаследовал» худшие черты — властолюбие и коварство. С 1146 г. Киёмори был губернатором провинции Аки и контролировал торговлю с Китаем.

В 1159 г. Минамото-но Ёситомо и другие государственные деятели, недовольные итогами «смуты годов Хо:гэн», снова подняли мятеж («смута годов Хэйдзи»). Они захватили в столице государя Нидзё: и вынудили отойти от дел Фудзиварано Митинори — одного из высших сановников и тестя Тайра-но Киёмори. Победили в этой междоусобице силы во главе с Киёмори. Минамото-но Ёситомо и его старшие сыновья погибли.



Изваяние феникса
на крыше храма Бёдо:ин

Минамото-но Ёритомо (1147—1199), старший из уцелевших сыновей Ёситомо, с 1160 г. находился в ссылке на полуострове Идзу. При нем жили сподвижники рода Минамото из воинских семей Ито: и Хо:дзё:, а также кормилица и ее родня из чиновных семей. Дочь Хо:дзё:-но Токимаса по имени Масако стала женой Ёритомо. Младший брат Ёритомо, Минамото-но Ёсицунэ (1159—1189), воспитывался в храме Курама-дэра в окрестностях Хэйан. Позже он жил в провинции Муцу у так называемых «Дальних», О:сю:, Фудзивара, ближе связанных родством с семьями Абэ и Киёхара, нежели со столичными Фудзивара.

В 1167 г. Тайра-но Киёмори стал Главным министром, *дайдзё:-дай-дзин*. С 1170 г. он имел право собирать в свою пользу налоги с семи провинций, под полным его контролем находилась торговля с Китаем. Дому Тайра и его людям принадлежали земли в 49 провинциях из 69. Киёмори принял монашество и с этих пор принадлежал ко всем трем властям — военной, чиновной и храмовой. Родичи и сподвижники Тайра занимали все важнейшие столичные должности. Государь-монах Госиракава удочерил дочь Киёмори, выдал ее за на-

следника престола, и в 1178 г. у нее родился сын — будущий государь Антоку.

ИСТОЧНИКИ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИЙ ПЕРИОДА «ПРАВЛЕНИЯ ИЗ МОЛЕЛЬНИ».

События междоусобных войн породили особый вид источников — «воинские повести», *гунки*. К ним относятся, например, «Сказание о годах Хо:гэн», «*Хо:гэн-моногатари*», и «Сказание о годах Хэйдзи», «*Хэйдзи-моногатари*». Их относят к «историческим повестям», *рэкиси-моногатари*. Как и «зеркала» (см. гл. 11), «воинские повести» занимают промежуточное положение между историческими повествованиями и памятниками изящной словесности. Первоначально эти повести бытовали в устной традиции, их исполняли сказители или сказительницы в сопровождении игры на лютне-*бива*. Многие сказители были слепыми, обычно они брили голову и носили монашеские одежды, хотя и не все были в самом деле монахами. Их называли «наставниками Закона с лютней», *бива-хо:си*. Позже, в XIII в., отдельные сказания были сведены в циклы и записаны.

От XI—XII вв. сохранилось немало число источников, связанных с отдельными храмами или обрядами. Это записи о паломничествах государей-монахов, их обращения к храмам в связи с теми или иными молениями, храмовые записки *энги* и другие тексты. Сочинение монаха Ко:эн «Краткие записи о стране Помощной Шелковицы»³, «*Фусо: рьякки*» (конец XI — начало XII в.), открывает традицию буддийских исторических сочинений (ср. гл. 39). «Сборник стародавних повестей», «*Кондзяку моногатари-сю:*» (ок. 1120 г.), содержит поучительные рассказы о монахах и мирянах, где предания о чудесах сочетаются с картинами быта и нравов жителей Хэйан.

Памятники ученой буддийской словесности конца эпохи Хэйан разнообразны, среди них есть и крупные трактаты, и сочинения небольшого объема — стихотворения, обрядовые руководства и др. В развитии всех этих жанров особенно важный вклад внес Какубан (см. гл. 30).

³ «Помощная шелковица», *Фусо:*, кит. *Фусан*, — дерево, известное из китайских преданий, соотносилось с Солнцем и с Востоком. По ней иногда называли страны к востоку от Китая, в том числе Японию. См. [Кравцова 1994, 145—167].

ГЛАВА 28

МОНАХИ-ВОИНЫ

В X в. крупные храмы стали набирать вооруженные отряды для защиты своих земельных угодий. Поначалу такие храмовые войска создавались в восточных провинциях, а позже и по всей стране. Воины в этих отрядах могли оставаться мирянами — или же числиться послушниками либо монахами, что упрощало определение их отношений с храмом, бравшим их на службу. По той же причине монахи часто бывали лица, ведавшие храмовым хозяйством. Обрядов они могли не изучать вовсе или осваивать их в меньшем объеме, чем другие монахи той же школы. Для монахов, ответственных за управление поместьем и его охрану, делали множество послаблений в области Устава и школьных предписаний. «Монахам-воинам», *со:хэй*, не запрещалось убийство, а также ношение оружия и доспехов. Хотя в 988 г. при государе Итидзё: было подтверждено, что монахам не разрешается носить мирское платье и оружие, на деле это требование не соблюдалось.

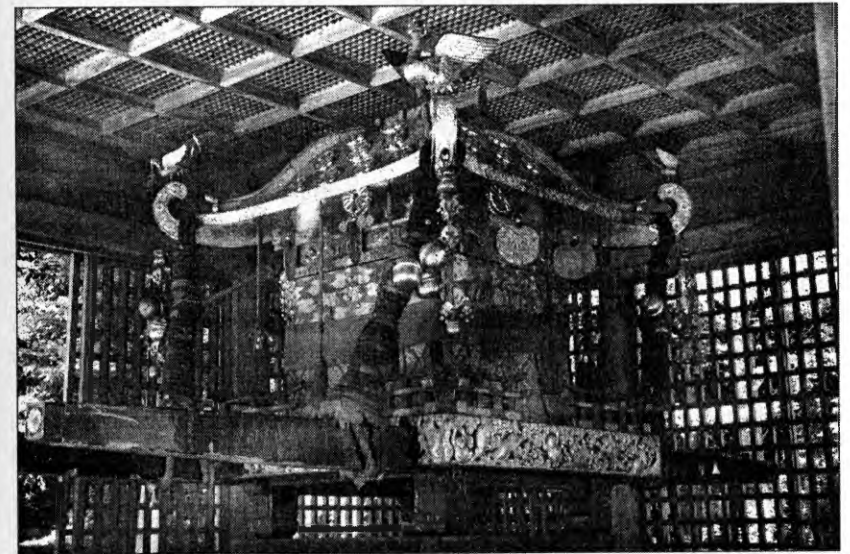
Представители «военных домов» после принятия монашества нередко становились командирами храмовых отрядов. Приверженцы горного отшельничества тоже вооружались и учились воинским искусствам. Разница между такими «отшельниками» и разбойниками могла быть очень условной — и все же из них часто составлялись отряды для сопровождения паломников в горные храмы. См. [Тёрнбулл 2003].

С середины XI в. храмовые войска стали играть всё более важную роль в столкновениях между храмами и мирскими властями, а также в борьбе внутри школ и в соперничестве между школами. «Монахи-воины» размещались уже не только в храмовых поместьях, но и при самих храмах в городах или в горах. Крупными отрядами располагали То:дайдзи и Ко:фукудзи в Нара, Энрякудзи и Миидэра поблизости от столицы.

«ПРОШЕНИЯ СИЛОЙ»

Всё чаще и обычные монахи прибегали к различным способам силового воздействия на мирян. Например, они окружали дома чиновников и держали осаду до тех пор, пока их требования не исполнялись. Считается, что впервые «прошение силой», *го:со*, применили монахи храма То:дайдзи в 949 г. Разгонять монахов миряне в то время еще не решались, так как это означало бы непочтение к «Трем Сокровищам».

В столице случались и потасовки монахов со слугами знатных мирян. В «Великом зеркале» описан случай, когда государь-монах Кадзан поспорил с придворным Фудзивара-но Такаиэ. Возок Такаиэ в сопровождении шести десятков слуг пытался въехать во дворец Кадзан, но путь ему преградили около восьмидесяти монахов, вооруженных камнями и палками. Вельможа был вынужден удалиться, а «монах-император всем своим видом показывал, будто одержал большую победу» (пер. Е. М. Дьяконовой, см. [О:кагами 2000, 132—133]).



Святылище Хиёси-тайся. Носилки-микоси

Известны примеры обрядового давления храмов на мирские власти. Монахи могли отказаться от чтений сутр, затвориться в храме или, наоборот, покинуть его. Срашение храмов и святилищ вело к тому, что монахи пользовались средствами, восходящими к почитанию «родных богов». Например, когда храм Ко:фукудзи хотел добиться чего-то от столичных чиновников, он устраивал шествия в город Хэйан с ветвями дерева *сакаки* из святилища Касуга. Миряне из рода Фудзивара при этом оказывались вынуждены соблюдать особую чистоту в присутствии святыни своего родового божества, т. е. не могли исполнять обязанности придворной службы. Так продолжалось до тех пор, пока требования храма не выполняли.

Монахи горы Хиэй спускались в столицу с носилками-*микоси*, где находились «тела» богов Санно:. Угроза возможного осквернения, а значит, и гнева богов заставляла власти соглашаться на любые условия, лишь бы только монахи вернули носилки на гору. В связи с такими «прошениями силой» государь-монах Госиракава будто бы однажды сказал: «Три вещи мне неподвластны — воды реки Камо, игральные кости и монахи горы Хиэй»⁴. «Горные странники», *ямабуси*, из храмов-святилищ Кумано также устраивали шествия с *микоси* в столицу в 1082 и 1104 гг. в связи с тяжбами о земельной собственности.

БОРЬБА МЕЖДУ ХРАМАМИ ЭНРЯКУДЗИ И МИИДЭРА

В конце X в. противоречия внутри школы Тэндай все более обострялись. За влияние при дворе боролись две ее ветви: «горная», *саммон*, во главе с храмом Энрякудзи, и «храмовая», *дзимон*, во главе с храмом Миидэра (см. гл. 15). В 993 г. соперничество двух ветвей перешло в вооруженную борьбу. Монахи из «храмовой» ветви напали на храм «горной» ветви, воздвигнутый в память об Эннин. В ответ «горные» монахи разрушили молельный зал и еще несколько построек своих обидчиков. Те укрылись в храме Миидэра и стали искать поддержки в столице. Однако с этих пор «храмовой» ветви школы

⁴ «Повесть о доме Тайра, св. I, гл. 14. Здесь и далее мы цитируем ее в переводе И. Львовой [Хэйкэ-моногатари 1982, 68]. Разливы реки Камо нередко подтопляли столицу.

не удавалось добиться, чтобы ее представителей назначали настоятелями Энрякудзи. Если мирские власти утверждали их вступление в должность, монахи «горной» ветви вынуждали этих настоятелей отречься. Даже Какуэн (1031—1090), внук Фудзивара-но Митинага, получивший должность главы школы Тэндай в 1077 г., отрекся от нее на следующий день под давлением «горных» монахов.

Вражда между двумя объединениями внутри школы поставила вопрос о монашеских посвящениях. Учеников из «храмовой» ветви и их наставников перестали допускать на «помост для заповедей», *кайдан*, на горе Хиэй. Таким путем монахи «горы» пытались уничтожить «храмовую» ветвь, так как без посвящений на «помосте» монахи из Миидэра не могли считаться членами школы Тэндай.

В 1039 г. «храмовый» наставник Мё:сон (971—1063) обратился к мирским властям за разрешением основать при Миидэра отдельный «помост». Руководство Энрякудзи резко возражало против этого. Несколько раз монахи из «храма» подавали прошения об основании для них «помоста для заповедей», после чего в столицу направлялись ходатайства с «горы» с возражениями на это прошение, а в Миидэра — «горные» вооруженные отряды с приказом усмирить смутьянов. В ответ такие же «храмовые» отряды нападали на гору. В 1041—1042 гг. между «горной» и «храмовой» ветвями школы шла продолжительная война, закончилась она тем, что храм Миидэра был сожжен дотла.

В «Повести о доме Тайра» описан случай из времен правления государя Сиракава (1074 г.). Монах Райго из храма Миидэра приглашен во дворец для молений о рождении наследника. Мальчик рождается, и монах просит себе награду: разрешение возвести «помост для принятия заповедей» при Миидэра. Государь отказывает, объясняя, что подобный шаг вызовет недовольство монахов Энрякудзи. Райго удаляется в свой храм и кончает самоубийством, уморив себя голодом. Перед смертью он обещает «забрать» юного принца, которого сам же и вымолил. «Гневный дух» старого монаха начинает являться во дворце, наследник заболевает и вскоре умирает (св. III, гл. 6 [Хэйкэ-моногатари 1982, 140]).

В других школах отряды монахов-воинов также набирали силу. В 1037 г. в Нара монахи Ко:фукудзи напали на храм То:дайдзи. В том же году произошло сражение между войсками губернатора про-

винции Тадзима и отрядами храма-святилища Ивасимидзу. Эти и другие подобные случаи считались приметами «последнего века», упадка буддийского Закона-Дхармы. Причиной столкновений обычно были споры из-за земельных угодий, а также из-за местных святилищ и «особых молелен», переходивших от одного храма к другому.

Монахи-воины сражались пешими или, реже, конными. Из оружия они применяли луки и стрелы, мечи, и особенно часто — *нагината*, колюще-режущие клинки на длинных древках. Собственно «монашеским» оружием считались тяжелые окованные посохи или дубины-*канабо*;, позволявшие избегать кровопролития. С такими дубинами нередко изображают демонов-*мара*. Горные «отшельники» пользовались также топорами на длинной рукояти, исходно служившими для прорубания дороги в горных лесах.

МЯТЕЖИ МОНАХОВ

В «Повести о доме Тайра» описано несколько случаев, когда монахи прибегают к военной силе и обрядовому устрашению.

На похоронах государя Нидзё: в 1165 г. монахи храма Энрякудзи опередили монахов Ко:фукудзи при поднесении поминальных табличек. В ответ на это молодые монахи-воины из Ко:фукудзи опрокинули табличку храма Энрякудзи и изрубили ее в щепки, распевая при этом издевательскую песенку. Монахи Энрякудзи держались невозмутимо, как подобает при обряде, хотя многие миряне в страхе бежали с похорон.

Через два дня «вдруг прошел слух, что монахи Святой горы [=Хиэй] несметной толпой спускаются вниз, в столицу. Самураи и чиновники Сыского ведомства прискакали к западному подножью горы, чтобы преградить им путь, но монахи без труда смяли их ряды и ворвались в город» (св. I, гл. 9 [Там же, 52—54]). В столице распространяется мнение, будто бесчинство на похоронах было лишь предлогом, а на самом деле монахов Тэндай вызвал с горы государь-монах Госиракава — «дабы с их помощью расправиться с домом Тайра». Члены семьи Тайра собираются в своем имени Рокухара, сам Госиракава прибывает туда же — в знак того, что не имеет враждебных намерений. Однако толпа монахов не нападает на Рокухара, а вместо этого сжигает храм Киёмидзу, подчиненный Ко:фукудзи.

В 1176 г. губернатор провинции Кага, известный своими беззакониями, сам живет в столице, а в Кага назначает наместником своего брата по имени Мороцунэ. Тот наносит обиду местному храму Угава, затребовав для купания коней воду, приготовленную к омовению монахов. Начинается потасовка, монахи вытесняют Мороцунэ и его людей из храма. Наутро наместник возвращается с большим отрядом и сжигает храм.

Престарелые монахи из Угава отправляются в свой головной храм на горе Хакусан (Сираяма). Храм Сираяма присылает большое монашеское войско и носилки с «телом» божества. Наместник бежит в столицу, монахи застают его усадьбу пустой. Они пускаются в обратный путь и из-за первого зимнего снегопада останавливаются в храме Мародо у подножия горы Хиэй. Тамашнее божество состоит в «ближайшем родстве» с богами Сираяма (см. гл. 16), так что «встречу богов» монахи отмечают большим обрядом. Потом они направляют отрекшемуся государю Госиракава требование — удалить правителя Кага в дальнюю ссылку, а его наместника Мороцунэ заточить в темницу. Госиракава медлит с решением. Тогда монахи отменяют очередное празднество в честь богов святилищ Хиэ и огромной толпой направляются в столицу, неся с собою «тела» богов.

Воины Тайра и Минамото получают приказ оборонять город. Прорыв ожидается с северной стороны, ее защищает Минамото Ёримаса с небольшим отрядом. «Но Ёримаса был человеком мудрым. Он спешил, снял с головы шлем и почтительно склонился перед ковчегами [=микоси]; так же поступили все его воины». Затем Ёримаса шлет к монахам гонца с письмом: «Нынешняя жалоба Святой горы обоснована и бесспорна. Человек посторонний, я и то сожалею, что решение по вашей жалобе задержалось. Ваше желание войти во дворец с ковчегом мне тоже понятно. Но вы видите — войска у меня мало. Если мы откроем ворота и пропустим вас, чтобы вы прошли во дворец без помехи, это не послужит вашей славе в грядущем, ибо назавтра даже малые дети в столице поднимут вас на смех, называя трусами. Если вы внесете ковчег — значит, станете ослушниками, нарушите августейшую волю; если мы преградим вам путь — боги Святой горы, которых мы издавна почитаем, отвернутся от нас и путь воина будет нам заказан навеки... Любой выбор представляется мне прискорбным! А с восточной стороны ворота обороняет князь [Тайра-но] Сигэмори, у него могучее вой-

ско. По моему разумению, подобает вам пробиваться через те ворота!» (св. I, гл. 15 [Там же, 70]).

Как отмечает А. Н. Накорчевский, здесь в письме, обращенном к монахам, приводятся доводы, которые больше подходили бы для воинов с их представлениями о «рыцарской чести» [Накорчевский 2004, 364]. Пожилой монах Гоун, «самый ученый из всех монахов Святой горы», убеждает своих молодых собратьев послушаться совета Ёримаса, говоря, что сам этот представитель рода Минамото — не просто славный воин, но и искусный стихотворец. Здесь монах рассуждает как столичный чиновник, ценящий образованность и поэтическое мастерство.

Толпа монахов пробует войти в столицу с восточной стороны. «А там дело тотчас обернулось бесчинством и святотатством, ибо самураи стали стрелять по толпе из луков. Десятки стрел вонзились в ковчег храма Дзюдзэндзи. Убито было много послушников, служек, много монахов ранено. Казалось, стоны и вопли доносятся до небесной обители бога Брахмы, а в земной глубине в страхе содрогнулись боги-хранители преисподней. Разбитые наголову монахи побросали ковчеги у ворот и ни с чем возвратились к себе на гору» (св. I, гл. 15 [Там же, 66—71]). Позже в «Повести» стрельба по священным носилкам упоминается как одно из злодеяний воинов Тайра, приведших весь их род к гибели.

После побоища в столице главу школы Тэндай, монаха по имени Мэйун, смещают с должности, возвращают в мир и ссылают в землю Идзу. Столь суровое решение не поддерживают многие высшие сановники, включая Тайра-но Киёмори, однако на нем настаивает государь-монах Госиракава. Мэйун «в совершенстве постиг учения Тэндай и Сингон», славился строгим соблюдением заповедей, однако вынужден отправиться в ссылку. Монахи Хизэй не выступают на его защиту, но совершают обряд проклятия советников Госиракава, которых считают главными своими врагами.

Мэйун отправляется в ссылку. Лишь один монах провожает бывшего главу школы, и Мэйун на прощание дает ему посвящение в один из «тайных» обрядов Тэндай.

Тем временем на Хизэй монахи вспоминают славное прошлое своей школы: «В годы Энряку, когда император Камму основал здесь столицу, великий учитель Дэнгё:-дайси, поднявшись на эту гору, положил начало учению, озаряющему все четыре стороны света. <...> Достослав-

ный Орлиный пик в Индии, где пребывал Шакьямуни, великий Будда, находился к северо-востоку от царского замка; у нас, в Японии, Святая гора Хизэй тоже высится на северо-востоке столицы, у врат Демонов, преграждая им путь в столицу. Наша гора — святыня, охраняющая страну! На протяжении долгих веков мудрые государи и подлинно благоразумные их вассалы только к нам сюда и стремились, только здесь и приносили обеты. <...> Мыслимо ли перенести подобное оскорбление Святой горе, превосходящее все пределы терпения!» (св. II, гл. 1 [Там же, 75—76]). Один из юных служек впадает в одержимость, и божество его устами велит вернуть Мэйун. Чтобы проверить истинность этого знамения, несколько сот монахов бросают на храмовый помост свои четки. Юноша собирает их и тут же безошибочно возвращает каждые четки их владельцу. Тогда монахи отправляются вдогонку, чтобы освободить своего прежнего настоятеля.

Когда они догоняют ссыльного, стражники в испуге разбегаются. Но Мэйун увещевает монахов вернуться на гору, говоря, что ни о чем не жалеет и готов принять изгнание. Его пытаются усадить в носилки, он отказывается: не подобает почтенным ученым монахам нести простого мирянина. Дело решает один из «монахов-воинов»:

«Был тут некий Юкэй <...> обитавший при Западной пагоде, известный силач ростом в добрых семь сяку. На нем был черный панцирь необычной длины, украшенный металлическими пластинами. Сняв с головы шлем и передав его одному из служек, он раздвинул толпу, при каждом шаге ударяя об землю вместо посоха алебардой [=нагината], возглашая: “Дорогу! Дайте дорогу!” Быстрым шагом приблизился он к помосту, где стоял Мэйун, и некоторое время молча взирал на него в упор сверкающими очами.

— Вот из-за такого кроткого нрава с вами и приключилась беда! — сказал он. — Садитесь же в паланкин, время не терпит!»

Мэйун, «устрашенный его словами», сел в носилки и вернулся на гору, причем Юкэй «бессменно держал передний шест паланкина и взбирался по крутому восточному склону так легко, как будто шагал по равнине, а шест паланкина и древко своей алебарды сжимал с такой силой, что, казалось, готов их расплющить!».

Позже на храмовом совете Юкэй говорит: «Наша гора Хизэй — первая святыня Японии, сердцевина святого учения, охраняющего стра-

ну. Могуч наш бог-покровитель, и закон Будды не менее велик, чем закон государей. <...> Ныне собираются наказывать неповинного — как же не гневаться нам, монахам горы, и народу в столице? Как же не прийти в ярость монастырям Ко:фукудзи и Миидэра?⁵ <...> Пусть мне грозит темница, пусть снесут мне голову с плеч, — это лишь прославит меня, и добрая память сохранится обо мне в мире!» (св. II, гл. 1—2 [Там же, 78—79]). На несколько лет Мэйун опять занимает должность главы Тэндай.

⁵ То есть даже давние недруги внутри монашеской общины должны объединиться, когда миряне выступают против «Закона Будды» (ср. гл. 34).

ГЛАВА 29

ПОЧИТАНИЕ «ЧИСТОЙ ЗЕМЛИ» В XI—XII ВВ.

В конце периода Хэйан почитание будды Амида и обряд *нэмбуцу* получают всё большее распространение среди мирян. В памятниках придворной словесности, а затем и в «воинских повестях» при описании кончины героев почти всегда говорится, что в свой последний час они призывают Амида и молят о возрождении в Чистой земле Высшей Радости. Нередко они при этом ведут речь также и о встрече в Чистой земле со своими близкими, умершими раньше.

Амида сравнительно мало участвует в сращении обрядов буддийским «почитаемым» и «родным богам», *хондзи суйдзяку*. Он может входить в состав группы будд, соотносимой с группой богов⁶, но его почти никогда не ставят в соответствие какому-то одному определенному божеству или группе божеств одного святилища [Мацунага 1969, 231—233]. С красотами земли Высшей Радости сравнивают убранство храмов и храмовых подворий — но не виды местностей. В этом Чистая земля Амида отличается от неба Тушита, чьи земные «отпечатки» находили в Японии в нескольких особенно чтимых местах. Возможно, это связано с тем, что роль буддийской обрядности как похоронной всё еще выделялась достаточно четко, и в этом качестве она не соединялась с обрядами богам *ками*. А почитание Амида в конце периода Хэйан уже было прочно связано именно с предсмертным часом и смертью. При последующих обрядах поминовения умерший мог выступать как божество-предок, и в этом случае уместно было обращение к Будде Шакьямуни или бодхисаттве Кшитигарбхе (Дзидзо:), которых часто отождествляли с богами.

В XI—XII в. наставники разных буддийских школ разрабатывают свои версии учения о Чистой земле будды Амида. Их построения

⁶ Например, в Кумано (см. гл. 31).

остаются частью теории данной школы или же выделяются в самостоятельную школу.

АМИДАИЗМ В ШКОЛАХ НАРА

В школах Нара в связи с «памятованием о будде» возрождается интерес к тем учителям этих школ, кто еще в VII—VIII вв. проповедовал о будде Амида и его Чистой земле. Особенное внимание привлекают образы монахов Тико: и Райко:, предания о которых вошли в «Японские легенды о чудесах». Новые учения о Чистой земле строят в основном наставники школ Хоссо: и Санрон.

Монах Сэйкай (ум. 1017) из школы Хоссо: составил «Собрание сведений о памятовании о будде Западной страны», «*Сэйхо: нэмбуцу-сю:*». Он разработал так называемую «Мандалу Сэйкай», «*Сэйкай-мандара*», — способ изображения Чистой земли. По преданию, в 996 г. в храме Киёмидзу бодхисаттва Авалокитешвара явился этому монаху в облике старика и указал, как Чистая земля должна выглядеть на картине.

«Храм чистой воды», Киёмидзу-дэра, был основан в 798 г. на окраине города Хэйан на Восточных холмах (Хигасияма). Рядом с храмом есть водопад Отова, вода которого считается целебной. Храм стоит над высоким обрывом, особенно знаменито одно из его строений, установленное на сложной системе деревянных опор высотой около 13 м. В Киёмидзу чтит бодхисаттву Каннон, а в святилище при храме — бога Оокунинуси. Храм считался «ответвлением» храма Ко:фудзи в Нара.

ТРИ ВИДА АМИДАИСТСКИХ МАНДАЛ

Всего различают три вида амидаистских мандал — «образов Чистой земли», *Дзё:до-хэнсо:*. «Мандала Сэйкай» основана на «Сутре о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие». Ее рисуют золотой и серебряной красками на темно-синем шелке, по образцу иллюстраций к парадным копиям сутр. В центре «мандалы Сэйкай» изображается будда Амитабха на лotosовом сиденье, по бокам от него находятся бодхисаттвы Авалокитешвара и Махастхамапрапта. По-

зади них виден дворец, а впереди — водоем с лотосами. Внешнее поле мандалы занимают шестнадцать лotosовых сидений: они обозначают шестнадцать видов созерцания, описанных в сутре.

Другое изображение, «Мандала Тико:», «*Тико:-мандара*», названо было в память о видении Чистой земли, которое открылось монаху Тико: в храме Ганго:дзи, когда он молился о благом перерождении своего умершего друга, монаха Райко:. По преданию, Райко: сам явился ему во сне и рассказал, каким должно быть внутреннее созерцание страны Высшей Радости. Будда Амида показал Тико: свою страну, создав ее чудесный образ у себя на ладони [Легенды 1984, 140—141]. «Мандалу Тико:» первоначально изготавливали небольшого размера, в виде квадрата со стороной в 1 сяку (ок. 30 см).

Третий образ — «Мандала Таима», «*Таима-мандара*», — восходит к картине, которая хранилась в храме Таима-дэра в Нара. Считается, что это изображение было привезено из Китая. Оно, как и «Мандала Сэйкай», основано на «Сутре о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие», а также на разъяснениях китайского наставника Шаньдао. В середине этой мандалы изображается дворец, перед ним — Амида с двумя бодхисаттвами, а по краям — сцены из рассказа о жестоком государе Аджаташатру, заточившем в темницу своих родителей. Кроме того, на «Мандале Таима» представлены образы шестнадцати способов созерцания Чистой земли и девяти видов возрождения. Эта мандала чаще всего применялась в обрядах разных школ традиции Чистой земли.

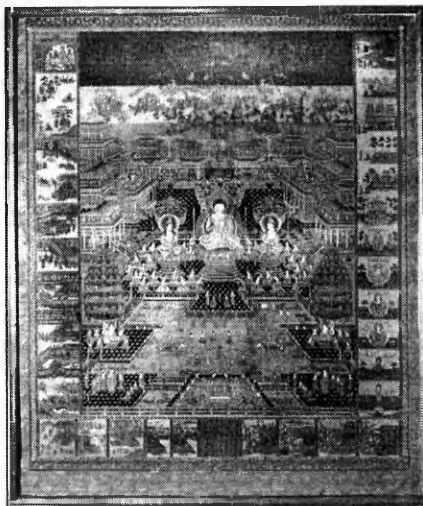
Монах школы Санрон по имени Эйкан (иное чтение — Ё:кан, 1033—1111) составил книгу «Десять причин рождения в Чистой земле», «*О:дзё: дзю:ин*», а также толкование к «Сутре об Амитабхе» и руководство по проведению обрядов почитания будды Амида в 15-й день каждого месяца, «Правила обрядов для возрождения», «*О:дзё: ко:сики*». Эйкан давал наставления при дворе и пользовался поддержкой рода Фудзивара, он прославился как участник диспута в храме Бё:до:ин в 1057 г. В конце жизни Эйкан удалился в горы в провинции Ямасиро, но и оттуда несколько раз возвращался в столицу, чтобы провести обряд встречи будды Амида, *го:сё:э*.

Храм Бё:до:ин на берегу реки Удзи основал в 998 г. Фудзивара-но Митинага, поначалу здание было загородным дворцом Фудзивара. Сын Митинага, Ёримити, преобразовал дворец в молельню в 1052 г. В 1053 г. при

храме был возведен Зал будды Амида, *Амида-до*. Это сооружение должно было стать зримым образом дворца будды Амида в Чистой земле. Иначе его называют «Залом феникса», *Хо:о:-до*, — в плане здание с двумя флигелями похоже на летящую птицу, а на крыше установлены фигуры «фениксов» (чудесных птиц *пэн* из китайских преданий). Внутри зала помещено изваяние сидящего будды Амида, другие скульптуры, а также росписи с изображением пришествия Амида, *райго*.

Эйкан в японской традиции Чистой земли приписывают широко известное сравнение. Тяжелый камень, разумеется, тонет в воде, однако его возможно перевезти через море, погрузив на хороший корабль. Точно так же человека, отягощенного множеством заблуждений и страстей, можно переправить «на тот берег», к просветлению, если кораблем ему служит «изначальный обет» будды Амида. Отметим, что здесь обычное буддийское сравнение учения с кораблем приобретает новый смысл. Во-первых, место учения занимает обет будды, действующий независимо от способности людей воспринять наставления. Во-вторых, «другого берега» достигает не чистое, свободное существо, а человек, по-прежнему обремененный страстями. Изживать свои страсти ему предстоит уже по ту сторону здешнего мира, в Чистой земле. Эта мысль позже получила развитие у основателей японских школ Чистой земли — у Хо:нэн и Синран (см. гл. 37—38).

Эйкан принадлежит к «созерцательному» направлению традиции Чистой земли. Он особенно выделяет сосредоточение на зримом облике будды Амида — прежде всего, на белом завитке волос на лбу будды, откуда исходит «неизмеримый свет», озаряющий весь мир. В этом он следует не Шаньдао, крупнейшему китайскому наставнику традиции Цзинту, а предшествен-



«Мандала Таима»

нику Шаньдао, монаху Даочо (VI—VII вв.). Однако и величанию будды вслух Эйкан придает немалое значение. Он указывает, что почитателю Амида не надо стыдиться насмешек окружающих — нужно «бросаться наземь, соединять ладони и молиться». Вероятно, слушатели Эйкан все еще воспринимали подобные моления как некое смешное занятие, не вполне подобающее представителям столичной знати [История 2004, 118—119].

АМИДАИЗМ В ШКОЛЕ СИНГОН

В школе Сингон «памятование о будде» начал разрабатывать Муку: (IX—X вв.). Он считал «памятование о будде», *нэмбуцу*, способом самосовершенствования и отличал его от «тайных» чудотворных обрядов, направленных на обретение «пользы в этом мире». Кё:кай (1001—1093), известный также как «отшельник из Одавара», учился в храме Ко:фукудзи, позже ушел в горы и стал отшельником, затем поселился на горе Ко:я, и наконец, в местности Одавара. Он совмещал «памятование о будде» и произнесение «тайных» мантр. Наибольшее развитие амидаистское направление в Сингон получило при Какубан и Какукай (см. гл. 30, 35).

ШКОЛА Ю:ДЗУ:-НЭМБУЦУ

Крупнейшим центром амидаизма оставалась школа Тэндай. В начале XII в. из нее выделилась школа Ю:дзу:-нэмбуцу. Основатель этой школы, Рё:нин (1072—1132), с двенадцати лет обучался на горе Хиэй, позже странствовал по Японии. В столичном храме Ниннадзи он освоил также учение Сингон и прошел «тайное» посвящение — «окропление головы». В 1094 г. Рё:нин поселился в местности О:хара недалеко от Хэйан, где изучал «Сутру цветочного убранства» и «Лотосовую сутру». Видимо, с Рё:нин берет начало слава О:хара как центра амидаистской проповеди — в следующем столетии здесь же проповедовал Хо:нэн. Рё:нин занимался сочинением буддийских песнопений и наставлял учеников в храмовом пении.

По преданию, летом 1117 г. будда Амида явился Рё:нин во сне и дал ему краткое наставление. Проснувшись, Рё:нин записал его так:

«Один человек — все люди; все люди — один человек; одно деяние — все деяния. Это называется возрождением в Чистой земле при помощи силы другого, десятью мирами в одном мгновении мысли, ю:дзу:-нэмбуцу, всеобщей наполненностью, совершенством добродетелей» (пер. А. Н. Игнатовича, см. [Буддизм 1993, 182]). 1117 год считается годом основания школы Ю:дзу:-нэмбуцу.

Понятие ю:дзу: встречается во многих текстах Тэндай, его можно перевести как «заполнение» или «сплавление». Запись Рё:нин продолжает традицию Рё:гэн и Гэнсин, сводя воедино почитание Амида и учение школы Тэндай о сосредоточении (о «десяти мирах в одном мгновении мысли», *итинэн сандзэн*, см. гл. 5). Выражение «один человек — все люди» устанавливает связь между «памятованием о будде» и подвижничеством бодхисаттвы. Молясь о собственном возрождении в Чистой земле, почитатель будды Амида приносит его имя и тем самым приносит благо бесчисленному множеству существ, так что спасение одного человека тождественно спасению всех людей. Важно и то, что в запись Рё:нин вошло понятие «сила другого», *тарики*, т. е. сила будды Амида. Позже оно станет главным в учении Хо:нэн.

С 1024 г. Рё:нин начал распространять свое учение в столице и в различных провинциях Японии. Среди его приверженцев был государь Тоба. Главным храмом школы стал Дайнэмбуцудзи, «Храм Великого памятования о будде» [Там же, 182—183]. При жизни Рё:нин школа пользовалась значительным влиянием в столице и провинциях, однако позже не получила широкого распространения. В XIV в. ее возродил монах Хо:мё:, а на рубеже XVII—XVIII вв. заново восстановил монах Ю:кан.

Учение Ю:дзу:-нэмбуцу воспроизводит построения школ Кэгон и Тэндай о взаимопроникновении «дел», *дзи*, т. е. явлений изменчивого мира, и «основы», *ри*, неизменного начала, скрытого за ними. Однако вместо понятия «беспрепятственности», *муэ*, которое использовали наставники Кэгон, в школе Ю:дзу:-нэмбуцу берется понятие «сплавленности», *ю:дзу:*. «Дела» сплавлены как с «основой», *дзи-ри ю:дзу:*, так и между собой, *дзи-дзи ю:дзу:*. Это значит, что между явлениями внешнего мира и их «основой» нет никакой границы, разрыва. Сами эти явления по сути также «непрерывны», образуют некую целостность. Тем самым объясняется утверждение «один человек — это все люди, и все люди — один человек».

Наставники школы Ю:дзу:-нэмбуцу подчеркивают, что «земля людей не отличается от земли будды», т. е. Чистая земля не пребывает вне каждого отдельного человека. Между «Чистой землей» Амидабхи и «землями» всех других будд также прослеживается отношение «сплавленности», *ю:дзу:*. Возрождение в «Чистой земле» никак не отличается от «становления буддой», и соответственно, подробностям жизни «людей-небожителей» в «Чистой земле» не уделяется особого внимания. Обретение «Чистой земли» может достигаться и «собственной силой» данного живого существа, и «иной силой», т. е. силой Амидабхи. Между этими двумя «силами» нет строгого разграничения, они также «сплавлены» между собой. В этом школа Ю:дзу:-нэмбуцу расходится с более поздними школами Чистой земли, где основное значение придается «иной силе».

«Памятование о будде», по учению школы, бывает двух основных видов: 1) «особое», *бэцу-нэмбуцу*, при котором подвижник молча мысленно обращается исключительно к Амидабхе, но не к другим буддам, или же делает это вслух, но вполголоса; 2) «изустное», *кусё:-нэмбуцу*, при котором слова «*Наму Амида буцу*» выкликаются как можно более громким голосом. Занятия музыкой, по-видимому, могли считаться одним из способов «памятования» [Там же, 187].

В отличие от большинства других школ буддизма в Японии, Ю:дзу:-нэмбуцу-сю: не имеет китайского прообраза, ее можно считать первой из собственно японских школ.

В «Повести о доме Тайра» описаны убранство одного из храмов, посвященных будде Амида, и обряды, принятые в нем:

«Князь Сигэмори всегда и везде стремился насаждать добро, очиститься от греха. Заботясь о судьбе, ожидающей его после смерти, он воз-



«Мандала Тайма». Фрагмент

двиг у подножия Восточной горы Хигисияма храм в память Сорока восьми священных обетов будды Амида. Был тот храм длиной ровно в сорок восемь *кэн*⁷, и в каждом пролете висело по фонарю. Прекрасен был храм: трон Амида в виде золоченого лотоса сверкал прямо перед глазами, бронзовые зеркала, украшенные фигурами фениксов, сияли, многократно повторяя изображение, — казалось, будто воочию видишь Чистую землю рая, вот она, рядом!

И так уж повелось в этом храме, что в четырнадцатый и пятнадцатый день каждой луны собирали сюда красавиц в расцвете лет из рода Тайра и других знатных семейств, по шесть девиц на каждый *кэн* храма <...>. Два дня подряд не умолкали ревностные молитвы, возносимые из глубины чистых, незамутненных грехом сердец; казалось, словно наяву вершится здесь священная клятва Амида, и сияние Будды озаряет князя, воздвигнувшего сей храм.

В пятнадцатый день, по окончании молебнов, совершалось торжественное богослужение. Сам князь участвовал в шествии, с молитвой обходившем священные изваяния, пагоды и весь храм, и, обратившись лицом на запад, провозглашал: «Славься, о великий учитель, обитающий в Чистой райской земле! Молю тебя, — спаси все создания, живущие в нашем греховном мире!» (св. III, гл. 13 [Хэйкэ-моногатари 1982, 160—161], пер. И. Львовой).

ГЛАВА 30

ОБНОВЛЕНИЕ ШКОЛЫ СИНГОН В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XII В. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАКУБАН

В пору «правления из молельни», *инсэй*, школа Сингон получила особенно щедрую поддержку, ведь по обычаю именно в ее храмах принимали монашество отрекшиеся государи и их ближайшие родичи. На рубеже XI—XII вв. начинается обновление школы: возрождаются «собрания передачи Дхармы», *дэмбо:э* (см. гл. 19), и изучение трудов Ку:кай.

Какубан (1095—1143) считают крупнейшим мыслителем Сингон после Ку:кай. Он по-новому изложил учение о «тайнствах» в целом и о некоторых важнейших обрядах, впервые подробно разобрал отношения между «тайным учением» и почитанием будды Амида. См. [Абэ Рю:ити 1991].

Какубан родился в провинции Хидзэн на острове Кю:сю: в семье начальника охраны одного из владений храма Ниннадзи. Его судьба показывает, что и в конце периода Хэйан в школе Сингон возможно было дойти до высоких монашеских должностей, не будучи выходцем из столичной знати. В 1107 г. он поступил на обучение в храм Ниннадзи в Хэйан. Его наставником считался Кандзэ: (1052—1125) — монах школы Сингон, особенно близкий к государеву двору. Кандзэ: был настоятелем Ниннадзи и То:дзи в столице, Конго:будзи на горе Ко:я и еще нескольких храмов, включая и То:дайдзи в Нара. Храм То:дайдзи к этому времени перешел под начало Сингон, хотя «явные» учения в нем по-прежнему изучались. Кандзэ: принимал меры к восстановлению «тайного» обучения в том объеме, каким оно было при Ку:кай. В 1109 г. он провел в Ниннадзи «собрание передачи Дхармы», а в 1113 г. снова ввел ежегодный обряд «окропления головы» в храме То:дзи. Кроме того, он восстанавливал здания и обряды на горе Ко:я.

⁷ 1 *кэн* = ок. 1,8 м.

С юношей занимались в основном ученики Кандзё. Через несколько лет наставник перевел Какубан вместе с одним из своих старших учеников в Нара, в храм Ко:фукудзи. Там им надлежало освоить учения школ Куся и Хоссо. По преданию, через три года учебы в Ко:фукудзи старший ученик увидел во сне самого Ку:кай. Тот сделал ему выговор: неужели он не видит, что юноша, доверенный ему, уже освоил требуемые «явные» науки? А самому Какубан явилось в сновидении божество святилища Касуга в облике женщины в придворном



Какубан

наряде и сообщило о том же. В 1110 г. Кандзё дал Какубан посвящение в монахи. Знак *хан* (*бан*) в его имени — запись санскритского *ВАМ*, что соответствует будде Махавайрочане на мандале «Мира-Ваджры». После этого Какубан продолжил учебу в храме То:дай-дзи у знатоков «явных» учений Санрон и Кэгон. В 1112 г. Какубан получил от Кандзё: «тайное» посвящение «восемнадцати путей», а в 1113 г. принял от него «великую Дхарму» (см. гл. 3). Как отмечает Абэ Рю:ити, Какубан прошел путь обучения, описанный у Ку:кай в «Рассуждении о десяти состояниях сердца», — от «явных» учений к «тайному».

На горе Ко:я Ку:кай начал изучать труды Ку:кай. Кроме того, он уделял большое внимание «тайным» обрядам «памятования о будде» и почитанию бодхисаттвы Чрева Пустого Неба — Коку:дзо: (санскр. Акашагарбха). По примеру Ку:кай, Какубан повторял величание этого бодхисаттвы в течение ста дней по десять тысяч раз в день. Такое подвижничество должно было дать молодому монаху чудесную способность — понимать и запоминать любые книги. За семь лет Какубан семь раз провел обряд почитания Коку:дзо:.

В 1121 г. Какубан вернулся в Ниннадзи и получил полное «тайное» посвящение. В следующем году он еще раз провел стоднев-

ный обряд, обращенный к бодхисаттве Коку:дзо:. В 1124 г. Кандзё сопровождал на гору Ко:я государя-монаха Тоба. Какубан познакомился с Тоба и позже был приближен ко двору отрешившегося государя. В 1126 г. Тайра-но Тамэсато пожертвовал Какубан землю в долине Нэгоро в тридцати километрах от Ко:я. Какубан построил там небольшой храм, а доходы с земли стал тратить на восстановление «собраний передачи Дхармы» на горе Ко:я. Тоба поддерживал это начинание жертвованиями. Возрождению собраний помогали влиятельные монахи разных школ, в том числе Гё:сон (1057—1135), глава школы Тэндай. Было построено здание для собраний, Дэмбо:до:, туда назначили двадцать шесть монахов. Позже оно было преобразовано в «Молельню передачи Дхармы», Дэмбо:ин. После перерыва в два столетия «собрания» на Ко:я возобновились в 1130 г. Они проходили весной и осенью, занимая по пятьдесят дней каждое. На них обсуждались «тайные» сутры и трактаты, а также труды Ку:кай.

При Дэмбо:ин была учреждена «особая молельня» Мицугон-ин («Молельня Тайного величия»), где монахи осваивали «тайное» сосредоточение. В Дэмбо:ин основной задачей было изучение книг и проведение «собраний», а в Мицугон-ин развивались навыки «созерцания», *кан*, и почитание «Чистой земли». По распоряжению государя-монаха Тоба обе молельни были причислены к храмам, получавшим государственную поддержку. Какубан продолжал учиться у крупнейших знатоков «таинств» из разных школ, в том числе и из Тэндай, прошел посвящения, необходимые для ведения различных обрядов. Таким путем ему во многом удалось преодолеть разобщенность «тайных» традиций, известных в Японии.

Молельни Дэмбо:ин и Мицугон-ин получали щедрые пожалования, и к 1134 г. их владения почти сравнялись со владениями Конго:будзи, главного храма на горе Ко:я. Какубан назначал монахов на должности по способностям и знаниям, а не по школьному старшинству. Всё это вызвало недовольство других монахов Ко:я. В 1134 г. представители Конго:будзи направили через храм То:дзи прошение ко двору. В нем говорилось: все храмы на горе Ко:я должны подчиняться столичному храму То:дзи, а Дэмбо:ин не подчиняется ему. Если дела и дальше пойдут так, то Конго:будзи придет в полный упадок. Чтобы этого не случилось, нужно запретить монахам одновременно занимать должности в Конго:будзи и в Дэмбо:ин

(и Мицугон-ин), а также отстранить монахов новых молелен от участия в обрядах на Ко:я.

Прошение поддержано не было. Тогда высокопоставленные монахи Конго:будзи, в том числе Рё:дзэн (1048—1139), распорядитель храмов Ко:я, отбыли с горы и разместились в храме у ее подножия. Из столицы пришел приказ взять их под стражу, а храм, куда они удалились, разрушить. Какубан просил отрекшегося государя Тоба простить своих собратьев по школе, но одного из них все-таки доставили под стражей в столицу как зачинщика бунта. Остальных заставили вернуться в Конго:будзи. В том же 1134 г. указом «правлящего» государя Сутоку Какубан был назначен настоятелем этого храма. Отныне у Конго:будзи, Дэмбо:ин и Мицугон-ин должен был быть один настоятель, т. е. гора Ко:я выводилась из подчинения столичному храму То:дзи.

Вскоре Какубан передал должность настоятеля монаху Синъё: (1069—1137), одному из высокопоставленных наставников школы Сингон, а сам удалился в Мицугон-ин и дал обет молчания на 1500 дней. С первого месяца 1135 г. до четвертого месяца 1139 г. Какубан хранил молчание, предавался сосредоточению, изучал сочинения Ку:кай и давал письменные наставления ученикам. В эти годы он составил большую часть своих трудов.

После смерти Синъё: распри на горе Ко:я возобновились. Рё:дзэн был возвращен на упраздненную прежде должность распорядителя горы, а в пятом месяце 1139 г. на Ко:я случилось побоище, монахи разрушили несколько храмов, погибло множество людей. Какубан после этих событий провел весеннее «собрание передачи Дхармы», затем осеннее, а потом переселился в Нэгоро. Государь-монах Тоба предписал ему вернуться на гору Ко:я, но Какубан отказался, объяснив свое решение тем, что два центра «тайного учения» — лучше, чем один. В ответном послании Тоба он писал, что храмы Ко:я связаны с Ку:кай, а Нэгоро — с подвижником Эн-но гё:дзя, так что и те и другие восходят к самым истокам японских «тайнств».

В Нэгоро Какубан тоже проводил «собрания передачи Дхармы». Он разрабатывал учение о двух наиболее простых способах «тайного» сосредоточения — на «лунном круге», *гатири-кан*, и на «знаке А», *Адзи-кан*. И луна, и знак А служат при них образами «просветленного сердца», *бодайсин*. Отрекшийся государь Тоба выделил сред-

ства для строительства храмов в Нэгоро. Храм Эммё:дзи и храм-святылище Нэгоро-Дзингу:дзи получили постоянную поддержку государства. На их освящении в 1143 г. присутствовал сам Тоба. В том же году Какубан умер в храме Эммё:дзи.

Часть сторонников Какубан в 1147 г. вернулась на Ко:я. Ссоры между монахами Конго:будзи и Дэмбо:ин продолжались. Известно, что в 1177 г. на переговорах о перемирии между ними выступил посредником монах Сайгё: (см. гл. 35). В 1288 г. последователи Какубан окончательно переместились с горы Ко:я в Нэгоро. К началу XIV в. в школе Сингон проводились три независимых «собрания передачи Дхармы» — на Ко:я, в Нэгоро и в храме То:дзи. С этого времени школа разделилась на две ветви: «Истинные Слова в Старом Значении», Коги-Сингон, и «Истинные Слова в Новом Значении», Синги-Сингон. Однако многие исследователи относят основание Синги-Сингон ко времени деятельности самого Какубан.

«ТАЙНОЕ ТОЛКОВАНИЕ МАНТР ПЯТИ КРУГОВ И ДЕВЯТИ ЗНАКОВ»

Самое крупное сочинение Какубан — это «Тайное толкование мантр пяти кругов и девяти знаков», *«Горин кудзи-мё: химицу-сяку»*. В нем обсуждается соотношение между «тайнствами» школы Сингон и почитанием будды Амида (Амитабха). «Пять кругов» здесь — это мантра из пяти знаков *А-Ба-Ра-Ка-Кя*, они соответствуют пяти первоначалам и пяти свойствам будды в теле Закона. «Девять знаков» — мантра будды Амиабхи *Ан-А-Мири-Та-Тэй-Сэ-Ка-Ра-Ун* [Буддизм 1993, 181].

Во введении к «Тайному толкованию» Какубан пишет: «В явных учениях кроме почитаемого Шакьямуни есть Амиабха. В тайном хранилище Великий Солнечный будда — это и есть Амиабха, господин учения из страны Высшей Радости. Поистине, следует знать: Чистые земли на десяти сторонах — всё это превращенные земли единого будды. Все множество Так Пришедших будд-татхагат — это всецело Великий Солнечный будда [=Вайрочана]. Вайрочана, Амиабха — суть равна, имена разные. Высшая Радость, Тайное Величие — названия различны, а место одно. Когда мы принимаем в дар божественную силу мудрости чудесного виде-

ния-постижения⁸, то поверх сути — Великого Солнечного будды — проявляется облик Амиабхи» [БС 1974, 443].

Трактат состоит из десяти разделов и строится по тому же образцу, что «Махаянское прекращение неведения и постижение сути» Чжи и «Собрание сведений о возрождении» Гэнсин. Разделы таковы: 1) извлечения из разных учений о единстве «условного» и «истинного»; 2) правильное введение в «тайные» мантры; 3) несравненные достоинства, которые обретает подвижник; 4) «тайное» подвижничество ради собственного становления буддой; 5) достижение многих целей при одном виде подвижничества; 6) свидетельства о высшем возрождении; 7) просветленное знание и противостояние козням Мары; 8) истинное подвижничество и становление буддой в нынешнем теле; 9) различные люди и их способности к изменению; 10) ответы на вопросы. См. [Ван дер Вейре 2000].

В пятом разделе обсуждается вопрос: как могут «тайнства», где обряды сложны и их много, совпадать с почитанием будды Амида, где обряд всего один и очень простой? Не искажают ли Дхарму сторонники «памятования о будде», не принижают ли ее? Какубан указывает, что никакого принижения здесь нет. И «коренные чувства», и «способности» у всех людей разные. В «тайнствах» тоже бывает так, что «достижение цели» — *сицудзи* (санскр. «сиддхи») — происходит при сосредоточении на образе одного будды или бодхисаттвы, при принятии одной мудры и чтении одной мантры. И коль скоро достижение происходит, то такой способ подвижничества соответствует правильной Дхарме — даже если сами приверженцы Амиабхи и считают, что их обряд предназначен для века «конца Дхармы». По Какубан, «сиддхи не выбирает времени; вера и упражнение (*синсю*) — вот его время» [БС 1974, 444].

Здесь Какубан отвергает одно из главных возражений против амидаизма. Если сторонник «памятования о будде», рассуждая о «последнем веке», описывает не упадок мироздания вообще, а распад буддийского учения, то приверженцы других школ имеют основание упрекать его в непочтении к Дхарме. Ведь они сами составляют ученые труды, проводят обряды, и эта их работа доказывает, что

⁸ Одна из «пяти мудростей», см. гл. 6. В «тайнствах» она соответствует будде Амиабхе.

Дхарма еще не разрушена. Если же, по мнению амидаиста, все их усилия несостоятельны, то такой подход оскорбляет их, и они имеют основание жаловаться мирским властям. В полной мере эта проблема проявилась в конце XII в. (см. гл. 38), но Какубан уже намечает путь ее решения.

В шестом разделе трактата речь идет о причинах возрождения в Чистой земле. Такой причиной выступает обет будды спасти все



Храм-святилище Нэгоро

живые существа — «сострадательный обет» Вайрочаны, *хиган*, он же «изначальный обет» Амиабхи, *хонган*. Но исполняется этот обет не сам собою — его исполняют люди-подвижники за счет того, что «всем сердцем обращаются к глубокой вере, пробужденной обетом». Если у других амидаистов нет речи о слиянии человека и будды, а напротив, мир людей и Чистая земля полностью различны, то здесь, как всюду в «тайнствах», действия будды осуществляются через действия человека.

Какубан различает четыре вида таких «обращений»: 1) возгласение мантр, достигающих слуха всех живых существ («тайнства»);

2) распространение Дхармы («явные» учения); 3) свидетельство о плоде подвижничества бодхисаттв (почитание Каннон, Дайсэйси, Коку:дзо: и других бодхисаттв); 4) упрочение «добрых корней», своих и чужих, при правильном «памятовании» в последний час. Важно, что предсмертное сосредоточение, по Какубан, служит не только ко благу самого умирающего, но и укрепляет других людей в их вере и подвижнической решимости. В этом Какубан поддерживает амидаистов из школы Тэндай — из тех сообществ, где было принято тщательно записывать все обстоятельства кончины приверженцев «Чистой земли» (см. гл. 19). Сострадательная деятельность бодхисаттвы и «памятование о будде» ради собственного спасения вовсе не противоречат друг другу.

Любые деяния могут совершаться ради возрождения и вести к нему — в том числе поиск прибежища у «Трех Сокровищ», соблюдение пяти заповедей и шести «парамит», созерцание того, что «я» нет, совершение десяти добрых дел, размышления над «четырьмя благородными истинами» и «двенадцатью причинами» — и так далее вплоть до подвижничества школ Тэндай, Кэгон и Сингон. Какубан воспроизводит схему «десяти учений», которую разработал Ку:кай, и у него к «деяниям ради возрождения в Чистой земле» относятся в том числе и благие поступки сторонников небуддийских учений.

В восьмом разделе Какубан разбирает четыре вида «становления буддой в нынешнем теле»: 1) подвижник полностью воссоединяется со всеми «почитаемыми», с мандалой как целым, и обретает всю полноту мудрости; 2) не обретая мудрости всех будд, бодхисаттв и прочих существ, подвижник «истово», *ингин*, возглашает мантры, совершает мудры и созерцает «почитаемых» по отдельности; 3) подвижник не воссоединяется ни с кем из «почитаемых», но раскрывает свою «собственную природу» путем «веры и понимания», *синкай*, подкрепляя их мантрами и мудрами; 4) подвижник сосредоточивается только на одной Дхарме, в чем бы она ни выражалась, понимает только одно ее «значение», *ги*. Первый вид соотносится с «тайным» подвижничеством в целом, второй — с отдельными «тайными» обрядами, третий близок к обрядности Тэндай («вера и понимание» — выражение из «Лотосовой сутры»), а четвертый — к обиходу амидаистов всех школ. По Какубан, стать буддой можно

за счет созерцания всего лишь одного изображения или знака, произнесения одной мантры, и по сути все способы «стать буддой в этом теле» равны: «Как сказал Великий Учитель [=Ку:кай], заблуждение и просветление в нас самих — достигая их, мы ничего не берем извне» [БС 1974, 449].

«О НЕРАВЕНСТВЕ ЯВНОГО И ТАЙНОГО УЧЕНИЙ»

В стихотворении «О неравенстве явного и тайного учений», «*Кэммицу фудо:-дзю*» [Тадзима Рю:дзин 1959, 227—232], Какубан сводит различия между учениями к сорока двум кратким тезисам. Вслед за Ку:кай он указывает, что разница между «явным» и «тайным» заключается в том, какого будду считают источником проповеди, как оценивают соотношение «условного» и «истинного» знания:

Явно проповедуют тела соответствия и превращения;
Тайно вещает будда, чья природа — Дхарма.

Явное учение следует за мыслью других;
Тайная проповедь следует за собственной мыслью.<...>

Явные школы — призывы к людям, указания на причину;
Тайное учение — указание будды, учение о плоде.

В явном — дхармы рождаются, обусловленные причинами;
В тайном — мир Дхармы существует искони.

В явном — рост и убыль непостоянны;
В тайном — постоянное пребывание неизменно.

В явном — части и уровни помрачения;
В тайном — повсеместное сияние Великого Солнца.

В явном — условные уловки;
В тайном — истинно-действительная речь.

Но подход Какубан не ограничивается этим. У него «явное» и «тайное» — это два пути мысли: один движется от «основы» к «делам», от сущности к явлениям, от общего к частному, а другой — наоборот:

В явном дела возвращаются к основе;
В тайном основа и дела суть не два.

Явное устраняет помехи и обретает путь;
Тайное именно в заблуждениях постигает будду.

В явном основа одна, а дела многочисленны;
В тайном дела и основа ровно-равны. <...>

В явном — значения строк, частичная проповедь;
В тайном — значения знаков, всеобъемлющая проповедь.

В явном дела уступают, основа побеждает;
В тайном оба пребывают вместе, а достоинства у них особые.
<...>

Поскольку человеческая мысль всякий раз сочетает оба эти направления, то в ней содержатся и «явное», и «тайное», так что существование двух учений закономерно, а какое из них предпочесть — зависит от выбора школы. См. [Рамбелли 1994, 390—392].

В пору затворнической жизни в молельне Мицугон-ин Какубан составил несколько небольших стихотворений. Абэ Рю:ити делит их на три разряда: 1) наставления по подготовке к созерцанию; 2) руководства по созерцанию «лунного круга» и «знака А»; 3) описания собственных видений Какубан при сосредоточении на мандале. Они написаны по-китайски (на *камбун*), но гораздо более простым языком, чем стихи Ку:кай, почти без отсылок к ученой китайской поэзии. Внутри иероглифического текста у Какубан часто встречаются не только транскрипции санскритских слов, но и отдельные знаки санскритского письма. «Тайная» значимость текста здесь подчеркивается на уровне его внешнего облика, а по содержанию он частично заменяет устные наставления учителя.



Бодхисаттва Акашагарбха,
Коку:дзо:-босацу.
В его руках меч и лотос с
драгоценным камнем *мани*

«ПОКАЯННЫЕ ПРИЗНАНИЯ В МОЛЕЛЬНЕ ТАЙНОГО ВЕЛИЧИЯ»

Подготовка к созерцанию начинается с «покаяния», *дзангэ*. О нем говорится в стихотворении «Покаянные признания в молельне Тайного Величия», «*Мицугон-ин хацуро дзангэ-но мон*»⁹. При Ку:кай покаянию как таковому в школе Сингон, в отличие от Тэндай, уделялось сравнительно мало внимания, коль скоро заблуждения и страсти подвижника не считались помехой при совершении обрядов. Какубан вводит «покаяние» в число самостоятельных видов подвижничества, дополняя «таинства» новым разделом — учением о заповедях и правилах монашеской жизни. Эта работа была продолжена в XIII в. и позже, когда произошло сближение традиций школ Сингон и Рицу. В некоторых храмах Сингон «Покаянные признания» Какубан и в наши дни используются как вводная часть ежедневного обряда. См. [Трубникова 2009].

Особенность «тайного» покаяния в том, что кается подвижник не перед собратьями по общине, а перед всеми «Тремя Сокровищами». В отличие от покаяний, предписанных уставом (обряд *фусацу*), здесь кающийся сознается сразу во всех возможных дурных деяниях, а не только в тех, которые он на самом деле совершил. Какубан и его товарищи по молельне в «Покаянных признаниях» сознаются в нарушениях «шести переправ», «десяти добрых заповедей», а также в том, что поддаются «трем ядам» (алчности, гневу, глупости), неправильно сосредотачиваются на образе будды, не умеют как следует читать сутры. Тем самым они проводят своеобразное «отрицательное» перечисление правил и предписаний, что соответствует «возглашению заповедей бодхисаттвы» в обрядах Тэндай.

Подвижник сознается не только в совершенных проступках, но и в недолжных помыслах, исповедуясь перед «зеркалом собственного сердца». Все будды и прочие «почитаемые», вся «тайная» община, будда Махавайрочана и учение «таинств» изначально пребывают внутри этого сердца, так что исповедоваться возможно только перед самим собой. В этом смысле Какубан принадлежит к тому направлению буддийской мысли, которое исследователи называют «философией исконной просветленности», *хон-*

⁹ См. [БС 1974, 449—450; Абэ Рю:ити 1991, 382—385].

гаку сисо: (см. гл. 40). Прекращение недопустимых деяний еще на уровне мысли служит не только очищению сердца, но и утверждению единства телесных, словесных и мысленных действий, которое необходимо для обряда. Сердце-сознание содержит в себе все миры, поэтому каяться за одного себя невозможно — в «Покаянных признаниях» Какубан и его ученики сознаются также и во всех дурных делах, совершенных всеми живыми существами во всех мирах.

«СТИХИ О СОБСТВЕННОЙ ПРОСВЕТЛЕННОСТИ ЕДИНОГО СЕРДЦА»

«Стихи о собственной просветленности единого сердца», *Иссин дзикаку-дзю* [БС 1974, 450—452; Абэ Рю:ити 1991, 386—391], разъясняют значения «тайных заповедей *саммая*» (см. гл. 3), и прежде всего, запрета на неверную передачу Дхармы. Ку:кай в знаменитом письме к Сайтё: видел смысл этого запрета в том, что «тайное учение» нельзя освоить без надлежащего посвящения и личного руководства наставника. Какубан тоже обращается к последователям Сайтё: из школы Тэндай, но ставит вопрос иначе: может ли подвижник заботиться о распространении учения, если сам он еще не достиг совершенства? По Какубан, сострадательная забота о других не оправданна, если к ней приступают с негодными средствами:

Зерцало твоей радости и пользы для других —
Если само темно, то и другим не светит.
Хранилище внутреннего свидетельства, внешнего применения,
Если пусто внутри — что пользы от него тем, кто снаружи? <...>

Пускай ты ради других подвижничал долгие *кальпы* —
Но достоинства этих кальп
Меньше стоят для избавления других людей,
Чем единая мысль — если в ней ты достигнешь *сиддхи*.

Мощный слон, пока он детеныш, не устоит против мечей и стрел,
Малая капля, даже горячая, не растопит глыбу льда.
Ты сам до сих пор не избежал падения в пучину —
Как же ты можешь помочь переправиться другим? <...>

Зная, что их мудрость еще не расцвела,
Древние мудрецы избирали уединение.
Разве нынешние невежды
Должны спешить помогать другим? <...>

РУКОВОДСТВА ПО СОЗЕРЦАНИЮ

К руководствам по созерцанию относятся «Стихи о созерцании знака А», «*Адзикан-дзю*», «Стихи о созерцании лунного круга», «*Га-тиринкан-дзю*», а также прозаическое «Значение созерцания знака А», «*Адзикан-ги*». Созерцание знака А в них описано так. Вначале подвижнику нужно начертить круг — «луну» — поперечником в его собственный локоть. Важно, чтобы изображение по размерам соответствовало телу данного человека. В круге надо нарисовать белый лотос с восемью лепестками, а на нем — золотую санскритскую букву А. Этот рисунок вешают на стену в молельне, чтобы можно было сесть на расстоянии в четыре *сяку* от него и чтобы знак А был на уровне глаз сидящего подвижника.



Знак А 阿字, А-дзи

При созерцании нужно сидеть прямо, чтобы нос и пупок были на одной линии, перпендикулярной полу, смотреть на кончик носа и держать язык возле нёба — при такой позе правильное дыхание

получается само собой. Какубан дает простое объяснение того, почему при обучении созерцанию необходим наставник: сам ученик не сможет проверить, правильно ли он сел, для этого нужно наблюдение опытного человека. Можно сидеть неподвижно или покачиваться взад-вперед и вправо-влево. Подвижник то смотрит на рисунок, то закрывает глаза и мысленно представляет себе знак *А*. При этом он сосредоточивает мысль на том, что собственное его сердце — это «лунный круг», на котором тоже написан знак изначальной нерожденности — «*А*».

В сознании подвижника не должно остаться никаких других мыслей, кроме мысли о знаке *А*. Этот же знак начертан на самом будде в теле Дхармы, на всех живых существах, на земле, воде, камнях, деревьях и всём, что есть в мире. Сознание того, кто созерцает, и созерцаемый знак изначально едины. Когда подвижник при выдохе произносит «*а*», знак *А* исходит вовне, к живым существам, а при вдохе возвращается обратно. Важно понять, пишет Какубан, что так было и до начала созерцания, всегда, с безначальных времен. «*А*» — таков был твой первый крик, когда ты родился; когда ты радуешься, ты смеешься: «*А!*», а когда сердисься, кричишь: «*А!*», «*А*» — основа всех слов человеческой речи, голосов всех зверей и птиц, шума листвы, воды, камней и всего остального. Все звуки в мире — естественные дхараны знака «*А*». Каждый раз, как человек видит знак *А* или слышит звук *А*, облака благих свойств собираются вокруг него. Свет знака *А*, самая малая вера в него, переносят человека в «Чистую землю» уже при этой жизни.

Круг луны служит образом «просветленного сердца». Оно чисто, т. е. не затронуто алчностью, холодно, т. е. чуждо гнева, и ясно, т. е. не подвержено неведению, а значит, свободно от «трех ядов». При созерцании этот круг разрастается до четырех *сяку*, потом до десяти *сяку*, до размеров молельного зала, всего здания, целого города — и дальше, заполняя собой весь «трехтысячный мир Дхармы». Тот «фон», на котором созерцают луну, может и сам быть предметом сосредоточения как «пустота». Об этом Какубан пишет в «Стихах о созерцании того, что не имеет облика», «*Мусо:кан-дзю*».

Свой опыт сосредоточения на мандалах Какубан описывает в сочинениях «Коротко о созерцании Чистой земли Тайного Вели-

чия», «*Мицугон Дзё:до-ряккан*», и «Коротко о созерцании Великого Солнца», «*Дайнити-ряккан*». В этих текстах весь мир с его горами, реками, растениями, животными, людьми, богами и другими существами предстает как держава будды, все звуки — как «Истинные слова», мантры, все мысли — как мудрость будды. «Чистая земля Тайного Величия» у Какубан — это не просто страна, а государство, где пять будд — ближайшие сановники Махавайрочаны, бодхисаттвы — его дружина, и все существа так или иначе служат ему и получают его покровительство.

ГЛАВА 31

РАЗВИТИЕ ГОРНОГО ПОДВИЖНИЧЕСТВА.
ХРАМЫ-СВЯТИЛИЩА КУМАНО

Вне «горных» школ Тэндай и Сингон в Японии на протяжении всего периода Хэйан развивалось и собственно горное подвижничество — «путь упражнений и испытаний», *сюгэндо*. В XI—XII вв. его уже нельзя считать «народным» направлением в отличие от «государственного». Горные храмы-святилища получают большие пожертвования, в том числе земельные пожалования от государей-монахов, знатных чиновных и воинских семей. Горные храмы Кумано, Ёсино, Хагуро и другие создают воинские отряды, не уступающие монашеским армиям храмов города Нара или горы Хиэй. Для удобства странников обустроиваются дороги и постоянные дворы. Паломничество становится доступно всем мирянам и монахам, а не только странникам *сюгэндзя*, прошедшим особую подготовку и готовым терпеть лишения. В горные храмы отправляются и простолюдины, и члены воинских семей, и представители столичной знати. Но, как отмечает Дэвид Мёрман, в Японии этого времени паломничества не уравнивают людей, а напротив, разделяют их. Для власть имущих странствия в горы становятся способом заявить о своем могуществе и подкрепить его [Мёрман 1997].

Из горных храмов-святилищ особенно большое влияние получили храмы Кумано.

ХРАМЫ-СВЯТИЛИЩА КУМАНО

Храмы-святилища Кумано находятся на полуострове Кии. Название Кумано, «Медвежий поля», относится не только к горной стране, но и к близлежащим долинам и морскому побережью. Главное святилище, Хонгу:, расположено в глубине гор, Новое святили-

ще, Сингу:, — в 35 км от Хонгу:, у впадения реки Кумано в Тихий океан, а святилище Нати — примерно в 20 км от побережья возле водопада Нати.

В «Анналах Японии» (см. Введение) говорится, что в Кумано была похоронена умершая при родах богиня Идзанами. Местом ее погребения считалось святилище Сингу:. По преданию, божество этого святилища родилось в ходе очищения бога Идзанами после похорон. Бог святилища Хонгу:, известный под именем Кэцумико, отождествлялся с Сусаноо — именно в Кумано бог Сусаноо искал путь в мир мертвых, — в «Страну корней». Божество святилища Нати по имени Фусуми отождествляли с Идзанами. В горах Кумано первый государь Японии, Дзимму, обрел меч для «подчинения страны». А когда Дзимму и его войско заблудились в горах, то Аматаэрасу послала своего вестника, трехногого ворона, чтобы указать им путь. Таким образом, божества гор Кумано связаны с происхождением погребального обряда и с началом японского государства.

В IX в. боги святилищ Хонгу: и Сингу: несколько раз повышались в ранге вплоть до старшего второго ранга. В «Установлениях годов Энги» бог Хонгу: получает величание «именитого», *мё:дзин*, а само это святилище и Сингу: называются «великими», *тайся*. В 940 г. после больших и успешных молений об усмирении пиратов Внутреннего Японского моря святилища Хонгу: и Сингу: получили высший ранг.

Буддийское подвижничество в горах Кумано начало развиваться еще в VIII в. (гора Ко:я и долина Нэгоро также расположены в этой горной стране). В горах строились молельни и пагоды, изображения будд и бодхисаттв высекались прямо в скалах, с начала эпохи Хэйан в Кумано часто захоранивали сутры. Возле святилища Нати найдено 153 такие сутры и 47 зеркал, возле Сингу: — более ста захороненных книг.

Божества Кумано в источниках эпохи Хэйан часто именуется «измененными обличиями», *гонгэн*. Они почитались как «отпечатки-следы» будд Амида (Хонгу:) и Якуси (Сингу:), а также бодхисаттвы Тысячерукой Каннон (Нати). Соответственно, горы и побережья Кумано соотносились сразу с тремя «Чистыми землями»: странами Высшей Радости, Чистой Лазури и Фудараку.

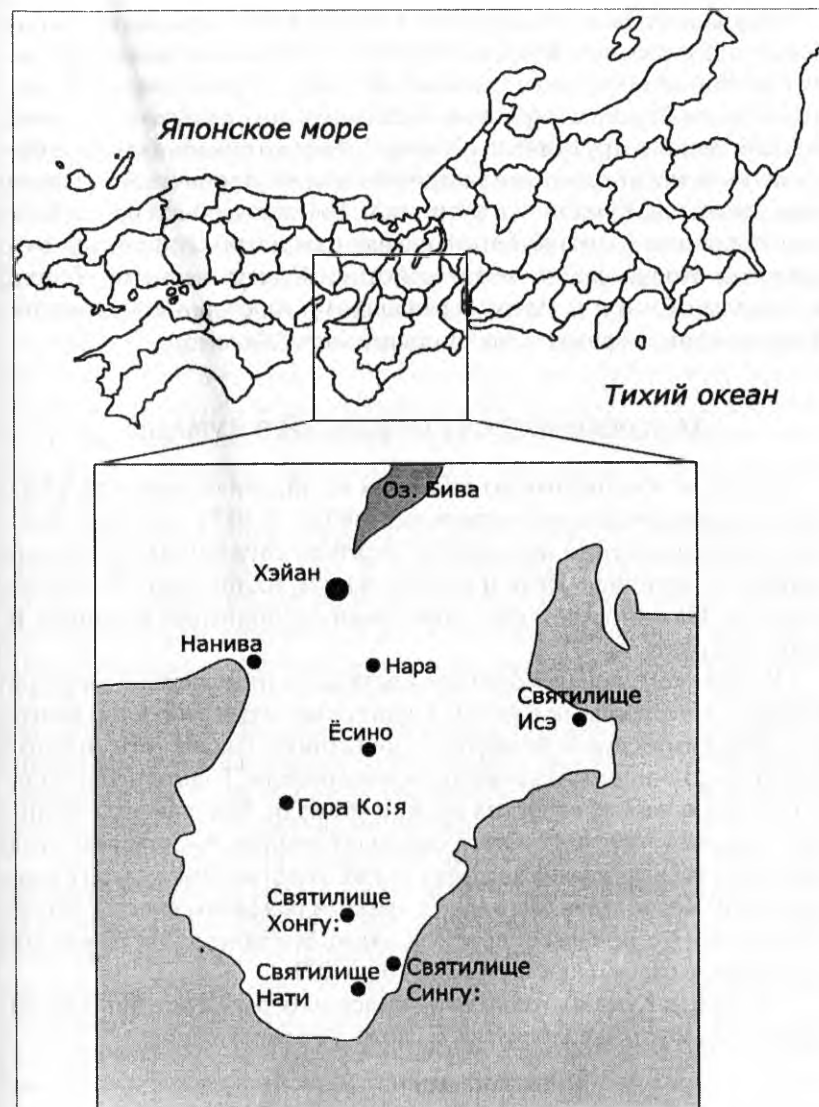
Происхождение святилищ Кумано и история тамошних богов описаны в нескольких источниках. Предания приписывают богам

материковую предысторию, соотнося горы Кумано со знаменитыми горами Китая и Индии. «Записки о высочайшем отпечатке-следе измененных обличий Кумано», «Кумано-гонгэн госуйдзяку энги», сообщают, что прежде бог Кумано был китайским принцем, глубоко чтит гору Тяньтай, а потому стал божеством и чудесным образом в виде глыбы камня перелетел в Японию. Другой памятник, «Записки Великой горы», «О:минэ энги», повествует о царе страны Магадхи в Индии. Он был потомком в пятом поколении Солнечной богини Аматэрасу¹⁰ и в то же время — потомком Будды Шакьямуни тоже в пятом поколении. Этот царь ради процветания «закона государей» поддерживал «Закон Будды», совершал обряды почитания горы Гридхракута, где в свое время проповедовал Шакьямуни. Женой царя была женщина из рода Махакашьяпы, одного из ближайших учеников Будды. Этот царь и стал богом святилища Хонгу:, а двое его детей — богами Сингу: и Нати. Все они перенесли в Японию в облики священных зеркал. Богиня Аматэрасу доверила им горы Кумано, а ее потомок Дзимму подтвердил права своих заморских родичей на эту горную страну. Таким образом, через обряды богам Кумано должна была закрепляться преемственная связь между Японией и материковыми державами. Через богов Кумано государев род Японии оказывался в родстве не только с Аматэрасу, но и с Буддой.

В Кумано почиталось «тайное» божество Конго:-додзи, «Алмазное Дитя», — одно из воплощений будды Амида (санскритское имя этого божества — Раникродха). Его изображают как ребенка с гневным лицом, одна нога поднята и согнута в колене, руки раскинуты в стороны, в одной руке он сжимает ваджру.

Во главе храмов Кумано стоял «распорядитель», *бэтто:*. В 1090 г. государь-монах Сиракава учредил пост «настоятеля трех гор Кумано», *Кумано-сандзан кэнгэ:* (под «тремя горами» понимаются три святилища, хотя Сингу: находится не в горах). Этот пост занимал монах, который отвечал за прием паломников, обряды очищения, чтения сутр и др., тогда как распорядитель занимался храмовым хозяйством и обустройством жизни монахов, жрецов и горных подвижников *ямабуси*.

¹⁰ Вероятно, того самого божества, которое в Индии чтит под именем Сурья, яп. Ниттэн, оно изображается на мандалах.



Святилище Исэ, гора Ко:я, храмы и святилища Кумано

Под контроль храмов Кумано в начале XII в. перешла часть побережья Внутреннего Японского моря, в том числе морская торговля и разбой. В 1114 г. распорядитель Кумано получил широкие полномочия по борьбе с пиратами. В связи с морскими делами храмы Кумано тесно сотрудничали с родом Тайра, который отвечал за безопасность мореплавания в западной части Внутреннего Японского моря, тогда как Кумано — в восточной. В междоусобной войне Тайра и Минамото храмы Кумано занимали двойственную позицию — известны столкновения между войсками Хонгу:, верными Тайра, и отрядами Сингу: и Нати, перешедшими на сторону Минамото. В конце концов храмы Кумано поддержали Минамото.

ПАЛОМНИЧЕСТВА ГОСУДАРЕЙ В КУМАНО

Государь Уда первым из японских государей отправился в Кумано вскоре после своего отречения (899 г.). В 987 г. государь Кадзан в сопровождении нескольких десятков служивших ему людей прибыл в святилище Нати и затворился там на три года. По преданию, бог Нати подарил ему «жемчужину исполнения желаний» и четки из хрусталя.

В «Великом зеркале» описано состязание отрекшегося государя Кадзан с чудотворцами Кумано. Сила его молитвы отбросила монахов, одержимых духом божества — защитника Закона, *гохо:*, на стоящую рядом ширму, и на время они оцепенели. Только после того, как государь-монах отпустил их, они убежали. Составитель «Великого зеркала» замечает: «Этого следовало ожидать. Чудотворная сила зависит от происхождения человека, кто же может мериться силой с подвижником? Соблюдение заповедей в прежнем рождении, вместе с заслуженной постригой и отречения от престола, видно, безгранично увеличили его чудотворную силу» [О:кагами 2000, 106—107].

На пути в Кумано, отдыхая на морском берегу, государь Кадзан заметил дымок над солеварней и сложил стихотворение:

Вот потянусь
Погребальным дымом
К небу грядущих странствий,
А кто-то молвит, увидев:
Знать, соль рыбак выжигает.

В этих стихах звучит образ паломничества как пути к смерти.

Между 1090 и 1220 гг. четыре государя-монаха совершили около ста паломничеств в Кумано. Частота этих странствий на протяжении XII в. всё возрастала. Сиракава был в горах Кумано 20 раз, Тоба — 23 раза, Госиракава — 34 раза, а Готоба — 39 раз. Государей-монахов сопровождали «чиновники при молельне», столичные сановники, монахи, поэты, слуги, а также жены и их служанки. В дневнике Тайра-но Нобунори («*Хэйханки*») есть запись от 1169 г., где он сетует: столица совсем обезлюдела, так как государь-монах Госиракава отправился в Кумано, а с ним чуть ли не все жители города. О паломничествах составлялись многочисленные записи — таков «Дневник высочайшего странствия государя-монаха Готоба в Кумано», «*Готоба-ин Кумано гоко:-ки*», составленный Фудзивара-но Тэйка в 1201 г. По этому и другим источникам видно, что странствия в Кумано стали в полной мере государственным обрядом.

Начиналось путешествие из дворца под названием Тоба, «Птичьих крылья», на реке Камо. Знатоки «Пути Темного и Светлого начал» рассчитывали благоприятное время для выхода в путь. Все, кто собирался в паломничество, проходили предварительное очищение. Для странствия отрeksiеся государи надевали белую одежду послушников, «шраманер». Паломникам-мужчинам полагались поножи, соломенные сандалии, шляпа и посох — как у горных подвижников *ямабуси*. Знатные дамы-паломницы надевали шляпы с очень широкими полями, к полям крепилось полотнище белой ткани, скрывавшее лицо и фигуру женщины.

Весь путь паломничества имел протяженность около 200 км, он занимал от 20 до 30 дней. По дороге делались остановки в девяноста девяти почитаемых местах, *о:дзи*. В каждом из них совершались подношения роскошно исполненных свитков сутр, а также зеркал, золота и серебра, тканей, стихов и других даров. Для паломников устраивали танцевальные представления, борьбу *сумо:*, поэтические состязания. Путь из столицы пролегал по реке Ёдо до Нанива, где совершался большой обряд в храме Ситэнно:дзи, основанном Сё:-току-тайси (VII в.). Кроме того, паломники посещали святилище морских богов Сумиёси, связанное с походом правительницы Дзингу: в Корею. Далее странники двигались то по морю на кораблях, то по суше через земли трех провинций — Сэццу, Идзуми и Кии.

Монахи из храмов в почитаемых местах подносили странникам угощения и утварь на дорогу. Провинциальные власти должны были снабжать паломников едой, *сакэ*, приправами, дровами, лошадьми, кормом для лошадей, повозками, носилками и носильщиками, кораблями и моряками, продовольствием для носильщиков и моряков. Расходы эти были очень велики, налог на паломничества и отработки на нужды паломников были весьма тяжелы для населения провинций. Но еще большие средства на дары и обеспечение паломничества тратились из доходов с поместий, закрепленных за государями-монахами.

В самом Кумано по прибытии паломников из столицы проводились обряды чтения сутр способом «вращения», *тэндоку* (когда читают только заглавия, а основной текст пролистывают), а также пляски *кагура*, состязания чудотворцев, *гэн-курабэ*. Странники обменивались особенно богатыми дарами с местными жрецами и монахами.

Паломничества государей решали одновременно несколько задач — показать могущество государства, олицетворенного государем-монахом, укрепить связь столицы с провинциями, заручиться поддержкой храмовых войск Кумано (в частности, против монахов горы Хиэй).

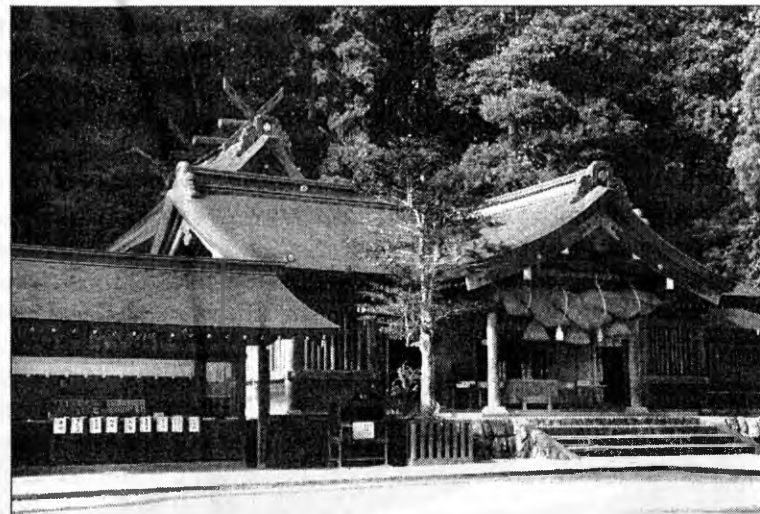
Известно, что во время пребывания в Кумано государям-монахам читали тексты храмовых «Записок», и через эти предания отречшиеся государи, потомки Аматаэрасу и Шакьямуни, могли получить дополнительное «заморское» обоснование своей власти.

ОТВЕТВЛЕНИЯ ХРАМОВ КУМАНО В СТОЛИЦЕ И ПРОВИНЦИЯХ

Храмам-святилищам Кумано жаловали землю и государи-монахи, и многие другие владельцы. В этих имениях возводились храмы, которые считались «ответвлениями» Кумано. Часто жрецы и монахи в них назначались из основных храмов и святилищ.

Госиракава учредил в столице храм-святилище Новый Кумано, Има-Кумано, божество святилища Нати стали чтить как защитника храма Дзэнриндзи. В 1160 г. Новому Кумано были пожалованы земли, в 1181 г. — еще 28 имений в шестнадцати провинциях. Таким об-

разом, не только у основного, «Старого», но и у Нового Кумано появлялась сеть поместий и храмов-ответвлений по стране, и они были четко соотнесены с государственным почитанием богов Кумано.



Святилище Кумано

Случалось, что почитатели богов Кумано совершали земельные пожертвования не из своей земли, а из той, за которую они отвечали по долгу службы. Например, в 1140-х гг. Фудзивара-но Акитоки, губернатор провинции Каи, в благодарность божествам Кумано пожаловал святилищу Хонгу: имение под названием Ясиро в Каи, чтобы на доходы с него в Кумано проводились восьмидневные чтения «Лotosовой сутры». Через несколько лет государь-монах Тоба освободил это имение от налогов, взывавшихся в пользу казны. Позже к Ясиро присоединили еще несколько земельных угодий. После отречения государя Госиракава в Каи был назначен новый губернатор. В 1162 г. по распоряжению государя Нидзё: он должен был провести проверку земель. Чиновник от губернатора с отрядом воинов явился в Ясиро и заявил, что эта земля незаконно числится храмовой. «Божьи люди», *дзиннин*, из местного ответвления храма Кумано пытались оказать вооруженное сопротивление, но были побеждены, и имение снова обложили налогом. Жрецы и монахи Кумано

обратились с жалобой к отрекшемуся государю, и в итоге решение было вынесено в их пользу: имение Ясиро объявлено храмовым, губернатор сослан, а его чиновник заточен в темницу. Документы по этой тяжбе содержат ссылки на храмовые записки, *энги*. В качестве одного из доводов приводится то, что государевы люди нанесли обиду божеству, близкому к Солнечной богине святилища Исэ (см. выше). Как и в ряде других случаев, в этот раз государю-монаху удалось доказать, что его влияние выше, чем у «правящего» государя [Мёрман 1997, 162].



Водопад Нати

В «Повести о доме Тайра» описан и другой путь создания дочернего святилища. Участники заговора государя Госиракава против Тайра, сосланные на остров Демонов, Онигасима, решают молить богов Кумано о возвращении в столицу. Для этого они хотят сначала обустроить святилище. Изгнанники бродят по острову в поисках подходящего места — как можно больше похожего на Кумано. Наконец, они находят место с водопадом, открытое к югу, с горами на севере. Изгнанники дают горам имена в честь гор Кумано. Один из ссыльных, монах Ясуёри, становится «настоятелем» храма, а другой, мирянин Фудзивара-но Нарицунэ, — его общиной. Они каждый день ходят на поклонение и за неимением других даров подносят богам цветы. Ясуёри слагает молитву, где славит богов и будду, моля о помощи — чтобы ссыльных вернули в столицу (св. II, гл. 14–16 [Хэйкэ-моногатари 1982, 116–124].

Ясуёри вырезает из дерева тысячу маленьких пагод, пишет на каждой санскритскую букву *А*, день, месяц, год, свое имя и две песни о тоске по родине. Ясуёри бросает пагоды в воду, моля богов Брахму и Индру, стражей четырех сторон света, а также богов Кумано и Ицукусима (см. гл. 33), чтобы хотя бы одну из пагод донесло до столицы.

Одну из пагод действительно прибывает к берегу возле святилища Ицукусима как раз тогда, когда там находится монах, близкий друг Ясуёри. Он подбирает пагоду и доставляет ее в Хэйан, родичам Ясуёри. Об этом узнает отрекшийся государь Госиракава и проливает слезы жалости над изгнанниками, а после о пагоде сообщают и Тайра-но Киёмори. В «Повести» сказано, что песни с давних пор движут людскими сердцами, так что в столице вскоре чуть ли не все жители выучили стихи Ясуёри наизусть, и сам Киёмори проникся сочувствием к ссыльным. В итоге им разрешают вернуться в Хэйан.

ЧАСТЬ V

РЕЛИГИИ ЯПОНИИ В ПОРУ МЕЖДОУСОБНЫХ ВОЙН И УСТАНОВЛЕНИЯ СЁГУНАТА КАМАКУРА

ГЛАВА 32

ЯПОНИЯ НА РУБЕЖЕ XII—XIII ВВ. ИСТОЧНИКИ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИЙ КОНЦА ЭПОХИ ХЭЙАН И НАЧАЛА ЭПОХИ КАМАКУРА

ВОЙНА МЕЖДУ ТАЙРА И МИНАМОТО 1177—1185 ГГ.

В 1179 г. году был раскрыт заговор Госиракава и Фудзивара-но Наритика против Тайра-но Киёмори, составленный еще в 1177 г. Доверенных людей отрешенного государя сместили со всех постов, а их владения присоединили к землям Тайра. Минамото-но Ёритомо начал войну против Тайра, действуя будто бы по велению принца Мотихито, сына Госиракава. Ёритомо был объявлен мятежником. В 1180 г. малолетнего внука Киёмори возвели на престол (государь Антоку), и Киёмори стал при нем регентом. Летом того же года Тайра попытались перенести столицу в Фукухара в провинции Сэццу, но через несколько месяцев вернули ее в Хэйан. Неразбериха в связи с переносом столицы усугубила общий развал власти в стране.

Монахи храма Миидэра и храмов города Нара поддерживали принца Мотихито. В наказание за это в конце 1180 г. войска Тайра вошли в Нара и сожгли храмы Ко:фукудзи и То:дайдзи.

В восточной части острова Хонсю: роду Минамото принадлежали обширные владения и крупные военные силы, на его стороне готовы были сражаться многие тамошние владетели со своими дружинами. В поселении под названием Камакура у Минамото были дворец и родовой храм. В 1180 г. Ёритомо учредил там свою военную ставку, *бакуфу*. В том же году Минамото-но Ёсицунэ, показавший себя выдающимся полководцем и имевший успех при дворе, получил от государя-монаха Госиракава должность главы

столичной стражи, *кэбииси-тё*. Это решение не было согласовано с Минамото-но Ёритомо, что обострило вражду между братьями.

В 1181 г. Тайра-но Киёмори умер. На совете у отрешенного государя Госиракава и нового главы дома Тайра, Мунэмори, было подтверждено, что Минамото-но Ёритомо — мятежник. В 1181—1182 гг. в центральных провинциях разразились голод и моровое поветрие. Эти бедствия, как и междоусобная война, считались приметами «последнего века». Бои между войсками Тайра и Минамото продолжались. Тайра покинули столицу, государь Антоку и его мать перебрались сначала на Кю:сю:, а потом на Сикоку. В городе Хэйан государь-монах Госиракава провозгласил государем одного из своих малолетних внуков (государь Готоба), и некоторое время в стране было двое государей — один находился в столице, другой имел при себе священное зеркало, меч и подвески-*магатама*.

Военными кораблями Минамото командовал Ёсицунэ. При бухте Данноура он одержал решающую победу над Тайра. Дочь Тайра-но Киёмори и ее сын, государь Антоку, покончили с собой, бросившись в море¹. 1185 год считается последним годом периода Хэйан.

Послевоенное восстановление города Нара государь-монах Госиракава возглавил сам. Как отмечает Джанет Гудвин, он при этом стремился играть роль, подобную роли государя Сё:му в пору строительства То:дайдзи (VIII в.). Пожертвования на починку статуи Большого Будды собирали по всей стране. В 1185 г. работы были завершены, и Госиракава сам «открыл глаза» изваянию [Гудвин 1990].

После победы над Тайра Госиракава приказал Минамото-но Ёсицунэ выступить против брата, «мятежного» Ёритомо. Ёсицунэ не выполнил этого приказа, бежал, скрывался сначала в горах Ёсино, а затем в Муцу у О:сю:-Фудзивара. В 1189 г., после того как его гостеприимцы перешли на сторону Ёритомо, Ёсицунэ покончил с собой. Самых «Дальних» Фудзивара Ёритомо тоже разгромил, включив их земли в свои владения.

¹ «Повесть о доме Тайра» описывает эти события несколько иначе, см. гл. 33.

УСТАНОВЛЕНИЕ СЁГУНАТА КАМАКУРА

В 1192 г., незадолго до смерти государя-монаха Госиракава, Минамото-но Ёритомо получил от него титул «Великий полководец, покоритель варваров», *сэйи тай сё:гун*. С этого времени в Японии устанавливается новая система правления, при которой высшую власть делят между собой государев двор и наследственный военный правитель — сёгун. Первым таким военным правителем стал Ёритомо, в исторических исследованиях эта система правления называется «сёгунат». В отличие от государева рода, который считался непрерывным с «века богов», династии сёгунов сменялись несколько раз. Упразднен сёгунат был во второй половине XIX в. при так называемой «Реставрации Мэйдзи». По месту нахождения воинской ставки Минамото эпоха первого сёгуна называется эпохой Камакура (1185—1333).

С установлением сёгуната «воинские дома», *букэ*, получали своего представителя на высшем уровне власти. Для «чиновных домов», *кугэ*, таким представителем был регент или канцлер. В первое время существования сёгуната «храмовые дома», *дзикэ*, также были представлены на этом уровне государем-монахом, хотя формально буддийская община подчинялась мирским властям. Такое положение сохранялось до начала 1220-х гг., когда было покончено с «правлением из мольни».

Минамото-но Ёритомо потребовал от государя-монаха права назначать военных представителей в частные владения — «земельных начальников», *дзито:*, а также «защитников», *сюго*, — военных губернаторов провинций. В землях рода Тайра и раньше назначались такие представители, подчиненные главе рода, а теперь похо-



Минамото-но Ёритомо

жий способ управления распространялся на всю страну, в том числе и на храмовые угодья. «Земельные начальники» вели сбор налога для владельца, обладали правом суда, назначали администрацию владения и возглавляли ее, отвечали за каналы, дороги и другие общественно важные сооружения внутри имения. За эту службу «начальник» получал участок в данном владении. «Защитники» набирали людей в провинциальную стражу, а также в войско в случае войны, поддерживали порядок, занимались розыском и задержанием преступников, изымали земли осужденных владельцев. Назначали «защитников» и «начальников» из числа воинов, верных сёгуну. «Люди правящего дома», *гокэнин*, находившиеся на службе у рода Минамото, охраняли дворец государя, ставку сёгуна и границы государства.

При этом должность «великого полководца» не считалась высшей в государстве. В 1195 г. Минамото-но Ёритомо ушел с нее, чтобы стать главой правой государевой стражи. Регентом при Готоба был сторонник «воинской ставки» Кудзё:-но Канэзанэ (1149—1207). Ёритомо выдал за государя свою дочь, но она вскоре умерла, и в 1196 г. Ёритомо возвратился в Камакура. В 1198 г. Готоба отрекся от престола, но продолжал править как государь-монах.

После смерти Ёритомо в 1199 г. сёгуном стал его сын Ёриэ. В 1204 г. он был убит. Внутри военного правительства Минамото сложилось двоевластие, похожее на то, какое было при государевом дворе (государь и его родич-регент). Сёгун оставался главой «воинской ставки», а делами управления занимался его «заместитель», *сиккэн*. Нередко эту должность называют «регентом при сёгуне», ее занимали представители рода Хо:дзё:. Первый «заместитель» был назначен при трестем сёгуне, Минамото-но Санэ-томо, младшем брате Ёриэ, — им стал дядя сёгуна по материнской линии, Хо:дзё:-но Ёситоки (1163—1224), брат Хо:дзё:-но Масако. Иногда считается, что и их отец, Хо:дзё:-но Токимаса, был «заместителем» своего внука, сёгуна Минамото-но Ёриэ.

Государь-монах Готоба заботился о делах буддийской общины — в частности, по его решению были введены запреты на распространение в Японии новых школ Дзэн и Дзё:до. В 1211 г. было совершено одно из самых крупных по размаху буддийских благих деяний — Готоба посетил храм Сайсё:-Ситэнно:дзи близ города Хэйан, и по



Тайра-но Киёмори.
Рисунок Кикиути Ёсай

этому случаю 13 315 монахов за один день переписали весь буддийский канон. По решению Готоба составляется «Новое собрание старых и нынешних песен», «Синкокинсю:», куда вошли и собственные его стихи. Они содержат мотив «обозрения страны», *куними*, так что государь-монах предстает как верховный правитель Японии.

Минамото-но Санэтомо женился на дочери одного из ближайших сподвижников отрешившегося государя

Готоба. Родственные связи между государевой семьей и родом сёгунов укреплялись, вводилось совмещение должностей в военном и гражданском правительствах. С 1218 г. Санэтомо стал правым министром. В следующем году он был убит. Четвертым сёгуном стал представитель семьи Кудзё:, родич государева регента. Позже «великими полководцами» назначались чаще всего люди из родов Кудзё:, Фудзивара или же из государева рода, как правило в очень юном возрасте.

В 1221 г. произошла «Смута годов Дзё:кю:», целью которой было свержение военного правительства. После нее сразу трое отрешившихся государей — Готоба, Цутимикадо и Дзюнтoku — были отправлены в ссылку в разные места, и все владения «Высочайшей молельни» конфискованы (всего было изъято около трех тысяч имений). На этом завершается период «правления из молельни», *инсэй*.

ИСТОЧНИКИ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИЙ КОНЦА ЭПОХИ ХЭЙАН И НАЧАЛА ЭПОХИ КАМАКУРА

Среди «воинских повестей» особое место занимает «Повесть о доме Тайра», «*Хэйкэ-моногатари*». В ней дается не только описание хода войны между Тайра и Минамото, но и целостная картина жизни в Японии перед смутой и во время нее. «Повесть» содержит са-

мые разнообразные сведения о религиях японского общества. В отступлениях описаны поучительные случаи из индийской, китайской и японской истории, родословные героев, прежние деяния их семей, происхождение отдельных обычаев, истории храмов и буддийских школ, а также многое другое.

Главная мысль «Повести» выражена в стихотворном вступлении:

В отзвук колоколов, оглашавших пределы Гиона²,
Бренность деяний земных обрела непреложность закона.
Разом поблекла листва на деревьях *сяра* в час уснеья³ —
Неотвратимо грядет увяданье, сменяя цветенья.

<...>

Сколько могучих владык, беспощадных, не ведавших страха,
Ныне ушло без следа — горстка ветром влекомого праха!

Здесь соединяются буддийские представления о мировом непостоянстве и установка древней китайской мысли — на то, что за чрезмерным возвышением неизбежно следует падение. О «последнем веке» в «Повести» говорится часто, причем упадок «Закона Будды» сопровождается разрушением «закона государя». Обрядовый обиход государева двора и враждующих родов описан весьма подробно, часто «Повесть» дает оценки — насколько правильным и действенным был тот или иной обряд.

О событиях конца XII в. говорится и в «Сказании о Ёсицунэ», «*Гикэйки*» (XIV—XV вв.), в устной традиции это сказание, вероятно, бытовало с XIII в. [Гикэйки 1984].

В конце XII — начале XIII в., в пору крушения старого государства и создания нового, делаются попытки заново написать историю Японии в собственном смысле слова. Около 1221 г. монах Дзиэн составил «Записки глупца», «*Гукансё:*», — исторический трактат, где эпохи расцвета и упадка государства осмыслены исходя из буддийского учения о смене времен.

Ученая буддийская словесность рубежа XII—XIII вв. представлена трактатами Хо:нэмбо: Гэнку: и Мё:амбо: Эйсай, а также про-

² Св. 1, гл. 1 [Хэйкэ-моногатари 1982, 27], пер. А. Долина. О храме-святилище Гион см. гл. 18.

³ Отсылка к «Сутре о нирване»: при конце земной жизни Будды Шакьямуни на деревьях *сяра* (санскр. «сала»), под которыми он лежит, внезапно увядает листва.

поведями и посланиями. В пору смут второй половины XII в. монахи школы Тэндай начали записывать наставления, прежде бытовавшие изустно. Эта группа текстов собирательно называется «Рассуждениями об исконной просветленности», *хонгакурон*. Их составители неизвестны, авторство приписывали Сайтё:, Рё:гэн, Гэнсин и другим знаменитым учителям школы Тэндай.

В XII в. монахи часто упоминаются под двумя именами. Примеры — Хо:нэмбо: Гэнку:, Гэдацубо: Дзё:кэй, Хо:тибо: Сё:син. В этих случаях второе из имен — обычное храмовое имя, данное при посвящении, а первое — прозвище по месту принятия монашества или месту проживания монаха. Прозвище включает в себя знаки с чтением *бо:* и со значениями «келья» (отсек жилого помещения в храме) или «мальчик», «парень», «монах». Первые два иероглифа прозвища обозначают название местности (например, Мусаси) или одно из понятий буддийского учения (например, Гэдацу — «освобождение»). По ним назывались молельня, храм или отдельное помещение в храме. Сочетание *бо:дзу*, «хозяин кельи», вошло в европейские языки как англ. «bonze», нем. «der Bonze», русское «бонза» — буддийский монах.

Изящная словесность XII в. в этой главе будет представлена стихотворениями поэта Сайгё: и «эссе»-*дзуйхицу* Камо-но Тё:мэй.



Кудзё:-но Канэдзанэ.
Рисунок Кикиути Ё:сай

ГЛАВА 33

РЕЛИГИИ ВРЕМЕН СМУТЫ В «ПОВЕСТИ О ДОМЕ ТАЙРА»

В годы междоусобной войны в конце XII в. в Японии несколько сторон религиозной жизни проявляются по-новому. Это родовые верования и обряды крупнейших «воинских домов», притязания государя-монаха на роль мирского правителя и главы буддийской общины, взаимоотношения мирян с их наставниками-монахами в пору приготовления к смерти.

ДОМ ТАЙРА И БОГИНЯ ИЦУКУСИМА

Воинские семьи Тайра и Минамото ведут начало от государева рода, а значит, состоят в дальнем родстве с Солнечной богиней Аматэрасу. Вместе с тем по принятому счету эти семьи относятся к «потомкам государей», и при дворе многие считают их менее знатными, чем род Фудзивара и другие чиновные семьи, происходящие от богов. Вопрос о собственном родовом божестве-покровителе и для Тайра, и для Минамото оказывается очень важным. Главными покровителями оба рода выбрали себе богов иноземного происхождения.

Для Тайра это богиня храма-святилища «Величественного острова», Ицукусима, в земле Аки. Род Тайра стал особенно чтить ее с тех пор, как Тайра-но Киёмори получил в управление провинцию Аки и взял в свои руки торговлю с материком. Богиню отождествляют с «дочерью царя нагов» из «Лotosовой сутры» — девочкой, достигшей просветления. Ее и ее отца, морского царя по имени Сагара, соотносят с морскими богами-драконами. Особенность святилища Ицукусима в том, что его здания на сваях далеко выдаются в море, а ворота-*тории* стоят прямо в море на отдалении от берега.

По преданию, когда Тайра-но Киёмори совершал паломничество на гору Ко:я, он встретил самого Ку:кай в облике старца-отшельника. Тот велел ему восстановить разрушенный храм в Ицукусима. Киёмори так и сделал, и когда строительство было завершено, ему во сне явился посланец богини, передал клинок-*нагината*, украшенный серебром, и сказал: «Возьми это оружие! С его помощью ты утвердишь в стране мир, будешь охранять ее пределы и защищать императорский дом!» Проснувшись, Киёмори нашел *нагината* возле изголовья, а оракул богини возвестил: «Знай же, если будешь творить дела несправедные, не будет счастья твоим потомкам!» (св. III, гл. 5 [Хэйкэ-моногатари 1982, 132—135]).



Святылище Ицукусима

Постепенно Ицукусима начинает играть роль не просто родового храма, а храма правящей семьи, который следует чтить всем жителям страны. Один из участников заговора против Тайра совершает паломничество в Ицукусима — и получает прощение, хотя его товарищей жестоко карают. Поначалу это выглядит как прихоть Киёмори: «У Правителя-инока чувствительная душа. <...> Он отнесется к вам бла-

госклонно, ибо ему будет приятно, что вы ездили на поклон к богине, которую он почитает!» (св. II, гл. 11 [Там же, 113—115]). Но позже государь Такакура после отречения отправляется в Ицукусима, а не в святилища Исэ, Камо, Ивасимидзу, Касуга, Кумано или Хиёси, как делали прежние государи. Это решение вызывает гнев монахов горы Хиэй, но их удается успокоить. Так родовое святилище занимает место государственной святыни. За обряды в Ицукусима в эти годы отвечают монахи храма Миидэра (св. IV, гл. 1—2).

В пору наивысшего могущества рода Тайра его представители участвуют в обрядах, которые прежде совершали члены государственной семьи и семьи Фудзивара. Это видно, например, из описания молений при рождении внука Киёмори, будущего государя Антоку (св. III, гл. 3). При этом основной угрозой для матери и младенца считается влияние «гневных духов». Среди духов, чьи имена удалось узнать при обряде усмирения, есть жертвы смут годов Хо:гэн и Хэйдзи, а также недавней расправы над заговорщиками. Бесчинствуют духи не только погибших людей, но и живых, томящихся в ссылке. Многих мятежников посмертно повышают в чине, останки непогребенных предаются захоронению, ссыльных возвращают в столицу — кроме одного заговорщика, которого Киёмори считал своим человеком, а оттого особенно ненавидит за предательство. После рождения принца Тайра раздают щедрые подношения храмам, совершают всевозможные обряды ради его благополучия. В общей суматохе возле дворца толпа едва не затапывает скромно одетого старика — наставника «Пути Инъ и Ян», *оммё:дзи*. Но об этом дурном предзнаменовании вспоминают лишь спустя несколько лет.

Будущее падение Тайра предвещают различные знамения: вешие сны, нашествие *тэнгу* на Фукухара и др. Самому Киёмори являются страшные видения вроде груды черепов во дворе (св. V, гл. 3). Киёмори все еще верит в свое могущество и не придает значения подобным чудесам. Клинок, полученный от богини Ицукусима, однажды бесследно пропал, но и этот зловещий знак был оставлен без внимания.

Простому воину привиделся вещий сон, где богиню Ицукусима изгоняли из собрания богов. Боги появляются в этом сне в нарядах столичных сановников. Один из собравшихся, бодхисаттва Хатиман, велит передать меч полководца, хранящийся у Тайра, человеку по

имени Минамото-но Ёритомо. Другой, бог Касуга, говорит: «А после Ёритомо — моему правнуку» (так в «Повести» дается указание на позднейшие события, когда военным правителем Японии стал представитель семьи Кудзё:, восходящей к Фудзивара, см. гл. 32). Это сновидение обсуждают монахи на горе Ко:я, в том числе Сэйрай, бывший крупный столичный чиновник. Он говорит: «Понятно, почему бога Ицукусима изгнали из собрания богов — ведь он долго покровительствовал семейству Тайра» (св. V, гл. 3 [Там же, 237—238]). С точки зрения Сэйрай, божество ответственно за деяния рода, которому покровительствует, и за них терпит наказание. Другой монах возражает: богиня Ицукусима по-прежнему в силе, но явила себя в униженном образе, чтобы предостеречь Тайра. Ее действие обозначается как «смягчение сияния», *вако*: (ср. гл. 11).

ДОМ МИНАМОТО И БОДХИСАТТВА ХАТИМАН

Для воинской семьи Минамото родовым божеством стал Хатиман. Белый цвет знамен Минамото связан с металлом и с Хатиман как богом оружейного дела. Кроме того, Хатиман отождествляется с древним японским государем О:дзин (см. гл. 14). Благодаря ему связь Минамото с государевым родом оказывается крепче, чем у Тайра, хотя Минамото на протяжении большей части «Повести» и числятся мятежниками. В пору, когда вопрос о правах на престол государей — ставленников Тайра — остается нерешенным, Хатиман для Минамото выступает истинным правителем страны.

Перед битвой с войском Тайра Минамото-но Ёсинака по прозвищу Кисо замечает поблизости местный храм, посвященный Хатиман. Он обращается к богу с молитвой:

«Я, Ёсинака, рожденный в семье воинов, где почитают боевой лук и боевых коней, унаследовал, недостойный, от моих предков сие занятие, ибо сказано: “Сын оружейника-лучника, подражая отцу, сгибает мягкие прутья ивы и сплетает корзинку, а сын лудильщика, видя, как отец размягчает металл для починки сосудов, латает меховую одежду...”⁴ Но, видя самоуправство Правителя-инока [=Тайра-но Киёмори], я не в силах сми-

⁴ Отметим эти образы, связанные с работой по металлу и изготовлением оружия.

ряться, пренебрегаю опасностью и не могу поступить иначе! Судьбу свою ныне вручаю Небу, жертвую жизнью ради блага отчизны и поднимаю войско, дабы сразиться за правое дело и истребить вместилище зла и порока!» (св. VII, гл. 5 [Там же, 313—314]).

После молитвы Ёсинака и его ближайшие соратники преподносят ее запись в храм, а вместе с нею — каждый по одной стреле из своего колчана. В небе появляются три голубя — птицы-вестники Хатиман. Это знамение предвещает победу.

Родовой храм Минамото находится на «Журавлином холме», Цуругаока, при их ставке в Камакура. В этом храме Минамото-но Ёритомо принимает от посланца государев указ с назначением его «великим полководцем, покорителем варваров» (св. VIII, гл. 5).

Воины Минамото часто нарочно ищут знаменей. Незадолго до морского сражения при Данноура воины Тайра выставляют на своем корабле длинный шест с веером на верхушке. Минамото принимают вызов и выбирают лучника, способного попасть в этот веер. Перед выстрелом лучник молится богу Хатиман и другим богам-покровителям его родного края: «Если угодно вам, чтобы я снова увидел родимый край, не дайте пролететь мимо моей стреле!» (св. XI, гл. 4 [Там же, 511]).

В «Повести» описаны три различных подхода к знаменям. Тайра охотно принимают благие предвестия, но снова и снова оставляют без внимания дурные. При этом знаменья являются «сами собой», без какого-либо запроса. Минамото сами испрашивают знаменья в подтверждение своих сомнений. А монахи стараются, проверить, был ли тот или иной случай знаменем — например, вправду ли устами какого-то человека вешало божество. Они, по сути, просят о новом чуде для того, чтобы удостовериться в своей оценке предыдущего события как чуда.

Другой обряд, принятый у Минамото и их сторонников, — письменные клятвы в верности (обычно — при подозрениях в измене). На бумаге, взятой из храма, пишут текст клятвы в нескольких копиях, один листок сжигают, и клянущийся проглатывает пепел. Минамото-но Ёсицунэ сообщает, что дал такие клятвы в верности своему брату Ёритомо (св. XI, гл. 17), а монах-убийца Тосабо: ложно клянется таким же способом самому Ёсицунэ, после чего вскоре гибнет (св. XII, гл. 4).

ГОСУДАРИ И ГОСУДАРИ-МОНАХИ

За время действия «Повести» на престоле сменяется несколько государей, и всё это время государь-монах Госиракава сохраняет за собой большую власть. Он выступает как глава рода потомков Солнечной богини. Против этого поначалу возражает его сын, государь Нидзё:, говоря: «У Сына Неба нет ни отца, ни матери» (св. I, гл. 7 [Там же, 49]). Госиракава же на деле следует этому правилу — хотя он и выказывает добрые чувства к детям и прочим родичам, но распоряжается их судьбами без всякой жалости. В этом он отличается от «правителя-инока» Киёмори, искренне привязанного к своей семье. Госиракава не преследует какой-то одной цели, не имеет постоянных союзников или врагов, а всякий раз действует по обстоятельствам. Отчасти в этом сказывается то, что он — «знаток учений Тэндай и Сингон», для кого любые различия относительны.

Дом Тайра время от времени пытается ограничить власть отрешенного государя, заточая его во дворце. Но многие важнейшие решения все равно исходят от Госиракава — например, кого считать мятежником, а кого защитником законной власти на том или ином этапе войны. При том что храмы представляют в этой войне отдельную силу, Тайра опасаются, что монахи послушаются распоряжений Госиракава. В каком-то смысле государь-монах считается главой всех «храмовых домов».

Он предстает и как самый мощный чудотворец в стране. Во время тяжелых родов государыни — дочери Тайра-но Киёмори, супруги государя Такакура, сына Госиракава, — одному лишь государю-монаху удается успешно провести обряд для рождения дитяти (св. III, гл. 3).

Перебираясь в Фукухара, Тайра забирают с собой и государя Антоку, и его мать, и отрешившихся государей Госиракава и Такакура. Перенос столицы «Повесть» описывает как большое горе, как одно из худших решений Тайра, а причиной его называет засилье храмов (с их мятежными монахами) — как и в давние времена, когда столицу из Нара перенесли в Хэйан (св. V, гл. 13 [Там же, 265—266]). Спустя недолгое время столицей снова объявляют Хэйан.

Когда войска Минамото набирают силу и Тайра бегут из столицы вместе с государем Антоку, Госиракава выбирает из своих малолетних внуков нового государя. Руководствуется он тем, кто из маль-

чиков меньше других испугался деда. Некоторое время в стране «правят» два государя: Антоку и Готоба. Права обоих сомнительны: один пребывает вне столицы, но при нем есть священное зеркало, меч и подвески, другой находится в столице, но без регалий. А именно тот, в чьих руках зеркало, меч и подвески, может назначать чиновников на должности (св. IX, гл. 7). Несколько раз Госиракава требует вернуть регалии в Хэйан, но Тайра не соглашаются.



Святынище Цуругаока Хатимангу:

В «Повести» государь Антоку гибнет, бросившись в море вместе с бабушкой, вдовой Тайра-но Киёмори. Государыня-мать, дочь Киёмори, выживает. Государевы сокровища Тайра тоже пытаются утопить. Меч и ларец с подвесками держала при себе бабушка государя. Со священным зеркалом должна была утопиться жена Тайра-но Сигэхира, но не успела. Подступиться к ларцу с зеркалом никто из воинов Минамото не смог, из чего и стало ясно, что спасенный предмет — государева святыня. Ларец с подвесками позже удалось выловить из воды, но меч, согласно «Повести», исчез безвозвратно. Это можно толковать в том смысле, что военная власть утрачена государем и перешла отныне к сёгуну.

Завершающий раздел «Повести», так называемое «Окропление главы», посвящен тому, как после окончания войны государь-монах Госиракава посещает свою невестку — мать погибшего государя Антоку, тоже принявшую монашество. Когда Госиракава вслух высказывает сожаление о том, в каком убожестве живет бывшая государыня, ее спутница (в прошлом — придворная дама) отвечает, что и Будда терпел лишения, странствуя в горах. Бывшая государыня говорит, что при жизни прошла все «шесть миров». Она родилась в мире людей, но стала матерью государя и «была подобна повелительнице всех миров, земных и небесных» (мир богов). Но потом ей и ее родичам довелось скитаться, подобно бесприютным птицам (мир животных), терпеть муки голода и жажды во время морского плавания (мир «голодных духов»). Тайра сражались с Минамото, как борются между собой демоны-асуры, а потом, когда ее мать вместе с ее сыном бросились в море, страдание государыни было таким, как в «подземных темницах». Госиракава отвечает: пережить весь этот опыт «шести миров» за одну земную жизнь — великая святость («Окропление головы», [Там же, 607—611]).

ПОДГОТОВКА К СМЕРТИ

Первым из главных героев «Повести» умирает старший сын Киёмори, Тайра-но Сигэмори. Он описан как образец почтительного сына и верного подданного. Эти две роли ему очень трудно совместить — поскольку Сигэмори понимает, что отец его правит страной несправедливо.

Предчувствуя скорый закат могущества Тайра, Сигэмори совершает паломничество в Кумано и просит бога Конго:-до:дзи смягчить сердце Киёмори, — а для себя молит о скорой смерти, чтобы не дожидаться неизбежной гибели своей семьи. Заболев, Сигэмори отказывается от помощи врача-китайца: недуг определен законом воздаяния, а обращение к услугам чужеземца — позор для японского сановника. Заботясь о своей посмертной участи, Сигэмори отправляет посланца в Китай, чтобы тамошние монахи молились о нем.

Киёмори перед смертью велит: не поминайте меня никакими обрядами, а только повесьте над моей могилой голову Минамото-

но Ёритомо. Умирает «правитель-монах» страшной смертью, сгорая от нестерпимого жара — словно бы заживо попал в «подземные темницы». А вскоре всей семье Киёмори приходится покинуть Хэйан.

Сыновья и внуки «правителя-монаха» встречают смерть каждый по-своему, но почти все они перед кончиной ищут последних наставлений от монахов. Так, пленный Тайра-но Сигэхиро беседует с монахом Хо:нэн о возрождении в Чистой земле (см. гл. 37). Сигэхиро несколько не оправдывает деяний своей семьи и своих собственных и считает, что ему остается надеяться лишь на силу Изначального обета будды Амиды.

Тайра-но Мунэмори не склонен к раскаянию, и его утешает отверженец учения о «пустоте»: «Смерть — неизбежный удел всего живого! Сам Шакьямуни и то не избежал смерти <...> Оттого и учит нас Будда: “Ничто, пустота — вот что такое дух наш. Ни грехов, ни богатства и счастья не существует, ибо и то и другое суть порождения сознания, а оно есть Ничто. Попытайтесь постичь сущность сознания, и обнаружите Пустоту и Ничто!” Зло и добро суть пустота! Кто понял это, тот постиг закон Будды! <...> Не жалеете о нашем мире, он ни в малой степени не стоит печали!» (св. XI, гл. 18 [Там же, 554—555]).

Тайра-но Корэмори, сын Сигэмори, покидает свое войско еще до окончания войны. Мучимый тоской по жене и детям, Корэмори совершает долгое странствие на гору Ко:я и в Кумано, где принимает монашество. Перед посвящением он слагает стихи-молитву:

В круговращении жизни,
В Трех мирах изначальных
Нерушимы для смертных
Узы любви и долга.
Лишь того, кто отринет
Узы любви и долга,
Ждет в обители Будды
Недеянье — нирвана.
В этом твоя награда
За исполнение долга.
В этом все воздаянье
За любовь и за верность.

(Св. X, гл. 10 [Там же, 477])

Здесь буддийское учение дает ответ на один из главных вопросов «Повести» — на что опереться, когда верность родным означает измену государству. Вскоре после ухода в монахи Корэмори совершает самоубийство.

После войны Тайра-но Сигэхира выдают на расправу монахам города Нара, сожженного войсками Тайра (см. гл. 34). Сигэхира кается, привязав себя за руку веревкой к изваянию будды Амида: «Горе мое беспредельно, сердце полно раскаяния! Но мир Будды — это мир милосердия, различны пути, коими ведет он смертных к спасению! В душу мне глубоко запали слова святого вероучения Тэндай: “То, что представляется нам греховным, напротив, приводит человека к спасению. Стоит хотя бы один-единственный раз воззвать к Будде, и самый страшный грех мгновенно исчезнет...” Ныне я взываю к тебе с мольбою — да превратится злая карма моя в благую, дабы я возродился к жизни в Чистой обители рая!» (св. XI, гл. 19 [Там же, 560—561]). Здесь «Повесть» отсылает к «учению об исконной просветленности» школы Тэндай. В XII—XIII вв. его нередко толковали в том смысле, что любой человек может спастись не вопреки своему несовершенству, а как раз через само это несовершенство (см. гл. 40).

«Повесть о доме Тайра» — один из первых японских источников, где монахи занимаются не только изучением и толкованием текстов, обрядами, чудотворством, сострадательными делами на благо страны в целом, но еще и обращаются к людям с утешением и увещанием. Здесь можно говорить о начале серьезных изменений, пришедших в основном на XIII—XIV вв., — когда наряду с родовой и государственной религией появляется религия отдельного человека.

ГЛАВА 34

ХРАМЫ В МЕЖДОУСОБНОЙ ВОЙНЕ МЕЖДУ ТАЙРА И МИНАМОТО

В «Повести о доме Тайра» крупные «храмовые дома» предстают как одна из могущественных сил в государстве — они располагают большими армиями, на их стороне сражаются выдающиеся воины. Кроме того, храмы обладают важными обрядовыми возможностями. При этом речь не всегда идет о чудесах как таковых, о защите «богов и будд» — в этом смысле подчас «храмовые дома» действуют на равных с «воинскими», которые опираются на чудотворную защиту своих родовых божеств. Но в распоряжении «храмовой власти», в том числе и небольших молелен и отдельных монахов, есть другое средство: право посвящать мирян в монахи, признаваемое всем обществом. И часто, хотя и не всегда, принятие монашества дает человеку шанс уцелеть в междоусобице.

Так или иначе, все враждующие стороны стремятся заручиться поддержкой храмов, и те несколько раз на протяжении войны оказываются перед выбором: с кем держать союз. Отрекшийся государь предстает как глава всей монашеской общины, однако на деле он такой роли не играет.

Когда принц Мотихито решается возглавить силы, враждебные Тайра, он покидает столицу и прячется в Миидэра. Монахи этого храма начинают собирать союзников. «Повесть» приводит несколько их посланий и ответов, полученных из разных храмов (св. IV, гл. 7—9). Так, в храм Энрякудзи из Миидэра пишут: «Киёмори Тайра, в монашестве Дзёкай, творя произвол, вознамерился ниспровергнуть власть государей, уничтожить учение Будды <...> Тайра требуют выдать принца, ссылаясь на указ, якобы выданный государем Госиракава, но мы не можем повиноваться сему указу. Дошло до нас также, что Киёмори готовится выслать войско, дабы нас истребить. По-

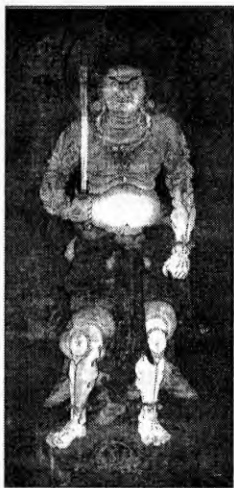
истине наша обитель Миидэра ныне на волосок от гибели, а это было бы величайшим бедствием и для народа, и для всего нашего государства.

Братья, наши монастыри относятся к разным школам, но мы так же, как вы, исповедуем единое вероучение Тэндай. Мы подобны двум крылам птицы, двум колесам повозки. Если погибнет одно крыло, велика будет скорбь другого! Придите же к нам на помощь, спасите нашу обитель от разрушения, и мы навеки оставим былые распри и отныне будем жить с вами в мире, как в стародавние времена!» (св. IV, гл. 7 [Хэйкэ-моногатари 1982, 202]).

Монахи Энрякудзи сочли это послание «дерзким», так как Миидэра указывал на равенство двух храмов, а не на свою подчиненность Энрякудзи. На этом этапе войны гора Хиэй воздерживается от выступления, поскольку Тайра-но Киёмори сумел задобрить ее монахов щедрыми подарками. Многие называют такое решение позорным для монахов Тэндай.

Для храма Ко:фукудзи монахи Миидэра приводят несколько другие доводы. Они снова пишут об опасности, грозящей «Закону Будды» и «закону государей», но ссылаются еще и на пример из истории Китая: «В давно прошедшие времена, когда танский император У-цзун [см. гл. 15] повелел своим воинам изничтожить учение Будды, монахи обители Цинляншань с оружием в руках встали на защиту святого учения. Так получил отпор даже сам танский император. Насколько же справедливее оказать ныне сопротивление дому Тайра, гнусным заговорщикам и смутьянам! Напомним, что Тайра обрели на дальнюю ссылку ни в чем не повинного канцлера Мотофуса, старшего в роду Фудзивара, вашего покровителя. Когда же вы смоете сей позор, если не ныне?» (св. IV, гл. 8 [Там же, 204]). Здесь упор делается на конфуцианские ценности и на семейную обиду Фудзивара.

Монахи Ко:фукудзи в ответном письме сравнивают Тайра-но Киёмори со злодеем Девадаттой из «Лотосовой сутры». Это сравнение — еще и знак учтивости, коль скоро «Лотосовая сутра» — главный текст школы



Светлый государь
Фудо:

Тэндай, в том числе и храма Миидэра. О принце Мотихито они пишут: «Боги явили милость, ниспослали принцу священную колесницу, направили его стопы в ваш досточтимый храм, укрыли за воротами святилища бога Сусаноо! [см. гл. 17] Это ли не благое знамение того, что несть и не будет конца могуществу императорской власти!» (св. IV, гл. 8 [Там же, 206]). Храм Ко:фукудзи обещает прислать подкрепление в Миидэра. Однако принц принимает решение отправиться в Нара, взяв с собою монахов-воинов, но не других монахов Миидэра.

Воины Тайра пускаются в погоню. У моста через реку Удзи возле храма Бё:до:ин происходит сражение, в нем несколько «монахов-воинов» совершают знаменитые подвиги (см. ниже). Но Тайра переправляются через реку и побеждают, принц гибнет, многие его сторонники кончают самоубийством.

Тайра выступают в карательный поход, сжигают храм Миидэра (св. IV, гл. 16). Многих из выживших монахов Миидэра возвращают в мир и отправляют в ссылку, другие находят приют в разных храмах.

Позже Тайра собирают силы для отмщения монахам Нара. Столичные сановники из рода Фудзивара пытаются предотвратить расправу, уговаривают монахов покориться, но те не соглашаются, да еще и издеваются над посланцами Фудзивара. В последние дни 1180 г. в городе Нара идут бои — пешие монахи-воины против конных самураев Тайра под водительством Тайра-но Сигэхира, сына Киёмори. Многие жители Нара успевают бежать, но престарелые монахи, послушники, храмовые ученики-подростки и женщины пытаются укрыться в храмах То:дайдзи и Ко:фукудзи. Сигэхира отдает приказ сжечь оба эти храма вместе с людьми. Всего, как сообщает повесть, в огне погибло больше трех с половиной тысяч человек. При пожаре разрушилось изваяние Большого Будды, сгорели подношения в храмовых кладовых и книги в книгохранилищах. На равнине Касуга бог оплакивает гибель храмов (св. V, гл. 14 [Там же, 270]). Далее в «Повести» уничтожение храмов Нара называется главным злодеянием Тайра.

Одним из первых признаков близкой гибели дома Тайра служит то, что для них перестают действовать обычные обрядовые средства. Один из монахов, молившихся о помощи богов в разгроме врагов рода Тайра, уснул во время обряда и умер во сне. Монах Дзицугэн якобы молился о победе над

мятежниками, но после обряда в храмовой книге оставил запись: «Совершено молебствие об истреблении дома Тайра...». Дзицугэн объясняет: судя по тому, что творится в мире, истинные враги престола — именно Тайра. Монаха хотели казнить, но в общей смуте не успели, а после победы Минамото ему пожаловали высокий сан (св. VI, гл. 12).

Когда войска Минамото-но Ёсинака подступают к столице, храмы горы Хиэй соглашаются поддержать их. Но после бесчинств Минамото в городе Хэйан монахи сражаются против Ёсинака на стороне отрекшегося государя Госиракава и терпят поражение. Во время боев в столице гибнут Мэйун, настоятель Энрякудзи (ср. выше) и Энкэй, настоятель Миидэра.

После разгрома крупнейших «храмовых домов» другие храмы продолжают участвовать в войне. В пору последнего противостояния Тайра и Минамото распорядитель храмов Кумано делает свой выбор, опираясь на знамения. Оракул велит ему встать на сторону Минамото, но распорядитель сомневается — и устраивает петушиный бой. Белые петухи побеждают рыжих — и Кумано поддерживает войска Минамото (св. XI, гл. 7).

По окончании войны и Минамото, и отрекшийся государь признают за храмами Нара право мести. Пленного Тайра-но Сигэхира выдают монахам Нара, и те его казнят. Одного из сыновей Тайра-но Сигэмори, отданного когда-то в усыновление в семью Фудзивара, монахи Нара выдают людям Минамото, хотя этот человек уже не принадлежит к роду Тайра, и к тому же никогда не был воином, а занимался исключительно науками.

ЗНАМЕНИТЫЕ МОНАХИ-ВОИНЫ

К числу самых известных подвигов монахов-воинов относится «битва на мосту» 1180 г. Мост через реку Удзи разрушен настолько, чтобы всадники Тайра не могли проехать. Но пешие монахи выходят на него и бросают вызов противникам.

«Вперед выбежал Готиан Тадзима, потрясая алебардой [=нагината] на длинном древке, с изогнутым, словно серп, лезвием. “Стреляйте все разом, дружно!” — закричали воины Тайра, увидев, что Тадзима, совсем

один, вскочил на перекладину моста. Несколько самых метких стрелков сгрудились плечом к плечу, вложили стрелы в луки и разом спустили тетиву, стреляли снова и снова. Но Тадзима даже не дрогнул. Когда стрелы летели высоко, он нагибался, когда низко — он подпрыгивал кверху, а стрелы, летевшие, казалось, прямо в грудь, отражал алебардой. И друзья, и враги дивились его проворству. С того дня прозвали его Отражающим Стрелы.

Был среди воинов принца монах Дзё:мё: Мэйсю из долины Цуцуи. Панцирь на нем был черный <...>, у пояса висел меч в черных лаковых ножнах, за спиной — колчан, и в нем ровно двадцать четыре стрелы с черным оперением, а в руке он сжимал свою любимую алебарду с изогнутым лезвием на длинном древке. Выбежав вперед, он воскликнул громовым голосом:

— Раньше вы слух обо мне слышали, ныне воочию поглядите! Я воин, известный силой, цвет воинства обители Миидэра! Зовут меня — Дзё:мё: Мэйсю из Цуцуи, я воитель-монах, из тех, кто один равен тысяче! Кто из вас считает себя могучим и храбрым? Выходи и сразимся! — С этими словами он в мгновение ока послал подряд двадцать три стрелы из своего лука, сразив наповал двенадцать и ранив одиннадцать воинов Тайра. Затем он отбросил лук, отшвырнул прочь колчан, хотя там еще оставалась одна стрела, скинул с ног башмаки из медвежьего меха и, босиком прыгнув на балку моста, бегом побегал вперед. Никто другой не осмелился бы ступить ногой на узкую перекладину, но Дзё:мё: бежал так смело, будто то была не тонкая балка, а широкий проезд Первой или Второй дороги в столице! Он скосил алебардой пятерых и хотел уже поразить шестого, но тут рукоять алебарды расщепилась надвое. Тогда он отбросил прочь алебарду и обнажил меч. Окруженный врагами, он разил без промаха, то рубил мечом вкруговую, то крест-накрест, то приемом “паучьи лапы”, то “стрекозиным полетом”, то “мельничным колесом”, и, наконец, как будто рисуя в воздухе замысловатые петли “ава”. В одно мгновение уложил он восьмерых человек, но, стремясь поразить девятого, нанес слишком сильный удар по шлему врага; меч надломился, выскочил из рукояти и упал в реку. Единственным оружием остался теперь у него короткий кинжал. Дзё:мё: бился яростно, как безумный».

После боя «Дзё:мё: удалось отступить обратно, к храму Равенства. Там он сел на траву у ворот, сбросил доспехи и сосчитал зазубрины, оставшиеся от ударов воинов Тайра. Всего он насчитал их шестьдесят три,

но панцирь был пробит насквозь только в пяти местах, и раны были неглубоки. Он прижег раны пучками моксы, потом обмотал голову куском ткани, набросил белую рясу и, опираясь вместо посоха на сломанный лук, направил стопы в Нара, распевая: «Славься, о будда Амида!» (св. IV, гл. 11 [Там же, 212—213]).

САЙТО: МУСАСИБО: БЭНКЭЙ

Один из самых знаменитых монахов-воинов в японской истории — это Сайто: Мусасибо: Бэнкэй (трад. 1155—1189), сподвижник Минамото-но Ёсицунэ. Он упоминается в «Повести о доме Тайра» и во множестве других источников, в том числе в «Сказании о Ёсицунэ».

Отцом Бэнкэй был пожилой настоятель главного храма Кумано, а матерью — юная знатная дама из столицы, невеста одного из крупных чиновников, впавшая однажды в безумие при посещении святилища Китано (см. гл. 16). Настоятель похитил ее, когда она совершала паломничество в Кумано в благодарность за исцеление от помешательства. Храм Кумано готовился обороняться большим войском, если из Хэйан придут воины, чтобы освободить девицу. Впрочем, ее родня в «Сказании» не считает недопустимым ее любовный союз с настоятелем, хотя тот и числится монахом. Сам старик видит в ребенке своего будущего преемника. Однако дитя пробыло в утробе матери целых восемнадцать месяцев и родилось похожим на чудовище: «Новорожденному на вид два-три года, волосы у него до плеч и рот у него полон больших зубов, и коренных, и передних»⁵. Это обличье можно толковать как признак того, что отцом дитяти был не монах, а один из богов. Настоятель приказывает убить младенца, говоря, что подобное существо вырастет «врагом Закона Будды», но потом все-таки соглашается оставить дитя в живых и отдает его на воспитание в столицу, своей сестре. Ребенку дают прозвище «мальчик-демон», Онивака. Переболев оспой, он становится еще безобразнее. К тому же волосы у него не растут длиннее, чем до плеч,

⁵ [Гикэйки 1984, 54]. Здесь и далее «Сказание» цитируется в переводе А. Стругацкого.

а значит, он никогда не сможет носить прическу взрослого. Тетка отправляет его на обучение на гору Хиэй.

Там он учится при Западной пагоде и выказывает большие способности к наукам, но больше всего любит драться с монахами. На него жалуются и даже грозят устроить шествие с носилками-микоси, если Онивака не будет удален с горы. Монахи добиваются предписания от государя-монаха — изгнать драчуна из школы Тэндай, хотя юноша и доводится сыном настоятелю Кумано. Впрочем, напрямую это решение никто не объявляет, но Онивака сам понимает, что даже учитель за него не заступится, и покидает школу Тэндай. Перед уходом он сам обривает себе голову и выбирает монашеское имя Бэнкэй, взяв первый иероглиф из имени своего отца, а второй — из звания кельи своего учителя.

Позже Бэнкэй странствовал по многим храмам, имел опыт горного отшельничества. В горном храме Сёся Бэнкэй усердно предается подвижничеству, но тамошние монахи издеваются над ним из-за его уродливой внешности. Он решает поквитаться с ними, и в ходе побоища случайно поджигает храм. Виновными признают обидчиков, а не Бэнкэй.

Монах поселяется в столице, где занимается разбоем — по ночам нападает на воинов и отнимает у них мечи. Так он собрал 999 мечей, а когда отправился за последним, тысячным, то встретил Ёсицунэ и не смог победить его. Некоторое время Бэнкэй выслеживает Ёсицунэ в городе и застаёт его в храме Киёмидзу. Они пререкаются, потом вместе на два голоса читают сутру, потом сражаются прямо в храме, и Ёсицунэ побеждает. Бэнкэй признает поражение и обещает служить ему.

Позже, когда Ёсицунэ вынужден скрываться от людей своего брата Ёритомо, Бэнкэй всюду сопровождает его. «Сказание» описывает немало случаев, когда беглецы спасаются благодаря храбрости и хитрости Бэнкэй. В самые трудные дни монах не оставляет своих привычек — бахвальства и будто бы ученого красноречия.

Когда Ёсицунэ и его люди пробираются в восточные земли, монах предлагает переодеться странствующими горными подвижниками *ямабуси*. Он объясняет, и сам Ёсицунэ, и многие из его воинов либо воспитывались в храмах, либо подолгу жили в них, и изобразить монахов вполне смогут. «Прикинуться *ямабуси* ничего не стоит, если умеешь читать покаянные молитвы по «Лотосовой сутре» и звать к

Будде согласно сутре “Амида”. Решайтесь смело, господин!» [Гикэйки 1984, 207]. Для всех своих спутников Бэнкэй выдумывает монашеские прозвища, Ёсицунэ он называет Яматобо: («монах из Ямато»). Среди указаний, как вести себя в дороге, Бэнкэй особенно настаивает на одном: никогда и нигде не пытаться заплатить за проход, за перевоз и за ночлег. Ведь *ямабуси* — монахи, нищие странники, и значит, они никому не платят, а наоборот, собирают пожертвования, где только можно.

Вместе с воинами путешествует и супруга Ёсицунэ. Именно Бэнкэй, а не его господин, принимает решение, что женщину, к тому же ждущую ребенка, жаль оставлять в столице — а кроме того, дурно будет, если на востоке Ёсицунэ возьмет в жены какую-нибудь из тамошних «неотесанных девиц». Бэнкэй сам снаряжает госпожу в дорогу и дает ей указания, как вести себя, чтобы сойти за мальчика-послушника.

На заставах по дороге Бэнкэй устраивает притворные моления о скорейшей поимке Ёсицунэ, а на самом деле — о его благополучии. Кое-где странники пользуются гостеприимством местных жителей, им подносят и *сакэ*, но Бэнкэй строго запрещает гулянки, говоря, что в пьяном виде воины выдадут себя. В других местах Бэнкэй требует подаяния силой.

В одной из деревень жители во главе со старостой решают обыскать походные алтари паломников⁶. В одном из них сложены шлемы и доспехи:

«Староста попытался открыть его, но в ночной темноте крышка ему не давалась. Бэнкэй заметил:

— Как раз в этом алтаре изображение божества. Если прикоснешься нечистыми руками, то пропадешь.

— Ежели там и воистину священные предметы, — сказал староста, — можно в этом удостовериться, не открывая.

Он ухватился за ляжки алтаря и потряс, и доспехи в нем загремели. Тотчас все трусливо отпрянули.

⁶ Деревянные ящики, приспособленные для ношения за спиной, часто в виде модели храма. В них *ямабуси* складывали утварь для обрядов, небольшие изваяния будд и бодхисаттв, а также свои пожитки. Проводя обряд, *ямабуси* выгружали из ящика всё лишнее, открывали его дверцы, после чего устанавливали внутри изваяния и подношения для них.

— Возьмите обратно, — проговорил староста.

— Нет уж, — возразил Бэнкэй. — Вы осквернили святыню, и я этот алтарь теперь ничем не возьму. Сперва надлежит его очистить.

“Плохо дело”, — подумали все и кинулись кто куда. Остался один лишь староста. “Отменно”, — подумал Бэнкэй и сказал:

— Очищай алтарь.

Староста безмолвствовал.

— Слушай, — сказал тогда Бэнкэй. — Деваться теперь тебе некуда, тащи священные изображения в дом твоего начальника. Мы сейчас уйдем к себе в храм Хагуро, а потом вернемся. Соберешь народ и устроишь нам встречу.

— Сколько вам нужно за очищение? — взмолился староста.

Бэнкэй ответил:

— Цена за очищение неисчислима, и, поскольку все случилось по твоей вине, мне тебя жаль. Впрочем, ты можешь внести жертвование. Три *коку* и три *то*: белого риса. Сто *тан* белой ткани. И семь одномастных коней.

И староста, исполняя обычай, все это дал, отчаянно трясясь. Бэнкэй, принимая дары, утешил его:

— Теперь я помолюсь, дабы гнев Каннон минул тебя.

Встав лицом к алтарю, в котором заключались доспехи, он пробормотал бессмыслицу и добавил:



Ёсицунэ и Бэнкэй.
Современная скульптура в г. Такаока

— *Онкоро-онкоро-хоти совака, Ханнясингё*:

Затем он подвигал алтарь и сообщил старосте:

— Я все свершил по правилам *ямабуси*» [Там же, 236—237].

Когда у Ёсицунэ и его супруги рождается ребенок, Бэнкэй успешно принимает роды, хотя раньше никогда этого не делал, и позже сам заботится о младенце, неся его в своем алтаре.

Когда Ёсицунэ готовится совершить самоубийство, Бэнкэй и еще несколько воинов сдерживают большой отряд «Дальних» Фудзивара. Раненный множеством стрел, Бэнкэй держится на ногах, опираясь на *нагината*, и враги еще долго не решаются подступить к нему, когда он уже умер. Смерть его описана как «возрождение стоя», *тати о:дзё*:

ГЛАВА 35

ЗНАМЕНИТЫЕ МОНАХИ XII В.

В эпоху междоусобных войн жило несколько прославленных монахов. Мы расскажем о четверых: о подвижнике Монгаку, о поэте Сайгё:, о Тё:гэн, сборщике милостыни на восстановление храма То:дайзи, и о Какукай, почитателе Чистой земли. Условно всех их относят к школе Сингон, их жизнь так или иначе связана с храмами этой школы.

ПОДВИЖНИК МОНГАКУ

О Монгаку (ум. 1203) существует множество преданий. Он родился в семье столичного воина, а в девятнадцать лет ушел в монахи после того, как неумышленно убил женщину, в которую был влюблен.

В «Повести о доме Тайра» рассказывается о подвижничестве Монгаку. Чтобы испытать себя, он долгими часами лежит под жарким солнцем. Зимой он стоит в воде водопада Нати в Кумано, вознося молитвы к Фудо:-мё:о: на санскрите. На пятый день Монгаку теряет сознание, его сносит течением вниз по каменистой реке, ударяет о камни, но вдруг его подхватывает некое божество и выносит на берег. Местные жители разводят костер и отогревают подвижника. Едва очнувшись, он говорит: «Я поклялся простоять двадцать один день под струями водопада и триста тысяч раз воззвать к светлому богу Фудо:! Сейчас только пятый день. Кто смел притащить меня сюда?»

Монгаку продолжает подвижничество, его снова спасают божества, а после посланцы самого Фудо:, но монах не отступает от своего решения. «Теперь <...> ледяной ветер больше не охлаждает его тело, и падавшая сверху вода казалась приятной и теплой. Так исполнил Монгаку свой обет, проведя двадцать один день в молитве. Но и после этого он

продолжал вести жизнь подвижника.» Он посещает горы О:минэ, Кацураги, Ко:я, Кимпусэн, Сираяма, Фудзи и другие. «Теперь это был святой монах, неустрашимый и твердый, как хорошо закаленный меч. Говорили, что молитва его способна заставить птицу, летящую в поднебесье, внезапно упасть на землю» (св. V, гл. 7 [Хэйкэ-моногатари 1982, 246]).

Монгаку поселился в храме Такаосандзи (см. гл. 2—3), к тому времени почти разрушенном. Средства на его починку монах пытался потребовать у отрекшегося государя Госиракава, ворвавшись в его дворец во время музыкального празднества и учинив драку с придворными. Монгаку отправляют в ссылку в землю Идзу. Стражники предлагают монаху написать письмо кому-нибудь из его друзей, чтобы те снабдили его в дорогу едой и другими припасами. Монгаку объявляет, что сам он неграмотен, и диктует стражникам письмо, а в конце велит написать имя получательницы: «Монашке Каннон, в храм Киёмидзу» (св. V, гл. 9 [Там же, 253]) — ибо, кроме бодхисаттвы Каннон, ему не на кого положиться.

По пути Монгаку усмиряет морскую бурю, приказывая Царю-Дракону не чинить препятствий праведному монаху. В Идзу он становится наставником молодого Минамото-но Ёритомо, тоже ссыльного, и позже побуждает его к мятежу против Тайра. В знак своей преданности он передает Ёритомо череп его казненного отца, Минамото-но Ёситомо, выпрошенный им когда-то у палачей. Правда, позже оказывается, что это был череп другого человека, а настоящий череп Ёситомо Монгаку прятал и вручил его Ёритомо только после победы над Тайра.

В начале междоусобной войны Монгаку тайно пробирается к государю Госиракава и получает для Ёритомо важнейшую грамоту: указ о прощении рода Минамото и приказ покарать Тайра. За это Ёритомо обещает Монгаку исполнить любую его просьбу — и тот использует это обещание уже после войны, когда просит сохранить жизнь юноше по имени Рокудай, последнему из рода Тайра. Насколько можно понять, монах делает это не из сострадания, а чтобы не терять власти над Ёритомо. Монгаку берет Рокудай к себе в ученики, — но Ёритомо продолжает тревожиться: «Ученик такого человека, как Монгаку! <...> Он обрил голову, но вряд ли обрил заодно и мятежную душу!» (св. XII, гл. 8 [Там же, 246]). И через несколько лет юношу все равно казнят.

После смерти Ёритомо Монгаку составляет заговор против государя Готоба, и монаха, которому в эту пору уже больше восьмидесяти лет, ссылают в край Оки. Монгаку предсказывает, что когда-нибудь та же участь постигнет и самого Готоба, и это предсказание сбывается. Бывшего государя Готоба, сосланного после «смуты годов Дзё:кю:» в край Оки, неотступно преследует «гневный дух» покойного Монгаку.

САЙГЁ:

Сайгё: (1118—1190, мирское имя — Норикиё) родился в семье Сато:, мать его принадлежала к роду Минамото. Он рос в столице, учился военному делу, по преданиям, был отличным стрелком из лука, служил в охране государева дворца, а также при дворе отрекшегося государя Тоба. Кроме того, он изучал китайскую классическую словесность и еще в молодые годы прославился как поэт, был близко знаком с Фудзивара-но Сюдзэй (1114—1204), знаменитым поэтом и собирателем стихов. Круг стихотворцев, к которому принадлежал Сато:-но Норикиё, следовал тому направлению в японской поэзии, где главным считается «сокрытое», *ю:эн*, обращение от внешнего к внутреннему, к «сердцу» вещей.

Хотя у Норикиё уже были жена и дочь, в 1140 г. он ушел в монахи. Сохранилось его прощальное стихотворение:

Жалеешь о нем...
Но сожалений не стоит
Наш суетный мир.
Себя самого отринув,
Быть может, себя спасешь⁷.

Храмовым его именем стало Энъи, более позднее прозвище Сайгё: — «Идущий на Запад» — указывает на почитание будды Амида.

До 1147 г. Сайгё: жил в разных храмах в окрестностях Хэйан, позже отправился странствовать. В 1150-х — 1180-х гг. он считался

⁷ [Сайгё: 1997, 21]. Здесь и далее стихи Сайгё: приводятся в переводе В. Н. Марковой.

монахом горы Ко:я, но и оттуда совершал паломничества по разным землям Японии. Благодаря Сайгё: образ поэта-странника стал одним из важнейших в японской словесности. Из мест его скитаний особенно знамениты Ёсино и Исэ.

В стихах Сайгё: сводится воедино созерцание цветов и собственного «сердца».

В горах Ёсино
Долго, долго блуждал я
За облаком вслед.
Цветы весенние вишен
Я видел — в сердце моем [Сайгё: 1997, 55].

В нескольких стихотворениях поэт говорит, что «сердце» покидает его, чтобы остаться в краю Ёсино, где цветут вишни. Это значит, что оторваться от призрачного земного мира поэту-монаху еще не удалось, — и в то же время его отрешенность так глубока, что и к собственному сердцу он уже не привязан. В нескольких стихотворениях Сайгё: о луне встречаются образы, связанные с «тайнствами» — созерцание «лунного круга» в своем сердце. Луна у Сайгё: принадлежит нашему миру непостоянства — и в то же время иному, истинному миру. Обращается Сайгё: и к широко известному сравнению с «ловлей луны в воде» — что указывает на поиски «истинного» в «условном», сущности в ее отражениях. Примечателен образ луны как зеркала:

Пригоршню воды зачерпнул.
Вижу в горном источнике
Сияющий круг луны,
Но тщетно тянутся руки
К неуловимому зеркалу [Там же, 69].

У Сайгё: есть цикл стихотворений с прозаическими вставками под общим названием «Взирая на картины, изображающие ад». Во многом эти стихи продолжают традицию описаний ада у Гэнсин.

В прах, в мельчайшую пыль
Превратили... Конец бы казалось,

Но нет! Из небытия
Для новых мук воскрешают...
Воскреснуть! Ужасное слово [Там же, 118].

Если пробудить в себе «истинное сердце», то можно спастись даже из беспросветного подземелья Авици. Если же сердце не способно к вере, то пробудить веру может опять-таки слово:

О сердце, узнай!
Пусть ты поверить не в силах,
Но во множестве слов
Должны же найтись слова,
Что к вере тебя приневолят [Там же, 120].

Таким единственно-достаточным словом может быть величание будды.

По преданию, Монгаку однажды порицал Сайгё: в беседе с учениками: «Дурной монах! Покинув мир, должно идти по прямому пути будды, как подобает подвижнику, он же из любви к стихам блуждает повсюду, сочиняя небылицы. Попадется мне на глаза — разобью ему голову посохом». Однажды Сайгё: ненадолго остановился в его храме. Монгаку долго пристально смотрел на гостя, но обошелся с ним учтиво и отпустил. Ученики спросили, почему наставник скрыл свой гнев, и Монгаку ответил: «Взгляните на его лицо. Ударить такого? Как бы он сам не хватил посохом меня, Монгаку» [Там же, 22—23]. Поэт предстает как наделенный некой внутренней силой, что превышает даже могущество знаменитого чудотворца.



Поэт-странник Сайгё:

О связи между стихами и «истинными словами», сингон, сам Сайгё: говорил так: «Цветы, кукушка, луна, снег — все, что манит нас, — пустота, хотя и наполняет глаза и уши. Но разве родившиеся из нее стихи — не истинные слова? Когда пишешь о цветах, ведь не думаешь, что это на самом деле цветы. Когда говоришь о луне, ведь не думаешь, что это на самом деле луна. Вот и мы, следуя внутреннему зову, сочиняем стихи. Упадет красная радуга, и кажется, будто пустое небо окрасилось. Засветит ясное солнце, и кажется, будто пустое небо озаряется. Но ведь небо само по себе не окрашивается и само по себе не озаряется. Вот и в моей душе, как в пустом небе, разные вещи окрашиваются в разные тона, не оставляя следа. Да лишь такие стихи и воплощают истину Будды»⁸. В школе Сингон такое почтение к японским стихам как к священному слову было особенно развито. В одном из стихотворений Сайгё: говорится, что в «последний век» только Путь Стихов остается неизменным [ЛаФлер 2000, 9—16]. Японские стихи как священная речь здесь уже не просто служат одним из способов почтить «Три Сокровища», но сами мыслятся как обряд, равный «таинствам» Сингон. Таков еще один путь сращения обрядов «родным богам» и буддам, но здесь речь идет не об «основе» и ее «отпечатках», не о подчинении собственно японского обряда буддийскому, а об их равноправном соотношении — и даже о превосходстве стихов над всеми другими выражениями истины.

ТЁ:ГЭН

Тё:гэн (1121—1206) принадлежал к одному из ответвлений столичной семьи Ки, его родичи служили при дворе государя-монаха Тоба. Сам он стал монахом в храме Дайгодзи, бывал на горе Ко:я и странствовал по Японии как «отшельник с Ко:я». При этом он считался «несвязанным» человеком, муэн, т. е. не числился ни в какой школе и не был приписан ни к какому храму. Тё:гэн занимался «воодушевлением к следованию», кансин, т. е. сбором пожертвований на различные благие дела — в частности, на починку храма Дайгодзи и на отливку колокола для одной из молелен на горе Ко:я.

⁸ Перевод Т. П. Григорьевой [Сайгё: 1999, 400]. «Душа» здесь — то же, что «сердце», *коро*.

По преданию, Тё:гэн трижды побывал в Китае, где освоил строительное дело. В Японии он руководил строительством и ремонтом нескольких небольших храмов. Он побуждал простой люд к сооружению новых бань и учил «памятованию о будде» при купании — способу одновременного очищения тела и сердца. Богатым семьям Тё:гэн давал советы, какие жертвования и куда им лучше внести, чтобы обрести наибольшие благие последствия. Тё:гэн был близко знаком с Хо:нэн, но расходился с ним во взглядах на «памятование» — понимал *нэмбуцу* не как путь к возрождению в Чистой земле, а как обряд, приносящий благо в нынешней жизни.

После разрушения храмов Нара в конце 1180 г. уже через несколько месяцев при дворе государя-монаха Госиракава стал обсуждаться вопрос об их воссоздании. Считается, что в четвертом месяце 1181 г. Тё:гэн пришел к Фудзивара-но Юкитака, одному из чиновников «высочайшей молельни». Монах сообщил, что видел сон, где ему велено было посетить храм То:дайдзи. Он побывал на пепелище сожженного храма, оплакал изваяние Большого Будды, а теперь хотел бы начать сбор пожертвований на починку статуи.

Во главе работ по восстановлению То:дайдзи намерен был встать сам Госиракава. При этом он стремился выступать в образе праведного правителя, подобного государю Сё:му времен Нара. Однако междоусобная война продолжалась, и собрать средства на столь крупное начинание было трудно. Кудзё:-но Канэдзанэ, бывший в это время правым министром, отмечает в дневнике («Драгоценные поколения», «Гёкуё:»), что сам отсоветовал государю-монаху обращаться к простым мирянам за подношениями на храм. Объяснял он это тем, что люди в стране и без того страдают от войны. Однако начало работ все-таки назначили на восьмой месяц 1181 г.

По замыслу Госиракава, кто-то из известных в стране монахов должен был сыграть при нем роль подвижника Ге:ки при Сё:му, побуждая народ помогать строительству храма. Как указывает Жанет Гудвин [Гудвин 1990], сострадательные деяния Гё:ки были в XII в. достаточно хорошо известны в Японии — не из «Японских легенд о чудесах», а из более поздних сборников преданий, таких как «Записки о могуществе Лotosовой сутры». Вероятно, Тё:гэн был выбран в качестве «нового Гё:ки» потому, что имел опыт не только сбора пожертвований, но и организации строительных работ. Госиракава обратился к жителям страны с воззванием, содержавшим

дословные выдержки из указа Сё:му — в частности, о том, что и самое малое подношение будет благим деянием и что власти на местах не должны принуждать население к пожертвованиям.

Осенью 1181 г. Тё:гэн и несколько его товарищей отправились с тачками «от дома к дому» собирать средства. Согласно дневнику Канэдзанэ, монахи получали подношения и от простолюдинов, и от знатных людей. Сестра Канэдзанэ, супруга государя Сутоку, пожертвовала несколько предметов утвари из бронзы. Большие подношения рисом, шелком и золотом внес Минамото-но Ёритомо. Основную часть средств на строительство удалось собрать не за счет малых взносов простых людей, а за счет крупных подношений. Кроме того, Тё:гэн сумел созвать ремесленников — строителей и мастеров по обработке металла. Уже через четыре года, в 1185 г., состоялось «открытие глаз» восстановленного Большого Будды, причем Госиракава собственноручно раскрасил зрачки изваянию.

Позже Тё:гэн описал события 1180-х гг. в «Собрании добрых дел во славу будды Амида», «*Наму Амида-буцу садзэн-сю*». Примечательно, что, хотя изваяние в храме То:дайдзи изображает будду Дайнити, Тё:гэн говорит о его восстановлении как о благом поступке ради будды Амида.

НАНСЁ:БО: КАКУКАЙ

Нансё:бо: Какукай (1142—1223) родился в провинции Тадзима, учился в школе Сингон у наставников ветви Оно (см. гл. 19). Он прославился как чудотворец, летавший над горой Ко:я и усмирявший демонов. Какукай разработывал учение о будде Амида и о Чистой земле в школе Сингон, он откликался на проповедь Хо:нэн, не принимал «исключительного памятования», но и не критиковал его так резко, как наставники из школ Нара (см. гл. 37, 38). Какукай учил, что Чистые земли разных будд — Амида, Дайнити, Мироку — могут быть достигнуты «в этом мире», и тем самым продолжал учение Ку:кай о «становлении буддой в этом теле» [Моррелл 1984]. Цель подвижничества, по Какукай, — не возрождение в Чистой земле, а «становление буддой». Вслед за другими учителями Сингон он не считает, что «последний век» отсекает другие возможности подвижничества, кроме «памятования о будде».

Как и Ку:кай, Какукай признавал множество разных выражений учения — ни одно из них, даже «тайнства», в одиночку не охватывает всей истины, но все по-своему приближаются к ней. Различия между ними связаны с устройством сознания живых существ. Все существа в конечном счете тождественны вселенскому будде, а отличаются лишь для нашей мысли, но это разнообразие важно. Так и между «Чистыми землями» разных будд нет сущностной разницы, но для разных людей нужны разные «земли». Сам Какукай разработывает учение о «Чистой земле Тайнственного Величия», *Мицугон дзё:до*, основанное на «Сутре Великой Колесницы о Тайнственном Величии», «*Дайдзё: мицугон-кё*». Ее толкование Какукай дает в книге «Всевозможные тайные толкования Тайного Величия», «*Мицугон сёхисяку*».

В состоянии «принятии дара трех тайных действий», *саммицу кадзи* (см. гл. 6), в деятельности человека осуществляются движения, речи и мысли будды, поэтому любой мир, когда в нем творится обряд, становится миром будды — в том числе и «Чистая земля» будды Амида. «Чистую землю Тайного Величия» Какукай отождествляет с миром под названием «Сокровищница Лотоса», *Рэндзо:-сэкай*, — миром будды Вайрочаны, о котором идет речь в «Сутре цветочного убранства». Здесь Какукай продолжает традицию столичного храма То:дзи, где изучению этой сутры придавалось большое значение.

В сочинении «Какукай — мост Дхармы, речь Дхармы», «*Какукай хо:кё: хо:го*», обсуждаются две установки учения Сингон — на единство и на различие. Очищая свое сердце, мы приходим к пониманию тождества всех явлений с их сущностью — буддой. «Тело» подвижника, его внешний облик, есть не что иное как мандала. Различия между мирами живых существ и миром будды на уровне явлений зависят лишь от привязанности к «ограниченным» воззрениям, а она вызвана тем, что мы сознаем себя как смертных. Просветленный взгляд видит в травяной хижине дворец Великого Солнечного будды. Чтобы прийти к такому взгляду на вещи, нужно созерцать мандалы.

Та же привязанность людей к их будто бы конечному миру порождает различие «простого» и «трудного» путей к просветлению. Сторонники практики преодолевают эту привязанность за счет «тайного» подвижничества или «памятования» — и впадают в крайность,

именуемую «постоянным воззрением», *дзэ:кан*, согласно которому мир неизменен в своем непостоянстве. Приверженцы теории склоняются к другой крайности — «пустотному воззрению», *ку:кан*, объявляя все явления пустыми и отождествляя сущность с пустотой. И те и другие забывают, что практика и теория, обряд и учение едины.

На вопрос, какого будду ищет сам Какукай и в каком мире он надеется возродиться, он говорит, что с сердцем, прошедшим очищение, живое существо не будет страдать ни в каком мире. Все «Чистые земли» по сути лишь «уловки», размышления о них помогают достигнуть истины, не выразимой словами.

ГЛАВА 36

НАЧАЛО ЯПОНСКОЙ ТРАДИЦИИ ДЗЭН

На рубеже XII—XIII вв. в Японии начинают развиваться школы Дзэн. Понятие «созерцания», *дзэн* — кит. *чань*, запись санскритского слова «дхьяна», — использовалось уже давно, чаще всего им обозначали упражнения по сосредоточению, принятые в школе Тэндай. Теперь же Дзэн, как и ранее «памятование о будде», выделяется в самостоятельное движение.

По преданиям, начало традиции Дзэн положил сам Будда Ша-кьямуни, когда дал бодхисаттве Махакашьяпе (яп. Дайкасё:) особое несловесное наставление — просто молча показал ему цветок. Таким способом Будда открыл Махакашьяпе «сердцевину» своего учения, не выразимую словами.

Основателем Чань в Китае считается Бодхидхарма, яп. Бодайдарума или Дарума, — монах родом из Индии или из Средней Азии (VI в.). Его почитают как двадцать восьмого «патриарха» Чань. По преданию, он жил в знаменитом храме Шаолиньсы. Там он провел девять лет, не прерывая «сидячего созерцания», *дзадзэн*, кит. *цзо-чань*. Все это время он хранил молчание и «глядел в стену», кит. *би-гуань*, яп. *хэкикан* или *кабэ кан*.

Бодхидхарме приписывают изложение сути Чань в виде стихотворения в четыре строки:

Особая передача вне учения
Не опирается на письменные знаки:
Прямо указывает сердцу человека —
Стань буддой, увидев свою природу.

Традиция Чань продолжает махаянское учение о «пустоте», *ку:*. Все различия «пусты», т. е. относительны, призрачны. Подвижник

должен избавить от них свое сознание, «опустошить» его, прийти к «недвойственности», *фуни*. «Видеть свою природу», *кэнсё*; возможно в состоянии «недеяния», *муи*, «безмыслия», или «беспамятства», *мунэн*. «Отрицание самости», *муга*, здесь мыслится или как полное отгораживание от мира и погружение в «пустое» созерцание, или как растворение в мире. По учению Чань, природа будды присутствует в «сердце» каждого человека, каждой вещи, явления, и вне «сердца» найдена быть не может. В этом наставники Чань вполне согласны с мыслителями школ Хуаянь (Кэгон) и Тяньтай (Тэндай), а также «тайного учения». Главная установка Чань — на достижение внезапного просветления. Чаще всего его называют «озарением», *сатори*.

Поначалу традицию Чань в Китае представляли странствующие монахи-проповедники. Они находились под сильным влиянием даосизма, поэтому нередко противники Чань объявляли его небуддийским учением. Позже возникли храмы школы Чань. Другое название этой школы — «Школа Будды в сердце», кит. Фосинь-цзун, яп. Буссин-сю:

К VIII в. относится деление Чань на «южную» и «северную» ветви — традиции наставников Хуэйинэна (638—713) и Шэньсю (605—706). О расхождении во взглядах между ними говорится в «Сутре помоста Шестого Патриарха» (VII—VIII вв.), см. [Абаев 1989]. Хотя эта книга и называется «сутрой», но в ней приводится не проповедь кого-то из будд, а рассказ о событиях в китайской монашеской общине.

Решение о том, произошло «озарение» или нет, в школах Дзэн принималось наставником. Ученику выдавалась особая бумага с «печатью», *ин*, подтверждающая, что он достиг «озарения».

Не считая обязательным совершение каких-либо обрядов, Чань признает почитание будд, особенно Будды Шакьямуни, а также «патриархов», *со*; — Махакашьяпы, Бодхидхармы, китайских учителей, бывших в разные времена главами того или иного направления Чань. Почитание наставников привело в храмах Чань к возрождению почитания «шарира» (см. Введение). Под этим словом понимаются уже не останки земного тела Будды Шакьямуни, а предметы, связанные с учителем, — частицы его праха, монашеские одежды, книги, записи, сделанные его рукой. Некоторые наставники Чань подтверждали свое единство с буддой, еще при жизни являя чудо — выделяя

из своего тела «шарира», небольшие светящиеся кусочки, необычайно прочные, как и останки Будды. Исследователи видят в этом еще одну черту, сближающую Чань с даосским учением о достижении телесного бессмертия.

В целом для Чань характерен отказ от обучения с помощью канонических текстов. Основное значение придается прямой передаче учения от учителя к ученику. Сутрам и трактатам отводится меньшая роль, чем сочинениям наставников Чань: «Сутре помоста Шестого Патриарха», «Записям Линьцзи» (см. ниже) и др. В то же время последователи Чань делают исключение для некоторых текстов канона: для «Сутры о Вималакирти», «Сутры-сердца», «Трактата о пробуждении веры в Махаяну» и др.

Используются и особые тексты, которые должны вызвать у ученика внезапное «озарение». Их общее название — *ко:ан*, кит. *гунъань*. В Китае это слово обозначало «казенный документ», а также «прецедент» в судебном обиходе. *Ко:ан* представляет собой задачу, обычно изложенную как описание случая из жизни одного из наставников Чань:

Ба-цзяо сказал собравшимся монахам:

— Если у вас есть палка, я вам ее дам. Если у вас нет палки, я заберу ее у вас⁹.

В роли *ко:ан* может выступать не только высказывание, но и действие, например — внезапный удар палкой. Часто, хотя и не всегда, изложение завершается указанием на то, как кто-то из учеников понял смысл *ко:ан* и в тот же миг достиг озарения. Таким образом, весь рассказ является «прецедентом» успешного обучения. Сама задача обязательно звучит как нечто несообразное, противное обыденному разуму.

Начиная с VII в. Чань в Японии проповедовали «наставники созерцания», *дзэндзи*, прибывавшие из Кореи и Китая, их японские

⁹ Сборник «Застава без ворот», кит. «Умэньгуань», яп. «Мумонкан», составитель — Умэнь Хуэйкай (1183—1260), рассказ 44. См. [Мумонкан 1997].

ученики, а также японские монахи, обучавшиеся в Китае. Но распространение Чань (Дзэн) как особой традиции начинается в Японии в конце XII в.

Она пользовалась поддержкой воинского сословия, а позже — и столичной знати, и простолюдинов из числа крестьян и горожан. Успех проповеди Дзэн связывают с ее относительной простотой, отказом от сложных и дорогостоящих обрядов, от требований усвоить многочисленные тексты канона. Важно и то, что учению Дзэн свойствен определенный оптимизм: повседневная деятельность любого человека может привести его к озарению. Озарение может быть только «сиюминутным», *соккон*, и способы его обретения должны быть в каждом случае разными: «сидячее созерцание», размышления над *ко:ан*, окрики и побои, работа по храму, занятия поэзией, живописью, совместные чаепития и др. См. [Абаев 1989; Главева 2003; Дюмулен 2003; Кабанов 1988; Нукария Кайтэн 2003].

В XX в. традиция Чань-Дзэн получила широкую известность во всем мире, во многом благодаря книгам Судзуки Дайсэцу Тэйтаро: (1870—1966). Важно помнить, что в них представлена собственная философская позиция автора, и многие утверждения — особенно о том, чем Дзэн отличается от всего остального буддизма, — не стыкуются с японскими источниками XII—XIII вв. См. [Судзуки 1993]. Существует также большое число работ западных приверженцев Дзэн. Их оценки «истинной сути Дзэн» принадлежат к современной западно-восточной философии и напрямую не соотносятся с памятниками Дзэн эпох Хэйан и Камакура.

ШКОЛА НИХОН-ДАРУМА, ДАЙНИТИБО: НО:НИН

Первой японской школой Дзэн была Нихон-Дарума-сю:, «Японская школа Бодхидхармы». Ее основал в конце XII в. Дайнитибо: Но:нин (ум. в 1190-х гг.). Этот монах доводился дядей знаменитому воину Фудзивара-но Кагэкиё, принятому в семью Тайра¹⁰. Но:нин в молодости учился в школе Тэндай. Прозвище «Дайнитибо:» — от Дайнити, вероятно, указывает на то, что Но:нин изучал в Тэндай

¹⁰ См. о Кагэкиё «Повесть о доме Тайра», св. IX, гл. 10; св. XI, гл. 5.

«тайные» обряды по «Сутре о Великом Солнце», «Дайнити-кё:». Он осваивал учение Чань по источникам, доступным в Японии, много занимался созерцанием, и однажды достиг озарения. Основав в провинции Сэццу храм Самбо:дзи, Но:нин стал проповедовать Дзэн и нашел множество последователей из мирян и монахов.

Два ученика Но:нин в 1189 г. побывали в Китае у знаменитого наставника Чань по имени Чжоань Дэгуан (1121—1203)¹¹. Они доставили Дэгуану письмо, где Но:нин сообщал о своем озарении. Дэгуан подтвердил истинность сообщения и передал Но:нин дозволение проповедовать учение Дзэн [Фор 1987, 28].

После возвращения учеников из Китая слава Но:нин в Японии еще больше возросла. Его ученик Какуан был приглашен проповедовать Дзэн в То:номинэ, родовой усыпальнице Фудзивара¹². По преданию, Но:нин был убит своим племянником Кагэкиё, который заподозрил, что дядя выдал его врагам дома Тайра.

Школа Нихон-Дарума уделяла больше внимания размышлениям над *ко:ан*, нежели «сидячему созерцанию». Двумя источниками ее учения были ранняя «северная» традиция Чань, представленная в Японии школой Тэндай, и более поздняя «южная» школа Линьцзи, к которой принадлежал Дэгуан. Учение Но:нин известно в основном по его критике у Эйсай и у более поздних мыслителей эпохи Камакура.

Проповедь Но:нин вызвала резкое неприятие у монахов Тэндай и других сторонников «явно-тайного» буддизма. Противники школы приписывали ей слишком буквальное понимание запрета «опираться на письменные знаки», пренебрежение к учениям Будды и прежних учителей. Ее упрекали в отрицании каких-либо видов подвижничества, в отказе от соблюдения заповедей и нравственных установлений. Все эти ложные взгляды школы будто бы исходят из того, что она полагает достаточным осознать «исконную просветленность» каждого существа, после чего никакое самовоспитание

¹¹ Вероятно, Дэгуан и прежде был известен в Японии. В «Повести о доме Тайра» Тайра-но Сигэмори отправляет гонца в Китай к Дэгуану с дарами, чтобы тот молился о возрождении Сигэмори в Чистой земле [Хэйкэ-моногатари 1982, 161—162]. Здесь обращение к китайскому монаху выглядит как способ совершить благое деяние вне Японии, сохранив его плоды в век всеобщей смуты.

¹² Позже в То:номинэ проповедовали и другие наставники Дзэн, см. [Хеннинг 2005].

уже не нужно. С деятельностью школы Нихон-Дарума связывают запрет на распространение Дзэн в Японии, введенный в 1194 г. Однако учение этой школы оказало большое влияние на позднейшие школы Дзэн [Фор 1987, 28].

МЁ:АМБО: ЭЙСАЙ

Мё:амбо: Эйсай (другое чтение — Ё:сай, 1141—1215) родился в провинции Битпо: в семье жреца. Поначалу он учился в школе Тэндай, монашеское посвящение получил в храме Энрякудзи, позже освоил также учение Сингон. В 1164 г. в качестве монаха Тэндай он побывал в Китае, привезя оттуда несколько ранее не известных текстов школы Тяньтай. В 1187—1191 гг. Эйсай посетил Китай еще раз, пройдя обучение у наставника Чань по имени Сюйань Хуанчан. Этот учитель, как и Дэгуан, принадлежал к школе Линьцзи-цзун (яп. Риндзай-сю:), названной по имени ее основателя, Линьцзи Исюаня (ум. 866).

О Линьцзи Исюане повествуют «Записи Линьцзи» (кит. «Линьцзи лу», яп. «Риндзай-року»). Русский перевод И. С. Гуревич — [Линьцзи 2001]). Наставления Линьцзи и его диалоги с учениками все так или иначе показывают несостоятельность попыток понять учение Будды средствами разума. Особенность «Записей» в ряду других текстов Чань — весьма жесткие способы приведения ученика к внезапному «озарению». «Если вы хотите обрести взгляд, соответствующий Дхарме, то не поддавайтесь заблуждениям других. С чем бы вы ни столкнулись внутри или снаружи — убивайте это. Встретите Будду — убивайте Будду, встретите Патриарха — убивайте Патриарха, <...> встретите родителей — убивайте родителей, встретите родственников — убивайте родственников. Только тогда вы обретете освобождение от уз» (разд. 63). Подобные рассуждения имеют целью изменить сознание подвижника, едва ли кто-то из последователей Линьцзи принимал их как руководство к насильственным действиям. Но в Японии времен смуты слова Линьцзи могли звучать как особенно своевременная буддийская проповедь — с опорой не только на общечеловеческий страх смерти, но и на опыт убийства, лично пережитый многими из слушателей.

Эйсай получил от учителя монашеское одеяние и «печать» как знаки передачи традиции школы Линьцзи в Японию. Он доставил из Китая множество текстов Чань. По возвращении он жил в храме Хо:ондзи в провинции Тикудзэн. Там же в местности Хаката Эйсай при поддержке Минамото-но Ёритомо основал храм Сё:фукудзи, который считается первым в Японии храмом Дзэн. Позже Эйсай переселился в Хэйан.

Вероятно, сам Эйсай не стремился к созданию новой школы, а скорее хотел обновить ту часть учения Тэндай, которая называется «созерцанием», *дзэн*. Он предлагал не только заимствовать учение о «сидячем созерцании», более подробно развитое в Чань, чем в Тяньтай, но и использовать некоторые положения монашеских уставов, разработанных в Китае в храмах Чань. Однако его начинания не встретили поддержки, и Эйсай стали упрекать за то же, за что и Но:нин — презрение к учению и к обрядам. По преданиям, Эйсай несколько раз встречался с Но:нин и спорил с ним, но критиков Дзэн это не убедило. В 1194 г. Эйсай под давлением монахов школы Тэндай покинул столицу и перебрался в Камакура.

Проповедь Дзэн имела большой успех в «воинской ставке». Исследователи объясняют это несколькими причинами. «Военные дома», придя к власти, искали основу для обоснования своих прав. Для этого они заново обратились к Китаю и особенное внимание уделяли новейшим достижениям китайской культуры эпохи Сун (X—XIII вв.). Монахи, знакомые с нею на собственном опыте, получали покровительство сёгунов и их приближенных. Проповедь Чань могла привлекать воинов не только своей простотой, но и строгостью. Поощрение новой школы Риндзай должно было противопоставить «воинские» храмы старым школам, прежде всего Тэндай, которая представляла самостоятельную политическую силу. Вместе с тем в Камакура были востребованы и общепринятые «тайные» обряды, и их Эйсай тоже проводил для властей сёгуната.

При поддержке вдовы Минамото-но Ёритомо, Хо:дзё: Масако, Эйсай в 1200 г. основал в Камакура храм Дзюфукудзи в память о Ёритомо. Влияние Дзэн должно было распространяться и на государеву столицу — в 1202 г. при поддержке второго сёгуна, Минамото-но Ёриэ, Эйсай основал в Хэйан храм Кэнниндзи. Наряду с «созерцанием» в этом храме применялись обряды «тайного учения» школ Тэндай и Сингон. Согласно «Зерцалу восточных зе-

мель», «Адзума-кагами» (XIII в.), Эйсай и его последователи порой уделяли «тайнствам» даже большее внимание, нежели «созерцанию».

В столице было по-прежнему велико влияние школ Тэндай и Сингон, и к храму Кэнниндзи относились неодобрительно. В 1205 г. причиной сильного урагана объявили то, что монахи этого храма носят заморские (новомодные китайские) одежды, неуместные в Японии. По преданию, Эйсай отвечал на это: если кто-то видит связь между одеждой монаха и ураганом, то он тем более почтительно должен склоняться перед монахами Дзэн — раз их облачение имеет столь мощную чудотворную силу.

«РАССУЖДЕНИЕ О РАСПРОСТРАНЕНИИ СОЗЕРЦАНИЯ ДЛЯ ЗАЩИТЫ СТРАНЫ»

Главным сочинением Эйсай считается «Рассуждение о распространении созерцания для защиты страны», «*Ко:дзэн гококу-рон*» (1199 г.). Оно написано в ответ на нападки монахов школы Тэндай. Эйсай доказывает, что учение Дзэн можно и нужно проповедовать в Японии. Саму школу Дзэн он описывает так: «Внутри — соблюдение заповедей ради обретения нирваны; вовне — проявление мудрости» (пер. А. Г. Фесюна, см. [Буддизм 1993, 591]).

«Рассуждение» содержит критику школы Нихон-Дарума — за то, что пренебрежение всяческими условностями, свойственное Дзэн в целом, у представителей этой школы оборачивается нарушением заповедей и отказом от подвижничества. По Эйсай, последователи Но:нин неверно толкуют понятие «пустоты», выводя из него ничтожность любых правил и установлений. Кроме того, школа Нихон-Дарума отвергает письменные тексты, что для Эйсай означает презрение к учению Будды. На самом же деле Дзэн не отказывается от изучения сутр и трактатов прежних наставников, но лишь избегает опираться исключительно на них [Фор 1987].

Во введении к «Рассуждению» Эйсай говорит о «сердце», *син/кокоро*:

«0, как велико сердце! Безграничны высокие небеса, и все же сердце выше небес. Неизмеримо глубоки недра земли, и все же сердце глубже

земли. Непревзойденно сияние солнца и луны, и все же сердце сияет ярче» [Буддизм 1993, 590].



Храм Кэнниндзи

«Сердце» для Эйсай — единственный источник и единственный предмет истинного знания. Главная цель подвижничества для каждого человека — постичь собственное «сердце», совпадающее с «сердцем» любого другого существа, вещи и мира в целом [Хюбнер 2003].

«ЗАПИСКИ О ПИТИИ ЧАЯ ДЛЯ ПИТАНИЯ ЖИЗНИ»

Считается, что Эйсай первым наладил в Японии выращивание чайных кустов и изготовление чая. С помощью чая он, по преданию, сумел излечить от болезни третьего сёгуна, Минамото-но Санэтомо. Значение чая Эйсай обсуждает в «Записках о питии чая для питания жизни», «*Кисса ё:дзё:-ки*» (1214 г.); см. [Буддизм 1993, 592—594]. Они соединяют в себе традицию Дзэн, «тайнства» Сингон, даосское искусство продления жизни и китайское учение о перво-

началах. Первый свиток «Записок» содержит восхваление чая как «снадобья бессмертных для питания жизни», *ё:дзё:-но сэньяку*. Питье чая приравнивается к даосскому «чудесному искусству продления жизни», *эммэй-но мё:дзюцу*. Далее рассказывается о правилах сбора и приготовления чая. Во втором свитке описаны свойства чая как лекарства от различных болезней.

Важнейшим свойством чая Эйсай называет его горький вкус. Дается схема соответствия вкусов пяти первоначалам, сторонам света, временам года и внутренним органам. По Эйсай, горький вкус в пище японцев встречается реже, чем все остальные, и поэтому их сердце слабо (чаще всего, пишет он, встречается сладкий вкус). Подобное неравновесие ведет к общей телесной слабости и многим недугам, поскольку сердце — «повелитель» других органов. Распространение чая в Японии должно восстановить равновесие между пятью вкусами.

Вкушение любой еды или напитка понимается как «принятие дара», *кадзи*, от одного из будд. Таким образом, каждый человек в своей повседневной жизни творит обряд, и «питание жизни» означает не только исцеление от телесных недугов и обретение долголетия, но и освобождение от страданий, просветление.

Внутренние органы	Вкусы	Первоначала	Стороны света	Времена года	Пять будд
Печень	Кислый	Дерево	Восток	Весна	Акшобхья
Легкие	Острый	Металл	Запад	Осень	Амитаюс
Сердце	Горький	Огонь	Юг	Лето	Ратна-самбхава
Почки	Соленый	Вода	Север	Зима	Шакьямуни
Селезенка	Сладкий	Земля	Центр	Межсезонье	Махавай-рочана

ГЛАВА 37

НАЧАЛО ПРОПОВЕДИ ХО:НЭН. ВОЗНИКНОВЕНИЕ «ШКОЛЫ ЧИСТОЙ ЗЕМЛИ»

Среди разных направлений японского амидаизма «Школа Чистой земли», Дзё:до-сю:, выделяется тем, что в ней «памятование о будде» — это не один из способов подвижничества в ряду других, а единственно возможный путь к спасению. Основал эту школу монах Хо:нэн (1133—1212), см. [Фицджеральд 2006, Сё:он Хаттори 2000].

Хо:нэн родился в провинции Мимасака в семье Урума-но Токикуни, главы местной стражи. Мать происходила из семьи Хада, китайской по происхождению. Детским именем Хо:нэн было Сэйсимау в честь Дайсэйси (Махастхамапрапты) — одного из двух бодхисаттв Чистой земли. В 1141 г. отец Хо:нэн был убит. Перед смертью он завещал сыну не мстить убийцам, а стать монахом. Вскоре мальчик поступил на обучение в храм, где был монахом брат его матери.

В тринадцать лет Хо:нэн был принят в школу Тэндай и считался в ней одним из самых способных учеников. Поначалу его наставником был монах Ко:эн (1074—1169) из линии Гэнсин. От него юноша принял посвящение и монашеское имя Гэнку:. Начиная с 1150 г. он учился также у монаха Дзигэмбо: Эйку (ум. 1179), в местности Куродани, и от него получил имя Хо:нэн (Хо:нэмбо: Гэнку:). Известно, что Хо:нэн тщательно изучал «Собрание сведений о рождении» Гэнсин и позже составил к нему несколько толкований. После положенной двенадцатилетней учебы на Хиэй Хо:нэн побывал в Нара, где просил наставлений у монахов школ Санрон, Хоссо: и Кэгон.

Несмотря на успехи в учебе, Хо:нэн еще в молодые годы решил для себя, что не сумеет освоить трех разделов учения Тэндай — «заповедей», «сосредоточения» и «мудрости». Он стал искать иного,

более простого пути, прочел «Толкование к Сутре о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие» Шаньдао — и пришел к убеждению, что для освобождения достаточно одного лишь «памятования о будде». Такой подход получил название «исключительного памятования о будде», *сэндзю нэмбуцу*.

Под «исключительным памятованием» имеется в виду «призывание имени», *сё:мё:*, — произнесение величания будды Амида, «*Наму Амида-буцу*». Основой учения об «исключительном памятовании» служит восемнадцатый обет будды Амида из «Сутры о будде по имени Неизмеримое Долголетие». Он гласит: «Если, когда я стану буддой, живые существа на десяти сторонах всем сердцем обратятся ко мне, доверятся мне и возрадуются, пожелают родиться в моей стране и обратятся ко мне хотя бы десять раз, но не родятся в ней — то да не обрету я истинного просветления! Кроме тех, кто совершил пять самых тяжких проступков и клеветал на истинную Дхарму». «Обратиться» здесь — яп. *ита-ру*. Этот же глагол можно толковать и как «достичь». Его понимают как обозначение действий живых существ, которые призывают будду, — или как название для действия будды, чье имя достигает сердца живых существ (хотя бы десять раз). Ранние японские учения о Чистой земле, особенно те, что находились под влиянием «таинств», не видели здесь противоречия: «обращение» и «достижение» вполне могут совпадать в одном событии. Но в «исключительном памятовании» выделяется то прочтение сутры, согласно которому Амида обещает спасение всем, кто произносит его имя, а не просто слышит его.

Временем основания школы Дзё:до считается 1175 год, когда Хо:нэн переселился с горы Хиэй в местность О:тани близ города Хэйан. Проповедь нового учения привлекала множество слушателей. Среди них были столичные чиновники, воины, простолюдины, выходцы из общественных низов — разбойники и девицы из «веселых домов». Поначалу Хо:нэн выступал в привычном для мирян образе «отшельника будды Амида», *Амида-хидзири*, т. е. вел беседы, давал наставления и вместе с мирянами возглашал хвалу Амида. От слушателей он получил почтительное прозвище *сё:нин* — «высший человек», «святой». Вместе с тем Хо:нэн занимался и

работой, более обычной для монаха-книжника школы Тэндай, в частности, составил толкования к сутрам о Чистой земле.



Хо:нэн и его ученики.

Из «Деяний святого Хо:нэн в картинах», «Хо:нэн-сё:нин гё:дзё:-эдзу» (ок. 1311 г.)

«ПОСЛАНИЕ НА ОДНОМ ЛИСТЕ БУМАГИ»

Широко известно «Послание на одном листе бумаги», «*Исси ко:сё:соку*» [БС 1974, 453—454]. Это наставление Хо:нэн одному из его учеников. Основная установка проповеди Хо:нэн — не на поиски знания, «мудрости», а на «веру», *син*, понятую как отсутствие «сомнений», *утагаи*.

«Живые существа последнего века способны возродиться в Чистой земле — не надо сомневаться, даже если твое подвижничество и скудно! Один раз вспомнить о будде, десять раз вспомнить о будде — этого достаточно. Не надо сомневаться из-за того, что люди грешны. Даже если корни грехов и глубоки — он [=Амида] тебя не отвергнет. Ведь и те существа, кто будет жить, когда Дхарма совсем исчезнет, должны возродиться — не говоря уж о нас, нынешних! Не надо сомневаться из-за того, что сам ты дурен. Сказал же [Шаньдао]: “Я сам — не просветлен, весь во власти заблуждений и страстей”.

<...> Изначальный обет Амида движет нас сейчас к возрождению — и не может быть, чтобы обещанное не было достигнуто! Чтобы двигаться силою Изначального обета, нужно глубоко укрепиться в верящем сердце [*синдзин*].

Трудно получить человеческое тело — но мы его получили; трудно встретиться с Изначальным обетом — но мы с ним встретились; трудно пробудить сердце, идущее по пути, — но мы его пробудили; трудно отдалиться от круговорота, что несет нас, — но мы от него отделились; трудно родиться в Чистой земле, но мы в ней возродимся — вот радость из радостей!

Что до грехов — веря, что возродятся даже виновные в десяти злодеяниях и пяти преступлениях, надо стараться не совершать даже малых грехов. Даже грешный человек возродится — и тем более добрый человек! Что до подвижничества — веря, что даже одно памятование и десять памятований не бесполезны, нужно беспрестанно упражняться. Возрождаются и после одного памятования — а тем более после многих памятований! <...>»

В пору междоусобной войны Тайра и Минамото простые учения о Чистой земле получили в обществе еще большее признание. Они предлагали подвижничество, доступное каждому в любых условиях, в том числе при отсутствии книг, при невозможности обратиться в храм к обученным знатокам обрядов. К «памятованию о будде» в это время всё чаще стали прибегать и сами монахи государственных школ, вынужденные исполнять обрядовые задачи в военном походе, в опустевшей столице, в разоренном городе Нара или в небогатых местных храмах, где им пришлось скрываться. Проповедь Хо:нэн отличалась от наставлений других амидаистов тем, что обещала спасение даже самым закоренелым злодеям: грабителям, убийцам и др. Она подчеркивала, что для спасения нужна «вера» — доверие к «иной силе», *тарики*, т. е. к силе обета будды Амида. А попытки совершать добрые дела и уклоняться от дурных выражают недоверие к этой силе.

В «Повести о доме Тайра» есть глава, где Хо:нэн утешает пленного Тайра-но Сигэхира. Разумеется, здесь Хо:нэн — литературный персонаж, как и все другие герои «Повести». И все же по этому отрывку можно видеть, что в Японии XIII в. считали самым важным в учении Хо:нэн.

Как сообщает сам Сигэхира, он учился у этого «старца» много лет. Монаху разрешают посетить пленника. Главным своим злодеянием Сигэхира называет сожжение храмов города Нара, — но не сделать этого он не мог, ибо выполнял приказ. На вопрос Сигэхира — «Что ждет меня после смерти?» — Хо:нэн отвечает: «В наше гиблое время, когда пришла в упадок святая вера, надлежит нам прежде всего возглашать имя будды Амида, обитающего в Чистой земле, обрести которую вы так стремитесь! Все деяния, все помыслы выражайте всего лишь тремя словами: “Будда Амида, славься!” — такая молитва доступна даже самому темному, неразумному человеку! Не принижайте себя, полагая, будто грех ваш чрезмерен; <...> не отчаивайтесь, полагая, будто добродетель ваша слишком ничтожна; если будете молиться от всего сердца, будда Амида встретит вас у врат рая!» [Хэйкэ-моногатари 1982, 457—459]. Сигэхира спрашивает, может ли Хо:нэн дать ему посвящение в заповеди — при том, что дозволения принять монашество пленник не получил. Хо:нэн прикасается бритвой ко лбу Сигэхира, как если бы проводил обряд пострижения, а затем «вручает» и разъясняет заповеди. Пленник просит, чтобы «старец» помянул его, прочитав хотя бы один свиток сутры. Эта просьба не считалась идущей вразрез с проповедью Хо:нэн о том, что для спасения достаточно одного «призывания имени».

В 1180—1190-е гг. у Хо:нэн появилось несколько учеников из числа монахов школы Тэндай. В О:хара проходили не только проповеди, но и диспуты с наставниками восьми государственных буддийских школ (например, в 1186 г.). По преданию, после этих диспутов многие противники Хо:нэн перешли на его сторону. В 1190 или 1191 г. Хо:нэн был приглашен в город Нара, где прочел несколько проповедей в восстанавливаемом храме То:дайdzi. Вероятно, монахи, ответственные за строительство в Нара, заботились о привлечении пожертвований, в том числе и от простых мирян, и для этого пригласили знаменитого проповедника, хотя сами и не считали его учение верным.

Не все ученики Хо:нэн понимали «исключительное памятование» одинаково. Некоторые делали из наставлений учителя вывод, что не нужно соблюдать заповеди, читать книги, творить обряды, в целом отвергали всю деятельность восьми школ как бессмысленную. Вообще для многих из последователей Хо:нэн обряд был личным делом человека, а не совместным занятием общины на уровне отдельного храма, школы или всего государства.

«СОБРАНИЕ ВЫДЕРЖЕК ОБ ИЗБРАННОМ ИЗНАЧАЛЬНОМ ОБЕТЕ И ПАМЯТОВАНИИ О БУДДЕ»

К новой проповеди со вниманием относились отрекшиеся государи Госиракава и Такакура, а также регент Кудзё: Канэдзанэ. Хо:нэн проводил обряды принятия заповедей для государей-монахов. По просьбе Канэдзанэ он в 1198 г. изложил важнейшие положения своего учения. Текст, который Хо:нэн продиктовал своим ученикам, получил название «Собрание выдержек об избранном изначальном обете и памятовании о будде», «*Сэнтяку хонган нэмбуцу-сю*»¹³. По неизвестным причинам это сочинение не было обнародовано, оно стало известно лишь после смерти Хо:нэн.

«Собрание» состоит из шестнадцати глав. В каждой главе Хо:нэн приводит одно из положений учения о Чистой земле, а затем обосновывает его выдержками из «Сутр о Чистой земле» и сочинений китайских наставников — Таньлуаня, Даочо и Шаньдао. Цитаты сопровождаются краткими пояснениями самого Хо:нэн. При этом он предлагает существенно новое прочтение текстов канона, и для подкрепления своей мысли пользуется ими весьма произвольно. Нередко он подбирает краткие выдержки из текста так, что общий смысл получается совсем другой, чем в источнике. Подобный подход получил название «созерцательного толкования», *кандзин-сяку*. Он восходит к «тайнствам», где признано, что за каждым словом скрывается бесконечное множество значений.

В первой главе говорится о двух «вратах», которые различал Даочо, — это «врата пути мудрецов», *сё:до:-мон*, и «врата Чистой земли», *Дзё:до:-мон*. Сам китайский мыслитель отверг первые «врата» и предпочел «искать прибежища» во вторых. Таким образом, по Хо:нэн, Даочо различал две разновидности буддизма, «поиска прибежища у Трех Сокровищ». К «вратам Чистой земли» относится учение сутр о будде Амида, а ко вторым — всё прочее, включая «явные» и «тайные» учения, Малую и Великую колесницы. Хо:нэн прослеживает разные линии преемственности учения о Чистой земле и своей называет ту из них, к которой принадлежал Шаньдао.

¹³ См. <http://www.jsri.jp/English/Main.html>.

Во второй главе обсуждаются два вида подвижничества, о которых писал Шаньдао. К «правильному», *сё:*, относятся пять способов подвижничества: 1) чтение и возгласение сутр; 2) созерцание; 3) поклонение; 4) повторение имени будды; 5) восхваление будды и бодхисаттв, а также совершение подношений. Отметим, что в школе Тэндай обычно именно эти пять обрядовых действий применялись при почитании будды Амида, и их собирательно могли называть «памятованием о будде». Основной вид «правильного подвижничества», по Хо:нэн, — это повторение имени будды, четыре других его дополняют. Все прочие виды действий подвижника называются «смешанными», *дзо:*, и во «вратах Чистой земли» они неуместны. Считается, что у Хо:нэн это различие не служит цели привлечь сторонников иных обрядов к «памятованию о будде», а выполняет другую задачу: разъяснить приверженцам *нэмбуцу*, в чем их путь лучше всех остальных.

Разница между двумя видами подвижничества	«Правильное»	«Смешанное»
Отношение к Амида	«родной»	«чужой»
Отношение к Чистой земле	«близкая»	«далекая»
Свойства обряда	«непрерывный»	«прерывный»
Обретение достоинств, нужных для возрождения	«непременно»	«возможно»

В главе третьей Хо:нэн доказывает, что будда Амида в своем «Изначальном обете» обещал людям возрождение в Чистой земле не за какое иное подвижничество, а только за «памятование». Здесь говорится, что у будд есть «общие» и «особые» обеты, и сорок восемь обетов Амида относятся к «особым», «избранным», *сэнтяку*. Именно эти обеты Амида выбрал по двум причинам: 1) вся сила благих деяний Амида, всё его просветление полностью содержатся в его имени; 2) произнесение имени просто, доступно каждому.

В четвертой главе Хо:нэн старается опровергнуть один из самых важных доводов против его учения — тот, что в «Сутре о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие» указаны разные пути к возрождению для людей с «высокими», «средними» и «низкими» способностями. Если следовать этому положению сутры, то произ-

несение имени Амида никак не может быть единственным видом подвижничества. Однако, по Хо:нэн, Будда Шакьямуни в сутре описал разные пути к возрождению именно затем, чтобы показать преимущества «памятования», воодушевить к «памятованию» и подвести людей к тому, чтобы они отвергли всякое иное подвижничество, кроме «памятования».

Таким образом, в сутре Хо:нэн выделяет «уловочное» и «истинное» знание, подобно тому как поступали мыслители школы Тэндай с другими сутрами. Вопросу о достоинствах «памятования» полностью отведена пятая глава «Собрания».



Хо:нэн проповедует. Из «Деяний святого Хо:нэн в картинах»

В шестой главе Хо:нэн доказывает, что только «памятование» останется в мире после того, как за десять тысяч лет «конца Дхармы» исчезнут все прочие виды подвижничества. В сутрах о Чистой земле говорится, что в «последний век» уцелеют только эти сутры, но Хо:нэн на этом основании делает вывод, что сохранится одно лишь *нэмбуцу*. Он описывает, в каком порядке будут исчезать разные части Дхармы: сначала погибнет «путь мудрецов» и останется почитание Чистых земель, затем прекратится почитание всех Чис-

тых земель кроме страны Высшей Радости на Западе, потом угаснет вера во все виды возрождения, кроме возрождения в стране будды Амида, и наконец, исчерпаются все способы возрождения кроме «памятования о будде».

В седьмой главе «Собрания» Хо:нэн обосновывает то, что «неизмеримый свет» будды Амида освещает не все существа, а только тех, кто «памятует о будде». Исходя из этого учения последователи Хо:нэн разработали особый вид изображений Амида, где лучи его света касаются только подвижников «памятования» и обходят чтецов сутр, строителей храмов и т. д. Эти картины вызывали у приверженцев других школ даже большую обиду, чем сами проповеди Хо:нэн.

Согласно восьмой главе, при «памятовании» подвижник непосредственно обретает три свойства «сердца»: предельную искренность, *сидзё:син*, глубину, *дзинсин*, и обращенность к Изначальному обету, *эко: хонган-син*. «Обращенность», *эко:*, имеет и иное значение — «передача заслуг». По Хо:нэн, благие последствия «памятования» ведут к возрождению в Чистой земле сами собою, хочет того подвижник или нет. В этом проповедь Хо:нэн резко расходится с учениями государственных буддийских школ, особенно школы Тэндай, где от человека всегда зависит, на что он обратит свои заслуги, добытые при подвижничестве, к чьей «пользе и выгоде» он их направит.

В девятой главе Хо:нэн разбирает «четыре упражнения», *сисю:*. Их, по Шаньдао, должен совершать подвижник Чистой земли: 1) поклонение будде Амида, бодхисаттвам Каннон и Сэйси; 2) сосредоточение только на «правильном» подвижничестве; 3) непрерывное «памятование»; 4) «памятование» на протяжении всей жизни.

В заключение Хо:нэн объясняет, почему он считает себя учеником Шаньдао. Во-первых, Шаньдао взял спасение в Чистой земле за основу своего учения. Во-вторых, Шаньдао был «святым», «высшим человеком» *сё:нин*, известно, что он достиг просветления. В-третьих, его ученик Хуайкан тоже достиг этого, но Хо:нэн предпочитает наставника ученику. В-четвертых, Шаньдао знал, что непременно возродится в Чистой земле. И в-пятых, Шаньдао был самим буддой Амида в «превращенном теле», его «Толкование к Сутре о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие» почитается наравне с сутрами.

«ГЛАВНЫЙ СМЫСЛ ПАМЯТОВАНИЯ О БУДДЕ»

Малые сочинения Хо:нэн его ученики собрали в одну книгу в середине XIII в. Она получила название «Записи у светильника бесед святого из Куродани», «*Куродани-сё:нин гото:-року*». В нее входят послания Хо:нэн и его диалоги с разными собеседниками в 1170—1180-х гг. Мы приведем отрывок из текста под названием «Главный смысл памятования о будде», «*Нэмбуцу тайи*» [БС 1974, 469—471]: «В четвертое пятисотлетие после исчезновения Будды Шакьямуни трудно совершенствовать мудрость и разумение, пресекать заблуждения и страсти, трудно хранить сердце и удерживать созерцание. Поэтому многие люди перешли во врата памятования о будде». По Хо:нэн, Шаньдао и другие китайские наставники учения о «Чистой земле» жили как раз в ту эпоху. «Что уж и говорить про нынешнее время! Пятое пятисотлетие — время вражды и раздоров, жестокое и грубое, прочие деяния Дхармы стали совсем труднодостижимы. Мало того: от пробуждения к памятованию о будде даже в последние годы конца Дхармы должны быть польза и выгода — а уж тем более в нынешний век, в начале десяти тысяч лет конца Дхармы. <...> Вот мы, хотя и говорим, что негодны, но с живыми существами последних времен конца Дхармы вовсе не схожи. Годные же и в пору, когда в мире жил почитаемый Шакьямуни, были очень редки — такие, кто пробудился бы к становлению буддой в этом теле, как Девочка-Дракон». Дальше Хо:нэн говорит, что и в его время немало подвижников, стремящихся к высокой мудрости «Лотосовой сутры». «Хотя мы и говорим, что изучаем путь мудрецов, но с теми людьми мы никак рядом не стоим». Но будда Амида дал свой восемнадцатый обет, и этот обет исполнился — «а значит, именно сегодняшние живые существа, подобные нам, должны совершать памятование о будде и надеяться на возрождение».

ГЛАВА 38

ГОНЕНИЯ НА ХО:НЭН И ЕГО УЧЕНИКОВ

«ПОСЛАНИЕ В СЕМИ СТАТЬЯХ»

Учение Хо:нэн на рубеже XII—XIII вв. вызывало все большее недовольство у восьми государственных школ. В 1204 г. монахи горы Хиэй потребовали от главы своей школы осудить проповедь Хо:нэн — ведь формально он все еще принадлежал к Тэндай. Хо:нэн ответил на это «Посланием в семи статьях», «*Ситикадзё: кисё:мон*» [БС 1974, 482—485]. Здесь он старается отмежеваться от неверного понимания его учения, которое сложилось не только у монахов других школ, но и у собственных его учеников. Хо:нэн обязуется:

1) Почитая будду Амида, бодхисаттв Каннон и Сэйси, воздерживаться от принижения других будд и бодхисаттв, а также от нападок на учения об «истинных словах» и о «прекращении и постижении», поскольку сам он не владеет этими учениями.

2) Признавая собственное невежество и приверженность к одному лишь «памятованию о будде», воздерживаться от споров с мудрыми людьми и от бесед с теми, кто занят иными видами подвижничества.

3) Не смеяться над людьми иных убеждений или занятий, не заявлять, что, по его мнению, им следует бросить их дела (по причине наступления «последнего века», когда эти дела бесполезны).

4) Не говорить, что на пути «памятования» нет соблюдения заповедей, не поощрять монахов к распутству, пьянству и вкушению мясной пищи, не называть тех, кто строго держится заповедей, «людьми смешанного подвижничества», не учить, что верящие в Изначальный обет Амида могут «беспрепятственно совершать дурные деяния», *дзоаку мугэ*.

5) Будучи непросветленным, не различая истинного и ложного («так» и «не так», *дзэму*), не уклоняться от книжных учений, от того, что он сам узнал от своих наставников, не выпячивать своевольно

свое собственное учение, не затевать напрасных ссор, смеша мудрых и смущая глупых.

6) Будучи несведущим, не увлекаться словопрениями, не зная ничего об истинной Дхарме, не пускаться в разговоры о «ложных Дхармах» и не втягивать в них нестойких монахов и мирян.

7) Не распространять учения, которые не суть учения будды, не называть их истинными учениями, не объявлять их учениями своего наставника.

Во многом этот текст Хо:нэн похож на те письма-клятвы, что широко распространились в пору войны между Тайра и Минамото. Видно, что противники нового учения укоряли Хо:нэн с помощью его же доводов: коль скоро ты причисляешь себя к неразумным существам «последнего века», то не берись оценивать более сложные учения, которые тебе и твоему времени якобы недоступны. Обязательство подписали более полтораста учеников и почитателей Хо:нэн, однако некоторые из них позже открыто заявляли, что сделали это лишь для виду, а сами нисколько не отошли от прежних убеждений.

ГЭДАЦУБО: ДЗЁ:КЭЙ

Осенью 1205 г. Гэдацубо: Дзё:кэй (1155—1213) из школы Хоссо: представил ко двору прошение храма Ко:фукудзи о запрещении проповеди «исключительного памятования». Текст был направлен не столько против Хо:нэн, сколько против его последователей, подрывающих устои буддизма и опасных для государства. Его подписали высокопоставленные монахи Ко:фукудзи.

Дзё:кэй доводился внуком Фудзивара-но Синдзэй (ум. 1160), сподвижнику государя Госиракава в пору смуты годов Хэйдзи (1159 г.). Отец Дзё:кэй после этой смуты был сослан в провинцию Оки. Два других сына Синдзэй были монахами. У одного из своих дядьев Дзё:кэй учился в храме Ко:фукудзи. После сожжения храмов города Нара в 1180 г. Дзё:кэй жил в одной из «особых молелен» Ко:фукудзи, Анъё:ин, где чтит будду Амида.

Восстановление храмов Нара началось в 1181 г., отвечал за него Кудзё:-но Канэдзанэ, высоко ценивший Дзё:кэй как проповедника. Поначалу Дзё:кэй участвовал в работе по воссозданию Ко:фукудзи, но в 1192 г. переселился в горный храм Касаги-дэра, также подчиненный Ко:фукудзи,

близ которого находилась весьма почитаемая статуя Мироку, высеченная в скале. Покидая Нара, Дзё:кэй ссылался на обет, данный своему родовому божеству в святилище Касуга, и указывал, что это божество — воплощение, *гонгэн*, будущего будды Мироку.

Дзё:кэй составил несколько десятков текстов в жанре «руководств к чтениям», *ко:сики*, где описывал обряды почитания будд Шакьямуни, Амида, Якуси, бодхисаттв Каннон и Дзидзо:, богов святилища Касуга и других «почитаемых». В основном эти тексты связаны с теми храмами, где какое-то время жил Дзё:кэй. Особенно часто он писал о Шакьямуни, Каннон и Мироку, соотнося их с тремя временами — прошлым, настоящим и будущим. Примечательно, что в каждом из «руководств» речь идет о том, что обращение к данному «почитаемому» — лучший путь спасения. Объясняется это различными причинами, в том числе и тем, что этот путь «прост». Так что Дзё:кэй близок к Хо:нэн и в том, что обращается к «иной силе», *тарики*, и в том, что признает такое обращение «исключительным» способом подвижничества, и в том, что основное достоинство обряда для него — простота. Разница в том, что для Дзё:кэй существуют разные «иные силы», и соответственно, разные «исключительные» обряды, разная «простота» для разных людей [Форд 2002].



Хо:нэн пишет «Послание в семи статьях».
Из «Деяний святого Хо:нэн в картинах»

Как отмечает Роберт Моррелл, Дзё:кэй в большей степени, чем многие его современники, мог считать себя безвинной жертвой смутного времени. Он был одним из тех, для кого уничтожение города Нара означало крушение мира. Именно поэтому он особенно болезненно воспринимал новое движение, согласно которому нужно лишь возглашать имя Амида, а все прочие виды подвижничества не просто бесполезны, но и вредны. Оно объявляло все многовековые усилия монахов Нара пустой тратой времени, задним числом оправдывало уничтожение храмов Южной столицы. Дзё:кэй «мог относиться терпимо к чему угодно, кроме нетерпимости» [Моррелл 1983, 13], поэтому он и возглавил сопротивление этому движению.

«ПРОШЕНИЕ ХРАМА КО:ФУКУДЗИ»

«Прошение храма Ко:фукудзи», «*Ко:фукудзи со:дзё:*», состоит из девяти статей — по числу «ошибок», допущенных Хо:нэн и его сторонниками. Дзё:кэй признает, что сам Хо:нэн держится более здоровой точки зрения, чем другие приверженцы «исключительного памятования», но и не снимает с него ответственности. «Прошение» увещевает мирские власти принять меры к «исправлению» нового учения.

Суть этого учения Дзё:кэй передает так: «Прибежище у Трех Сокровищ — не что иное, как возрождение в Чистой земле». Отметим, что в начале XIII в. в Японии буддизм в целом по-прежнему обозначается как «поиски прибежища у Трех Сокровищ». Амидаизм как такового Дзё:кэй не отвергает, даже наоборот — приводит много выдержек из трудов китайских мыслителей школы Цзинту и с их помощью показывает, каким должно быть настоящее учение о Чистой земле. Его «Прошение» направлено не против амидаизма вообще, а против его извращенного толкования.

Первой «ошибкой» Дзё:кэй называет то, что школу Чистой земли, в отличие от всех других буддийских школ в Японии, Хо:нэн основал без разрешения государя, а также без правильной передачи учения от китайских или корейских наставников.

Вторая, еще худшая «ошибка» состоит в изобретении новых изображений, так называемых *сэсю фуся-мандара*. Это мандалы, где якобы будда Амида всех принимает и никого не отвергает, *сэсю фуся*. Но на этих картинах лучи света Амида освещают только тех, кто за-

нят одним лишь «памятованием», и возвращаются вспять от всех остальных людей — читающих сутры, творящих обряды и т. д. Видя такие картины, пишет Дзё:кэй, многие люди отрекаются от совершения добрых дел и даже каются в том, что когда-то переписали «Лotosовую сутру». По Хо:нэн, подобные изображения соответствуют сутрам о Чистой земле, где сказано, что свет Амида озаряет всех, кто призывает его имя. Но в этих же сутрах сказано, что этот неизмеримый свет охватывает все существа, так что исключения Дзё:кэй приписывает сторонникам Хо:нэн.

Третья «ошибка» — непочтение к Будде Шакьямуни. Приверженцы «исключительного памятования» заявляют: мы не чтим иных будд и не призываем иных имен, кроме Амида. Но чьи вы ученики? — спрашивает Дзё:кэй. — Кто открыл вам имя «Амида»? В сутрах о Чистой земле повествование в самом деле ведется от лица Шакьямуни. Китайский наставник Шаньдао чтит и Шакьямуни, и других будд.

Четвертая «ошибка» — отрицание многообразия благих деяний. Это опасно для страны, ибо восемь или девять из десяти прежних почитателей «Лotosовой сутры» и других сутр ныне признали свое подвижничество ложным, отвратились от него, и обрядами для «защиты государства» скоро просто некому будет заниматься. Сам Хо:нэн не настолько глуп, чтобы призывать разрушить храмы, уцелевшие в годы междоусобиц, сжечь статуи и книги, прекратить обряды, — но среди его учеников есть такие глупцы.

Пятая «ошибка» состоит в том, что последователи Хо:нэн «повернулись спиной к родным богам», не признают соответствия «истинного» и «условного», *гон-дзицу*, не почитают ни святилища богини Аматаэрасу в Исэ, ни Ивасимидзу, где пребывает бодхисаттва Хатиман, он же государь О:дзин. А ведь богов чтили и Сайтё:, и Энтин, и Ку:кай, и другие японские учителя прошлых столетий. Если монахи «последнего века» подчиняются мирским властям — то тем более они должны почитать богов!

Шестая «ошибка» касается понимания самой «Чистой земли». Согласно сутрам, к возрождению в ней ведут разные пути, общим счетом девять, и в их число входят и созерцание, и различные благие деяния. Шаньдао, Таньлуань, Даочо и другие китайские учителя признавали это и сами подвижничали различными способами. Путь к спасению, продолжает Дзё:кэй, лежит не через «памятование» и не через другие виды подвижничества, а через «сер-

дце». Раскрыть это «сердце» можно по-разному. Дзё:кэй сравнивает страну Высшей Радости с праведной державой, где и простолюдин, и чиновник, и сановник занимают подобающее место. Ни от кого не требуется трудов свыше сил, но ничьи способности не пропадают втуне. «Исключительное памятование» равняет всех людей по одной, самой низкой мерке, не объясняет, что к будде каждый может прийти лишь своим собственным путем. Это значит, что многие слушатели Хо:нэн вовсе не смогут достичь возрождения в Чистой земле.

Седьмая «ошибка» — неверное толкование самого понятия «памятование». Сосредоточиваясь на будде, мы различаем его имя и сущность, а внутри сущности — «дела» и «основу». Есть «изустное призывание», *кусё:*, т. е. произнесение имени вслух, и есть «памятование в сердце», *синнэн*, т. е. созерцание будды Амида. Внутри «памятования в сердце» есть поверхностные и глубокие уровни, Дзё:кэй в связи с ними указывает на различие «волнующихся» и «не волнующихся» дхарм в учении школы Хоссо: (Фасян).

В этой статье Дзё:кэй настаивает, что хотя в Китае у школ Фасян и Цзинту были разные наставники, но учения их близки, и что сейчас в Японии Хоссо: ищет сближения со школой «Чистой земли», — но Хо:нэн и его ученики с прискорбным равнодушием относятся к своим предшественникам. Они предпочитают «призывать имя» и ссылаются при этом на восемнадцатый обет Амида. Неясно, почему они отбрасывают остальные сорок семь обетов, — но и в восемнадцатом обете речь идет о созерцании будды, а не только об имени. В «Сутре созерцания будды по имени Неизмеримое Долголетие» сказано: можно повторять имя Амида, когда страдаешь так сильно, что не можешь сосредоточиться ни на чем другом. Но там же сказано, что при этом следует думать о будде. И Шаньдао учил, что «думать» важнее, чем «повторять».

Восьмая «ошибка» — это вольности в монашеском поведении. Ученики Хо:нэн допускают сношения с женщинами, азартные игры, вкушение мяса, хотя среди них есть и такие, кто строго соблюдает все заповеди. Да, в «последнем веке» дурных людей много, — но нет ничего хуже, чем объявлять это положение правильным (делать из «описательной» нормы «предписательную»).

Наконец, девятая «ошибка» — сеяние беспорядка в государстве. Не почитая будд и богов, презирая все добрые дела, нарушая запо-

веди и поощряя мирян к тому же, приверженцы нового движения идут против «Закона Будды», а значит, подрывают и «закон государя», ибо эти два закона едины (ср. гл. 39).

Мы, пишет Дзё:кэй, хотим, чтобы сторонники «памятования» и монахи восьми школ жили в согласии, а Хо:нэн и его ученики бранят все остальные школы и ни с кем не хотят сотрудничать. Если дать им волю, то вскоре в Японии произойдет то же, что в Китае при государе У-цзуне, когда из-за глупости сановников и при подстрекательстве даосов были разрушены храмы, сожжены книги, а монахов убивали или насильно возвращали к мирской жизни.

В заключение Дзё:кэй напоминает, что Хо:нэн уже писал письма в свое оправдание, когда его осудили монахи Тэндай. Но сторонники «исключительного памятования» призывали мирян не верить этим письмам, заявляли, что Хо:нэн притворяется, кается лишь для вида. В итоге ничего не изменилось. Однако лгать государю — тяжкое преступление, и на такое Хо:нэн не пойдет. Государев указ прекратит распространение опасного учения и установит правильный путь «памятования», и монахи Ко:фукудзи со всем почтением надеются на это.

Поначалу на «Прошение» Дзё:кэй никакого ответа не было. Но в 1206 г. двое учеников Хо:нэн, Дзю:рэн и Анракубо:, проводили моления во дворце. После этого две придворные дамы приняли монашество, что вызвало гнев государя Готоба. Против школы Дзё:до начались гонения. В 1207 г. Дзю:рэн и Анракубо: были казнены, а Хо:нэн и его приверженцы отправлены в ссылку.

Хо:нэн сослали в провинцию Тоса на острове Сикоку. Там он продолжал проповедовать свое учение. Вернуться в Столицу ему позволили в 1211 г. По преданию, в Столице его встречало множество людей, еще не забывших его наставления. Несколько месяцев спустя Хо:нэн умер.

«ПРОПОВЕДЬ НА ОДНОМ ЛИСТЕ»

Наиболее емким и кратким изложением учения Хо:нэн считает его «Проповедь на одном листе», «*Итимаи кисё:мон*», продиктованная ученикам за два дня до смерти:

«Не нужно заниматься «молчаливым думанием» [каннэн], как это утверждали многие мудрецы в Китае и в нашей стране. Мысли о Будде, пробудившиеся от чтения книг, также не являются *нэмбуцу*. Вне всяких сомнений, тому, кто помышляет о рождении в “Чистой земле”, не нужно делать ничего, кроме произнесения слов “Слава будде Амида”. Воистину, так называемые три состояния сердца и “четыре практики” [см. гл. 37] состоят в том, чтобы стремиться к рождению в “Чистой земле” при помощи непрерывного произнесения слов: “Слава будде Амида”. Если и имеется более глубокая истина, то она стоит за пределами милосердия двух святейших будд [=Шакьямуни и Амидабхи] и не может быть охвачена “изначальным обетом”.

Тот же, кто не верит в действенность *нэмбуцу*, даже если он постигнет полностью все Учение, подобен глупцу, не знающему ни одного письменного знака, или глупым женщинам, симпатизирующим буддизму. Не следует подражать ученым мужам, а необходимо лишь целеустремленно проносить *нэмбуцу*» (пер. из издания [Буддизм 1993, 203—204]).

Отказ от других способов подвижничества, кроме «памятования о будде», здесь объясняется тем, что «более глубокие» учения и практики, даже если они и существуют, находятся за пределами «милосердия», *аварэми*, Будды Шакьямуни и будды Амидабхи и не входят в «Изначальный обет».

После смерти Хо:нэн его ученики основали несколько направлений школы Дзэ:до. Наиболее влиятельной считается ветвь, основанная Сё:кобо: Бэнтё: (1162—1248). Первоначально он проповедовал в провинциях Тикуго и Тикудзэн, позже его последователи нашли поддержку в Хэйан и Камакура. Они добились исключительного права ухаживать за местом погребения До:гэн в О:тани, и именно их школу во второй половине XIV в. стали считать «школой Дзэ:до» как таковой. Наряду с «памятованием о будде» в ней применялись и другие способы подвижничества. Введен был обычай подтверждения передачи учения от наставника к ученику «печатями», как в школах Дзэн.

В первой половине XIII в. споры вокруг учения Хо:нэн не прекращались. Друг Дзэ:кэй, монах Мё:э (1173—1232) из школы Кэгон изложил свои возражения этому учению в книге под названием «Колесо, сокрушающее ложные мнения», «*Сайдзэрин*» (1212 г.).

ГЛАВА 39

УГЛУБЛЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О «ПОСЛЕДНЕМ ВЕКЕ». «ЗАКОН ГОСУДАРЯ И ЗАКОН БУДДЫ»

Отношения между храмовой властью и мирскими властями обсуждаются во многих источниках XI—XII вв. Власть храмов, основанная на «Законе Будды», *буппо:*, сопоставляется не с чиновной или военной, а с государственной властью в целом, чьей опорой служит «закон государя», *о:бо:*. Храмы выступают уже не как часть государственного устройства, а как самостоятельная сила, которую можно поставить наравне с государством. Два «закона» внутренне не тождественны, но зависят друг от друга, они «взаимообусловлены», *со:и*.

Курода Тосио в работе «Закон государя и Закон Будды» [Курода Тосио 1996б] приводит выдержки из различных источников, где говорится о единстве двух законов. По мнению исследователя, эти построения возникают внутри «явно-тайной системы» и обосновывают ее. Суть взаимозависимости двух «законов» в том, что «храмовая власть» принимает многовластие как лучший способ правления.

Исходно «закон государя» — это мирская власть и порядок, а «Закон Будды» — учение буддизма и дела буддийской общины. «Закон государя» берется не в его реальных своекорыстных устремлениях, а с точки зрения того, каким он должен быть. В этом смысле показательно сочинение под заглавием «Записки храма Корё: (Ситэнно:дзи) с собственноручной печатью», «*Ко:рё: (Ситэнно:дзи) го:сюин энги*». Его приписывали Сё:току-тайси — по преданию, текст в свое время был утрачен, а в 1007 г. найден снова. В нем царевич Сё:току говорит: «Я установил “Уложение в семнадцати статьях” как образец государева закона и распространял учения, которые предотвращают всё злое средствами Закона Будды» [Там же, 277].

«Обращение к землевладельцу, храму То:дайдзи, от управляющих и жителей поместья Аканабэ в провинции Мино», «*То:дайдзи-рё: Мино-но куни Аканабэ-сё:си дзю:нин-то:гэ*» (1053 г.), утверждает:

«В наши дни закон государя и Закон Будды слажены друг с другом, как колеса повозки и как крылья птицы. Если одного из двух не будет, птица не сможет лететь, повозка не сможет ехать. Как же закон государя останется без Закона Будды? И как же Закон Будды останется без закона государя? Итак, поскольку Закон Будды процветает, постольку и закон государя пышно цветет» [Там же].

Обращение государя-монаха Сиракава к святилищу Ивасимидзу-Хатиман («*Сиракава хо:о: ко:мон*», 1123 г.) продолжает ту же мысль: «Насколько я, ничтожный, понимаю, закон государя — это то, что правитель страны проводит в жизнь за счет добродетели, переданной от будды. Поэтому Закон Будды распространяется именно при защите закона государя». Здесь Закон Будды ставится выше мирского закона. А государь Тоба в обращении к святилищу Ивасимидзу-Хатиман 1113 г. утверждает: «Наш мир — это страна, где основу поддерживает путь богов, где Будда оставил свои следы. Боги обретают свое величие посредством величия государя, сияние богов усиливается государевым сиянием. Боги не почитаются сами по себе, но только благодаря ему, учение Будды не распространяется само по себе, но только благодаря ему» [Там же, 278].

В источниках начала периода Камакура часто встречается другое выражение: «процветание Закона Будды и людского закона», *буппо:-нимпо:-ко.рю:*. «Людской закон» мыслится как правила общественной жизни, это понятие шире, чем «закон государя». Другие тексты подчеркивают взаимозависимость «Закона Будды» и «людского закона», а обобщает это учение Дзиэн в «Записках глупца» (см. ниже). Эйсай в «Пожелании о восстановлении Закона Будды в Японии», «*Нихон буппо: тю:ко: гаммон*», говорит, что закон государя — господин над Законом Будды, а Закон Будды — сокровище этого господина.

Понятия «закон государя» и «Закон Будды», *о:бо:-буппо:*, часто встречаются в рассуждениях о «последнем веке». Конец буддийской Дхармы означает упадок государства, и уже вследствие этого упадка на страну обрушиваются ураганы, засухи, наводнения и моровые поветрия. Здесь, как и раньше, причиной природных бедствий считается несправедное правление. С точки зрения буддийского учения о смене эпох гибель «Закона Будды» неизбежна, и путь к ней буддийские наставники описывают согласно установкам китайской политической мысли, усвоенным в Японии.

«УВЕЩЕВАНИЕ СИГЭМОРИ»

В «Повести о доме Тайра» несколько раз повторяется мысль: когда гибнет государство, то сначала гибнет Закон Будды. Так, «Увещевание Сигэмори» (св. II, гл. 6) сводит воедино доводы, восходящие к китайской традиции, к буддийскому учению и к почитанию «родных богов». Когда Тайра-но Киёмори узнает о заговоре против Тайра во главе с Госиракава и собирается сам возглавить отряд, чтобы схватить государя-монаха, Сигэмори обращается к отцу с просьбой остановиться:

«Четыре милости дарованы человеку, живущему в этом мире, — милость Земли и Неба, милости государя, благодеяние отца и матери, благодеяние всего живого. Но милость государя превыше всего на свете! <...> Тем более надлежит понимать это вам, первому в роду Тайра правителю государства! <...> И если, забыв о великой монаршей милости, вы отправите государя [=государя-монаха Госиракава] в изгнание, вы поступите противно закону и оскорбите волю богини Солнца и бога Хатимана!

Боги охраняют Японию. Боги не потерпят нарушения гармонии и порядка. А помыслы государя и на сей раз, может быть, справедливы! <...> В семнадцати положениях Основного закона, начертанных принцем Сё:току, сказано: “У каждого есть душа, и в каждой душе — свои стремления. Что верно для одного, неверно в глазах другого. Кто дерзнет рассудить, что хорошо, а что плохо? В каждом суждении содержится мудрость и безрассудство, подобно кругу, не имеющему конца. А посему, когда человеком владеет гнев, да убоится он прежде всего собственного греха!”

Счастье еще сопутствует вам — заговор удалось раскрыть. <...> Доложите обо всем государю, служите ему с еще большим усердием, проявляйте к народу еще большее милосердие, и боги защитят вас, и воля Будды пребудет с вами! Если же боги и будды прольют на вас свою благодать, я уверен, государь-инок тоже сменит свой гнев на милость. Сопоставляя в мыслях государя, моего владыку и господина, и вас, моего отца, я чувствую, что не в силах решить, кому я должен сохранять верность, а от кого отвернуться! Но, выбирая между правдой и кривдой, можно ли выбрать кривду?» [Хэйкэ-моногатари 1982, 98—99].

КАМО-НО ТЁ:МЭЙ

В пору смуты и в первые десятилетия после нее во многих памятниках словесности «последний век» остается главной темой. К этой традиции принадлежит сочинение Камо-но Тё:мэй (1153—1216) «Записки из кельи», «*Хо:дзё:ки*» (1212 г.).

Камо-но Тё:мэй был сыном смотрителя Нижнего святилища Камо (Симогамо) в столице. Он начинал службу при этом святилище, но позже обратился к отшельничеству. Его называют одним из «беглецов от мира», *тонсэйся*, — эти люди вели монашескую жизнь «для себя», не совершали обрядов по просьбам мирян (в отличие от странствующих отшельников *хидзири*) и не принадлежали к каким-либо школам и объединениям [Марра 1984, 313—334].

В «Записках из кельи» есть описания пожара в городе Хэйан 1177 г., урагана 1180 г., перенесения столицы в Фукухара в том же году, голода 1181 г., землетрясения 1185 г. Тё:мэй сочетает отстраненный взгляд на эти бедствия — и картины страданий отдельных людей. Считается, что образцом для его сочинения послужило «Собрание сведений о возрождении» Гэнсин. Тё:мэй говорит о своем родном городе почти в тех же словах, в каких Гэнсин описывает «подземные темницы».

О себе Тё:мэй пишет, как год за годом менял жилища на всё более тесные, пока не поселился в «келье» размером всего в один квадратный *дзё:* (ок. 9 кв. м) — отсюда название его «Записок». «Келья» была построена даже без учета данных науки о благоприятных и неблагоприятных местах — зато ее при желании можно было разобрать и перевезти на другое место. По мере сокращения жилого пространства сужался и круг его потребностей — и это позволило ему обрести покой.

При всей скудости отшельничьего житья Тё:мэй сумел



Камо-но Тё:мэй. Рисунок Кикиути Ё:сай

обустроить «келью» и для молений, и для занятий словесностью и музыкой.

«У западной стены установил изображение Амида, и когда я наблюдал на нем лучи клонящегося солнца, мне представлялось, что этот свет с его чела. На половинках той занавески, что была пред ним, я прикрепил изображение Фугэн и рядом с ним Фудо:. Над северной перегородкой устроил маленькую полку и поставил там три иль четыре шкатулочки, плетенных из черной кожи; вложил туда собрание стихов, музыкальных пьес, сборник "*О:дзё:ё:сю:*", а подле поставил по инструменту — *кото* и *бива*. <...>. У восточной стороны настлал подстилку из стеблей папоротника, расстелил рогожу из соломы, и — вот оно, мое ночное ложе. В восточной же стене проделал я окно, тут же рядом поставил столик для письма. У изголовья стояла жаровня для углей. Ее я приспособил для топки хворостом. Заняв местечко к северу от хижины, его обнес редким низеньким плетнем, и — вот он, садик мой. Здесь я сажал различные лекарственные травы. — Вот каков был внешний вид моей непрочной хижины.

Если описать картину всей той местности, то к югу был уставлен водосток, и, сложив из камней водоем, я собирал себе там воду. Деревья росли у самого навеса кровли, отчего собирание хвороста для топлива было делом не тяжелым.

Звалось это место — гора Тояма.

Вечнозеленый плющ скрывал собой все следы. Долины густо поросли деревьями. Однако запад — тот был открыт. И это не могло не навеять особых мыслей...

Весной — глядишь на волны глициний... Словно лиловые облака, они заполняют собой весь запад.

Летом — слушаешь кукушку... Всякий раз, как перекликаешься с нею, как будто заключаешь уговор о встрече там, на горных тропах в стране потусторонней.

Осенью — весь слух заполняют голоса цикад... И кажется: не плачут ли они об этом непрочном и пустом, как скорлупа цикады, мире?

Зимой — любишься на снег... Его скопление, его таянье — все это так похоже на наши прегрешенья!

Когда молитва на ум неидёт иль из чтенья книг священных ничего не получается, я отдыхаю, пребывая в полном бездействии. Нет того, кто мог бы в этом мне помешать; нет и спутника такого, которого должно было бы стыдиться. Обет молчания я на себя особо не накладывал, но, живя один, я невольно соблюдаю и "чистоту уст". Блюсти все заповеди во что бы то

ни стало я вовсе не пытался, но раз обстановки, способствующей их нарушению, нет, в чём же я их нарушу?» (Пер. Н. И. Конрада [Камо-но Тёмэй 1988, 307—308]).

Об одиночестве Тёмэй пишет как о счастье — когда нет ни родичей, ни слуг, ни друзей, ни соседей, за кого надо отвечать и под чье мнение подстраиваться, только тогда можно быть по-настоящему свободным. Но даже и привязанность к своей уединенной хижине Тёмэй называет преградой на пути. Он повторяет слова «три мира — всего лишь сердце», *санкай юсин*.

ДЗИЭН

Дзиэн (1155—1225) первым из японских мыслителей выстроил целостное учение о закономерностях исторического развития государства на основе буддийских теорий. В книге «Записки глупца», «*Гукансё:*» (ок. 1221 г.), Дзиэн переосмысливает историю Японии, исходя из современного ему состояния страны и будущих задач японского государства [Браун и Исида Итиро: 1979; Марра 1985; Мещеряков 1992, 187—207; Хэмбрик 1978].

По рождению Дзиэн принадлежал к высшему слою японской знати. Его отец, Фудзивара-но Тадамити, был регентом при государях Сиракава и Тоба, трое братьев тоже были регентами — в том числе Кудзё:-но Канэдзанэ. Три сестры были женами государей (Сутоку, Нидзё: и Коноэ). Дзиэн стал монахом школы Тэндай и четырежды назначался на пост ее главы — в 1192, 1201, 1202 и 1213 гг. Его уходы с должности настоятеля храма Энрякудзи и возвращения на нее связаны были с тем, как ослабевало и снова укреплялось влияние семьи Кудзё: при дворе.

«Записки глупца» — не летопись в старом понимании этого слова и не историческая повесть, а трактат, «рассуждение по истории», *сирон*. Оно имеет четко выраженную политическую цель — убедить государя-монаха Готоба примириться с существованием сёгуната. Дзиэн доказывает, что обеспечить правильное взаимодействие между государевым двором и воинской ставкой могут сановники из рода Кудзё:.

Дзиэн не просто излагает и оценивает события, но исследует те закономерности, которым они подчинены. Он называет эти движущие силы истории «путеводными основами», *до:ри*, и делит их на «скрытые», *мё:*, и «явные», *кэн*. «Скрытые» основы — это «Закон Будды» и воля богов, тоже относимая к Дхарме, а «явные» основы — «законы государей» и подчиненное им поведение людей. «Скрытые основы» можно толковать как мировые закономерности, а «явные» — как нравственные правила [Хэмбрик 1978, 43]. Дзиэн различает в истории Японии семь эпох, в каждой из которых отношения между «скрытыми» и «явными» основами строились по-разному.

Первая эпоха следует сразу за «веком богов», в ней «явные» основы полностью соответствуют «скрытым». Власть передается от отца к сыну, но государь не обязательно назначает преемником старшего сына, а выбирает наиболее способного. Это праведное время длится от первого государя Дзимму до государя Сэйму (условные даты — VI в. до н. э. — III в. н. э.).

Во вторую эпоху «явные» основы начинают расходиться со «скрытыми», праведность постепенно утрачивается, государю наследует не только сын, но и внук. Но на должности все еще назначают людей соразмерно их дарованиям. Так продолжается от начала правления Тю:ай до конца правления Киммэй (571 г.). Утратив непосредственную способность воплощать «скрытые» основы в «явном» мире, люди нуждаются в учении, и в конце этой эпохи в Японии начинает распространяться Дхарма, учение Будды.

Людям третьей эпохи уже не удастся соединить «скрытые» основы с «явными», будды и боги часто недовольны тем, как идут дела в мире, и только немногие мудрецы способны постичь «скрытое» и действовать в согласии с ним. На протяжении почти всей этой эпохи в делах правления государям помогают сподвижники из рода Фудзивара. Это время начинается с правления государя Бидацу, а кончается вместе со смертью Фудзивара-но Митинага (1127 г.) — или же с окончанием правления Гоитидзё: (1136 г.).

В четвертую эпоху наступает время «конца Дхармы» и упадка «закона государя». Мудрецы еще существуют, ни изменить ход событий им не под силу. Эпоха продолжается до кончины государя-монаха Тоба в 1156 г.

Дальше по схеме Дзиэн следуют две эпохи, события которых развиваются параллельно. Пятая длится до кончины Минамото-но

Ёритомо в 1199 г. Это время междоусобных войн, «век смуты», *рансэй*, «злой век», *акусэй*, но в нем есть возможность возвращения к праведности. В XII — начале XIII в. в Японии существовало представление о том, что «последний век», *мацудай*, — это еще и «последние правления»: по преданию, богиня Аматэрасу обещала хранить род своих потомков-государей на протяжении ста поколений, и из них осталось уже немного (Готоба был 82-м государем Японии). Дзиэн отвергает это мнение, для него гибель японской государственности во главе с потомками Солнечной богини не предопределена. Ёритомо у Дзиэн — не мудрец, но решительный деятель. Он смог остановить войну, поступая сообразно «скрытым» основам. Шестая эпоха охватывает правление Госиракава в качестве государя-монаха (1158—1198). Она отмечена разрушением власти, разрывом связей между государем, сановниками и воинами. Таким образом, одновременно с распадом старого государства идет становление нового.

В седьмую эпоху нет ни мудрецов, ни вождей, об основах уже никто не вспоминает — ни о «явных», ни о «скрытых», мир близится к концу. Однако Дзиэн видит возможность противостоять всеобщему разрушению. Он предсказывает, что будущие правители Японии сумеют привести «явные» основы в соответствие «скрытым». Эта мысль противоречит учению о «конце Закона», но согласуется с другой буддийской теорией времени — той, что изложена в «Энциклопедии Абхидхармы». Эта теория описывает перемены во всем мироздании, а не историю буддийской Дхармы. Вообще в Японии обычно представления о «конце Закона» связывали с гибелью мира в целом, но Дзиэн не смешивает эти две темы. В «Энциклопедии Абхидхармы» мир проходит четыре больших эпохи — «кальпы» становления, пребывания, разрушения и опустошения. Каждая из них включает в себя двадцать «малых кальп», в которых также есть фазы роста и убыли. Если даже мироздание клонится к концу, в ходе его общего ухудшения возможны отдельные периоды относительного улучшения, и в Японии как раз может наступить такой период.

От каждого человека зависит, склонится ли мир в сторону покоя или в сторону смуты. Действия людей, по Дзиэн, не полностью заданы кармой, человек часто может выбирать, как ему действовать, и этот выбор влияет на ход истории. Вместе с тем этот выбор нельзя назвать «свободным», потому что он зависит от способности человека почуять и понять «скрытые» основы, а также применить это

знание на деле. Наибольший успех имеет тот, кто понимает «скрытые» основы и в своих решениях сообразуется с общемировым ходом событий. Сами «основы» могут быть общими или же относиться к отдельному месту, времени и лицу. Общим «основам», обычаям, *садамэ*, не всегда можно следовать, поскольку времена меняются. Так, царевич Сё:току не покарал своего родича Сога-но Умако, хотя знал, что тот виновен в смерти государя Сусюн. По Дзиэн, Сё:току поступил правильно, ведь Сусюн был противником закона Будды и нарушал «закон государя». Как указывает Ч. Хэмбрик, Дзиэн «пытается найти религиозную значимость случайных, изменчивых событий, не отвергая и не отрицая их реальности» [Хэмбрик 1978, 52]. В этом отношении Дзиэн следует той традиции «исконной просветленности», которая развивалась в конце периода Хэйан в школе Тэндай. Согласно ей, освобождение возможно обрести только внутри мира непостоянства, истину — только внутри заблуждения.

ГЛАВА 40

УЧЕНИЯ ОБ «ИСКОННОЙ ПРОСВЕТЛЕННОСТИ»
В ШКОЛЕ ТЭНДАЙ

В XI—XII вв. монахи школы Тэндай продолжали изучение «Лотосовой сутры» и других текстов канона, поддерживали традиции диспута, разрабатывали навыки «созерцания сердца» и приемы его описания. После Рё:гэн и Гэнсин это учение направление Тэндай развивалось главным образом в виде «устной передачи», *кудэн*. Оно по-прежнему было тесно связано с общей обрядовой подготовкой в области «тайнств» и «прекращения и постижения», однако со временем становилось всё более самостоятельным.

На горе Хиэй существовало несколько относительно обособленных монашеских сообществ, связанных с той или иной пагодой или храмом. Некоторое число монахов-книжников занимались исключительно теорией, не будучи ни воинами, ни хозяйственниками, ни даже мастерами по ведению обряда.

Хотя рассуждения об «исконной просветленности» и не считались «тайными» в том смысле, как обрядовые знания, но их тоже принято было «доверять только одному человеку», *юйдзю итинин*. Обучение шло в основном изустно, но ученики делали записи на полосках «разрезной бумаги», *киригами*. В XII в. устные наставления были впервые записаны — вероятно, из опасений, что в пору междоусобиц традиция прервется или же раздробится на множество новых направлений, так что «совершенное учение» как целое исчезнет. Часто такие записи выглядят как серии коротких отрывков — вероятно, их составляли как подборки заметок *киригами*. Как правило эти тексты сосредоточены вокруг главной мысли «Лотосовой сутры» — что всякое существо непременно станет буддой. Авторство текстов приписывали Сайтё:, Рё:гэн, Гэнсин, но сколько-то достоверным можно считать лишь то, что названные мыслители положили начало устной передаче этих наставлений. Исследователи назы-

вают эти тексты «рассуждениями об исконной просветленности», *хонгакурон*. См. [Грубникова 2008].

Понятие «исконная просветленность», *хонгаку*, указывает на то, что внутри нашего опыта — разрозненных ощущений, мыслей, желаний — всегда есть сердцевина, тождественная будде. Или шире: что у любых вещей, явлений, событий, доступных опыту, тоже есть такая сердцевина, и она выходит за пределы мира непостоянства, принадлежит миру будды. Подобные построения можно встретить у мыслителей многих школ. «Традиция исконной просветленности» отличается тем, что не признает никакого будды отдельно от непросветленного существа, никакой сущности отдельно от видимости.

Тамура Ёсиро: показывает своеобразие учений об «исконной просветленности» на примере противопоставления жизни и смерти. Обыденный опыт подсказывает: все живое смертно. В то же время живому существу свойственно неприятие смерти и стремление к жизни. Ранние буддисты учат, что раз вечной жизни быть не может, то остается отвергнуть и жизнь, и смерть (не приемлешь смерти — должен отрешиться и от жизни). Махаянские наставники говорят, что жизнь и смерть едины. А сторонники «исконной просветленности» признают, принимают и жизнь, и смерть, т. е. в какой-то мере сводят всё опять к обыденному опыту, подводя под него основу, полученную в рефлексии. То же происходит и с другими противопоставлениями, например — будды и непросветленного человека. Для мыслителей *хонгаку* «именно обычный человек — это действительно живой будда, а тот будда, который пребывает где-то за пределами фактической реальности, — мертвый будда, лишь условно значимый будда. Так обычный человек принимается таким, каков он есть» [Тамура Ёсиро: 1984, 246].

«ТРАКТАТ О ПРОБУЖДЕНИИ ВЕРЫ В МАХАЯНУ»

Понятие «исконной просветленности» впервые появляется в «Трактате о пробуждении веры в махаяну», яп. «*Дайдзё:*

кисин-рон», кит. «Дачэн цисинь-лунь». Его приписывают индийскому мыслителю Ашвагхоше, но вероятнее, что составлен он был в Китае. Задача этого трактата — показать суть учения махаяны о тождестве сансары и нирваны, опираясь на знание об устройстве сознания, оно же «сердце», *син/кокоро*. Природа сознания в трактате описана как двусоставная. Оно наделено свойствами «истинной реальности» и в то же время — свойствами «рождения и исчезновения и причинной обусловленности». Все «дхармы», составляющие поток нашего опыта, различаются лишь постольку, поскольку сознание различает их. И если это различие устранить, то не будет различия между страданием и блаженством, постоянством и изменчивостью, заблуждением и просветлением.



Храм Бёдо:ин. Зал Фудо:

Если сознание отделено от «различающей мысли», то оно «подобно пустому пространству, для которого нет ничего, что бы оно собой не охватывало» (пер. Е. А. Торчинова, см. [Трактат о

пробуждении веры 1997]). Мир «дхарм» для такого сознания есть не что иное, как «Тело Дхармы», самоотждественный вселенский будда. Сознание, которое опирается на «тело Дхармы», называется «исконно просветленным».

Оно противопоставляется «пробуждению, имеющему начало», *сикаку*, — просветлению как процессу, который однажды начинается и какое-то время длится, пока не наступает «окончательное пробуждение». Исходную точку этого процесса называют «непробужденным сознанием». Однако «на самом деле нет никаких различий между исходным состоянием и пробуждением, ибо все четыре состояния¹⁴ наличествуют одновременно и лишены самостоятельности, будучи изначально равностными и тождественными Единому Пробуждению».

«ПОХВАЛА ИСКОННОЙ ПРОСВЕТЛЕННОСТИ»

Одним из источников учения об «исконной просветленности» служит стихотворение под названием «Похвала исконной просветленности», «Хонгаку-сан». Оно содержится в «Сутре сосредоточения на Цветке Лотоса», «Рэнгэ-дзаммай-кё:». Возможно, сутра была составлена в Китае как руководство к обрядам почитания «Лotosовой сутры». Стихотворение построено как обращение за прибежищем к «Трем Сокровищам» — Будде, его Учению и Общине, как их понимает традиция «исконной просветленности» [Хонгаку 1973, 99]. Подвижник ищет прибежища у собственного исконно-просветленного сердца, в котором содержатся все будды и бодхисаттвы («тридцать семь почитаемых») и все способы сосредоточения. Поскольку видимый мир не существует отдельно от сознания, то и «вещам» на уровне их естественного устройства присуще быть предметами сосредоточения: через них достигается истинное, а не мнимое знание. Нужно не отвергнуть свою нынешнюю непостоянную жизнь ради чего-то высшего и лучшего, а найти прибежище в ней самой, поскольку сердцевину ее составляет будда.

¹⁴ Исконно-просветленное, непроесветленное, идущее к просветлению и окончательно просветленное.

«РАЗВЕРНУТАЯ ПОХВАЛА ИСКОННОЙ ПРОСВЕТЛЕННОСТИ»

«Развернутая похвала исконной просветленности», «Тю: Хонгаку-сан», — это переложение «Похвалы» из сутры, ее приписывают Рё:гэн, см. [Тю: хонгаку-сан 2008].

Ищу прибежища моей жизни у тела Дхармы,
У исконно-просветленного сердца:
Постоянно да пребуду у лotosовой опоры, у сердца
Чудесной Дхармы.

Три тела будды обладают десятью тысячами достоинств,
Тридцать семь почитаемых обитают в моем сердце. <...>

С древних времен, откуда притекают рождения и смерти,
И до нынешней поры, где кружится водоворот разрозненных
жизней,

Оно длится самое краткое мгновение —
Но тянется сквозь дела и годы, как нить.

Это сердце и есть зародыш Татхагаты,
До краев полно достоинствами, многочисленными,
как песчинки в Ганге,

И хотя блуждает по рождениям и смертям на пяти путях¹⁵,
Остается незапятнанно-чистым.

Взять ли созерцание луны —
Именно сердце достигает пяти видов сосредоточения¹⁶.
Взять ли сравнение с зеркалом —
Именно в нем проявляются образы трех истин¹⁷. <...>

¹⁵ Различные пути перерождения: «подземные темницы» (буддийский «ад»), миры голодных духов, животных, людей и небожителей. Обычно говорят о шести путях, добавляя к этим пяти еще мир демонов-асур.

¹⁶ Пять видов сосредоточения соответствуют пяти буддам, почитаемым в «тайном учении».

¹⁷ «Пустая», «условная» и «срединная» истины.

Если сам станешь размышлять о своем сердце-море,
То поймешь: мир будды не отстоит далеко от живых существ.
И если единой мыслью охватишь его истинный облик,
То сможешь постичь, что «эти три — не различны»¹⁸. <...>

ТОЛКОВАНИЕ К ПОХВАЛЕ ИСКОННОЙ ПРОСВЕТЛЕННОСТИ»

«Толкование к похвале исконной просветленности», «Хонгаку-сан-сяку», приписывают Гэнсин, см. [Трубникова 2008a]. Оно комментирует «развернутую похвалу», опираясь на выдержки из «Лotosовой сутры», а также «Сутры о нирване», «Сутры цветочного убранства», «Сутры совершенного просветления» («Энгаку-кё») и других сутр. Кроме них часто цитируется «Трактат о пробуждении веры» и сочинение Чжии «Махаянское прекращение неведения и постижение сути». Из сочинений наставников японской школы Тэндай чаще всего цитируется книга Аннэн «Беседы об учениях и временах». «Толкование» построено как цепочка вопросов и ответов по тексту «Развернутой похвалы», и отчасти по нему можно судить о том, как в школе Тэндай принято было работать с учениками.



Храм Бё:до:ин.
Изваяние Небесной девы

Непросветленное живое существо рождается и умирает, срок его существования конечен. Однако сам круговорот рождений и смертей не имеет начала и конца. Вместе с тем существо, вовлеченное в этот круговорот, по сути своей тождественно вечному будде. Как связать все эти утверждения воедино? Этой проблеме посвящены первые вопросы «Толкования».

¹⁸ Слова «эти три — не различны» отсылают к «Сутре цветочного убранства». Имеются в виду 1) наше сердце, 2) будда и 3) все живые существа.

«**Вопрос** [1]. Многочисленные глупцы сами собою приходят из первоначального, до сих пор остаются непросветленными, и никто из них даже не приступал к постижению. А раз так, то можно ли говорить, будто их тела “исконно просветлены”? **Ответ.** Разве об “исконной просветленности” говорят не тогда, когда указывают на изначальный источник постижения — в отличие от того постижения, которое начато и продолжается¹⁹? Если перевернуть твое рассуждение, то точно так же о “безначальном” ты говоришь в отличие от того, что началось и длится²⁰».

Вопрос [4]. Говорят, что живые существа опираются на зародыш Татхагаты, и при этом они возникают, начинают жить — снова и снова. Но если нирвана всех будд не есть уничтожение, то получается, что число живых существ и растет, и убывает, а число будд только растет. Расходится ли это с проповедью тех сутр, которые отрицают и рост, и убыль, а учат, что мир живых существ не растет и не убывает? **Ответ.** Для тебя осталось трудным то, что разъяснялось ранее? В трактатах часто говорится, что у круговорота рождений и смертей нет начала, но есть конец²¹, а у нирваны есть начало, но нет конца. Это значит, что живые существа только убывают, а мир нирваны только растет. Разве эта проповедь не расходится с теми сутрами, которые отрицают и рост, и убыль? Мы же говорим: рождение и смерть тождественны нирване — такова природа вещей. Природа вещей по сути тождественна себе, не имеет ни прошлого, ни будущего, не растет и не убывает. Она движется — и ее называют “рождениями и смертями”, покоится — называют “нирваной”, заблуждается — называют “живыми существами”, просветлена — называют ее “всеми буддами” (согласно “Значениям учений и времен”)

Дальше говорится о «сердце» как части человеческого тела. Сердце — это «кусочек мяса размером в один квадратный сун. По сути оно состоит из восьми различных частей, похоже на цветок лотоса. У муж-

¹⁹ «Начало» как исходная точка некоего движения отличается от «начала» как движущей силы, причины движения. Эта причина остается той же самой независимо от того, начато движение, еще не начато или уже завершено.

²⁰ Круговорот рождений и смертей в целом безначален, хотя каждая отдельная жизнь в нем имеет и начало, и конец. Поэтому о глупцах, хотя срок их рождения и известен, говорят, что они «приходят из безначального».

²¹ Круговорот рождений и смертей не имеет начала, но из него можно выйти, и поэтому он конечен. Нирвана обретается только после подвижничества, т. е. начало у нее есть, но она неуничтожима, т. е. бесконечна.

чин оно повернуто кверху, у женщин книзу. Если взглянуть на эти восемь частей — из них составляется лотос, <...> цветок деяний Чудесной Дхармы» (вопрос 6-й). Сердце — это также и сознание, и мир как порождение сознания. В сердце содержатся не только все изменчивые вещи, но и все будды, бодхисаттвы и другие почитаемые существа. В этом смысле традицию «исконной просветленности» можно считать «атеистической»: она указывает, что будда создан нашей мыслью, не существует отдельно от нее. Но в этом мыслители школы Тэндай следуют за «Сутрой цветочного убранства». Всё зависит от того, на что направлено наше познание: если на мир непостоянных вещей, то и само оно непрочно, неистинно, а если на мир будды — истинно. Его перенаправление с мира страданий на мир будды происходит в ходе упражнений по сосредоточению. Сердце созерцают как лунный круг, на котором мысленно размещают «почитаемых» — и тем самым овладевают их мудростями и всевозможными достоинствами. Похожее овладение миром непостоянства достигается, когда в сердце созерцают «три тысячи миров».

КРИТИКА УЧЕНИЙ ОБ «ИСКОННОЙ ПРОСВЕТЛЕННОСТИ»

Критику учений об «исконной просветленности» начал наставник самой школы Тэндай — Хо:тибо: Сё:син (конец XII — начало XIII в.). По преданию, этот монах-книжник настолько был погружен в учение занятия, что даже не слышал о войне между Тайра и Минамото. На протяжении почти полувека, с 1160-х гг. по 1207 г., он работал над книгой под названием «Личные заметки о трех больших частях толкования Лотосовой сутры», «*Хоккэ сандайбу-сики*». В седьмой главе этого сочинения Сё:син упрекает своих товарищей по школе: вы настолько опьянены своей исконной просветленностью, что забываете дать положительное свидетельство о ней и воплотить ее в жизнь. Указания сторонников «исконной просветленности» на необходимость упражнений выглядели для Сё:син неубедительно: «мгновенность» достижения цели он понимал как легкость, автоматизм. Поскольку ничто в мире не происходит без причины, то и просветление, по Сё:син, достигается только вследствие подвижничества [Тамура Ёсиро: 1984, 256].

«ТРИДЦАТЬ ЧЕТЫРЕ ЗАМЕТКИ»

«Тридцать четыре заметки», «Сандзю:сика-но котогаки», приписывали Гэнсин. Они представляют собой своего рода справочник по учению об «исконной просветленности». Среди «Заметок» есть толкования важнейших понятий, связанных с нею: «Сознания» (10), «Изначального неведения» (9), «Трех тел будды» (1, 2, 11, 12 и др.). Кроме того, здесь разбираются некоторые положения учения Тэндай, в том числе: «Рождения и смерти — это и есть нирвана» (5), «Деяния (карма) — это и есть освобождение» (29), «Время чтения — это и есть прекращение заблуждений» (32), «Заблуждения и страсти — это и есть бодхи» (28).

Составители «Заметок» снова и снова обсуждают деление «Лотосовой сутры» на две части: «врата следа» и «исконные врата». Они ставят вопрос так: что именно отображают «следы»? Насколько отпечаток соответствует прообразу — не важно, существенно лишь то, что по нему опознается «исконная основа». Отсюда делается вывод, что «следы» (в данном случае — различные тела будд) сами по себе «исконны», истинны.

«Врата следа» и «исконные врата» здесь — это два подхода к познанию «истинного облика» вещей. Во «вратах следа» мысль движется от частного к общему: «хотя и говорят, что десять тысяч дхарм различаются, их основа тождественна». Соответственно, все учения неполно и неточно выражают мысль «совершенного учения», Единой Колесницы. А «исконные врата» от «основы» возвращаются к «делам», от сущности к явлениям. Здесь «подземные темницы — это подземные темницы, голодные духи — это голодные духи и так далее, а мир будды — это мир будды. Они не изменяются, о них мы рассуждаем как об истинных обликах собственной сущности вещей» (23).

Эту мысль поясняют сравнения с луной, отраженной в воде, и с отражением человека в зеркале. Наивный взгляд видит в зеркале человека, в воде — луну. При первом шаге осмысления этих явлений мы понимаем, что отражения — это лишь образы, их может быть много, тогда как отражаемая сущность одна. Но на втором шаге мы сознаем: «образа», «отражения» как такового мы не видим, а видим то, что отражено. «В исконных вратах мы искони не видим луну в воде, с самого начала видим только одну луну — небесную. Ибо мы знаем истинную сущность, видим истинную сущность. Мы знаем, что луна, одна-един-

ственная, временами гостит во всяческих водах. Исконная сущность — это одна-единственная небесная луна. Исконная сущность — одно-единственное тело. Но при этом мы знаем, что есть и три имени» (13).

От чего зависит та степень истинности познания, которая доступна нам в данный момент нашего опыта? И что, собственно, мы преодолеваем, когда совершенствуемся? Обычный ответ на эти вопросы сводится к тому, что наши познавательные возможности всякий раз определяются «склонностями», *хэн*, — нашими предпочтениями. Знание, которое мы получаем, соразмерно этим предпочтениям и ограничено ими.

Традиция «исконной просветленности» иначе подходит к теме «склонностей». Если наличие предпочтений — свойство, присущее нашему познанию в целом, то от них зависят не только ложные мнения, но и всякое знание вообще. Требование «отпустить» их бессмысленно. «Поистине, мы не отпускаем ничего, за что держались бы соразмерно склонностям. “То, за что держатся соразмерно склонностям”, — это и есть природа вещей. Как можно “отпустить” природу вещей? Это было бы похоже на то, как если бы мы отбросили одно, пустое, желая другого, порожнего. Заблуждение и просветление исконно едины по сущности. Едины — как вода и лед. Зачем же при стремлении к просветлению отбрасывать то, за что мы держимся соразмерно нашим склонностям?» (8)

Похожая установка на то, чтобы перестать держаться за противопоставление заблуждения и просветления, есть и у мыслителей других школ, в частности, Дзэн. Ее соотносят с той мыслью, что «желание не иметь желаний» есть само по себе желание. Противники «исконной просветленности» делали отсюда вывод, что наставники школы Тэндай попустительски относятся к заблуждениям, чуть ли не поощряют их (коль скоро «нет просветления вне заблуждения»).

По оценкам исследователей, именно установка на «исконную просветленность» задает своеобразие японского буддизма — его «согласие с насущной действительностью», *гэндзицу ко:тэй* [Тамура Ёсиро: 1987; Стоун 1995; Хабито 1996]. Мир непостоянства при этом не отвергается, а принимается таким, каков он есть. Традицию *хонгаку* иногда называют главным достижением буддийской мысли в Японии. В ней видят «собственно японское» качество, привнесённое в буддизм: своего рода благодушие, могущее отчасти уравновесить общий мрачный буддийский взгляд на мир.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Концом эпохи Хэйан в истории японских религий можно условно считать две даты: завершение междоусобной войны между родами Тайра и Минамото в 1185 г. — или крах «правления из молельни» в 1221 г. В XIII—XIV вв., в эпоху Камакура, начинается переустройство обрядов и учений сразу по нескольким направлениям. На наш взгляд, итоги развития религий за IX—XII вв. лучше всего можно проследить, коротко рассказав об этом их пересмотре.

Не только государев род, но и «чиновные дома» столицы в конце XII в. уступают основную политическую власть в стране «воинским домам» во главе с военным правительством. Задача обрядовой защиты государства и страны по-прежнему считается важной, но в XIII в. особое значение приобретает не государственная, а сословная обрядность.

В эпоху Хэйан «религия японцев» была разнородной по составу и по происхождению отдельных ее частей, но все-таки единой для всей страны. Один и тот же пестрый набор обрядовых средств был в распоряжении государя и его двора, столичной и местной знати, а также простолюдинов, и разница сводилась главным образом к размаху обрядов и уровню затрат на них, но не затрагивала их содержания. Теперь же «религия воинов» отличается, с одной стороны, от «религии чиновников», а с другой — от «религии простонародья». И в особый разряд можно выделить «религию мастеров обряда», включая сюда и монахов, и жрецов крупных храмов-святилищ. При этом каждая из сословных разновидностей «японской религии» включает в себя почитание богов *ками* и Трех Сокровищ, а также отдельные черты китайских религий и философских учений. Новая волна китайского влияния в XIII в. отчасти продолжает давние заимствованные традиции, а отчасти вводит и прежде не известные.

По широко известной схеме, религии к рубежу эпох Хэйан и Камакура распределяются так: «чиновникам — Сингон, воинам — Дзэн, простолюдинам — Дзё:до». Религией чиновной знати остаются «тайнства». К ним относятся и буддийский «тайный» обряд, проводимый монахами крупных храмов, и почитание богов *ками* из государственного мифа, отчасти сросшееся с этим обрядом (как в храмах-святилищах Кумано), и «Путь Инь и Ян», также осознаваемый в единстве с буддийским учением. Религией воинов по этой схеме выступает буддизм традиции Дзэн, сомкнувшийся с почитанием Хатиман и других богов воинских родов. К этой религии примыкает и конфуцианское учение в его новом изводе, предложенном в Китае в XII—XIII вв. — конфуцианство, в большей степени нацеленное на изучение человека, а не общества и государства. Простонародной религией считается амидаизм в сочетании с обрядами местным богам, а также — и всё в большей степени — с культами разных будд, бодхисаттв, «светлых государей», богов индийского и китайского происхождения, чтимых как защитники и помощники в той или иной области человеческой жизни. Обряды, обращенные к этим существам, выходят за рамки отдельных храмов и их ближней округи, широко распространяются среди простых мирян по всей стране. Показательно, что в эпоху Камакура одним из первых такую роль общеяпонского народного обряда начинает играть почитание бодхисаттвы Дзидзо: («Чрево земли», санскр. Кшитигарбха) — покровителя путников и заступника грешников в «подземных темницах». Во многом это связано с последствиями междоусобиц XII в. — с переселением множества простых людей из одних владений в другие и с укреплением веры в то, что в «последний век» избежать тяжких преступлений не удастся никому.

В эпоху Хэйан храмовые и святилищные обряды развивались как особый род деятельности, требующий долгого обучения и нескольких посвящений. С одной стороны, это привело к тому, что знатоки обряда, монахи и жрецы крупных храмов-святилищ, выделяются в своеобразное сословие, близко связанное с чиновной и военной знатью и все же обособленное. О «храмовых домах» и в XII в., и в XIII—XIV вв. можно сказать, что у них имеется своя «религия». В нее входят и обрядовая «тайная» подготовка, и учения школ города Нара и школы Тэндай — они сохранили за собой роль главных центров буддийской образованности. Сюда же относится почита-

ние храмовых богов, «защитников Закона-Дхармы». В XIII в., после восстановления разрушенных храмов города Нара, в них начинается возрождение старых школ, прежде всего Кэгон и Рицу. Делаются попытки заново изложить их учения, отчасти эти школы соединяются с хэйанскими — таково, например, объединение Сингон-Рицу. В школе Тэндай идет работа по записи устных наставлений по «исконной просветленности» и по их толкованию. Похожей деятельностью занимаются жрецы из старых святилищных родов, в XIII—XIV вв. появляются первые письменные тексты, где изложено учение о «родных богах». Среди таких записей особенно важны «предания», *энги*, закрепляющие устные традиции обучения в горных храмах-святилищах. Столь же важны наставления жреческого рода Ватараи из святилища Исэ, положившие начало первой из школ синтоизма — Ватараи-синто. В этих сочинениях всюду так или иначе задействуется язык буддийской учености, хотя по направленности они могут идти и вразрез с построениями мыслителей-монахов (например, здесь не боги *ками* мыслятся как «следы-отпечатки» будд, а наоборот). В то же время в записях школы Тэндай, как и в новых текстах школ города Нара, «родным богам» уделяется важнейшее место. Так что можно говорить о единой большой традиции почитания богов и будд, которая теперь выходит на уровень теорий. Она внутренне разнородна, но прочно связана с относительно замкнутым сословием обрядовых специалистов.

Монахи и жрецы храмов-святилищ по-прежнему предлагают различные обряды для всевозможных государственных и частных нужд. Однако государственной храмовой или святилищной сети уже не существует. Когда в XIV в., уже по завершении эпохи Камакура, сёгунат Асикага берется за воссоздание государственной обрядности (похожей на ту, что задумана была в «государстве законов» VIII в.), то опору ее составляют новые храмы «воинской» школы Риндзай.

С другой стороны, в XIII—XIV вв. развиваются буддийские школы, чьи приверженцы четко отделяют себя от монашеской общины школ Нара и Хэйан. Таковы амидаистские школы Дзё:до, Дзё:до-Син и Дзи, школы Риндзай и Со:то:, принадлежащие к традиции Дзэн, а также школа Нитирэн. Их собирательно называют «камакурскими школами». Главная их особенность в том, что наставники этих школ, будучи монахами, не образуют особого сословия, не принадлежат к старым «храмовым домам» и не создают новых — а стараются оста-

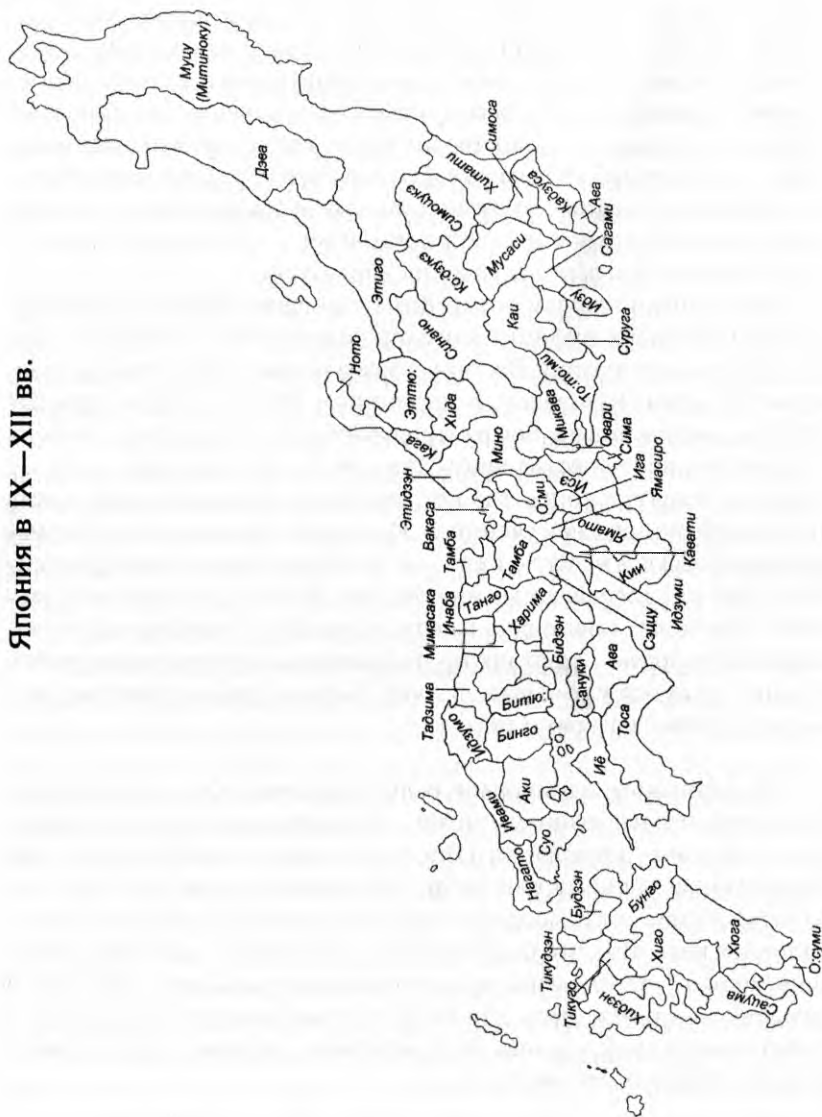
ваться внутри тех сословий, к которым принадлежат их почитатели-миряне. Для школ амидаизма это в основном крестьяне, горожане и незнатные самураи. Для школы Риндзай это высокопоставленные воины, а для школы Со:то: — «средняя» часть воинского сословия. Что же до школы Нитирэн, то ее учение обращено к новым служилым людям разного происхождения, призванным составить основу нового государства — по замыслу еще более сплоченного и сильного, чем когда-то было «государство законов». Насущная необходимость такого государства, по Нитирэн, была связана с угрозой монгольского завоевания, а единство этому государству должны были задавать один для всей страны предмет почитания — «Лотосовая сутра» — и единый простой обряд величания этой сутры.

Всем новым школам эпохи Камакура свойственно отвержение старых обрядовых традиций как слишком сложных, а главное — доступных только знатоку. Все они разрабатывают новые обряды, равно исполнимые и монахом, и мирянином. Это могут быть простые обряды амидаистов и приверженцев Нитирэн, а может быть и очень трудное подвижничество школ Дзэн, но во всех случаях это такая обрядовая деятельность, где нет заказчика и исполнителя, а есть общая работа учителя и учеников. И направлена эта работа на изменение человека, а не мира, или — на преобразование мира через действия людей, совершаемые вне обряда, но под руководством учения. Некоторые новые школы отказываются от требования монашеского безбрачия, «должность» наставника в них передается от отца к сыну — как это уже бывало в эпоху Хэйан в храмах-святилищах с их династиями настоятелей.

И в японском, и в мировом религиоведении XX в. долгое время считалось, что настоящие религии — сопоставимые с христианством или исламом — появляются в Японии только в эпоху Камакура. Это буддизм новых школ и синтоизм, у которых есть и вера, и свое четкое миропонимание, и обряд для каждого из верующих, и ясно представимая цель. Всё, что было до XIII в., объявляли «магией», «ритуалистикой», «первобытными верованиями в изящной иноземной оболочке» — и отвергали как недостаточно похожее на религию в собственном смысле слова. Мы надеемся, что нам в нашей книге удалось показать: это не так.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Япония в IX—XII вв.



Календарь Японии в IX—XII вв.

Годы считались по 60-летнему циклу, заимствованному из Китая. Здесь каждый год обозначается сочетанием двух знаков. Знаки берутся из двух рядов: десяти циклических знаков, «стволов», и двенадцати знаков зодиака, «ветвей». «Стволы соответствуют пяти первоначалам китайской традиции: Дереву, Огню, Земле, Металлу и Воде, причем каждое из первоначал имеет два ствола, они называются «старший брат» и «младший брат». Всего получается десять «стволов», для каждого существует особый иероглиф.

«Ветви» называются по двенадцати зодиакальным животным. Каждая «ветвь» всегда бывает или старшей, или младшей, то есть сочетается или со «старшим братом», или с «младшим братом».

Всего получается 60 разных сочетаний, ими и обозначаются годы. Цикл начинается с «Мыши — старшего брата дерева», *Киноэ-нэ*, и кончается «Свиной, младшим братом воды», *Мидзуното-и*.

Кроме того, существует летосчисление по годам правления государей. С 645 г. на протяжении каждого правления вводились «девизы», *нэнго*; один или несколько — по китайскому образцу. Они состоят из двух иероглифов с благопожелательным значением. «Девизы» внутри одного правления менялись в связи с особенно важными событиями, благими или дурными. Эпоха Хэйан начинается с 12-го года *Энряку*, это был второй из девизов правления государя Камму. Кончается она 2-м годом *Гэнряку*, это был первый из девизов правления государя Готоба. См. Государи Японии.

Новогодние приходится на первое новолуние после зимнего солнцестояния, в это время в большинстве областей Китая и Японии начинается весна.

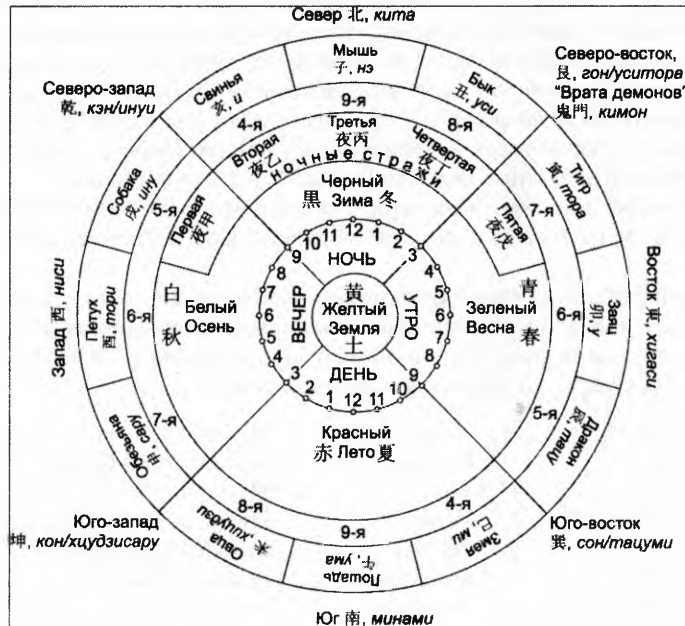
Месяцы обозначаются порядковыми номерами. Поскольку лунное и солнечное времяисчисления не совпадают, приходилось иногда вставлять дополнительные месяцы. Они по номеру приписывались к предыдущему месяцу. Существуют особые названия для месяцев:

Первый	<i>Муцуки</i>	Месяц согласия
Второй	<i>Кисараги</i>	Месяц смены одежд
Третий	<i>Яёи</i>	Месяц роста
Четвертый	<i>Уцуки</i>	Месяц цветов <i>унохана</i>
Пятый	<i>Сацуки</i>	Месяц посадки риса
Шестой	<i>Минадзуки</i>	Безводный месяц
Седьмой	<i>Фумидзуки</i>	Месяц писем

Восьмой	Хадзуки	Месяц листвы
Девятый	Нагацуки	Долгий месяц
Десятый	Каннадзуки	Месяц без богов
Одиннадцатый	Симоцуки	Месяц инея
Двенадцатый	Сивасу	Месяц беготни

Дни в месяце считаются по знакам зодиака. День делится на двенадцать «страж» (каждая по два часа), они тоже называются по порядковым номерам или по знакам зодиака. Полночь приходится на середину стражи Мыши, полдень — на середину стражи Лошади. Каждая стража делилась на четыре равные части, *коку*. В Столице в «Управлении Темного и Светлого начал» были установлены водяные часы, за ними наблюдали особые должностные лица, и при наступлении каждой следующей стражи ударами барабана отмечали ее порядковый номер.

Для некоторых буддийских обрядов применяется еще более дробное деление времени, вплоть до *сэцу* — «кратчайшего мгновения» (санскр. «кшана»). Такой счет времени велся без приборов, для него требовался хороший навык «созерцания», *кан*.



Годы шестидесятилетнего цикла

10 癸酉 Кию: Мидзуното- тори	20 癸未 Киби Мидзуното- хицудзи	30 癸巳 Киси Мидзуното- ми	40 癸卯 Кибо: Мидзуното- у	50 癸丑 Китю: Мидзуното- уси	60 癸亥 Кигаи Мидзуното- и
9 壬申 Дзинсин Мидзуното- сару	19 壬午 Дзинго Мидзуното- ума	29 壬辰 Дзинсин Мидзуното- тацу	39 壬寅 Дзиннин Мидзуното- тора	49 壬子 Дзинси Мидзуното- нэ	59 壬戌 Дзиндзочу Мидзуното- ину
8 辛未 Синби Каното- хицудзи	18 辛巳 Синси Каното- ми	28 辛卯 Синбо: Каното- у	38 辛丑 Синтю: Каното- уси	48 辛亥 Сингаи Каното- и	58 辛酉 Синю: Каното- тори
7 庚午 Ко:го Каноз- ума	17 庚辰 Ко:син Каноз- тацу	27 庚寅 Ко:ин Каноз- тора	37 庚子 Ко:си Каноз- нэ	47 庚戌 Ко:дзюцу Каноз- ину	57 庚申 Ко:син Каноз- сару
6 己巳 Киси Цутиното- ми	16 己卯 Кибо: Цутиното- у	26 己丑 Китю: Цутиното- уси	36 己亥 Кигаи Цутиното- и	46 己酉 Кию: Цутиното- тори	56 己未 Киби Цутиното- хицудзи
5 戊辰 Босин Цутиното- тацу	15 戊寅 Бонин Цутиното- тора	25 戊子 Боси Цутиното- нэ	35 戊戌 Бодзюцу Цутиното- ину	45 戊申 Босин Цутиното- сару	55 戊午 Бого Цутиното- ума
4 丁卯 Тэйбо: Хиното- у	14 丁丑 Тэйтю: Хиното- уси	24 丁亥 Тэйгаи Хиното- и	34 丁酉 Тэйю: Хиното- тори	44 丁未 Тэйби Хиното- хицудзи	54 丁巳 Тэйси Хиното- ми
3 丙寅 Хэйин Хиноз- тора	13 丙子 Хэйси Хиноз-нэ	23 丙戌 Хэйдзюцу Хиноз- ину	33 丙申 Хэйсин Хиноз- сару	43 丙午 Хэйго Хиноз- ума	53 丙辰 Хэйсин Хиноз- тацу
2 乙丑 Иттю: Киното- уси	12 乙亥 Иккай Киното- и	22 乙酉 Ицую: Киното- тори	32 乙未 Ицуби Киното- хицудзи	42 乙巳 Ицуси Киното- ми	52 乙卯 Ицубо: Киното- у
1 甲子 Ко:си (кацуси) Киноз-нэ	11 甲戌 Ко:дзюцу Киноз- ину	21 甲申 Ко:син Киноз- сару	31 甲午 Ко:го Киноз- у	41 甲辰 Ко:син Киноз- тацу	51 甲寅 Ко:ин Киноз- тора

Годы правления японских государей и названия годов их правления (年号, яп. нэнго:) с 645 г.

Годы правления первых государей Японии даны по традиционной легендарной хронологии. Достоверными считаются даты начиная с государя Киммэй. Названия годов выделены курсивом, римскими цифрами обозначены месяцы. В скобках приведены даты официального восшествия государей на престол. Знаком * обозначены государыни.

1. Дзимму, 神武, (600)–585 до н. э.
2. Суйдзэй, 綏靖, 581–549 до н. э.
3. Аннэй, 安寧, 549–511 до н. э.
4. Итоку, 懿德, 510–477 до н. э.
5. Ко:сэ:, 孝昭, 475–393 до н. э.
6. Ко:ан, 孝安, 392–291 до н. э.
7. Ко:рэй, 孝靈, 290–215 до н. э.
8. Ко:гэн, 孝元, 214–158 до н. э.
9. Кайка, 開化, 158–98
10. Судзин, 崇神, (97)–30 до н. э.
11. Суйнин, 垂仁, (29 до н. э.) — 70 н. э.
12. Кэйко:, 景行, (71)–130
13. Сэйму, 成務, (131)–190
14. Тю:ай, 仲哀, (192)–200
- Дзингу: ко:го: (регент),
神功皇后, 201–269
15. Одзин, 応神, (270)–310
16. Нинтоку, 仁徳, (313)–399
17. Ритю:, 履中, (400)–405
18. Хандзэй, 反正, (406)–410
19. Ингё:, 允恭, (412)–453
20. Анко:, 安康, 453–456
21. Ю:ряку, 雄略, 456–479
22. Сэйнэй, 清寧, (480)–484
23. Кэндзо, 顯宗, (485)–486
24. Нинкэн, 仁賢, (488)–489
25. Бурэцу, 武烈, 498–506
26. Кэйтай, 繼體, (507)–531
27. Анкан, 安閑, 531–535
28. Сэнка, 宣化, 535–539
29. Киммэй, 欽明, 539–571
30. Бидацу, 敏達, (572)–585
31. Ё:мэй, 用明, 585–587
32. Сусюн, 崇峻, 587–592
33. * Суйко, 推古, 592–628
34. Дзёмэй, 舒明, (629)–641
35. * Ко:гёку, 皇極, (642)–654
36. Ко:току, 孝徳, 645–654
- Тайка, 大化, 645, VI – 650, II
- Хакути, 白雉, 650, II – 654, XII
37. * Саймэй, 斉明, (655), I – 661
38. Тэнги, 天智, (662)–671
39. Ко:бун, 弘文, 671–672
- Хакухо:, 白鳳, 672–685
40. Тэмму, 天武, 673–686
- Сютё:, 朱鳥, 686, VII – 686, XII
41. * Дзито:, 持統, (690)–697

42. Момму, 文武, 697–707
- Тайхо:, 大宝, 701, III – 704, V
- Кэйун, 慶雲, 704, V – 708, I
43. * Гэммэй, 元明, 707–715
- Вадо:, 和銅, 708, I – 715, IX
44. * Гэнсё:, 元正, 715–724
- Рэйки, 霊亀, 715, IX – 717, XI
- Ё:ро:, 養老, 717, XI – 724, II
45. Сё:му, 聖武, 724–749
- Дзинги, 神亀, 724, II – 729, VIII
- Тэмпё:, 天平, 729, VIII – 749, III
46. * Ко:кэн, 孝謙, 749–758
- Тэмпё: кампо:, 天平感宝, 749, IV–VII
- Тэмпё: сё:хо:, 天平勝宝, 749, VIII – 757, VIII
- Тэмпё: хо:дзи, 天平宝字, 757, VIII – 765, I
47. Дзюннин, 淳仁, 758–764
48. * Сё:току, 称徳, 764–770
- Тэмпё: дзинго, 天平神護, 765, I – 767, VIII
- Дзинго кэйун, 神護景雲, 767, VIII – 769, XII
49. Ко:нин, 光仁, 770–781
- Хо:ки, 宝亀, 770, I – 781, I
50. Камму, 桓武, 781–806
- Тэнъо, 天応, 781, I – 782, VIII
- Энряку, 延暦, 782, VIII – 806, V
51. Хэйдзэй, 平城, 806–809
- Дайдо:, 大同, 806, V – 810, IX
52. Сага, 嵯峨, 809–823
- Ко:нин, 弘仁, 810, IX – 824, I
53. Дзюнна, 淳和, 823–833
- Тэнтё:, 天長, 824, I – 834, I
54. Ниммё:, 仁明, 833–850
- Сё:ва, 承和, 834, I – 848, VI
- Кадзё:, 嘉祥, 848, VI – 851, VII

55. Монтоку, 文徳, 850–858
- Ниндзю, 仁寿, 851, IV – 854, XI
- Сайко:, 斉衡, 854, XI – 857, II
- Тэннан, 天安, 857, II – 859, IV
56. Сэйва, 清和, 858–876
- Дзё:ган, 貞観, 859, IV – 877, IV
57. Ё:дзэй, 陽成, 876 (877)–884
- Гэнкэй, 元慶, 877, IV – 885, II
58. Ко:ко:, 光孝, 884–887
- Нинна, 仁和, 885, II – 889, IV
59. Уда, 宇多, 887–897
- Кампё:, 寛平, 889, IV – 898, IV
60. Дайго, 醍醐, 897–930
- Сё:тай, 昌泰, 898, IV – 901, VII
- Энги, 延喜, 901, VII – 923, IV
- Энтё:, 延長, 923, IV – 931, IV
61. Судзаку, 朱雀, 930–946
- Сё:хэй, 承平, 931, IV – 938, V
- Тэнгё:, 天慶, 938, V – 947, IV
62. Мураками, 村上, 946–967
- Тэнряку, 天曆, 947, IV – 957, X
- Тэнтоку, 天徳, 957, X – 961, II
- О:ва, 応和, 961, II – 964, VII
- Ко:хо:, 康保, 964, VIII – 968, VII
63. Рэйдзэй, 冷泉, 967–969
- Анна, 安和, 968, VIII – 970, III
64. Энью:, 円融, 969–984
- Тэнроку, 天禄, 970, III – 973, XII
- Тэнъэн, 天延, 973, XII – 976, VII
- Дзё:гэн, 貞元, 976, VII – 978, XI
- Тэнгэн, 天元, 978, XI – 983, IV
- Эйкан, 永観, 983, IV – 985, IV
65. Кадзан, 花山, 984–986
- Канна, 寛和, 985, IV – 987, IV
66. Итидзё:, 一条, 986–1011
- Эйэн, 永延, 987, IV – 989, VIII
- Эйсо, 永祚, 989, VIII – 990, XI
- Сё:ряку, 正暦, 990, XI – 995, II

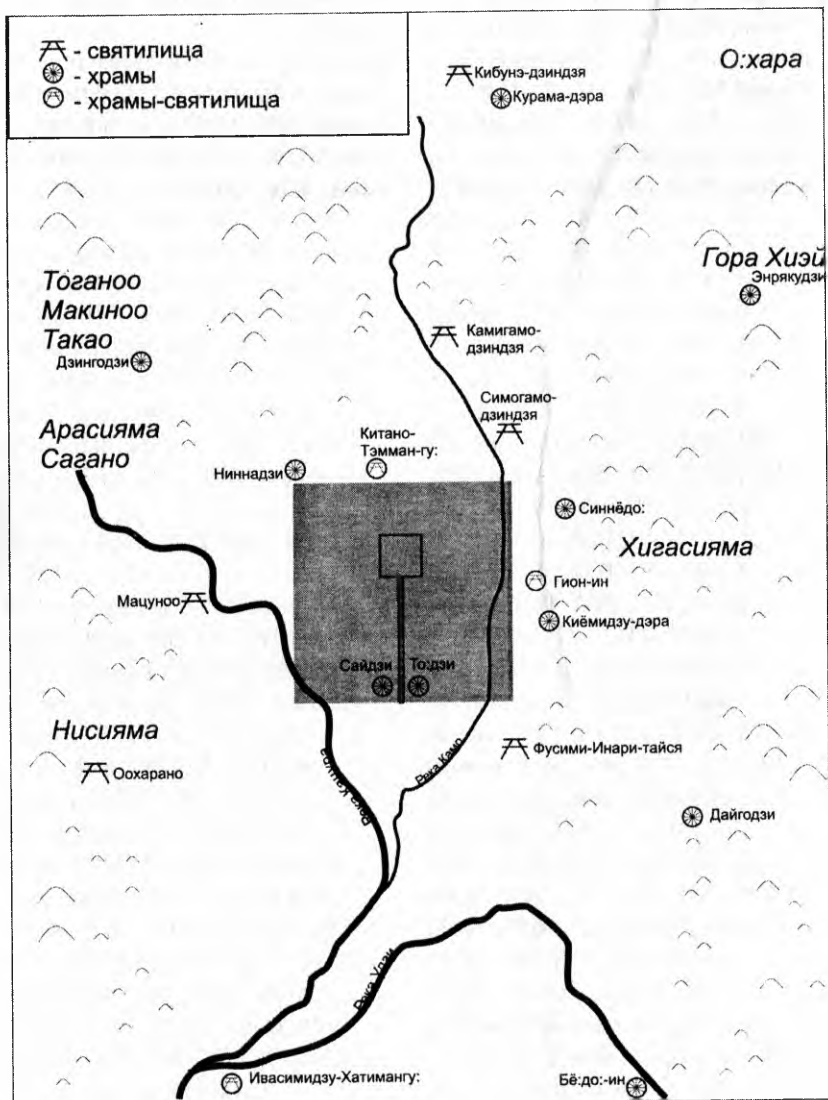
Тё:току, 長徳, 995, II – 999, I
 Тё:хо:, 長保, 999, I – 1004, VII
 Канко:, 寛弘, 1004, VII – 1012, XI
 67. Сандзё:, 三条, 1011–1016
 Тё:ва, 長和, 1012, XII – 1017, IV
 68. Гоитидзё:, 後一条, 1016–1036
 Каннин, 寛仁, 1017, IV – 1021, II
 Дзиан, 治安, 1021, II – 1024, VII
 Мандзю, 万寿, 1024, VII – 1028,
 VII
 Тё:гэн, 長元, 1028, VII – 1037, IV
 69. Госудзаку, 後朱雀, 1036–1045
 Тё:ряку, 長曆, 1037, IV – 1040, XI
 Тё:кю:, 長久, 1040, XI – 1044, XI
 Кантоку, 寛徳, 1044, XI – 1046, IV
 70. Горэйдзэй, 後冷泉, 1045–1068
 Эйсё:, 永承, 1046, IV – 1053, I
 Тэнги, 天喜, 1053, I – 1058, VIII
 Ко:хэй, 康平, 1058, VIII – 1065,
 VIII
 Дзиряку, 治暦, 1065, VIII – 1069,
 III
 71. Госандзё:, 後三条, 1068–1072
 Энкю:, 延久, 1069, IV – 1074, VIII
 72. Сиракава, 白河, 1072–1086
 Дзё:хо:, 承保, 1074, VIII – 1077, XI
 Сё:ряку, 承暦, 1077, XI – 1081, II
 Эйхо:, 永保, 1081, II – 1084, II
 О:току, 応徳, 1084, II – 1087, IV
 73. Хорикава, 堀河, 1086–1107
 Кандзи, 寛治, 1087, IV – 1094, XII
 Кахо:, 嘉保, 1094, XII – 1096, XII
 Эйтё:, 永長, 1096, XII – 1097, XI
 Дзё:току, 承德, 1097, XI – 1099, VIII
 Ко:ва, 康和, 1099, VIII – 1104, II
 Тё:дзи, 長治, 1104, II – 1106, IV
 Кадзё:, 嘉承, 1106, IV – 1108, VIII
 74. Тоба, 鳥羽, 1107–1123

Тэннин, 天仁, 1108, VIII – 1110, VII
 Тэнъэй, 天永, 1110, VII – 1113, VII
 Эйкю:, 永久, 1113, VII – 1118, IV
 Гэнъэй, 元永, 1118, IV – 1120, IV
 Хо:ан, 保安, 1120, IV – 1124, IV
 75. Сутоку, 崇徳, 1123–1141
 Тэндзи, 天治, 1124, IV – 1126, I
 Дайдзи, 大治, 1126, I – 1131, I
 Тэнсё:, 天承, 1131, I – 1132, VIII
 Тё:сё:, 長承, 1132, VIII – 1135, IV
 Хо:эн, 保延, 1135, IV – 1141, VII
 76. Коноэ, 近衛, 1141–1155
 Эйдзи, 永治, 1141, VII – 1142, IV
 Ко:дзи, 康治, 1142, IV – 1144, II
 Тэнъё:, 天養, 1144, II – 1145, VII
 Кю:ан, 久安, 1145, VII – 1151, I
 Нимпэй, 仁平, 1151, I – 1154, X
 Кю:дзю, 久寿, 1154, X – 1156, IV
 77. Госиракава, 後白河, 1155–1158
 Хо:гэн, 保元, 1156, IV – 1159, IV
 78. Нидзё:, 二条, 1158–1165
 Хэйдзи, 平治, 1159, IV – 1160, I
 Эйряку, 永暦, 1160, I – 1161, IX
 О:хо:, 応保, 1161, IX – 1163, III
 Тё:кан, 長寛, 1163, III – 1165, VI
 79. Рокудзё:, 六条, 1165–1168
 Эйман, 永万, 1165, VI – 1166, VIII
 Ниннан, 仁安, 1166, VIII – 1169, IV
 80. Такакура, 高倉, 1168–1180
 Као:, 嘉応, 1169, IV – 1171, IV
 Сё:ан, 承安, 1171, IV – 1175, VII
 Ангэн, 安元, 1175, VII – 1177, VIII
 Дзисё:, 治承, 1177, VIII – 1181, VII
 81. Антоку, 安德, 1180–1183
 Ё:ва, 養和, 1181, VII – 1182, V
 Дзю:эй, 寿永, 1182, V – 1183, VIII
 82. Готоба, 後鳥羽, 1183 (1184)–1198
 Гэнряку, 元暦, 1184, IV – 1185, IV

Бундзи, 文治, 1185, VIII – 1190, IV
 Кэнкю:, 建久, 1190, IV – 1199, IV
 83. Цутимикадо, 土御門, 1198–1210
 Сё:дзи, 正治, 1199, IV – 1201, II
 Кэннин, 建仁, 1201, II – 1204, II
 Гэнкю:, 元久, 1204, II – 1206, IV
 Кэнъэй, 建永, 1206, IV – 1207, X
 Дзё:гэн, 承元, 1207, X – 1211, III
 84. Дзюнтоку, 順徳, 1210–1221
 Кэнряку, 建暦, 1211, III – 1213, XII

Кэмпо:, 建保, 1213, XII – 1219, IV
 Дзё:кю:, 承久, 1219, IV – 1222, IV
 85. Тю:кё:, 仲恭, 1221
 86. Гохорикава, 後堀河, 1221–
 1232
 Дзё:о:, 貞応, 1222, IV – 1224, I
 Гэннин, 元仁, 1224, I – 1225, IV
 Кароку, 嘉祿, 1225, IV – 1227, XII
 Антэй, 安貞, 1227, XII – 1229, III
 Канки, 寛喜, 1229, III – 1232, IV

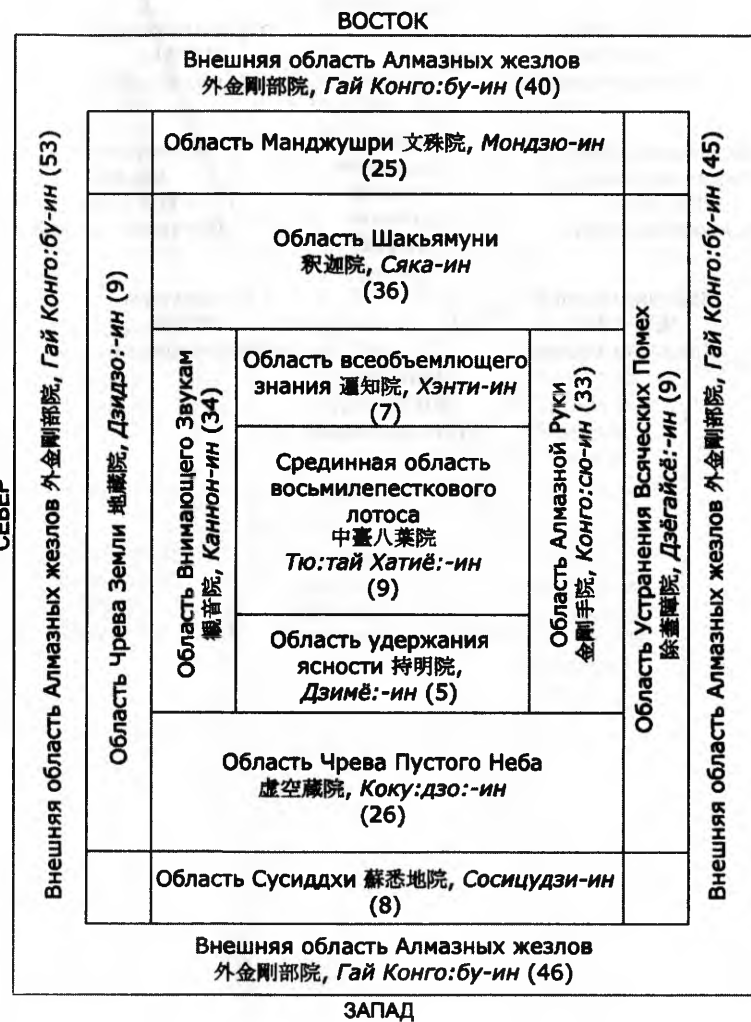
Город Хэйан и его окрестности



Мандала Мира-Чрева

胎藏界曼荼羅, Тайдзо:кай-мандара

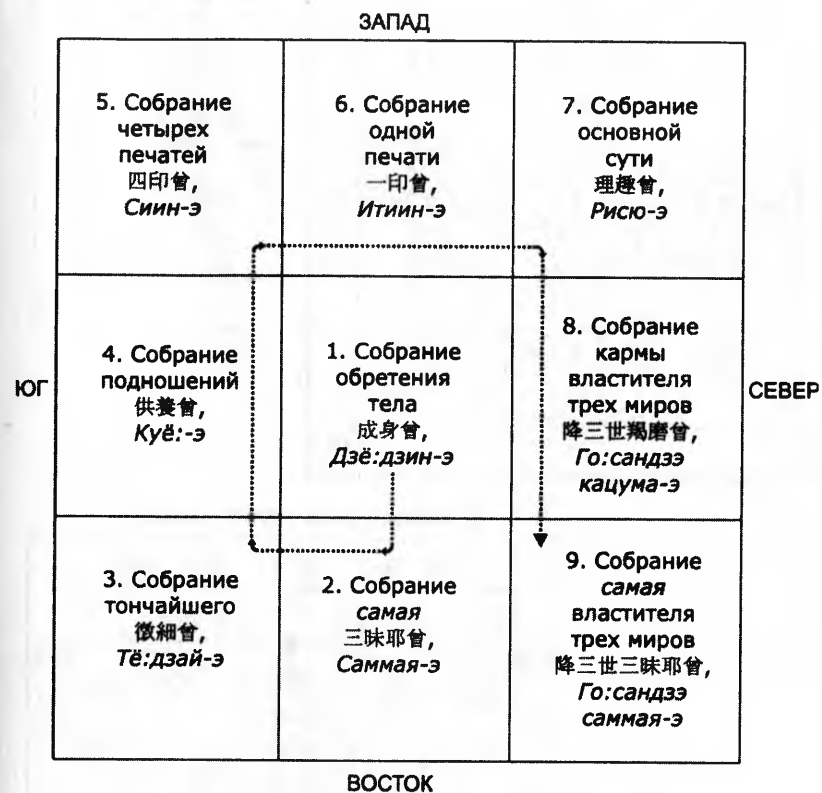
(В скобках - число "почитаемых" в каждой из областей)



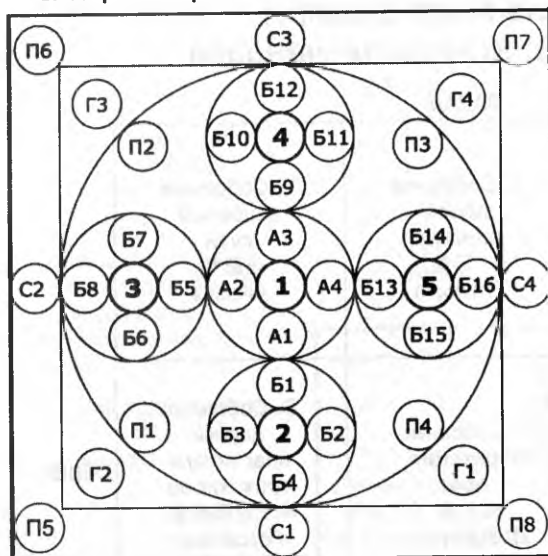
Восьмилепестковый лотос в середине мандалы "Мира-Чрева"



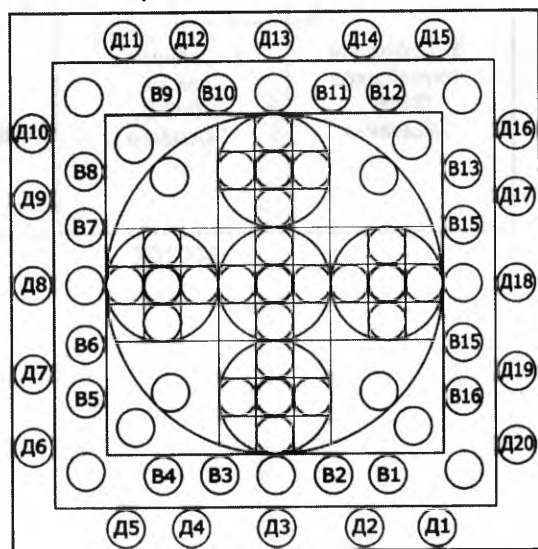
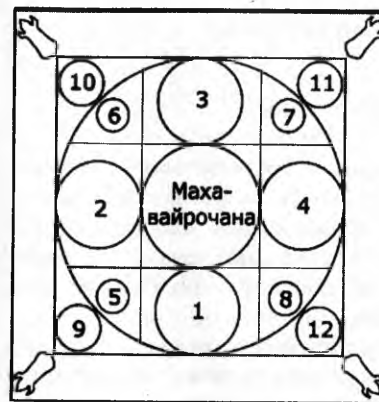
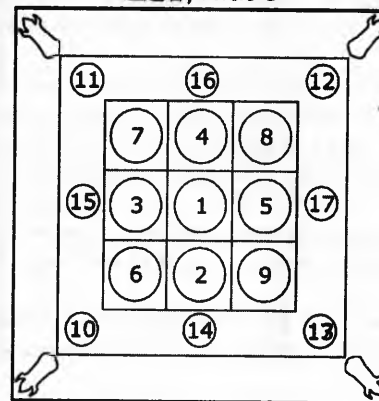
Мандала Мира-Ваджры 金剛界曼荼羅, Конго:кай-мандара



1. Собрание обретения тела 成身會, Дзё:дзин-э



2. Собрание самая 三昧耶會, Саммая-э

5. Собрание четырех печатей
四印會, Сиин-э6. Собрание одной печати
一印會, Итиин-э7. Собрание основной сути
理趣會, Рисю-э

Пояснения к схеме мандал

К мандале «Мира-Чрева»

Другое название этой мандалы — «Мандала Чрева Великого Сострадания». Мандала состоит из двенадцати «областей», *ин.* Лотос с восемью лепестками в ее середине служит образом сердца всякого живого существа. Четверо будд и бодхисаттв, окружающих будду Махавайрочану, все тождественны ему. Между лепестками лотоса располагаются «алмазные жезлы», *ваджры* — они обозначают мудрость будды.

Остальные части мандалы подразделяются на три уровня:

Первый уровень — области Всеобъемлющего знания, Удержания ясности, Внимающего Звук и Алмазной руки;

Второй уровень — области Шакьямуни, Манджушри, Чрева Земли, Устранения Всяческих Помех, Чрева Пустого Неба и Сусиддхи;

Третий уровень — Внешняя область Алмазных жезлов.

Они обозначают три уровня защиты подвижника, достигающего единства с буддой. Во всех этих областях размещаются изображения «почитаемых», в их число входят бодхисаттвы, ученики Будды Шакьямуни, «светлые государи», *мё:о:*, боги — защитники Дхармы, *гохо:*, и другие существа.

К мандале «Мира-Ваджры»

Мандала состоит из девяти «собраний», *э.* Стрелкой показан порядок движения по ним. Этот порядок соответствует пути развития знания в ходе созерцания мандалы.

1 «Собрание обретения тела» считается главным, оно находится в центре мандалы. По способу изображения это «мандала великих первоначал», *дай-мандара*, здесь «почитаемые» предстают в человекоподобном облике. В этом «собрании» показано соотношение между тридцатью семью «почитаемыми». К ним относятся пять будд, четыре «бодхисаттвы-парамиты», шестнадцать «рожденных бодхисаттв», восемь «бодхисаттв взаимных подношений» и четыре «бодхисаттвы привлекательности», а также боги четырех первоначал.

Махавайрочана, Великий Солнечный будда (1), испускает свое сияние на четыре стороны, и от этого возникают четверо будд (2—5). Пяти буддам соответствуют «пять мудростей», *см. гл. 6.*

1	Махавайрочана, <i>Дайбирусяна</i> или <i>Дайнити</i> , «Великое Солнце»	Центр	Пустота	Небо
2	Акшобхья, <i>Асюку</i>	Восток	Нерожденность	Земля
3	Ратнасамбхавя, <i>Хо:дзё:</i> , «Драгоценная жизнь»	Юг	Непомраченность	Огонь
4	Амигабха, <i>Амида</i> , или Амитаяс, <i>Мурё:дзю:</i> , «Неизмеримое долголетие»	Запад	Невыразимость	Вода
5	Амогхасиддхи, <i>Фуку:дзё:дзю:</i> , «Непустое достижение»	Север	Необусловленность	Ветер

Будды изображаются сидящими на цветках лотоса, руки их сложены в соответствующие «печати» (санскр. «мудра»). Как и у других «почитаемых», за головами у них видно сияние в виде «лунного круга», *гати-рин*.

Каждого из будд окружают четыре бодхисаттвы. Все вместе эти пять изображений заключены в «круг освобождения», *гэдацу-рин*.

Махавайрочана предстает в окружении четырех «бодхисаттв-парамит» (A1—A4). Они воплощают четыре составляющих его сосредоточения, приведшего к появлению четырех будд. Эти же бодхисаттвы соответствуют четырем видам «перехода на тот берег», от заблуждения к просветлению, потому их и величают бодхисаттвами «переправы» (санскр. «парамита»), а также «матерями будд». Жесты этих бодхисаттв воспроизводят «печати» соответствующих будд.

A1	Ваджра-парамита, <i>Конго:-харамицу</i> , «Алмаз»	Восток
A2	Ратна-парамита, <i>Хо:-харамицу</i> , «Драгоценность»	Юг
A3	Дхарма-парамита, <i>Хо:-харамицу</i> , «Закон»	Запад
A4	Карма-парамита, <i>Гё:-харамицу</i> , «Деяние»	Север

Каждого из четырех будд (2—5) окружают четыре бодхисаттвы (B1—B4). Они называются «шестнадцатью рожденными», *дзю:рокусё:*, и соответствуют шестнадцати уровням «тайного» подвижничества.

Окружение будды Акшобхьи (Восток):		
B1	Ваджрасаттва, <i>Конго:самта</i> , «Существо»	Запад
B2	Ваджрараджа, <i>Конго:о:</i> , «Государь»	Север
B3	Ваджрарага, <i>Конго:ай</i> , «Любовь»	Юг
B4	Ваджрасадху, <i>Конго:ки</i> , «Радость»	Восток

Окружение будды Ратнасамбхавы (Юг):		
Б5	Ваджрататна, <i>Конго:хо</i> , «Драгоценность»	Север
Б6	Ваджратеджас, <i>Конго:ко</i> , «Сияние»	Восток
Б7	Ваджракету, <i>Конго:до</i> , «Стяг»	Запад
Б8	Ваджрахаса, <i>Конго:сё</i> , «Смех»	Юг
Окружение будды Амитабхи (Запад)		
Б9	Ваджрадхарма, <i>Конго:хо</i> , «Закон»	Восток
Б10	Ваджратикшна, <i>Конго:ри</i> , «Острота»	Юг
Б11	Ваджрахету, <i>Конго:ин</i> , «Причина»	Север
Б12	Ваджрахаша, <i>Конго:го</i> , «Слово»	Запад
Окружение будды Амогхасиддхи (Север)		
Б13	Ваджракарма, <i>Конго:гё</i> , «Деяние»	Юг
Б14	Ваджраракша, <i>Конго:го</i> , «Защита»	Запад
Б15	Ваджраякша, <i>Конго:га</i> , «Зуб»	Восток
Б16	Ваджрапани, <i>Конго:сю</i> , «Рука»	Север

Промежуточные стороны (юго-восток и т. д.) занимают «бодхисаттвы взаимных подношений» (П1—П8). Ближе к центру находятся «бодхисаттвы внутренних подношений» (П1—П4), а у внешнего края мандалы — «бодхисаттвы внешних подношений» (П5—П8). Эти бодхисаттвы олицетворяют, во-первых, подношения, сделанные Махавайрочаной буддам четырех сторон света (бодхисаттвы Внутренних Подношений), и во-вторых, подношения, сделанные этими четырьмя буддами друг другу (бодхисаттвы Внешних Подношений). Согласно другому толкованию, Внутренние Подношения исходят не от Махавайрочаны к четырем буддам, а наоборот, от них к нему (с востока, юга, запада и севера — к центру). Соответственно, Ваджраласи исходит от Акшобхьи, Ваджрамала от Ратнасамбхавы, Ваджрагита от Амитабхи и Ваджранрита от Амогхасиддхи. Тогда Внешние Подношения исходят от Махавайрочаны к четырем буддам: Ваджрадхупа предназначается для Акшобхьи, Ваджрапушпа для Ратнасамбхавы, Ваджралока для Амитабхи и Ваджрагандха для Амогхасиддхи. С бодхисаттвами соотносятся «переправы» (восемь уровней совершенства бодхисаттвы).

«Бодхисаттвы взаимных подношений» изображаются в облике «небесных дев», *тэннэ*, санскр. «апсара», сидящих на цветках лотоса.

От кого исходит подношение	Кому предназначено подношение	Направления	Бодхисаттвы	«Переправы»
Бодхисаттвы Внутренних Подношений				
Махавайрочана	Акшобхья	Из центра на юго-восток	П1 Ваджраласи, <i>Конго:ки</i> , «Улыбка»	Дяние
Махавайрочана	Ратнасамбхава	Из центра на юго-запад	П2 Ваджрамала, <i>Конго:ман</i> , «Ожерелье»	Соблюдение заповедей
Махавайрочана	Амитабха	Из центра на северо-запад	П3 Ваджрагита, <i>Конго:ка</i> , «Песня»	Терпение
Махавайрочана	Амогхасиддхи	Из центра на северо-восток	П4 Ваджранрита, <i>Конго:бу</i> , «Пляска»	Продвижение к сути
Бодхисаттвы Внешних Подношений				
Акшобхья	Ратнасамбхава	С востока на юго-восток	П5 Ваджрадхупа, <i>Конго:ко</i> , «Благовоние»	Спокойное размышление
Ратнасамбхава	Амитабха	С юга на юго-запад	П6 Ваджрапушпа, <i>Конго:кэ</i> , «Цветок»	Мудрость и разумение
Амитабха	Амогхасиддхи	С запада на северо-запад	П7 Ваджралока, <i>Конго:то</i> , «Светильник»	«Уловки»
Амогхасиддхи	Акшобхья	С севера на северо-восток	П8 Ваджрагандха, <i>Конго:дзу</i> , «Благоухание»	Обеты

Появление этих бодхисаттв мыслится как обмен светом между буддами: «Махавайрочана, Великое Солнце и источник Света Мудрости, сияет на Четырех Будд, обливая их лучами великолепия. Они, в свою очередь, отражают свет обратно к источнику, добавляя свет к свету. В этом усиливающемся сверкании Великое Солнце вновь сияет на будд, которые начинают гореть еще ярче и отбрасывают обратно еще более интенсивный свет, еще более усиливая славу Великого Солнца» [Тантрический буддизм 2004 III, 103]. Можно сказать, что в мире будды при этом идет некий обряд, прообраз земного буддийского обряда.

«Бодхисаттвы привлекательности», санскр. «санграха-бодхисаттва» (С1—С4), олицетворяют четыре действия будды Махавайрочаны, привлекающего к себе живых существ и удерживающего их возле себя. Этих бодхисаттв будда излучает из себя в ответ на появление бодхисаттв Взаимных Подношений (см ниже).

«Бодхисаттвы привлекательности» изображаются в виде небесных дев. Функция у этих бодхисаттв двойная: во-первых, привлекать живые существа, передавая им призыв, идущий от будды; во-вторых, привлекать будду, осуществляя призыв, идущий от исполнителя обряда, когда он приглашает будд и бодхисаттв занять их места на мандале [Тантрический буддизм 2004 III, 110].

Действия будды Махавайрочаны	Кому предназначено подношение	Направления	Бодхисаттвы
«Даяние», <i>фусэ</i> , санскр. «дана»	Акшобхья	Из центра на восток	С1 Ваджранкуша, <i>Конго:ко:</i> , «Крюк»
«Мягкая речь», <i>айго</i> , санскр. «приявачана»	Ратнасамбхавя	Из центра на юг	С2 Ваджрапаша, <i>Конго:саку</i> , «Силки»
«Благодетельные дела», <i>ригэ:</i> , санскр. «артхакритья»	Амитабха	Из центра на запад	С3 Ваджраспхота, <i>Конго:са</i> , «Цепь»
«Подстраивание действий», <i>додзи</i> , санскр. «саманартхата»	Амогхасиддхи	Из центра на север	С4 Ваджравеша, <i>Конго:рэй</i> , «Колокольчик»

Кроме того, в этом «собрании» присутствуют боги-защитники четырех первоначал (Г1—Г4):

- Г1 Притхиви, *Дзитэн*, божество Земли (Северо-восток);
- Г2 Агни, *Катэн*, божество Огня (Юго-восток);
- Г3 Вайю, *Футэн*, божество Ветра (Юго-запад);
- Г4 Варуна, *Суйтэн*, божество Воды (Северо-запад).

2 «Собрание самая» находится ниже «собрания обретения тела» (с «востока» от него), в целом повторяет его состав. Однако здесь к тридцати семи «почитаемым» и четырем богам добавляются еще «шестнадцать великих бодхисаттв» (В1-В16) и двадцать богов (Д1-Д20). По способу изображения это «мандала самая», *саммая-мандара*, «почитаемые» представлены своими атрибутами.

Шестнадцать великих бодхисаттв:

- В1 Майтрейя, *Дзиси (Мироку)-босацу*, Род Сострадания;
- В2 Амогахадаршана, *Фуку:кэн-босацу*; Непустой Взгляд
- В3 Сарвапаяджха, *Мэцуакую-босацу*, Суть Прекращения Зла;
- В4 Сарвачокатамониргхатана, *Дзёуан-босацу*, Устранение Горя и Мрака;

- В5 Гандхахастин, *Ко:дзо:-босацу*, Благоуханный Слон;
- В6 Шаурайя, *Дайсё:дзин-босацу*, Великое Очищение;
- В7 Гаганаянджа, *Коку:дзо:-босацу*, Чрево Пустого Неба;
- В8 Джнянакету, *Тидо:-босацу*, Стяг Знания;
- В9 Амитапрабха, *Мурё:ко:-босацу*, Неизмеримое Сияние;
- В10 Бхадрапала, *Кэнго-босацу*, Защита Мудрецов;
- В11 Джалинипрабха, *Ко:мо:-босацу*, Сияющая Нить;
- В12 Чандрапрабха, *Гакко:-босацу*, Лунный Свет;
- В13 Акшьямати, *Мудзинни-босацу*, Неисчерпаемая Мысль;
- В14 Пратибханакута, *Бэнсяку-босацу*, Различение и Расчет;
- В15 Ваджрагарбха, *Конго:дзо:-босацу*, Алмазное Чрево;
- В16 Самантабхадра, *Фугэн-босацу*, Всеобъемлющая Мудрость

Двадцать богов:

- Д1 Нараяна, *Нараэн-тэн*;
- Д2 Кумара, *Кумаратэн*;
- Д3 Ваджрачинна, *Конго:дзайтэн*, божество Алмазного Оружия;
- Д4 Брахма, *Бонтэн*;
- Д5 Шахра (Индра), *Тэйсякутэн*;
- Д6 Адитья, *Ниттэн*, божество Солнца;
- Д7 Чандра, *Гаттэн*, божество Луны;
- Д8 Ваджрабхакшана, *Конго:дзикитэн*, божество Алмазная Пища;
- Д9 Кету, *Суйсэйдэн*, божество Хвостатой Звезды;
- Д10 Пингала, *Кэйвакутэн*;
- Д11 Ракшаса, *Расэцутэн*;
- Д12 Ваю, *Футэн*, божество Ветра;
- Д13 Ваджравасин, *Конго:этэн*, божество Алмазного Одевания;
- Д14 Агни, *Катэн*, божество Огня;
- Д15 Вайшравана, *Бисямонтэн*;
- Д16 Ваджрамукха, *Конго:мэнтэн*, божество Алмазная Личина;
- Д17 Яма, *Эмматэн*;
- Д18 Джая, *Дзёбукутэн*;
- Д19 Винаяка, *Бинаякатэн*;
- Д20 Варуна, *Суйтэн*, божество Воды.

3 «Собрание тончайшего» находится слева (с «юга») от «Собрания самая» и по составу не отличается от него. По способу изображения это «мандала дхармы», «почитаемые» представлены своими «истинными словами», мантрами.

4 «Собрание подношений» находится над «Собранием тончайшего» (к «западу» от него), состав его тот же, что и у «Собрания самая» и «Собра-

ния тончайшего». По способу изображения это «мандала кармы», «почитаемые» представлены своими «деяниями», они же «подношения».

5 «Собрание четырех печатей» расположено над «Собранием подношений» (к «западу» от него). В центре изображен будда Махавайрочана, по основным сторонам света от него — четыре бодхисаттвы из числа «шестнадцати рожденных». Это те бодхисаттвы из окружения четырех будд, которые в предыдущих собраниях находятся ближе к центру мандалы. В образе этих бодхисаттв здесь выступают «пятерки» — четверо будд с окружающими их бодхисаттвами.

- 1 Ваджрасаттва (Б1, см выше);
- 2 Ваджрататна (Б5);
- 3 Ваджражхарма (Б9);
- 4 Ваджракарма (Б13).

Промежуточные стороны света здесь, как и в предыдущих «собраниях», занимают четыре «бодхисаттвы-парамиты»:

- 5 Ваджра-парамита (А1);
- 6 Ратна-парамита (А2);
- 7 Дхарма-парамита (А3);
- 8 Карма-парамита (А4).

Кроме того, в этом «собрании» представлены «бодхисаттвы внутренних подношений»:

- 9 Ваджралаши (П1);
- 10 Ваджрамала (П2);
- 11 Ваджрагита (П3);
- 12 Ваджранритья (П4).

Здесь множество будд и бодхисаттв предстает в частично стяженном, сокращенном виде, когда различные образы сливаются в один. По способу изображения это «собрание» совмещает черты мандал «великих первоначал» и «самая». По углам мандалы размещаются изображения «алмазных жезлов», ваджр, с тремя лепестками.

6 «Собрание одной печати» находится справа от «Собрания четырех печатей» (к «северу» от него, над «Собранием обретения тела»). Здесь все образы сливаются в один — образ Махавайрочаны. Будду окружают «алмазные жезлы» и цветки лотоса.

7 «Собрание основной сути» расположено справа от «Собрания одной печати» (к «северу» от него). Смыслом этого «собрания» считается присутствие будды в явлениях мира непостоянства в качестве их «основной сути».

Существа, представленные здесь, соответствуют желаниям и страстям непросветленных существ, а также обманчивым чувствам и изменчивым временам года. Страсти и желания изображаются в виде пар бодхисаттв — в мужском и женском облики. Будда в центре «собрания» предстает в образе Ваджрасаттвы, своего собеседника по «тайным» сутрам.

- 1 Ваджрасаттва (Б1);
 - 2 Иштavadжра, *Ёкуконго*; Алмазный Жезл Желания;
 - 3 Келикилаваджра, *Сёкуконго*; Алмазный Жезл Прикосновения;
 - 4 Рагаваджра, *Айконго*; Алмазный Жезл Любви;
 - 5 Мановаджра, *Манконго*; Алмазный Жезл Кичливости;
 - 6 Маноджаваджрини, *Ёкуконго:-нё*; Дева — Алмазный Жезл Желания;
 - 7 Келикилаваджрини, *Сёкуконго:-нё*; Дева — Алмазный Жезл Прикосновения;
 - 8 Рагаваджрини, *Айконго:-нё*; Дева — Алмазный Жезл Любви;
 - 9 Манаваджрини, *Манконго:-нё*; Дева — Алмазный Жезл Кичливости;
- «Бодхисаттвы внутренних подношений»:
- 10 Ваджралаши (П1), весна;
 - 11 Ваджрамала (П2), лето;
 - 12 Ваджрагита (П3), осень;
 - 13 Ваджранритья (П4), зима.

«Бодхисаттвы привлекательности»:

- 14 Ваджранкуша (С1), зрение;
- 15 Ваджрапаша (С2), слух;
- 16 Ваджраспхота (С3), обоняние;
- 17 Ваджравеша (С4), вкус.

8 «Собрание кармы властителя трех миров» находится под «Собранием основной сути» (к «востоку» от него). Здесь будда выступает как «властитель трех миров», избавитель живых существ от «трех ядов» — алчности, гнева и глупости. По составу это «собрание» совпадает с собраниями «самая», «тончайшего» и «подношений». По способу изображения это «мандала кармы».

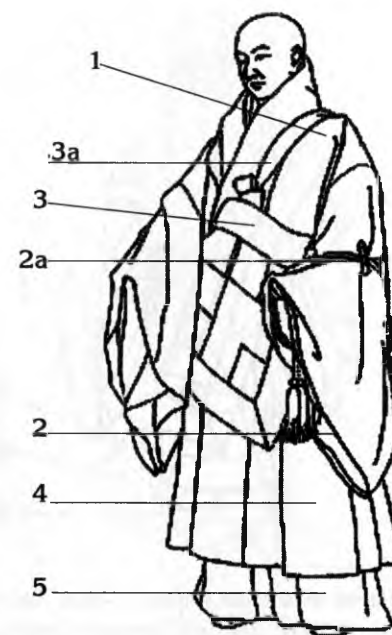
9 «Собрание самая властителя трех миров» находится под «Собранием кармы властителя трех миров» и по составу не отличается от него, по способу изображения это «мандала самая».

В итоге подвижник проходит путь от истинного мира в его полноте через его постепенное свертывание — к призрачному миру, а потом снова возвращается к истинному миру. Путь соответствует движению солнца по небу и соотносится с величием будды как Великого Солнечного, Махавайрочаны.

Одежда монахов, жрецов, горных подвижников



Придворный в одежде для обряда «родным богам». На голове его шапка *татэ-эбоси* (1), поверх нескольких слоев распашных одежд надето особое верхнее одеяние, а на него — безрукавка, так называемое «чистое облачение», *дзё:-э* (2), оно подхвачено поясом *атэ-оби*. В руке — жезл с бумажными полосками, *харай-гуси*. Так или примерно так одевались жрецы при обрядах в святилищах.

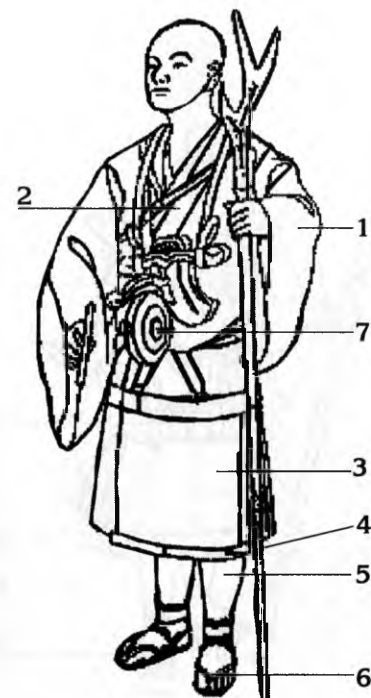


Монах в пятислойном облачении, *годзё:-гэса*. Так должны были одеваться монахи на обычных государственных обрядах. Основу составляет распашная рубаха с рукавами, *дондзики* (1). Принято было надевать две или больше таких рубах одну поверх другой. По покрою она не отличается от мирского платья, только шьется из ткани без узоров, *мумон*. На рисунке в широких проемах рукавов видны рукава нижней рубахи, *сита-гасанэ* (2). Рукав на уровне локтя подхвачен повязкой — для удобства при обряде (2а). Поверх рубахи через плечо надета монашеская накидка — собственно *кэса*, санскр. «кашаша» (3). Она имеет вид прямоугольника, перекинутого со спины наперед через правый бок и крепящегося на широкой перемычке (3а). *Кэса* составлена из квадратов, соединенных полосами ткани другого цвета. Исходно такая накидка будто бы шилась из мелких ненужных лоскутов, полученных от мирян в виде милостыни. В руке у монаха четки, *дзюдзу*; с тяжелыми кистями, а на ногах — широкие штаны *сасинуки* (4). Поверх штанов вокруг пояса монах носит распашную юбку, *мо*, обычно из той же ткани, что и рубаха (5).



Монах в семислойном облачении, ситидзё-гэса. Так одевались высокопоставленные монахи на самых важных обрядах в государственных храмах и при дворе.

В целом семислойное облачение не отличается от пятислойного. Но здесь *кэса* — это не накидка, а скорее плащ, *охи*, закрывающий всю спину и перекинутый наперед двумя длинными полотнищами (1). Он также шит из лоскутов, иногда для таких плащей бралась узорная ткань от придворных одежд — например, одеяний покойного государя, пожертвованных буддийской общине. Поверх рубах под плащом надета распашная верхняя одежда *хо* из узорной ткани (2), первоначально ее могли носить только члены «Общинного собрания», *Со:го*. К поясу подвязана распашная юбка *мо*, здесь она собрана широкими складками (3). На ногах у монаха двое штанов: верхние *уэ-но хакама* (4) и нижние более широкие *о:гути* (5). На голове у монаха покрывало *мосу* (6), такие покрывала носили высокопоставленные монахи школы Тэндай. В левой руке монаха четки, в правой — сложенный веер *хи-оги* (7).



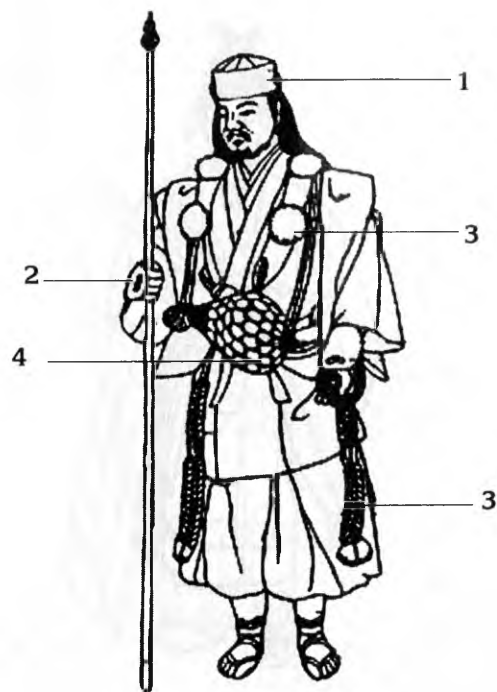
Монах-странник. Его одежда — упрощенный вариант облачения монаха государственного храма. Она состоит из распашной рубахи (1), скатанной накидки *кэса* через плечо (2), складчатой юбки *мо* (3), коротких штанов (4), поножей *хабаки* (5) и сандалий *варадзи* (6). На груди у монаха висит походный гонг (7), он подвешен на особом станке, закрепленном на ляшках. В левой руке колотушка, в правой — странничий посох. Обычно так выглядели странствующие проповедники, *хидзири*.



Монах-воин. Он одет в нижнюю рубаху (1), доспех *сита-харамаки* (2), верхнюю безрукавку *моцукэ* (3), подпоясанную поясом *атэ-оби* (4), штаны *кукури-бакама* (5), заправленные в поножи *хабаки* (6) и сандалии *асида* (7). На голове его повязка *като*. В правой руке монах держит *нагината*, левой поддерживает меч в ножнах *кава-цуцуми*.



Монах школы Риндзай в «китайском наряде», *кара-коромо*. Он одет в длинный верхний халат *хо:буку* (1) и *кэса* в виде очень широкого лоскутного плаща-одеяла (2). На голове его необычная шляпа *куромосу* (3), на ногах вместо сандалий шитые туфли *хатто:-гуцу* (4). В руке монах держит палку *кэйсаку* (5) — ею наставник Риндзай ударяет своих учеников, чтобы привести их ко внезапному озарению, *сатори*.



«Подвижник Пути упражнений и испытаний», *сюгэндзя*. На голове его шапочка *токин* (1), волосы не обриты и не собраны в мирскую прическу, а свободно распущены по плечам. Одет подвижник в рубаху, подпоясанную безрукавку, наручи *тэко*: (2), штаны, поножи и сандалии. На шее у него перевязь *юи-гэса* (3). К поясу привешены веревочные силки — такие же, с какими изображают Светлого Государя Фудо:. Они служат для «связывания» зловредных духов при обряде заклинания. На груди висит крупная раковина морского моллюска, *хорагаи* (4), в нее трубили как в трубу. В руке у подвижника посох *сякюдзё*:. К снаряжению *сюгэндзя* могли также относиться меч *гома-гатана* (тоже такой, как у Фудо:), топорик на длинной рукояти и походный «жертвенник» *ои*. Сзади к поясу нередко привешивали оленью шкуру — вместо монашеской юбки *мо*.

УКАЗАТЕЛИ

Указатель имен

- | | |
|---|--|
| Абэ 安部, род — 175 | Бэнкэй 弁慶 (трад. 1155—1189) — 392—396 |
| Абэ-но Ёсимаса 安倍吉昌 (955—1019) — 176 | Вакэ-но Киёмаро: 和氣清麻呂 733—799) — 42, 57 |
| Абэ-но Ёсихира 安倍吉平 (954—1027) — 176, 275—276 | Вакэ-но Мацуна 和氣眞綱 (VIII—IX вв.) — 57, 69 |
| Абэ-но Садаюки 安部貞行 (IX в.) — 217 | Вакэ-но Хироё 和氣廣世 (VIII—IX вв.) — 57, 62, 69 |
| Абэ-но Сэймэй 安部晴明 (921—1005) — 176—177, 180 | Вани 王仁 (трад. II—III вв.) — 43, 146 |
| Абэ-но Ясутада 安倍泰忠 (XII в.) — 177 | Гансан-дайси 元三大師 — см. Рё:гэн |
| Амогхаваджра, кит. Букун 不空 (705—774) — 50 | Гё:кё: 行教 (IX в.) — 193 |
| Аннэн 安然 (ок. 841 — ок. 889) — 161, 203—205, 449 | Гё:ки, тж. Гё:ги 行基 (668—749) — 292, 403 |
| Анракубо: 安樂房 (XII—XIII вв.) — 433 | Гё:сон 行尊 (1057—1135) — 347 |
| Антоку 安徳, государь (прав. 1180—1183) — 324, 327, 370—371, 379, 384 | Гисин 義眞 (781—833) — 58, 199—200 |
| Байси 禊子 (1039—1096) — 172 | Гоитидзё: 後一条, государь (прав. 1016—1036) — 160, 271, 321, 441 |
| Бифукумон-ин 美福門院 (1117—1160) — 245 | Гомё: 護命 (VIII—IX вв.) — 63, 250 |
| Бодхидхарма 菩提達磨, яп. Бодайдарума или 達磨, Дарума (V в.) — 407—408 | Гондзо: 勤操 (758—827) — 46, 61, 78, 250 |
| Бодхисена, яп. Бодай 菩提 (VIII в.) — 38 | Горэйдзэй 後冷泉, государь (прав. 1045—1068) — 321 |
| | Госандзё: 後三条, государь (прав. 1068—1072) — 321—323 |

- Госиракава 後白河, государь (прав. 1155—1158) — 324, 326—327, 330, 334, 365—372, 382—384, 390, 398, 403—404, 422, 428, 437, 442
- Госудзаку 後朱雀, государь (прав. 1036—1045) — 172, 321
- Готоба 後鳥羽, государь (прав. 1184—1198) — 324, 365, 371—375, 383, 399, 440, 442
- Гэнку: — см. Хонэн
- Гэдацубо: Дзё:кэй — см. Дзё:кэй
- Гэнсин 源信 (он же Эсин 惠心, 942—1017) — 161, 230, 236, 238, 287—292, 342, 350, 376, 400, 438, 444, 449, 452
- Дайго 醍醐, государь (прав. 897—930) — 153, 161, 211—212, 240, 243—244
- Даймао: 大魔王 — 238—239
- Дайнитибо: Но:нин 大日房能忍 (ум. в 1190-х гг.) — 410—411
- Даочо 道綽 (562—645) — 341, 422, 431
- Дзё:кэй 貞慶, тж. Гэдацубо: Дзё:кэй 解脱房貞慶 (1155—1213) — 301, 376, 428—433
- Дзигэмбо: Эйку: 慈眼房叡空 (ум. 1179) — 417
- Дзикаку-дайси 慈覺大師 — см. Эннин
- Дзимму 神武, государь (трад. VI в. до н. э.) — 30, 146, 148, 172, 361, 441
- Дзингу: ко:го: 神功皇后, мать государя О:дзин (трад. прав. 201—269) — 145, 193, 365
- Дзиндзэн 尋禪 (943—990) — 230, 238
- Дзицуэ 實慧 (786—847) — 99, 240
- Дзиэ-дайси 慈惠大師 — см. Рё:гэн
- Дзиэн 慈円 (1155—1225) — 436, 440—443
- Дзюнна 淳和, государь (прав. 823—833) — 48, 123, 182, 198, 201, 216
- Дзюнтоку 順徳, государь (прав. 1210—1221) — 374
- До:кё: 道鏡 (ум. 772) — 41—42, 193
- Дэнгё:-дайси 傳教大師 — см. Сайтё:
- Ё:дзэй 陽成, государь (прав. 876—884) — 201
- Ёкэй 余慶 (919—991) — 237—238
- Ёсиминэ-но Мунэсада 良峰宗貞 — см. Хэндзё:
- Ёсиминэ-но Ясуо 良峰安世 (785—830) — 201
- Ёсисигэ-но Ясутанэ 慶滋保胤 (931—997) — 214, 292—293
- Иё, принц 伊予 (ум. 807) — 63—65, 208
- Имбэ (Имибэ, Имубэ), род 齋部 忌部 — 32, 34, 141—147, 163, 165
- Имбэ-но Хиронари 齋部広成 (VIII—IX вв.) — 141—147
- Исикава-но Тоситару 石川年足 (VIII в.) — 298
- Исин 一行 (688—727) — 158
- Итидзё: 一条, государь (прав. 986—1011) — 215, 271, 328
- Итидзё:тю: 一乘忠 (VIII—IX вв.) — 56
- Ицзин 義淨 (635—713) — 120
- Кадзан 花山, государь (прав. 984—986) — 176, 202, 322, 329, 364
- Какубан 覚鑑 (1095—1143) — 75, 327, 341, 345—359

- Какукай 覚海, тж. Нансё:бо: Какукай 南勝房覚海 (1142—1223) — 341, 397, 404—406
- Какукэй 覚慶 (X в.) — 231
- Какуун 覚運 (953—1007) — 236
- Какуэн 覚円 (1031—1090) — 331
- Камму 桓武, государь (прав. 781—806) — 42, 44, 46—48, 58, 61, 113, 149, 182, 201, 208, 216
- Камо, род 賀茂 — 175—176
- Камо-но Иёси 賀茂家榮 (1066—1136) — 177
- Камо-но Мицуёси 賀茂光榮 (939—1015) — 176, 274
- Камо-но Тадаюки 賀茂保憲 (ум. ок. 960) — 175—176
- Камо-но Тё:мэй 鴨長明 (1153—1216) — 376, 438—440
- Камо-но Ясунори 賀茂保憲 (917—977) — 176
- Кангэн 観賢 (854—925) — 243—245
- Кандзё: 寛助 (1052—1125) — 345—347
- Кантё: 寛朝 (916—998) — 243
- Кё:мё: 慶命 (964—1038) — 224, 238
- Киёхара 清原, род — 326
- Киммэй 欽明, государь (прав. 539—571) — 24, 174, 441
- Ко:бо:-дайси 弘法大師 — см. Ку:кай
- Ко:дзё: 光定 (779—858) — 56
- Ко:ко: 光孝, государь (прав. 884—887) — 160
- Ко:кэн 孝謙, государыня (прав. 749—758) — 39, 41
- Ко:нин 光仁, государь (прав. 770—781) — 42, 243
- Ко:сё: 康勝 (XIII в.) — 285
- Ко:току 孝徳, государь (прав. 645—654) — 25, 146
- Ко:эн 皇円 (1074—1169) — 327, 417
- Коноэ 近衛, государь (прав. 1141—1155) — 440
- Конфуций 孔子, яп. Ко:си (551—479 до н. э.) — 15, 128, 157, 269
- Ку:кай 空海 (774—835) — 43—44, 54—56, 58, 60—75, 87, 99—109, 123—140, 158, 190, 193, 196—197, 199, 238, 240—250, 270, 298, 306, 345—347, 352—354, 378, 404—405, 431
- Ку:я 空也 (903—972) — 285—286, 292
- Кудзё:-но Канэдзанэ 九条兼実 (1149—1207) — 373, 403—404, 422, 428, 440
- Лао-цзы 老子, яп. Ро:си (VI в. до н. э.) — 23, 157
- Линьцзи Исюань 臨濟義玄 (ум. 866) — 412
- Мамэ-дайси 豆大師, тж. 摩滅大師 — см. Рё:гэн
- Мё:амбо: Эйсай — см. Эйсай
- Мё:сон 妙尊 (971—1063) — 331
- Миёси-но Киёюки 三善清行 (847—918) — 161—163, 185
- Минамото 源, род — 155, 193, 324—326, 334, 364, 373, 377, 380—381, 390, 398—399, 420, 428, 451, 454
- Минамото-но Ёриэ 源頼家 (1182—1204) — 373, 413
- Минамото-но Ёритомо 源頼朝 (1147—1199) — 324, 326, 370—373, 384—384, 398, 404, 413, 441—442
- Минамото-но Ёсичунэ 源義経 (1159—1189) — 326, 370—371, 381, 392—396

- Минамото-но Санэтомо 源実朝 (1192—1219) — 374, 415
 Минамото-но Цунэёри 源経頼 (985—1039) — 179
 Монгаку 文覚 (1139—1203) — 397—399, 401
 Мононобэ, род 物部 — 24, 148—150
 Монтоку 文徳, государь (прав. 850—858) — 160, 201
 Мотихито 以仁, принц (1151—1180) — 370, 389
 Муку: 無空 (IX—X вв.) — 341
 Мураками 村上, государь (прав. 946—967) — 172, 195, 230
 Мурасаки-сикибу 紫式部 (X—XI вв.) — 254, 258, 310
 Мэн-цзы 孟子 (372—389 до н. э.) — 53
 Накатоми, род 中臣 — 24, 32, 34, 141—147, 163, 167, 171, 263—264
 Накатоми-но Каматари 中臣鎌足 (614—669) — 26, 146, 222, 265
 Нансё:бо: Какукай — см. Какукай
 Нидзё: 二条, государь (прав. 1158—1165) — 324, 326, 332, 367, 382, 440
 Ниммё: 仁明, государь (прав. 833—850) — 190, 198, 201, 208, 216
 Нингай 仁海 (951—1046) — 243
 Нинтоку 仁徳, государь (трад. прав. 313—399) — 171
 Но:нин — см. Дайнитибо: Но:нин
 О:дзин 応神, государь (трад. прав. 270—310) — 146, 150, 193, 200, 431
 О:сю:, Фудзивара «Дальние» 奥州 — 371
 О:томо 大伴, род — 44, 142
 Оми, род 麻績 — 171
 Праджня, кит. Баньжо 般若 (734—810) — 61
 Райко: 来光 (VII—VIII вв.) — 292, 338
 Рё:гэн 良源 (912—985) — 161, 229—239, 246, 286—287, 325—326, 342, 376, 444, 448
 Рё:дзэн 良然 (1048—1139) — 348
 Рё:нин 良忍 (1072—1132) — 341—342
 Рокудзё: 六条, государь (прав. 1165—1168) — 324
 Рэйдзэй 冷泉, государь (прав. 967—969) — 276
 Савара 早良 (750—785), брат государя Камму — 47—48, 208
 Сага 嵯峨, государь (прав. 809—823) — 48, 63—65, 78, 119, 149, 182, 208, 216
 Сайгё: 西行 (1118—1190) — 349, 376, 397, 399—402
 Сайгё: 最澄 (767—823) — 43—44, 52—81, 110—122, 158, 196—197, 199, 216, 229—231, 233, 235, 238, 286—287, 296, 356, 376, 431, 444
 Сандзё: 三条, государь (прав. 1011—1016) — 275—276
 Сарумэ 猿女, род — 145, 170
 Сато: 佐藤, род — 399
 Саэки 佐伯, род — 154
 Сё:бо: 聖宝 (832—909) — 243
 Сё:ко:бо: Бэнтё: 聖光房弁長 (1162—1248) — 434
 Сё:му 聖武, государь (прав. 724—749) — 37—39, 371, 403—404
 Сё:току 称徳, государыня (прав. 764—770) — 41

- Сё:току-тайси 聖徳太子 (574—621) — 25, 270, 292, 435, 437, 443
 Сигэока-но Кавахито 滋岳川人 (ум. 874) — 175, 179
 Синдзэй 真濟 (800—860) — 240—241, 247
 Синнэн 真然 (804—891) — 99, 242
 Синран 親鸞 (1173—1163) — 340
 Сиракава 白河, государь (прав. 1072—1086) — 245, 323, 362, 365, 436, 440
 Со:о: 相応 (831—918) — 198, 219—220
 Сога 蘇我, род — 24
 Сонмён (VI в.) — 24
 Сугавара-но Митидзанэ 菅原道真 (845—903) — 181, 209—215
 Судзин 崇神, государь (трад. I в. до н. э.) — 150, 164
 Суйко 推古, государыня (прав. 592—628) — 146
 Суйнин 垂仁, государь (трад. I в. н. э.) — 148
 Сутоку 崇徳, государь (прав. 1123—1141) — 323, 325, 348—349, 440
 Сэйва 清和, государь (прав. 858—876) — 193, 198, 200—202
 Сэйкай 清海 (ум. 1017) — 338
 Сэй-сё:нагон 清少納言 (ок. 966—1017) — 252—253, 260, 309
 Сэйсимару 勢至円 — 417
 Сэнси 選子 (964—1036) — 172
 Сэнчжао 僧肇 (347—414) — 157
 Сю:эн 修圓 (ум. 835) — 46, 80
 Сюйань Хуанчан 虛庵懷敞 (XII в.) — 412
 Сюнь-цзы 荀子 (ок. 313—238 до н. э.) — 55
 Тайра 平, род — 154, 324—326, 344, 364, 370—371, 377—380, 382, 388—391, 398, 410—411, 420, 428, 451, 454
 Тайра-но Киёмори 平清盛 (1118—1181) — 325—327, 369—371, 377—379, 380, 382, 387—389, 437
 Тайра-но Масакадо 平将門 (ум. 940) — 212—214
 Тайра-но Мунэмори 平宗盛 (1147—1185) — 371
 Тайра-но Сигэмори 平重盛 (1138—1179) — 343—344, 384—385, 390, 411, 437
 Тайра-но Сигэхиро 平重衡 (1156—1185) — 383, 385—386, 389—390, 420—421
 Тайхан 秦範 (778—858?) — 68—70, 72
 Такакура 高倉, государь (прав. 1168—1180) — 324, 379, 382, 422
 Такасиути, государыня (789—809) — 182
 Танкэй 湛契 (817—880) — 202—203
 Татибана-но Хаянари 橘逸勢 (782—844) — 208
 Тё:гэн 重源 (1121—1206) — 397, 402—404
 Тё:нэн 喬然 (ум. 1016) — 217
 Тико: 智光 (VII—VIII вв.) — 292, 338—339
 Тисё:-дайси 智証大師 — см. Энтин
 Тоба 鳥羽, государь (прав. 1107—1123) — 245, 323, 342, 347—349, 365, 399, 402, 436, 440—441
 Токуицу 徳 (ум. ок. 842) — 80—81, 99, 231, 287
 Тэмму 天武, государь (прав. 673—686) — 26, 141—142, 164
 Тэнти 天智, государь (прав. 662—671) — 149, 222, 265

- Тю:сан 仲算 (X в.) — 232, 237
- Уда 宇多, государь (прав. 887—897) — 153, 210—211, 240, 243, 321, 364
- Умэнь Хуэйкай 無門慧開 (1183—1260) — 409
- Фудзивара 藤原, род — 10, 26, 33, 153—154, 160, 200—201, 215, 221, 229—230, 240, 263—272, 324, 339, 374, 379, 388—389, 410—411, 441
- Фудзивара-но Ёримити 頼通 (992—1074) — 179, 245, 271, 275, 321, 339
- Фудзивара-но Ёсифуса 藤原良房 (804—872) — 153, 160, 182, 200, 202—203, 207, 216
- Фудзивара-но Каматари — см. Накатоми-но Каматари
- Фудзивара-но Канэиэ 藤原兼家 (929—990) — 238
- Фудзивара-но Китико 藤原吉子 (ум. 807) — 208
- Фудзивара-но Митинага 藤原道長 (966—1027) — 160, 215—217, 245, 270—272, 274, 276, 278—279, 299—300, 321, 339, 441
- Фудзивара-но Моросукэ 藤原師輔 (908—960) — 214, 230, 258
- Фудзивара-но Мотоката 藤原元方 (ум. 953) — 230
- Фудзивара-но Мотоцунэ 藤原基経 (838—891) — 160, 207, 210, 271
- Фудзивара-но Мунэтада 藤原宗忠 (1062—1141) — 292
- Фудзивара-но Мугимаро: 藤原武智麻呂 (680—737) — 194, 222

- Фудзивара-но Накамаро: 藤原仲麻呂 (706—764) — 41
- Фудзивара-но Наканари 藤原仲成 (774—810) — 208
- Фудзивара-но Наритика 藤原成親 (1138—1177) — 370
- Фудзивара-но Оцугу 藤原緒嗣 (774—843) — 55
- Фудзивара-но Санэёри 藤原実頼 (900—970) — 230
- Фудзивара-но Санэсукэ 藤原実資 (957—1046) — 274—275
- Фудзивара-но Синдзэй 藤原信西 (ум. 1160) — 428
- Фудзивара-но Сюндзэй 藤原俊成 (1114—1204) — 399
- Фудзивара-но Таланобу 藤原忠信 (967—1035) — 229, 274—275
- Фудзивара-но Тадахира 藤原忠平 (880—949) — 212, 229—230, 274
- Фудзивара-но Такаиэ 藤原隆家 (979—1044) — 329
- Фудзивара-но Танэцугу 藤原種継 (ум. 785) — 208
- Фудзивара-но Токихира 藤原時平 (871—909) — 160, 211—212
- Фудзивара-но Фудзико 藤原藤子 (VIII в.) — 230
- Фудзивара-но Фухито 藤原不比等 (659—720) — 265, 269
- Фудзивара-но Фууюцугу 藤原冬嗣 (775—826) — 55
- Фудзивара-но Юкитака 藤原行隆 (1130—1187) — 403
- Фунъя-но Миятамаро (ум. 843) — 208

- Хатори, род 服部 — 171
- Химико — 22
- Хо:дзё: 北条, род — 326, 373
- Хо:дзё:-но Ёситоки 北条義時 (1163—1224) — 373
- Хо:дзё:-но Масако 北条政子 (1157—1225) — 326, 373, 413
- Хо:дзё:-но Токимаса 北条時政 (1138—1215) — 326, 373
- Хо:нэмбо: Гэнку: — см. Хо:нэн
- Хо:нэн 法然, тж. Хо:нэмбо: Гэнку: 法然房源空 (1133—1212) — 236, 301, 340—341, 375—276, 385, 404, 417—434
- Хо:тибо: Сё:син 宝地房証真 (XII—XIII вв.) — 376, 451
- Хорикава 堀河, государь (прав. 1086—1107) — 245
- Хуэйго 惠果 (ум. 805) — 60—61, 197
- Хуэйинэн 慧能 (638—713) — 408
- Хуэйсы 慧思 (515—577) — 296
- Хуэйюань 慧遠 (334—416) — 198
- Хэйдзэй 平城, государь (прав. 806—809) — 48, 58, 63, 208
- Хэндзё: 偏昭 (816—890) — 201—202
- Хэндзё:-конго: 遍照金剛 — см. Ку:кай
- Цзяньчжэнь 鑑真 (688—763) — 39
- Цутимикадо 土御門, государь (прав. 1198—1210) — 374
- Чжии 智顛 (538—597) — 57, 72, 78—79, 81, 83—84, 88—97, 157—158, 350, 449
- Чжоань Дэгуан 拙庵德光 (1121—1203) — 411—412
- Шаньдао 善導 (613—681) — 296, 340—341, 418—419, 422—423, 425—426, 431—432
- Шэньсю 神秀 (605—706) — 408
- Эйкан, тж. Ё:кан 永観 (1033—1111) — 339—341
- Эйсай 榮西, тж. Мё:амбо: Эйсай 明菴房榮西 (1141—1215) — 375, 411—416
- Эннин 圓仁 (тж. 円仁, 794—864) — 196—203, 207—209, 219, 230, 233, 238, 330, 436
- Эн-но гё:дзэ 役行者 (VII—VIII вв.) — 303, 348
- Энтё: 円澄 (VIII—IX вв.) — 57, 70
- Энтин 円珍 (814—891) — 199—200, 233, 431
- Эньи 円位 — см. Сайгё:
- Энью: 円融, государь (прав. 969—984) — 214, 275, 322
- Якусин 益信 (827—906) — 243

Указатель имен богов, будд, бодхисаттв и других почитаемых существ*

- Авалокитешвара — см. Каннон
Агни — см. Катэн
Акашагарбха — см. Коку:дзо:
Аматэрасу-оомиками 天照大神
богиня — 14, 28–30, 32, 143–
144, 148, 153, 166, 170, 183, 191,
209, 249, 263, 271, 312–319, 322,
361–362, 377, 431, 437
Амацу-хико-но микото 天津彦命,
бог — 144
Амида 阿弥陀, будда, санскр.
Амитабха — 26, 73, 89, 93–96,
106, 218, 225, 258, 260–262,
282–293, 295, 298–301, 304,
322, 337–345, 349–351, 361,
385, 392, 399, 404–405, 417–
434, 439
Амитаюс — см. Мурё:дзю
Амэ-но-Коянэ-но микото
天兒屋根命, бог — 144, 264–
265, 269
Амэ-но-Минакануси-но микото
天之御中主命, бог — 29, 142
Амэ-но-Удзумэ-но микото
天宇受売命, богиня — 144–145,
209
Амэ-но-Футодама-но микото
天布刀玉命, бог — 142–146
- Амэ-но-хо-хи-но-микото
天菩比命, бог — 148
Ачаланатха — см. Фудо: мё:о:
Бато: Каннон 馬頭観音,
бодхисаттва — 266
Биндзуру 賓頭盧, ученик Будды,
санскр. Пиндола — 119
Бирусяна 毘瑠遮那, будда, санскр.
Вайрочана — см. Дайнити
Бисямон-тэн 毘沙門天, небесный
государь, санскр. Вайшравана —
102, 187
Бонтэн 梵天, санскр. Брахма —
125, 226–227, 267, 369
Бхайшаджьягуру — см. Якуси
Бэндзай-тэн 弁財天, богиня,
санскр. Сарасвати — 249
Вайрочана — см. Бирусяна
Вайшравана — см. Бисямон-тэн
Вакаука-но мэ-но микото
若宇加能売能命, богиня —
164
Вакэ-икадзути-но микото 別雷命,
бог — 172
Ваю — см. Фу:тэн
Вирудхака — см. Дзо:тё:-тэн

* Имена богов государственного мифа в разных источниках пишутся по-разному, мы в основном приводим написание из «Анналов Японии». Другие варианты написания см. <http://eos.kokugakuin.ac.jp/Alphabet/alphabet.html>.

- Вирупакша — см. Ко:мэтэн
Идзанами-но микото 伊邪那美命,
богиня — 29, 142, 169, 361
Ику-мусуби-но kami 生産日神,
божество — 33
Инари 稲荷, бог — 246, 249
Индра — см. Тайсяку
Какубо 覚母 — см.
Ханья-харамитта
Ками-мусуби-но микото
神産巢日御祖命, бог — 29, 33,
142, 148
Ками-ниги-хая-хи-но микото
神邇芸速日命, бог — 148
Камо-но Такэцунэ 賀茂建角, бог —
172
Камо-Тамаёри-химэ-но микото
賀茂玉依比売命, богиня — 222
Кандзидзай 観自在 — см. Каннон
Кандзэон 観世音 — см. Каннон
Каннон 観音, бодхисаттва, санскр.
Авалокитешвара — 26, 64, 96, 102,
136, 138–139, 159, 186, 215, 288,
261, 265–269, 283, 285, 304, 320,
338, 352, 395, 398, 425, 427, 429
Кариба-мё:дзин 狩場明神, бог —
247–248
Катэн 火天, бог, санскр. Агни —
54, 191, 222, 306
Ко:мэ-тэн 広目天, небесный
государь, санскр. Вирупакша —
102, 187
Коку:дзо: 虚空蔵, бодхисаттва,
санскр. Акашагарбха — 44, 54,
64, 346–347, 352
Конго:-до:дзи 金剛童子, бог,
санскр. Раникродха — 362, 384
Котосиронуси-но kami 事代主神,
бог — 33
Кунадо 久那斗神, 岐神, бог —
169
- Дайбадатта 提婆達多, санскр.
Девадатта — 77, 79, 284, 388
Дайкасё: 大迦葉, ученик Будды,
санскр. Махакашьяпа — 298,
362, 407–408
Дайнити 大日, будда, санскр.
Махавайрочана — 37, 51–52,
62, 67, 69, 73, 98, 101–106, 109,
131, 138, 224, 249, 261, 267, 269,
346, 349–350, 358–359, 404–
405, 410, 416
Дайсэйси 大勢至, бодхисаттва,
санскр. Махастхамапрапта —
96, 283, 285, 339, 352, 417, 425,
427
Девочка-дракон — см. Рю:нё:
Дзо:гонгэн 蔵王権現 — 299–300,
307
Дзидзо: 地藏, бодхисаттва, санскр.
Кшитигарбха — 261, 269, 337,
429, 455
Дзикокутэн 持国天, небесный
государь, санскр.
Дхритараштра — 102, 187
Дзо:тё:-тэн 成長天, небесный
государь, санскр. Вирудхака —
102, 187
Дзэнфукё: 常不輕, бодхисаттва —
77
Дзю:итимэн Каннон 十一面観音,
бодхисаттва — 266, 269
Дзюнтэй Каннон 准胝観音,
бодхисаттва — 266
Дочь царя нагов — см. Рю:нё:
Дхармакара — см. Хо:дзо:
Дхритараштра — см. Дзикокутэн
Идзанаги-но микото 伊邪那岐命,
бог — 29, 142, 361

- Куси-Акаругама-но микото
櫛明玉命, бог — 143
Кшитигарбха — см. Дзидзо:
Кэцумико, бог — 163
- Майтрейя — см. Мироку
Манджушри — см. Мондзю
Махавайрочана — см. Дайнити
Махакашьяпа — см. Дайкасё:
Махастхамапрапта —
см. Дайсэйси
Микумари-но ками 水分神,
божества — 163
Микэцуками 御食津神, божество —
33
Мироку 弥勒, будущий будда,
санскр. Майтрейя — 120, 136—
137, 139, 218, 244, 258, 261, 294,
297—301, 404, 429
Мондзю 文殊, бодхисаттва, санскр.
Манджушри — 119—120, 136—
137, 139, 197, 246, 261, 298
Мурё:дзю 無量寿, будда, санскр.
Амитаюс — 102, 283, 416, 423,
432
- Нёйрин Каннон 如意輪觀音,
бодхисаттва — 266
Нибуцу-химэ 丹生都比女, богиня —
247—248
Ниниги-но микото 彥彥雲尊,
бог — 30—32
Нитэн 日天, бог, санскр. Сурья —
362
Ниу, богиня — см. Нибуцу-химэ
- Оогэцу-химэ 大宜都比売,
богиня — 20
Ооими-но ками 大忌神 — 164
Оомиа-но мэ-но ками 大宮売神,
богиня — 33
- Оомоноими-ками 大物忌神,
божество — 181
Оонамути-но микото 大穴牟遲命
(Оокунинуси 大國主,
Оомононуси-но микото
大物主命), бог — 30, 144, 164,
222, 338
Оонаоби-но ками 大直毘神, бог —
170
Ооямагуи-но микото 大山口命,
божество — 222
- Пиндола — см. Биндзуру
Праджня-парамита — см. Ханья-
харамита
- Раникродха — см. Конго:-до:дзи
Русяна — см. Бирусяна
Рю:нё: 龍女, Дочь царя нагов — 77,
79, 313
- Самантабhadра — см. Фугэн
Санно: 山王, Горный государь,
божество — 223—224, 235, 330
Сарасвати — см. Бэндзай-тэн
Сё: Каннон 聖觀音, бодхисаттва —
266
Сираяма-химэ-но микото
白山比女命, богиня — 223
Ситэнно: 四天王, Четыре небесных
государя — 102, 187
Сумиёси 住吉, боги — 146, 110—112,
365
Сурья — см. Ниттэн
Сусаноо-но микото 須佐之男命,
бог — 20, 29—30, 142—144, 148,
166—167, 361, 388
Сэндзю Каннон 千手觀音,
бодхисаттва — 266, 361
Сяка 釈迦, Будда Шакьямуни — 17,
43, 64, 73, 76—77, 79, 83—85, 87,

- 120, 131, 157, 190, 217, 223, 238,
250, 255, 261, 269—270, 282—284,
294, 298—301, 337, 362, 385, 407—
409, 416, 424, 429, 431, 434
- Тагори-химэ-но микото
多紀理毘売命, богиня — 223
Тайсяку 帝釈, санскр. Индра — 50,
105, 267, 369
Таками-мусуби-но ками
高御産巢日神, бог — 29, 33, 142,
148
Такэмикадзути-но микото
建御雷命 — 264—265, 269
Тамаёри-химэ-но микото
玉依毘売命, богиня — 172
Тамацумэ-мусуби, 玉積産日神,
божество — 33
Тару-мусуби 足産日神, божество —
33
Тоётама-химэ-но микото
豊玉毘売命, богиня — 30, 172
Тоёукэ-химэ-но ками
豊宇氣比売神, богиня —
164, 248
Тэмман-Дайдзидзай-Тэндзин
天満大自在天人, бог — 214—215
- Фу:тэн 風天, бог, санскр. Ваю — 135
Фугэн 普賢, бодхисаттва, санскр.
Самантабhadра — 82, 85—87, 95,
136—137, 139, 220, 226, 439
Фудо: мё:о: 不動明王, светлый
государь, санскр. Ачаланатха —
54, 102, 109, 190, 220, 222, 305—
309, 397—398, 439
Фуку:кэндзяку Каннон
不空絹索觀音, бодхисаттва —
266—267, 269
- Фусуми-ками 夫須美神,
божество — 361
Фуцунуси-но микото 経津主命,
божество — 265, 269
- Ханья-харамита 般若波羅蜜多,
бодхисаттва, санскр. Праджня-
парамита — 136
Хатиман 八幡, бог — 38, 42, 80,
159, 192—193, 212, 233, 379—384,
431, 437, 455
Химэ-гами 比売神, божество —
265, 269
Хо:дзо: 法藏, бодхисаттва, санскр.
Дхармакара — 283, 323
Хо-акари-но микото 火明命,
божество — 148
- Цу-хая-мусуби-но микото
津速魂命, бог — 148
- Чунди — см. Дзюнтэй Каннон
- Шакьямуни Будда — см. Сяка
- Экидзин 疫神, божества болезней —
181, 228
- Явата-но ками — см. Хатиман
Якуси 薬師, будда, санскр.
Бхайшаджьягуру — 26, 73, 223,
261, 269, 295, 313, 361, 429
Ямагути 山口, божества — 163
Яма-но кути ками 山口神,
божество — 165
Ятимата-хико 八衢比古, бог —
169
Ятимата-химэ 八衢比売, богиня —
169

Указатель названий святилищ, храмов, молелен

Аmano-дзиндзя 天野神社 — 247
 Андзэ:дзи 安祥寺 — 202
 Анракудзи 安楽寺 — 212
 Анъё:ин 安養院 — 428
 Бё:до:ин 平等院 — 323, 339-340,
 389, 391
 Гангё:дзи 願行寺 — 202
 Ганго:дзи 元興寺 — 339
 Гион 祇園 — 194-195, 236-237
 Дайандзи 大安寺 — 123, 193
 Дайгодзи 醍醐寺 — 240, 243, 402
 Дайнэмбуцудзи 大念仏寺 — 342
 Дзингодзи 神護寺 — см.
 Такаосандзи
 Дзингу:-дзэнъин 神宮禪院 — 43
 Дзэнриндзи 禪林寺 — 366
 Дзюфукудзи 寿福寺 — 413
 Дэмбо:до: 伝法堂 — 347
 Дэмбо:ин 伝法院 — 347-349
 Ёкава-то: 横川塔 — 198, 220, 225,
 230, 287, 290-292
 Ёсида-дзиндзя 吉田神社 — 195,
 265

Ивасимидзу-Хатимангу:
 岩清水八幡宮 — 193-195, 332,
 379, 431, 436
 Има-Кумано 今熊野 — 366-367
 Инари — см. Фусими-Инари
 Тайся
 Исоноками-дзингу: 石上神宮 —
 195
 Исэ-дзингу: 伊勢神宮 — 26, 34-
 35, 42, 147, 162, 171-172,
 194-195, 248, 322, 368, 379,
 431, 456
 Ицукусима-дзиндзя 巖島神社 —
 369, 377-380
 Кадзё:дзи 嘉祥寺 — 202
 Камигамо-дзиндзя 上賀茂神社 —
 172-173
 Камо-дзиндзя 賀茂神社 — 162,
 172-173, 195, 221, 260, 272, 379
 Кандзэондзи 観世音寺 — 39
 Касуга-тайся 春日大社 — 160, 162,
 195, 221, 232, 264-265, 268, 271,
 274, 346, 379-380, 389, 429
 Кибунэ-дзиндзя 貴船神社 — 195
 Киёмидзу-дэра 清水寺 — 260, 324,
 332, 338, 393, 398

Китано-Тэммангу: 北野天満宮 —
 194-195, 212-215, 392
 Ко:фукудзи 興福寺 — 46-47, 63,
 68, 80, 154, 159, 216, 232, 236,
 265-270, 301, 328, 330-332, 336,
 338, 346, 370, 388-389, 428, 430,
 433
 Конго:будзи 金剛峰寺 — 123, 240,
 247-248, 345, 347-349
 Кэнниндзи 建仁寺 — 413
 Лунсинсы 龍興寺 — 59
 Мацуноо-тайся 松尾大社 — 195
 Мидо: 御堂 — 272
 Миидэра 三井寺 — 115, 200, 237,
 328, 330-331, 336, 379, 387-
 391
 Мицугон-ин 密厳院 — 347-348,
 354
 Мудо:дзи 無動寺 — 220-221
 Нанъэндо: 南円堂 — 268
 Нати 那智 — 361-364, 366
 Нибу-дзиндзя 丹生神社 — 195
 Ниннадзи 仁和寺 — 240, 341, 345-
 346
 Нэгоро-Дзингу:дзи 根来神宮寺 —
 349
 Ондзё:дзи 園城寺 — см. Миидэра
 Оомива-дзиндзя 大神神社 — 164,
 195, 222
 Оохарано 大原野神社 — 195, 265
 Ооямато-дзиндзя 大和神社 — 195
 Отокуни-дэра 乙訓寺 — 68
 Рэнгэдзи 蓮華寺 — 237

Сай-дзиндзя 狭井神社 — 164
 Сайдзи 西寺 — 46
 Сайко:дзи 西光寺 — 285
 Сайсё:-Ситэнно:дзи 最勝四天王寺
 — 373
 Самбо:дзи 三宝寺 — 411
 Сё:фукудзи 聖福寺 — 413
 Симогамо-дзиндзя 下賀茂神社 —
 172-173, 438
 Сингон-ин 真言院 — 190
 Сингу: 新宮 — 361-364
 Синнёдо: 真如堂 — 247
 Сираяма — см. Хакусан
 Ситэнно:дзи 四天王寺 — 365, 435
 Со:гэй-сюти-ин 綜芸種智院 — 123
 Со:дзиин 総持院 — 233
 Сумиёси-тайся 住吉大社 — 195, 365
 Такаосандзи 高雄山寺 — 46-47,
 61-63, 68-70, 72, 240-241, 398
 Тацута-дзиндзя 龍田神社 — 164-
 165, 195
 То:дайдзи 東大寺 — 37-39, 63, 123,
 154, 192, 232, 241, 328, 331,
 345-346, 370, 389, 403-404, 421,
 435
 То:дзи 東寺 — 46, 123, 240-241,
 243, 246, 249, 345, 347, 405
 Умэномия-дзиндзя 梅宮神社 — 195
 Уринъин 雲林院 — 160, 201-202
 Уса-Хатимангу: 宇佐八幡宮 — 80,
 192-193
 Фусими-Инари тайся
 伏見稻荷大社 — 195
 Хакусан 白山 — 303, 333

- Ханаяма-дэра 花山寺 — 176
 Хассиндэн 八神殿 — 33, 170
 Хиёси-тайся 日吉大社 — 195, 221–223, 379
 Хирано-дзиндзя 平野神社 — 162, 195
 Хираока-дзиндзя 枚岡神社 — 162
 Хиросэ-дзиндзя 廣瀬神社 — 164–165, 195
 Хирота-дзиндзя 廣田神社 — 195
 Хиэ — см. Хиёси-тайся
 Хо:дзэ:дзи 法成寺 — 242
 Хо:ко:дзи 法興寺 — 279
 Хоккэ-дзаммай-ин 法華三昧院 — 233
 Хонгу: 本宮 — 360–364
- Хоссэ:дзи 法性寺 — 237–238
- Цинлунсы 青龍寺 — 60
 Цуругаока–Хатимангу: 鶴岡八幡宮 — 381
- Шаолиньсы 少林寺 — 408
- Эммё:дзи 円明寺 — 349
 Энрякудзи 延暦寺 — 156, 197, 200, 220, 232, 235–237, 293, 330–337, 387–388, 390, 412, 440
- Якусидзи 薬師寺 — 39
 Ямасина-дэра 山階寺 — см. Ко:фукудзи

Указатель источников

- «Абхидхармакоша», «*Куся-рон*» — 40, 442
 «Алмазная сутра праджня-парамиты», «*Конго: ханья-кё:*» — 181
 «Анналы Японии», «*Нихон сёки*» — 28–32, 142, 149, 160, 164, 170, 174, 179, 298, 361
- «Беседы об учениях и временах», «*Кё:дзи мондо:*» — 205, 449
- «Введение к собранию всех сутр», «*Иссайкё: кайдай*» — 241
 «Великий закон головы будды», «*Дай буцутё:-хо:*» — 59
 «Великое зеркало», «*О:кагами*» — 160–161, 190, 211–214, 263–265, 267, 270–272, 329, 364
 «Вновь составленные списки родов», «*Синсэн сё:дзи-року*» — 55, 147–149
 «Всевозможные тайные толкования Тайного Величия», «*Мицугон сёхисяку*» — 405
- «Главный смысл памятования о будде», «*Нэмбуцу тайи*» — 426
- «Десять причин рождения в Чистой земле», «*О:дзё: дзю:ин*» — 339
 «Дневник высочайшего странствия государя-монаха Готоба в Кумано», «*Готоба-ин Кумано гоко:-ки*» — 365
 «Дневник Минамото-но Цунэёри», «*Сакэйки*» — 179
 «Дневник Мурасаки-сикибу», «*Мурасаки-сикибу никки*» — 254
 «Дневник Сарасина», «*Сарасина-никки*» — 312–319
 «Дневник спора между школами годов О:ва», «*О:ва сю:рон-никки*» — 231–233
 «Дневник Тайра-но Нобунори», «*Хэйханки*» — 365
 «Дополнения к древним сказаниям», «*Когосю:и*» — 56, 141–147
 «Драгоценные поколения», «*Гёкуё:*» — 403–404

- «Драгоценный ключ к тайному хранилищу», «Хидзо: хо:яку» — 123–133
- «Жизнеописание великого учителя с горы Хиэй», «Эйдзан дайси-дэн» — 56
- «Жизнеописание Дзиэ, великого общинного распорядителя», «Дзиэ дайсо:дзэ:-дэн» — 229
- «Жизнеописание Ку:кай, великого главы общинников», «Дайсо:дзу Ку:кай-дэн» — 56
- «Жизнеописание Ку:кай, старшего над общинниками», «Ку:кай со:дзу-дэн» — 56
- «Жизнеописание рода Фудзивара», «Кадэн» — 194, 263, 270
- «Закон Светлого государя Неподвижного», «Фудо:-мё:о:-хо:» — 220
- «Записи из западной части столицы», «Сайгу:ки» — 178
- «Записи Линьцзи», «Риндзай-року» — 409, 412
- «Записи о деяниях древности», «Кодзики» — 28–32, 142–143, 170, 179, 222
- «Записи о передаче и распространении заповедей Единого Сердца», «Дэндзюцу иссинкай-мон» — 56
- «Записи о поколениях нашей страны», «Хонтё: сэйки» — 276, 325
- «Записи у светильника бесед святого из Куродани», «Куродани-сё:нин гото:-року» — 426
- «Записки без названия», «Мумё:-дзо:си» — 256–257
- «Записки Великой горы», «О.минэ энги» — 362
- «Записки глупца», «Гукансё:» — 375, 436, 440–443
- «Записки из кельи», «Хо:дзё:ки» — 438–440
- «Записки правого министра из рода Онономия», «Сёюки» — 178
- «Записки о возрождении в краю Высшей Радости», «О:дзё: гокуракки» — 292–293, 319
- «Записки о высочайшем отпечатке-следе измененных обличей Кумано», «Кумано-гонгэн госуйдзюку энги» — 362
- «Записки о Масакадо», «Сё:монки» — 212–213
- «Записки о могуществе Лotosовой сутры в Великой стране Японии», «Дай Нихон-коку Хоккэ-гэнки» — 225–228, 403
- «Записки о питии чая для питания жизни», «Кисса ё:дзё:-ки» — 415–416
- «Записки о собрании рассуждений по “Лotosовой сутре”», «Хоккэ сю:рон-ки» — 200
- «Записки при свете светильника о конце Закона», «Манпо: то:мё:-ки» — 296

- «Записки Сираяма», «Сираяма-но ки» — 303
- «Записки у изголовья», «Макура-но со:си» — 252–253, 309
- «Записки храма Китано Тэндзин», «Китаноо Тэндзин энги» — 215
- «Записки храма Корё: (Ситэнно:дзи) с собственноручной печатью», «Ко:рё: (Ситэнно:дзи) госюин энги» — 435
- «Застава без ворот», «Мумонкан» — 409
- «Зерцало восточных земель», «Адзума-кагами» — 413–414
- «Значение знака ХУМ», «Ундзи-ги» — 107, 109, 305–306
- «Значение слов “Голос, знак и истинный облик”», «Сё: дзи дзиссо:-ги» — 107–108
- «Значение слов “Стать буддой в этом теле”», «Сокусин дзё:буцу-ги» — 99–107
- «Значение созерцания знака А», «Адзикан-ги» — 357
- «Изборник по государственной истории», «Руйдзю: кокуси» — 181
- «Изящные строки к “Цветку Дхармы”», «Хоккэ монку» — 57
- «Истинные записи Японии в пору правления трех государей», «Нихон сандай дзицуроку» — 160, 183, 207, 221
- «Истинные записи Японии времен государя Монтоку», «Нихон Монтоку-тэнно: дзицуроку» — 160
- «История династии Поздняя Хань», «Хоу Хань-шу» — 21
- «Какукай — мост Дхармы, речь Дхармы», «Какукай Хо:кё: хо:го» — 405
- «Книга, содержащая различные сведения по искусству Инь и Ян», «Оммё: дзассё» — 177
- «Коротко о созерцании Великого Солнца», «Дайнити-ряккан» — 358–359
- «Коротко о созерцании Чистой земли Тайного Величия», «Мицугон Дзё:до-ряккан» — 358–359
- «Краткие записи о стране Помощной Шелковицы», «Фусо: рякки» — 232, 327
- «Личные заметки о трех больших частях толкования Лotosовой сутры», «Хоккэ сандайбу-сики» — 451
- «Лotosовая сутра», «Хоккэ-кё:» — 37, 39, 49, 57–58, 72, 76–89, 115, 117, 138, 157–161, 186, 191, 198, 216–219, 225–228, 236, 258, 266–267, 270, 291, 295, 299–301, 313, 341, 352, 367, 377, 388–389, 393, 426, 431, 444, 447, 449
- «Махаянское прекращение неведения и постижение сути», «Мака сикан» — 58, 88–97, 350, 449

- «Наставления правого министра Кудзё:», «Кудзё: удзё:сё:-юйкай» — 258–259
- «Новое собрание старых и новых песен», «Синкокинсю:» — 374
- «О календаре», «Рэкирин» — 176
- «О неравенстве явного и тайного учений», «Кэммицу фудо:-дзю» — 353–354
- «Обращение государя—монаха Сиракава к святилищу Ивасимидзу-Хатиман», «Сиракава хо:о: ко:мон» — 436
- «Описание Вэй», «Вэй-чжи» — 21, 178
- «Описания земель и обычаев», «Фудоки» — 32
- «Обращение к Будде с желаниями», «Гаммон» — 43
- «Обращение к землевладельцу, храму То:дайдзи, от управляющих и жителей поместья Аканабэ в провинции Мино», «То:дайдзи-рё: Мино-но кун Аканабэ-сё:си дзю:нин-то:гэ» — 435–436
- «Основные записи о деяниях прошлых эпох», «Сэндай кудзи хонги» — 55, 149–150
- «Перечень имен лиц, прошедших окропление головы», «Кандзё: рэкимё:» — 68
- «Перечень книг, имеющих в Японии», «Нихон коку гэндзай сё мокуроку» — 175
- «Песня ИРОХА», «Ироха-ута» — 249–250
- «Повесть о Гэндзи», «Гэндзи-моноготари» — 252, 258–260, 292, 310–312
- «Повесть о доме Тайра», «Хэйкэ-моноготари» — 330–336, 343–344, 369, 374–375, 377–392, 397–398, 420–421, 437
- «Повесть о дупле», «Уцухо-моноготари» — 252, 260
- «Повесть Среднего советника Цуцуми», «Цуцуми-тю:нагон-моноготари» — 319–320
- «Подборка сведений по Единой Колеснице», «Итидзё: ё:кэцу» — 287
- «Подробно изложенное всеобъемлющее руководство по вручению заповедей бодхисаттвы», «Фуцу: дзюбосацукай ко:сяку» — 204–205
- «Пожелание о восстановлении Закона Будды в Японии», «Нихон бунпо: тю:ко: гаммон» — 436
- «Пожелание при изготовлении Великим Восточным Государем статуй из сандала в память о покойном господине Накацукаса, государевом родиче», «То:тайсё: мото-но Накацукаса-кё:-но синно:-но тамэ-ни дандзо:-о дзоку:-суру гаммон» — 64–65

- «Поздние Анналы Японии», «Нихон ко:ки» — 55, 160
- «Покаянные признания в молельне Тайного Величия», «Мицугон-ин хацуро дзангэ-но мон» — 355–356
- «Послание на одном листе бумаги», «Исси ко:сё:соку» — 419–421
- «Послание в семи статьях», «Ситикадзё: кисё:мон» — 427–428
- «Похвала исконной просветленности», «Хонгаку-сан» — 447
- «Правила в восьми статьях», «Хатидзё:сики» — 110, 117–119
- «Правила в четырех статьях», «Сидзё:сики» — 110, 119–120
- «Правила в шести статьях», «Рокудзё:сики» — 110, 113–117
- «Правила для учеников Горной школы», «Сангэ гакусё:сики» — 110–120
- «Правила обрядов для возрождения», «О:дзё: ко:сики» — 339
- «Превосходные строки Цветка Дхармы», «Хоккэ сю:ку» — 82–87
- «Предания о богах и бессмертных нашей страны», «Хонтё: синсэн-дэн» — 303
- «Продолжение Анналов Японии», «Сёку Нихонги» — 36, 160, 182
- «Продолжение Поздних Анналов Японии», «Сёку Нихон ко:ки» — 55–56, 160, 181–182
- «Проповедь в Ёкава», «Ёкава хо:го» — 290–291
- «Проповедь на одном листе», «Итимай кисё:мон» — 433–434
- «Прошение храма Ко:фукудзи», «Ко:фукудзи со:дзё:» — 430–433
- «Путевой дневник паломника, вступившего в страну Тан в поисках Закона», «Нитто: гухо: дзюнрэй ко:ки» — 197
- «Развернутая похвала исконной просветленности», «Тю: Хонгаку-сан» — 448–449
- «Рассуждение о двух учениях, явном и сокровенном, и о различиях между ними», «Бэнкэммицу никё:-рон» — 72–75
- «Рассуждение о десяти состояниях сердца», «Дзю: дзю:син-рон» — 123–124, 346
- «Рассуждение о прекращении неведения и постижении сути», «Сикан-рон» — 80
- «Рассуждение о просветленном сердце», «Бодайсин-рон» — 51, 124
- «Рассуждение о распространении созерцания для защиты страны», «Ко:дзэн гококу-рон» — 414–415
- «Рассуждение, проясняющее заповеди», «Кэнкай-рон» — 120–122
- «Рекомендации в двенадцати пунктах», «Икэн дзю:ника-дзё:» — 161–163, 185
- «Сказание о годах Хо:гэн», «Хо:гэн-моноготари» — 327
- «Сказание о годах Хэйдзи», «Хэйдзи-моноготари» — 327

- «Сказание о горах», «Сёдзан энги» — 303
 «Сказание о Ёсицунэ», «Гикэйки» — 375, 392–396
 «Сборник стародавних повестей», «Кондзяку моногатари-сю» — 237, 276, 327
 «Слово—завещание в двадцати пяти статьях», «Нигодзё: гоюйго:» — 55
 «Собрание выдержек об избранном основном обете и памятования о будде», «Сэнтяку хонган нэмбуцу-сю:» — 422–425
 «Собрание десяти тысяч поколений», «Манъё:сю:» — 32, 42
 «Собрание добрых дел во славу будды Амида», «Наму Амида-буцу садзэн-сю:» — 404
 «Собрание значений, зависящих от учения Небесной Опоры», «Эхё: Тэндай гисю:» — 71, 79
 «Собрание кратких сведений о видении сердца», «Кансин ряку ё:сю:» — 287
 «Собрание самородных чудес», «Сё:рё:сю:» — 64, 240
 «Собрание сведений о возрождении», «О:дзё:ё:сю:» — 287–290, 350, 417, 438–439
 «Собрание сведений о памятовании о будде Западной страны», «Сэйхо: нэмбуцу-сю:» — 338
 «Сокращенное сочинение об Инь и Ян», «Оммё: рякусё» — 177
 «Сокращенные записи о гадании», «Сэндзи рякукэцу» — 176, 180
 «Сокровенные значения “Цветка Дхармы”», «Хоккэ гэнги» — 57
 «Сочинение о защите страны и мира», «Сюго коккай-сё» — 80
 «Список привезенных и преподносимых вещей», «Госё.рай мокуроку» — 63, 66
 «Спорные вопросы школы Сингон», «Сингонсю: микэцу-мон» — 80, 99
 «Стихи о собственной просветленности единого сердца», «Иссин дзикаку-дзю» — 356–357
 «Стихи о созерцании знака А», «Адзикан-дзю» — 357–358
 «Стихи о созерцании лунного круга», «Гатирикан-дзю» — 357–358
 «Стихи о созерцании отсутствия облика», «Мусо:кан-дзю» — 359
 «Сусидхикара—сутра», «Сосицудзи-кё:» — 51, 197
 «Сутра Великой Колесницы о Таинственном Величии», «Дайдзё: мицугон-кё:» — 405
 «Сутра золотого света», «Конко:мё:-кё:» — 37, 39, 78, 80, 115, 117, 187, 191, 208, 227, 267
 «Сутра молений ко Внимающему Звукам», «Сё: Каннон-кё:» — 96
 «Сутра о бесчисленных значениях», «Мурё:ги-кё:» — 78
 «Сутра о бодхисаттве Внимающем Звукам», «Каннон-кё:» — 254, 266, 320

- «Сутра о будде по имени Неизмеримое Долголетие», «Мурё:дзю-кё:» — 282–284, 419
 «Сутра о великой праджня-парамите», «Дайханья-кё:» — 191
 «Сутра о Великом Вайрочане указывает и направляет», «Дай Бирусяна-кё: сиики» — 200
 «Сутра о Великом Солнце», «Дайнити-кё:» — 51, 101, 115, 124, 132, 198, 200, 245, 411
 «Сутра о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие», «Кан Мурё:дзю-кё:» — 284–286, 338–339, 418, 423, 425
 «Сутра о Вималакирти», «Юима-гё:» — 39, 84, 189–190, 262, 267–268, 409
 «Сутра о восхождении Майтрейи», «Мироку дзё:сё:-кё:» — 297–298
 «Сутра о Наставнике-Врачевателе», «Якуси-кё:» — 39, 254, 295
 «Сутра о нирване», «Нэхан-гё:» — 83–84, 250, 449
 «Сутра о нисхождении Майтрейи», «Мироку гэсё:-кё:» — 297
 «Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость», «Кан Фугэн босацу гё:хо:-кё:» — 39, 78, 120
 «Сутра о сетях Брахмы», «Боммо:-кё:» — 39, 110–113, 120
 «Сутра о становлении Майтрейи Буддой», «Мироку дзё:буцу-кё:» — 297
 «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», «Мё:хо: рэнгэ-кё:» — см. «Лотосовая сутра»
 «Сутра о человеколюбивом государе», «Нинно:-кё:» — 37, 80, 115, 188–189, 191
 «Сутра об Алмазной вершине», «Конго:тё:-кё:» — 51, 101, 198
 «Сутра об Амитабхе», «Амида-кё:» — 282, 339, 394
 «Сутра совершенного просветления», «Энгаку-кё:» — 449
 «Сутра сосредоточения на Цветке Лотоса», «Рэнгэ-дзаммай-кё:» — 447
 «Сутра цветочного убранства», «Кэгон-кё:» — 41, 83–84, 341, 405, 449, 451
 «Сутра-сердце великой Праджня—парамиты», «Мака ханья харамичута сингё:» — 39, 51, 134–140, 191, 208, 409
 «Тайное толкование мантр пяти кругов и девяти знаков», «Горин кудзи-мё: химицу-сяку» — 349–353
 «Тайный ключ к Сутре-сердцу Праджня—парамиты», «Ханья сингё: хикэн» — 134–140
 «Тайный сборник танцующих пылинок», «Рё:дзин хисё:» — 325
 «Толкование к махаянскому рассуждению», «Сяку макаэн-рон» — 51
 «Толкование к похвале истонной просветленности», «Хонгакусан-сяку» — 449–451

- «Толкование к сутре об основной сути праджня-парамиты»,
«Рисюсяку-кё:» — 51, 71
- «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», «Дайдзё: кисин-рон» — 409, 445—447, 449
- «Требования Рё:гэн, главы Тэндай», «Тэндай дзасу Рё:гэн кисё:» — 233—235
- «Три учения указывают и направляют», «Санго: сиики» — 44, 58, 298
- «Тридцать четыре заметки», «Сандзю:сика-но котогаки» — 452—453
- «Указания о девяти способах возрождения в Чистой земле Вечной Радости», «Гокураку Дзё:до кухон о:дзё:-ги» — 286
- «Уложение в семнадцати статьях», «Дзю:ситидзё: кэмпо:» — 25, 435, 437
- «Уложение о монахах и монахинях», «Со:нирё:» — 35—36
- «Уложения годов Ё:ро:», «Ё:ро: рицурё:» — 28, 34, 162, 167, 174, 178, 180, 269
- «Уложения годов Тайхо:», «Тайхо: рицурё:» — 28, 35
- «Установления годов Энги», «Энги-сики» — 23, 161—172, 177—178, 184, 269, 361
- «Четырехчастный устав», «Сибун-рицу» — 36, 39, 119
- «Японские легенды о чудесах», «Нихон рё:ики» — 44, 159, 161, 193—194, 225, 292, 338, 403
- «Адзикан-ги» 阿字觀義
«Адзикан-дзю» 阿字觀頌
«Адзума-кагами» 東鏡
«Амида-кё:» 阿弥陀經
- «Бодайсин-рон» 菩提心論
«Боммо:-кё:» 梵網經
«Бэнкэммицу никё:-рон» 弁顯密二教論
- «Гаммон» 願文
«Гатиринкан-дзю» 月輪觀頌
«Гёкуё:» 玉葉
«Гикэйки» 義經記

- «Гокураку Дзё:до кухон о:дзё:-ги» 極樂淨土九品往生儀
«Горин кудзи-мё: химицу-сяку» 五輪九字明秘密釋
«Госё:рай мокуроку» 御請來目錄
«Готоба-ин Кумано гоко:-ки» 後鳥羽院熊野御行記
«Гукансё:» 愚管抄
«Гэндзи-моногатари» 源氏物語
- «Дай Амида-кё:» 大阿弥陀經
«Дай Бирусяна-кё: сиики» 大毘盧舍那經指帰
«Дай буцутё:-хо:» 大佛頂法
«Дай Нихон-коку Хоккэ-гэнки» 大日本国法華驗記
«Дайдзё: кисин-рон» 大乘起信論
«Дайдзё: мицугон-кё:» 大乘密嚴經
«Дайнити-кё:» 大日經
«Дайнити-ряккан» 大日略觀
«Дайсо:дзу Ку:кай-дэн» 大僧都空海伝
«Дайханья-кё:» 大般若經
«Дзиз дайсо:дзё:-дэн» 慈恵大僧正伝
«Дзю: дзю:син-рон» 十住心論
«Дзю:ситидзё: кэмпо:» 十七条憲法
«Дэндзюцу иссинкай-мон» 傳述一心戒文
- «Ё:ро: рицурё:» 養老律令
«Ёкава хо:го» 横川法語
- «Икэн дзю:ника-дзё:» 意見十二箇条
«Ироха-ута» 伊呂波歌
«Иссайкё: кайдай» 一切經解題
«Исси ко:сё:соку» 一紙小消息
«Иссин дзикаку-дзю» 一心自覚頌
«Итидзё: ё:кэцу» 一乘要訣
«Итимай кисё:мон» 一枚起請文
- «Какукай Хо:кё: хо:го» 覺海法橋法語
«Кан Фугэн босацу гё:хо:-кё:» 觀普賢菩薩業法經
«Кандзё: рэкимё:» 灌頂歷名
«Кандзэон-кё:» 觀世音經
«Каннон-кё:» 觀音教

- «Кансин рьяку ё:сю» 觀心略要集
 «Кё:дзи мондо» 教時間答
 «Кисса ё:дзё:-ки» 喫茶養生記
 «Ко:дзэн гококу-рон» 興禪護国論
 «Ко:рё: (Ситэнно:дзи) госюин энги» 荒陵(四天王)寺御手印縁起
 «Ко:фукудзи со:дзё:» 興福寺奏状
 «Когосю:и» 古語拾遺
 «Кодзики» 古事記
 «Конго: ханья-кё:» 金剛般若經
 «Конго:тё:-кё:» 金剛頂經
 «Кондзяку моногатари-сю:» 今昔物語集
 «Конко:мё:-кё:» 金光明經
 «Ку:кай со:дзу-дэн» 空海僧都伝
 «Кумано-гонгэн госуйдзяку энги» 熊野権現御垂迹縁起
 «Куродани-сё:нин гото:-року» 黒谷上人語燈録
 «Куся-рон» 俱舍論
 «Кэгон-кё:» 華嚴經
 «Кэммицу фудо:-дзю» 顯密不同頌
 «Кэнкай-рон» 顯戒論
- «Мака сикан» 摩訶止觀
 «Мака ханья харамцута сингё:» 摩訶般若波羅蜜多心經
 «Макура-но со:си» 枕草子
 «Маппо: то:мё:-ки» 末法燈明記
 «Мё:хо: рэнгэ-кё:» 妙法蓮華經
 «Мироку гэсё:-кё:» 弥勒下生經
 «Мироку дзё:буцу-кё:» 弥勒成仏經
 «Мироку дзё:сё:-кё:» 弥勒上生經
 «Мицугон Дзё:до-ряккан» 密嚴淨土略觀
 «Мицугон сёхисяку» 密嚴諸秘釈
 «Мицугон-ин хацуро дзангэ-но мон» 密嚴院発露懺悔文
 «Мумонкан» 無門関
 «Мурё:ги-кё:» 無量義經
 «Мурё:дзю-кё:» 無量壽經
 «Мусо:кан-дзю» 無相觀頌
- «Наму Амида-буцу садзэн-сю:» 南無阿弥陀仏作善集
 «Нигодзё: гоюйго:» 二五条御遺告

- «Нинно:-кё:» 仁王經
 «Нитто: гухо: дзюнрэй ко:ки» 入唐求法巡礼行記
 «Нихон буппо: тю:ко: гаммон» 日本仏法中興願文
 «Нихон ко:ки» 日本後紀
 «Нихон коку гэндзай сё мокуроку» 日本国見在書目錄
 «Нихон Монтоку-тэнно: дзицуроку» 日本文徳天皇実録
 «Нихон рё:ики» 日本靈異記
 «Нихон сандай дзицуроку» 日本三代実録
 «Нихон сёки» 日本書紀
 «Нэмбуцу тайи» 念仏大意
 «Нэхан-гё:» 涅槃經
- «О:ва сю:рон-никки» 応和宗論日記
 «О:дзё: гокуракки» 往生極楽記
 «О:дзё: дзю:ин» 往生十因
 «О:дзё: ко:сики» 往生公式
 «О:дзё:ё:сю:» 往生要集
 «О:кагами» 大鏡
 «О:минэ энги» 大峰縁起
 «Оммё: дзассё» 陰陽雜書
 «Оммё: рьякусё» 陰陽略書
- «Рё:дзин хисё:» 梁塵秘抄
 «Риндзай-року» 臨在録
 «Рисюсяку-кё:» 理趣釈經
 «Рокудзё:сики» 六条式
 «Руйдзю: кокуси» 類聚国史
 «Рэкирин» 曆林
- «Сайгу:ки» 西宮記
 «Сакэйки» 左経記
 «Санго: сиики» 三教指歸
 «Сангэ гакусё:-сики» 山家学生式
 «Сандзю:сика-но котогакки» 三十四箇事書
 «Сарасина-никки» 更級日記
 «Сё: дзи дзиссо:-ги» 声字実相義
 «Сё:монки» 将門記
 «Сё:рё:сю:» 性靈集

- «Сёдзан энги» 諸山縁起
 «Сёку Нихон ко:ки» 続日本後紀
 «Сёку Нихонги» 続日本紀
 «Сёюки» 小右記
 «Сибун-рицу» 四分律
 «Сидзэ:сики» 四条式
 «Сикан-рон» 止観論
 «Сингонсю: микэцу-мон» 真言宗未決問
 «Синкокинсю:» 新古今集
 «Синсэн сё:дзи-року» 新撰性氏録
 «Сиракава хо:о: ко:мон» 白河法皇告文
 «Сираяма-но ки» 白山之記
 «Ситикадзё: кисёмон» 七箇条起請文
 «Со:нирё:» 僧尼令
 «Сокусин дзё:буцу-ги» 即身成仏義
 «Сосицудзи-кё:» 蘇悉地經
 «Сэйхо: нэмбуцу-сю:» 西方念仏集
 «Сэндай кудзи хонги» 先代旧事本紀
 «Сэндзи рякуэцу» 占事略決
 «Сэнтяку хонган нэмбуцу-сю:» 選択本願念仏集
 «Сюго коккай-сё:» 守護国界章
 «Сяку макаэн-рон» 釈摩訶衍論
- «Тайхо: рицурё:» 大宝律令
 «То:дайdzi-рэ: Мино-но куни Аканабэ-сё:си дзю:нин-то:гэ»
 東大寺領美濃国茜部莊司住人等解
 «То:тайсё: мото-но Накацукаса-кё:-но синно:-но тамэ-ни дандзо:-о
 дзоку:-суру гаммон» 東太上、故中務卿親王の為に檀像を造刻する 願文
 «Тэндай дзасу Рё:гэн кисё:» 天台座主良原記請
 «Тю: Хонгаку-сан» 註本覚讚
- «Ундзи-ги» 吽字義
- «Фудо:-мё:о:-хо:» 不動明王法
 «Фусо: рякки» 扶桑略記
 «Фуцу: дзюбосацукай ко:сяку» 普通授菩薩戒広釈
- «Ханья сингё: хикэн» 般若心経秘鍵

- «Хатидзё:сики» 八条式
 «Хидзо: хо:яку» 秘藏宝鑑
 «Хо:гэн-моногатари» 保元物語
 «Хо:дзё:ки» 方丈記
 «Хоккэ гэнги» 法華玄義
 «Хоккэ монку» 法華文句
 «Хоккэ сандайбу-сики» 法華三大部私記
 «Хоккэ сю:ку» 法華秀句
 «Хоккэ сю:рон-ки» 法華集論記
 «Хоккэ-дзаммай-кё:» 法華三昧經
 «Хоккэ-кё:» 法華經
 «Хонгаку-сан» 本覚讚
 «Хонгакусан-сяку» 本覚讚釈
 «Хонтё: синсэн-дэн» 本朝神仙傳
 «Хонтё: сэйки» 本朝世紀
 «Хэйдзи-моногатари» 平治物語
 «Хэйкэ-моногатари» 平家物語
 «Хэйханки» 平範記
- «Цуцуми-тю:нагон-моногатари» 堤中納言物語
- «Эйдзан дайси-дэн» 叡山大師傳
 «Энгаку-кё:» 円覚經
 «Энги-сики» 延喜式
 «Эхё: Тэндай гисю:» 依憑天台義集
- «Юима-гё:» 維摩經
- «Якуси-кё:» 薬師經

Указатель терминов

- А, знак — 108, 354, 357–358, 369
 Абхидхарма-питака (санскр.), *рон-дзо*: — 39
 Абхишека (санскр.), *кандзэ*: — см. Окропление головы
 Авидья (санскр.), *мумэ*: — см. Неведение
 Алая-виджняна, *Арая-сик* — 106
 Алмазный жезл, *конго*: — 50–51, 98, 101
 Анатма (санскр.), *муга* — см. Отсутствие самости
 Анитъя (санскр.), *мудзэ*: — см. Непостоянство
 Ачарья (наставник «таинств»), *адзяри* — 67
 Беглец от мира, *тонсэйся* — 438
 Безмыслие, *мунэн* — 408
 Беспрепятственно совершать дурные деяния, *дзоаку мугэ* — 427
 Бива, «лютня» — 249, 439
 Благое свойство, *кудоку* — 291
 Благопожелание великому дворцу (обряд), *Ото-но хогай* — 147, 165–166
 Благопожелание дворцовым вратам (обряд), *Микадо-хогай* — 147, 166
 Ближние сановники при государе-монахе, *кинсин* — 322
 Блистательный, *хикару* — 310
 Бобы, *мамэ* — 238
 Боги — защитники Закона-Дхармы, *гохо:дзин* — 159, 238, 364, 456
 Боги-защитники храма, *гарансин* — 302
 Бодхи (санскр.), *бодай* — 17, 284, 452. См. тж. Просветление
 Бодхисаттва, *босацу* — 17, 44, 77, 80–87, 98, 106, 111, 121–122, 130, 136, 156, 261–262, 282–283, 289, 359, 394, 427, 432, 447, 455
 Бодхисаттвы-общинники, *босацусо*: — 115
 Божества и бессмертные, *синсэн* — 15
 Божество, *син/ками* — 10, 12–13, 80, 98–99, 141–150, 155–160, 162–173, 181–183, 200, 207, 209, 221–225, 248–249, 251, 254, 258–259, 262, 270, 272, 287, 290, 302, 307, 311, 315, 330, 361, 431, 436–437, 441, 454–456
 Божьи люди, *дзиннин* — 236–237, 367
 Большой государственный совет, *Дадзэ:кан* — 32
 Брак при раздельном проживании супругов, *цумадои* — 256
 Бросание цветка и обретение будды, *то:гэ токубуцу* — 69
 Будда, *Буцу* — 17, 81–82, 94, 98, 105–106, 113, 139, 259, 261–262, 271–272, 289–290, 296, 311–312, 315, 359, 361, 384, 394, 405, 412, 416, 427, 431–432, 441, 445, 447–449, 450, 452, 455–456
 Буддизм — см. Учение Будды
 Буддийский канон, *кэ:рон*, *иссайкэ*: — 27, 262, 409–410, 422, 444
 Бхикшу (санскр.), *бику* — 36
 Бхикшуни (санскр.), *бикуни* — 36
 Ваджра (санскр.), *конго*: — 50, 98, 103. См. тж. Алмазный жезл
 Ведомство по делам буддистов и иноземцев, *Гэмбарэ*: — 35–36, 156
 Ведомство при государе-монахе, *Ин-но тэ*: — 322
 Вежество, *мон* — 64
 Век богов, *камиё* — 20, 28, 141–145, 149, 372
 Век смуты, *рансэй* — 442
 Великая Дхарма, *тайхо*: — 69–70
 Великая Колесница, *Дайдзэ*: — 17, 83. См. тж. Махаяна.
 Великая Присолнечная Страна, *Дай Нихон-коку* — 121
 Великий бодхисаттва, *Дайбосацу* — 192
 Великий глава общинников, *дайсо:дзу* — 123, 185
 Великий общинный распорядитель, *дайсо:дзэ*: — 185
 Великий полководец, покоритель варваров, *Сэйи тайсэ:гун* — 372, 381
 Великий учитель, *Дайси* — 185, 198, 200, 238, 243–244
 Великое очищение (обряд), *Оохараэ* — 166–168
 Великое святилище, *тайся* — 361
 Вера в гневных духов, *горэ:синко*: — 206–215
 Вера и понимание, *синкай* — 352
 Вера, доверие, искренность, *син* — 89, 126, 290–291, 293, 350–351, 401, 419–420, 457
 Верность и почтительность, *тю:ко*: — 112
 Верящее сердце, *синдзин* — 420
 Вещь, нечто, *моно* — 13
 Взаимообусловленное, *сои* — 435
 Видеть свою природу, *кэнсэ*: — 408
 Видьяраджа (санскр.), *мэ:о*: — см. Светлые государи
 Виная (санскр.), *рицу* — см. Уставы монашеские
 Випашьяна (санскр.), *кан* — см. Прекращение неведения
 Вишневое собрание, *сакура-э* — 78
 Вкушение нового урожая после восшествия государя на престол (обряд), *Дайдзэ:сай* — 147, 170–171
 Вкушение нового урожая (обряд), *Каннамэсай* — 171
 Вкушение нового урожая (обряд), *Нишнамэсай* — 170–171
 Внезапно тело стало буддой, *сумияка-ни ми буцу-то нару* — 107
 Внезапное учение, *тонгэ:или донкэ*: — 84
 Внезапное, *дон* — 408

Внешнее святилище, *Гэку*: — 171
 Внутреннее святилище, *Найку*: — 171
 Внутренний министр, *Найдайдзин* — 33
 Военная ставка, *бакуфу* — 370, 373, 413, 440, 454
 Возвращаться, искать прибежища, *ки/каэру* — 17
 Возвращение в мир, *гэндзоку* — 36
 Возвышенный человек, *сё:нин* — 418
 Возглашение, *дзю*: — 113, 287, 355, 423
 Воздаяние, *хо*: — 17, 155, 258, 403–404
 Возрождение в Чистой земле, *о:дзэ*: — 161, 261, 282–293, 403, 420, 423, 425, 431
 Вохождение на небе Тушита — 298–301
 Возрождение стоя, *тати о:дзэ*: — 396
 Воинские повести, *гунки* — 327, 374
 Воинское сословие («Военные дома»), *букэ* — 10, 152, 154–155, 372, 410, 413, 418, 442, 454–455, 457
 Волны глициний, *фудзинами* — 269
 Воодушевление к следованию, *кансин* — 402
 Воодушевление, *канхацу* — 86
 Вопрошатель, *мондзя* — 79, 231
 Ворота святилища, *тори* — 12, 377
 Восемь чтений для завязывания связей, *кэтиэн хакко*: — 218
 Восемь чтений Лотосовой сутры, *Хоккэ хакко*: — 78, 253
 Восхваление, *сандан* — 289, 423
 Восьмеричный путь, *хатисэй* — 83, 127
 Врата мудрости, *тимон* — 223
 Врата основы, *римон* — 223
 Врата пути мудрецов, *сё:до:-мон* — 422, 424, 426
 Врата следа, *сякумон* — 157–158, 452
 Врата созерцания, *каммон* — 223
 Врата учения, *кё:мон* — 223
 Врата Чистой земли, *Дзё:до-мон* — 422
 Вращение (способ чтения), *тэндокую* — 366
 Время, *дзи* — 83–84, 283, 294–297, 375, 441–443
 Время жестокой борьбы, *то:со*: — 295
 Время Оленьего сада, *Рокуэн-дзи* — 83
 Время Празднтя-парамиты, *Ханья-дзи* — 83
 Время создания храмов, *дзо:дзи* — 295
 Время стойкости в созерцании, *дзэндзэ*: — 295
 Время усердного слушания, *тамон* — 295
 Время Цветка Дхармы и Нирваны, *Хоккэ-Нэхан-дзи* — 83
 Время Цветочного убранства, *Кэгон-дзи* — 83
 Время Широкого распространения, *Хо:до-дзи* — 83
 Встреча будды Амида (обряд), *Го:сё:э* — 292, 339
 Вход в мандалу, *ню:мандара* — 104
 Вхождение в одержимость, *ёрикито*: — 307
 Высочайшая молельня, *Гоин* — 322, 403
 Высшая Радость, *Гокураку* — 261, 282, 298, 339, 349, 361

Высшее Училище, *Дайгаку* — 44, 210
 Высший политический совет, *Гисэйкан* — 33
 Выход из дому, уход в монахи, *сюккэ* — 36, 121, 272, 322
 Гадание на оленьей лопатке, *фумомани* — 178–179
 Гадание на панцире черепахи — 146, 178–179, 181
 Гадание по пяти элементам, *гогё:-уранай* — 179
 Гадание *тайити* — 179
 Гадание *рокудзин* — 179–180
 Гадание *тонко*:, *кимон тонко*: — 179
 Гадатели, *урабэ* — 33
 Гадательная доска *тёкубан* — 179
 Глава общинников, *со:дзу* — 35, 185
 Глава столичной стражи, *Кэбииси-тё*: — 371
 Главный жрец, *Камицукаса-но камы* — 146
 Главный министр, *Дайдзё: дайджин* — 32, 326
 Глиняные фигурки *догу*: — 20
 Глиняные фигурки *ханива* — 22–23, 210
 Глубина сердца, *дзинсин* — 425
 Глупцы, *бомпу* — 71, 450
 Глядеть в стену, *хэкикан* — 407
 Гневные духи, *горё*: — 206–215, 331, 399
 Голос, *сё*: — 108
 Горная ветвь школы Тэндай, *саммон* — 200, 330–332
 Горное подвижничество, *Сюгэндо*: — 218, 299–300
 Горные отшельники, *ямабуси* — 302, 393–396

Горные подвижники, *сюгэндзя* — 218, 225, 285, 302–309, 360, 362
 Горные старухи, *ямауба* — 304
 Господин, Вступивший на Путь, *Ню:до:-доно* — 271
 Государственные восьмеричные чтения «Лотосовой сутры», *Го-хакко*: — 216
 Государственные наставники-чтецы, *ко:докуси* — 184
 Государственный муж, *ко:си* — 127
 Государство законов, *ришурё: кокка* — 9, 28, 32–45, 141–142, 148, 153, 161, 263, 456–457
 Государство, *кокка* — 91, 112, 128, 189, 206, 221, 297–298, 361, 388–389, 412, 428, 430–432, 435–443, 454, 456
 Государь — вращатель колеса Дхармы, *Ринно*: — 191, 271, 321
 Государь Закона-Дхармы, *Хо:о*: — 321
 Государь как священный правитель, *О*: — 15
 Государь-монах — см. Правление из молельни
 Грамота о переправе, *доэн* — 144
 Грамота о принятии заповедей, *кайтё*: — 36, 115
 Грубая душа божества, *арамитама* — 13, 164, 208
 Дальние горы, *окуяма* — 250
 Даосизм — см. Учение о Пути
 Двадцать пять упражнений — 90–91, 95
 Две мандалы, *Рё:бу мандара* — 50
 Движение по кругу, *кайхо*: — 220
 Дворец для временного захоронения, *могари-но мия* — 22

- Дворцовая молельня, *найдо:дзэ:* — 184, 197
- Двустороннее, *рё:бу* — 70
- Девизы правления, *нэнго:* — 25
- Дела, *дзи* — 342, 353, 432, 452
- Дела (явления) сплавлены между собой, *дзи-ри ю:дзу:* — 342
- Дела (явления) сплавлены с основной (сушностью), *дзи-ри ю:дзу:* — 342
- Демон, *мара* — 238–239, 332
- Демоны, *ки* — 91, 404
- Дерево бодхи, *бодай* — 83
- Дерево «сала», *сяра* — 375
- Дерево *сакаки* — 34, 144, 265, 330
- Десять добрых заповедей, *дзю:дзэнкай* — 114, 355
- Десять заповедей послушника, *сями дзю:кай* — 114
- Десять колесниц — способов постижения, *дзю:дзэ:-кампо:* — 92–93
- Десять пределов, *дзиккё:* — 92
- Десять условий, *дзю: нёдзэ* — 90
- Десять чтений Лотосовой сутры, *Хоккэ дзикко:* — 78, 198
- Дети будды, *бусси* — 67, 112
- Деяния Закона-Дхармы, *хо:гё:*, *хо:дзи* — 77, 426
- Деяния, *гё:вадза* — 81, 103, 250, 270, 284, 290
- Диковинное явление, *и*, *котонару кото; кайи*, *аясии кото* — 180
- Диспут, *ронги* — 231, 287
- Доверять только одному человеку, *юйдзю итинин* — 444
- Долголетие, продолжительность жизни, *дзю* — 15, 52, 416
- Дом регентов и канцлеров, *Сэкканкэ* — 321
- Драгоценная криптомерия, *Гёкутай-суги* — 221
- Драгоценное тело, *Гёкутай* — 191
- Дракон, *рю:* — 246, 249, 299, 311, 377, 398
- Драконьи цветы, *рю:кэ* — 297, 300–301
- Душа, *тама* — 13, 143
- Дхарани, *дарани* — 49, 73, 87, 115, 135, 241, 295, 307
- Дхарма (санскр.), Закон, учение, *хо:* — 40, 41, 71–72, 74, 95, 106–109, 118–119, 129, 137, 270, 294–296, 392, 412
- Дхарма (санскр.), составные части потока опыта, *хо:* — 40, 81–82, 92, 100–101, 105, 109, 130, 134, 137, 139, 353, 432, 446–447, 452
- Единая Колесница, *Итидзё:* — 82, 452
- Единая мысль, *итинэн* — 89–90, 198
- Единое сердце, *иссин* — 130
- Единство истины в тройном созерцании, *иссин-санкан* — 223
- Жертвенник, *дан* — 94–96, 101
- Жертвенное масло, *дайго* — 83
- Жертвоприношение — 99, 155
- Жестокие духи, *энкон* — 208
- Живое существо, *сюдзё:* — 90
- Жрецы, *хафури* — 33, 162–163
- Жрицы, *мико* — 33
- Заблуждения и страсти, *бонно:* — 52, 220, 353, 412, 419, 443, 446, 452–453
- Закливание и изгнание духов, *тё:буку* — 307

- Закон-Дхарма будды, *Бунпо:* — см. Дхарма, Закон
- Закон высочайшего подвижничества (обряд), *Мисюхо:* — 190–191
- Закон государя и Закон Будды, *о:бо:-бунпо:* — 388, 433, 435–443
- Закон пяти жертвенников, *Годанхо:* — 231
- Закон-Дхарма одного почитаемого, *иссомбо:* — 69
- Законодательство уголовное и гражданское, *рицурё:* — 28, 32
- Законы всех почитаемых, *Сёсонбо:* — 307
- Зал для чтений сутр, *ко:до:* — 123
- Заместитель сёгуна, *сиккэн* — 373
- Заметка (с маршрутом паломника), *тэфуми* — 220
- Заповеди, *кай* — 54, 86, 90, 96, 114–120, 203, 284, 293, 296, 301, 411, 414, 421, 427, 432–433, 439–440
- Заповеди бодхисаттвы, *босацукай* — 39, 41, 80, 110–115, 119–121, 204, 355
- Заповеди испускаемые и обретаемые, *хаттоку-кай* — 204
- Заповеди переданные и принятые, *дэндзю-кай* — 204
- Заповеди природной добродетели, *сё:току-кай* — 205
- Заполнение, *ю:дзу:* — 342
- Запреты, *моноими* — 251–253, 259, 273–276
- Запреты на направления, *катаими* — 259, 276–281
- Зароки, *ими* — 13, 21
- Затворничество, *анго* — 28, 127, 234
- Захоронение сутр, *кё:дзука* — 299–301, 305, 361
- Защита государства, защита страны, *сюго кокка* — 35, 42, 48, 117, 119, 122, 190, 197, 236, 302, 431, 454
- Защитники, *сюго* — 372
- Звучание, *он* — 36
- Здание *Дайгокудэн* — 187
- Земельные начальники, *дзито:* — 372
- Земля, *куни* — 11
- Земля-страна, *кокудо* — 90
- Зерцало, *кагами* — 160, 327
- Зло, *аку* (шесть видов) — 96
- Зловредная душа, *кусимитама* — 208
- Злой век, *акусэй* — 442
- Злонравные монахи, *акусо:* — 233
- Злые духи, *акурё:* — 206, 225, 254, 259, 266, 309
- Знак, *дзи* — 103, 108, 353
- Знамение — 248, 381, 390
- Знамение благоприятное *сё:дзуй* — 180
- Знамение неблагоприятное, *сайи* — 180
- Знание, *ми* — 453
- Значение, *ги* — 352
- Золотой зал, *кондо:* — 25
- Избранное, *сэнтяку* — 423
- Изменение действия запретов на направления, *катагагаэ* — 277–281
- Измененные обличия, *гонгэн* — 224, 307, 361, 429
- Изначальный обет, *хонган* — 291, 351, 385, 418–427, 432, 434
- Изустное памятование о будде, *кусё:-нэмбуцу* — 343

- Изустное призывание, *кусё*: — 432
 Именитые боги, *мё:дзин* — 207, 361
 Именно тело становится буддой, *сунавати ми нарэру буцу* — 107
 Именные списки, *мё:тё*: — 118
 Искать прибежища, *кикё*: — 17
 Исключительное памятование о будде, *сэндзю нэмбуцу* — 404, 418—434
 Исконная просветленность, *хонгаку* — 109, 137, 355—356, 386, 411, 443—453, 456
 Исконные врата, *хоммон* — 157—158, 452
 Исконный будда, *хомбуцу* — 113
 Исконный почитаемый, *хондзон* — 107
 Искусство, *дзюцу* — 16
 Исповедь, *дзангэ* — 113
 Испрашивание урожая (обряд), *Кинэнсай, Тосигои-но мацури* — 34, 163—164
 Испытание чудесного искусства, *гэндзюцу* — 305
 Испытания, *гэн* — 302
 Испытанный чтец, *ико*: — 231
 Истинная школа Чистой земли, *Дзё:до-Син-сю*: — 456
 Истинное, *дзицу* — 52, 88, 158, 221, 350, 353, 400, 402, 406, 424, 431, 443, 446—448, 452
 Истинные слова, *Сингон* — 49, 70, 73, 75, 98—99, 107, 109, 122, 138, 205, 241, 427. См. тж. Мантра
 Истовое, *ингин* — 352
 Исторические повести, *рэкиси-моногатари* — 327
 Исторический Будда, *Сидзё:-но буцу* — 17
 Йога — 100
 Календарь — 459—461
 Календарь государя, *гутю: горэки* — 177
 Календарь для рассылки, *ханрэки* — 177—178
 Календарь с подробными указаниями, *гутю: рэки* — 177, 258—259
 Календарь семи светил, *ситиё: горэки* — 177
 Календарь Сюаньмина — 177
 Канцлер, *кампаку* — 153
 Карма (санскр.), *гё*: — 258, 284, 299—300, 442—443, 452 см. тж. Воздаяние
 Кашая (санскр.), *кэса* — см. Одеяние монашеское
 Келья, *бо*: — 376, 393, 438—439
 Киноварь, *ни* — 21, 247—248
 Клевета, *сосири* — 79, 81, 418
 Клейера японская — см. Дерево *сакаки*
 Клятва, *укэи* — 13
 Коан, *ко:ан* — 409—411
 Колокола, *до:таку* — 21
 Конец Закона-Дхармы, *маппо*: — 120, 223, 261, 284, 294—301, 419, 424, 426
 Конфуцианство — см. Учение книжников
 Коренные свойства, *кон* — 73—74, 82, 85—86, 350, 352
 Корень, исток, самосушность и чистота, *хонгэн дзисё: сё:дзё*: — 113
 Круг, *рин* — 101, 245
 Круговой обход горы Хизй (обряд), *Кайхо:гё*: — 219—221
 Кувшин, *суйбин* — 266
 Курган, *кофун* — 22

- Левый министр, *Садайдзин* — 32, 156
 Лисицы, *кицунэ* — 246
 Лотос, *рэнгэ* — 158, 248, 282, 289, 291, 448, 450—451
 Лотоса поза — 91, 93
 Лунный круг, *гатириин* — 132, 354, 357—358
 Люди правящего дома, *гокэнин* — 373
 Людские боги, *хитогами* — 14
 Малая Колесница, *Сё:дзё*: — 17, 83—84. См. тж. Хинаяна
 Мандала (санскр.), *мандара* — 49—50, 100, 103—104, 107, 109, 354, 405
 Мандала «Мира-Чрева», *Тайдзо:кай-мандара* — 50, 61, 68—69, 190, 241, 248
 Мандала великих первоначал, *Дай-мандара* — 103
 Мандала Дхармы, *Хо:мандара* — 103
 Мандала кармы, *Кацума-мандара* — 103
 Мандала Мира-Ваджры, *Конго:кай-мандара* — 50, 61, 68—70, 190, 241, 248, 346, 469—479
 Мандала самая, *саммая-мандара* — 103
 Мандала Сэйкай, *Сэйкай-мандара* — 338—339
 Мандала Таима, *Таима-мандара* — 339
 Мандала Тико:, *Тико:-мандара* — 339
 Мандалы, где будда Амида всех принимает и никого не отвергает, *Сэсю фуся-мандара* — 430—431
 Мантра (санскр.), *Сингон* — 73, 98, 101, 103, 105, 107—109, 115, 198, 241, 248, 349, 351, 359
 Махаяна (санскр.), *Дайдзё*: — 17, 84, 119, 120—121, 126, 130, 138, 157, 262, 284, 407, 409, 422, 445—446. См. тж. Великая колесница
 Мелкое, *асаки* — 250
 Мертвые и живые, *ю:гэн* — 65
 Местные управители, *куни-но мияцукэ* — 149
 Место проповеди, *до:дзё*: — 306
 Милостивая душа, *сакамитама* — 208
 Министерство военных дел, *Хё:бусё*: — 33
 Министерство двора, *Кунайсё*: — 33
 Министерство кадров, *Сикибусё*: — 33
 Министерство казны, *О:курасё*: — 33
 Министерство наказаний, *Гё:бусё*: — 33
 Министерство народных дел, *Мимбусё*: — 33
 Министерство срединных дел, *Накацукасасё*: или *Тю:бусё*: — 33, 174
 Министерство управления, *Дзibusё*: тж. *Дзимусё*: — 33, 35, 156, 180
 Мир богов, *Тэнкай* — 89, 266, 384
 Мир бодхисаттв, *Босацу-кай* — 89
 Мир будды, *Буцукай* — 89, 405, 451—452
 Мир голодных духов, *Гаки-кай* — 89, 125, 155, 266, 288, 290, 384, 452
 Мир демонов-асур, *Сю:ра-кай* — 89, 266, 384

- Мир животных, *Тикусё:-кай* — 89, 124, 155, 266, 290, 384
- Мир людей, *Нинкай* — 89, 288, 290–291, 384
- Мир подвижников-одиночек, *Бякуси-кай* — 89
- Мир подземных темниц, *Дзигоку-кай* — 89, 125, 258, 261, 266, 291, 384. См. тж. Подземные темницы
- Мир слушателей голоса, *Сё:мон-кай* — 89
- Мир-сокровищница Лотоса, *Рэндзо:-сэкай* — 405
- Миры Закона-Дхармы, *Хоккай* — 89, 303
- Младший глава общинников, *сё:со:дзу* — 123
- Моельня, *ин* — 37, 94, 152, 339–340
- Моления богам, *ёгото* — 142–143
- Моления о дожде, *киу* — 27, 226–227, 243
- Моления по заказу мирян, *кито:* — 196, 267
- Молитвословия, *норито* — 23–24, 32, 142, 162
- Монах, *сямон* — 36
- Монахи дворцовой моельни, *найгубу* — 184–185, 232
- Монахи, набранные по ежегодному набору, *нэмбундося* — 46, 62–63, 66, 119, 187, 197, 240–241, 256
- Монахи, *со:* — 119, 127–129, 161
- Монахи-воины, *со:хэй* — 154, 328–336, 388–396, 444
- Монахиня, *сямонни* — 36
- Морепродукты, *носаки* — 169
- Мстительные духи, *онрё:* — 206, 309
- Мудра (санскр.), *ин* — 49, 98, 103, 105, 107, 198
- Мудрец, *сё:нин* — 441–442
- Мудрость, *ти* — 64, 100, 106–107, 126, 359, 419, 426, 437
- Мудрость, *ханья* — 40, 100, 134
- Мудрость великого круглого зеркала, *Дайэнгё:ти* — 106
- Мудрость достижения и действия-претерпевания, *Дзё:сё:сати* — 106
- Мудрость и разумение, *тиэ* — 426
- Мудрость мира Дхармы, *Хоккайти* — 106
- Мудрость природы равенства-равновесия *Бё:до:сё:ти* — 106
- Мудрость чудесного видения-постижения, *мё:кандзатти* — 106
- Мысль, *нэн* — 89, 291, 353, 405, 421, 446, 452
- Мягкая душа божества, *нигимитама* — 13, 164, 208
- Нагината* — 332, 378–379
- Наставник Закона-Дхармы с лютней, *бива-хо:си* — 327
- Наставник Пути Инь и Ян, *оммё:дзи* — 175–177, 273–281, 379
- Наставник созерцания, *дзэндзи* — 409
- Наставник-чтец, *ко:си* — 78, 115
- Настоятель, *кэнгё:* — 194
- Настоятель трех гор Кумано, *Кумано-сандзан кэнгё:* — 362
- Небесное одеяние, *тэнги* — 266
- Небесный государь, правитель Японии, *Тэнно:* — 28
- Небесный государь, *Тэнно:* — 102, 187

- Небо, *Тэн* — 15, 56, 155, 206, 272, 305, 381
- Небожители, *тэн* — 74, 83, 126–127, 258, 455
- Недвойственное, *фуни* — 189, 408
- Недеяние, *муи* — 408
- Неизмеримый свет, *мурё:ко:* — 282, 340, 425, 431
- Необычное явление, *сайкай* — 180–183, 273
- Неопределенное учение, *фудзё:кё:* — 84
- Непостоянство, *мудзё:* — 113, 291, 353, 385, 443, 451
- Непрерывное памятование о будде, *фудан нэмбуцу* — 198, 291, 425
- Несвязанное, *муэн* — 402
- Нирвана (санскр.), *нэхан* — 40–41, 83, 85, 102, 294–295, 300, 385, 414, 452
- Ничто, *му* — 89
- Носилки, *микоси* — 215, 330, 333–334
- Оберег, *фудзю* или *мадзинаи* — 257, 307
- Обет, *ган, сэйган* — 95, 109, 283, 299–301, 348, 397, 423, 429, 439
- Области мировые, *сэкэн* — 90
- Обозрение страны, *куними* — 374
- Обособляющее учение, *бэккё:* — 84
- Образы Чистой земли, *дзё:до-хэнсо:* — 338–339
- Обращение заслуг, *эко:* — 289, 425
- Обращенность к Изначальному обету, *эко: хоцуган-син* — 425
- Обряд, обращенный к богам *ками, сай/мацури* — 34
- Обряд в святилище Тацута, *Тацута-но Кадзэ-но kami-но мацури* — 164–165
- Обряд в святилище Хиросэ, *Хиросэ-но Ооими-мацури* — 164–165
- Обряд листьев мальвы, *Аои-мацури* — 173
- Обряд поминовения умерших, *Урабон* — 27
- Обряд почитания Конфуция, *Сэжитэн* — 269–270
- Обряд святилищ Камо, *Камо-дзиндзя-но мацури* — 173
- Обряды Вайрочаны, *Сянаго:* — 66, 70, 115, 197–198
- Обряды прекращения неведения и постижения сути, *сиканго:* — 66, 115, 197
- Обусловленное, *уи* — 250
- Община буддийская, *со:га, со:* — 16–18, 98–99, 112, 121, 128, 295–297, 372–373, 387, 408–409, 421
- Общинное собрание, *Со:го:* — 25, 114, 116, 119–122, 156, 185, 202, 241, 267
- Общинный распорядитель, *со:дзё:* — 35, 185, 276
- Общины, *бэ* — 13–14, 143
- Огненное жертвоприношение, *гома* — 190–191, 220
- Огненные обряды для предотвращения бедствий, *сокусай гома* — 190, 307
- Огненные обряды для принесения пользы, *дзо:яку гома* — 190
- Одеяние монашеское, *кэса* — 244–245, 413–414, 480–486
- Озарение, *сатори* — 408–412
- Окропление головы, *кандзё:* — 52, 69, 198, 203, 305, 341, 345

- Окропление головы для передачи учения, *Дэнкё: кандзё*: — 61, 69–70
- Окропление головы для удержания ясности, *Дзимё: кандзё*: — 69–70
- Окропление головы для установления связи, *кэтиэн-кандзё*: — 69
- Оно*, одно из направлений школы Сингон — 243–244, 404
- Опустошение, *ку*: — 442
- Освобождение, *эдацу* — 18, 40, 82, 84, 88, 88–89, 262, 266, 295, 297, 412, 418, 443, 452
- Основа, *ри* — 81, 342, 353, 432, 452
- Особа, некто, *моно* — 13
- Особое памятование о будде, *бэцу-нэмбуцу* — 343
- Останки земного тела Будды, *сяри* — 17, 25, 408–409
- Отдельная молеельня, *бэцуин* — 152, 156, 202, 428
- Относительность, *ку*: — 135
- Отпечатывание следов собственной основы, *дзихон суйдзюку* — 158
- Отпущение на волю живых существ, *хо:дзё*: — 28, 202
- Отсутствие препятствий, *мугэ* — 100–102, 137
- Отсутствие самости, *муга* — 113, 408
- Отшельник, *хидзири* — 218, 225, 438
- Отшельник будды Амида, *Амида-хидзири* — 285, 418
- Отшельник горы Ко:я, *Ко:я-хидзири* — 246
- Очистительные жертвы государя, *Ми-агамоно* — 166
- Очищение, *хараэ* — 12, 182, 395
- Очищение государя (обряд), *Миага-но мацури* — 165
- Пагода пяти кругов, *горинто*: — 245
- Пагода, *то*: — 17, 37, 244, 246, 444
- Палата музыки, *Гагаку-рё*: — 208
- Палата Темного и Светлого начал, *Оммё:рё*: — 174–183, 207
- Памятование, *нэн* — 89
- Памятование в сердце, *синнэн* — 432
- Памятование о будде Шакьямуни, *Сяка-нэмбуцу* — 301
- Памятование о будде, *нэмбуцу* — 218, 260–261, 283, 292, 301, 337–344, 346, 352, 392, 401, 403–405, 407, 417–434
- Памятование о будущем будде Майтрейе, *Мироку-нэмбуцу* — 301
- Памятование о Дхарме, *нэмпо*: — 286
- Памятование о заповедях, *нэнкай* — 287
- Памятование о небесах, *нэнтэн* — 287
- Памятование о подаянии, *нэнсэ* — 287
- Памятование об общине, *нэнсо*: — 286–287
- Патриарх, *со*: — 407–409, 412
- Пеня, *агамоно* — 166
- Передача Закона-Дхармы, *Дэмбо*: — 69–70, 197, 241, 346
- Переносной алтарь, *ои* — 394–396
- Переправа, *до/таби* — 36, 340, 355
- Переселенцы с материка, *кикадзин* — 15, 23, 141, 146, 148, 417
- Песни в новом вкусе, *имаё-ута* — 325
- Песни об учении Шакьямуни, *Сяккё:ка* — 217

- Песнопения горных отшельников, *ямабуси кагура* — 304
- Печальные люди, *вабибито* — 201
- Печать, *ин* — 49, 87, 103, 298, 408, 413, 434
- Пиры на дорогах (обряд), *Митиаи-но мацури* — 34–35, 168–169
- Питание жизни, *ё:дзё*: — 416
- Плоть — то же, что пустота, пустота — то же, что плоть, *сики соку дзэ ку*:; *ку: соку дзэ сики* — 135, 139
- Плоть, форма, *сики/иро* — 135, 139, 159
- Площадной мудрец, *ити-но хидзири* — 285
- Пляски обрядовые, *кагура* — 33, 173
- Плясое памятование о будде, *одори-нэмбуцу* — 285
- Поведение, *кай* — 10
- Повторять имя будды, *мё:го:о тонау* — 289, 423
- Повторяющийся обряд, *Цукинамисай* — 34–35, 165, 171
- Подвески *магатама* — 21, 34, 143, 383
- Подаяние, *фусэ* — 64
- Подвижники-одиночки, *бьякуси* — 81–82, 121, 129–130, 138–139
- Подвижничество по десяти мирам, *диккай сю:гё*: — 303
- Подвижничество с уходом в горы, *ню:бу сю:гё*: — 304–305
- Подземелье Авичи, *Аби-дзигоку* — 288, 401
- Подземелье великого пылающего жара, *Дайсё:нэцу-дзигоку* — 288
- Подземелье пылающего жара, *Сё:нэцу-дзигоку* — 288
- Подземелье рёва и стонов, *Кё:кан-дзигоку* — 288
- Подземелье толп и сборищ, *Сюго:-дзигоку* — 288
- Подземелье черных веревок, *Кокудзё:-дзигоку* — 288
- Подземные темницы, *дзигоку* — 288–289
- Поднебесная, *Тэнка* — 41, 126, 128
- Поднесение божественных одежд (обряд), *Каммисосай* — 34, 171
- Подношения, *куё*: — 86, 94–95, 99, 104, 244, 267, 289, 389, 395, 423
- Подношения Закону-Дхарме, *куё:хо*: — 305
- Подобие Закона-Дхармы, *дзо:бо*: — 86, 223, 295–296
- Поземельные храмы, *кокубундзи* — 37, 184–185
- Поземельный наставник, *кокуси* — 115, 156, 184
- Поземельный наставник-чтец, *кокуко:си* — 115
- Покаяние, *дзангэ* — 95, 355
- Покаяние, *фусацу* — 28, 36, 113, 119, 127, 203, 235, 286, 355, 393
- Покрытие головы (обряд), *гэмпуку* — 255–256
- Полный набор монашеских заповедей, *гусокукай* — 36, 119
- Получить переправу, стать монахом, *токудо* — 36
- Польза и выгода в здешнем мире, *гэндзэ рияку* — 17, 153, 186, 285, 290, 302, 425
- Поминальные чтения «заранее», *гякусю*: — 217, 256
- Поминование предков, *хиган* — 188
- Помост для принятия заповедей, *кайдан* — 39, 331
- Помошные духи, *сикидзин* — 176
- Порча, *татари* — 13, 181–183, 275

- Последнее правление, *мацудай* — 442
- Последний век, *массэ* — 288, 350, 371, 404, 427–428, 431–432, 435–443, 455
- Посохи окованные, *канабо*: — 332, 401
- Постепенное учение, *дзэнкё*: — 84
- Постижение сути, *кан* — см.
Прекращение неведения и постижение сути
- Постная трапеза, *сайэ* — 27, 181
- Постоянное воззрение, *дзё:кан* — 406
- Постоянные чтения Лотосовой сутры, *Хоккэ дзё:ко*: — 78
- Постоянство, радость, самость и чистота, *дзё:раку дзидзё*: — 113
- Почитаемые места, *о:дзи* — 365
- Почитаемый, *сон* — 49–50, 65, 93–96, 98–99, 103–104, 155–160, 261–262, 269
- Почитание, *райхай* — 289
- Правильное, *сё*: — 289, 423
- Правильное окропление головы, *сё:кандзё*: — 305
- Правильный Закон-Дхарма, *сё:бо*: — 295–297, 300
- Правление из молельни, *инсэй* — 10, 257, 321–325, 345, 370–374, 402–403, 422, 436–437
- Правый министр, *Удайдзин* — 32, 156
- Праздния (санскр.) — см.
Мудрость, *ханья*
- Праздния-парамита (санскр.), *Ханья-харамитта* — 134–136, 139
- Пратьекабудды, *бьякуси* — см.
Подвижники-одиночки
- Пребывание, *дзю*: — 442
- Превращенное тело, *касин, кэсин* — 73, 75, 425
- Прегрешение, *цуми* — 166–168
- Предания, *дэнсэцу* — 292–293, 297, 403, 406, 435
- Предельная искренность сердца, *сидзё:син* — 425
- Председатель в собрании, *дзасу* — 68
- Предсказание, *бокусэн* — 271, 307, 399
- Предсмертный час, *риндзю* — 289, 291–293, 337, 384–387
- Представления лицедеев, *саругаку* — 209
- Представления о богах как воплощениях будд, *хондзи суйдзяку* — 155–180, 221, 249, 337, 402
- Прекращение неведения и постижение сути, *сикан* — 88–97, 198, 200, 223, 427, 444
- Преподаватель астрономии, *тэммон-но хакасэ* — 175
- Преподаватель искусства Инь и Ян, *оньё:-но хакасэ* — 175
- Преподаватель календарного дела, *ряку-но хакасэ* — 175
- Преподаватель-хронолог, *ро:коку-но хакасэ* — 175
- Преступление против Закона-Дхармы, *оппо:дзай* — 71
- Придорожное божество, *до:содзин* — 227
- Призывание имени, *сё:мё*: — 418, 421
- Принесение обетов, *саган* — 289
- Приношения божествам, *митэгура* или *хэйхаку* — 26
- Принятие дара, *кадзи* — 100, 104–108, 129, 191, 307–308, 405, 416

- Принять и удерживать, *дзютоку* — 113
- Природа будды, *буссё*: — 80–81, 85, 100–101, 107, 113, 130–131, 261, 287, 408
- Природа, *сё*: — 453
- Причина, *ин* — 109
- Причинно-следственная связь, *энги* — 40, 101, 129–130
- Пришествие будды Амида, *Райго*: — 289, 340
- Пробуждение, имеющее начало, *сикаку* — 447
- Проповедь Закона-Дхармы, *сэцухо*: — 252–253, 267, 286, 289, 295, 297, 354, 376, 408, 421, 425, 428, 433
- Прорицание, *фудзюцу* — 307
- Просветление, *каку* — 74, 79, 85, 95, 101–102, 105, 132, 283, 405, 416, 419, 423, 446, 451, 453.
См. тж. Бодхи
- Просветленное сердце, *бодайсин* — 51, 132–133, 348, 358
- Просветленное существо, *босацу* — см. Бодхисаттва
- Процветание Закона Будды и людского закона, *Буппо:-нимпо:-ко:рю*: — 436
- Прошения силой, *го:со* — 329–330
- Прямой путь, *дзикидо*: — 62
- Пустота, *ку*: — 41, 83–84, 95, 101, 109, 130–131, 134–135, 138, 157, 385, 407–408, 414, 446
- Пустотное воззрение, учение о пустоте — 406
- Путеводные основы, *до:ри* — 441–443
- Путь богов, *синто*: — 11, 456–457
- Путь богов Горного государя, *Санно:-синто*: — 223–225
- Путь богов обеих частей (мандал), *Рё:бу-синто*: — 240, 248–249
- Путь Темного и Светлого начал (Инь и Ян), *Оммё:до*: — 16, 43, 174–183, 252, 254, 258, 273–281, 365, 415–416, 455
- Путь упражнений и испытаний, *Сюэндо*: — 37, 244, 246, 302–309, 360
- Путь, *До*: — 16, 71, 405–406
- Пуэрария, *кацура* — 220
- Пять времен и восемь учений, *годзи хаккё*: — 81, 83–85
- Пять знаков, *госо*: — 51
- Пять первоначал, *гогё*: — 416
- Пять постоянств, *годзё*: — 125–126
- Пять совокупностей дхарм, *гоун* — 90, 139
- Пять чувств, *гокон* — 73, 90, 100
- Различение учений, *бэнкё*: — 75, 79, 81, 123–140
- Разрезная бумага, *киригами* — 444
- Разрушение, *э* — 442
- Раковина-труба, *хорагаи* — 486
- Распорядитель, *бэтто*: — 63, 194, 243, 362
- Распорядитель-мирянин, *дзоку бэтто*: — 119
- Рассуждение по истории, *сирон* — 440
- Рассуждение, *рон* — 39
- Рассуждения об исконной просветленности, *хонгакурон* — 376, 445
- Регент, *сэссё*: — 153
- Религия, *сю:кё*: — 18, 454–455, 457
- Ритуал, *рэй или рё*: — 16, 200, 270
- Родные боги, *куницуками* — 12
- Род, *удзи* — 13–14

- Родовые боги, *удзигами* — 14, 263–272, 377–381, 387, 429
- Родовые храмы, *удзидэра* — 26, 46, 256, 263–272, 370, 377
- Руководство к чтениям, *ко:сики* — 429
- Рупа (санскр.), *сики/иро* — см. Плоть
- Сакэ*, рисовый напиток — 13, 163, 165, 169, 288, 366, 394
- Самадхи (санскр.), *саммай* — 105. См. тж. Сосредоточение
- Самая (санскр.), *самая* — 62, 71–72, 203, 356
- Самочинный монах, *сидосо*: — 37, 58
- Санга (санскр.), *со:га*, *со:* — см. Община буддийская
- Сансара (санскр.), *сэйси* — 80, 420, 446, 448–450, 452
- Светлый государь, *мё:о*: — 102, 190, 305, 307, 455
- Святылище, *ся/ясиро* — 12, 145, 152, 162–173, 456
- Святылища общегосударственного значения, *кампэйся* — 163–164
- Святылища провинциального значения, *кокухэйся* — 163–164
- Святылищный монах, *сясо*: — 194
- Святой, *сё:нин* — 258, 285, 418, 425
- Священные дворы, *камбэ* — 26, 33, 145
- Священный меч Кусанаги — 144–147
- Сейчас, *има* — 89
- Сердце, *син/кокоро* — 25, 73, 89, 100, 105–106, 109, 130, 132, 287, 291, 301, 355, 358, 399–403, 405–406, 408, 414–415, 418, 420, 425–426, 431–432, 437, 445–451
- Сидхам (санскр.), *ситтан* — 62, 103
- Сиддхи (санскр.), *дзё:дзю*, *сицудзи* — 350, 356
- Сидячее созерцание, *дзэдзэн* — 407, 410–411, 413
- Сила другого, *тарики* — 342, 420, 429
- Сиюминутное, *соккон* — 410
- Скверна, *кэгарэ* — 12, 194, 251, 254–255, 257, 275
- Склонности, *хэн* — 453
- Скрытое и явное, *ю:гэн* — 65
- Скрытое, *мё:* — 441
- Слава «Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!» *Наму мё:хо: рэнгэ-кё:* — 218
- Слава будде Амида! *Наму Амида Буцу* — 198
- След-отпечаток исконной ступени, *хондзи суйдзюку* — 158, 249, 319–320, 456. См. тж. Представления о богах как воплощениях будд
- Слоговая азбука, *кана* — 249
- Слушатели голоса Будды, *сё:мон* — 80, 82, 121, 127, 138
- Смешанное, *дзо*: — 423
- Смута годов Дзё:кю:, *Дзё:кю:-но ран* — 399
- Смута годов Хо:гэн, *Хо:гэн-но ран* — 324–325
- Смута годов Хэйдзи, *Хэйдзи-но ран* — 326
- Смягчение света, *вако*: — 159, 380
- Собрание Высочайшей постной трапезы, *Мисай-э* — 187–188
- Собрание гневных духов (обряд), *Горё:-э* — 198, 207–209

- Собрание двадцати пяти видов сосредоточения, *Нидзю:го саммай-э* — 291–292
- Собрание передачи Дхармы (обряд), *Дэмбо:э* — 242–243, 345, 347–348
- Собрание по Сутре о Вималакирти, *Юима-э* — 68, 189–190
- Собрания по Сутре золотого света (обряд), *Конко:мё:-кё:э* — 187–188
- Собрание по Сутре о человеколюбивом государе, *Нинно:э* — 188–189
- Собрание шестого месяца, *минадзюки-э* — 216, 234
- Собрания в честь шарира, *Сяри-э* — 233
- Собрания Дхармы семи монахов, *ситисо:-хо:э* — 216
- Собрания одиннадцатого месяца, *симоцукки-э* — 78, 234
- Собственная природа, *дзисё:* — 113
- Совершение добрых дел, посылаемых вослед за умершими ради их счастья, *сакудзэн цуйфуку* — 64, 286
- Совершенная польза, *эньяку* — 87
- Совершенное, *эн* — 53, 86
- Совершенное учение, таинства, созерцание, заповеди, *эн-мицу-дзэн-кай* — 53–54
- Совершенное учение, *энкё:* — 53, 84, 86, 444, 452
- Совершенные добрые заповеди, *эндзэнкай* — 114–115
- Совет по делам небесных и земных богов, *Дзингикан* — 27, 33–34, 162–173, 180
- Совместная проба нового урожая (обряд), *Айнамэсай* — 34, 41, 169–170
- Совместная трапеза с богами (обряд), *Канъимакэ*, *Дзинкондзюки* — 165, 171
- Совместное почитание богов и будд, *симбуцу сюго:* — 42, 158, 249, 268, 270, 402
- Согласие с насущной действительностью, *гэндзицу ко:тэй* — 453
- Созерцание сердца, *кансин* — 252, 444
- Созерцание, *дзэн* — 53, 261, 407–416
- Созерцание, *кан* — 86, 284, 295, 301, 347, 423, 426, 431–432, 451
- Созерцательное памятование, *каннэн* — 340, 434
- Созерцательное толкование, *кандзин-сяку* — 422
- Сознание, *сики* — 40, 106, 124, 130, 446, 451–452
- Сознание-*алая* — см. Алая-виджняна
- Сокровище страны, *кокухо:* — 113, 115
- Скрытое, *ю:гэн* — 399
- Сомнение, *утагаи* — 419
- Сосредоточение, *саммай* — 40, 86, 89, 91–97, 155, 241, 245, 432, 447, 448, 451
- Сосредоточение без хождения и без сидения, *хигё:-хидза-саммай* — 93, 95–97
- Сосредоточение на «лунном круге», *гатишин-кан* — 348, 400, 451
- Сосредоточение на знаке *А*, *Адзи-кан* — 348

- Сосредоточение по «Лотосовой сутре», *Хоккэ-дзаммай* — 95
- Сосредоточение по сутрам для широкого распространения, *Хо:до-дзаммай* — 94–95
- Сосредоточение при постоянном сидении, *дзэ:дза-саммай* — 93–94
- Сосредоточение при постоянном хождении, *дзэ:гэ:-саммай* — 93–94, 220
- Сосредоточение при следовании собственным намерениям, *Дзуйдзи-дзамай* — 96–97
- Сосредоточение при чередовании хождения и сидения, *хангэ:-хандза-саммай* — 93–95
- Сострадание и жалость, *дзихи* — 17, 64, 137, 265, 283, 285, 289, 398, 434
- Сострадательный обет, *хиган* — 351
- Состязания конных лучников, *ябусамэ* — 173
- Состязания чудотворцев, *гэн-курабэ* — 303, 364, 366
- Сплавление, *ю:дзу:* — 342–343
- Способности, *ки* — 73–74, 80, 84, 286, 350, 423, 441
- Справочник по астрономическим явлениям, *тэммон дзусэ* — 180
- Справочник по знамениям, *дзусэ* — 180
- Становление, *дзэ:* — 442
- Стать буддой, *дзэ:буцу* — 17, 100, 105–107, 155, 204, 352–353
- Стать буддой благодаря обретению раскрытия, *кэнтoku дзэ:буцу* — 107
- Стать буддой благодаря принятию дара, *кадзи дзэ:буцу* — 107
- Стать буддой благодаря совершенству основы, *рисоку дзэ:буцу* — 107
- Стать буддой в этом теле, *сокусин дзэ:буцу* — 54, 99–107, 290, 305, 404, 426
- Стихи на японском языке, *вака* — 201, 260, 369, 402
- Страдание, *ку* — 18, 40, 113, 139, 295–298, 438, 446
- Страна вечной жизни, *Токоё* — 30
- Страна дна, *Соко-но кун* — 168
- Страна корней, *Нэ-но кун* — 22, 142, 168
- Страна мрака, *Ёми-но кун* — 22, 29, 169
- Странные животные или растения, *моккэ (буккай, мононокэ)* — 180–183
- Ступени, *кай* — 286
- Сумо*: борьба 173, 365
- Сутра (санскр.) — 185–186, 313.
См. тж. Буддийский канон
- Сутры и трактаты, *кё:рон* — см. Буддийский канон
- Сущность—облик—применение, *тай-со:-ё:* — 73, 100, 104
- Сын Неба, *Тэнси* — 15, 28
- Таинства, *химицу* — 49–55, 153, 196–205, 238–239, 240–250, 261, 286–287, 292, 345–359, 400, 402, 405, 411, 413–415, 418, 422, 444, 455
- Тайбушу ведомство — 174, 180
- Тайное учение, *миккё:* — 48–140, 136–205. См. тж. Таинства
- Тайный Закон-Дхарма, *хихо:* — 305
- Тайный замысел, *мицуи* — 81
- Тайшицзюй ведомство — 174

- Так и не так, *дзэму* — 427
- Так Пришедший будда, *нё:рай* — 85, 221, 448, 450
- Так я слышал, *нёдзэ гамон* — 90
- Татхагата (санскр.), *нё:рай*
см. Так Пришедший будда
- Тело, *син/ми* — 100–103, 107, 245, 267, 290–291, 301, 403, 405, 420
- Тело божества, *синтай* — 12, 220, 264, 330, 333–334
- Тело Закона-Дхармы, вселенский будда, *Хоссин* — 73, 106, 108–109, 301, 349
- Тело собственного принятия-применения, *Дзи дзюё:-син* — 102
- Тело собственной природы, *Дзисё:-син* — 102
- Тело соответствия, *о:син* — 73
- Телом я совершаю не что иное, как становлюсь буддой, *ми-ни соку-ситэ буцу-то нару* — 107
- Титулы наследственные, *кабанэ* — 141–142
- Толкование, *кун* — 36
- Трактат, *рон* — 39
- Три мира — всего лишь сердце, *санкай юисин* — 440
- Три Сокровища (Будда, его Учение и Община), *Самбо:* — 16–18, 25, 38, 41, 16–18, 25, 38, 41, 77, 96, 98, 103, 127, 157, 186, 251, 284, 286–287, 299, 324–325, 329, 352, 402, 422, 430, 435, 447, 454
- Три сокровенных действия, *саммицу* — 100, 105
- Три ступени существования Дхармы Будды, *санкэ буппо:* — 294–297
- Три сутры, защищающие страну, *гококу самбукё:* — 37, 80
- Три сутры о будде Амитабхе, *Амида самбукё:* — 282, 295, 299, 422
- Три тысячи миров в единой мысли, *итинэн сандзэн* — 89–90, 198, 358, 451
- Три учения: конфуцианство, даосизм, буддизм, *санго:* или *санкё:* — 18
- Три яда: алчность, гнев и глупость, *сандоку* — 355
- Тридцать чтений Лотосовой сутры, *Хоккэ сандзико:* — 78
- Триратна (санскр.), *Самбо:* — см. Три Сокровища
- Тяжелый труд, *куси* — 35
- Уловки, *хо:бэн* — 51, 76, 82, 102, 129, 157, 189, 270, 353, 406, 424
- Уничтожение демонов, *мамэ* — 238
- Управление по делам божеств, *Камицукаса* — 26, 146
- Управляющие, *рё:сю* — 151
- Упражнения, *сю* — 102, 302, 350
- Уровень имен и знаков, *мё:дзисоку* — 85
- Уровень конечного предела, *кукё:соку* — 85
- Уровень основы, *рисоку* — 85
- Уровень подобия по облику, *со:дзисоку* — 85
- Уровень различия и свидетельств, *бунсё:соку* — 85
- Уровень созерцания и подвизничества, *кангё:соку* — 85
- Уровень, *и* — 82, 286
- Условие действий, *нёдзэ са* — 90
- Условие конечного предела, *нёдзэ хоммацу кукё:* — 90

- Условие облика, *недзэ со* — 90
 Условие плодов, *недзэ ка* — 90
 Условие последствий, *недзэ хо* — 90:
 Условие природы, *недзэ сё* — 90
 Условие причин, *недзэ ин* — 90
 Условие силы, *недзэ рики* — 90
 Условие сути, *недзэ тай* — 90
 Условие условий, *недзэ эн* — 90
 Условие, *эн* — 218
 Условное, *гон* — 52, 88, 158, 221, 350, 353, 400, 431
 Умирение души (обряд), *Тинконсай* — 34, 147, 170
 Умирение огня (обряд), *Тинкасай*, *Хосидзумэ-но мацури* — 34–35, 168–169
 Умирение цветов (обряд), *Тинкасай*, *Ханасидзумэ-но мацури* — 34, 164–165
 Уставы монашеские, *рицу* — 119, 121, 203, 241, 291
 Устное предание, *кудэн* — 444, 456
 Учение, *кё* — 18
 Учение Будды, буддизм, *буккё* — 18, 255, 388, 411, 428, 441. См. тж. Дхарма — Закон, учение
 Учение книжников, конфуцианство, *дзюкё* — 18, 125–129, 153, 200, 269–270, 455
 Учение о Пути, даосизм, *до:кё* — 18, 125–127, 248, 267, 302, 408–409, 415–416, 433
 Учение Трех Хранилищ, *сандзо:кё* — 84:
 Ученики, которые осваивают обряды, *токуго:гакусё* — 117
 Учения о проникновении, *цу:кё* — 84
 Учитель страны, *кокуси* — 61
 Учитель устава, *рисси* — 35, 185
 Хинаяна (санскр.), *Сё:дзё* — 17, 84, 119, 120–121, 126, 138, 422
Хиросава, одно из направлений школы Сингон — 243–244
 Хозяева земли, *дого*: — 151
 Храм, *гаран* — 17
 Храм, *дзи/тэра* — 17, 25, 152
 Храмовая ветвь школы Тэндай, *дзимон* — 200, 330–332
 Храмовые дома, *дзикэ* — 10, 152, 222, 237, 382, 387–390, 455, 456
 Храмовые записки, *энги* — 303, 366, 456
 Храм-ответвление, *мацудзи* — 152, 366–369
 Храм-святылище, *дзингу:дзи*, *миядэра* — 193–195
 Храмы, получавшие особую поддержку двора, *дзё:гакудзи* — 202
 Хранилище рассуждений, *рон-дзо*: — 39
 Хранилище сутр, *кё:-дзо*: — 39
 Хранилище уставов, *рицу-дзо*: — 39
 Чай, *тя* — 410, 415–416
 Чакра (санскр.), *рин* — см. Круги
 Чакравартин (санскр.), *Ринно*: — см. Государь — вращатель колеса Дхармы
 Частные земельные владения, *сё:эн* — 151, 154
 Человечность, *нин* — 64, 126
 Четыре благородные истины, *ситэй* — 83, 127, 134, 138
 Четыре вида учений, различных по способу обращения, *кэги сикё*: — 84
 Четыре вида учений, различных по тому, какая Дхарма ведет «обращение», *кэхо: сикё*: — 84

- Четыре разновидности сосредоточения, *сисю-саммай* — 93
 Четыре упражнения, *сисю*: — 425
 Чиновная знать («чиновные дома»), *кугэ* — 40, 152, 372, 410, 418, 440, 442, 454
 Чиновники при государе-монахе, *инси* — 322
 Чистая земля, *Дзё:до* — 26, 43, 89, 95, 198, 209, 215, 218, 225, 245, 258, 260–262, 282–293, 300, 319, 337–344, 347, 349, 358, 386, 403–406
 Чистая земля Таинственного Величия, *Мицугон Дзё:до* — 261, 349, 405
 Чистая Лазурь, *Дзё:рури* — 261, 361
 Чистота, *хараи* — 12, 154, 268, 439
 Чтения сутр, *ко*: — 78, 128–129, 181–182, 231, 254, 259, 267, 309, 393, 431
 Чудесные способности, *сицудзи* — см. Сиддхи
 Чудо, *рэй*, *рё*: — 18, 44, 153, 186, 246–249, 252, 266–267, 270–271, 397–399, 401, 403–404, 408–409, 414
 Шаматха (санскр.), *си* — см. Прекращение
 Шарира (санскр.), *сяри* — 17, 25, 408–409
 Шастра (санскр.), *рон* — см. Рассуждение
 Шесть великих первоначал, *рокудай* — 100–103
 Шесть государственных историй, *риккокуси* — 160
 Шесть миров, *роккай* — 266, 291, 384, 448
 Шесть очистительных дней — 96
 Шесть уровней совершенства бодхисаттвы, *рокусюку* — 85–86
 Шесть школ Южной столицы, *Нанто рокусю*: — 40, 80, 153, 242, 404
 Школа, *сю*: — 48–49
 Школа «Абхидхармакоши», *Куся-сю*: — 40, 62, 83, 346
 Школа «Достижения истины», *Дзё:дзицу-сю*: — 40–41, 62, 83
 Школа Бодхидхармы японская, *Нихон-Дарума-сю*: — 410–412, 414
 Школа Будды в сердце, *Буссин-сю*: — 408
 Школа Истинных Слов, *Сингон-сю*: — 48–49, 52, 54–55, 61–75, 80, 83, 98–109, 126, 132–133, 153, 205, 240–250, 345–359, 397, 402, 404–405, 413, 415, 455–456
 Школа Истинных Слов в Новом Значении, *Синги-Сингон-сю*: — 349
 Школа Истинных Слов в Старом Значении, *Когэ-Сингон-сю*: — 349
 Школа Линьци, *Риндзай-сю*: — 413–416, 456
 Школа Облика дхарм, *Хоссо:-сю*: — 40–41, 46, 58, 63, 75, 80, 81, 83–84, 116, 130, 137, 139, 229, 231–232, 250, 346, 417, 432
 Школа с горы Небесной Опоры, *Тэндай-сю*: — 48–49, 52–54, 58–72, 76–97, 99, 110–122, 131, 138–139, 153, 156, 161, 185, 196–239, 241–243, 261, 276, 285–287, 342, 347, 352, 386, 388–389, 393, 408, 410–414, 417, 419, 421, 425, 440, 443–453, 455–456

- Школа Созерцания, *Дзэн-сю*: — 59, 89, 373, 407–416, 455, 457
- Школа Сплавленного
памятования о будде,
Ю:дзу-нэмбуцу-сю: — 341–343
- Школа трех трактатов,
Санрон-сю: — 40–41, 46, 58,
63, 83, 130–131, 137, 139, 346,
417
- Школа уставов, *Рицу-сю*: — 40–41,
62, 75, 83, 132, 137, 342, 346
- Школа Цветочного убранства,
Кэгон-сю: — 40–41, 62, 75, 83,
132, 137, 342, 346, 352, 408, 417,
456
- Школа Чистой земли, *Дзэ:до-сю*: —
373, 417–434, 455–456
- Шрамана (санскр.), *сямон* — 117
- Шраманера (санскр.), *сями* — 117
- Шрамани (санскр.), *сямонни* — 36
- Шунья (санскр.), *ку*: — см. Пустота
- Экаяна (санскр.), *Итидзэ*: —
см. Единая колесница
- Элита, *кэммон* — 10
- Я, *га* — 109, 124, 130, 155, 352
- «Я» будды входит в «я»
подвижника, а «я» подвижника
входит в «я» будды, *ню:га ганно*:
— 98–99, 107
- Явления, *дзи* — см. Дела
- Явное и тайное, *кэммицу* — 50, 72,
87, 140, 250, 288, 353–354, 422
- Явное, *кэн* — 71, 74–75, 99, 129,
132, 345–346, 352, 441
- Явно-тайная система, *кэммицу*
тайсэй — 152–153, 411, 435

Указатель японских слов и выражений

- Аби-дзигоку* 阿鼻地獄
- Агамоно* 贖物
- Адзи-кан* 阿字観
- Адзари* 阿闍梨
- Айнамэсай* 相嘗祭
- Айнамэсай* 相嘗祭
- Акурё*: 悪霊
- Акусю*: 悪僧
- Акусэй* 悪世
- Амида самбукё*: 阿弥陀三部經
- Амида-хидзири* 阿弥陀聖
- Аои-мацури* 葵祭
- Арамитама* 荒魂
- Арая-сики* 阿羅耶識
- Асаки* 浅き
- Асю:ра-кай* 阿修羅界
- Бакуфу* 幕府
- Бё:до*: 平等
- Бё:до:сё:ти* 平等性智
- Бива* 琵琶
- Бива-хо:си* 琵琶法師
- Бику* 比丘
- Бикуни* 比丘尼
- Бо*: 坊
- Бо*: 房
- Бо:дзу* 坊主
- Бодай* 菩提
- Бодайсин* 菩提心
- Боку* 卜
- Боку/уранау* 卜
- Бокусэн* 卜占
- Бон* 梵
- Бонбу бонпу* 凡夫
- Бонно*: 煩惱
- Босацу* 菩薩
- Босацукай* 菩薩戒
- Босацу-кай* 菩薩界
- Босацу-син* 菩薩身
- Босацусо*: 菩薩僧
- Буккоку* 佛国
- Букэ* 武家
- Бунсё:соку* 分証即
- Буппо*: 仏法
- Буппо:-нимпо:-ко:рю:*
仏法人法興隆
- Буссё*: 仏性
- Бусси* 仏子
- Буссин-сю*: 仏心宗 *Фосинь-цзун*
- Буцу* 仏佛
- Буцуда* 佛陀
- Буцукай* 佛界«»
- Бэ* 部
- Бэккё*: 別教
- Бэнкё*: 弁教
- Бэтто*: 別当

Бякуси 辟支
 Бякуси-кай 辟支界
 Вабибито 佗人
 Вадза 業
 Вака 和歌
 Вако: 和光
 Га 我
 Гагаку-рё: 雅楽寮
 Гаки-кай 餓鬼界
 Ган 願
 Гаран 伽藍
 Гарансин 伽藍神
 Гатирин-кан 月輪觀
 Гё: 業 (карма)
 Гё: 行 (подвижничество)
 Гё: бусё: 刑部省
 Гё: -буссё: 行仏性
 Гё: дзя 行者
 Гёкутай 玉体
 Гёкутай-суги 玉体杉
 Ги 義
 Гики 儀軌
 Гисэйкан 議政官
 Го: сё: э 御所繪
 Го: со 強訴
 Гогё: 五行
 Гогё: -уранаи 五行占
 Годанхо: 五壇法
 Годзё: 五常
 Годзи хаккё: 五時八教
 Гоин 御院
 Гокон 五根
 Гокураку 極樂
 Гокэнин 御家人
 Гома 護摩
 Гон 權
 Гонгэн 權現

Горё: 御霊
 Горё: синко: 御霊信仰
 Горё: -э 御霊会
 Горинто: 五輪塔
 Госо: 五相
 Гоун 五蘊
 Го-хакко: 御八講
 Гохо: дзин 護法神
 Гунки 軍記
 Гусокукай 具足戒
 Гутью: горэки 具注御曆
 Гутью: рэки 具注曆
 Гэдацу 解脱
 Гэку: 外宮
 Гэмбарё: 玄蕃寮
 Гэмпуку 元服
 Гэн 驗
 Гэндзицу ко: тэй 現実肯定
 Гэндзоку 還俗
 Гэндзё рияку 現世利益
 Гэндзюцу 驗術
 Гэн-курабэ 驗比
 Гякусю: 逆修
 Дадзё: кан 太政官
 Дай Нихон-коку 大日本国
 Дайбосацу 大菩薩
 Дайгаку 大学
 Дайго 醍醐
 Дайгокудэн 大極殿
 Дайдзё дайдзин 太政大臣
 Дайдзё: 大乘
 Дайдзёсай 大嘗祭
 Дай-мандара 大曼荼羅
 Дайсё: нэцу-дзигоку 大焦熱地獄
 Дайси 大師
 Дайсо: дзё 大僧正
 Дайэнгё: ти 大円鏡智
 Дарани 陀羅尼

Дайсо: дзё 大僧正
 Дайэнгё: ти 大円鏡智
 Дарани 陀羅尼
 Дзадзэн 座禅,
 Дзайбоку 筮卜
 Дзангэ 懺悔
 Дзасу 座主
 Дзё: 成
 Дзё: гакудзи 定額寺
 Дзё: гё: -саммай 常行三昧
 Дзё: дза-саммай 常坐三昧
 Дзё: дзицу-сю: 成実宗
 Дзё: дзю 成就
 Дзё: до 淨土
 Дзё: до-мон 淨土門
 Дзё: до-Синсю: 淨土真宗
 Дзё: до-сю: 淨土宗
 Дзё: до-хэнсо: 淨土變相
 Дзё: кан 常見
 Дзё: кю: -но ран 承久乱
 Дзё: раку дзидзё: 常樂自淨
 Дзё: рури 淨瑠璃
 Дзё: сё: сати 成所作智
 Дзи дзюё: -син 自受用身
 Дзи 事 (дела, явления)
 Дзи 字 (знак)
 Дзи 時 (время)
 Дзи/тэра 寺
 Дзибусё: 治部省
 Дзигоку 地獄
 Дзигоку-кай 地獄界
 Дзидзюё: -хоссин 自受用法身
 Дзикидо: 直道
 Дзикай сю: гё: 十界修行
 Дзикакё: 十境
 Дзика 寺家
 Дзимё: кандзё: 持明灌頂
 Дзимон 時門
 Дзимусё: — см. Дзибусё:

Дзингикан 神祇官
 Дзингу: дзи 神宮寺
 Дзинкондзика — см. Канъимакэ
 Дзиннин 神人
 Дзинсин 深心
 Дзи-ри ю: дзю: 事事融通
 Дзи-ри ю: дзю: 事理融通
 Дзисё: 自性
 Дзисё: -син 自性身
 Дзисё: хоссин 自性法身
 Дзито: 地頭
 Дзихи 慈悲
 Дзихон суйдзюку 自本垂迹
 Дзичу 実
 Дзо: 雑
 Дзо: бо: 像法
 Дзо: дзи 造寺
 Дзо: яку гома 造益護摩
 Дзооку мугэ 造悪無碍
 Дзоку бэтто: 俗別当
 Дзуйдзи-дзаммай 随自三昧
 Дзусё (справочник по знамениям)
 凶書
 Дзэму 是無
 Дзэн 禅
 Дзэндзё: 禅定
 Дзэндзи 禅師
 Дзэнкё: 漸教
 Дзэн-сю: 禅宗
 Дзю 寿 (долголетие)
 Дзю 頌 (гатха)
 Дзю: нёдзё 十如是
 Дзю: 住 (пробывание)
 Дзю: 誦 (возглашение)
 Дзю: дзё: -кампо: 十乘觀法
 Дзю: дзэнкай 十善戒
 Дзю: син 十身
 Дзюкай 受戒
 Дзютоку 受得

Дзюцу 術
 До/таби 度
 До: 道
 До:дзё: 道場
 До:ри 道理
 До:содзин 道祖神
 Дого: 土豪
 Дон 鈍
 Дозн 度縁
 Дэмбо: 伝法
 Дэмбо:э 伝法会
 Дэнгаку 田楽
 Дэндзю-кай 傳受戒
 Дэнкё: кандзё: 伝教灌頂
 Дэнсэцу 伝説
 Ё: (Светлое начало) 陽
 Ё:дзё: 養生
 Ёгото 寿詞
 Ёккай 欲界
 Ёку 欲
 Ёми-но кунн 黄泉の国
 Ёрикито: 憑祈禱
 И (котонару кото) 異
 И (уровснь)
 И/когоро (ум)
 Ико: 已講
 Има 今
 Имаё-ута
 Ин 印 (мудра, «печать»)
 Ин 因 (причина)
 Ин 院 (молельня)
 Ингин 慰懃
 Ин-но тё: 院庁
 Инси 院使
 Инсэй 院政
 Иссайкё: 一切経
 Иссин 一心

Иссин-санкан 一真三觀
 Иссомбо: 一尊法
 Итидзё: 一乘
 Ити-но хидзири 市聖
 Итинэн 一念
 Кабанэ 姓
 Кагами 鏡
 Кагура 神楽
 Кадзи дзё:буцу 加持成仏
 Кадзи 加持
 Кай 戒 (заповеди)
 Кай 界 (миры)
 Кай 階 (ступени)
 Кайдан 戒壇
 Кайи (аясии кото) 怪異
 Кайтай 戒体
 Кайтё: 戒牒
 Кайхо: 回報
 Кайхо:гё: 回報行
 Камбэ 神戸
 Ками 神
 Камицукаса 神官
 Камицукаса-но ками 神祇伯
 Каммисосай 神衣祭, 神御衣祭
 Каммон 觀門
 Камо-дзиндзя-но мацури
 賀茂神社祭
 Кампаку 関白
 Кампэйся 官幣社
 Кан 官
 Кан 觀
 Кана 仮名
 Канабо: 金棒
 Кангё:соку 觀行即
 Кандзё: 灌頂
 Кандзин-сяку 觀心釈
 Каннадзэн 看話禪
 Каннамэсай 神嘗祭

Каннэн 觀念
 Кансин 觀心 (созерцание сердца)
 Кансин 歎進 (воодушевление
 к следованию)
 Канхацу 勸發
 Канъимакэ 神今食
 Касин 化身
 Катами 方忌
 Катамагаэ 方違
 Кацума-мандара 勝摩曼荼羅
 Кацура 葛
 Кё: 経
 Кё:-дзо: 経藏
 Кё:дзюка 経塚
 Кё:кан-дзюгоку 叫喚地獄
 Кё:мон 教門
 Кё:ри-нэмбуцу 郷里念仏
 Кё:рон 経論
 Ки 機
 Ки 鬼
 Ки/каэру 歸, 帰
 Кикадзин 帰化人
 Кикё: 帰敬
 Кимон тонко: 奇門遁甲
 Кинсин 近臣
 Кинэнсай 祈年祭
 Киригами 切紙
 Кито: 祈待
 Киу 祈雨
 Ко: 講
 Ко:ан 公案
 Ко:до: 講堂
 Ко:докуси 公読師
 Ко:си 公子 (государственный
 муж)
 Ко:си 講師 (наставник-чтец)
 Ко:сики 講式
 Коги-Сингон 古義真言
 Кокка 国家

Кокоро 心
 Кокубундзи 国分寺
 Кокудзё:-дзюгоку 黒繩地獄
 Кокудо сэкэн 国土世間
 Кокуко:си 国講師
 Кокуси 国師
 Кокухо: 国宝
 Кокухэйся 国幣社
 Кон 根
 Конго: 金剛
 Конго:кай-мандара
 金剛界曼荼羅
 Кондо: 金堂
 Конко:мё:-кё:э 今光明経会
 Ку 苦
 Ку: 空
 Ку:кан 空見
 Кугэ 公家
 Кудоку 功德
 Кудэн 口伝
 Куё: 供養
 Куё:хо: 供養法
 Кукё:соку 究境即
 Кумано-сандзан кэнгё:
 熊野三山檢校
 Кунайсё: 宮内省
 Куни 国
 Куними 国見
 Куни-но мияцуко 国造
 Куницуками 國神, 国神
 Кун訓
 Кусанаги
 Кусё:-нэмбуцу 口称念仏
 Кусё: 口称
 Куси 苦使
 Кусимитама 奇魂
 Куся-сю: 俱舍宗
 Кэ 仮 (временное)
 Кэ 化 (изменение)

Кэ 華 (цветок)
 Кэбииси-тэ: 檢非違使長
 Кэгарэ 汚
 Кэгэ: 化教
 Кэги сикэ: 化儀四教
 Кэгон-дзи 華嚴時
 Кэгон-сю: 嚴宗
 Кэммицу итти 顯密一致
 Кэммицу тайсэй 顯密体制
 Кэммицу 顯密
 Кэммон 權門
 Кэн 顯
 Кэнгэ: 檢校
 Кэнсэ: 見性
 Кэнтоку дзэ: ぶцу 顯得成仏
 Кэса 袈裟
 Кэсин 化身
 Кэтиэн хакко: 結縁八講
 Кэтиэн-кандзэ: 結縁灌頂
 Кэхо: сикэ: 化法四教

 Мадзинаи — см. фудзю
 Мамэ 豆 (бобы)
 Мамэ 魔滅 (уничтожение демонов)
 Мандара 曼荼羅
 Маппо: 末法
 Мара 魔羅
 Массэ 末世
 Мацудай 末代
 Мацудзи 末寺
 Мацури 祭
 Мацуру 祭 祭拜
 Мэ: 冥
 Мэ: 明
 Мэ:го:-о тонау 名號を唱ふ
 Мэ:дзин 名神
 Мэ:дзисоку 名字即
 Мэ:кандзатти 妙觀察智

Мэ:о: 明王
 Мэ:тэ: 名帳
 Ми-агамоно 御贖物
 Миага-но мацури 御贖祭
 Микадо-хогай 御門祭
 Миккэ: 密教
 Микоси 御輿
 Мимбусэ: 民部省
 Минадзукэ-э 六月会
 Ми-ни соку-ситэ буцу-то нару
 身に即して仏と成る
 Мироку-нэмбуцу 弥勒念仏
 Мисай-э 御齋会
 Мисюхо: 御修法
 Митшаи-но мацури 道饗祭
 Митэгура хэйхаку 幣帛
 Мицугон Дзэ:до 密嚴淨土
 Мицуи 密意
 Миядэра 宮寺
 Мо:нэн 妄念
 Моккэ (мононокэ) 物怪
 Моккэ-о фусэгу 怪異を防ぐ
 Мон 文
 Мондзя 問者
 Моно 物 (вещь)
 Моно 者 (особа)
 Моноими 物忌
 Му 無
 Муга 無我
 Мугэ 無礙, 無碍
 Мудзэ: 無常 (непостоянство)
 Мудзэ: 無性 (отсутствие собственной природы)
 Муи 無為
 Мумэ: 無明
 Мунэн 無念
 Мурэ:ко: 無量光
 Мусикикай 無色界
 Муэн 無縁

Мэй/иноти 命

 Нагината 長刀
 Найгубу 内供奉
 Найдайдзин 内大臣
 Найдо:дзэ: 内道場
 Найку: 内宮
 Накацукасаё: Тю:мусэ: 中務省
 Наму Амида Буцу 南無阿弥陀仏
 Наму мэ:хо: рэнгэ-кэ:
 南無妙法蓮華經
 Нанто рокусю: 南都六宗
 Нёдзэ гамон 如是我聞
 Нёдзэ ин 如是因
 Нёдзэ ка 如是果
 Нёдзэ рики 如是力
 Нёдзэ са 如是作
 Нёдзэ сэ: 如是性
 Нёдзэ со: 如是相
 Нёдзэ тай 如是体
 Нёдзэ хо: 如是報
 Нёдзэ хоммацу кукэ:
 如是本末究竟
 Нёдзэ эн 如是縁
 Нёдзэ 如是
 Ни 丹
 Ни 尼
 Нигимитама 和魂
 Нидзю:го саммай-э 二十五三昧会
 Ниинамэсай 新嘗鎮
 Нин 仁
 Нинкай 人界
 Нинно:э仁王会
 Нихон Ниппон 日本
 Нихон-Дарума-сю: 日本達磨宗
 Норито 祝詞
 Носаки 荷前, 荷向
 Нэмбундося 年分度者
 Нэмбуцу 念仏

 Нэмбуцу-дзаммай 念仏三昧
 Нэмпо: 念法
 Нэн 念
 Нэнго: 年号
 Нэнкай 念戒
 Нэ-но куни 根国
 Нэнсо: 年僧
 Нэнсэ 念施
 Нэнтэн 念天
 Нэхан 涅槃
 Ню:бу сю:гэ: 入峰修行
 Ню:га ганю: 入我我入
 Ню:до:-доно 入道殿
 Ню:мандара 入曼荼羅

 О: 王 ван
 О:бо:-бутпо: 王法仏法
 О:дзэ: 往生
 О:дзи 王子
 О:курасэ: 大藏省
 О:кэ-син 応化身
 О:син 応身
 Одори-нэмбуцу 踊念仏
 Ои 笈
 Окуяма 奥山
 Оммэ:дзи 陰陽師,
 Оммэ:до: 陰陽道
 Оммэ:рэ: 陰陽寮
 Он (Темное начало) 陰
 Оно 小野
 Онрэ: 怨霊
 Онъя:-но хакасэ 陰陽博士
 Он 音
 Оониз 大嘗
 Оониз-но мацури —
 см. Дайдзэсай
 Оото-но хогай 大殿祭
 Оохараэ 大祓
 Оппо:дзай 越法罪

Райго: 来迎
Райхай 礼拜
Рансэй 乱世
Рё: — см. *рэй*
Рё:бу мандара 两部曼荼羅
Рё:бу 两部
Рё:бу-синто: 两部神道
Ри 理,
Ри/сато 里
Риккокуси 六国史
Римон 理門
Рин 輪
Риндзай-сю: 臨濟宗
Риндзю 臨終
Ринно: 輪王
Рисоку дзё:буцу 理即成仏
Рисоку 理即
Рисси 律師
Рицу-дзо: 律藏
Рицурё:кокка 律令国家
Рицурё: 律令
Рицу-сю: 律宗
Рицу 律
Ро:коку-но хакасэ 漏刻博士,
 漏刻博士
Роккай 六界
Рокудай 六大
Рокудзин 六壬
Рокусоку 六即
Рокуэн-дзи 鹿宛時
Рон 論
Ронги 論議
Рон-дзо: 論藏
Рэй, рё: 靈 (чудо)
Рэй, рё: 礼 или 禮 (ритуал)
Рэкиси-моногатари 歴史物語
Рэндзо:-сэкай 連藏世界
Рю: 龍
Рю:кэ 竜華

Ряку-но хакасэ 曆博士
Саган 作願
Садайдзин 左大臣
Сайи 災異
Сайкай 齋戒
Сайэ 齋会
Сакаки 榊
Сакамитама 幸魂
Сакудзэн цуйфуку 作善追福
Сакура-э 桜会
Сакэ 酒
Самбо: 三宝
Саммай 三昧
Саммая-мандара 三昧耶曼荼羅
Саммон 山門
Санго: тж. *санкё*: 三教
Санго: 散業
Сандай итидзицу 三諦一実
Сандан 讚歎
Сандзо:кё: 三蔵教
Сандоку 三毒:
Санкай юисин 三界唯心
Санкэ буппо: 三階仏法
Санно:-синто: 山王神道
Санрон-сю: 三論宗
Саругаку 猿楽,
Сатори 悟
Сё: 性 (природа)
Сё: 正 (правильное)
Сё:бо: 正法
Сё:дзё: 小乘
Сё:дзуй 祥瑞
Сё:до:-мон 聖道門
Сё:кандзё: 正灌頂
Сё:кон 招魂
Сё:мё: 称名
Сё:мон-кай 声聞界
Сё:нин 上人 (святой)

Сё:нин 聖人 (мудрец)
Сё:нэцу-дзигоку 焦熱地獄
Сё:со:дзу 小僧都
Сё:тан 稱嘆
Сё:току-кай 性徳戒
Сё:эн 莊園
Сёбуцу 諸佛
Сёсонбо: 諸尊法
Си 止
Сидзё:-но буцу 史上仏
Сидзё:син 至誠心
Сидосо: 私度僧
Сикаку 始覚
Сикан дзасу 止観座主
Сиканго: 止観業
Сики соку дзэ ку; *ку: соку дзэ сики*
 色即是空空即是色
Сики 式 (установления)
Сики 識 (сознание)
Сики/иро 色
Сикибусё: 式部省
Сикидзин 式神
Сикикай 色界
Сиккэн 執権
Симбуцу сюго: 神仏習合
Симоцуки-э 霜月会
Син 信 (вера)
Син/ками 神, 神
Син/кокоро 心
Син/ми 身
Синги-Сингон 新義真言
Сингон 真言
Сингон-сю: 真言宗
Синдзин 信心
Синкай 信解
Синнё 真如
Синнэн 心念 (памятование в сердце)
Синсэн 神仙 (божества
 и бессмертные)

Синтай 神体
Сирон 史論
Сисю: 四修
Сисю-саммай 四種三昧
Ситиё: *горэки* 七曜御曆
Ситисо:-хо:э 七僧法会
Сишудзи 悉地
Со: 僧
Со: 祖
Со:га 僧伽,
Со:го: 僧綱
Со:дзё: 僧正
Со:дзисоку 相似即
Со:дзу 僧都
Со:и 相依
Со:ко: 相好
Со:хэй 僧兵
Соккон 即今
Соко-но куни 底国
Соку/сунавати 即
Сокусай гома 息災護摩
Сокусин дзё:буцу 即身成仏
Сон 尊
Сосири 謗
Сото:ба 卒塔婆
Суйбин 水瓶
Сумияка-ни ми буцу-то нару
 即以身仏と成る
Сумо: 相撲
Сунавати ми нарэру буцу
 即ち身成れる仏
Сэйган 誓願
Сэйи тайсё:гун 征夷大將軍
Сэйкай-мандара 清海曼荼羅
Сэйкё: 正教
Сэйрё: 静慮
Сэкитэн 積奠
Сэкканкэ 撰関家
Сэкэн 世間

Сэн/уранау 占
Сэндзю нэмбуцу 專修念仏
Сэнтяку 選択
Сэссё: 摂政
Сэсю фуся-мандара
摄取不捨曼荼羅,
Сэцухо: 説法
Сю 修
Сю: 宗
Сю:кё: 宗教
Сю:ра-кай 修羅界
Сюгё:ся 修行者
Сюго кокка 守護国家
Сюго 守護
Сюго: или сюгё: 修行
Сюго:-дзигоку 衆合地獄
Сюгэндзя 修験者
Сюгэндо: 修験道
Сюдзё: сэкэн 衆生世間
Сюдзё: 衆生
Сюдзи 種字
Сюккэ 出家
Сюссэ 出世
Сюсэй дзё:нэн 衆聖助念
Ся 捨
Ся/ясиро 社
Сяка-нэмбуцу 釈迦念仏
Сяка-э 釈迦会
Сяккё:ка 釈教歌
Сякумон 迹門
Сями дзю:кай 沙弥十戒
Сями 沙弥
Сямини 沙弥尼
Сямонни 沙門尼
Сямон 沙門
Сянаго: «遮那業
Сяра 沙羅
Сяри 舍利
Сяри-э 舍利会

Сясо: 社僧
Тадзюё:-хоссин 他受用法身
Таима-мандара 当麻曼荼羅
Тайдзо:кай-мандара
胎藏界曼荼羅
Тайити 太一
Тайсин 体神
Тай-со:-ё: 体相用
Тайся 大社
Тамон 多聞
Тани-рю: 谷流
Танэн 多念
Тарики 他力
Татари 崇
Тати о:дзё: 立往生
Тацута-но Кадзё-но kami-но мацури
龍田風神祭
Тё:буку 調伏
Тёкубан 式盤
Ти 智
Ти 知
Тико:-мандара 智光曼荼羅
Тикусё:-кай 畜生界
Тимон 智門
Тинкасай 鎮花祭
Тинкасай 2 鎮火祭
Тинконсай 鎮魂祭
Тигэ 智慧
То: 塔
То:гэ токубуцу 投華得佛
То:рухоссин 等流法身
То:со: 鬪争
Току 徳
Токуго: гакусё: 得業学生
Токудо 得度
Тонгё: 頓教
Тонко: 遁甲
Тонсэйся 遁世者

Тории 鳥井
Тосигои-мацури 祈年祭
Тосигои-но мацури – см. Кинэнсай
Тэммон дзусё 天文図書
Тэммон-но хакасэ 天文博士
Тэн 天
Тэндай-сю: 天台宗
Тэндоку 転読
Тэнка 天下
Тэнкай 天界
Тэнно: 天王 (будд.)
Тэнно: 天皇 (правитель Японии)
Тэнси 天子
Тэнъи 天衣
Тэн 天
Тэра 寺
Тэфуми 手文,
Тю: 中
Тю:ко: 忠孝
Убаи 優婆夷
Убасоку 優婆塞
Удайдзин 右大臣
Удзидэра 氏寺
Уи 有為
Урабон 盂蘭盆
Урабэ 卜者
Утагаи 疑い
Фудан нэмбуцу 不断念仏
Фудзё:кё: 不定教
Фудзинами 藤波
Фудзю 符咒
Фудзюцу 巫術
Фуку 福
Фуни 不二
Фусацу 布薩
Фусэ 布施
Футамани 太占

Хакасэ 博士
Хан 饅
Ханасидзумэ-но мацури —
см. Тинкасай
Хангё:-хандза-саммай
半行半坐三昧
Ханива 埴輪
Ханья 般若
Ханья-дзи 般若時
Ханрэки 頒曆
Харамичута 波羅蜜多
Хараэ 祓
Хаттоку-кай 発得戒
Хафури 祝者
Хё:бусё: 兵部省
Хиган 彼岸 (поминовение
предков)
Хиган 悲願 (сострадательный
обет)
Хигё:-хидза-саммай
非行非坐三昧
Хидзири 聖, 真人
Хикару 光
Химицукё: 秘密教
Хиноки 桧
Хиросава 広沢
Хиросэ-но Ооими-мацури
広瀬大忌祭
Хихо: 秘法
Хо: 報 (воздаяние)
Хо: 法 (Дхарма, дхармы)
Хо:бэн 方便
Хо:гё: 法業
Хо:гэн-но ран 保元乱
Хо:дзё: 放生
Хо:дзи 法事
Хо:до-дзаммай 報度三昧
Хо:до-дзи 報度時
Хо:мандара 法曼荼羅

Хо:о: 法王	Цу:кё: 通教
Хо:э 法會	Цуки 槻
Хоккай 法界	Цукинамисай 月次祭
Хоккайти 法界智	Цумадои 妻間
Хоккэ дзё:ко: 法華常講	Цуми 罪
Хоккэ дзико: 法華十講	
Хоккэ сандзико: 法華三十講	Э 穢
Хоккэ хакко: 法華八講	Эко: хоцуган-син 迴向発願心
Хоккэ-дзаммай 法華三昧	Эко: 迴向
Хоккэ-нэхан-дзи 法華涅槃時	Эн 円 (совершенное)
Хомбуцу 本佛	Эн 縁 (условие)
Хоммон 本門	Энги 縁起
Хон 本	Эндзэнкай 円善戒
Хонгаку 本覚	Энкё: 円教
Хонгакурон 本覚論	Энки 円機
Хонган 本願	Энкон 冤魂
Хонгэн дзисё: сё:дзё:	Эн-мицу-дзэн-кай 円密禅戒
本元自性清淨	Энню: энью 円融
Хондзи суйдзяку 本地垂迹	Энъяку 円益
Хондзон 本尊	
Хорагаи 法螺貝	Ю:гэн 幽顯
Хосидзумэ-но мацури —	Ю:дзу: 融通
см. Тинкасай ²	Ю:дзу:-нэмбуцу-сю: 融通念仏宗
Хоссин 法身	Ю:и уи 有為
Хоссо: 法相	Юима-э 維摩会
Хоссо:-сю: 法相宗	Юйдзю итинин 唯授一人
Хэйдзи-но ран 平治乱,	
Хэкикан 壁觀	Ябусамэ 流鏑馬,
Хэн 変 偏	Ямабуси кагура 山伏神楽
Хэнка 変化	Ямабуси 山伏
Хэнкахоссин 变化法身	Ямауба 山姥

Литература

- Абаев 1989** — *Абаев Н. В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.
- Абхидхармакоша 1990—1994** — *Васубандху.* Абхидхармакоша. (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. I: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исслед. В. И. Рудого. СПб., 1990. Разд. II: Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994. Учение о карме / Предисл., пер. с санскр. и коммент. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994.
- Абэ Рюити 1991** — *Abe Ryūichi.* From Kūkai to Kakuban. A Study of Shingon Buddhist Dharma Transmission. Columbia University, 1991.
- Абэ Рюити 1995** — *Abe Ryūichi.* Saichō and Kūkai: A conflict of interpretations // JJRS* 22/1-2 (1995). P. 104—137.
- Абэ Рюити 1999** — *Abe Ryūichi.* The weaving of mantra. Kūkai and the construction of Esoteric Buddhist discourse. NY., 1999.
- Анарина 2008** — *Анарина Н. Г.* История японского театра. Древность и средневековье: сквозь века в XXI столетие. М., 2008.
- Бачурин 2004** — *Бачурин А. С.* Методологические проблемы изучения синтоизма // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. М.; Благовещенск, 2004. № 4. С. 19—31.
- Бачурин 2007** — *Бачурин А. С.* Практика «запретов на направления» и изменения их действия в период Хэйан // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. М.; Благовещенск, 2007. № 3. С. 74—85.
- Бачурин 2008** — *Бачурин А. С.* Запреты на направления (*катаими*) в период Хэйан / *Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности РГГУ.* Вып. XV. История и культура традиционной Японии / Под ред. И. С. Смирнова, отв. ред. А. Н. Мещеряков. М., 2008. С. 59—97.
- ББД 1980** — *Такэиси Акира, Суганума Акио.* Буккё: бунгаку дзитэн (Буддийская литература: Словарь). Токио, 1980.

* Здесь и дальше JJRS — Japanese Journal of Religious Studies.

- БДД 1988** — Буккё: дай дзитэн (Буддизм: Большой толковый словарь) / Под ред. Фурута Сёкин. Токио, 1988.
- Борген 1994** — *Borgen R.* Sugawara no Michizane and the Early Heian Court. Honolulu, 1994.
- Браун и Исида Итиро: 1979** — *Brown D. M. and Ishida Ichirō.* The Future and the Past: A Translation and Study of the Gukanshō, an Interpretive History of Japan Written in 1219. Berkeley, 1979.
- БС 1974** — Буккё: сэйтэн («Священные тексты буддизма»). Токио, 1974.
- Буддизм 1993** — Буддизм в Японии / Под ред. Т. П. Григорьевой. М., 1993.
- Буддизм 1993а** — Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. СПб., 1993.
- Буддизм 1999** — Введение в буддизм / Под ред. В. И. Рудого. СПб., 1999.
- Буддийская философия 1998** — Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998.
- Вакабаяси Харуко 1999** — *Wakabayashi Haruko.* From Conqueror of Evil to Devil King. Ryogen and Notions of *Ma* in Medieval Japanese Buddhism // Monumenta Nipponica. Vol. 54. N. 4 (Winter 1999). P. 481—507.
- Ван дер Вейре 2000** — *Van der Veere H.* A Study into the Thought of Kogyo Daishi Kakuban; with a translation of his "Gorin kuji myo himitsushaku" / Japonica Neerlandica, Series 7. Leiden, 2000.
- Васильев 2001** — *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001.
- Волков 1985** — *Волков С. В.* Ранняя история буддизма в Корее. М., 1985.
- Воробьев 1958** — Древняя Япония. М., 1958.
- Воробьев 1980** — *Воробьев М. В.* Япония в III—VII вв. М., 1980.
- Воробьев 1997** — *Воробьев М. В.* Корея до второй трети VII в. Этнос, общество, культура и окружающий мир. СПб., 1997.
- Гикэйки 1984** — Сказание о Ёсицунэ / Пер. со ст.-яп. А. Стругацкого, под ред. В. Сановича. М., 1984.
- Главева 2003** — *Главева Д. Г.* Традиционная японская культура: специфика мировосприятия. М., 2003.
- Глускина 1979** — *Глускина А. Е.* Буддизм и ранняя японская поэзия (по материалам «Манъёсю») // Заметки о японской литературе и театре (древность и средневековье). М., 1979.
- Горай Сигэру 1989** — *Gorai Shigeru.* Shugendo lore // JJRS 16/2-3 (1989). P. 117—142.
- Горегляд 1997** — *Горегляд В. Н.* Японская литература VIII—XVI вв. СПб., 1997.
- Горегляд 1999** — *Горегляд В. Н.* Начало самурайского эпоса / [Хо:гэн-моногатари 1999, 5—16].

- Гране 2004** — *Гране М.* Китайская мысль. М., 2004.
- Грапард 1986** — *Grapard A. G.* Lotus in the Mountain, Mountain in the Lotus. *Rokugō Kaizan Nimmon Daibosatsu Hongi* // Monumenta Nipponica. Vol. 41, N. 1 (Spring 1986). P. 21—26.
- Грапард 1987** — *Grapard A. G.* Linguistic cubism: A singularity of pluralism in the Sanno cult // JJRS. Tokyo, 1987. V. 14/2-3. P. 211—234.
- Гронер 1984** — *Groner P.* Saicho: the Establishment of the Japanese Tendai School. Berkeley, 1984.
- Гронер 1987** — *Groner P.* Annen, Tankei, Henjo and monastic discipline in the Tendai School: The background of the Futsu jubosatsukai koshaku // JJRS, 1987. N. 2—3. P. 129—159.
- Гронер 1990** — *Groner P.* The *Fan-wang ching* and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Annen's Futsu jubosatsukai koshaku / Chinese Buddhist Apocrypha. Ed. by R. E. Buswell. Honolulu, 1990. P. 251—290.
- Гронер 2002** — *Groner P.* Ryogen and Mount Hiei: Japanese Tendai in the Tenth Century. Studies in East Asian Buddhism 15. A Kuroda Institute Book. Honolulu, 2002.
- Гудвин 1990** — *Goodwin J. R.* The Buddhist monarch: Go-Shirakawa and the rebuilding of Todai-ji // JJRS. 1995, 17/2-3. P. 219—242.
- Гэндзи-моногатари 1991** — *Мурасаки Сикибу.* Повесть о Гэндзи (Гэндзи-моногатари): В 4 кн. / Пер. с яп. Т. Соколовой-Делюсиной. М., 1991.
- Дао-дэ цзин 1999** — *Торчинов Е. А.* Даосизм. «Дао-Дэ цзин» / Пер. Е. А. Торчинова. СПб., 1999.
- Девять ступеней вака 2005** — Девять ступеней вака. Японские поэты об искусстве поэзии / Под ред. Е. М. Дьяконовой. М., 2005.
- Дикстра 1977** — *Miraculous Tales of the Lotus Sutra. The Dainihonkoku Hokkegenki.* By Yoshiko K. Dykstra // Monumenta Nipponica. V. 32. N. 2. (Summer 1977). P. 189—210.
- Древние фудоки 1969** — Древние фудоки / Пер., предисл. и коммент. К. А. Попова. М., 1969.
- Дюмулен 2003** — *Дюмулен Г.* История Дзэн-буддизма. М., 2003.
- Ермакова 1995** — *Ермакова Л. М.* Речи богов и песни людей (ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики). М., 1995.
- Ермакова 2002а** — *Ермакова Л. М.* Культы и верования в раннем периоде японской культуры / [Синто 2002 I, 7—42].
- Ермакова 2002б** — *Ермакова Л. М.* Почитание предков в японской культуре / [Синто 2002 I, 43—59].
- Игнатович 1987** — *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987.
- Игнатович 1998** — *Игнатович А. Н.* Буддийская философия периода Хэйан / [Буддийская философия 1998, 96—195].

- Идзумо фудоки 1966** — Идзумо фудоки / Пер., предисл. и коммент. К. А. Попова. М., 1966.
- Иофан 1974** — *Иофан Н. А.* Культура древней Японии. М., 1974.
- Исида Ёсинага 2002** — *Исида Ёсинага.* Ку:я-сё:нин-но кэнкю: — соно гё:го:-то сисо: («Святой Ку:я — исследование его подвижничества и идей»). Киото, 2002.
- ИСКБ 1999** — Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д. В. Повпцева, К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова. СПб., 1999.
- История 1998** — История Японии. Т. I. С древнейших времен до 1868 г. М., 1998.
- История 2004** — A History of Japanese Religion / Ed. by Kazuo Kasahara. Tokyo, 2004.
- Источники 2001** — Sources of Japanese Tradition / Ed. by W. T. De Bary. Vol. 1. NY., 2001.
- Исэ Садатакэ 1985** — *Исэ Садатакэ.* Тэйдзё дзакки («Различные записи Садатакэ») / Под ред. Симата Исао. Т. 4. Токио, 1985.
- Кабанов 1988** — *Кабанов А. М.* Чаньский ритуал // Этика и ритуал в традиционном Китае: Сборник статей. М., 1988.
- Кадэн 2006** — *Сахарова Е. Б.* «Кадэн». Жизнеописание рода Фудзивара // *Orientalia et Classica.* Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Вып. VII. Политическая культура древней Японии. М., 2006. С. 182—255.
- Камо-но Тёмэй 1988** — *Камо-но Тёмэй.* Записки из кельи / Пер. со ст.-яп. Н. И. Конрада // Классическая японская проза XI—XIV вв. М., 1988. С. 297—312.
- Камстра 1967** — *Kamstra J. H.* Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism. Leiden, 1967.
- Канаока Сю:ю: 1979** — *Канаока Сю:ю:.* Ку:кай дзитэн (Ку:кай: Словарь). Токио, 1979.
- Канно Хироси 2000** — *Kanno Hiroshi.* The Reception of the *Lotus Sūtra* in Japan // *The Journal of Oriental Studies.* V. 10 (2000). P. 31—46. <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-JOS/jos94084.htm>
- Касаль 1959** — *Casal U. A.* The Saintly Kōbō Daishi in Popular Lore (A. D. 774—835) // *Asian Folklore Studies.* 1959. Vol. 18. P. 95—144.
- Киддер 1992** — *Kidder E. J. Jr.* *Busshari and Fukuzō: Buddhist Relics and Hidden Repositories of Horyū-ji* // *JJRS* 19/2-3 (1992). P. 217—244.
- Ким Юнхи 1994** — *Kim Yung-Hee.* Songs to Make the Dust Dance: The Ryōjin *hishō* of Twelfth-Century Japan. Berkeley, 1994.
- Кин 1996** — *Кин Д.* Странники в веках. М., 1996.
- Кодзики 1994** — Записи о деяниях древности. Свиток 1-й — Мифы / Пер. со ст.-яп. и коммент. Е. М. Пинус. СПб., 1994. Свитки 2-й и 3-й / Пер., предисл. и коммент. Л. М. Ермаковой, А. Н. Мещерякова. СПб., 1994.

- Кокинвакасю 2001** — Кокинвакасю — Собрание старых и новых песен Японии / Пер. со ст.-яп., предисл. и коммент. А. А. Долина. СПб., 2001.
- Конзе 1958** — *Conze E.* *Buddhist Wisdom Books.* London, 1958.
- Конрад 1974** — *Конрад Н. И.* Японская литература от «Кодзики» до Токутоми. М., 1974.
- Конрад 1991** — *Конрад Н. И.* Японская литература в образцах и очерках. М., 1991.
- Косака Синдзи 1980** — *Косака Синдзи.* Кюэски данкай но кайи хэнсицу ни миру оммё:до: сэйрицу но ити сокумэн («Изменение отношения к знаменам в IX в. и становление Пути Инь и Ян») // *Кодай тэнно:сэй то саякай ко:дзо:* («Система императорской власти и структура общества в древней Японии») / Под ред. Такэути Ридзо. Токио, 1980. С. 329—356.
- Косака Синдзи 2002** — *Косака Синдзи.* Сэймэй ко то «Сэндзи рякукэцу» (Абэ-но Сэймэй и «Сокращенные записи о гадании») // *Абэ-но Сэймэй ко* (Абэ-но Сэймэй). Токио, 2002. С. 138—167.
- Кравцова 1994** — *Кравцова М. Е.* Поэзия древнего Китая. М., 1994.
- Кудзё удзёсё юйкай 1979** — *Кудзё удзёсё юйкай* («Наставления правого министра Кудзё») / Нихон сисо тайкэй («Собрание произведений японской мысли»). Т. 8. *Кодай сэйдзи саякай сисо:* («Общественная и политическая мысль в древности»). Токио, 1979.
- Курода Тосио 1996а** — *Kuroda Toshio.* The development of the kenmitsu system as Japan's medieval orthodoxy // *JJRS* 23/3—4 (1996). P. 233—269.
- Курода Тосио 1996б** — *Kuroda Toshio.* The imperial law and the Buddhist law // *JJRS* 23/3—4 (1996). P. 271—285.
- Курода Тосио 1996в** — *Kuroda Toshio.* Buddhism and society in the medieval estate system // *JJRS* 23/3—4 (1996). P. 287—319.
- Курода Тосио 1996г** — *Kuroda Toshio.* The world of spirit pacification: Issues of state and religion // *JJRS* 23/3—4 (1996). P. 321—351.
- Куроита Нобуо 1995** — *Kuroita Nobuo.* Хэйан отё-но кютэй саякай («Придворное общество в эпоху Хэйан»). Токио, 1995.
- ЛаФлер 2000** — *ЛаФлер У.* Карма слов. Буддизм и литература в средневековой Японии. М., 2000.
- Легенды 1984** — Японские легенды о чудесах. IX—XI вв. М., 1984.
- Лепехов 1986** — *Лепехов С. Ю.* Психологические проблемы в «Хридая-сутре» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.
- Лепехов 1998** — *Лепехов С. Ю.* Праздния-парамита в средневековом японском буддизме // [Буддийская философия. 1998. С. 196—240].
- Линьдзи 2001** — *Линь-цзи лу* / Вступит. ст., пер. с кит., коммент. и граммат. очерк И. С. Гуревич. СПб., 2001.
- Лотосовая сутра 1998** — Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Изд. подг. А. Н. Игнатович. М., 1998.

- Лысенко 1994** — *Лысенко В. Г.* Ранняя буддийская философия. М., 1994.
- Мак-Муллин 1987** — *McMullin N.* The Enryaku-ji and the Gion Shrine-Temple complex in the Mid-Heian Period // *JJRS* 14/2-3 (1987). P. 161—184.
- Мак-Муллин 1988** — *McMullin N.* On Placating the Gods and Pacifying the Populace: The Case of the Gion «Goryo» Cult // *History of Religions*. Vol. 27. N. 3. Shinto as Religion and as Ideology: Perspectives from the History of Religions (Feb., 1988). P. 270—293.
- Макура-но со:си 1988** — Сэй-сэнагон. Записки у изголовья / Пер. В. Марковой // Классическая японская проза XI—XIV вв. М., 1988.
- Манъё:сю: 1971** — Манъё:сю: / Пер. с яп., вступит. ст. и коммент. А. Е. Глускиной. Т. 1—3. М., 1971.
- Марра 1984** — *Marra M.* The conquest of mappō: Jien and Kitabatake Chikafusa // *JJRS* 11/4 (1984). P. 313—350.
- Марра 1985** — *Marra M.* Semi-recluses (tonseisha) and impermanence (mujō): Kamo no Chomei and Urabe Kenkō // *JJRS* 12/4 (1985). P. 319—341.
- Марра 1988a** — *Marra M.* The development of mappō thought in Japan (I) // *JJRS*, 15/1, 1988. P. 287—305.
- Марра 1988b** — *Marra M.* The development of mappō thought in Japan (II) // *JJRS*, 15/4, 1988. P. 25—54.
- Мацунага 1969** — *Matsunaga A.* The Buddhist Philosophy of Assimilation. The historical development of the honji-suijaku theory. Rutland, 1969.
- Мёрман 1997** — *Moerman D.* The ideology of landscape and the theater of state: Insei pilgrimage to Kumano (1090—1220) // *JJRS* 24/3-4 (1997). P. 347—374.
- Мещеряков 1987** — *Мещеряков А. Н.* Древняя Япония: буддизм и синтоизм (проблема синкретизма). М., 1987.
- Мещеряков 1988** — *Мещеряков А. Н.* Герои, творцы и хранители японской старины. М., 1988.
- Мещеряков 1992** — *Мещеряков А. Н.* Древняя Япония: культура и текст. М., 1992.
- Мещеряков 2001** — *Мещеряков А. Н.* Возвышение рода Фудзивара (китайская образованность, политическая система и официальная идеология в Японии VII—VIII вв.) // *История и культура Японии*. М., 2001. С. 26—62.
- Мещеряков 2002** — *Мещеряков А. Н.* Синтоизм и древнее государство (V—VIII вв.) / [Синто 2002 I, 88—97].
- Мещеряков 2003** — *Мещеряков А. Н.* Книга японских символов. М., 2003.
- Мещеряков 2004** — *Мещеряков А. Н.* Японский император и русский царь. Элементная база. М., 2004.
- Мещеряков и Грачев 2003** — *Мещеряков А. Н., Грачев М. В.* История древней Японии. М., 2003.

- Миёси-но Киёюки 2006** — *Грачев М. В.* Миёси-но Асоми Киёюки. «Икэн дзо:ни кадзё:» — «Рекомендации в двенадцати пунктах» // *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Вып. VII. Политическая культура древней Японии. М., 2006. С. 108—181.
- Миякэ Хитоси 1989** — *Miyake Hitoshi.* Religious rituals in Shugendo: A summary // *JJRS* 16/2-3 (1989). P. 101—116.
- Момо Хироюки 1990** — *Момо Хироюки.* Рэкихо:-но кэнкю: («Исследования по календарному делу»). Т. 1. Киото, 1990.
- Моррелл 1983** — *Morrell R.* Jōkei and the Kōfukuji petition // *JJRS* 10/1 (1983). P. 6—38.
- Моррелл 1984** — *Morrell R.* Shingon's Kakukai on the Immanence of the Pure Land // *JJRS* 11/2-3 (1984). P. 195—220.
- Мумонкан 1997** — Мумонкан. Застава без ворот. Сорок восемь классических коанов Дзэн с комментариями Р. Х. Блайса. СПб., 1997.
- Мурасаки-сикibu никки 1997** — *Мурасаки Сикibu.* Дневник / Пер. с яп., предисл. и коммент. А. Н. Мещерякова. СПб., 1997.
- Мумё:-дзо:си 2008** — Записки без названия (Мумё: дзо:си) / Пер. со ст.-яп., предисл. и коммент. Ю. Е. Гвоздиковой // *Orientalia et Classica*: Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Вып. XV. История и культура традиционной Японии / Под ред. И. С. Смирнова, отв. ред. А. Н. Мещеряков. М., 2008. С. 191—392.
- Накамура Хадзимэ 1958—1959** — *Nakamura Hajime.* Some Features of the Japanese Way of Thinking // *Monumenta Nipponica*. Vol. 14. No 3/4 (Oct. 1958—Jan. 1959). P. 277—318.
- Накорчевский 2000** — *Накорчевский А. А.* Синто. СПб., 2000.
- Накорчевский 2004** — *Накорчевский А. А.* Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). СПб., 2004.
- Насу Эйсё: 1996** — *Nasu Eishō.* Doctrine and Institution in Japanese Tendai Buddhism. A Study of Jie Daishi Ryogen (912—985). Berkeley, 1996.
- Нихон коку гэндзай сё мокуроку 1984** — Нихон коку гэндзай сё мокуроку. Сюсё: то кэнкю: («Перечень книг, имеющихся в Японии. Сверенный текст и исследование») / Сост. Фудзивара-но Сукзё, ред. Ядзима Гэнрё. Токио, 1984. С. 151—182.
- Нихон рё:ики 1995** — Нихон рё:ики. Японские легенды о чудесах. Свитки 1-й, 2-й и 3-й / Пер. со ст.-яп., предисл. и коммент. А. Н. Мещерякова. СПб., 1995.
- Нихон сёки 1997** — Нихон сёки. Анналы Японии / Пер. со ст.-яп. и коммент. Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. Т. I — Свитки I—XVI. Т. II — Свитки XVII—XXX. СПб., 1997.

НКБТ 1966 — *Ку:кай*. Санго: сиики. Сё:рё:сю: / Подг. изд. Ватанабэ Сё:ко: и Миядзака Ю:сё: // *Нихон котэн бунгаку тайкэй* (Полное собрание классической японской литературы). Т. 71. Токио, 1966.

Норито. Сэммё 1991 — Норито. Сэме / Пер. со ст.-яп., исслед. и коммент. Л. М. Ермаковой. М., 1991.

НС 1969 — Нихон-но сисо:. 1. Сайтё:, Ку:кай сю: ([Памятники] японской мысли. Т. 1. Сайтё:, Ку:кай) / Изд., пер. на совр. яп., коммент. Ватанабэ Сё:ко:. Токио, 1969.

НСД 2001 — Нихон сю:кё: дзитэн (Словарь по религиям Японии). Токио, 2001.

Нукария Кайтэн 2003 — *Нукария Кайтэн*. Религия самураев. Исследование дзэн-буддийской философии и практики в Китае и Японии. СПб., 2003.

О:кагами 2000 — Окагами — Великое зеркало / Пер. с др.-яп., исслед. и коммент. Е. М. Дьяконовой. СПб., 2000.

Плюшов 2001 — *Plutschow H. Tragic Victims in Japanese Religion, Politics, and the Arts // Anthropeotics — The Electronic Journal of Generative Anthropology*. Vol. VI. N. 2 (Fall 2000/Winter 2001). <http://www.anthropeotics.ucla.edu/>.

Рамбелли 1994 — *Rambelli F. True words, silence, and the adamant dance: On Japanese Mikkyo and the formation of the Shingon discourse // JJRS. Tokyo, 1994. V. 21/4. P. 373—405.*

Родс 1987 — *Rhodes R. F. The kaihōgyō practice of Mt. Hiei // JJRS. Tokyo, 1987. V. 14/2-3. P. 185—202.*

Родс 2000 — *Rhodes R. F. Recovering the Golden Age: Michinaga, Jōkei and the Worship of Maitreya in Medieval Japan // Japanese Religions. 2000. Vol. 23 (1&2). P. 53—71.*

Розенберг 1991 — *Розенберг О. О. Труды по буддизму / Сост., подг. текста, вступит. ст. и коммент. А. Н. Игнатовича. М., 1991.*

Романов 2003 — *Романов В. Н. Историческое развитие культуры. М., 2003.*

Рэйшауэр 1955 — *Reischauer E. O. Ennin's Travels in T'ang China. NY., 1955.*

Сайгё: 1997 — *Сайгё:*. Горная хижина / Пер. со ст.-яп., предисл. и коммент. В. Марковой. СПб., 1997.

Сайгё: 1999 — *Сайгё:*. Горная хижина / Сост., подг. текста, общ. ред. Р. В. Грищенкова. СПб., 1999.

Сайтё: 2006 — *Сайтё:*. Из «рассуждения, проясняющего заповеди» («Кэнкай-рон», 820 г.) / Историко-философский ежегодник'2006. М., 2006. С. 368—397.

Сайтё: 2006а — *Сайтё:* Правила в четырех статьях (Сидзё:-сики) / Пер. со ст.-яп. Н. Н. Трубниковой // Вопросы философии. 2006. № 8. С. 148—154.

Сайтё: 2007 — *Сайтё (Дэнгё-дайси)*. Правила в шести и восьми статьях // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. М.; Благовещенск, 2007. № 2. С. 184—195.

Сарасина-никки 1999 — Сарасина-никки. Одинокая луна в Сарасина / Пер. с яп., предисл. и коммент. И. В. Мельниковой. СПб., 1999.

СД 1999 — Синто дзитэн (Синтоизм: Словарь) / Под ред. Иноуэ Нобутака, Окада Сёдзи и др. Токио, 1999.

Сё-он Хаттори 2000 — *Sho-on Hattori. A Raft from the Other Shore — Honen and the Way of Pure Land Buddhism. Tokyo, 2000.*

Симадзакэ Хироси Танака 2007 — *Shimazaki Hiroshi Tanaka. The Evolution of a Representative Japanese Pilgrimage as a Complex Self-Organizing System // <http://www.colorado.edu/Conferences/pilgrimage/papers/Shimazaki.html>.*

Симонова-Гудзенко 2005 — *Симонова-Гудзенко Е. К. Япония VII—IX веков. Формы описания пространства и их историческая интерпретация. М., 2005.*

Синто 2002 — Синто — путь японских богов: В 2 т. СПб., 2002.

Сирато Вака 1987 — *Shirato Waka. Inherent Enlightenment (hongaku shisō) and Saichō's Acceptance of the Bodhisattva Precepts // JJRS. Tokyo, 1987. V. 14/2-3. P. 113—127.*

Сисаури 2008 — *Сисаури В. И. Церемониальная музыка Китая и Японии. СПб., 2008.*

Стенли-Бейкер 2002 — *Стенли-Бейкер Дж. Искусство Японии. М., 2002.*

Стоун 1995 — *Stone J. Medieval Tendai hongaku thought and the new Kamakura Buddhism: A reconsideration // JJRS. 1995, 22/1-2. P. 17—48.*

Судзуки 1990 — *Судзуки Д. Т. Лекции по Дзэн-буддизму. М., 1990.*

Сунь Чо 2001 — *Сунь Чо. «Ю Тяньтайшань Фу» / Пер. Я. Боевой и Е. Торчинова // Религии Китая: Хрестоматия / Ред.-сост. Е. А. Торчинов. СПб., 2001. С. 89—96.*

Сутра о Вималакирти 1976 — *VIMALAKIRTI NIRDESA SUTRA / Transl. by Robert A. F. Thurman (1976). <http://www2.kenyon.edu/Depts/Religion/Fac/Adler/Reln260/Vimalakirti.htm>.*

Сутра о нирване 2004 — Махаянская «Сутра о нирване» (избранные главы) / Пер. с коммент. Ф. В. Шведовского, под ред. Т. П. Григорьевой. М., 2004.

Суэки Фумихико 1995 — *Sueki Fumihiko. Two seemingly contradictory aspects of the teaching of innate enlightenment (hongaku) in medieval Japan // JJRS. 1995, 22/1-2. P. 3—16.*

Сэнсом 1999 — *Сэнсом Дж. Б. Япония: краткая история культуры. СПб., 1999.*

Сяккэй Дзюнко: 1899 — *Сяккэй Дзюнко:*. Сингон-сю: коё: («Очерк школы Сингон») // Цудзоку буккё: какусо: коё: (Общедоступные очерки учений всех буддийских школ). Токио, 1899.

Сяо чжигуань 2003 — Сокращенное разъяснение Врат сути шаматха-ви-нашьяна в сосредоточении сидя / Тантрический буддизм. М., 2003. Вып. 2. С. 310—386.

Тадзима Рю:дзин 1936 — *Tajima R. Etudes sur le Mahavairocana-sutra*. Paris, 1936.

Тадзима Рю:дзин 1959 — *Tajima R. Le deux grands mandalas et la doctrine de l'ésoterisme Shingon*. Tokyo, 1959.

Тайлер Р. 1989 — *Tyler R. Kōfuku-ji and Shugendō* // JJRS 16/2-3 (1989). P. 143—180.

Тайлер С. 1989 — *Tyler S. Honji suijaku faith* // JJRS 16/2-3 (1989). P. 227—250.

Тайхо:рё: 1985 — Свод законов «Тайхорё». 702—718 гг. I—XV законы / Вступит. ст., пер. с др.-яп. и коммент. К. А. Попова. М., 1985.

Такасаки Дзидо: 1985 — *Takasaki Jikido. Kobo-daishi (Kukai) and Tathagatarbha Thought* // Acta Asiatica. N. 47. Tokyo, 1985. P. 109—129.

Тамура Ёсиро: 1984 — *Tamura Yoshiro. Critique of Original Awakening Thought in Shoshin and Dogen* // JJRS. 1984, 11/2-3. P. 243—266.

Тамура Ёсиро: 1987 — *Tamura Yoshirō. Japanese culture and the Tendai concept of original enlightenment* // JJRS. 1987, 14/2-3. P. 203—210.

Танабэ 1984 — *Tanabe W. J. The Lotus Lectures. Hokke Hakkō in the Heian Period* // Monumenta Nipponica. Vol. 39, № 4 (Winter 1984). P. 393—407.

Тантрический буддизм 2004 — Тантрический буддизм. Ч. I—III. М., 2004.

Терентьев 1989 — *Терентьев А. А. «Сутра сердца праджня-парамиты» и ее место в истории буддийской философии* // Буддизм: история и культура. М., 1989. С. 4—21.

Тёрнбулл 2003 — *Turnbull S. Japanese Warrior Monks AD 949—1603*. Oxford, 2003.

Ткаченко 1990 — *Ткаченко Г. А. Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в «Люйши чуньцю»*. М., 1990.

Ткаченко 1999 — *Ткаченко Г. А. Культура Китая: Словарь-справочник*. М., 1999.

Торчинов 2000 — *Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций*. СПб., 2000.

Трактат о пробуждении веры 1997 — Трактат о пробуждении веры в Махаяну / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1997.

Три учения 2005 — *Кукай (Кобо-Дайси)*. Три учения указывают и направляют (Санго: сиики) / Пер. со ст.-яп., коммент. и исслед. Н. Н. Трубниковой. М., 2005.

Трубникова 2000 — *Трубникова Н. Н. «Различение учений» в японском буддизме IX в. Кукай [Кобо-Дайси] о различиях между тайным и явным учениями*. М., 2000.

Трубникова 2001 — *Трубникова Н. Н. Знак и действительность в буддийском «тайном учении»* // Знание и традиция в истории мировой философии: Сб. статей. М., 2001. С. 453—502.

Трубникова 2005 — «Пусть у мертвых и живых счастье уравнивается». К истории буддийских обетов и буддийской словесности в Японии // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. М.; Благовещенск, 2005. № 3. С. 16—38.

Трубникова 2006 — *Трубникова Н. Н. Учение о «заповедях бодхисаттвы» в японском буддизме школы Тэндай* // Вопросы философии. 2006. № 8. С. 128—147.

Трубникова 2007 — *Трубникова Н. Н. «Толкования значений трех сутр» и начало буддийской философской мысли в Японии* // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 106—117.

Трубникова 2007а — *Трубникова Н. Н. Сайтё: о подготовке буддийских монахов в Японии* // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. М.; Благовещенск, 2007. № 2. С. 66—77.

Трубникова 2008 — *Трубникова Н. Н. Традиция «исконной просветленности» и ее оценки в исследованиях по японскому буддизму* // Вопросы философии. 2008. № 4. С. 151—161.

Трубникова 2008а — *Трубникова Н. Н. Основные понятия «философии исконной просветленности» школы Тэндай (по «Тридцати четырем заметкам»)* // Вопросы философии. 2008. № 10. С. 140—164.

Трубникова 2009 — *Трубникова Н. Н. Человек и будда в сочинениях Какубана* // Человек. М., 2009. № 3. С. 62—77.

ТСД — Тайсё: синсю: дайдо:кё: (Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё:). Т. 1—100, Токио, 1960—1977.

Тю: хонгаку-сан 2008 — Развернутая похвала исконной просветленности. Толкование к похвале исконной просветленности / Пер. со ст.-яп. и примеч. Н. Н. Трубниковой // Вопросы философии. 2008. № 4. С. 162—180.

Утаавасэ 1998 — Утаавасэ. Поэтические турниры в средневековой Японии (IX—XIII вв.) / Пер. с яп., предисл. и коммент. И. А. Борониной. СПб., 1998.

Уцухо-моногатари 2004 — Повесть о дупле (Уцухо-моногатари): В 2 ч. / Введ., пер. с яп. и примеч. В. И. Сисаури. СПб., 2004.

Федянина 2008 — *Федянина Л. «Китано Тэндзин энги» как исторический источник культа Сугавара Митидзанэ / Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Вып. XV. История и культура традиционной Японии / Под ред. И. С. Смирнова, отв. ред. А. Н. Мещеряков. М., 2008. С. 119—189.*

Фесюн 1999 — *Кукай. Избранные труды (с приложением очерка истории развития эзотерического буддизма) / Сост., подгот. текста и примеч., очерк по истории эзотерического буддизма — А. Г. Фесюн. М., 1999.*

Фиджеральд 2006 — *Fitzgerald J. A. Honen the Buddhist Saint: Essential Writings and Official Biography. World Wisdom, 2006.*

ФКБ 2001 — Философия китайского буддизма / Пер. с кит. Е. А. Торчинова. СПб., 2001.

Фор 1987 — *Faure B. The Daruma-shu, Dogen and Soto Zen // Monumenta Nipponica, Vol. 42. N. 1 (Spring 1987). P. 25—55.*

Форд 2002 — *Ford J. L. Jōkei and the Rhetoric of «Other Power» and «Easy Practice» in Medieval Japanese Buddhism // JJRS 29/1-2 (2002). P. 67—106.*

Хабито 1996 — *Habito R. Tendai Hongaku Doctrine and Japanese Buddhism // Studia Philologica Buddhica. Occasional Paper Series. XI. Tokyo, 1996.*

Хадсон 1992 — *Hudson M. J. Rice, Bronze and Chieftains. An Archeology of Yayoi Ritual // JJRS 19/2-3 (1992). P. 139—189.*

Хакэда Ёсито 1972 — *Kukai. Major works / Transl. by Y. S. Hakeda. NY.; L., 1972.*

Хеннинг 2005 — *Henning H. M. Ahnherr oder Schutzheiliger? Das Tōnomine-gyakkū des Monches Eisai und der Kamatari-Kult am Tōnomine zu Beginn der Kamakura-Zeit. Hamburg, 2005.*

Хёрст 1976 — *Hurst G. C. III. Insei: Abdicated Sovereigns in the Politics of the Late Heian Japan, 1086—1185. NY., 1976.*

Хо:гэн-моногатари 1999 — Хо:гэн моногатари — Сказание о годах Хо:гэн / Пер. со ст.-яп., предисл. и коммент. В. Н. Горегляд. СПб., 1999.

Хонгаку 1973 — Тэндай хонгакурон («Рассуждения школы Тэндай об истонной просветленности») / Под ред. Тада Ко:рю:, О:кубо Рё:дзюн, Тамура Ёсиро:, Асаи Эндо:. Серия «Нихон-но сисо:-тайкэй» («Памятники японской философской мысли»). Т. 9. Токио, 1973.

Хори Итиро: 1963 — *Hori Ichirō. Kūya. Tokyo, 1963.*

Хортон 2004 — *Horton S. The Influence of the Ōjōyōshū in Late Tenth- and Early Eleventh-Century Japan // JJRS 31/1 (2004). P. 29—54.*

Хэйкэ-моногатари 1982 — Повесть о доме Тайра (Хэйкэ-моногатари) / Пер. со ст.-яп., предисл. и коммент. И. Львовой. М., 1982.

Хэмбрик 1978 — *Hambrick Ch. H. The Gukanshō: A religious view of Japanese history // JJRS 5/1 (1978). P. 37—58.*

Хюбнер 2003 — *Hübner S. Die Stimme des Dharmas: Darlegungen zu Rezi-tations-Texten der Rinzaï- und der Soto-Zen-Schule. Heidelberg/Leimen, 2003.*

Цуда Синъити 1985 — *Tsuda Shin'ichi. The hermeneutics of Kukai // Acta Asiatica. N. 47. Tokyo, 1985. P. 82—108.*

Эннин 1955 — *Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law / Transl. by E. O. Reischauer. NY., 1955.*

Ямасита Кацуаки 1993 — *Ямасита Кацуаки. Ханрэки сэйдо-но хокай то рэкикэ Камо си («Распад системы ханрэки и род Камо») / Оммё:до сосё («Труды по Оммё:до:»). Т. 4. Токио, 1993.*

Ямасита Кацуаки 2000 — *Ямасита Кацуаки. Оммё:до:-ни окэру тэнкё:-но косацу («Исследование классических текстов Оммё:до:») / Оммё:до: сосё («Труды по Оммё:до:»). Т. 1. Токио, 2000.*

Ямато-моногатари 1982 — Ямато-моногатари / Пер. с яп., исслед. и коммент. Л. М. Ермаковой. М., 1982.

Ресурсы Интернет:

<http://trubnikovann.narod.ru> — сайт Н. Н. Трубниковой по истории религий Японии.

http://www.univie.ac.at/rel_jap/start/index.html — сайт Б. Шайда по религиям Японии.

<http://eos.kokugakuin.ac.jp/> — сетевой словарь по синто:.

<http://www.onmarkproductions.com/> — иллюстрированный словарь по японскому буддизму (будды, бодхисаттвы и другие почитаемые существа).

<http://www.sgilibary.org/dict.html> — словарь по буддизму (Soka Gakkai International).

<http://www.cbeta.org/> — тексты буддийского канона на китайском языке (Chinese Buddhist Electronic Text Association).

<http://www.taleofgenji.org/> — Сайт по «Повести о Гэндзи» (святилища и храмы эпохи Хэйан).

Учебное пособие

Н. Н. Трубникова, А. С. Бачурин

История религий Японии IX—XII вв.

Издатель *И. А. Мадий*

Главный редактор *А. Р. Вяткин*

Исполнительный директор *Е. Е. Кудинов*

Художник *Г. С. Джаладян*

Компьютерная верстка *Н. И. Павловой*

Корректор *Т. Г. Шаманова*

Подписано в печать 01.06.09. Формат 60×84¹/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Ньютон»
Печ. л. 35. Тираж 1000 экз. Заказ № 1995.

Издательство «Наталис»

119035, Москва, Б. Левшинский пер., д. 8/1, стр. 2

Телефон: (495) 637—34—38

e—mail: natalis_press@mail.ru, www.natalis.ru

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА».

610033, г. Киров, ул. Московская, 122

Факс: (8332) 25-58-83, 53-53-80

<http://www.gipp.kirov.ru>

e-mail: pto@gipp.kirov.ru

ISBN 978-5-8062-0308-4



9 785806 203084 >