

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ

На правах рукописи

КИКНАДЗЕ Диана

**«Удзи сюи моногатари»
как источник по духовной культуре Японии
эпохи Хэйан (794–1185)**

Специальность 07.00.09 «Историография, источниковедение и
методы исторического исследования»

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
кандидат исторических наук
МАРАНДЖЯН Каринэ Генриховна

Санкт-Петербург
2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава 1. Памятник жанра сэцува «Удзи сюи моногатари»	16
1.1. Характеристика письменных памятников эпохи Хэйан	16
1.2. История создания и общая характеристика памятника	20
1.3. Параллели с другими сборниками <i>сэцува</i> , содержание и художественная ценность	30
Глава 2. «Удзи сюи моногатари» как источник по простонародным буддийским верованиям: популярный буддийский пантеон и практики	36
2.1. Вера в бодхисаттву Каннон и культ «Лotosовой сутры».....	40
2.2. Практика вырезания статуй бодхисаттвы Каннон и переписывания Лotosовой сутры.....	58
2.3. Ритуалы самоубийства <i>фударакү-токай</i>	64
2.4. Культ будды Амиды, вера в Чистую землю и практика молитвы- <i>нэмбуцу</i>	71
2.5. Культ бодхисаттвы Дзидзо.....	76
2.6. Представления о загробном мире.....	86
2.7. Будда Шакьямуни.....	91
Глава 3. Магические представления и ритуалы эпохи Хэйан по материалам «Удзи сюи моногатари»	97
3.1. Календарные предписания и запреты.....	103
3.2. Абэ Сэймэй и Асия Доман	107
3.3. Гадания и вредоносные практики <i>оммёдо</i>	110
3.4. Посыльные духи- <i>сикигами</i>	112

3.5. Мстительные духи <i>онрё</i>	118
3.6. Проникновение элементов <i>оммёдо</i> в эзотерический буддизм <i>миккё</i>	122
Заключение...	140
Список использованной литературы	146
Приложение. Перевод избранных рассказов из сборника <i>сэцува</i> «Удзи сюи моногатари».....	158

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая диссертация посвящена исследованию духовной культуры Японии эпохи Хэйан (794–1185) по материалам письменного памятника средневековой Японии «Удзи сюи моногатари» (宇治拾遺物語, «Рассказы, собранные в Удзи»)¹, XIII век².

Это произведение относится к повествовательному жанру *сэцува* 説話 (короткие рассказы буддийского или мирского содержания, объединенные в сборники) и до сих пор рассматривалось учеными, в основном, как источник по изучению истории японской литературы, текстологии и исторической филологии. Однако к избранным историям произведения время от времени обращаются специалисты, изучающие самые разные аспекты культуры эпохи Хэйан³.

Точная датировка памятника, как и его авторство, составляет отдельную проблему для исследователей «Удзи сюи моногатари». Несмотря на то, что по времени завершения компоновки сборник датируется эпохой Камакура (1192–1333), все истории были созданы в эпоху Хэйан и повествуют об этом периоде истории Японии. Произведение представляет собой компиляцию историй из разных сборников жанра *сэцува* эпохи Хэйан – всего 197 историй, разбитых на пятнадцать свитков *маки* 巻⁴.

В данном диссертационном исследовании анализируется «Удзи сюи моногатари» в контексте источниковедения: мы рассматриваем «Удзи сюи моногатари» как источник по изучению духовной культуры эпохи Хэйан.

¹ Такой перевод названия произведения на русский язык является общепринятым и устоявшимся в отечественном японоведении. Подробнее см.: Свиридов Г.Г. Японская средневековая проза сэцува. Структура и образ: М., Наука, 1981. Согласно Дайканва дзитэн. Морохаси Тэцудзи. Токио, 1957. (Большой словарь японских иероглифов. Сост. Морохаси Тэцудзи. Том 5). 大漢和辞典. 諸橋轍次. 東京, 1957 – С. 209). Иероглифическое сочетание 拾遺 означает 1) подобрать оброненную вещь, 2) восстанавливать утраченный текст старых намокших рукописей. Что же касается термина *моногатари*, то в данном случае речь не идет об отдельном литературном жанре сюжетной прозы, а лишь обозначает *повествование, рассказывание о чем-то*. Широко известное нам явление в японской прозе под словом *моногатари* появляется в период с IX по XV вв. Подробнее см.: Горегляд В.Н. Японская литература VIII–XVI вв. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. – С. 104-105.

² Здесь и далее мы употребляем написание японских имен и фамилий, названий источников, топонимов и т.п. на кириллице по системе Поливанова, однако не указываем долготы гласных звуков.

³ Подробнее см.: С. 10.

⁴ Происходит от глагола *маку* 巻く - *сворачивать*. Общепринятое для дальневосточных стран деление рукописного текста на отдельные свитки. Обозначает также и отдельную тетрадь, сброшюрованную в единую книгу.

Понятие «духовная культура» включает в себя систему знаний и мировоззренческих идей, характерных для той или иной исторической эпохи. Это совокупность нематериальных элементов культуры: нормы поведения, нравственность, ценности, ритуалы, символы, знания, мифы, идеи, обычаи, традиции, язык.

Из 197 историй сборника мы рассматриваем лишь те истории, которые послужили в качестве основного материала для данной диссертации. Эти истории можно распределить по следующим рубрикам:

- 92 истории на тему народных форм буддизма (чудеса при молитвенном обращении к буддийскому божеству, описание некоторых ритуалов и обрядов, факты из биографии известных монахов, случаи из жизни бродячих монахов и горных отшельников, поведение паствы).

- 10 историй на тему ритуалов магико-мантической практики *оммёдо*⁵ 陰陽道 (гадания, следование ежедневным календарным предписаниям, вредоносные ритуалы, духи-прислужники *сикигами* 式神, факты из биографии придворного мастера-*оммёдзи* Абэ Сэймэя⁶ и т.п.).

- 10 историй на тему демонологии, как буддийского, так и местного японского происхождения.

- 57 историй иллюстрируют разные случаи из жизни придворных аристократов, высшего монашества, самураев, разбойников и прочего люда.

Как показывает распределение историй по рубрикам, три четверти историй «Удзи сюи моногатари» в той или иной степени касаются религиозных практик и представлений, причем эти рассказы не исчерпываются одними лишь буддийскими представлениями, что свидетельствует о том, что буддийские представления сосуществовали с натурфилософскими, магическими практиками, имевшими большое хождение и популярность в японском обществе эпохи Хэйан.

⁵ Здесь и далее мы употребляем чтение терминов *оммёдо*; *оммёдзи*; ведомство *Оммёрё*, принятое с эпохи Эдо (1603–1868) и по настоящее время, считающееся устоявшимся в японском языке и историографии. В эпоху Хэйан этот термин произносился как *онъёдо*; *онъёси*; ведомство *Онъёрё*. Подробнее см.: Свод законов «Тайхорё». 702–718 гг. I–XV законы. Вступительная статья, пер. с древнеяп. и коммент. К.А. Попова. – М.: Наука, 1985. – С. 197.

⁶ Подробнее о самой практике *оммёдо* и придворном *оммёдзи* Абэ Сэймэе см.: Глава 3, с. 108.

Отметим, что и большая часть светских историй, написанных в жанре придворного анекдота, прямо или косвенно касаются религиозной тематики. Герои таких рассказов либо сами показаны участниками буддийского ритуала, либо их речь демонстрирует хорошие знания буддийских текстов. Так, становится очевидным то огромное влияние буддийской культуры, которое она продолжала оказывать на японцев эпохи Хэйан.

В данном исследовании **объектом исследования** является источник японской прозы *сэцува* «Удзи сюи моногатари», XIII век.

Предметом исследования – духовная культура японского общества эпохи Хэйан, а точнее – народный буддизм, его пантеон и ритуалы, а также бытовавшие одновременно с ними магико-мантические практики *оммёдо*, до сих пор остававшиеся вне поля зрения исследователей.

Поскольку именно «буддийские истории» составляют значительную часть «Удзи сюи моногатари», наше внимание, в первую очередь, будет направлено на исследование буддийских представлений и практик. Вместе с тем «Удзи сюи моногатари» бесспорно является важным источником, рассказывающим о содержании, формах бытования и распространенности практик *оммёдо*. Именно два этих аспекта жизни эпохи Хэйан, определяющих специфику ее культуры, и являются главным предметом нашего рассмотрения.

Мы ставим себе следующие **цели**:

- исследовать памятник жанра *сэцува* «Удзи сюи моногатари» в качестве источника по изучению простонародных религиозных идей, культов, обрядов, а также магических представлений в японском обществе эпохи Хэйан.
- определить основные особенности японского народного буддизма позднейэйанского периода.

Для достижения этих целей мы ставим следующие **задачи**:

- раскрыть специфику японского народного буддизма позднего периода хэйанской эпохи.

- объяснить значение магико-мантической практики *оммёдо*: влияние календарных предписаний, гаданий и магических ритуалов на повседневную жизнь аристократов.

- сопоставить ритуальную обрядовость эзотерического буддизма с магическими практиками *оммёдо*; объяснить активное вмешательство буддизма в *оммёдо* как намеренный политический курс против религиозного даосизма в Японии.

- представить перевод избранных историй «Удзи сюи моногатари», в том числе некоторых, ранее не переведенных на русский язык.

Для достижения вышеуказанных целей и задач мы опираемся на такую **методологическую базу исследования** как общенаучные методы исторического исследования: классический историко-культурный анализ письменных источников, проблемно-тематический анализ, метод комплексного изучения источников, метод количественного и содержательного анализа.

В частности, для лучшего понимания специфики источника был применен метод, разработанный отечественной источниковедческой школой Московского историко-архивного института во главе с выдающимся русским ученым XX века А.С. Лаппо-Данилевским. В основе метода лежит диалог исследователя с сознанием и психикой автора – человека ушедшей эпохи. Только через правильное понимание человека из прошлого можно достичь объективного восприятия, как самого источника, так и изложенных в нем фактов⁷. Далее, при анализе изучаемого источника мы будем опираться на методы интерпретации исторического источника согласно традициям школы А.С. Лаппо-Данилевского.

Сам ученый под понятием «исторический источник» понимал следующее: <...> всякий реализованный продукт человеческой психики, поскольку он представляется историку пригодным для того, чтобы получить знание о каком-либо факте из прошлой жизни человечества, называется историческим

⁷ Данилевский И.Н., Кабанов В.В., Медушевская О.М., Румянцева М.Ф. Источниковедение: теория, история, метод. Источники российской истории. – М.: РГГУ, 1998. – С. 9–11.

источником⁸. <...> гипотетически признавая данный материал ценным, можно после изучения его придти к противоположному выводу; и обратно — сначала придавая ему слишком мало цены, потом убедиться в его большом значении⁹.

Еще одним ориентиром для правильного построения исследования данного источника стал труд видного российского исследователя китайской прозы *сяошо*¹⁰ М.Е. Ермакова «Мир китайского буддизма»¹¹, в которой автор описывает простонародные формы буддизма, популярный буддийский пантеон, ритуальные практики, монашество и мирян по материалам памятников китайских *сяошо* IV–VI веков. Благодаря большому сходству *сэцува* с буддийскими *сяошо*, труд М.Е. Ермакова является для данного исследования важным примером историко-антропологического методологического подхода к типологически близкому материалу.

Степень изученности. До сих пор «Удзи сюи моногатари» был интересен как отечественным, так и японским и западным специалистам в основном в качестве литературоведческого и филологического материала. Работы японских филологов и литературоведов рассматривают «Удзи сюи моногатари» как вспомогательный источник для проведения сравнительного анализа с его более крупным и значимым предшественником – сборником *сэцува* «Кондзяку моногатари-сю» (今昔物語集 «Собрание стародавних историй», прим. 1120 г.). Таким образом «Удзи сюи моногатари» представлял интерес лишь для сравнения его текста с предыдущими сборниками *сэцува*, а также предположений и споров в отношении хаотичного, не систематизированного расположения рассказов в сборнике¹².

⁸ Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. – М.: Территория будущего, 2006. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»). – С. 291.

⁹ Там же. С. 292.

¹⁰ *Сяошо* 小説, малые речения – жанр коротких историй, описывающий жизнь простого люда. Подробнее о *сяошо* см.: Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994; Алимов И.А. Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I–VI вв. – СПб.: Петербургское востоковедение. 2014; Гольгина К.И. Китайская проза на пороге средневековья. Мифологический рассказ III–VI вв. И проблема генезиса сюжетного повествования. – М.: Наука, 1983; Лисевич И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. – М.: Наука, 1979.

¹¹ Подробнее см.: Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994.

¹² Подробнее см.: Кунисаки Фумимаро. Кондзяку моногатари-сю сакусяко (Мысли по поводу авторства Кондзяку моногатари-сю. Токио, 1985). 国東文麿. 今昔物語集作者考 – 東京, 1985.

Материалом «Удзи сюи моногатари» в качестве дополнительного источника также пользуются буддологи, антропологи, этнографы, культурологи и исследователи биографии придворного мага Абэ Сэймэя (921–1005)¹³.

В российском японоведении «Удзи сюи моногатари» до настоящего времени не являлся предметом специального изучения, кроме единственной попытки предварительного описания этого памятника в монографии японоведа Г.Г. Свиридова «Японская средневековая проза сэцува. Структура и образ», М., 1981. Монография представляет собой литературоведческий анализ «Удзи сюи моногатари» и «Кондзяку моногатари-сю», автор заостряет свое внимание на методах организации рассказов в сборнике, образе человека в *сэцува*, отличиям «Удзи сюи моногатари» от «Кондзяку моногатари-сю» и прочих сборников этого жанра. Сам автор в заключении справедливо отмечает: «Настоящая книга – первый шаг на пути освоения богатейшего наследия прозы *сэцува*. Многие проблемы здесь только намечены <...>. На очереди всестороннее изучение взаимосвязей прозы *сэцува* с другими литературными жанрами <...>. Необходимо также приступить к рассмотрению вопросов эстетического, философского, социологического содержания памятников *сэцува*. Важен и генетический аспект бытования жанра, его связи с китайской, а также с буддийской канонической литературой. Комплексное решение этих проблем – очередная задача изучения японской средневековой прозы *сэцува*»¹⁴.

Благодаря усилиям Г.Г. Свиридова¹⁵ и Т.И. Редько-Добровольской¹⁶ на русский язык были переведены избранные рассказы из «Удзи сюи моногатари».

¹³ К некоторым доступным нам работам можно отнести: Коминэ Кадзуаки. Сэцува-но коэ. Тюсэй сэкай-но катару, ута, вараи (Голоса *сэцува*: сказания, песни, смех средневековья, Токио, 2000). 小峰和明. 説話の声. 説話の声. 中世世界の語り・うた・笑い—東京、2000; Pang Carolyn. Uncovering *Shikigami*. The Search for the Spirit Servant of Onmyodo // Japanese Journal of Religious Studies 40/1. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2013 – P. 99–129; Маки Сатико. Кондзяку моногатари то идзюцу то дзюдзюцу. Токио, 1993 (Кондзяку моногатари: врачевание и магия). 榎佐知子. 今昔物語と医術と呪術. 東京、1993; Сигэта Синъити. Оммёдзи. Абэ Сэймэй то Асия Доман. (Сигэта Синъити. Мастера-оммёдзи. Абэ Сэймэй и Асия Доман. Токио, 2006). 繁田信一. 陰陽師. 安部清明と蘆屋道満 - 東京、2006.

¹⁴ Свиридов Г.Г. Японская средневековая проза сэцува. Структура и образ»: М., Наука, 1981. – С. 227–228.

¹⁵ Удзи сюи моногатари // Японская новелла. Серия «Золотая серия японской литературы». Пер. Г. Г. Свиридова. – СПб.: Северо-Запад Пресс, 2003. – С. 34–84.

¹⁶ Удзи сюи моногатари // Тысяча журавлей. Антология японской классической литературы VIII–XIX вв. Пер. Т. Редько-Добровольской. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – С. 516–541.

Позже, А.Н. Мещеряковым также были опубликованы ранее не изданные рассказы «Удзи сюи моногатари» в переводе Г.Г. Свиридова¹⁷.

Полностью сборник переведен на английский язык британским японоведом Д.Э. Милсом (D.E. Mills). Перевод комментирован, снабжен предисловием о проблемах и специфике жанра *сэцува*, особенностях содержания, стилистики и литературных качествах «Удзи сюи моногатари», а также удобным индексом и сводными таблицами¹⁸.

Несмотря на то, что «Удзи сюи моногатари» рассматривался до сих пор только в контексте литературоведения, предшествующие ему сборники в жанре *сэцува* такие, как «Нихон рёики» (日本靈異記, «Японские легенды о чудесах», созданы на рубеже VIII–IX вв.) и «Нихон одзё гокуракуки» (日本往生極樂記, «Японские записки о возрождении в краю Высшей Радости», 984), ставшие предметом исследования отечественного японоведа А.Н. Мещерякова, впервые были рассмотрены с позиции комплексного изучения, при котором особое внимание уделялось не только жанровым особенностям *сэцува*, но и социокультурным и религиозным факторам, нашедшим свое отражение в этих памятниках¹⁹. Именно в исследованиях А.Н. Мещерякова на первый план выступает буддийская проблематика, пронизывающая ткань практически всех текстов этого жанра.

Таким образом, к концу 80-х гг. прошлого столетия в отечественном японоведении наметился новаторский подход к изучению литературы *сэцува*, в котором сугубо литературоведческий подход отошел на второй план, уступив место комплексному исследованию.

¹⁷ Подробнее см.: Мещеряков А.Н. Книга японских символов. Книга японских обыкновений. – М.: Наталис; Рипол-классик, 2004.

¹⁸ A Collection of Tales from Uji. A Study and Translation of Uji Shui Monogatari. D. E. Mills. – Cambridge: Cambridge University Press, 1970 – 459 p.

¹⁹ Подробнее см. Японские легенды о чудесах (IX–XI вв.). /Пер. с яп. А.Н. Мещерякова. – М.: Наука, 1984; Нихон рёики. Японские легенды о чудесах. Свитки 1-й, 2-й и 3-й / Перевод со старояп., предисловие и комментарии А.Н. Мещерякова. – СПб.: Гиперион, 1995.

При работе над диссертационным исследованием были использованы труды А.Н. Мещерякова²⁰, В.Н. Горегляда²¹, исследования Герберта Плютшоу (Herbert Plutschow)²², У. Ла Флёра (William La Fleur)²³, японских ученых Симура Кунихиро (志村有弘)²⁴, Сигэта Синьити (繁田信一)²⁵ и многих других.

Огромную помощь в исследовании истории японских религий оказали работы О.О. Розенберга²⁶, коллективная монография «Буддизм в Японии» под редакцией Т.П. Григорьевой²⁷, труды А.Н. Игнатовича²⁸, Е.С. Лепеховой²⁹, М.В. Грачева³⁰, Гораи Сигэру(五来重)³¹. Статьи Кэролин Пан (Carolyn Pang)³², Масуо Синьитиро (増尾伸一郎)³³, Сигэта Синьити (繁田信一)³⁴, Хаяси Макото (林淳) в соавторстве с Маттиасом Хайеком (Matthias Hayek)³⁵ и некоторых других зарубежных исследователей помогли разобраться в специфике бытования *оммёдо*.

²⁰ Мещеряков А.Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм. Проблема синкретизма. – М.: Наука, 1987; Мещеряков А.Н. Герои, творцы и хранители японской старины. – М.: Наука, 1988; Мещеряков А.Н. Древняя Япония: культура и текст. – М.: Наука, 1991; Нихон рёйки. Японские легенды о чудесах. Свитки 1-й, 2-й и 3-й / Перевод со старояп., предисловие и комментарии А.Н. Мещерякова. – СПб.: Гиперион, 1995.

²¹ Горегляд В.Н. Дневники и эссе в японской литературе X-XIII вв. – М.: Наука, 1975; Горегляд В.Н. Буддизм и японская литература VIII-XII вв. // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. Сборник статей. – М.: Наука, 1982 – С. 122–205; Горегляд В.Н. Ки-но Цураюки. М.: Наука, 1983; Горегляд В.Н. Японская литература VIII-XVI вв. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.

²² Plutschow, H.E. Chaos and Cosmos. Ritual in early and medieval Japanese literature. – Leyden–New-York–Copenhagen–Koln, 1990.

²³ ЛаФлёр У. Карма слов. – М.: Летний сад, 2000.

²⁴ Симура Кунихиро. Оммёдзи рецудэн: Нихонси-но ями-но кэцумяку (Симура Кунихиро. Биография *оммёдзи*: Темное наследие японской истории (Esoterica selection) – Токио, 2000/9). 志村有弘. 陰陽師列伝: 日本史の闇の血脈 (Esoterica selection) –東京, 2000/9.

²⁵ Сигэта Синьити. Оммёдзи. Абэ Сэймэй то Асия Доман. (Сигэта Синьити. Мастера-оммёдзи. Абэ Сэймэй и Асия Доман. Токио, 2006). 繁田信一. 陰陽師. 安部清明と蘆屋道満 - 東京:中公新書、2006.

²⁶ Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991.

²⁷ Буддизм в Японии / Под ред. Т.П. Григорьевой – М.: Наука, 1993.

²⁸ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – М.: Наука, 1988.

²⁹ Лепехова Е.С. Буддийская сангха в Японии в VI–IX веках. – М.: Восточная литература, 2009.

³⁰ Грачев М.В. Медицина в древней Японии /Япония. Путь кисти и меча – 2003 (7), № 3. С. 4–13; Япония в эпоху Хэйан (794–1185). Хрестоматия /Составление, введение, пер. с древнеяп. и комментарии М.В. Грачева. – М.: РГГУ, 2009.

³¹ Гораи Сигэру. Нихон-но сёмин буккё. – Токио, 1985. (Японский простонародный буддизм) /五来重.日本の庶民 仏教. - 東京, 1985.

³² Pang Carolyn. Uncovering *Shikigami*. The Search for the Spirit Servant of Onmyodo // Japanese Journal of Religious Studies 40/1. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2013. – P. 99–129.

³³ Masuo Shin`ichiro. Chinese Religion and Formation of Onmyodo. // Japanese Journal of Religious Studies 40/1, 2013/ Nanzan Institute for Religion and Culture – P. 19–43.

³⁴ Shigeta Shin`ichi. A Portrait of Abe no Seimei // Japanese Journal of Religious Studies 40/1, 2013/ Nanzan Institute for Religion and Culture – P. 77-97.

³⁵ Hayashi Makoto, Matthias Hayek. Editors Introduction. Onmyodo in Japanese History. // Japanese Journal of Religious Studies 40/1, 2013/ Nanzan Institute for Religion and Culture – P. 1-18; Hayashi Makoto, Matthias Hayek. Onmyodo in Japanese History. Correcting the Old, Adapting the New: Baba Nobutake and the (Relative) Rejuvenation of Divination in the Seventeenth Century // Japanese Journal of Religious Studies 40/1, 2013/ Nanzan Institute for Religion and Culture – P. 169-188.

Научная новизна заключается в попытке впервые рассмотреть это произведение как источник по духовной культуре японского средневекового общества, обращая внимание не только на буддийскую составляющую, но и на бытовавшие в обществе того периода, магико-мантические практики *оммёдо*.

Научная новизна данного диссертационного исследования выражается в следующих аспектах:

- рассмотрение памятника «Удзи сюи моногатари» как важного исторического источника по реконструкции религиозной атмосферы японского общества конца эпохи Хэйан.
- выявление особенностей бытования элементов буддийского вероучения в японском народном буддизме, популярности и важности некоторых будд и бодхисаттв, ритуалов и практик.
- анализ некоторых социокультурных явлений конца эпохи Хэйан, происходивших под влиянием эсхатологической идеи *манпо*.
- впервые осуществить подробный анализ пласта сюжетов про магико-мантическую практику *оммёдо*, который помогает реконструировать этот аспект духовной культуры столичных аристократов.
- частичное воссоздание деталей биографии придворного мастера-*оммёдзи* Абэ Сэймэя.
- проведение сравнительного анализа магических практик *оммёдо* и *миккё*.
- в приложении к диссертации будет представлен перевод избранных историй сборника на русский язык, многие из которых ранее не были опубликованы.

Исходя из научной новизны данного исследования, можно обозначить и его **актуальность**. В первую очередь мы исходим из следующих фактов:

- отсутствие на сегодняшний день специальной научной работы, посвященной «Удзи сюи моногатари» как историческому источнику. Данное диссертационное исследование является первой попыткой рассмотреть этот источник как ценный материал по духовной культуре японского общества позднехэйанского периода.

- в мировом японоведении за последнее десятилетие можно наблюдать всплеск интереса к теме ритуалов *оммёдо* и личности великого *оммёдзи* Абэ Сэймэя. Исследуемый сборник дает нам ценные сведения о значении ритуалов практики *оммёдо* в повседневной жизни аристократов. Понимание важности соблюдения календарных предписаний, запретов и воздержаний, гаданий и вредоносной магии также позволяет воссоздать этические нормы, модель поведения соперничающих придворных чиновников, страх или осуждение подобных практик. Данный сборник дает важную информацию о зрелых годах жизни и службе *оммёдзи* Абэ Сэймэя при дворе регента Фудзивара Митинага.
- «Удзи сюи моногатари» показывает существование различных автохтонных верований и ответвлений тантрического буддизма *миккё*, их гармоничное сосуществование и непрерывающийся процесс синтеза, взаимодействие даосских магических практик *оммёдо* как с местными верованиями, так и с буддизмом *миккё*. Таким образом, изучаемый источник позволяет с наибольшей точностью восстановить реальную картину духовной жизни простого и знатного японского общества середины–конца эпохи Хэйан.

Научно-практическая значимость. Результаты исследования могут послужить основой для дальнейших исследований поздних сборников японской прозы *сэцува*, а также истории буддизма и местных верований, магических ритуалов *оммёдо*, истории монашеской общины, антропологии и этнографии Японии эпохи Хэйан.

Кроме того, результаты могут быть использованы в теоретических и практических курсах по истории японской традиционной литературы, истории и культуры средневековой Японии, истории японских религий.

Структура работы. Работа состоит из Введения, трех глав, Заключения, списка литературы и Приложения.

Во Введении обосновывается объект и предмет исследования, определяются цель и задачи, новизна и актуальность избранной темы, а также дается описание источниковой базы исследования.

В Главе 1 дается история создания и общая характеристика памятника, место исследуемого произведения в корпусе прочих сборников жанра *сэцува*, а также обзор письменных источников эпохи Хэйан.

Глава 2 посвящена наиболее популярным божествам буддийского пантеона и их бытованию в народе. Отдельного внимания заслуживает параграф о культе бодхисаттвы Каннон, вере в спасение от переписывания и рецитации отрывков из Лotosовой сутры, изготовлению статуи бодхисаттвы. Также в главе рассматривается повсеместное увлечение культом будды Амиды, его короткой молитвой-*нэмбуцу* во имя попадания в его Чистую землю. Впервые в данном памятнике *сэцува* мы находим упоминание ритуала *фударакү-токай* – самоубийства ради достижения Чистой земли будды Амиды. Далее рассматривается возросшая в народе популярность бодхисаттвы Дзидзо, спасающего из ада грешников; особенности бытования культа этого бодхисаттвы и значения статуй Дзидзо. В данной главе упоминаются как миряне, так и монахи, степень веры и знаний которых часто оставляет желать лучшего.

Глава 3 посвящена бытованию магико-мантической практики *оммёдо*, которая сложилась в Японии эпохи Нара под влиянием даосской натурфилософии *инь-ян* и сугубо местных магических ритуалов, представлений и суеверий. В данной главе показан расцвет практики *оммёдо*, ее огромная популярность среди зажиточного населения столицы; различные практики и ритуалы, воздержания и затворничества, гадания и вредоносная магия, к которой охотно прибегали придворные чиновники. Также в главе уделяется особое внимание личности *оммёдзи* Абэ Сэймэя, его непростым отношениям с магом Асия Доман, считавшимся злостным соперником Сэймэя. В третьей главе проводится сравнение со схожей ритуальной практикой тантрического буддизма *миккё*, сделана попытка разъяснения причин, повлекших заимствование магических практик *оммёдо* монахами *миккё*.

В Приложении представлены избранные рассказы памятника в переводе автора данной диссертации.

Апробация диссертации. Основные результаты исследования отражены в шестнадцати научных публикациях, из которых три – статьи в рецензируемых научных изданиях, рекомендованных ВАК.

Результаты исследования были представлены на годовых научных сессиях ИВР РАН (2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2014), а также на Кюнеровских чтениях в МАЭ РАН (2007, 2008, 2009, 2010, 2014, 2016), Шестых Доржиевских чтениях «Буддизм и современный мир» (Улан-Удэ – Нарын-Ацагат, 13–16 июля 2014 г.), Международной научной конференции к 100-летию Е.М. Пинус (1914–1984) «Япония: культурные традиции в меняющемся социуме». (Санкт-Петербург, 21–22 ноября 2014 г.), XXVIII Международной научной конференции по источниковедению и историографии стран Азии и Африки (Санкт-Петербург, 22–24 апреля 2015 г.), XI Конгрессе антропологов и этнологов России (Екатеринбург, 2–5 июля 2015 г.) и некоторых других.

ГЛАВА 1.

ПАМЯТНИК ЛИТЕРАТУРЫ СЭЦУВА «УДЗИ СЮИ МОНОГАТАРИ»

1.1. Характеристика письменных источников эпохи Хэйан

На сегодняшний день сохранилось довольно большое количество письменных материалов эпохи Хэйан. Письменное наследие этого периода представляет собой два основных потока: документальные материалы, записанные на *камбун* (漢文, китаизированный японский) – указы императоров, приказы, уложения, докладные записки, придворные дневники чиновников и тексты изящной словестности придворных аристократов, записанных смешанным письмом *вабун* 和文 (т.н. литература «женского потока»: повести *моногатари*, дневники *никки*, эссе *дзуйхицу*) и поэзия. Поскольку образованные люди в эпоху Хэйан относились либо к аристократии, либо к монашеству, а последним по кодексу Тайхорё было запрещено хранить светские книги, не говоря о сочинении самими монахами нерелигиозных текстов³⁶, круг тем и интересов был чрезвычайно узким – придворные аристократы в своих сочинениях фиксировали жизнь при дворе и все, что с ней было связано. Более того – по мнению исследователя истории эпохи Хэйан М.В. Грачева, мы даже не можем быть полностью уверены в достоверности фактов, изложенных в придворной литературе, так как при работе с такими источниками необходимо учитывать жесткие условия жизни и выживания при дворе, тягу придворных к приукрашиванию событий, восхвалению или уничижению описываемого конкретного исторического персонажа, игнорированию тех происшествий, которые автор не считал нужным описания, опасаясь гнева высших сановников и

³⁶ В «Своде законов Тайхорё», статья 1 раздела VII о буддийских монахах и монахинях содержит запрет на чтение и хранение «[китайских] военных книг» по причине искаженного их толкования монахами и распространения в народе ложных слухов. Подробнее см: Свод законов «Тайхорё». 702–718 гг. I–XV законы. Вступительная статья, пер. с древнеяп. и коммент. К.А. Попова. – М.: Наука, 1985. – С. 65, 228.

понижения в ранге. Знание подобной исторической действительности вынуждает исследователя эпохи Хэйан прибегать к методу сопоставления, выверения фактов³⁷. Такие выдающиеся творения хэйанских аристократов как «Мурасаки-сикибу никки» (紫式部日記, «Дневник Мурасаки Сикибу», XI век), «Идзуми-сикибу никки» (和泉式部日, «Дневник Идзуми-сикибу»), «Кагэро никки» Митицуна-но хаха, (蜻蛉日記, «Дневник эфемерной жизни», X век), «Макура-но соси» Сэй-Сёнагон (枕の草紙, «Записки у изголовья», 986–1008), первый в мире роман крупной формы «Гэндзи моногатари» Мурасаки Сикибу (源氏物語, «Повесть о Гэндзи», XI век) и многие другие произведения дают нам возможность узнать повседневную и духовную жизнь императора, высших аристократов, придворных. Однако авторы этих дневников и романов зачастую замыкаются на своих личных проблемах и переживаниях, конкретном социальном слое, узком пространственно-временном континууме, не интересуясь жизнью других слоев японского общества.

М.В. Грачев также приводит наблюдения японского историка Яманака Ютака «о необходимости осторожного отношения к информации, содержащейся в дневниковой литературе», т.к. «одни авторы могли сообщать в дневниках недостоверную информацию, следуя своим наклонностям, другие, исходя из предпочтений, а третьи, стараясь достичь блага – по низости натуры, либо опасаясь зла, – вследствие малодушия и страха. Бывают и такие, кто сообщал неправду по невежеству, слепо повторяя сведения, полученные от других людей»³⁸. В продолжении темы «недостоверности» литературных источников хэйанской эпохи уместно было бы привести отрывок из «Дневника эфемерной жизни» Митицуна-но хаха: «...когда эта особа <...> начинала читать те старинные повествования, которых так много распространяется в этом мире, то обнаруживала в них всего-навсего многочисленные небылицы. <...> подчас и

³⁷ Япония в эпоху Хэйан (794–1185). Хрестоматия / Составление, введение, пер. с древнеяп. и комментарии М.В. Грачева. – М.: РГГУ, 2009. – С. 10.

³⁸ Там же. С. 9–10.

далекие годы, и дела недавнего времени не вспоминаются отчетливо, и тогда приходится описывать так, как это должно было происходить».³⁹

Корпус исторических источников также включает в себя нормативные акты – законодательный акт «Свод законов “Тайхорё”» (大宝令, 702–718), действие которого распространялось и в эпоху Хэйан, императорские указы и уложения, докладные записки чиновников. Как известно, понятие «нормативный акт», как и «документ» в целом следует понимать как письменный официальный документ, принимаемый уполномоченным лицом или органом власти. Подобный документ есть внешнее выражение воли законодателя⁴⁰. Как показывает история, далеко не всегда нормативные акты отражали действительность. Так называемое «внешнее выражение воли законодателя» часто оставалось лишь на бумаге, не будучи в состоянии регулировать те или иные сферы жизни общества.

Если нормативные документы содержали сухие факты, указывающие на то, каким должно было быть тогдашнее общество, а произведения изящной словесности отражали картину происходящего в повседневной жизни придворных, то сборники жанра *сэцува* были обращены к самому простому слою японского общества эпохи Хэйан. Как мы писали выше, изящные сочинения придворных служат важным источником по изучению различных аспектов повседневной жизни императора и столичной аристократии, однако не всегда позволяют судить о жизни всех обитателей столицы и дальних уголков страны.

С появлением традиции в VIII веке поначалу устной буддийской проповеди для простой паствы, а затем и записи подобных коротких историй и включения их в сборники, героями этих притч надолго стали простые крестьяне, ремесленники, торговцы, самураи, мошенники и преступники, жизнь и переживания которых ранее не было принято предавать письменной фиксации. Истории жанра *сэцува*, изначально рассчитанные на простых людей, бытовали в виде сборника к буддийской проповеди: смысл сутр и главных идей записывался понятным

³⁹ Митицуна-но хаха. Дневник эфемерной жизни / Пер. со старояп. В.Н. Горегляда. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. – С. 30.

⁴⁰ Популярный юридический энциклопедический словарь/ Редкол.: О.Е. Кутафин, В.А. Туманов, И.В. Шмаров и др. – М.: Большая Российская энциклопедия, «РИПОЛ КЛАССИК», 2001. – С.30.

разговорным языком, а для большей реалистичности такие толкования изобиловали сценами из жизни всех этих сословий столичного населения. Иначе говоря, сборники *сэцува* появились и имели хождение лишь в среде образованных монахов и аристократов в качестве вспомогательных текстов, и не предназначались для чтения простым людом по причине их безграмотности⁴¹.

Отбор достоверной информации исследователя древнего и раннесредневекового периода истории Японии – задача непростая, особенно, если источником по изучению того или иного вопроса служит письменное произведение, по традиции рассматриваемое в контексте литературы.

Применение письменных памятников жанра *сэцува* в качестве исторического источника в научном сообществе может вызвать неоднозначные споры и сомнения. Однако эти произведения по-прежнему остаются уникальными источниками по изучению истории повседневности Японии эпохи Хэйан, поскольку изящная словесность аристократов пренебрегала и избегала включения описаний жизни простого люда в силу строгих рамок своей письменной традиции. Интерпретация сборников *сэцува* – с учетом жанровой специфики – не может претендовать на абсолютную точность всех своих заключений. Реалистичная интерпретация невозможна при анализе конкретных историй «Удзи сюи моногатари» с иносказательным смыслом, наличием абстрактной и аллегорической символики. Подобные истории, нуждающиеся в отвлеченном истолковании, не легли в основу данной диссертации.

Проблема неправдивости наиболее уместна в отношении ранней литературы *сэцува*, в историях которой историографической точности может быть лишено время описываемого происшествия, имена действующих лиц могут быть указаны с некоторыми неточностями, факты приукрашены или изменены. В случае, когда в качестве основного источника используется ранний памятник *сэцува*, необходимо учитывать его основную цель – скорейшее и удачное распространение идей буддийского учения, наиболее важных на определенный

⁴¹ Подробнее см.: Rodd Laurel Rasplica. Nichiren and Setsuwa. / Japanese Journal of Religious Studies 5/2–3 June–September 1978. – P. 159–185.

отрезок истории страны. В таких случаях для достижения цели автор-составитель прибегал к всевозможным уловкам и методам, поэтому важнее другое – обнаружить функциональное назначение текста, условия его бытования, а после прийти к выводу о пригодности такого материала в качестве исторического источника. Безусловно, необходимо учитывать фольклорную составляющую жанра и обилие бродячих сюжетов, а в случае с уточнением некоторых дат, имен и топонимов необходимо обращаться к более фундаментальным трудам.

В случае с позднейшими памятниками жанра *сэцува*, каким является «Удзи сюи моногатари», необходимо понимать, что по сравнению с ранними сборниками, фольклорная составляющая тут сведена к минимуму. Мирские *сэцува* (世俗説話, *сэдзоку сэцува*), во многом отошли от легенд и былин, а те немногочисленные легенды, которые остались лишь в некоторых поздних сборниках, стоит рассматривать, как дань жанру или как рассказы, несущие важную мысль, идею, назидание, которые, по мнению составителей, были важными для дальнейшей письменной фиксации.

1.2. Общая характеристика и история создания памятника

В центре внимания данной работы находится памятник японского жанра *сэцува* «Удзи сюи моногатари» (宇治拾遺物語, Рассказы, собранные в Удзи).

Сэцува 説話 – повествовательный жанр коротких назидательных рассказов, распространившийся в Японии вместе с появлением буддизма в эпоху Нара (710-794). Свои корни жанр обнаруживает в древней Индии в виде *джатак*⁴² и в Китае в качестве сборников занимательных историй *сяошо*⁴³, откуда впоследствии жанр

⁴² Короткие поучительные рассказы-басни, записанные на языке пали, взявшие за основу первые лекции-проповеди Будды Шакьямуни, обращенные к своим ученикам. Джатаки записаны гораздо позднее времени жизни Учителя, изобилуют простонародным языком, предназначены для духовного и психического развития человека. Конечно же, говорить о полном сходстве джатак и *сэцува* нельзя, т.к. во-первых, главными действующими героями часто становились животные, сюжеты относятся к сказочным, к тому же построение историй как басни-притчи не перенималось Китаем – преемником данного жанра.

⁴³ Исчерпывающие сведения о жанре даются в предисловии к «Запискам о поисках духов» Гань Бао: «Эти небольшие произведения, безразлично – фантастического или бытового содержания, получили общее название *сяошо*, что первоначально означало «рассказы ничтожных». Согласно «Истории Хань» Бан Гу, в государстве были специальные чиновники, записывавшие, что говорил простой народ «у колодцев и в переулках». Целью же этих записей было узнавать народное мнение и сообщать его властям – так говорит Бань Гу. Но уже ко времени Гань

проник в Японию, благодаря просвещенным буддийским монахам-проповедникам.

Под понятием *сэцува* мы подразумеваем, как сам жанр, так и рассказы, собранные в сборниках данного жанра. Зачастую это короткие истории, в которых заключается суть одной из сутр (чаще всего это «Лотосовая Сутра») или же такие основные постулаты буддизма, как: идея кармы, существование рая и ада, значение ритуала, важность соблюдения поста и творения милостыни, воздержание от греха, вырезание статуй будд и бодхисаттв и т.п.

Часто монахи черпали вдохновение для своих проповедей из реальных историй, с упоминанием известных персон того времени – аристократов, настоятелей храмов, монахов, отшельников, а также и простых людей. Эти истории передавались из уст в уста, их география довольно обширна, включая Индию, Китай и Корею. Временные рамки этих легенд не ограничивались настоящим временем, а могли касаться, как древности, так и современности.

Произведения *сэцува* имеют вид сборников. В каждом сборнике от 1 до 20 и более свитков, в которые, в свою очередь, включено разное количество рассказов со своим названием, характерным автору-составителю зачином и назидательной концовкой. Зачастую сборники имеют четкую классификацию по темам, прочие сборники *сэцува* собраны в хаотичном порядке, однако можно допустить мысль о намеренном отрицании составителем или переписчиком какой-либо строгой классификации для преследуемых целей. К таковым можно отнести «Удзи сюи моногатари» и «Има моногатари» (今物語, «Повести наших дней», XIII век).

К середине X века в жанре произошло разделение на два течения: буддийское и мирское (придворный анекдот, занимательный случай из жизни сановника), а к концу XII века появились сборники *сэцува* смешанного типа (к таким *сэцува* как раз относится «Удзи сюи моногатари»), в которых были представлены и буддийские, и светские истории. В этот период жанр становится

Бао *сяошо* стали называть короткий сюжетный рассказ. А во II тысячелетии термин *сяошо* приложили к сюжетной, повествовательной прозе вообще, включая новеллу, повесть, роман, — это употребление сохранилось до нашего времени. Подробнее см.: Гань Бао. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи). / Пер. с древнекит. Л.М. Меньшикова. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. — С. 14.

достоянием аристократов, которые стали записывать в тетради, как наиболее понравившиеся сюжеты из старых сборников *сэцува*, так и новые, собранные ими самостоятельно⁴⁴.

«Удзи сюи моногатари» датируется XIII веком, и эта дата считается временем окончательного завершения компоновки сборника, которая была начата еще в самом конце эпохи Хэйан.

«Удзи сюи моногатари» записан на классическом японском языке *бунготай* 文語体 с применением смешанного письма⁴⁵. До наших дней дошли одиннадцать списков и печатных изданий памятника, датируемых периодами Муромати (1336–1573) и Эдо (1603–1868). Современное издание «Удзи сюи моногатари», выпущенное в библиотеке-серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Нихон котэн бунгаку тайкэй». Т. 27. Под редакцией Ватанабэ Цуная, Нисио Коити. Токио, 1960). 宇治拾遺物語. 日本古典文学体系 27. 東京：岩波書店、1960.) учитывает несколько печатных текстов разных лет: печатное издание годов Канъэй (1624–1644) с применением скорописного шрифта; ксилографическое издание 1659 года, экземпляр которого хранится в архиве Управления императорского двора⁴⁶ в Токио, а также прочие экземпляры из коллекции Момодзоно⁴⁷, библиотеки Хоса⁴⁸, Университета Кюсю⁴⁹, библиотеки Кабинета министров⁵⁰.

⁴⁴ Подробнее см. в Кондзяку моногатари. Нихон-но котэн 8. Гураффику-хан. / (Кондзяку моногатари. Серия «Японская старина 8»). Иллюстрированное издание. Токио 1979). 今昔物語. 日本の古典 8. グラフィック版 – 東京, 1979.

⁴⁵ Т.е. слогового письма *кана* и иероглифов.

⁴⁶ Яп. *кунайтё сёрёбу*, 宮内庁書陵部 – ведомство, в обязанности которого входит хранение императорского архива с сочинениями, картами и документацией, начиная с древних времен и заканчивая периодом Мэйдзи, а также уход за императорскими гробницами. Подробнее см. официальный сайт Управления: <http://www.kunaicho.go.jp/e-kunaicho/etsuran-shoryobu.html>

⁴⁷ Яп. *момодзоно бунко*, 桃園文庫 – частная коллекция памятников литературы эпохи Хэйан известного японского литературоведа Икэда Кикан (1896–1956). В 1973 г. коллекция была передана Университету Токай (東海大学), где хранится в основном здании библиотеки этого университета как «Коллекция Момодзоно».

⁴⁸ Яп. *хоса бунко*, 蓬左文庫 – библиотека Хоса г. Нагоя, основанная в 1950 г. на базе частной библиотеки трех влиятельных кланов Токугава провинции Овари. С 2013 г. входит в состав Музея г. Нагоя. Помимо старопечатных книг в библиотеке хранятся редкие карты г. Нагоя, планы садов и парков, усадеб, а также карты мира.

⁴⁹ Кюсю дайгаку тосёкан, 九州大学図書館 – библиотека Университета Кюсю, основанная в 1922 г., с обширной коллекцией рукописей, печатных книг, архивных документов, карт и т.п.

⁵⁰ Найкаку бунко, 内閣文庫 – библиотека Кабинета министров, основанная в 1885 г. Основную коллекцию составляют старинные японские рукописи и старопечатные книги, сбор которых начался с 1873 г.

Текст «Удзи сюи моногатари», опубликованный в серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй» был подготовлен Ватанабэ Цуная и Нисио Коити, которые в большей степени опирались на ксилографическое издание 1659 года⁵¹. К основным исправлениям текста 1659 года можно отнести замену устаревшей иероглифики ее современным вариантом; добавление *фуриганы*⁵², отражающей чтение тех или иных слов в средние века; замену знаков повтора⁵³ соответствующими слогами и прочие графические изменения⁵⁴ текста⁵⁵.

Современное издание «Удзи сюи моногатари» в серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй» содержит 197 историй, разбитых на пятнадцать свитков-*маки*, всего 467 страниц печатного текста, прошедшего основательную редактуру текста, о которой речь шла выше, вместе с вступительной статьей и приложениями.

Издание 1659 года – единственный вариант памятника с предисловием составителя Минамото Такакуни⁵⁶ и разбивкой историй на пятнадцать свитков. Списки других эпох отличались самой разной разбивкой на свитки, таким образом, сборник мог состоять из двух, четырех, пяти и восьми свитков (точнее, отдельных сброшюрованных книг-тетрадей, разделенных на свитки-*маки*). Вполне возможно, что разделение сборника на отдельные свитки/тетради было задумано лишь для удобства, а разделительная линия между свитками была сделана с учетом логической завершенности отдельно взятой группы рассказов. Хотя зачастую строгое разделение может проходить между парными рассказами об одном и том же персонаже: если один рассказ замыкает свиток, то следующий может начинаться с рассказа о том же герое (истории о лисице, 52–53; о бодхисаттве Дзидзо, 82–83 и так далее). Поэтому какие-либо рассуждения на эту

⁵¹ В библиотеке Университета Васэда, Токио, хранятся два разных издания 1659 года. Чтение данных изданий в онлайн-режиме доступно на официальном сайте Университета Васэда:

<http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/search.php>

⁵² Фонетическая подсказка на азбуке *кана*, того или иного слова, записанного иероглифическим письмом. Как правило, приписана мелким шрифтом над поясняемым словом.

⁵³ Имеется в виду знак повтора слога > .

⁵⁴ Подробнее об особенностях японской графики в письменных памятниках эпохи Хэйан см.: Горегляд В.Н. Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв. – М.: Наука, 1975. – С. 40–57.

⁵⁵ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Нихон котэн бунгаку тайкэй». Т. 27. Под редакцией Ватанабэ Цуная, Нисио Коити. Токио, 1960). 宇治拾遺物語. 日本古典文学体系 27. 東京：岩波書店、1960. –С. 33–35.

⁵⁶ Учитывая дань литературной традиции в средние века, и приведенные выше рассуждения о склонности аристократов к вымыслу, приукрашению данных, ту скудную (но весьма любопытную) информацию, которой мы обладаем об авторе-составителе «Удзи сюи моногатари», вполне можно принять за шаблонный зачин.

тему современным исследователям представляются излишними, предпочтительнее воспринимать рассказы памятника как единое произведение, от самого первого до 197 рассказа⁵⁷.

Как упоминалось ранее, в печатном издании 1659 года содержится предисловие составителя. В ранних рукописных списках оно либо вовсе отсутствовало, либо было приведено с сокращениями. В издании 1659 года предисловие появляется полностью и в нем можно обнаружить важные сведения о первом составителе сборника, первоначальном названии произведения и дальнейшей его судьбе. Ниже приводятся отрывки из предисловия к сборнику «Удзи сюи моногатари»:

«Есть такая книга – “Рассказы, собранные старшим государственным советником из Удзи”⁵⁸. Этого советника звали Такакуни, и был он внуком господина Нисиномия и вторым сыном старшего советника Тосиката. В преклонном возрасте, будучи не в состоянии выносить летний зной, испросил он себе позволения отдыхать с пятую по восьмую луну в павильоне, называемом “Южный источник”, что располагался у подножья горы к югу от хранилища сутр при храме Бёдоин в местности Удзи. Именно там он и получил себе это прозвище – старший советник Удзи.

Пожилой советник <...> бывало, разляжется на циновках, постеленных прямо на дощатый пол, возьмет в руки большой круглый веер и зазывает прохожих, нисколько не интересуясь их происхождением. Этим путников он упрашивал поведать ему старые легенды, а сам так же разлегшись, записывал услышанное в толстую тетрадь. Каких только историй ему не рассказывали – и про Индию, и про Китай, и про Японию. Были и серьезные истории, забавные, страшные, печальные и даже срамные.

<...>Люди читали записи Такакуни с большим интересом, а всего их набралось 14 тетрадей. Подлинник рукописи уцелел и хранился у его прислужника по имени Тосисада. Но что случилось с той рукописью? Люди

⁵⁷ A Collection of Tales from Uji. A Study and Translation of Uji Shui Monogatari. D. E. Mills. Cambridge, 1970. – P. 46–47.

⁵⁸ В оригинале 宇治大納言物語 «Удзи дайнагон моногатари» (в пер.: «Рассказы старшего советника Удзи»)

образованные дополняли книгу своими комментариями, потому и число историй в ней выросло. В результате, помимо историй, записанных в свое время советником Удзи, в книге оказались истории и наших дней.

Кстати, говорят, недавно появилась еще одна тетрадь с новыми рассказами. Ее подшили к рассказам, собранным еще советником Такакуни, но, похоже, что собрание новых рассказов не прекращается и после смерти советника. Сборник переименовали в “Удзи сюи моногатари”, потому как истории те были записаны в Удзи. А может потому повесть нарекли “Удзи сюи моногатари”, раз слово “сюи” можно понять не только как “собранное”, но и “прислуживающий господину”⁵⁹? Трудно разобрать, где тут правда!»⁶⁰.

Предисловие «Удзи сюи моногатари» можно считать одной из его загадок наряду с проблемой авторства, датировки и компоновки сборника. По версии исследователя «Кондзяку моногатари» Масаёси Катаёсэ автором предисловия мог быть человек, живший чуть позже реального исторического персонажа – прислужника Тосисада, который, судя по всему, хорошо знал литературу *сэцува*⁶¹. Если вопрос об авторе предисловия остается открытым, то, по утверждению японских исследователей, сведения о первом авторе сборника советнике Минамото Такакуни сохранились еще в *сэцува*, созданных при его жизни, поэтому авторство Такакуни не вызывает никаких сомнений. Сборник «Удзи дайнагон моногатари» просуществовал под этим названием лишь до конца эпохи Камакура, после чего был переименован в «Удзи сюи моногатари»⁶².

Внимание японских исследователей памятника по традиции занимает авторство предисловия, однако его содержание также заслуживает изучения. Выше мы писали о вероятности следования литературной традиции в предисловии, а не изложения правдивых фактов. Нам доподлинно неизвестен

⁵⁹ Речь идет о дополнительном, ныне устаревшем значении слова *сюи* 拾遺, заимствованном из Китая: прислуживающий своему господину, слуга 侍從.

⁶⁰ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. — С. 23-24. Полный перевод Предисловия см. в Приложении. С. 158–159.

⁶¹ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Нихон котэн бунгаку тайкэй»). Т. 27. Под редакцией Ватанабэ Цуная, Нисио Коити. Токио, 1960). 宇治拾遺物語. 日本古典文学体系 27. 東京：岩波書店、1960. — С. 9–10.

⁶² Там же. С. 11.

факт нахождения советника Такакуни в Удзи, поскольку предисловие можно воспринимать и в качестве зачина – занимательной истории, призывающей привлечь будущего читателя. По этому вопросу Л.Н. Гумилев дал исчерпывающий ответ: «Вымысел – не ложь, а литературный прием, позволяющий автору довести до читателя ту мысль, ради которой он предпринял свой труд, всегда тяжелый. И тут, даже при наличии большого количества упоминаний исторических фактов, последние являются лишь фоном для сюжета, а использование их – литературным приемом, причем точность или полнота изложения не только не обязательны, но просто не нужны. Значит ли это, что мы не должны использовать сведения, заключенные в древней литературе, для пополнения истории? Ни в коем случае! Но соблюдение некоторых мер предосторожности обязательно»⁶³.

Если благодаря предисловию к «Удзи сюи моногатари» нам известно первоначальное название сборника – «Удзи дайнагон моногатари», то вопрос о времени создания последующих свитков все еще остается открытым. Существует девять версий, выдвинутых японскими исследователями памятника, среди которых наиболее достоверным предположением о времени создания сборника «Удзи сюи моногатари» считается период с 1190 по 1242 годы⁶⁴. На этот счет у японских исследователей существует несколько мнений:

- А) 1182–1189 гг.
- Б) 1191–1198 гг.
- В) 1212–1215 гг.
- Г) 1216 г.
- Д) 1242–?

⁶³ Гумилев Л.Н. Может ли произведение изящной словесности быть историческим источником? // Русская литература. 1971, № 1. – С. 73.

⁶⁴ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Нихон котэн бунгаку тайкэй»). Т. 27. Под редакцией Ватанабэ Цуная, Нисио Коити. Токио, 1960). 宇治拾遺物語. 日本古典文学体系 27. 東京：岩波書店、1960. – С. 13.

К наиболее вероятным вариантам учеными приняты варианты В и Д, однако эта датировка еще не может быть окончательно утверждена, так как исследования все еще продолжаются⁶⁵.

Помимо трудностей с авторством и точной датировкой создания памятника, основным камнем преткновения для исследователей «Удзи сюи моногатари» можно считать организацию рассказов в сборнике: в отличие от четко структурированного «Кондзяку моногатари-сю», здесь мы не видим какой-либо классификации историй. Чем руководствовались составители сборника при подобном расположении всех 197 рассказов – остается лишь догадываться. В списках памятника разных лет в каждой свитке содержится самое разное число рассказов – два, четыре, пять, восемь, пятнадцать.... Случайные ли это рассказы или автор-составитель руководствовался какой-либо идеей? Несмотря на редкое чередование парных рассказов об одном и том же персонаже, в целом, организация историй кажется хаотичной, однако при чтении и анализе всего сборника просматривается определенная логика их подбора.

Так, страшная история сменяется чудесной, забавная – поучительной, буддийская история – нелепым случаем из жизни знатного аристократа. Составитель движется вперед, увлекая за собой и читателя. Тут уместно было бы вспомнить об изначальной функции короткой буддийской проповеди с использованием индийских джатак – проповедник всегда завершал свою проповедь смешной и даже непристойной историей в целях утешения грешной паствы. Подобная «психотерапия» была обращена к не укрепившимся в буддийской вере или чрезмерно корящих себя за грехи мирянам – короткая история о грехопадении знатной особы должна была утешить простого человека и развеять его сомнения в тяжести собственного греха⁶⁶. С другой стороны, подобное расположение историй можно принять и за дневниковую запись в жанре *дзуйхицу* (隨筆, *вслед за кистью*), учитывая содержание предисловия к

⁶⁵ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 502.

⁶⁶ Джатаки: избранные рассказы о прошлых жизнях Будды. Перевод с пали: А.Парибок, В.Эрман. – СПб. : Возрождение –Уддияна, 2003. – С. 14–15.

произведению, где речь идет о советнике Минамото Такакуни, записывающем подряд услышанные от путников истории. Так или иначе, для исследователей «Удзи сюи моногатари» этот вопрос до сих пор остается открытым.

Каждый рассказ сборника начинается с зачинов *има ва мукаси* (今は昔, досл.: не ныне, а давно), *корэ мо има ва мукаси* (是も今は昔, и это было давно), *мукаси* (昔, в старые времена; давным-давно), после чего идет содержание и концовка, лишенная яркого назидательного характера, как это было в ранних сборниках *сэцува*. Концовка в «Удзи сюи моногатари» – своего рода ключ к пониманию атмосферы конца эпохи Хэйан. В позднейших сборниках *сэцува* отпала необходимость в суровой дидактической концовке, в отличие от «Кондзяку моногатари-сю», с которым принято сравнивать «Удзи сюи моногатари». Причиной этому можно считать относительно успешное распространение буддизма, пустившего свои корни в японском обществе. Новое вероучение сумело слиться с местными представлениями; буддийские идеи, сутры, пантеон – все это уже существовало и процветало к концу хэйанской эпохи. Слово «субкультура», применяемое А.Н. Мещеряковым в отношении японского буддизма, на наш взгляд наиболее точно отражает то огромное влияние буддийской культуры, которое она оказывала на все сферы повседневной жизни японского народа⁶⁷.

Текстологический анализ двух вышеупомянутых сборников наглядно показывает преобразование бродячих сюжетов в «Удзи сюи моногатари» – исчезло детальное описание, излишне длинные диалоги героев сокращены, сведения об исторических событиях и личностях тщательно выверены и на эти сведения теперь можно положиться, привычная дидактическая концовка ослаблена или вовсе отсутствует, а порой внимание читателя обращено на сущий пустяк, хоть по логике повествования ожидалось совсем другое⁶⁸.

⁶⁷ Мещеряков А.Н. Древняя Япония: культура и текст. – М.: Наука, 1991. – С. 156,158, 159.

⁶⁸ Подробнее см.: *Кунисаки Фумимаро*. Кондзяку моногатари-сю сакусяку (Мысли по поводу авторства Кондзяку моногатари-сю). Токио, 1987.

Тут уместно затронуть проблему употребления слова «автор», когда мы говорим о сборнике *сэцува*. Отечественный японовед А.Н. Мещеряков так размышляет о проблемах авторства в *сэцува*: «“Авторство” тех, кто записывал народные легенды (а ими могли быть лишь мужчины – монахи и чиновники), заключалось, прежде всего, в выборе из множества циркулировавших в устной (а впоследствии и письменной) форме сюжетов именно тех, что подлежали фиксации в данном произведении, а также в некоторой, по-видимому, не слишком значительной, “литературной обработке” уже известных сюжетов»⁶⁹.

Рассуждая об авторстве сборников *сэцува* корректно использовать слово «составитель» или «компилятор», но не «автор» в привычном значении этого слова, в силу того, что эти сборники не представляют собой плод творчества определенного автора, а лишь подборку преданий, легенд и реальных историй из жизни японского общества. Именно в интерпретации старой истории на новый лад, вкусах и умонастроениях современников и заключается авторство составителя. Это означает, что в разное время существовали разные проблемы, поэтому подобный «редактор» *сэцува* не только отбирал наиболее актуальные для своего времени истории, но и проводил их соответствующую обработку: из большого числа историй извлекал наиболее важные, усиливал или преуменьшал дидактизм рассказов, сокращал или убирал ненужные на его взгляд фрагменты повествования, обращал внимание читателя на то, что ранее не замечалось и не обсуждалось в силу своей неактуальности. Свобода творчества таких авторов сводилась к свободе отбора историй, имевших устное хождение или зафиксированных в других сборниках *сэцува*. В редакции историй отражался вкус, менталитет, образованность, религиозность, фантазия, изобретательность, юмор и прочие чувства автора-составителя. Способ редактур текстов *сэцува* дают нам возможность некоторого соприкосновения с ходом мыслей безымянного автора или коллективного труда.

⁶⁹ Мещеряков А.Н. Герои, творцы и хранители японской старины. – М.: Наука, 1988. – С. 101.

1.3. Параллели с другими сборниками сэцува, содержание, художественная ценность

Большая часть историй, особенно записанных после смерти Такакуни, перекликается со многими известными произведениями жанра сэцува, легендами старой Индии и Китая, а также текстами буддийских сутр. В «Удзи сюи моногатари», как и в большей части поздних сэцува много бродячих сюжетов.

Восемьдесят девять историй «Удзи сюи моногатари» взяты из памятника жанра сэцува «Кондзяку моногатари-сю», (今昔物語集, «Собрание стародавних повестей», XII век). Этот монументальный сборник, состоящий из 31 свитка (свитки 8, 18, 21 не дошли до наших дней), считается самым ярким произведением жанра сэцува. «Кондзяку моногатари» был составлен буддийским монахом, чье имя осталось неизвестным истории. «Кондзяку моногатари-сю» делится на три части: 1 по 4 свиток – индийские сюжеты, 6 по 9 – китайские, 20 по 31 – японские сказки и легенды. Памятник четко классифицирован по темам. Произведение записано на классическом японском языке *бунготай* 文語体, изобилует иероглификой, однако стиль не отличается изяществом и не отражает существовавших в ту пору литературных приемов.

Двадцать семь историй «Удзи сюи моногатари» взяты из сборника сэцува «Кодзидан» (古事談, «Беседы о делах давно минувших дней»). Памятник записан на китаизированном японском *камбун*, состоит из 6 свитков, автор – Минамото Акиканэ. Период составления – 1212–1215 годы. По содержанию памятник как буддийский, так и светский, описывает случаи из жизни придворных, высших сановников и самого императора. В историях «Кодзидан» встречаются регент Фудзивара Митинага, знаменитая поэтесса Оно-но Комати⁷⁰ и автор «Записок у изголовья» Сэй-Сёнагон. В целом, главным героем произведения является человек и его слабости. Сборник отличается высоким художественным стилем и

⁷⁰ Яп. 小野小町 – выдающаяся поэтесса IX в., известная не только своим талантом сложения стихотворений-*вака*, но и красотой. Создателем первой поэтической антологии «Кокинсю» Ки-но Цураюки причислена к «шести бессмертным поэтам».

утонченностью. Истории и отголоски «Кодзидан» встречаются как в «Удзи сюи моногатари», так и в «Кондзяку моногатари-сю», «Коконтёмондзю»⁷¹.

Двадцать историй в «Удзи сюи моногатари» заимствованы из произведения *сэцува* «Кохон сэцувасю» (古本説話集, «Собрание старинных сборников сэцува», 70 историй), которое состоит из 2 свитков и составитель его неизвестен. Период составления – с 1126 по 1131 годы. Первый свиток состоит из 46 историй, большая его часть включает в себя поэзию *вака* 和歌, второй же, буддийского содержания – из 24 историй. Сюжеты «Кохон сэцувасю» позаимствованы более поздними произведениями изящной словесности, как «Макура-но соси» (枕の草紙, «Записки у изголовья», автор Сэй-Сёнагон, ок. 986–1008), «Идзуми-сикибу никки» (和泉式部日記, «Дневник Идзуми-сикибу», автор Идзуми-сикибу)⁷², «Эйга-моногатари» (栄華物語, «Повесть о процветании», 1028–1107, авторы Акадзомэ-эмон, Идэва-но Бэн). Не остались равнодушными к «Кохон сэцувасю» и составители «Кондзяку моногатари» и «Удзи сюи моногатари»⁷³.

Всего лишь одна история «Удзи сюи моногатари» имеет общую сюжетную канву с «Нихон рёики» (日本靈異記, «Японские легенды о чудесах»). «Нихон рёики», один из самых ранних памятников жанра *сэцува*, составлен монахом Кёкаем из храма Якусидзи в Нара на рубеже VIII–IX веков. Сборник записан на *камбун* и относится к буддийским *сэцува*. Состоит из 116 историй, хронологическая классификация отсутствует.

Известно, что материал «Нихон рёики» применялся его составителем для проповедей и пользовался большой популярностью, как в простонародной среде, так и аристократическом обществе⁷⁴.

⁷¹ Нагано Дзёити. Сэцува бунгаку дзитэн. (Словарь литературы *сэцува*. Токио, 1969) 長野常一. 説話文学辞典. 東京、1969. – С. 118–119.

⁷² Проблема датировки атрибуции «Дневника Идзуми-сикибу» до сих пор остается открытой. Предположительная дата: между 1007 и концом XII в. Подробнее см.: Горегляд В.Н. Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв. – М.: Наука, 1975. – С. 176–177.

⁷³ Нагано Дзёити. Сэцува бунгаку дзитэн. (Словарь литературы *сэцува*. Токио, 1969) 長野常一. 説話文学辞典. 東京、1969. – С. 126.

⁷⁴ Нихон рёики. Японские легенды о чудесах. Свитки 1-й, 2-й и 3-й. Пер. со старояп., предисловие и коммент. А.Н. Мещерякова. – СПб.: Гиперион, 1995. – С.19–20.

Безусловно, все вышеуказанные сборники *сэцува* – далеко не единственные, которые были использованы составителями «Удзи сюи моногатари». Здесь перечислены лишь те сборники *сэцува*, к которым наиболее часто обращались составители «Удзи сюи моногатари». Также здесь стоит отметить наличие тридцати двух оригинальных историй «Удзи сюи моногатари», среди которых не выявлены параллели с другими сборниками *сэцува*. Мы не можем быть уверены насчет абсолютной оригинальности этих историй. Это умозаключение логически вытекает из отсутствия информации о каких-либо иных сборниках *сэцува*, из которых авторы-составители «Удзи сюи моногатари» могли почерпнуть свой материал. Вполне возможно, что эти сборники, могли не дойти до наших дней, хотя, наряду с этим предположением, нельзя отрицать мысль о возможной оригинальности этих историй.

По своему содержанию памятник отражает события преимущественно середины – конца эпохи Хэйан, несмотря на то, что компоновка его завершилась в эпоху Камакура. Исходя из этого, памятник уместно рассматривать как источник по изучению духовной культуры эпохи Хэйан.

Хотя «Удзи сюи моногатари» традиционно считается сборником *сэцува* смешанного типа, в половине из его 197 рассказов превалирует буддийская тематика, кроме того, в сборнике встречаются истории, касающиеся *рёбу-синто* 兩部神道⁷⁵, конфуцианства, ритуалов *оммёдо*, забавные и абсурдные истории об аристократах, истории китайского и индийского происхождения.

В силу того, что данная диссертация задумывалась как исследование духовной культуры японского общества в эпоху Хэйан, мы ставили перед собой задачу реконструкции простонародного буддийского пантеона, описания некоторых ритуалов *оммёдо*, предпосылок проникновения элементов магии и чудотворства в обрядах, совершаемых монахами эзотерических школ буддизма. Нас интересовала, в первую очередь, реальная картина духовной жизни простого японского общества: степень укоренения буддизма, его соотношение с другими

⁷⁵ Синто-буддийский синкретизм, когда синтоистские божества были провозглашены буддизмом эманациями будд и бодхисаттв. Подробнее см.: Мещеряков А.Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм. Проблема синкретизма. – М.: Наука, 1987.

мировоззренческими взглядами, буддийская картина мира и буддийский пантеон, поведенческие модели мирян и монахов, необычайная способность буддизма к адаптации к местным и заимствованным культам и верованиям.

Безусловно, в силу жанровой специфики сборники *сэцува* не способны дать исчерпывающие сведения по многим аспектам японской истории, тем не менее, эти истории отражают духовную жизнь самых разных слоев японского общества.

В отличие от раннего сборника *сэцува* «Нихон рёики», в котором основной упор делался на буддийских идеях кармы и воздаяния, в «Удзи сюи моногатари» представлена поистине пестрая духовная картина: с одной стороны – буддизм *миккё* с культом будды Амиды, бодхисаттвы Каннон и Лotosовой сутры, с другой – разнообразные ритуалы *оммёдо* с его спасительными и вредоносными обрядами. И всё это действует под видом буддизма, на первый взгляд, прикрываясь им, но впоследствии образуя новые формы. Наличие историй подобного рода в сборнике *сэцува* говорит о воистину уникальном свойстве буддизма – легкой приспособляемости и постепенной ассимиляции с местными верованиями. На японской почве буддизм сумел слиться с автохтонными верованиями, превратившись в одно из направлений буддизма *рёбу-синто*, вобрав в себя конфуцианскую мораль и перенеяв ритуалы *оммёдо*, образуя новое течение *сюгэндо*. «Удзи сюи моногатари» являясь позднейшим *сэцува*, в полной мере показывает как пестроту верований, существовавшую в духовной культуре середины и конца эпохи Хэйан, так и умонастроения людей, живших в ту эпоху.

Выводы:

1. Оценивая письменные источники эпохи Хэйан и, в некоторых исключениях, источники эпох Нара и Камакура, мы классифицировали их по трем основным группам: 1) документальные источники (своды законов, нормативные акты, высочайшие указы, докладные записки), 2) произведения изящной словесности придворных (личные дневники чиновников, литература «женского потока», поэзия *вака*, поэтические антологии), 3) памятники жанра *сэцува*, среди которых стоит выделить ранние и поздние, а также буддийские сборники и сборники смешанного типа. Каждый тип источников рассматривался нами на

вопрос его «достоверности», пригодности в качестве исторического источника. В результате подобного анализа был выведен единый принцип работы с любым источником: выверению данных необходимо подвергать любой древний и средневековый письменный текст, работать с ним, предварительно выяснив время, социо-культурные условия и цели его создания, социальное происхождение, статус, уровень образования и духовности его автора, адресат создаваемого текста. Однако часто подобный метод может не действовать, когда речь идет об изучении повседневной народной культуры эпохи Хэйан, которая не фиксировалась ни в документальных источниках, ни в текстах придворных аристократов.

Обширные сведения о простом обществе в хэйанскую эпоху содержат памятники жанра *сэцува*. При исследовании разных аспектов истории повседневности, к чему в том числе относится и бытование народного буддизма, местных верований и магических ритуалов, необходимо опираться лишь на материал, лишенный мифологем и фольклорной составляющей (даже, если речь идет о поздних сборниках), либо подвергать такие истории деликатной интерпертации с опорой на документальные источники.

2. В параграфе 1.2. рассмотрено происхождение и бытование памятника жанра *сэцува* «Удзи сюи моногатари», который стал основным истоником данной диссертации. Помимо проблем с уточнением авторства советника Такакуни и последующих авторов-составителей, рассмотрены варианты предполагаемой датировки сборника, подробно освещаются проблемы авторства в *сэцува*, а также такая уникальная особенность «Удзи сюи моногатари», как отсутствие традиционной рубрикации по темам. Все это до сих пор представляет большой научный интерес исследователей текста «Удзи сюи моногатари», на многие вопросы до сих пор не получены ответы.

3. В параграфе 1.3. приведена характеристика основных памятников жанра *сэцува*, истории которых были заимствованы составителями «Удзи сюи моногатари», из чего следует понимание компилятивного характера изучаемого произведения, что, в целом, было присуще всем произведениям этого жанра.

По своему содержанию произведение относится к разным годам эпохи Хэйан, освещая все слои столичного и провинциального общества. В качестве основного материала для диссертации мы взяли за основу лишь истории, содержащие сведения о бытовании некоторых культов и идей в народе, отражающих сам процесс отправления буддийского ритуала, показывающих степень духовной подготовки и веры среди простого люда. Таким образом, буддийские истории «Удзи сюи моногатари» следует разделять на информативные, годные в качестве источника для реконструкции буддийских представлений, и т.н. «буддийски окрашенные», которые не в полной мере отражают интересующие нас вопросы духовной культуры хэйанской Японии.

ГЛАВА 2.

«Удзи сюи моногатари» как источник по простонародным буддийским верованиям: популярный буддийский пантеон и практики

В эпоху Нара (710–794), когда Япония обратилась к материковой культуре и встала на путь заимствования элементов китайской цивилизации, были сделаны первые шаги по распространению буддийского вероучения

Буддизм, претерпев изрядные перемены за время своего путешествия из Индии в Китай, а после в Корею, достиг японских островов к середине VI века. Наряду с успешным распространением буддизма в странах-преемниках, происходит его переосмысление и процесс приспособления к местным условиям, что также вызвало появление разных ответвлений и школ буддизма⁷⁶. Для быстрого распространения в японском обществе, поклонявшемся духам природы и предков, буддизм провозгласил некоторые синтоистские божества эманациями будд и бодхисаттв. Однако синто-буддийский синкретизм – далеко не единственная выразительная сторона японского буддизма. Если говорить о японском простонародном буддизме, то народная вера представляла собой сложный комплекс из веры в будд, божеств, духов природы и предков, магии и суеверий.

В религиоведении религиозное сознание верующего принято разделять на две формы: низовой, популярный, простонародный или примитивный, а также на высокий, элитарный или интеллектуальный. Для первого типа сознания характерен эмоциональный порыв, слепая или так называемая «детская» вера, склонность к мистицизму, вера в сны и в целом восприятие религии на чувственном уровне. Примитивная форма веры не требует высоких философских познаний, тем более знания и умения читать священные тексты, поэтому здесь

⁷⁶ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. – М.: Наука, 1991. – С. 55–56.

важна устная форма передачи информации. Значительную роль играет обряд как сам по себе, в суть которого носитель примитивного религиозного сознания зачастую не вдается. Для второго типа сознания свойственна высокая образованность, желание постичь догматику вероучения во всей ее полноте, здесь же чувственное восприятие религии уступает строгому логическому рассуждению. К такому роду сознания можно отнести монашество и образованных аристократов⁷⁷.

Один из родоначальников буддологических исследований, выдающийся ученый О.О. Розенберг⁷⁸ в своих «Трудах по буддизму» первым решился на четкое деление буддизма на *популярный* или *простонародный* и *схоластический*. Ученый писал: «Что же касается *популярного*, или *простонародного*, буддизма, то он требует отдельного, самостоятельного изучения. <...> Буддисты-миряне ограничиваются усвоением того, что является общебуддийским, в популярной форме с примесью, *однако, некоторых специфических элементов*, преобладание которых позволяет дать известную, более грубую, *классификацию народных течений буддизма* <...>⁷⁹.

Японского религиовед Хори Итиро характеризует буддизм японского толка как совокупность заимствованных этических, магических и религиозных элементов, тщательно перемешанных, интерпретированных и заново встроенных в религию Японии как единый организм с наслоением местных верований, ритуалов и обычаев примитивного *синто*⁸⁰. По мнению же историка японского буддизма Гораи Сигэру, японский буддизм и вовсе не является буддизмом. В своем исследовании ученый развивает мысль о том, что в Японии буддизм существовал лишь как народная вера, далекая от индийской и китайской версии этого вероучения. Буддизм был воспринят простонародьем как синтез различных верований, точно так, как это было с местными культами и практиками. Именно

⁷⁷ Религии Китая. Хрестоматия / Составитель Е.А. Торчинов. Авторы Е.А. Торчинов, М.Е. Ермаков, М.Е. Кравцова, К.Ю. Солонин. – СПб.: Евразия, 2001. – С. 404.

⁷⁸ Розенберг Оттон Оттонович (1888-1919) – выдающийся русский ученый-востоковед. Занимался философией буддизма, автор труда «Проблемы буддийской философии» (1918).

⁷⁹ Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991. – С. 196.

⁸⁰ Hori Ichiro. Folk Religion in Japan. Continuity and Change. / Edited by Joseph Kitagawa, Alan L. Miller –Chicago, London: The University of Chicago Press, 1984. – P. 10.

подобное восприятие и помогло новой религии пустить корни среди обитателей японских островов. Таким образом, буддизм стал одним из народных верований⁸¹, так как простые японцы могли его усвоить лишь в таком виде. Вобрав в себя и местные представления, народный буддизм стал нести ритуально-обрядовые функции «на потребу» народа, служил для пользы и выгоды в повседневной жизни общества⁸².

Буддизм эпохи Хэйан характеризовался как буддизм *миккё* 密教 – «тантрический», «эзотерический» или «мистический» и был представлен двумя влиятельными школами Тэндай⁸³ 天台 и Сингон⁸⁴ 真言. Особенность этих новых школ заключалась в умелом синтезе континентального буддизма с местными верованиями, приспособлении веры к потребностям аристократов, как и к средневековому японскому менталитету вообще⁸⁵. Тантрический буддизм привнес в Японию свою особенную черту – многочисленный пантеон будд, бодхисаттв, гневных Защитников буддизма царей-*мёо* 明王 и разнообразную обрядовую практику, связанную с каждым из представителей пантеона.

Памятник жанра *сэцува* XIII века «Удзи сюи моногатари» в достаточно полной мере отражает наиболее популярные идеи и культы конца XII–начала XIII веков, духовный уровень простого японского общества, его религиозную подготовку, наиболее популярный пантеон народного буддизма, представления о потустороннем мире – рае и аде, различные обрядовые действия мирян ради стяжания благодати, монашество во всем его многообразии.

⁸¹ Здесь мы намеренно используем слово «верование» применительно к буддийскому вероучению, когда речь идет о восприятии его простыми японскими верующими.

⁸² Гораи Сигэру. Нихон-но сёмин буккё. – Токио, 1985. (Японский протонародный буддизм) / 五来重. 日本の庶民仏教. – 東京、1985. – С. 9.

⁸³ Школа тантрического буддизма, основанная в 806 г. монахом Сайтё (767–802). Храмовый комплекс Тэндай Энрякудзи располагался на горе Хиэй в столичном округе Хэйанкё. Школа Тэндай пользовалась огромным авторитетом при дворе, считаясь школой-покровителем государства. К заслугам Тэндай относится формирование амидаизма и собственной философии *хонгаку*. Среди знаменитых патриархов этой школы монахи Эннин, Энтин, Хонэн, Синран, Нитирэн.

⁸⁴ Появление этой школы относится к началу эпохи Хэйан и связано с личностью монаха Кукай (774–835), посмертное имя Кобо Дайси. Центром Сингон стала гора Коя. В Сингон почитается космический будда Дайнити-нёрай (Великое Сияющее Светило), что оказало большое влияние на специфику ритуалов и практик этой школы. Синто-буддийский синкретизм *рёбу-синто* – заслуга Сингон. Основателю Сингон Кукаю приписывают такие заслуги, как строительство дамб, развитие медицины, создание слоговой азбуки *кана*, превосходных образцов каллиграфии. Также ценится письменное наследие Кобо Дайси.

⁸⁵ Накорчевский А.А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). – СПб.: Петербургское востоковедение, Азбука-классика, 2004. – С. 262–266.

Владея превосходными знаниями по популярному буддийскому пантеону эпохи Хэйан, читатель может не обнаружить в сборнике некоторых значимых персонажей того времени. Это объясняется отнюдь не незнанием авторами «Удзи сюи моногатари» тех или иных бодхисаттв, а их конкретными задачами, часто личными предпочтениями и вкусом. Так или иначе, составители «Удзи сюи моногатари» стремились описать короткий отрезок времени, когда в японском обществе доминировала идея *манпо* 末法 — «конец Закона», а также ее отражение на умонастроении, поведении и повседневной жизни простого народа. Согласно идее *манпо* человечество вступало в последний, самый ужасный период, когда по учению Будды в мире начались бы всякого рода беспорядки и катаклизмы. Мишель Марра, американский буддолог и исследователь прозы *сэцува* считает, что «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”»⁸⁶.

В исследуемом памятнике идея *манпо* выражается, скорее всего, всеобщей растерянностью, эсхатологическими настроениями и массовым почитанием культа будды Амиды 阿弥陀仏, а также связанной с ним верой в Чистую землю, и в спасение одной молитвой-*нэмбуцу* 念仏. Распространение веры в мгновенную помощь бодхисаттвы Дзидзо 地藏菩薩 к концу XII века также можно приписать к идее *манпо*. целом, на материале «Удзи сюи моногатари» можно выделить следующие основные божества, культы, идеи и представления, бытовавшие в японском народном буддизме:

1. Вера в бодхисаттву Каннон; практика копирования и рецитации «Лotosовой сутры» – главной сутры буддизма Махаяны, содержащей «Сутру

⁸⁶ Цит. по: Трубникова Н.Н., статья «Представления о «конце Закона» и почитание Майтрейи. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Heian16.htm> (дата обращения 28 февраля 2012).

Авалокитешвары»; почитание статуй Каннон; первое упоминание Поталака – Чистой земли Каннон и ритуал *фудараку-токай*; упоминание Каннон в составе триады будды Амиды во время явления умирающему *райко* 来迎⁸⁷.

2. Культ будды Амиды и вера в его Чистую землю или Западный рай; деятельность отшельников *нэмбуцу-хидзири* 念仏聖.

3. Вера в бодхисаттву Дзидзо как вызволителя грешников из ада; почитание статуй Дзидзо.

4. Представления об аде, народная демонология.

5. Особенности почитания Шакьямуни 釈迦.

Далее мы рассмотрим истории «Удзи сюи моногатари» с упоминанием вышеприведенных культов и верований, которые наглядно проиллюстрируют умонастроения и духовный облик простых жителей столицы Хэйанкё и провинций.

2.1. Вера в бодхисаттву Каннон и культ «Лotosовой сутры»

Бодхисаттва Каннон – (*менее распр. вар.: Кандзэон; санскр.: Авалокитешвара; кит.: Гуаньшиинь или Гуань-инь*) – пожалуй, самая главная и авторитетная бодхисаттва буддизма Махаяны, обладающая титулами «Всевидающая», «Внимающая звукам мира». В Китае Авалокитешвара с VII-VIII веков стал ассоциироваться с женским началом, благодаря даосским и китайским народным представлениям о том, что милосердие и отзывчивость – свойственная черта женского характера⁸⁸. Таким образом, иконографический образ бодхисаттвы Гуань-инь в облике женщины был перенят и японцами.

Наибольшее число историй «Удзи сюи моногатари» связано с разными аспектами бытования культа Каннон (всего 21 история), однако из общего числа мы выделяем 11 историй о почитании бодхисаттвы и «Лotosовой сутры»,

⁸⁷ Райко 来迎 – явление умирающему верующему триады будды Амиды на пурпурном облаке с целью препровождения его в Чистую землю. В состав триады могли входить бодхисаттва Сэйси и Каннон, однако чаще всего среди бодхисаттв упоминается Каннон.

⁸⁸ Духовная культура Китая. (Том 2). Мифология. Религия. / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Восточная литература, 2007. – С. 267.

3 истории о храме Киёмидзудэра 清水寺⁸⁹ и ее чудотворной статуе Тысячерукой Каннон, 2 истории о храме Хасэдэра 長谷寺⁹⁰ в бывшей столице Нара и ее чудотворной статуе Одиннадцатиликой Каннон. В настоящем исследовании мы решили не рассматривать истории о почтенных монахах высокого ранга и истории о придворных в силу их малой информативности по интересующим нас вопросам. Тем не менее, из общего числа вышеуказанных историй очевиден факт стабильной популярности культа Каннон в японском буддизме. Еще с первых своих шагов в Японии, произведения жанра *сэцува* иллюстрировали основные ситуации из жизни человека, описанные в «Лotosовой сутре», когда ему на помощь могла прийти Всемиловитая Каннон.

Основная сутра буддизма Махаяны – «Лotosовая сутра» (法華經, «Хоккэкё») содержит Главу XXV, в которой приводится описание функций и добродетелей бодхисаттвы Авалокитешвары⁹¹. Эта глава выделилась в отдельную «Сутру Каннон» (觀音經, «Каннонкё»). Ниже мы предлагаем сопоставление функций бодхисаттвы Каннон, описанных в «Лotosовой сутре» с сюжетами «Удзи сюи моногатари» для дальнейшего анализа бытования культа Каннон в японском обществе середины и конца эпохи Хэйан.

Функции бодхисаттвы Каннон в «Лotosовой сутре»	Истории «Удзи сюи моногатари»	пор. № истории, свитка и истории в свитке
Спасение и освобождение живых существ, подвергающихся страданию и мучениям, в случае	«Про королеву государства Пэкче и золоченую скамеечку для ног»	179 (14/5)

⁸⁹ Первое строение храма было возведено в 780 г. монахом Энтин на горе Отова в Киото. Храмовый комплекс с тех пор разрастался, некоторые его здания были повреждены и вновь выстроены в более поздние эпохи. Главный зал Хондо хранит бесценную реликвию Киёмидзудэра – чудотворную статую Тысячерукой Каннон.

⁹⁰ Храм основан в VII в. в тогдашней столице Нара (Хэйдзё-кё). В 727 г. в главном зале храма была установлена статуя Одиннадцатиликой Каннон ростом в 9,3 м., которая считается самой большой деревянной статуей в Японии. Храм относится к школе Сингон, ветви Бундзан.

⁹¹ Накорчевский А.А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). – СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение. 2004. – С.193.

молитвенного обращения к бодхисаттве		
Спасение живых существ от огня	Не упоминается	
Спасение живых существ от воды/водной стихии	«Про то, как пират был обращен в веру и стал монахом»	123 (10/10)
Спасение живых существ, прибывших на судне в открытом море в страну демонов-ракшас, в случае молитвенного обращения к бодхисаттве	«О том, как Сокьята попал в страну ракшасов»	91 (6/9)
Освобождение от оков и цепей, избавление от пыток, разрушение палок и мечей, обрушавшихся на виновных и невиновных в случае обращения к бодхисаттве	«Про королеву государства Пэкче и золоченую скамеечку для ног»	179 (14/5)
Дарование бесстрашия торговому люду на пути, полном опасности в случае молитвенного обращения к бодхисаттве	Не упоминается	
Отдаление от мирских желаний, гнева и огорчения в случае обращения к бодхисаттве	Не упоминается	
Подание сына или дочери женщине в случае молитвенного обращения к бодхисаттве	«Про то, как девице из Цуруга, что в Этидзэн, помогла Каннон» «Про то, как в храме Киёмидзу женщине было даровано полотно бодхисаттвой Каннон» «Про то, как Син-но мёбу посещала храм Киёмидзу»	108 (9/3) 131 (11/7) 60 (4/8)
Бескрайняя милость бодхисаттвы по отношению к почитающим его и, хотя бы раз, совершившим подношение или иные почести	«Про то, как девице из Цуруга, что в Этидзэн, помогла Каннон» «Про то, как в храме Киёмидзу женщине было даровано полотно	108 (9/3) 131 (11/7)

	<p>бодхисаттвой Каннон</p> <p>«Про то, как мужчина, храм Хасэдэра посещавший, чудесной милости удостоился»</p> <p>«Про то, как самурай, две тысячи раз посетивший храм Киёмидзу, проиграл в сугороку»</p>	<p>96 (7/5)</p> <p>86 (6/4)</p>
<p>Проповедь Дхармы, спасение и помощь в разных телах: царей, брахманов, старца, домохозяина или его жены, мальчика или юноши, юной девы, а также существ – драконов, нагов, ракашасов и пр. Прибегание к «уловкам» для спасения всех живых существ, пребывающих в различных неблагих состояниях (мирах ада), голодных духов, животных. Дарование облегчения мук при родах, старости, болезни и смерти.</p>	<p>«Про то, как богиня Каннон обернулась змеей»</p> <p>«Чудо, сотворенное святым отшельником»</p> <p>«Про то, как бодхисаттва Каннон мылась в горячем источнике Цукума, что в земле Синано»</p> <p>«Про то, как Сокьята попал в страну ракшасов»</p> <p>«Про то, как монах Домё читал Сутру в доме Идзуми Сикибу и как божество дороги с Пятой улицы внимало его чтению»</p> <p>«Про волшебную силу монаха Эйдзицу, преданного чтению сутр»</p> <p>«Про монаха Хай-юня и мальчика, ставшего его учеником»</p>	<p>87 (6/5)</p> <p>19 (2/1)</p> <p>89 (6/7)</p> <p>91 (6/9)</p> <p>1 (1/1)</p> <p>141 (12/5)</p> <p>175 (14/1)</p>
<p>Бескрайняя милость и защита бодхисаттвы по отношению к тем, кто хранит и читает про себя Сутру, читает нараспев, воспринял значение хотя бы четырех куплетов-гатх. Такие обретут силу, и никакие существа не смогут причить им зло.</p>	<p>«Про то, как богиня Каннон обернулась змеей»</p> <p>«Про то, как пират был обращен в веру и стал монахом»</p> <p>«Про Тосиюки Асона»</p> <p>«Про то, как Хиротака был вызван на суд царя Эммы»</p>	<p>87 (6/5)</p> <p>123 (10/10)</p> <p>102 (8/4)</p> <p>83 (6/1)</p>
<p>Моментальная защита со стороны демонов-ракшасов людям, почитающих Сутру и оказавшимся в</p>	<p>«Про то, как пират был обращен в веру и стал монахом»</p>	<p>123 (10/10)</p>

беде.		
-------	--	--

Согласно Главе XXV «Лотосовой сутры» в первую очередь бодхисаттвой Каннон было обещано спасение и освобождение всех живых существ, подвергающихся страданию и мучениям, при одном лишь упоминании имени бодхисаттвы. История о королеве государства Пэкче («Про королеву государства Пэкче и золоченую скамеечку для ног»⁹²) – единственный случай упоминания подобной спасительной функции бодхисаттвы. Королева была наказана своим супругом за измену – ее подвесили под потолком за собственную косу так, что ноги не касались земли. Испытывая страшные муки, она вспомнила рассказы людей о чудотворной статуе Каннон из храма Хасэдэра в далекой Японии, и мысленно стала обращаться к ней. Каннон проявила свое милосердие – она подставила под ноги бедняжки невидимый золотой стульчик, чем облегчила ее участь. Через семь дней королева была помилована, после чего сразу же собрала всевозможные богатства для пожертвования храму Хасэдэра и с многочисленной свитой отправилась в паломничество к своей заступнице⁹³. Эта удивительно ободряющая и жизнеутверждающая концовка рассказа, главной героиней которого является не простая жительница Японии, а королева чужеземного государства, наилучшим образом отражает изначальную философскую концепцию буддийской проповеди. Таким образом, простой слушатель, услышав подобную историю из жизни аристократа и даже монаршей особы, мог не слишком печалиться о собственном грехе и, соответственно, не отвратиться от вероучения. Кроме того, история доказательно демонстрировала чудотворные способности статуи Одиннадцатиликой Каннон в храме Хасэдэра, чем популяризировала культ этой статуи, усиливая приток паломников.

В исследуемом памятнике выделяется цикл историй о храме Киёмидзудэра со статуей Тысячерукой Каннон и о храме Хасэдэра со статуей

⁹² Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館，1996。 – С. 438–439.

⁹³ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С.172 –173.

Одиннадцатиликой Каннон. Далее мы затронем подробнее тему почитания статуй этой бодхисаттвы (см. Глава 2.2).

Учитывая географическое положение страны, окруженной морями, обещание бодхисаттвы спасти живых существ от водной стихии нашло отражение и в японских *сэцува*. В истории «Про то, как пират был обращен в веру и стал монахом⁹⁴» действие разворачивается на корабле, захваченном пиратами. На борту среди прочих моряков находится молодой монах, читающий сутру, однако пираты отнимают у него коробку с сутрой и выбрасывают за борт. Спасая коробку с сутрой, выброшенной за борт, не умеющий плавать монах, волшебным образом продержался на воде ровно столько, чтобы не намочить сутру. Он был спасен десятью ракшасами в образе красивых юношей, так как с семи лет непрерывно читал сутру и был под ее защитой. Однако здесь под «десятью ракшасами» подразумевается демоница-якшиня⁹⁵ Кисимодзин, пожирающая как своих, так и человеческих детей. Впоследствии ей и еще девяти таким якшиням, ее дочерям, Будда дал возможность спасения – с тех пор они являются заступницами «Лotosовой сутры»⁹⁶.

Однако к этой же истории можно приписать две функции бодхисаттвы, описанные в Главе XXV «Лotosовой сутры»: спасение в разных телах и обет, данный ракшасами, умилившись обетам бодхисаттвы. Они в свою очередь также дали обет спасать всех, почитающих «Лotosовую сутру». Так, один рассказ содержит две добродетельных функций бодхисаттвы: спасение в море, спасение в ином теле, а также в этой истории описывается защита ракшасами тех, кто читает «Лotosовую сутру».

В продолжение темы мореплавателей и демонических существ уместно было бы привести одну историю индийского происхождения «Про то, как

⁹⁴ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 325–330.

⁹⁵ Женская ипостась мифического существа *якша*. В буддийской мифологии якшини приобрели образ кровожадных существ, пожирающих человеческую плоть. Подробнее см. Индийская мифология: энциклопедия. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005.

⁹⁶ A Collection of Tales from Uji. A Study and Translation of Uji Shui Monogatari. D. E. Mills. – Cambridge: Cambridge University Press, 1970 – P. 335.

Сокьята попал в страну ракшасов»⁹⁷. Эта история, безусловно, заслуживает внимания, однако нам будет интересен лишь один эпизод, в котором молодой торговец вместе с несколькими попутчиками сбегает на лодке от кровожадных ракшасов⁹⁸ в сторону южного острова Поталака. Выйдя в открытое море, все они стали взывать к Авалокитешваре, как вдруг из-за моря показалась огромная белая лошадь, которая вскочив на волну, приблизилась к людям. Догадавшись о том, что это сама Каннон явилась к ним в ответ на их взывания, бедняги вскарабкались на спину лошади, которая благополучно перенесла их в родные края.

Хотя бы на примере этого одного рассказа мы можем убедиться в том, что среди простых людей (в рассказе героями выступают торговцы, отправившиеся в неведомые земли⁹⁹ на поиски золота) вера в чудесную обитель Авалокитешвары была сильна, наряду с хорошим знанием функций этого бодхисаттвы, описанных в «Сутре Каннон»: «Если сотни, тысячи, десятки тысяч, миллионы живых существ, ища золото, серебро, раковины тридакны, агаты, кораллы, янтарь, жемчуг и другие драгоценности, выйдут в великое море и станет дуть черный ветер и отнесет [их суда] к стране демонов-ракшас, то, если хотя бы один человек назовет имя бодхисаттвы Внимающего Звукам Мира, все эти люди смогут избежать бед, [которые несет встреча] с ракшасами. Потому [этого бодхисаттву] и зовут Внимающий Звукам Мира¹⁰⁰».

Если отражение многих функций Каннон в рассказах «Удзи сюи моногатари» вполне узнаваемо и легко определимо, то с обетом бодхисаттвы касательно дарования женщинам достойных сыновей и дочерей дело обстоит несколько иначе. В двух случаях из трех хэйанская женщина – жительница столицы, молит чудотворную статую Каннон послать не потомство, а мужчину-

⁹⁷ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996 – С. 216–223.

⁹⁸ Ракшас – божество ланкийского демонического пантеона. В своем истинном облике это существа с огромным черным телом, красными волосами, зелеными глазами и страшными клыками. В женской ипостаси ракшасы охотились за моряками, потерпевшими кораблекрушение: обольщали их под видом неписанных красавиц, а затем пожирали.

⁹⁹ Бытует версия, что речь в данном случае идет об о-ве Цейлон.

¹⁰⁰ Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит. А.Н. Игнатовича. – М.: Ладомир, 1998. – С. 282.

покровителя, а то и какое-то материальное благо. Женщина, вынужденная обратиться к бодхисаттве с молитвой — непременно осиротевшая, лишившаяся покровителя, обедневшая и даже обнищавшая.

В истории «Про то, как девице из Цуруга¹⁰¹, что в Этидзэн¹⁰², помогла Каннон»¹⁰³ описан яркий пример из жизни хэйанской женщины: потеряв по очереди родителей, миловидная и кроткая девушка осталась совсем одна. Жалкое состояние, оставленное родителями, вскоре растаяло, просторный дом стал ветшать и обрушиваться. Одежда вконец износилась, средств на пропитание совсем не оставалось, поэтому в отчаянии бедняжка самостоятельно устроила алтарь со статуей Каннон, ежедневно уповая на ее защиту. Вскоре в ее дом попросились на ночлег путники – человек восемьдесят из свиты некоего молодого аристократа. Расположив их кое-как, девушка смущалась своему виду и полному отсутствию угощения. Однако через мгновение в ворота кто-то постучал – это была дочь кухарки, некогда работавшей у родителей девушки. Она приглашала погостить девицу к себе, но, узнав, что у той незваные гости и, к тому же, у бедняжки нет никакого угощения для них, велела своим слугам собрать всевозможных яств. Вскоре слуги принесли огромные корзины с разнообразными закусками и питьем, а сама женщина помогла накормить всех гостей. На следующий день молодой аристократ, очарованный красотой девушки и ее удивительным сходством с его любимой умершей женой, стал просить ее уехать с ним и поселиться вместе. Так, девушка была вызволена из нищеты благодаря молитве перед статуей Каннон, которая послала ей не только достойного жениха, но и сама приняла облик доброй женщины, помогавшей ей с угощением. Девушка стала единственной женой господина, подарила ему много сыновей и дочерей, вместе они прожили долгую счастливую жизнь.

¹⁰¹ Местность Цуруга 敦賀 в провинции Этидзэн. Впервые упоминается в японских письменных памятниках древности «Кодзики» и «Нихонги». С X по XIII вв. являлась центром японо-китайской торговли.

¹⁰² Этидзэн 越前 – историческая область в Японии, расположенная в северной части современной префектуры Фукуи.

¹⁰³ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 279–288.

В рассказе «Про то, как в храме Киёмидзу женщине было даровано полотно бодхисаттвой Каннон»¹⁰⁴ некогда богатая, но осиротевшая и обедневшая женщина, упорно молилась перед статуей Каннон, однако в ответ на ее молитвы всякий раз перед ней оказывались свертки грубого полотна для пошива балдахина. Женщина недоумевала – ведь она просила о другом¹⁰⁵! В конце концов, побоявшись гнева богини, женщина прекратила молитву, ночью тайком вынесла накопившиеся свертки материи и сшила себе платье. Одежда, сшитая из этого полотна, обладала волшебным свойством благосклонного расположения всех людей к этой даме – отныне бедняжка стала казаться окружающим милой и беззащитной, неожиданно для нее самой совершенно посторонние люди стали ее жалеть и щедро одаривать. Впоследствии дама удачно вышла замуж, жила безбедно и стала помогать другим страждущим¹⁰⁶.

Эти два сюжета весьма любопытны своеобразной интерпретацией обещания дарования потомства бодхисаттвой: оказавшись в условиях существования системы брака *цумадои* 妻問い в хэйанском обществе, этот отрывок из сутры был подвергнут японизации, а то и «хэйанизации». Брак *цумадои* с визитными отношениями со стороны супруга с одной стороны обеспечивал финансовой независимостью женщину – выйдя замуж, она могла оставаться в отчем доме, принимать у себя мужа и самостоятельно воспитывать детей, а также наследовать имущество от родителей и передавать его по женской линии собственным дочерям¹⁰⁷. С другой стороны, такая система брака подразумевала раздельное проживание супругов, и лишь ночные визиты последнего. Богатый и знатный супруг мог иметь нескольких жен и наложниц, подобные примеры ярко описаны в

¹⁰⁴ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 345–347.

¹⁰⁵ Что конкретно спрашивала женщина в молитвах – неизвестно, но вполне очевидно, что что-то материальное как единственное и наипростейшее средство избавления от нищеты. В эпоху Хэйан в качестве предметов дарообмена, поощрения или выплаты жалованья чиновникам выдавался рис и шелк-сырец. В некоторых случаях это было готовое платье из шелка или парчи. По всей видимости, женщина ожидала в качестве дара свертки шелковой ткани, но никак не грубого полотна.

¹⁰⁶ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 170–172.

¹⁰⁷ Подробнее о браке и правах женщины при разводе см.: Фукуто Санаэ. Хэйан-тё онна-но икиката. Кагайта дзёсэйгати (Жизнь женщин в эпоху Хэйан. Блиставшие женщины. – Токио, 2004). 服籐早苗. 平安朝女の生き方. 輝いた女性たち. – 東京、2004. – С. 40–46.

дневниковой литературе «женского потока»¹⁰⁸. Супруг мог перестать посещать жену, что могло означать не только одни душевные муки и ревность к сопернице, но и постепенное обнищание женщины, которой по статусу полагалось скрываться от чужих глаз за многочисленными ширмами, ставнями и веерами. Подобный уединенный образ жизни женщины не подразумевал активного поведения женщины, поэтому не удивительно, что осиротевшая незамужняя девушка и женщина, внезапно лишившаяся своего богатого покровителя, могла постепенно истратить все свое состояние, обнищать и потерять все, включая крышу над головой. Поэтому, учитывая все нюансы хэйанской системы брака, женщина в молитве перед статуей Каннон испрашивала в первую очередь не потомство, а супруга или покровителя, как это и показано в двух вышеупомянутых историях.

И, наконец, последняя история «Про то, как Син-но мёбу посещала храм Киёмидзу» наиболее отчетливо иллюстрирует интересующий нас отрывок из «Лотосовой сутры». По сюжету известную придворную даму Син-но мёбу возжелал один престарелый монах, но из-за греховных помыслов он внезапно тяжело захворал. О причине своего недуга он поведал другим монахам, сокрушаясь о том, что суждено ему переродиться в теле змеи. Один из монахов решил отправиться к Син-но мёбу. Та незамедлительно явилась и в ответ на раскаяния умирающего стала укорять его в том, что он сразу не открылся ей – ведь она не стала бы ему ни в чем отказывать. Монах был рад ее приходу, благословил ее пассажем из Лотосовой сутры, которую прочел более восьмидесяти тысяч раз: « “<...> если ты родишь мальчика, который останется в миру, ты родишь канцлера или регента. Если родишь девочку, она станет женой государя. Если родишь мальчика, который примет монашество, он станет важным духовным лицом”»¹⁰⁹. Таким образом, умирающий монах почти повторил обещание бодхисаттвы: «Если [какая-нибудь] женщина, которая хочет иметь сына,

¹⁰⁸ Ярчайшим примером женских переживаний в подобном браке может послужить «Дневник эфемерной жизни» Митицуна-но хаха. Подробнее см. Митицуна-но хаха. Дневник эфемерной жизни /Пер. со старояп. В.Н. Горегляда. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1994.

¹⁰⁹ Удзи сюи моногатари //Японская новелла. Серия «Золотая серия японской литературы». Пер. Г. Г. Свиридова. - СПб.: Северо-Запад Пресс, 2003. – С. 64–65.

будет почитать бодхисаттву Внимающего Звукам Мира и делать [ему] подношения, [она] родит сына, обладающим достоинствами, приносящими счастье, [а также] знанием и мудростью. Если [она] хочет иметь дочь, то родит дочь с хорошими внешностью и манерами, взрастившую в прошлых жизнях корни добродетелей, которую люди будут любить и уважать»¹¹⁰.

Бескрайней милостью отличалась бодхисаттва Каннон по отношению к почитающим ее и хотя бы раз совершившим подношение или оказавшим ей иные почести. Эта функция уже фигурировала в двух вышеупомянутых историях о женщинах, молящихся перед статуей Каннон. В двух остальных случаях упоминаются молодые самураи.

Одна история «Про то, как мужчина, храм Хасэдэра посещавший, чудесной милости удостоился»¹¹¹ повествует о молодом самурае, оставшемся без родителей и покровителя¹¹². Не зная, как ему существовать дальше, в отчаянии он проводил все свои дни в храме Хасэдэра с чудодейственной статуей Каннон. Местных монахов смущало его присутствие в храме, потому они решили кормить его по очереди. Однажды самурай увидел сон, в котором некто в монашеском одеянии упрекал его за дерзкое упование на Каннон, объяснил, что причиной несчастий самурая была его дурная карма, просил покинуть храм, взяв лишь то первое, что попадетсся ему под руку. Так случайно в руку ему попала соломинка, которой он впоследствии связал назойливого овода. Забавную игрушку захотел себе в подарок мальчик из богатой семьи, взамен же самураю пожаловали три мандарина. Так эти мандарины были поданы даме, умиравшей от жажды, взамен которых она подарила самураю три связки материи. В дальнейшем самурай успешно менял один дар на другой, оказывая услугу людям, в конечном итоге обзаведясь собственным домом, земельным наделом и слугами. С тех пор самурай разбогател и жил, не зная бед.

¹¹⁰ Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит. А.Н. Игнатовича. – М.: Ладомир, 1998. – С. 283.

¹¹¹ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館，1996. – С. 234–244.

¹¹² Типологически эту историю также вполне можно отнести к корпусу сюжетов о беззащитных женщинах, лишившихся покровителя.

В данном случае перед нами дидактический сюжет с участием буддийского божества, но облаченный в сказочную фольклорную форму. В данном случае это сказка «Счастливая соломинка», в которой Каннон также изображается надменной и неприступной богиней, однако после непрестанных молений самурая является ему во сне и отчитывает его за упрямство¹¹³. В этой истории любопытен не только отклик Каннон на многодневные молитвы обездоленного слуги-самурая, но и основной элемент, присущий кумулятивной сказке¹¹⁴ – обмен одного найденного предмета на другой и так по цепочке, пока герой повествования не доберется до наиболее выгодной ему вещи и не разбогатеет или же наоборот – потеряет всё.

Если этому самураю сопутствует удача в делах, то в истории «Про то, как самурай, две тысячи раз посетивший храм Киёмидзу, проиграл в *сугороку*¹¹⁵» от самурая отвернулась сама бодхисаттва Каннон. Речь о находчивом молодом самурае, проигравшем все свое добро другому самураю в азартной игре *сугороку*. Не имея за душой ничего, кроме благодати от двухтысячекратного¹¹⁶ посещения храма Киёмидзу со статуей Тысячерукой Каннон, он вздумал перехитрить другого игрока – предложить взамен документ с официально зафиксированной передачей этой благодати. Другой самурай согласился, а проигравший, посмеиваясь про себя над глупостью своего партнера по игре, обставил всю церемонию с большой помпезностью – даже попросил знакомого монаха зачитать документ и с почтением вручить счастливицу. Казалось бы, все остались довольны, однако вскоре проигравший самурай попал в большую передрагу и был арестован, а другой удачно женился на девице с большими связями, разбогател и многого добился в своей жизни. Люди неодобрительно отзывались об этой

¹¹³ Садокова А.Р. Буддийское мироощущение в японском повествовательном фольклоре. /Буддизм и литература. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – С. 411.

¹¹⁴ Основным художественным приемом в кумулятивной сказке является повторяющееся действие, которое развивается на протяжении всего сюжета. Подробнее см.: Пропп В.Я. Кумулятивная сказка // В.Я. Пропп, Фольклор и действительность: Избранные статьи, М.: Наука, 1976, с. 241–257.

¹¹⁵ Сугороку 双六 – старинная японская настольная игра. Подробнее см.: Войтишек Е.Э., Половникова Е.В. История японской игры *сугороку* в контексте развития настольных стратегических игр Азии. // Вестник НГУ. Серия: история, филология. 2009. Том 8, выпуск 4: Востоковедение. – С. 88–96.

¹¹⁶ Если быть точнее, в рассказе говорится о посещении самураем храма Киёмидзудэра дважды по две тысячи раз. То есть, от нечего делать, подражая другим людям, он целых два раза совершил такое благое дело, но без должного благоговения и понимания сути паломничества.

истории, но рассудили это по-своему: проигравший самурай не сумел прочувствовать благодати от паломничества, тогда как выигравший самурай принял дар с чистым сердцем, так что бодхисаттва Каннон, похоже, была глубоко тронута¹¹⁷.

Тут, помимо абсурдного поступка проигравшего, равно как и совершенно бездумного посещения храма в подражание другим паломникам, любопытен сюжет с передачей благодати постороннему. Свой поступок проигравший самурай считал лишь за удачную хитрую сделку, а на деле он, действительно, лишается благосклонности бодхисаттвы, которая «по закону» переходит другому самураю. И вновь этот забавный сюжет демонстрирует упадок нравов в период *манпо* не только простых жителей, но и монаха, которого сумел подговорить наш герой. Казалось бы, монах, служащий в столичном храме Киёмидзудэра с многочисленными реликвиями и чудотворной статуей Каннон, должен был предостеречь хитреца от столь неразумного поступка, однако и он втягивается в это сомнительное дело.

В историях «Удзи сюи моногатари» согласно данному обету бодхисаттва нередко являет свою помощь и проповедует Дхарму в ином обличье: в Главе XXV «Лotosовой сутры» дается перечень тех ипостасей Авалокитешвары, в которых можно ожидать его помощи: царя, брахмана, монахов и монахинь, домовладельца или его жены, сановника, старца, юноши или девы, а также в нечеловеческом обличье как телах бога, дракона, якши, асуры и прочих существ¹¹⁸.

История «Про то, как богиня Каннон обернулась змеей»¹¹⁹ повествует о сокольнике, от которого улетел сокол. В поисках пропавшей птицы, он оказывается слишком далеко от дома, но замечает на дереве, растущем из глубокого ущелья, соколиное гнездо и вьющихся над ним прекрасных соколов.

¹¹⁷ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 205–206.

¹¹⁸ Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит. А.Н. Игнатовича. – М.: Ладомир, 1998 – С. 284.

¹¹⁹ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996 – С. 206–210.

Обрадовавшись находке, он пожелал добыть птенцов из гнезда, но провалился в ущелье. Помощники, не сумев разглядеть беднягу, оставили его, посчитав, что упавший с такой высоты не сумел бы выжить. Однако сокольник сумел уцепиться за ствол дерева, а затем и переступить на выступ скалы, только был ни жив, ни мертв от страха. Тем не менее, он вспомнил выученную еще в детстве сутру Каннон и обратился к бодхисаттве словами из сутры. Тут краем глаза он заметил двигавшуюся в его сторону огромную змею, однако принял решение вонзить в ее спину нож и выбраться наверх на спине змеи, ухватившись за рукоять ножа. Замысел сокольника был осуществлен, и он благополучно выбрался наверх, только нож крепко-накрепко застрял в ране, и змея уползла прочь с ножом в спине. Домочадцы сокольника успели отслужить по нему заупокойную службу – каково было их изумление при виде измученного, но живого хозяина! Сокольник поведал им о своем злоключении и чуде, сотворенном Каннон, а, когда взял сутру в руки, с удивлением обнаружил, что в пассаж с молитвой к Каннон воткнут тот самый нож. Тут он догадался, что сама сутра пришла к нему на помощь в облике змеи. Рассказ завершается словами: «Вряд ли стоит лишний раз повторять: всяк взыскующий помощи Каннон непременно ее обрящет»¹²⁰.

Этот рассказ содержит две функции Каннон – спасение в ином облике и скорая защита бодхисаттвы по отношению к цитирующим или переписавшим сутру. В *сэцува* образ Каннон тесно связан с «Лotosовой сутрой»: знакомые с сутрой и переписавшие ее хоть раз со всем тщанием, непременно спасутся. Далее практике переписывания сутр мы уделим особое внимание (См. Главу 2.2).

К спасительной функции Каннон в ином облике можно отнести и явление бодхисаттвы в виде белой лошади к морякам, которым грозила опасность быть растерзанными свирепыми якшинями в истории «Про то, как Соkjята попал в страну ракшасов». Соkjята, обратившись в молитве к Каннон в сторону священной горы Поталака, мгновенно получает спасение в виде белой лошади, на спине которой он с остальными моряками благополучно скрывается от

¹²⁰ Удзи сюи моногатари //Тысяча журавлей. Антология японской классической литературы VIII–XIX вв. Пер. Т. Редько-Добровольской. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – С. 532–535.

преследований кровожадных демониц и переносится на западный остров. Упоминание загадочной горы Поталака тут неспроста – Поталака или, на японский манер – Фудараку 補陀落, почиталась как Чистая земля бодхисаттвы Каннон. Не только у будды Амиды, но и у каждого бодхисаттвы была собственная Чистая земля.

Также представляют интерес сюжеты, в которых представлены «уловки» бодхисаттвы и смена облика ради проповеди вероучения или спасения обитателей всех миров ада. Каннон готова отвратить грешника от его злых деяний или проповедовать Дхарму в разных телах. В истории «Про то, как бодхисаттва Каннон мылась в горячем источнике Цукума¹²¹, что в земле Синано»¹²² повествуется о провинциальных жителях, которые тщательно готовятся к визиту бодхисаттвы Каннон, поскольку одному из местных приснился сон, в котором бодхисаттва повелела принять подобающим образом и признать за Каннон конника с такой-то внешностью, в таком-то одеянии. После наведения должного порядка и освящения горячего целебного источника, толпа стала ожидать появления божества верхом на коне. Наконец-то появился незнакомый конник с колчаном на плече, правда внешность не соответствовала описанной во сне. Тем не менее, все как один стали кланяться ему в пол, вконец засмутив мужчину. Никто из толпы так и не смог внятно объяснить ему причину такой встречи. Путнику только слышалось имя бодхисаттвы, поэтому он догадался, что его приняли за Каннон. Он устыдился в своем грехе убийства живых существ, прилюдно раскаялся и решил там же постричься в монахи. Кто-то из толпы узнал в коннике правителя некой провинции господина Хато, отличного охотника, которого все называли Бато Каннон.

Недаром в истории упоминается Бато Каннон 馬頭觀音 — Каннон с лошадиной головой: эта одна из яростных ипостасей Каннон связана с образом

¹²¹ Горячий источник Цукума 筑摩 в исторической провинции Синано 信濃国, соответствует территории современной префектуры Нагано, о-в Хонсю.

¹²² Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 212–214.

грозного царя, защитника буддизма Фудо-мёо 不動明王 (санскр.: Ачаланатха, «Неподвижный Светлый царь»).

«Каннон с лошадиной головой» является одной из шести ипостасей Каннон в тантрическом буддизме, образ Бато Каннон уходит корнями к индуистскому божеству с лошадиной головой Хаягрива. С середины эпохи Хэйан появилось народное представление о Каннон в шести разных ипостасях, что тесно связано с представлениями о шести сферах существования¹²³. Особое распространение получил образ Бато Каннон, которая в этой ипостаси спасала грешников, переродившихся в животных¹²⁴. Как пишет буддолог Гораи Сигэру, в японском народном буддизме особое распространение получали грозные образы Каннон. Если в аристократическом обществе ценили такие качества бодхисаттвы, как любовь и сострадание, то крестьяне наоборот – почитали силу и мистическую сторону культа Каннон¹²⁵.

Данный сюжет про неугодный буддизму промысел убийства живых существ и неожиданное обращение в буддийскую веру охотника, скорее всего, может быть объяснен бескрайним милосердием Каннон, обеспокоенной дальнейшей кармической судьбой человека, убивавшего живых существ, стремлением приобщить его к вере еще в этом, посюстороннем мире¹²⁶.

В истории «Про монаха Хай-юня и мальчика, ставшего его учеником» действие разворачивается в Китае, в горах Утайшань¹²⁷. Мальчику лет десяти на горной тропе повстречался монах по имени Хай-юнь, который стал расспрашивать путника – не читал ли мальчик Лotosовую сутру? Ребенок никогда не слышал о такой сутре, поэтому монах стал его обучать чтению и толкованию

¹²³ Виды существования, в которых существа могут перерождаться. Это три уровня обусловленного счастья – мир богов, мир полубогов и мир людей – и три сферы страдания: мир животных, мир голодных духов и ады.

¹²⁴ Сайто Нодзоми. Оми-но бато каннон. // Сига бункадзай кёсицу сиридзу (218) . (Бато Каннон из Оми// Серия «Исследовательская лаборатория материалов по культуре Сига (218)) . – 齋藤望. 近江の馬頭観音. // 滋賀文化財教室シリーズ(218). – Интернет-ресурс <http://shiga-bunkazai.jp/download/kyoshitsu/k218.pdf> (дата обращения: 20.02.2016)

¹²⁵ Гораи Сигэру. Нихон-но сёмин буккё. – Токио: Кадогава сётэн, 1985. (Японский простонародный буддизм) / 五来重. 日本の庶民仏教. - 東京, 1985. – С. 87.

¹²⁶ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 176–178.

¹²⁷ Горы Утайшань 五台山 («Горы пяти высот») находятся в провинции Шаньси, на севере уезда Утай. Является одной из четырех священных гор, почитается как святыня и место обитания бодхисаттвы Манджушри.

сутры. Как-то раз мальчик получил предостережение от незнакомого ему молодого монаха, посещавшего ту обитель, никогда не вступать в связь с женщиной. Этим незнакомцем оказался бодхисаттва Манджушри,¹²⁸ он же принимал облик знатной дамы, которая попросила у мальчика помощи, но тот, помня о предостережении, равнодушно прошел мимо. Выдержав все испытания и искушения, научившись чтению всей Лotosовой сутры, монах Хай-юнь отправил мальчика в крупный монастырь для официального посвящения в монахи. Местный монах, ведавший церемонией посвящения, удивился рассказам мальчика о горной обители на Утайшань и монахе Хай-юнь — ведь на этой горе обитает лишь сам бодхисаттва Манджушри! Сам Манджушри являлся мальчику в облике монаха Хай-юня, молодого монаха и женщины, обучая и испытывая своего ученика. На месте же прежней горной пагоды не было ни малейших следов человеческого существования.

Эта легенда китайского происхождения о выборе верного ученика бодхисаттвой Манджушри вполне встраивается в раздел функции бодхисаттвы Каннон о проповеди Дхармы в разных телах. С другой стороны, тут подчеркивается высокое значение Лotosовой сутры, настолько, что даже другие бодхисаттвы берутся за ее толкование избранным. Нередко бодхисаттва Манджушри, как и бодхисаттва Каннон, составляет триаду будды Амиды во время *райко* 来迎 – явления к умирающему праведнику для того, чтобы проводить его в Чистую землю будды Амиды.

Следующую историю можно отнести к функции Каннон, вызволяющей из неблагих форм существования или облегчающей страданий, утешающей и приобщающей к Вероучению. В истории «Чудо, сотворенное святым отшельником»¹²⁹ горный отшельник похоронил свою мать, не воспринявшую

¹²⁸ Яп. – Мондзю 文殊. Бодхисаттва – верный ученик и спутник Будды, покровитель изучающих Дхарму, буддийскую книжность и каллиграфию. Изображается верхом на льве с мечом и свитком в руках. Чистая земля бодхисаттвы – гора Утайшань в Китае

¹²⁹ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 64–67.

вероучение, на священной горе Атаго 愛宕山¹³⁰. В течение трех лет без сна и пищи он молился о ее грешной душе перед самодельной статуей Тысячерукой Каннон. Однажды ему приснился сон, в котором мать сообщила ему радостную весть — молитвами сына она смогла переродиться в мужчину и возродиться в раю будды Амиды¹³¹! Наконец отшельник вновь вернулся к людям, но, по всей видимости, своими беспрестанными молитвами и постом он облегчил страдания обитателям низших миров: всевозможным животным и голодным грешникам. Они всюду незримо следовали за ним по пятам и питались благодаря отшельнику: сам он съедал огромное количество еды, но не насыщался, так как вся еда таинственным образом по цепочке передавалась животным и голодным существам.

Суть этого рассказа не только в силе молитвенного обращения к Каннон, благодаря чему мать отшельника смогла переродиться в раю, но и явления бодхисаттвы в теле святого отшельника для облегчения голодных мук всех этих представителей низших сфер существования. Первая половина этой истории — вольная интерпретация «Сутры основных обетов бодхисаттвы Кшитигарбхи» с привязкой к топографическим особенностям Японии, в которой самим бодхисаттвой представлен святой отшельник, удалившийся на три года на священную гору Атаго для молитвы о грешной душе его матери¹³².

Историю «Про то, как монах Домё читал Сутру в доме Идзуми Сикибу и как божество дороги с Пятой улицы внимало его чтению» также можно

¹³⁰ Священная гора в синто-буддийском синкретизме, располагается в северо-западной части совр. Киото. В 701 году на горе был основан храм *сюгэндо*, просуществовавший до эпохи Мэйдзи.

¹³¹ Стоит отдельно оговорить отношение буддизма к женщине: она считалась существом, которая своими естественными нечистотами (менструальной кровью, кровью во время родов) оскверняет землю и воду, соответственно, богов-ками воды и земли, а также буддийских монахов, которые используют эту воду для омовения. Женщине предстояли вечные муки в специальном аду — Ад кровавая чаша. Лишь упорная молитва могла подарить женщине возможность вначале переродиться мужчиной и только так войти в рай будды Амиды. Подробнее см.: Кикнадзе Д. Буддизм глазами женщин (по материалам сборника «Удзи свои моногатари», XIII в) // Коллективная монография «Япония: культурные традиции в меняющемся социуме. Материалы российских и зарубежных исследователей, представленные в рамках мероприятий, посвященных 100-летию со дня рождения Е.М. Пинус. [«Вопросы японоведения» № 5]. Отв. ред. и сост. В.В. Рыбин, Н.А. Самойлов, Е.М. Османов, А.В. Филиппов. СПб.: ЛЕМА, 2014. С.84–103; Manabe Shunsho. Hell of the Bloody Pond and the Rebirth of Women in the Paradise. / Journal of Indian and Buddhist Studies Vol. 43, № 1, December 1994. — P. 34–38; Номура Икюё. Буккё то онна-но сэйсинси (Буддизм и история женской духовности. — Токио, 2004). 野村育世. 仏教と女の精神史. — 東京, 2004.

¹³² Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 173–175.

интерпретировать не только как историю об «уловках» бодхисаттвы Каннон для облегчения кармического существования, но и о «приобщении» низшего божества исконно японского происхождения к буддийскому вероучению. Согласно истории, один монах приступил к чтению «Лotosовой сутры» не совершив должного омовения. Именно по этой причине низшее из божеств-ками – божество дороги Пятой улицы¹³³, смогло посетить чтение. Во все другие дни, когда монах совершал омовение, Брахма и Индра, как и остальные высшие божества, окружали чтеца, и низшее божество не имело возможности подойти поближе. Теперь же монаха искренне благодарил тоненький старческий голос за возможность насладиться чтением сутры и немного приобщиться к Вероучению.

К вышеописанным функциям Каннон, помимо тех «уловок», к которым прибегает бодхисаттва для спасения всех живых существ, относится и врачевание при рецитации особых пассажей из «Лotosовой сутры», как это описано в рассказе «Про волшебную силу монаха Эйдзицу, преданного чтению сутр»¹³⁴. Мы не будем подробно рассматривать эту историю, а лишь отнесем его к числу сюжетов, соотносимых с обещанием Каннон даровать облегчение мук при родах, старости, болезни и смерти. В случае интересующего нас рассказа речь идет об излечении от лихорадки.

2.2. Практика вырезания статуй бодхисаттвы Каннон и переписывания «Лotosовой сутры»

Выше мы затрагивали тему спасительного значения чтения и переписывания Лotosовой сутры в случае, если мирянин жаждет чуда от Каннон. «Отвлекаясь от заключенного в сутре доктринального содержания, простонародная ментальность воспринимала ее, прежде всего, как буддийскую святыню. Иметь у себя в доме сутру (быть может не всегда доступную в ее доктринальном содержании) было равносильно для мирянина обладанию

¹³³ Имеется в виду божество дорог и границ *Досодзин* 道祖神. Подробнее см.: Боги, святилища, обряды Японии: Энциклопедия синто / Под ред. И.С. Смирнова; отв. ред. А.Н. Мещеряков; отв. секр. В.А. Федянина. (Orientalia et Classica: Труды института восточных культур и античности; вып. 26) М.: РГГУ, 2010. – 67-68.

¹³⁴ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京: 小学館, 1996. – С. 367–369.

священной реликвией, а переписывание сутры или донаторство на этом поприще – религиозному подвигу сродни изготовлению статуи» – пишет М. Е. Ермаков¹³⁵.

Безусловно, это условие относилось только к образованным верующим, имевшим возможность получить достойное образование. В случае невозможности переписать сутру самостоятельно по каким-либо причинам, мирянин обычно заказывал ее копирование опытному монаху или каллиграфу. Очевидно, что в те времена переписать самостоятельно целую сутру мог не каждый, но, судя по указу правителя Тэмму (631–686)¹³⁶, иметь алтарь и сутры дома надлежало еще в эпоху Нара (710–794): «Во всех провинциях и во всех домах надлежит построить храм Будды, поместить туда статую Будды и сутры, совершать моления и приношения»¹³⁷.

Из труда Е.В. Завадской по истории японской книги также можно узнать, что в эпоху Нара переписка буддийских текстов почиталась как особое, сакральное занятие и выражение уважения по отношению к Учению. Для массового копирования буддийских сутр даже были созданы специальные мастерские, где опытные художники не только переписывали священные тексты, но и дополняли их иллюстрациями¹³⁸.

Судя по материалу ранних *сэцува* с сюжетами о переписывании «Лотосовой сутры», на первый взгляд кажется, что сама Каннон была особенно строга к мирянам, способным самостоятельно переписать сутру. Как и в прочих *сэцува*, в «Удзи сюи моногатари» можно найти две истории о наказании за небрежно переписанную сутру или о милости богини, благодаря тщательному копированию сутры. Такое устрашение верующих от лица самого бодхисаттвы – довольно распространенный литературный прием, прижившийся в историях *сэцува*. В буддийском пантеоне, особенно, это касается пантеона тантрического буддизма, бодхисаттвам вовсе не свойственно устрашение и запугивание мирян. Такими функциями наделены охранители буддийского вероучения, гневные Защитники

¹³⁵ Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994 – С. 171.

¹³⁶ Сороковой правитель страны Ямато. Был возведен на престол в 673 г., правил вплоть до своей смерти в 686 г.

¹³⁷ Нихон сёки. Анналы Японии. Т.2. /Пер. со старояп. и коммент. Л.М.Ермаковой и А.Н.Мещерякова – СПб.: Гиперион, 1997. – С. 257.

¹³⁸ Завадская Е.В. Японское искусство книги VII–XIX века. М.: РИП-холдинг, 2014. – С. 48.

Четырех сторон света, среди которых наибольшей популярностью пользовался Фудо-мёо: со свирепой внешностью, держащий в руках аркан для отлавливания неверующих и попирающих буддийскую веру. Бодхисаттва же изначально отказывается от возможности стать буддой, потому как дает обет оставаться среди людей, спасая их и являясь к ним на помощь при назывании имени бодхисаттвы. И, тем не менее, в произведениях *сэцува*, изначальное назначение которых очевидно, плачевный результат за небрежно переписанные сутры часто объясняется гневом бодхисаттвы Каннон – ведь когда устрашает само божество, то паству рано или поздно охватит трепетный страх. В этом, отчасти, прослеживается и фольклорное влияние японской народной сказки, которая в период распространения буддизма впитала в себя буддийские элементы, оттеснив синтоистские. А.Р. Садокова пишет о том, что со временем в японском фольклоре произошло превращение Каннон в главное божество. Однако богиня, прежде чем одарить взывающего к ее милости, вначале испытывала его. Лишь после усердных многодневных взываний, Каннон могла явиться молитвеннику во сне¹³⁹.

Из сходства довольно примитивной канвы содержания историй *сэцува* со сказочным фольклором, вытекают не только методы воздействия на простую паству, но и понимание главной цели жанра – понятными необразованному человеку способами, не углубляясь в дебри вероучения и иные ненужные обычному мирянину тонкости буддийского мироустроения показать правильную модель поведения истинного буддиста: чего нужно придерживаться, а о чем вовсе не стоит помышлять.

В буддийских *сэцува* часто можно встретить мотив откупа, обещания совершения какого-либо благодеяния ради возможности избежать беды. В двух историях «Удзи сюи моногатари» встречается подобный «откуп» от преждевременного приговора царя загробного мира Эммы, что заключается в обещании переписать сутру. Так, в истории «Про то, как Хиротака был вызван на

¹³⁹ Садокова А.Р. Буддийское мироощущение в японском повествовательном фольклоре. /Буддизм и литература. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – С. 410–411.

суд царя Эммы»¹⁴⁰ герой повествования был вызван к царю Эмма по требованию его жены, умершей во время родов, для того, чтобы и в загробном мире находиться вместе. Однако, находчивому Хиротака удается откупиться обещанием скопировать сутру ради упокоения души своей жены, что всем пришлось по нраву. С тем он и был отпущен назад, где и выполнил свой обет со всем тщанием. Герой истории «Про Тосиюки Асона»¹⁴¹ каллиграф и переписчик сутр, также призывается на суд Эммы прежде отведенного ему срока за небрежное переписывание заказанных ему сутр, из-за чего умершие заказчики переродились в страшном облике и не могли найти упокоения.

Примечательно, что во многих историях *сэцува* звучит идея наказания человека за неучливое обращение с предметом почитания, особенно за небрежное переписывание сутры или копирование сутры не до конца. Любопытен отрывок из вышеупомянутого рассказа о результатах, как выясняется уже в потустороннем мире, пустых трудов каллиграфа. Пока конвоиры ведут грешника на суд царя Эмма, тот обращает внимание на необычный пейзаж и существ, которых встречает на своем пути: «Шли они дальше, и впереди показалась широкая река. Воды ее были темными, словно тушь. Тосиюки ужаснулся при виде мутных вод и осмелился спросить: “Отчего вода в этой реке цвета туши?”. “Тебе ли не знать этого? Вся тушь, которой ты переписывал «Сутру Лотоса», вылилась в эту реку!” – последовал ответ. “Но по какой же причине вся тушь теперь течет, словно река?” – не унимался каллиграф. В ответ последовало: “Сутры, переписанные с истинным тщанием и верой, отправляются прямыми в царство Эммы, где и хранятся с благоговением. Ты же переписывал сутры, оскверняя свою плоть и душу, а такие сутры выбрасывают в поле – ливень смывает с них всю тушь, и она выливается в реку. В этой реке и течет тушь из переписанных тобой сутр” – от услышанного Тосиюки еще больше перепугался. “Умоляю вас, помогите мне спастись – даже в таком положении должен быть выход” – рыдал он, но конвоир

¹⁴⁰ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996 – С. 198–200.

¹⁴¹ Там же. С. 258–267.

ответил: “Мне очень жаль, но будь твой грех незначительным, я бы нашел способ тебе помочь. Однако тяжесть твоего греха и словами не описать, и осмыслить даже трудно – так что и не проси!”. После такого ответа бедняге не то, что рот открывать расхотелось, от смертельного ужаса он едва передвигал ноги. Тут откуда ни возьмись к ним подбежал страшного вида человек и стал отчитывать конвоира: “Опаздываете! Давно уже должны были явиться!”. Тот встрепнулся и Тосиюки поволокли к огромным воротам, где на него надели ярмо и остальную упряжь и связали, словно свиток»¹⁴².

И тут Тосиюки удается исхитриться, дав обещание переписать «Сутру Золотого блеска» 金光明經¹⁴³. Благодаря этому обещанию, его отпустили назад, дав срок на исполнение обета, однако он умер, так и не написав ни строчки из сутры. После смерти Тосиюки стал являться своим знакомым во сне в изможденном виде, обращаясь к ним с просьбой скопировать и освятить сутры за него. После исполнения просьбы умершего одним знакомым ему аристократом, внешний вид Тосиюки стал понемногу улучшаться¹⁴⁴.

¹⁴² Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 165–170.

¹⁴³ Сутра, распространявшаяся в Японии со второй половины VII века. Наряду с «Лotosовой сутрой» и «Сутрой о человеколюбивом царе» почитается как одна из основных сутр-защитников страны. С VIII века, когда в Японии появился новый перевод китайского буддийского деятеля И Цзина (635-713), сутра широко распространилась в среде буддийских монахов: ее активно переписывали, создавались толкования. Сутра наделена силой защищать всех существ, приносить мир, счастье и исцеление, чем и обусловлен выбор главного героя истории Тосиюки Асона.

¹⁴⁴ Автор данной диссертации допускает предположение о возможном подтексте таких историй, а именно – причинах попадания в ад главного героя. В разъяснении наступления внезапной смерти переписчиков сутр или резчиков статуй нам могут помочь памятники эстетической мысли Тибета, которые сложились под влиянием древнеиндийских трактатов по иконометрии и композиции культовой живописи и скульптуры. Таким является трактат «Тибетский канон пропорций» и ряд других оригинальных и переводных памятников эстетической мысли Тибета в переводе на русский язык и обширным комментарием отечественного буддолога К.М. Герасимовой. В тексте Шестого раздела канона «Об истинных качествах художника и милостынедателя» содержатся ценные советы разного рода, как то строгое соблюдение жизненного поведения, совершение омовений, чистый, словно у брахмана, образ жизни строгое следование канонам в живописи или скульптуре, пост, а иконописцам, принявшим обет чистоты – нравственное поведение, согласно данной клятве. В Шестом разделе можно также встретить следующее: «Художники сами должны стремиться к совершенному исполнению, но не следует кружить другим головы всякого рода самодеятельным и несерьезным художеством, помышляя только о добывании доходов, еды и питья». Как нам известно, наш главный герой, предпочитавший светский образ жизни и всякого рода излишества, совершенно не вписывается в канонический образ буддийского художника. Что касается его заказчиков, с которыми, как считалось, художника связывает нечто гораздо большее, чем одна финансовая поддержка, то разгульный образ жизни и недобросовестное копирование сутр, сыграло свою коварную роль: будучи связанным одним общим делом, а речь идет о сакральном, и заказчиков, и исполнителя настигла одна судьба. От правильного или неправильного рисунка, изображения, к чему мы можем отнести и каллиграфию, зависело благополучие художника и донатора, причем вплоть до болезней, разорения или худшей доли в кармическом перерождении. Подробнее см.: Герасимова К.М. Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. (Трактаты по иконометрии и композиции Амдо, XVIII век) – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1971. – С. 197–198.

Чтение сутры, безусловно, также возводится в разряд спасительных, душеполезных. Любопытно то, что почти в каждой из подобных историй просматривается огорчение и сокрушение по поводу частых ошибок в проведении буддийского ритуала: неверного цитирования или трактовки отрывков сутры или неспособность поддержать дискуссию по поводу того или иного отрывка сутры. Именно в таких, на первый взгляд, малозначимых и эпизодических моментах повествования можно разглядеть духовное состояние общества, падение нравов буддийской сангхи, в чем собственно и проявлялась идея *манпо*.

Как известно, с распространением буддизма связано развитие искусств – живописи и зодчества. Обычно изготовлением статуй занимались монахи или простые ремесленники, реже сами миряне¹⁴⁵. Ситуации, когда заказывалась та или иная статуя могли быть самыми разными – от данного мирянином обета до благоговейного отношения к образу буддийского божества.

В «Удзи сюи моногатари» пять историй повествуют о чудодейственной силе статуй Каннон. Эти сюжеты были подробно рассмотрены выше. Особенной чудодейственной силой обладают статуи, которые размещены в храмах Киёмидзудэра и Хасэдэра. Тем не менее, большой популярностью в народе пользовалось вырезание статуй для личного алтаря. Материал «Удзи сюи моногатари» показывает, что это делалось как на заказ, так и в ряде случаев самостоятельно. Отечественный китаист, исследователь буддийских *сяшо* М.Е. Ермаков так пишет о значении изготовления статуй на примере китайского простонародного буддизма: «Создание статуи, предполагающее либо накопление средств, либо собственноручное ее изготовление, служило высоким образцом религиозной жертвенности и признавалось одной из значительных заслуг не только для мирянина, но и для монаха»¹⁴⁶.

Наиболее ярким примером народного обычая изготовлять на заказ статуи без должного представления о ритуале служит история «Про то, как вассал

¹⁴⁵ О становлении буддийской скульптуры и иконографии в древней Японии см: Иофан Н.А. О буддийской иконографии в Японии в VII–VIII веках н.э. (Смысл и язык изображений). // Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти Ф.И. Щербатского. – М.: Наука, 1972. – С. 246–257.

¹⁴⁶ Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – С. 165.

господина Цунэмаса заказал церемонию освящения изображений будд»¹⁴⁷. Слуга-самурай устроил пир по поводу скорой церемонии освящения буддийской статуи, которую он заказал вырезать. Приглашенный на церемонию освящения монах тщетно пытался узнать имя будды или бодхисаттвы, чтобы правильно подготовиться к ритуалу. Никто – ни хозяин, ни слуга, ни резчик не смогли ответить на этот вопрос. Тогда монах решил наречь статую именем того бодхисаттвы, на которого статуя будет походить больше всего. «Ведь внешне все бодхисаттвы одинаковые» – решает он про себя.

Подобная ситуация в популярном буддизме, судя по оценке Г.Б. Комаровским качества отделки народных статуй будды Амиды, не менялась и в более поздние эпохи: «Порой бывает нелегко определить, чей образ воспроизведен в том или ином случае. Подобные примеры, а их можно привести немало, лишний раз свидетельствуют, что народные скульпторы не очень-то строго следовали установившимся канонам. Нередко это было результатом элементарного невежества в вопросах буддийской иконографии, но именно благодаря этому создавались произведения, свободно, подчас необычно интерпретирующие традиционный образ»¹⁴⁸.

2.3. Ритуалы самоубийства фудараку-токай

Как упоминалось выше, у бодхисаттвы Каннон также была своя Чистая Земля. В позднехэйанской Японии укоренилось представление, пришедшее из индийского буддизма, о заветном острове Поталака (яп.: Фудараку 補陀落) – райской земле бодхисаттвы Авалокитешвары. Однако представление о Поталака не получило большого распространения на родине¹⁴⁹. Считалось, что Поталака – это гора на острове, расположенном на южном побережье Индии, которая почиталась как место обиталища Каннон. В Японии в качестве подобного

¹⁴⁷ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 293–296.

¹⁴⁸ Комаровский Г.Б. Преломление буддийских представлений в японской народной скульптуре позднего средневековья. // Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти Ф.И. Щербатского. – М.: Наука, 1972. – С. 270–271.

¹⁴⁹ Кабанов А.М. Фудараку-токай: быстрое попадание в рай. // Японская мозаика. Сборник статей памяти профессора В.Н. Горегляда. – СПб.: Гиперион, 2009. – С. 69.

священного места пребывания бодхисаттвы стали почитать гору Никко, гору Нати в земле Кумано, воды близ мыса Асидзуримисаки и некоторые другие горы¹⁵⁰. Традиция повсеместно устанавливать статуи Каннон и посвящать ей храмы появилась еще в эпоху Нара (710–794), а к XII веку окончательно сложился паломнический маршрут по 33 священным местам бодхисаттвы. Эти места, считавшиеся обителью Каннон отождествлялись с ее «Чистыми землями»¹⁵¹.

Однако почитание обители Каннон в Японии отличалось от известной практики паломничества в священные горы, описываемой во многих произведениях хэйанских аристократов. Тут оно приобрело вид добровольного жертвоприношения верующего во имя вечного блаженства, обозначавшегося японски термином *фудараку-токай* 補陀落渡海, что дословно обозначает «переплыть море ради Фудараку». На самом деле этот ритуал заключался не в бесконечном морском путешествии на лодке в поисках заветной земли, а в способности утопиться в море ради попадания в Чистую землю Фудараку.

В «Удзи сюи моногатари» всего один рассказ «Про то, как монах разыграл свое утопление»¹⁵² иллюстрирует появление новой ритуальной практики самоубийства *фудараку-токай* среди приверженцев амидаизма. В рассматриваемой истории один плутоватый монах задумал разыграть толпу – притвориться в том, что утопился в море ради попадания в рай будды Амиды. Целая толпа людей – аристократов, приехавших из столицы в повозках, и простых зевак, собралась на берегу. Однако монах не торопился – долго проводил очищение, молился, тщательно выверял время для наиболее точного попадания в рай. Многие удивлялись, многие же решили разойтись. Когда монах,

¹⁵⁰ Рэйбун дайбуккёго дзитэн. Исида Мидзумаро. (Большой словарь буддийских терминов с примерами. Сост. Исида Мидзумаро. Токио, 1997). 例文仏教語大辞典. 石田瑞磨版. 東京, 1997. – С. 931.

¹⁵¹ Кужель Ю.Л. Женские образы в буддийской иконографии // Япония: культурные традиции в меняющемся социуме. К 100-летию со дня рождения Е.М. Пинус (1914-1984). / Под. ред. В.В Рыбина, Н.А. Самойлова, Е.М. Османова, А.В. Филиппова – СПб.: Лема, 2014. – С. 105.

¹⁵² Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京: 小学館, 1996. – С. 352–354.

подбадриваемый немногими оставшимися на берегу, вошел в море, он стал задыхаться и барахтаться, а выбравшись на берег, попытался сбежать¹⁵³.

К большому сожалению, это единственное упоминание о таком феномене, как *фудараку-токай*, но и этого одного рассказа вполне достаточно для понимания настроений в обществе изучаемого отрезка времени. Прежде всего, эта история ярко иллюстрирует необычайный интерес и благоговение толпы, среди которой, однако, и придворные фрейлины, и люди, приехавшие издалека, и простое население столицы Хэйан, что говорит о новизне подобных ритуалов. Любопытно и то, что этот ритуал не столько ужасал, сколько приводил толпу в трепет и восхищение.

Во времена идеи *манпо* по стране стали распространяться массовые или единичные самоубийства путем утопления *дзюсуй* 入水, самосожжения *кадзё* 火定 и самоубийства остальными способами *сясин* 捨身, получившие особую популярность с середины эпохи Хэйан¹⁵⁴. Совершалось это для ускорения конца жизни на этой грешной земле с целью скорейшего перерождения в Чистой Земле будды Амиды. Зачинщиками подобного верования считаются горные отшельники ямабуси, оказывающие большое влияние на простой народ и вместе с тем пользующиеся его безграничным доверием. Обычно ритуалу предшествовал сложный обряд очищения, сбор милостыни, прощание с родственниками и односельчанами, затем самоубийцы погружались в непригодную для плавания, либо заранее попорченную лодку, чтобы свести на нет шансы на спасение. Часто самоубийцы привязывали к телу огромные камни.¹⁵⁵

Редкие упоминания о ритуале появляются лишь к самому концу эпохи Хэйан, но быстро получают распространение в памятниках *сэцува* начала эпохи Камакура (1185–1333). К наиболее ранней работе относится трактат тэндайского

¹⁵³ Там же. С. 352–354. Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 159–161.

¹⁵⁴ В своде законов Тайхорё (702–718) раздел VII «буддийские монахи и монахини» содержит Статью 27 «Самосожжение и самоубийство», в которой эти действия не разрешаются и преследуются по уголовному кодексу. См.: Свод законов «Тайхорё». 702–718 гг. I–XV законы. Вступительная статья, пер. с древнеяп. и коммент. К.А. Попова. – М.: Наука, 1985. К сожалению, у нас не было возможности изучить историю бытования подобных самоубийств в буддийской сангхе еще в древности, но из статьи закона очевидно, что подобные самосожжения практиковались монахами еще в период Асука (538–710) и Нара (710–794).

¹⁵⁵ Кабанов А.М. Фудараку-токай: быстрое попадание в рай. // Японская мозаика. Сборник статей памяти профессора В.Н. Горегляда. – СПб.: Гиперион, 2009. – С.72–75.

монаха Гэнсин (942–1017) «Одзё ёсю» (往生要集, «Сборник важнейших сведений о возрождении [в Чистой земле]», 985 г.), в котором он дает подробные инструкции по правильной подготовке монахов к ритуалу самоубийства ради спасения в Чистой земле будды Амида: как умирающему монаху правильно держать пятицветный шелковый шнур с привязанным к нему ликом Амида, как лучше произнести последнюю молитву-*нэмбуцу* и о чем правильно думать напоследок, представляя себе Амиду, приходящего за умирающим¹⁵⁶.

А.М. Кабанов в своей статье «Фударакү-токай: быстрое попадание в рай» пишет, что для глубоко верующих амидаистов рай Фударакү стал ассоциироваться с Царством мёртвых вследствие наслоения местных верований и даосских представлений как о горах вообще, так и горах области Кумано¹⁵⁷. В надежде достижения вечной радости в раю, истово верующие амидаисты стремились попасть на неведомый райский остров, а все остальные, помогавшие таковым в сборах (имеется в виду сбор милостыни, подготовка лодки, духовная поддержка отважившемуся на духовный подвиг, а также помощь в своевременном потоплении лодки) в безвозвратное плавание, лелеяли надежду снискать всевозможные блага в этой, материальной жизни. С тех самых пор в народе получили распространение различные варианты ритуала самоубийства, что продлилось довольно долго – вплоть до начала XVIII века¹⁵⁸.

Гораи Сигэру приписывает появлению ритуалов *фударакү-токай* древние представления японцев *токоё синко* 常世信仰 о стране, где никогда ничего не меняется, нет ни старости, ни смерти. Поначалу сложный комплекс о Стране Токоё включал в себя представления о стране бессмертия, который впоследствии породил верования о дворце Морского Дракона и шкатулке с драгоценностями Урасима Таро¹⁵⁹. Подытоживая развитие подобного культа в разных уголках

¹⁵⁶ Stone J.I. Death and Afterlife in Japanese Buddhism /The Buddhist Dead. Practices, discourses, representations. Edited by Bryan J. Cuevas and Jacqueline I. Stone – Honolulu: University of Hawaii Press, 2007. – P. 134–135.

¹⁵⁷ Священные горы на полуострове Кии, через которые в средние века проходил паломнический маршрут от горы Коя через синтоистские святилища в области Кумано и до святынь в Исэ.

¹⁵⁸ Кабанов А.М. Фударакү-токай: быстрое попадание в рай. // Японская мозаика. Сборник статей памяти профессора В.Н. Горегляда. – СПб.: Гиперион, 2009. – С. 69–74.

¹⁵⁹ Главный герой известной японской народной сказки, в которой он, рыбак Урасима Таро, совершает путешествие во дворец Морского Дракона.

Японии, Гораи Сигэру пишет о влиянии на японский ритуал *фудараку-токай* представлений о Стране Токоё, рюкюсского культа о мифической стране Нирай-канай и культа бодхисатвы Каннон¹⁶⁰. В целом, все исконно японские представления о потустороннем мире сводились к морской стихии – Страна Токоё располагалась где-то в море или за морем, страна Нирай-канай охватывала большой ареал – не только где-то за морем, но и под водой, и под землей¹⁶¹. Эти верования отражены в письменном памятнике японской древности «Нихон сёки» (日本書記, «Анналы Японии», 720) с описанием путешествия за море в сокровенную страну бессмертных богов, в чем заметно явное даосское влияние¹⁶².

Несмотря на критику некоторыми монахами «легкого пути» к спасению одним лишь скандированием молитвы-*нэмбуцу*, известно, что в простонародном буддизме подобные ритуалы осуществлялись и почитались вплоть до XVIII века. Можно позволить себе предположить, что этот единственный рассказ «Удзи сюи моногатари» иллюстрирует самое начало становления и популяризации ритуала *фудараку-токай*. В этой истории, как и в более позднем сочинении Камо-но Тёмэя 鴨長明 «Хоссинсю» 発心集, о котором пойдет речь ниже, можно почерпнуть сведения о расчетливых «подвижниках», изначально не планировавших кончать жизнь самоубийством, втайне преследуя определенную выгоду.

В исследуемом памятнике встречается достаточное количество историй о монахах-самозванцах, что лишний раз подтверждает увеличение числа свободно проповедующих монахов без сертификатов или вовсе самозванцев, с которыми усиленно боролся еще император Камму (годы правления 781–806). Имеется в виду жесткая политика императора еще в раннехэйанский период против отшельников-*ямабуси* 山伏, бродяжничающих монахов и прочих, вводящих в

¹⁶⁰ Гораи Сигэру. Нихон-но сёмин буккё. – Токио: Кадогава сётэн, 1985. (Японский простонародный буддизм) / 五来重. 日本の庶民仏教. - 東京、1985. – С. 81-82.

¹⁶¹ Бакшеев Е.С. Очерк системы верований Рюкю / Окинавы (в контексте общеяпонских религиозных представлений). (Часть 2). // Культурологический журнал (электронное периодическое рецензируемое издание). 2015 / 1 (19). Электронный ресурс http://cr-journal.ru/rus/journals/319.html&j_id=22 (дата обращения: 26.03.2016).

¹⁶² Боги, святилища, обряды Японии: Энциклопедия синто / Под ред. И.С. Смирнова; отв. ред. А.Н. Мещеряков; отв. секр. В.А. Федянина. (Orientalia et Classica: Труды института восточных культур и античности; вып. 26) М.: РГГУ, 2010. – С. 89.

зablуждение мирян, которая выразилась в ужесточении условий приема в монастыри, выдаче сертификатов и распределении монахов по провинциальным монастырям. В случаях проповеднической деятельности таковых в столице и столичном округе, их следовало ловить и подвергать наказанию¹⁶³.

Бесценным источником по изучению этого вопроса предстает сборник *сэцува* «Хоссинсю» (癸心集, «Собрание [историй] о духовном пробуждении») Камо-но Тёмэя, созданный им в период с 1212–1215 гг. после удаления на гору Тояма. Там он поселился в тесной самодельной хижине, при этом, не считая себя отшельником-*хидзири*, но подвижником. В сборник вошли истории, записанные Тёмэем со слов путников в том виде, как он их услышал – без излишней философии и морализаторства. В произведении нет рассказов об известных монахах, индийских и китайских историй, без которых не мыслились классические буддийские сборники *сэцува*.

В «Хоссинсю» находит отражение беспокойное время конца эпохи Хэйан и начала эпохи Камакура, когда буддизм переживал свою трансформацию под влиянием амидаизма. Герои рассказов – не только простые монахи и отшельники-хидзири, но и миряне, объятые одним страстным желанием достичь райских куш будды Амиды, однако каждый избирает свой собственный путь к достижению цели. Один аристократ, имевший жену и детей, передумывает сжигать себя, а забредает в дальнюю провинцию, заранее готовит лодку и ждет северного ветра, способного потопить лодку; некий отшельник-хидзири же демонстративно готовится к утоплению под прицелом сотни пар глаз зевак, однако под конец сомневается в избранном пути, желает вернуться к прежней жизни, но с берега его настойчиво подбадривают, и ему ничего не остается, как совершить самоубийство. После смерти он является к своему другу во сне, открыв свои истинные чувства и признавшись в том, что по причине сомнений он не смог попасть в рай, а превратился в злобного духа. Сам автор как свидетель беспокойной эпохи так комментирует собранные истории: «Люди заблуждаются по причине жажды славы или из гордости и ревности, рассчитывая на

¹⁶³ Лепехова Е.С. Буддийская сангха в Японии в VI–IX веках. - М.: Восточная литература, 2009. – С.114–115.

перерождение в Чистой земле путем утопления в море или самосожжения. Одержимые такими помыслами, они решаются на подобные действия. Такое приравнивается к практике самоубийства у неортодоксальных школ. Это совершенное заблуждение. Самоубийство через утопление или сожжение крайне болезненно; такое невозможно выдержать без твердой веры. Человек не может сохранять в агонии спокойствие духа, не может уберечь веру, не имея в себе Будду. Многие довольно глупы, произнося подобное: “Я не смогу сжечь себя – утопиться легче”. Как сказал один *хидзири*: “Если люди считают, что легче утопиться, то это лишь потому, что они ничего не ведают о смерти под водой”¹⁶⁴.

Исследователь японского буддизма Джеклин Стоун пишет о том, что практика самосожжения стала популярной с самого конца X века и восходит к отрывку из Главы XXIII «Лотосовой сутры» с описанием самосожжения бодхисаттвы Радость Всех Живых Существ, Видящих Его для пожертвования своего праха Сутре¹⁶⁵. Народом был бездумно подхвачен пример бодхисаттвы, однако помимо самосожжения были популярны и другие способы самоубийства ради легкого и скорейшего попадания в рай будды Амиды: утопление в море и закапывание в могилу живьем. Все эти действия в подражание бодхисаттвы не могли избежать осуждения со стороны аристократов и монашества¹⁶⁶.

История Японии на протяжении разных веков знала случаи «случайного» обнаружения Чистой земли бодхисаттвы Каннон истово верующими. В 997 году паломник Като открыл для себя Фудараку на открытом море близ острова Сикоку, в 1142 году некий монах со священной горы Кумано описал свои детские воспоминания о знакомом монахе, который спустя три года молитв самодельной статуе Каннон, дождался того, чтобы лодка поплыла в нужном направлении в сторону Фудараку. Также с XII века в храмах стали чаще появляться культовые

¹⁶⁴ Moerman, D. Max. Passage to Fudaraku : Suicide and Salvation in Premodern Japanese Buddhism. / The Buddhist Dead. Practices, discourses, representations. Edited by Bryan J. Cuevas and Jacqueline I. Stone/ – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007. – P. 271–274.

¹⁶⁵ Подробнее см: Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. / Пер. с кит. А.Н. Игнатювича. – М.: Ладомир, 1998. – С. 272-277.

¹⁶⁶ Stone J.I. By the Power of One's Last Nenbutsu: Deathbed Practices in Early Medieval Japan / Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitabha / Ed. by Richard K. Payne and Kenneth K. Tanaka. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004. – P. 101-103.

мандалы, изображающие паломников в лодках для большего поощрения и привлечения верующих к этому духовному подвигу¹⁶⁷.

2.4. Культ будды Амиды, вера в Чистую землю и практика молитвы-нэмбуцу

Со второй половины X века, пока на базе школы Тэндай, а впоследствии и школы Сингон, начинает формироваться еще одно течение японского буддизма – амидаизм. С буддой Амидой (санскр.: Амитабха) и учением о Чистой Земле, *дзёдо* 浄土 японцы соприкоснулись еще в эпоху Нара (710-794). Амитабха достиг просветления, выполнив трудные обеты, стал буддой и дал обет не входить в нирвану, пока в мире не спасет всех смертных, остающихся во власти кармы. Амида обрел во владение Чистую землю бескрайней радости и все воззавшие к нему могли надеяться на возрождение в Западном раю этого будды. Массовое почитание будды Амиды в основном связано с идеей *манпо* – конца Закона.

Материал «Удзи сюи моногатари», касающийся культа будды Амиды довольно скуден, хотя, несмотря на всего 4 наиболее содержательные истории, все-таки показывает широкое распространение веры столичных жителей и провинций в милость этого будды.

На наш взгляд количество сюжетов о том или ином представителе буддийского пантеона не обязательно указывает на популярность одних и непопулярность других. На материале изучаемого сборника *сэцува* статистический метод количественного подсчета персонажей историй перестает работать: в настоящем случае малое число упоминаний и есть свидетельство укоренившегося культа и популярности божества. Объяснить подобное явление можно тем, что составитель не счел необходимым включать обыденные истории, иллюстрирующие всенародное благоговение по отношению к божеству, а отдал предпочтение самым нетривиальным, забавным, а порой, даже шокирующим случаям. К примеру, составитель сборника, записавший историю «Про то, как злой дух подшутил над отшельником, усердно творящем молитву будде

¹⁶⁷ Кужель Ю.Л. Мир японского паломничества. – М.: ООО «Книгодел»; ГАОУ ВПО МГИИТ им. Ю.А. Сенкевича, 2012. – С. 48.

Амиде»¹⁶⁸, несомненно, человек образованный и сведущий в буддизме, с пренебрежением рисует нам образ престарелого горного отшельника, который безостановочно скандирует *нэмбуцу*: «Свои дни он проводил не в трудах, а лишь в молитве будде Амиде, поскольку ни о чем другом отродясь и слыхом не слыхивал»¹⁶⁹. Этот отшельник вместе с молодыми последователями, основал высоко в горах молельню и доживал свои дни в надежде на милость будды Амиды и перерождение в Чистой земле. Ему приходит откровение во сне – небожители предупредили его о своем визите и дали «задание» творить *нэмбуцу* еще больше и тщательнее (в чем видна открытая издевка над бедолагой), омыть статую, окурить благовониями, осыпать все цветами. Описание восторженного состояния верующего носит уже саркастический оттенок: «Отшельник даже поклонился в полный рост, высоко задрал при этом зад, так, что зад теперь выглядел словно голова, к тому же каким-то образом порвав свои четки»¹⁷⁰. Он смешон и заранее обречен – много позже, лишь на 5–6 день, его, улетевшего на облаке с божествами, обнаружат в ущелье на верхушке дерева связанным веревкой и обезумевшим. Он умирает глубоко разочарованным в любимом божестве, так и не придя в нормальное состояние¹⁷¹. В концовке рассказа предполагается, что это были проделки Тэнгу – синтоистского демонического персонажа, известного врага буддийской веры, разыгравшего беднягу.

Выше, в разделе о ритуале *фудараку-токай*, уже рассматривалась история о монахе, решившем разыграть толпу самоубийством ради Чистой земли будды Амиды. Похожий случай с одурачиванием толпы монахом-самозванцем описан в рассказе «Про то, как тюнагон Моротоки обнаружил “сокровище” монаха»¹⁷². Эта история про монаха-попрошайку, который жалостливо рассказывал придворному сановнику о том, как он отрезал «источник страданий», чтобы прекратить

¹⁶⁸ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 415–417.

¹⁶⁹ Там же. С. 415.

¹⁷⁰ Там же. С. 415.

¹⁷¹ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 161–163.

¹⁷² Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 35–37.

круговращение жизни и смерти. Ничего не понявший сановник приказал слуге обследовать попрошайку – слуги задрали его монашеское одеяние, но в промежности, кроме холщового мешочка ничего не увидели. При более тщательном обследовании оказалось, что монах запрятал свой «источник страданий» в мешочек и так дурачил людей, выпрашивая подаяние. В этой истории будда Амида фигурирует лишь в возгласе благословения, произнесенном полубезумным монахом при ощупывании паха.

К сожалению, остальные рассказы памятника не дают какой-либо ценной информации о последователях амидаизма. Однако вышеописанные сюжеты говорят о многом — о большой популярности в народе культа *нэмбуцу* и появлении отшельников, «специализировавшихся» лишь на этой молитве.

Гораи Сигэру пишет о появлении в середине хэйанской эпохи специфической группы отшельников-амидаистов. Эти люди, которых в японском буддизме принято называть *нэмбуцу-хидзири* 念佛聖 (отшельники, практикующие *нэмбуцу*), берут на себя роль учителей в деле обучения этой короткой душевспасительной молитве. Будучи выходцами из крестьянской среды, живя бок о бок с ними, они легко находили общий язык с простыми обитателями столицы и примыкающих провинций, наставляли их и дарили надежду на легкую участь в следующем перерождении. Исследователь предполагает, что возникновение народной формы японского буддизма напрямую связано с деятельностью *нэмбуцу-хидзири*, которые, отвергнув философию буддизма, прочно ухватились за принцип «стяжания благодати в этой жизни», обозначаемом термином *гэндзэ рияку* 現世利益. Эти отшельники в примитивной форме распространяли вероучение, в котором простой народ находил спасение от своей тяжелой, полной лишений жизни. Такие отшельники-самозванцы были свободными и не находились на учете в монастырях, как монахи, прошедшие посвящение, что создавало определенные проблемы для государства¹⁷³. Чаще всего, они

¹⁷³Отшельничество официальных монахов и монахинь допускалось в случае подачи письменного прошения. Такая мера была необходимой для контроля отшельников и отслеживания свободных отшельников-самозванцев, как в вышеописанном случае *нэмбуцу-хидзири*. Подробнее см.: Свод законов «Тайхорё». 702–718 гг. I–XV законы. Вступительная статья, пер. с древнеяп. и коммент. К.А. Попова. – М.: Наука, 1985. – С. 69.

преследовались законом, изложенным в монашеском уставе «Сонирё», согласно которому им запрещалось проповедовать в столице¹⁷⁴.

Материал «Удзи сюи моногатари» как раз показывает нам таких *нэмбуцу-хидзири* — монахов низшего сословия, которые усердно творят *нэмбуцу* и живут лишь в ожидании чуда. Эти монахи априори самозванцы, многие из них одурачивают население. Будучи любимцами простонародья, они высмеиваются и осуждаются аристократами не только за свою глупость и жалкий вид, но и за бездумное творение *нэмбуцу*. В конце эпохи Хэйан в среде аристократов легкий путь спасения благодаря *тарики* 他力 – «другой силе», которой в данном случае выступал будда Амида, осуждался. Подавляющее большинство старых буддийских школ критиковали подобный радикальный способ достижения спасения¹⁷⁵. Неудивительно, что в «Удзи сюи моногатари» так немного историй, иллюстрирующих эту амидаистскую практику, как и упоминание будды Амиды в целом. Что касается их содержания, то эти истории относятся к наиболее необычным, нетривиальным происшествиям с участием верующих в благодать от *нэмбуцу*.

В каких условиях появилась молитва-*нэмбуцу*? В 1124 году благодаря монаху Хонэн была основана школа *Юдзу нэмбуцу* с короткой молитвой-обращением к будде Амиде. Хонэн тщательно проанализировал доктрины главных школ японского тантрического буддизма Тэндай и Сингон и сделал вывод, что их учение слишком сложно для восприятия простыми малообразованными людьми. Так для спасения им был предложен самый легкий способ в обход трудновыполнимых обетов и прочих практик – надо было всего лишь повторять мантру *наму амида-буцу*, т.е. прямое обращение к самому Амиде при условии открытой веры в спасение. Хонэн во многом объяснял значение этой практики словами китайского монаха X века Шань-дао (613–681)¹⁷⁶: «Повторяйте

¹⁷⁴ Горай Сигэру. Нихон-но сёмин буккё. - Токио: Кадогава сётэн, 1985. (Японский простонародный буддизм) /五来重. 日本の庶民仏教. – 東京, 1985. – С. 10–11.

¹⁷⁵ Козловский Ю. Б. Японский амидаизм в эпоху средневековья // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. – С. 22.

¹⁷⁶ В японском произношении – Дзэндо. Является один из основоположников китайского амидаизма.

лишь имя Амида, вкладывая в это всю свою душу, не переставая повторять его ни на мгновение – ходите вы или стоите, сидите или лежите. Это обязательно принесет спасение, ибо подобная практика находится в соответствии с заповедями Будды»¹⁷⁷. Несмотря на эти слова, Хонэн не стал категорически отрицать необходимость проведения сложных ритуалов или важность знания священных текстов – он попросту не придавал им большого значения¹⁷⁸. «В эпоху катаклизмов, когда сам миропорядок, казалось, начал рушиться и налицо были признаки эпохи *манпо*, Хонэн сумел предложить страждущим и разочарованным простое и эффективное средство. < ... > Учение Хонэна было адресовано в первую очередь широким народным массам, а не монахам и аристократам»¹⁷⁹.

Однако вернемся к важному аспекту нашего исследования и рассмотрим, какую же интерпретацию получила идея *манпо* в «Удзи сюи моногатари», из-за которой в жизни хэйанского общества появились новые культы и идеи.

В произведении нельзя найти историй, описывающих то замешательство и панику в обществе, о которых можно узнать из вышеупомянутых «Записок из кельи» Камо-но Тёмэй. Нет в сборнике и рассказов, описывающих сложности, связанные с переносом столицы, отсутствуют описания стихийных бедствий, мора и голода. Можно сказать, что в исследуемом памятнике идея *манпо* упоминается лишь косвенно, когда речь идет о необратимых переменах в социуме или безнадежной ситуации в жизни конкретного человека. Когда *манпо* переносится на общество исследуемого периода, то примерами служат истории о монахе-самозванце, не единожды разыгрывающем народ в разных уголках страны целым спектаклем собственного утопления ради достижения рая Фудараку; молодом монахе, который, не имея своей манеры проповеди, копирует почтенного священнослужителя, даже не постеснявшись его присутствия (история «Про то, как Наставник Тюин проповедовал о местной ипостаси

¹⁷⁷ Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. – М.: Наука, 1968. – С.53–54.

¹⁷⁸ Буддизм в Японии. Под ред. Т.П. Григорьевой – М.: Наука, 1993. – С. 202.

¹⁷⁹ Там же. С. 204.

будды») ¹⁸⁰. Порой же идею *манпо* можно вычитать в историях о грехе сладострастия среди монахов, либо бесчинствах священнослужителей высоких рангов, позволяющих себе всякое – от пренебрежения чтением священных текстов до присваивания храмового имущества.

Однако основной посыл этой идеи в *сэцува* – необходимость скорейшего спасения. Амидаизм давал мирянам полную уверенность в том, что творением *нэмбуцу* они смогут прервать цепь перерождений и в следующем же рождении наслаждаться благами рая, при этом, не тратя ни времени, ни усилий, ни, в конце концов, денежных средств (что было как раз наиболее важным для простонародья) на обеты, пост, трудные ритуалы, милостыню и т.п. Жители провинций, измученные тяжелой экономической ситуацией в стране, будучи не в состоянии повлиять на создавшуюся ситуацию, пребывали в отчаянии, поэтому единственным утешением для них стала мысль о безмятежном существовании в раю будды Амиды. Вера в милость Амиды довольно быстро распространялась в народе и, стоит признать, получала отклик. Люди надеялись отдохнуть от проблем суетного мира хотя бы в следующем рождении, которое было гарантировано, если неустанно творить лишь *нэмбуцу*¹⁸¹.

2.5. Культ бодхисаттвы Дзидзо

Продолжая тему идеи *манпо* и возникновения новых культов среди японского населения, нельзя не упомянуть появление культа бодхисаттвы Дзидзо (санскр.: Кшитигарбха, кит.: Ди-цзан, яп.: Дзидзо 地藏, «Земная Сокровищница»). Он по праву считается одним из главных и наиболее почитаемых персонажей простонародного буддизма.

В «Удзи сюи моногатари» Дзидзо уделяется 6 историй (р. №№ 16, 44, 45, 70, 82, 83), что говорит о достаточной известности, но еще не массовой популярности этого бодхисаттвы.

¹⁸⁰ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 193.

¹⁸¹ Козловский Ю. Б. Японский амидаизм в эпоху средневековья // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. – С. 21.

Согласно легенде, бодхисаттва Кшитигарбха дал обет до тех пор не становится буддой, пока не будут спасены все живые существа на земле. В буддизме Махаяны Кшитигарбха наделен статусом бодхисаттвы-махасаттвы – великого бодхисаттвы, наряду с Авалокитешварой, Манджушри и многими другими. Интересно, что и у этого буддийского персонажа есть своя Чистая Земля, только это ад, земное узилище, с чем и связана этимология имени бодхисаттвы.

Истории о Дзидзо в «Удзи сюи моногатари» отражают основную цель данного им обета – непременно и любыми способами спасти грешников, мучающихся в аду. Среди шести историй, касающихся Дзидзо, есть история «Чудо, сотворенное святым отшельником». Выше, в разделе о культуре бодхисаттвы Каннон, этот сюжет уже упоминался, однако этот же сюжет касается и культуры Дзидзо. В основе этой истории лежит легенда о девушке-брахманке, вымолившей для матери-иноверки лучшую форму существования, благодаря чему та смогла переродиться в благой форме. История этой девушки – история Кшитигарбхи, изложенная в «Сутре основных обетов бодхисаттвы Кшитигарбхи»¹⁸². В «Удзи сюи моногатари» эта легенда преподносится в конфуцианской интерперптации: святой отшельник в течение трех лет без сна и еды молился на святой горе Атаго у могилы своей матери-грешницы. В надежде на спасение своей матери и перерождение в раю, почтительный сын отнес ее тело именно на гору Атаго, почитавшуюся за обитель Дзидзо. Гора Атаго уже к VIII веку стала почитаться отшельниками-*хидзири* и аскетами-*сюгэндзя*. В это же время происходит провозглашение синтоистских *ками* горы Атаго эманациями некоторых бодхисаттв, как это произошло с культом синтоистской богини смерти Идзанами и бодхисаттвой Дзидзо. По очевидным символам в этой истории становится понятным выбор отшельника – кто, как не спаситель грешников из ада, способен помочь перерождению матери? К тому же Тысячерукая Каннон вняла молитвам почтительного сына – мать отшельника переродилась в мужском обличье, чтобы

¹⁸² Бодхисаттва ада. Сутра основных обетов бодхисаттвы Кшитигарбхи. Пер. с кит. и коммент. Д.В. Поповцева. – СПб.: Евразия, 2002. – С. 53–54.

впоследствии стать буддой¹⁸³. Более того – в этой истории показано, что помимо мук матери, отшельник смог облегчить участь множества голодных духов, зверей и звероподобных существ, которые неотступно следовали за ним, принимая пищу через него¹⁸⁴. Спасение людей из ада, голодных духов и зверей напрямую связано с функцией Дзидзо как спасителя существ Шести форм существования¹⁸⁵. В данном случае речь идет о трех представителях самого низшего из миров. «В буддийском загробном мире, или, Мире Низших Духов, насчитывается три дурные формы существования – ады, мир животных, мир голодных духов-*прета*. Мир *прета* (голодных духов) связан с острой жаждой, которую никак нельзя насытить или удовлетворить. Голодные духи не могут насладиться едой или питьём, их изображают как уродливых существ с тонкой шеей, через которую они не могут пропустить пищу. Иначе говоря, это состояние, когда существование человека определяется рядом низменных желаний. Вот причины попадания в этот мир: гурманство, убийство животных ради потребления их мяса в пищу, эгоизм, стремление к личной выгоде, продажа вина, разбавленного водой, приобретение обманным путем вещей, вырубка деревьев»¹⁸⁶.

Наибольшее количество историй в «Удзи сюи моногатари» связано со статуями Дзидзо. Вырезание и преклонение перед статуей Дзидзо не являлось неизменным условием спасения страждущего, а своего рода «пожеланием» бодхисаттвы, выраженном в «Сутре основных обетов бодхисаттвы Кшитигарбхи»: «Если в будущем благой мужчина или благая женщина, услышав имя этого бодхисаттвы, будет восхвалять его, или же будет поклоняться ему, или же будет делать ему подношения, или же создаст образ, нарисовав его, выгравировав на металле, [сделав статую] из глины или из лака, то этот человек

¹⁸³ По этому поводу любопытной кажется версия тантрического буддизма, идущая вразрез с классическими текстами сутр, по которой женщины могут перерождаться в Чистой земле будды Амиды, не пройдя вначале путь перерождения мужчиной. Подробнее см.: Harrison P. Women in the Pure Land: Some Reflections on the Textual Sources // Journal of Indian Philosophy, vol. 26, Issue 6 – Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, December 1998. – P. 553–572.

¹⁸⁴ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 173–175.

¹⁸⁵ Подробнее см.: С. 50, сноска 112.

¹⁸⁶ Кикнадзе Д. «Чудо, сотворенное святым отшельником»: рассказ из памятника японской средневековой литературы 13 в. «Рассказы, собранные в Удзи» // Вестник РХГА. 2009, том 10, выпуск 3. – С.226.

будет обретать рождение на небе Траястримша¹⁸⁷ в течение ста жизней и вовеки не будет рожден в дурных областях существования»¹⁸⁸.

Эти слова бодхисаттвы нашли свое отражение в двух историях «Удзи сюи моногатари», повествующих о таком важном процессе, как необходимость завершения отделки статуй, проведение церемонии «открытия очей», без которой статуя будды или бодхисаттвы не способна «работать» – видеть страдания и внимать мольбам верующих. История «Про то, как Министр охранного Ведомства провинции Инаба велел вырезать статую Дзидзо»¹⁸⁹ включает в себя основную символику Дзидзо, популярную в эпоху Хэйан: вырезание статуй этого бодхисаттвы и функцию Дзидзо как вызволяющего из ада. Речь в истории идет о том, как министр, поначалу заказавший изготовление статуи Дзидзо настоятелю храма вследствие неурядиц в личной жизни, забросил как начатое им благое дело, так и покровительство над настоятелем. Храмовый служка не смог остаться равнодушным – собрал еды, принес ее монаху и попросил позволения самому вырезать статую Дзидзо. Правда вырезал он статую, как мог — получилась она очень уж безыскусной. Вскоре служка тяжело заболел и скончался, однако жена и дети долго оплакивали покойного, не желая хоронить его¹⁹⁰. В один из дней траура покойник воскрес и рассказал о своем хождении в ад: «Явились два огромных черта, схватили меня и повели в широкое поле. Тут, откуда ни возьмись, появился монах в белых одеждах: “Эй, черти, а ну отпустите этого священника! Я – бодхисаттва Дзидзо! Этот человек вырезал мою статую в храме Кокурюдзи, что в провинции Инаба! Он проявил добродетель и собрал еды для священника, что

¹⁸⁷ Траястримша или Мир тридцати трех дэвов – широкая плоская площадка на горе Сумеру, застроенная дворцами и садами. Правит этим миром господин богов – Шакра, Траястримша заселен богами и полумифическими существами, активно принимающими участие в мирских делах.

¹⁸⁸ Бодхисаттва ада. Сутра основных обетов бодхисаттвы Кшитигарбхи. Пер. с кит. и коммент. Д.В. Поповцева. – СПб.: Евразия, 2002. – С. 45.

¹⁸⁹ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С.124–126.

¹⁹⁰ Подобная практика была распространенной в эпоху Хэйан: покойника не торопились выносить из жилища, а оставляли на три или более дня. За это время родные наблюдали за умершим, чтобы убедиться в его кончине, а также молились в храмах о его воскрешении. Если на третий день лицо покойника приобретало дурной оттенок, это означало, что смерть окончательно наступила и следует готовиться к похоронам. Подробнее см. Икеда Кикан. Хэйантё но сэйкацу то бунгаку. Токио, 1988. (Жизнь и литература эпохи Хэйан). 池田亀鑑. 平安朝の生活と文学. 東京、1988. – С. 212–213.

днями оставался без пропитания и вырезал мою статую! Добродетель его незабываема – вы непременно должны его отпустить!» – приказал он чертям и они меня освободили. Затем, как только он объяснил дорогу домой, моя душа вернулась в тело» – закончил свой рассказ служка. После этого события жена и дети воскресшего выкрасили статую и воздали почести Трем сокровищам и до конца дней своих оставались верными подданными Будды. Статуя же до сих пор пребывает в этом храме ¹⁹¹».

В этом рассказе обнаруживается сакральная связь храмового служки и статуи: служка поклялся изготовить статую вместо настоятеля храма, лишившегося покровителя, тем самым он налаживает непосредственную духовную связь с бодхисаттвой и пользуется его благосклонностью. Чудесное воскрешение скоропостижно скончавшегося служки, также является результатом заступничества бодхисаттвы за своего «союзника», не успевшего исполнить обет, а неисполненные обеты (не до конца переписанные сутры и недоконченные статуи), как мы убедились на примере с бодхисаттвой Каннон и «Лотосовой сутрой», на суде царя Эмма не считаются за благодеяние. Соответственно, в пору распространения культа Дзидзо, именно на подобных примерах важно было донести до мирян основные функции и способы обращения к этому бодхисаттве.

Рассказ «Про Дзидзо из местечка Си-но Мия ¹⁹²» также повествует о важности завершения статуи – окраске и проведении церемонии «открытия очей». Торговец низкого происхождения изготовил статую Дзидзо, но так и не довел дело до конца – не устроив «церемонии открытия очей», убрал статую в дальнюю комнату своего дома. Как-то раз снится ему, как с улицы некто обращается к господину Дзидзо – зазывает его ко двору на чествование Дзидзо. Из дальней комнаты на это приглашение чей-то голос отвечал отказом, так как «очи его все

¹⁹¹ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 177–178.

¹⁹² Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С.172–173.

еще не открыты». Сновидец наконец-то понимает, в чем дело и наутро в спешке совершает важную церемонию «открытия очей» статуе¹⁹³.

Эти две истории дают нам возможность узнать о том, в каком виде бытовал культ Дзидзо в простонародном японском буддизме, как поначалу происходила его популяризация среди простых мирян.

XII век можно уже обоснованно считать началом официальной благородной «миссии» Дзидзо в Японии. Связано это в первую очередь с активным распространением идеи *манпо*, а вместе с ней и культа будды Амиды с идеей возрождения в Чистой Земле. Именно в пору такого смещения веры образ бодхисаттвы Дзидзо завоевывает искреннюю любовь простых мирян, став одной из основных фигур низового буддизма. Что же так привлекало японцев в этом бодхисаттве? В первую очередь, как мы убеждаемся на материале «Удзи сюи моногатари», это отсутствие какой-либо специальной обрядовой практики. Вырезание статуй Дзидзо никак нельзя считать за обрядовую сторону культа этого бодхисаттвы, даже, несмотря на «пожелание», изложенное в Сутре основных обетов бодхисаттвы Кшитигарбхи. Изготовление статуй было свойственно буддизму точно так, как живопись-мандала, фрески и другие виды искусства для храмового убранства. Другой привлекательной стороной культа Дзидзо были несколько переиначенные японцами слова Будды, обращенные к Кшитигарбхе в «Сутре основных обетов бодхисаттвы Кшитигарбхи»: «Если благой мужчина или благая женщина создаст рисованный образ этого бодхисаттвы или же сделает его статую из глины, камня, лака, золота, серебра, меди или железа, взглянет на него с почтением и поклонится ему хотя бы один раз, то такой человек сто раз будет рожден как небожитель на земле Траямстримша и никогда не родится ни в одной из дурных областей существования»¹⁹⁴.

В историях «Удзи сюи моногатари» отражается представление о спасении даже от одного взгляда на статую Дзидзо. На примере рассказа «Про слугу монаха

¹⁹³ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 178–179.

¹⁹⁴ Бодхисаттва ада. Сутра основных обетов бодхисаттвы Кшитигарбхи. Пер. с кит. и коммент. Д.В. Поповцева. – СПб.: Евразия, 2002. – С. 97–98

Тада, что только вступил на путь служения Будде¹⁹⁵» мы видим, как пастве предлагался еще один способ спасения в эпоху *манно*. Эта история о слуге-самурае, который всю жизнь убивал все живое, не задумываясь о совершении буддийских обрядов. Как-то раз во время охоты на оленя, самурай оказался у храма, из которого виднелась статуя Дзидзо. Внезапно им овладело чувство благоговения – он убрал стрелу, стянул с головы соломенную шляпу, недолго взирая так на статую. Спустя много лет самурай умер в тяжелых муках, оказавшись в загробном мире, он наблюдал за пытками других грешников, раскаиваясь в собственных грехах. Внезапно к нему подошел некий монах, пожелавший помочь грешнику. Когда недоумевающий самурай спросил кто же этот монах, тот ответил, что он – тот самый бодхисаттва Дзидзо, мимо статуи которого скакал самурай, преследуя оленя, но остановился и опустил лук. Несмотря на всю тяжесть грехов, самурая спасло то мгновение, когда он испытал благоговение к бодхисаттве. Самурай воскрес и после этого случая навсегда отказался от охоты, обратился к вере и стал почитать бодхисаттву Дзидзо¹⁹⁶.

Еще одна история «Про Дзидзо и монаха Кано из горной пагоды Ёкава, что на горе Хиэй»¹⁹⁷ замыкает цепь историй о Дзидзо со схожим сюжетом.

В пагоде на горе Хиэй обитал монах по-имени Кано Тиин, отличавшийся злым нравом и дурными поступками. Однако сердце его всякий раз умилялось при виде ветхой статуи Дзидзо, стоявшей у подножия горы среди всякого хлама. Проходя мимо статуи, он взял в обычай снимать головной убор и преклонять голову. Вскоре Кано умер, а старая статуя Дзидзо исчезла, после чего настоятелю храма поочередно стали сниться сны в виде бесед с насельниками храма об участи грешной души Кано и внезапном исчезновении статуи. Один из монахов утверждал, что сам Дзидзо отправился на спасение Кано, хотя настоятель не мог поверить в безграничную милость бодхисаттвы к такому грешнику, как Кано.

¹⁹⁵Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 123–124.

¹⁹⁶ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 179–180.

¹⁹⁷ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 195–196.

Пробудившись, он решил самостоятельно проверить статую и убедился в ее «хождении в ад» – у статуи были обуглены ноги, а из глаз текли слезы. Так настоятель от всего сердца уверовал в бескрайнюю милость Дзидзо и перенес статую в храм¹⁹⁸.

Эта история не только лишний раз подтверждает условие спасения грешника при благоговейном взгляде или краткой молитве перед статуей Дзидзо, но и вызывает некоторые разногласия при попытке соотнести ее к тому или иному отрезку эпохи Хэйан. Иначе говоря, возникает версия как о самом начальном этапе распространения культа Дзидзо в Японии, на что указывает незнание настоятелем храма основных обетов бодхисаттвы или же отсутствие веры в его бесконечную милость, так и об этапе повсеместного распространения (но еще не пике популярности Дзидзо в Японии), которое пришлось на эпоху *манпо*, чем гораздо увереннее можно объяснить поведение настоятеля храма. Последняя версия кажется нам более убедительной, принимая в расчет то плачевное духовное состояние буддийской сангхи к концу эпохи Хэйан, когда от монахов уже не требовалось былой учености и смирения, а было достаточно одного факта их существования. Подобные догадки подкрепляются и оригинальностью рассказа – в таблице «Заимствованные сюжеты *сэцува*» в современном издании «Удзи сюи моногатари»¹⁹⁹ отсутствует произведение, из которого эта история могла «перекочевать» в «Удзи сюи моногатари», однако есть информация о памятнике, в который вошел данный рассказ. Это сборник храмовых записей «Гэнко сякусё» (元亨釈書 Книга толкования [вероучения] годов Гэнко), созданный в эпоху Камакура, годы девиза правления Гэнко (1331–1334), патриархом школы «Риндзай-дзэн» Кокан Сирэн 虎関 師鍊 (1278–1346). Сборник был завершён в 1322 году и считается одним из первых документальных описаний истории японского буддизма. Таким образом, можно полагать, что эта

¹⁹⁸ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 180–182.

¹⁹⁹ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996.

история является оригинальной, записана уже в эпоху Камакура и отражает действительное положение в связи с культом Дзидзо.

Исходя из материала «Удзи сюи моногатари», мгновенное исполнение молитв, моментальное реагирование на едва проявленное уважение по отношению к образу Дзидзо можно объяснить ситуацией конца эпохи Хэйан, вызванной идеей *манпо*. Можно сказать, что на тот непростой отрезок времени японцам была необходима быстрая духовная помощь со стороны небожителей, которая и была им ниспослана в виде амидаизма и культа бодхисаттвы Дзидзо. Дзидзо не требовал переписывания сутр и утомительных практик – достаточно было благоговейного упоминания его имени, вырезания его статуй, а то и случайного на них взгляда, что гарантировало помощь страждущему, невзирая на степень веры. Бодхисаттва воскрешал злодеев, вызволяя их из ада, давая им шанс на осознание и искупление грехов в материальном мире.

Перечень его достоинств действительно внушает благоговение – он лекарь душ и спаситель грешников, заступник томящихся в аду, наставник сомневающих в буддийской вере, а особенно он помогает путешественникам, женщинам и потерявшимся детям. В более поздние эпохи в Японии его даже стали соотносить с местными божествами гор и дорог и устанавливать каменные изваяния на обочинах дорог²⁰⁰.

История частично донесла до нас сведения о первом появлении бодхисаттвы Дзидзо в Японии. Известно, что уже в эпоху Нара – в 731 году монахами была скопирована сутра на китайском языке о бодхисаттве Дицзан – «Дицзанпуса бэньюань цзи», 地藏菩薩本願經 (Хонганкё, 本願經) – «Сутра основных обетов бодхисаттвы Кшитигарбхи» (дин. Сун, VII в.)²⁰¹. Несмотря на то, что Дзидзо был представлен в Японии благодаря усилиям образованных монахов, веры в него, как таковой еще не существовало. Первым упоминанием о Дзидзо в произведениях *сэцува* можно считать памятник IX века «Нихон рёики». По всей

²⁰⁰ A to Z Photo Dictionary. Japanese Buddhist Statuary. God, Goddesses, Shinto Kami, Creatures & Demons. URL: <http://www.onmarkproductions.com/html/kannon.shtml#batou> (дата обращения 22.02.2012).

²⁰¹ Yoshiko Kurata Dykstra. Jizo, the Most Merciful/ Nales from Jizo Bosatsu Reigenki / Monumenta Nipponica, Vol. 33, № 2 (Summer, 1978). – P. 181.

видимости «Удзи сюи моногатари» позаимствовал эту историю для лучшего понимания образа Дзидзо мирянами. В истории «Про то, как Хиротака был позван во владения царя Эмма»²⁰² любопытен диалог загробного судьи и Хиротака, которого после смерти отправляют обратно в мир живых:

« “Безгранична милость Ваша – сумел я вернуться в мир людей и горести, но так и не узнал, кого за то благодарить. Горько сожалая, решил я вернуться обратно”.

“Какая невнимательность! В мире людей меня зовут бодхисаттвой Дзидзо!” – воскликнул Эмма.

“Значит, царя Эмма в мире людей зовут бодхисаттвой Дзидзо! Выходит, если молиться этому бодхисаттве, он спасет человека из ада?!” – размышлял Хиротака»²⁰³.

Таким образом, в самом начале своего распространения, культ Дзидзо слился с образом царя загробного мира Эмма, окончательно закрепив за бодхисаттвой образ спасителя узников ада.

Началом популярности Дзидзо принято считать составление оригинального японского сборника легенд, целиком посвященных Дзидзо – «Дзидзо босацу рэйгэнки» (地蔵菩薩靈驗記, «Записи о божественной милости бодхисаттвы Дзидзо»), который относят к середине эпохи Хэйан. Составление сборника приписывается некоему монаху Дзицуэю (実叡, иначе Дзикэй), который занялся подбором историй, связанных с появлением Дзидзо в жизни его современников в той или иной ипостаси и качестве. Основываясь на источнике «Дзидзо босацу рэйгэнки» монаха Дзицуэя, можно сделать вывод о том, что к середине эпохи Хэйан культ Дзидзо успел распространиться в народе, хотя мы все еще не можем утверждать, что вера в него была крепка и функции его известны в полной мере. Иными словами, культ Дзидзо успел распространиться, но еще не достиг апогея

²⁰² Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 198–200.

²⁰³ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 163–164.

своей популярности у мирян, как это произойдет позже. Огромная популярность этого бодхисаттвы нашла свое отражение в позднихэяанских *сэцува* – легенды и былички с Дзидзо были заимствованы из сутр и «Дзидзо босацу рэйгэнки» авторами «Кондзяку моногатари-сю» и «Удзи сюи моногатари».

2.6. Представления о загробном мире

В самом начале распространения буддизма в Японии широкую популярность получила идея кармы, согласно которой, как известно, каждый человек после своей смерти получал воздаяние в зависимости от образа прожитой жизни. Соответственно, японцы узнали о буддийской концепции рая и ада, а вместе с этим и о царе Эмма 閻魔王 (санскр.: Яма) – владыке загробного мира, вершившего суд над грешниками. В подчинении у царя Эмма находились прислужники-демоны, которые после оглашения приговора истязали грешников каждый на свой лад.

В ранних сборниках *сэцува* прочно укрепился образ царя Эмма, как в связи с идеей кармического воздаяния, так и представлений о шестиступенчатом буддийском аде, получившем огромную популярность среди простого народа. Наиболее часто истории о суде Эмма встречаются в сборнике *сэцува* «Нихон рёйки», где этот царь загробного мира изображается суровым, но справедливым судьей²⁰⁴.

Благодаря древним представлениям о духах предков, японцы восприняли буддийский inferнальный мир на свой лад. В историях *сэцува* с inferнальными сюжетами мы не встречаем описаний сложных загробных ведомств с целым сонмом загробных чиновников, как это было принято в самом Китае, нет и чрезмерно изощренных описаний адских пыток, как то было принято в китайской художественной традиции. Японские памятники жанра *сэцува* разных лет описывает потусторонний мир более-менее по одинаковому шаблону, который

²⁰⁴ Подробнее о трансформации образа царя Яма в японской демонологии см.: Hirasawa Caroline. The Inflatable, Collapsible Kingdom of Retribution. A Primer on Japanese Hell Imagery and Imagination. / Monumenta Nipponica, Vol. 63, № 1, Spring 2008. – P. 11–16.

также нашел свое отражение в 6 рассказах (р. №№ 44, 45, 55, 82, 83, 102) «Удзи сюи моногатари»:

1. Как правило, в зачине истории могут заключаться краткие сведения о жизни грешника при его жизни, происхождение, род его занятий и злодеяния. Появление и взятие грешника загобными конвоирами служит маркёром наступившей смерти, хотя грешник пока не может сам этого осознать. Путь в загобный мир зачастую лежит через широкое поле или за бесконечными высокими горами. Одним из страшных испытаний предстает переход через широкую реку с неподвижными черными водами. Через реку протянут мост, после моста же появляется развилка из трех дорог, одна из которых ведет к золотому дворцу царя загобного мира Эмма. Неизбежный суд царя Эмма с сонмом его помощников и посыльных повторяет придворную китайскую канцелярию с многочисленными чиновниками, которые для выяснения плохих и добрых поступков человека обращаются к реестру или «Книге жизни».

2. После оглашения приговора, как правило, еще на суде или прямо перед вратами ада, грешник начинает придумывать всяческие отговорки, пытаясь оградить себя от предстоящих мучений. Наиболее распространенной уловкой, чтобы откупиться от мучительной смерти, было обещание переписать спасительную «Сутру Золотого блеска» или «Лотосовую сутру».

3. Красноречивым описанием отличается шествие грешника в сопровождении конвоиров по аду к главным воротам. Ужасающие картины ада предстают перед ним: демоны, изощренно пытающие грешников, огненные реки, истошные крики, орудия пыток. Часто рассказы конвоиров о предстоящих муках усиливают чувство страха и отчаяния грешника, как это описывается в наиболее яркой истории «Про Тосиюки Асона». Асон был известным каллиграфом, брал заказы на переписывание сутр, однако совершал это без должного благоговения. Таким образом, он переписал на заказ сутры своим двустам заказчикам, вследствие чего они переродились в виде ужасных воинствующих существ и жаждали расправы над каллиграфом: «“Сперва они разрубят твое тело на двести частей и каждый из воинов заберет себе по куску твоей плоти. Среди тех двухсот

кусков обязательно окажется твоё сердце – невыносимо больно будет смотреть, как они станут его истязать! Те нестерпимые муки даже сравнить не с чем!»». Внешний вид мучителей часто описывается по-разному, в одних случаях это черти, но во многих других случаях это гнусные существа, вызывающие у грешника ужас. Такие существа имели облик полулюдей-полузверей, являясь не кем иным, как обманутыми жертвами грешника. К примеру, убитый скот перерождался в виде людей с бычьими головами и конечностями, а обманутые заказчики сутр имели свирепый звериный облик, огромный рост и страшные голоса. В вышеприведенном рассказе мы читаем: «Впереди выстроилось целое войско весьма свирепого вида – такого, что человеку от страха и шагу не ступить, жуткое настолько, что и словами не описать: глаза воинов – что пылающие факелы, из ртов же вырывались языки пламени. Облачены были воины в боевые доспехи, кони их были невероятного размера, словно каменные глыбы – числом же их было около двухсот. От одного только вида этого чудовищного воинства сердце уходило в пятки, да и помереть со страху было не мудрено». Жертвы перерождались в таком неблагом обличье по вине жестокости или недобропорядочности человека, от которого они зависели при своей жизни и жаждали расправы над своим мучителем.

Стоит отметить, что в *сэцува* обычно не описаны пытки самого героя, попавшего в ад. Чаще всего перепуганный грешник выступает свидетелем чужих мук и сцен пыток, но не терпит их на себе.

По закону жанра герою рано или поздно удавалось спастись, прибегнув к хитроумию, заслужив временное воскрешение или стараниями живых родственников, что должно было ободрить простых мирян, а не запугивать и уничтожать в них надежду на спасение и милость будды.

4. Призвание в потусторонний мир могло быть и кратковременным. В частности, в загробный мир можно было попасть по просьбе мучимых в аду родственников. В таких случаях душа человека ненадолго призывалась для ознакомления со всеми уровнями ада и возможностью повидаться со своими усопшими родственниками. После увиденного человека возвращали в

посюстороннюю жизнь. После такой прогулки, памятуя об увиденном, человек старался сделать все возможное для облегчения страданий родных, находящихся в преисподней.

Преждевременное призвание в ад с последующим воскрешением грешника также могло означать попытку устрашения и разъяснения его несправедливого образа жизни. Часто, скоростижно умершего оплакивали три или девять дней, не спеша с похоронами, чтобы убедиться в его смерти. Сомнительно, чтобы родные заранее надеялись на воскрешение своего родственника, обычно в *сэцува* описан их страх и изумление при виде задвигавшейся крышки гроба и ожившего покойника. Воскрешение в историях *сэцува* обозначало новую попытку, шанс на исправление, а также возможность доделать важные и душеполезные дела, как переписывание недоконченной сутры, завершение отделки статуи будды и прочие дела. Обычно воскресший рассказывал увиденное лишь своим родным, после чего все члены семьи старались помочь ему в завершении начатых дел и, зачастую, становились ревностными последователями буддийской веры.

Причин для вызова на загробный суд было довольно много, в изучаемом памятнике *сэцува* это:

1. Кража, особенно казенного имущества: сакэ, золотых слитков или монет; нечестное ростовщичество, («Про Дзидзо и монаха Кано из горной пагоды Ёкава, что на Хиэйдзан», «Про священника-Министра охранного ведомства из храма Якусидзи»).

2. Убийство живых существ: домашнего скота ради употребления их мяса и шкур, охота на диких животных, особенно оленя, считающегося в буддизме священным животным («Про слугу монаха Тада»).

3. Вызов на загробный суд мужа по требованию жены, умершей при родах. По сюжету, известному еще с самого раннего сборника *сэцува* «Нихон рёики», жена некоего человека терпела ужасные муки и обвиняла мужа в причастности к ее смерти – ведь ребенок был от него, вследствие чего изначальная вина за ее смерть лежала на муже. Именно поэтому она требовала от царя загробного мира

позволить мужу остаться в аду, чтобы разделить с ней ее тяжкую участь («Про то, как Хиротака был вызван на суд царя Эмма»).

4. Пренебрежение буддийской верой и ритуалами: сутры, переписанные на заказ небрежно, с ошибками, неоконченные статуи. Оскорбительные высказывания о бодхисаттвах, пренебрежительное отношение к великим подвижникам, в том числе недооконченные статуи («Про то, как Министр охранного Ведомства провинции Инаба велел вырезать статую Дзидзо»).

В историях *сэцува* воскресшие грешники для отсрочки своего смертного часа часто прибегали к помощи родственников. Так, для облегчения страданий и перерождения в более благих формах, вырезали статуи, переписывали и читали сутры, приносили подношения, раздавали милостыню. Если причиной адских мук было убийство домашнего скота, то его отпускали на волю.

Обитатели ада в буддийской философии – отнюдь не люди, при жизни не раскаявшиеся в своих грехах и после смерти отбывающие наказание в аду, как это представлено в христианской сотериологии. В неблагих формах перерождаются грешники. К такой несчастной, неблагой или дурной форме существования приводит беспечная, безнравственная жизнь человека, не пожелавшего признать свои грехи, раскаяться в них и изменить греховный образ жизни. До обретения нового человеческого рождения на время останавливается способность духовного развития и тот или иной обитатель ада непрерывно испытывает различные телесные мучения в самой грубой форме.

Может показаться странным, что жанр *сэцува* не воспринял китайской модели потустороннего мира во всей ее полноте, описанной в многочисленных танских новеллах о загробной жизни²⁰⁵. Ведь описанные пытки ада – лишь капля в море, по сравнению с описаниями адов в сутрах и изображениями мучений грешников в буддийской живописи. Вероятно, тут были соблюдены каноны буддийской проповеди, когда еще неподготовленную паству не посвящают в подробности вероучения из боязни отвлечь ее от вероучения или навредить

²⁰⁵ Подробнее см.: Сторожук А.Г., Корнильева Т.И., Завидовская Е.А. Духи и божества китайской преисподней. – СПб.: Каро, 2012.

психике неофитов. Тем же самым можно объяснить образ царя загробного мира Эмма – чаще всего это чуткий, мудрый царь, не стремящийся поскорее отправить грешника в один из адов, но готовый к прощению или компромиссу. Таким образом, истории *сэцува* оставляли надежду грешникам на спасение и милость царя загробного мира Эмма, образ которого позже слился с образом бодхисаттвы ада Дзидзо, который спускался в самое пекло ада, спасая оттуда грешников.

В позднейших сборниках *сэцува*, равно, как и в «Удзи сюи моногатари», почти не осталось красноречивых описаний ада – в *сэцува* отпала необходимость в излишнем устрашении и назидании, тем более что на смену традиционным картинам загробного суда пришел новый персонаж, который не судил и наказывал, а спасал грешников, не требуя взамен ничего. Подобная трансформация представления о потустороннем мире также напрямую связана с тенденциями эпохи *маппо* и утере традиции в поздних мирских *сэцува* дискуссии на тему загробного наказания и воздаяния.

2.7. Будда Шакьямуни

В тексте «Удзи сюи моногатари» будда Шакьямуни обозначается без особых эпитетов, а привычным термином *хотокэ* 佛, «будда», хотя в ряде случаев под этим же иероглифом также может подразумеваться будда Амида или любой другой бодхисаттва. Историй с упоминанием имени Шакьямуни немного, упоминания эти зачастую носят характер присказки: печальных вздохов в знак сожаления; устрашения, запугивания карой Будды и Трех сокровищ²⁰⁶ за совершаемые злодеяния; радостных возгласов, славословий. В качестве примера можно привести небольшую фразу из рассказа «Про то, как горный отшельник заставил судно приплыть к берегу», в котором мстительный отшельник-*ямабуси* использует имя Будды в заклинании для устрашения кормчего, который отказался переправить на судне этого *ямабуси* вместе с остальными путешественниками:

« <...> воззвал к волшебной силе стражей буддийской веры: “О, защитники Будды, верните судно назад! А если не вернете – я отрекусь от Трех

²⁰⁶ Три сокровища буддизма – Будда, дхарма (вероучение), сангха (монашеская община).

Сокровищ!»²⁰⁷. В той же истории использована концовка: «“Хоть нынче и век конца Закона, однако еще пребывают с нами Три Сокровища Будды!”».

В рассказах «Удзи сюи моногатари» есть и такие упоминания вскользь имени Будды, как сообщение о том, как некий знатный аристократ заказал отливку статуи Будды и желал приобрести листы сусального золота для золочения статуи или как такой-то «решил встать на путь служения Будде», когда речь идет о новообращенном послушнике. Можно сказать, что в «Удзи сюи моногатари» разве что лишь единожды будда выступал в качестве главного героя повествования – и то это был не настоящий будда, а будда-оборотень как плод злодеяний магических сил, желавших одурачить жителей столицы²⁰⁸. И в данном рассказе был использован иероглиф 仏 хотокэ, который можно перевести и как Будда, и как бодхисаттва.

В большинстве случаев речь о Будде ограничивается каким-либо однократным сообщением (отливка статуи, проведение ритуального церемониала) или взыванием к Будде или к Трем сокровищам в трудный момент жизни человека, как это показано в рассказе «Про то, как Сэймэй изгонял беса из помощника Министра Охранного Ведомства»: «Кроме того, он не сомкнув глаз, всю ночь напролет читал молитву о даровании покровительства Будды»²⁰⁹. Данную особенность можно объяснить зафиксированными в «Лотосовой сутре» словами самого Будды о том, что лишь недалекий человек способен очеловечить будду, тогда как он – Абсолют, пробужден вечно, никогда не рождается и никогда не умирает. Основатели школы Тяньтай (яп. Тэндай) взяли слова Будды за основу своего тезиса о том, что в каждом живом существе и вещи присутствует просветленная природа Будды, так как Будда – истинная сущность, подлинная реальность²¹⁰. Благодаря стараниям монахов-проповедников, миряне хорошо

²⁰⁷ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 111.

²⁰⁸ Речь идет о рассказе «Про то, как на дереве хурмы будда появился». Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 183–184.

²⁰⁹ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 184–185.

²¹⁰ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С.188.

усвоили это высказывание Будды, почитая его как высочайшее и могущественное божество, открывшее людям путь к спасению. Возможно, именно поэтому имя Шакьямуни не так часто звучит в сборнике *сэцува*, большая часть которых относится к позднехэйанскому периоду. С другой стороны, интересно мнение по данному вопросу бельгийского исследователя японского буддизма В.В. Валле: «Прославление Шакьямуни (釈迦信仰 *сяка синко*) имело долгую историю, но никогда не выходило на передний план». Далее исследователь рассуждает о том, как выдающиеся деятели буддизма выдвигали собственные гипотезы по поводу первостепенности того или иного будды в эпоху *маппо*. «Важную роль в этих изысканиях сыграл монах Гэдацубо Дзёкэй²¹¹. В отличие от Хонэна, махнувшего рукой на этот мир, Дзёкэй упорно искал иной взгляд на проблему просветления и спасения, который оставлял бы человеку хоть какой-то смысл жить в этом мире. Хотя мы живём в пору упадка, в период между двумя буддами, всё не так безнадежно. Конечно же, человек мог обратиться к другой вселенной, особенно к Чистой Земле будды Амиды, и возложить все свои надежды на новое рождение в этой вселенной, но Дзёкэй искал что-нибудь поближе к дому. Существовало несколько альтернатив, расположенных не так далеко от этого мира, как рай Амиды. В первую очередь, был Шакьямуни, ушедший в нирвану, но оставивший своё учение и свои мощи. <...> Недостаток почитания и призывания будды Шакьямуни заключается в том, что он уже ушёл в нирвану. Дзёкёю нужно было ввести другой объект для поклонения. Им стали мощи Шакьямуни. Они напоминали о временах Шакьямуни, а почитание их позволяло накапливать заслуги, но сами по себе они не могли даровать спасение»²¹².

Так или иначе, на примере историй «Удзи сюи моногатари» мы видим, что такие ритуальные действия, как вырезание статуй Будды и проведение церемоний в его честь по-прежнему продолжались, не говоря о благоговейном отношении к его образу и Учению в целом. Также примечательно, что в современных изданиях «Удзи сюи моногатари», снабженных удобным Приложением с алфавитным

²¹¹ Годы жизни 1155-1213.

²¹² Willy Vande Walle. Japan: From Petty Kingdom to Buddha Land / Japan Review, № 5 (1994). Publ. by International Research Center for Japanese Studies, National Institute for the Humanities. – P. 93.

указателем персонажей историй, нельзя найти перечень рассказов с упоминанием Будды Шакьямуни, что лишь подтверждает тот факт, что уже в хэйанский период среди японцев прочно укоренились представления о Будде как Вероучителе, Абсолюте.

Выводы:

В данной главе показано, что японский простонародный буддизм, испытал на себе влияние автохтонных анимистических верований с сильной мистической и магической составляющей. Распространению буддизма в обществе во многом поспособствовала идея синто-буддийского синкретизма, когда местные божества-ками были объявлены буддийским воплощением будд и бодхисаттв.

«Удзи сюи моногатари» отражает укоренившуюся в народе веру в милость бодхисаттвы Каннон и знания ритуальной обрядности этого божества: переписывание «Лotosовой сутры», заучивание пассажей из «Сутры Каннон» (Главы XXV «Лotosовой сутры»), изготовление статуй, действенность молитвы перед чудотворными статуями Одиннадцатиликой Каннон в храмах Хасэдэра и Киёмидзудэра. Истории «Удзи сюи моногатари» отражают упорство и дерзновение простых верующих перед чудотворными статуями Каннон, которое приводит в гнев даже саму бодхисаттву. Все эти действия – яркий пример способа обогатиться, поживиться материальными благами, пользуясь милостью Каннон. Такие моления предпринимались ради стяжания блага в этой, посюсторонней жизни, часто бездумно, неосознанно, повторяя чужие действия, не будучи в состоянии вникнуть в философскую составляющую культа бодхисаттвы Каннон. Сутры и статуи могли изготавливаться самостоятельно или на заказ лишь по причине необходимости, без должного пиетета и отчетливого осознания своих действий.

Буддийские истории памятника прямо или косвенно пронизывает идея *манпо* – идея о наступлении конца Закона, царившая в позднехэйанском обществе. Согласно *манпо*, буддийское вероучение и монашеская община придут в упадок, а общество погрязнет в безнравственных поступках. На длительные практики не оставалось времени и возможности, поэтому буддийскими мыслителями был

предложен выход из создавшейся ситуации – скандирование чрезвычайно короткой молитвы с обращением к будде Амиде и упование на перерождение в Чистой земле этого будды. От верующих требовалось лишь частое творение молитвы-*нэмбуцу*, прославляющей будду Амиду. Простой люд искренне верил в силу *нэмбуцу* и возможность перерождения в райских куцах, лелеял надежду хоть в потустороннем мире отдохнуть от тягот земной жизни. С простонародным почитанием будды Амиды связан и радикальный ритуал самоубийств *фудараку-токай* ради достижения Чистой земли. В «Удзи сюи моногатари» такому ритуалу посвящена лишь одна история, по которой можно судить об относительной новизне подобных самоубийств. Оно совершалось в море на большой глубине с молитвенным обращением к будде Амиде. Самоубийства *фудараку* резко осуждались аристократами и высшими монахами как радикальный способ почитания будды Амиды.

Именно в связи с амидаизмом в изучаемом памятнике *сэцува* содержатся истории о плутоватых бродячих монахах-отшельниках, которые под видом прославления будды Амиды норовят обманным путем выклянчить себе подаяние или вызвать жалость окружающих. Все истории с упоминанием тех или иных элементов культа будды Амиды можно поделить на слепую веру и постоянное скандирование *нэмбуцу*, упование на перерождение в раю будды Амиды, а также на случаи с плутовством и обманом бродячих отшельников-амидаистов. В последнем случае такие «монахи» встраиваются в концепцию *гэндзэ рияку* 現世利益 – стяжания благ в этой жизни.

С идеей *манпо* напрямую связано становление популярности культа бодхисаттвы Дзидзо, обителью которого считается ад. Культ Дзидзо оказался наиболее удобным и приспособленным к возможностям простого люда: этот бодхисаттва не требовал никаких обрядов, истории памятника показывают мгновенную помощь Дзидзо в аду даже по отношению о всем грешникам. Единственным «пожеланием» бодхисаттвы было изготовление его статуи или благоговейный взор, обращенный к статуе. Истории «Удзи сюи моногатари»

отражают еще не повсеместную, но стойкую популярность бодхисаттвы Дзидзо как вызволителя из ада.

В Главе 2 также уделяется внимание народным представлениям о потустороннем мире и демонах. Буддийская концепция адов и неблагих существований удачно вошла в синтез с исконно японскими представлениями о земном узилище и духах. Однако, в отличие от первых сборников *сэцува*, в исследуемом памятнике суровые картины ада и загробного возмездия смягчены, а герою повествования часто удается избежать суда царя загробного мира Эммы, получить возможность вернуться в мир людей и исправить свою дурную карму.

Нами также рассматривалось отношение в сборнике к Будде Шакьямуни. В историях «Удзи сюи моногатари» этот исторический Будда обозначается как *хотокэ* 佛, однако в исследуемом памятнике это слово встречается и в контексте «бодхисаттвы». В целом, Шакьямуни упоминается лишь в качестве взывания к совести, восклицания, благословения. Это явление объясняется уходом Шакьямуни в нирвану и фактическим несуществованием его для простого люда с единственным желанием стяжания благ в этой жизни. Для этих целей в народном буддизме были бодхисаттвы и будда Амида, открывший легкий путь в Чистую землю.

Подытоживая вышесказанное, можно утверждать, что в народе буддизм был принят на примитивном уровне, согласно интеллектуальным способностям крестьян, ремесленников, торговцев, слуг, простого монашества. Доктринальная философия буддизма, ритуалы публичного чтения сутр, личное участие в переписывании сутр, паломничества были доступны высокообразованной аристократии и титулованному монашеству. Простому же люду был предложен популярный, облегченный вариант буддийского вероучения. Бытование разнообразных форм народного буддизма в период идеи *манпо* лучшим образом отражается в «Удзи сюи моногатари».

ГЛАВА 3

Магические представления и ритуалы эпохи Хэйан по материалам «Удзи сюи моногатари»

В «Удзи сюи моногатари» помимо сугубо буддийских сюжетов обнаруживается пласт историй, в которых говорится о календарных предписаниях, гаданиях, вредоносных ритуалах и прочих магических практиках, осуществляемых *оммёдзи* – мастерами искусства *оммёдо* 陰陽道, а также некоторыми иными магами и колдунами. Своими корнями японская магико-мантическая практика *оммёдо* уходит к китайским даосским традициям искусства *инь-ян* (陰陽, «Путь Светлого и Темного начал») ²¹³. Исследователь японских религий Байрон Эрхарт причисляет *Путь инь-ян* к религиозному даосизму, противопоставляя его философскому. Религиозный даосизм был представлен в Японии как раз в виде древней китайской космологической теории, включавшей в себя даосские практики долголетия, прикладную алхимию, магию и предсказания, как отождествление самих себя с миром магии ²¹⁴. В Японии же понятие «религиозный даосизм» обычно воспринимается в контексте *оммёдо* ²¹⁵. Однозначно определить это учение довольно трудно, поскольку *оммёдо* являет собой «комплекс представлений, верований и практик, связанных с космологией, составлением календарей, гаданием, и интерпретацией предзнаменований, которые пришли в Японию вместе с китайской цивилизацией» ²¹⁶.

Как отмечает исследователь японских религий Н.Н. Трубникова, «Хэйанское искусство “Инь и Ян” вобрало в себя элементы различных китайских

²¹³ Подробнее см.: Graham A.C. *Ying-Yang and the nature of Correlative Thinking*. / Occasional Paper and Monograph Series, № 6, 1986. – Singapore : The Institute of East Asian Philosophies, 1986; Духовная культура Китая. (Том 2). Мифология. Религия. / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Восточная литература, 2007.

²¹⁴ Подробнее о примитивных обществах с преобладанием магического сознания см.: Фрезер Дж.Дж. *Золотая ветвь: исследование магии и религии*. / Пер. с англ. М.: Политиздат, 1980; Малиновский Б. *Магия, наука и религия*. Пер. с англ. А.П. Хомик – М.: Рефл-бук, 1998.

²¹⁵ Earhart H. Byron. *Japanese Religion. Unity and Diversity*. – California: Wadsworth Publishing Company, 1982 – P. 55–56.

²¹⁶ Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. *История религий Японии*. – М.: Наталис, 2009 – С. 174.

традиций: календарного дела, медицины, военного дела, а также геомантии – искусства выбора благоприятных мест и направлений для различных действий»²¹⁷.

Традиции *инь-ян*, будучи связанными с силами природы и гаданием, занимали важное место в повседневной жизни японцев начиная с VI века, когда мастера *инь-ян* из государства Пэкче стали распространять свое учение в Японии. В самом начале VII века при дворе японского императора началась подготовка собственных астрономов, гадателей и составителей календарей в специальном ведомстве *Онъёрё* 陰陽寮 – Управлении Темного и Светлого начал, которое подчинялось Ведомству дворцовых служб. Обычно служители этого управления занимались наблюдением за движением облаков, расположением звезд на ночном небе, составлением календарей с указанием благоприятных и неблагоприятных дней для начинания того или иного дела, измерением времени с помощью водяных часов, не говоря уже о самой практике гадания²¹⁸.

В кодексе «Тайхорё», в разделе «Ведомства» приводится Статья 9 «Астрологическое управление», содержащая описание структуры этого Управления:

«Начальник управления (1). (Ведает астрономическими наблюдениями, составлением календарей, наблюдением за движением облаков и ветров; докладывает государю секретным посланием о необычных явлениях). Помощник начальника (1), секретарь (1), старший писец (1), младший писец (1), астрологи (6). (Обязанность – гадание на бамбуковых палочках и по рельефу местности).

Ученый астролог (1). (Обязанность – обучение учащихся-астрологов).

Учащиеся-астрологи (10). (Обязанность – изучение астрологии).

Ученый-календарист (1). (Обязанность – составление календарей и обучение учащихся-календаристов).

Учащиеся-календаристы (10). (Обязанность – изучение составления календарей).

Ученый-астроном (1). (Обязанность – наблюдение за движением небесных светил,

²¹⁷ Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. – М.: Наталис, 2009 – С. 174–175.

²¹⁸ Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи /Пер. с древнеяп. Т. Л. Соколовой-Делюсиной. Т.2. – СПб.: Гиперион, 2001– С. 674.

доклады секретным посланием о необычных явлениях, а также обучение учащихся-астрономов).

Учащиеся-астрономы (10). (Обязанность – изучение астрономии).

Ученый-хронолог (1). (Обязанность – руководство часовщиками и проверять отсчет времени).

Часовщики (20). (Обязанность – следить за водяными часами и отбивать время колоколом или барабаном).

Служки (20). Охранники (2)»²¹⁹.

Поначалу в Астрологическом управлении занимались как астрологией и астрономией, времяисчислением, составлением календарей, так и гаданием. Однако в середине X века, когда учение *оммёдо* достигло небывалого расцвета, Астрологическое управление было решено поделить на два ведомства – собственно Астрологическое и Темного и Светлого начал²²⁰.

К середине X века каждое из этих Ведомств возглавляли две видные семьи Абэ 安部 и Камо 賀茂. Секреты календарного дела были переданы автором первого японского трактата по календарному делу Камо-но Ясумори 賀茂保憲 (917–977) своему старшему сыну, а по астрологии и гаданию – Абэ-но Сэймёю 安部清明 (921–1005). Таким образом, эти знания впоследствии передавались из поколения в поколение²²¹. Также известно, что со временем, в силу огромной популярности услуг мастеров-*оммёдзи*, произошло деление на чиновников-*оммёдзи* (官人陰陽師, *кандзин оммёдзи*), которые будучи чиновниками соответствующих Ведомств, занимались астрологией, времяисчислением и предсказаниями при императорском дворе, и монахов-*оммёдзи* (法師陰陽師, *хоси оммёдзи*), которые свободно общались с жителями столицы и столичного округа,

²¹⁹ Свод законов «Тайхорё». 702–718 гг. I–XV законы. Вступительная статья, пер. с древнеяп. и коммент. К.А. Попова. – М.: Наука, 1985. – С.27-28.

²²⁰ Sansom G.B. Japan. A Short Cultural History – Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1997 – P. 233.

²²¹ Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. – М.: Наталис, 2009 – С. 175–176.

популяризируя свое мастерство²²². Таким образом, к середине эпохи Хэйан уже наблюдается слияние этой практики с буддизмом, что характеризуется обращением к *оммёдзи* не иначе как «монах такой-то».

Выход практики *оммёдо* на подобный качественно новый уровень тесно связан с личностью регента и фактического правителя страны Фудзивара Митинага 藤原道長 (966–1028). Именно благодаря его пристрастию и зависимости от ритуалов *оммёдо* популярность этого учения резко возросла, а имя знаменитого придворного *оммёдзи* Абэ Сэймэя, без предписаний и советов которого всемогущий регент не ступал ни шагу, было увековечено в придворных документах и изящной прозе эпохи Хэйан.

В исследуемом сборнике всего 11 историй о магических ритуалах, однако, это малое число историй не снижает значимости подобных практик и ритуалов в повседневной жизни жителей столицы.

«Удзи сюи моногатари» дает уникальный материал по этому вопросу, позволяет частично реконструировать некоторые магические обряды, без которых не мыслилась повседневная жизнь чиновников и знатных аристократов. В исследуемом сборнике представлены лишь самые любопытные, необычные, ужасающие случаи из биографии Абэ Сэймэя, такими же свойствами обладают истории, затрагивающие те или иные стороны ритуалов *оммёдо* или вредоносной магии. Иначе говоря, в силу специфики жанра, материала «Удзи сюи моногатари» недостаточно для тщательной реконструкции и изучения всех тонкостей и особенностей практики *оммёдо*, поэтому автор не претендует на научную полноту исследования рассматриваемых практик, а коснется лишь тех аспектов, которые проиллюстрированы в памятнике. Однако, даже такого малого числа рассказов вполне достаточно, чтобы осознать огромную роль магии, гаданий, предсказаний и составления календарей в повседневной жизни императорского двора, аристократии и зажиточных жителей столицы.

²²² Сигэта Синьити. Оммёдзи. Абэ Сэймэй то Асия Доман. (Сигэта Синьити. Мастера-оммёдзи. Абэ Сэймэй и Асия Доман. Токио, 2006). 繁田信一. 陰陽師. 安部清明と蘆屋道満 - 東京、2006 – С. 5.

Ниже представлена таблица с основными сюжетами, содержащими те или иные магические ритуалы и практики, а также сюжеты с упоминанием о придворном *оммёдзи* Абэ Сэймэе.

Наименование сюжета	Название и нумерация рассказа	Число упоминаний
Календарное дело: составление, следование предписаниям	«Про то, как молодая дама заказала удобочитаемый календарь» (Св. 5, 7/76); «Про Оцуки Москэ» (Св. 10, 9/122)	2
Гадания	«Про то, как младший брат господина Такасина обучился гаданию по счетным палочкам» (Св. 14, 11/185); «Про то, как при помощи гадания удалось обнаружить золото» (Св. 1, 8/8); «Про пса регента и чудесную силу Сэймэя» (св.14, 10/184); «Про Оцуки Москэ» (Св. 10, 9/122)	4
Различные табу и запреты <i>моноими</i> 物忌み	«Про то, как молодая дама заказала удобочитаемый календарь» (Св. 5, 7/76); «Про Оцуки Москэ» (Св. 10, 9/122)	2
Запрет на направления <i>катаими</i> 方忌み, смена направления <i>кататагаэ</i> 方違え	«Про пса и чудесную силу Сэймэя» (св.14, 10/184); «Про то, как Ацуюки велел вынести покойника из своего жилища» (Св.2, 6/24)	2
Вредоносные ритуалы: наведение порчи и ее снятие	«Про то, как младший брат господина Такасина обучился гаданию по счетным палочкам» (Св. 14, 11/185); «Про то, как Сэймэй лягушку убивал» (Св.11, 4/127); «Про Оцуки Москэ» (Св. 10, 9/122); «Про	5

		то, как Сэймэй изгонял беса из помощника Министра Охранного Ведомства» (св.2, 8/26); «Про пса и чудесную силу Сэймэя» (св.14, 10/184)	
Абэ Сэймэй		«Про то, как Сэймэй лягушку убивал» (св.11, 4/127); «Про то, как Сэймэй изгонял беса из помощника Министра Охранного Ведомства» (св.2, 8/26); «Про пса и чудесную силу Сэймэя» (св.14, 10/184); «Про то, как монах испытывал Сэймэя» (св.11, 3/126);	4
Посыльные <i>сикигами</i>	духи	«Про пса и чудесную силу Сэймэя» (св.14, 10/184); «Про то, как Сэймэй лягушку убивал» (Св.11, 4/127); «Про то, как монах испытывал Сэймэя» (св.11, 3/126); «Про то, как Сэймэй изгонял беса из помощника Министра Охранного Ведомства» (св.2,8/26); «Про то, как на дереве хурмы будда появлялся» (Св.2, 14/32) ²²³	5
Мстительные духи <i>онрё</i>		«Про пса регента и чудесную силу Сэймэя» (св.14, 10/184)	1

²²³ В данном рассказе упоминается магия 外道 *гэдо* в противовес 内道 *найдо*, самому буддизму, однако этим термином обозначались любые магические практики и иные религиозные течения вне буддизма. 外道 *гэдо* можно трактовать как «внешний путь» или же «путь, отбившихся [от буддизма]», т.е. тех, кто пошел иным от буддизма путем и не относится к сангхе и Вероучению, называемое 内道 *найдо*. Какая именно магия подразумевается в данном сюжете нам доподлинно неизвестно, однако можно предположить, что под видом буддийского божества мог действовать дух-*сикигами*, посланный своим хозяином или отбившийся от него. Далее будут подробно рассмотрены обстоятельства бытования таких духов.

3.1. Календарные предписания и запреты

Большого внимания заслуживает практика составления личных календарей с ежедневными предписаниями и запретами. В сборнике всего две истории с упоминанием следования календарным предписаниям и столько же историй с упоминанием запретов-*моноими* 物忌み, однако, это малое число упоминаний этой практики объясняется тем, что составители «Удзи сюи моногатари» следовали принципу подбора наиболее нелепых, абсурдных, страшных или фантастических историй. К их числу можно отнести и рассказ «Про то, как молодая дама заказала удобочитаемый календарь» (р. № 76)²²⁴. Эта история показывает, как слепое следование предписаниям календаря доходило до абсурда: составитель календаря, устав от своей работы стал выдумывать самые нелепые запреты, заставив наивную жертву следовать им и испытывать нешуточные страдания. Однако, вторая история «Про Оцуки Москэ» (р. № 122)²²⁵, наоборот, лишь иллюстрирует важность строжайшего соблюдения запрета-*моноими*: «Но вот в доме у Москэ было обнаружено божественное предостережение. Пригласили служившего тогда при дворе мастера-*оммёдзи*, который составил календарь, обозначив самые опасные даты, что для Москэ означало необходимость крепко-накрепко запереть ворота в связи с затворничеством *моноими*. Не успел Москэ удалиться для очищения от скверны, как его заклятый враг каким-то образом уговорил знакомого *оммёдзи* совершить смертоносный обряд, направленный на беднягу. *Оммёдзи*, который взялся за наведение порчи рассуждал: “В пору удаления от скверны бывают особо строгие дни, и если нанести проклятье в такой день, мы непременно получим превосходный результат! Поступим так: поедem вместе с вами к дому жертвы, а вы подойдите к воротам. Конечно же, из-за дня удаления от скверны ворота буду заперты, но если позвать его по имени и он услышит ваш зов – проклятье будет нанесено и таким образом желаемое будет достигнуто!”».

²²⁴ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996 – С.182–183. Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 188.

²²⁵ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 189–190.

Если в первой истории зависимость аристократов от календарных предписаний высмеивается, то во второй наоборот, показана вся важность строгого соблюдения *моноими*. Таким образом, в сборнике проиллюстрированы два существующих мнения относительно запретов-*моноими*, сложившихся в обществе аристократов уже к концу хэйанской эпохи: одним эти практики мешали жить и плодотворно работать, другие же под страхом смерти боялись нарушить табу. Почти вся хэйанская литература показывает, как на протяжении всей эпохи аристократия старалась чуть ли не слепо следовать рекомендациям мастеров-*оммёдзи*, которые с радостью пользовались своей значимостью и часто злоупотребляли ею, жестко регламентируя жизнь человека. Одним из таких ограничений, несомненно, были запреты-*моноими* – обычай повседневной жизни хэйанской аристократии изолироваться от внешнего мира в своих покоях во избежание бед и несчастий. Вмешательство злых духов в жизнь человека в эпоху Хэйан, тем более сановника и придворных аристократов, весьма негативно сказывалось на придворной службе: в неблагоприятные дни в личном календаре каждого аристократа значилась необходимость удаления от скверны, когда человек вешал табличку с этим словом на дверь или шторы жилища, крепил ее к шапке или шлейфу платья, полностью ограничив себя от внешнего мира. Такое удаление могло быть разным по степени и кто-то, все-таки, позволял себе выезжать по делам или посещать храмовую службу. Каждому предписывались индивидуальные запреты на употребление каких-либо предметов, пищи, выполнение действий. Запрет мог длиться от одного до сорока дней, что часто препятствовало работе чиновников при дворе. Во избежание неприятностей и крупных неудач аристократы ежегодно обращались к *оммёдзи* для составления личного календаря. Такой календарь должен был быть у каждого, однако находились люди, открыто критикующие учение *инь-ян* за создание искусственных помех в повседневной жизни человека. Запреты-*моноими* превосходно описаны в женской дневниковой прозе²²⁶, в этих записях

²²⁶ Подробнее см.: Сэй-Сёнагон. Записки у изголовья. / Классическая японская проза XI-XIV веков. Пер. со старояп. В.Марковой – М.: Художественная литература, 1988; Митицуна-но хаха. Дневник эфемерной жизни /Пер. со

проглядываются нотки опасения, переживаний, даже некоторой усталости от многодневных удалений, однако в произведениях жанра *сэцува* все обстоит несколько иначе. Причин для удаления-*моноими* было великое множество, но одной из них мог стать и дурной сон, вовремя рассказанный толкователю снов – ведь и дурной сон воспринимался как зловредное влияние духов.

Вера в духов природы, местные божества и духов предков, их задабривание и почитание всегда были свойственны древним японцам. Буддизм также добавил японцам представление о шестиступенчатом аде с его страшными обитателями. По словам патриарха школы Тэндай Дзиэн 慈円 (1155–1225): «Буддийская вера и практика привнесла в Японию свои представления о злых духах и голодных существах, особенно, когда буддизм стал государственной религией Китая, японцы позаимствовали и этот буддийский аспект и наложили на свое собственное представление о страхе и злых духах»²²⁷. Уместно было бы привести оценку американского японоведа Плютшоу: «Из-за жестокой истории и борьбы за военное лидерство, в средние века люди были охвачены интересом к злым силам. Множественные ритуалы, некоторые на грандиозном уровне, были придуманы для умиротворения злых духов, и все японские религии – синтоизм, буддизм, *оммёдо* и прочие участвовали в этом. В средние века умиротворение злых духов приняло всеобъемлющий, народный уровень и необходимость»²²⁸.

Помимо *моноими* существовали и запреты *катаими* 方忌み – запрет на направления. «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 территории нельзя было проводить земельные и строительные работы, а в некоторых случаях запрещено было даже находиться там»²²⁹. Конечно же, многое зависело от сезона, времени суток, местоположения дома, но если он находился в неблагоприятной

старояп. В.Н. Горегляда. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1994.

²²⁷ Plutschow, H.E. Chaos and Cosmos. Ritual in early and medieval Japanese literature. – Leyden– New-York– Copenhagen–Koln, 1990 – P. 206.

²²⁸ Ibid. P. 206.

²²⁹ Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии – М.: Наталис, 2009 – С. 276–277.

зоне (особенно северо-восточной стороне), рекомендовалось на время сменить жилище. Эта практика и называлась *катагагаэ* 方違え – смена направления.

Ярким примером трепетного отношения к запретам на направления можно считать историю «Про то, как Ацуюки позволил вынести тело покойного из ворот своей усадьбы» (р. № 24)²³⁰, в котором повествуется о смятении, охватившем семью умершего соседа по поводу несчастливого расположения ворот дома²³¹. Ацуюки, памятующий о добрососедских отношениях с покойным, не позволяет сыну умершего допустить выноса тела в несчастливом направлении, так как тем самым можно навлечь беду на весь род, и настаивает на том, чтобы выломали ограду между домами и воспользовались его воротами. Поступку Ацуюки ужаснулась его родня, но дворцовая знать была восхищена его благородством. Сам же Ацуюки, судя по концовке истории, дожил до глубокой старости, и вся его семья также жила долго, а дети сумели сделать удачную воинскую карьеру.

Эта история – прекрасный пример хорошего знания запретов и благоговейного отношения к дурным предзнаменованиям, хотя в данной истории этим не отличается сын покойного. Отчасти это можно объяснить не только нежеланием беспокоить соседа, но и как пишут Н.Н. Трубникова и А.С. Бачурин: «<...> к началу XI в. столичная знать накопила опыт соблюдения запретов и выработала собственные представления о том, как их надо соблюдать²³²». Авторы пишут также о том, что календарные предписания и предсказания астрологов не всегда совпадали с действительностью и были ложными. Некоторые из аристократов могли пренебречь запретом в случае важных государственных дел, но чаще всего чиновники старались перехитрить судьбу, меняя усадьбу или направление следования. Вполне возможно, что сын покойного – персонаж вышеприведенной истории – руководствовался собственными представлениями о *катаими*.

²³⁰ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996 – С.77–79.

²³¹ Несчастливым направлением считалось северо-западное и северо-восточное.

²³² Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. – М.: Наталис, 2009 - С. 277.

3.2. *Абэ Сэймэй и Асия Доман*

В материале изучаемого сборника, мы не находим имен иных *оммёдзи*, кроме Абэ Сэймэя 安部清明(921–1005) и мага Асия Доман 蘆屋道満 (годы жизни неизвестны) Безусловно, в столице и столичном округе подвизалось огромное количество простых мастеров, не брезговавших исполнением заказов и на смертоносные ритуалы, таковые тоже упоминаются в данном источнике. Тем не менее, по имени названы лишь две эти личности – кардинально разные по образу, призванию и моральным качествам, таким образом, отражая саму суть философии *инь-ян*.

Истории об отношениях этих двух магов составляют отдельный пласт сборника «Удзи сюи моногатари», который, как и ряд некоторых других письменных источников дает нам некоторые сведения о непростых отношениях Сэймэя и его сильного соперника, потомственного мага Асия Доман. Судя по истории «Про то, как монах испытывал Сэймэя» (р. № 126)²³³ знакомство Доман с Сэймэем произошло таким образом: некий старец, пришел в столицу из провинции Харима²³⁴ для того, чтобы стать учеником Сэймэя, однако при этом он пускает в ход хитрость и обман. Просветленный мастер распознает в старце мага и разоблачает его, вследствие чего перепуганный незнакомец просил прощения и позволения обучаться у Сэймэя. К сожалению, рассказ не дает нам большей информации, так как в нем отсутствует упоминание личного имени старца-путника, но благодаря упоминанию местности Харима, родины Асия Домана, у нас есть все основания отнести и эту историю к числу достоверных биографических историй из жизни двух *оммёдзи*.

Согласно «Удзи сюи моногатари», который описывает зрелые годы Абэ Сэймэя, мы узнаем, что Сэймэй состоял на придворной службе в управлении Оммёрё и был личным *оммёдзи* самого регента Фудзивара Митинага. Без гаданий

²³³ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館，1996 – С. 335–337.

²³⁴ Находилась в юго-западной части о-ва Хонсю. С 1871 г. Харима вошла в состав преф. Хёго. Подробнее см.: Древние фудоки (Хитати, Харима, Бунго, Хидзэн) / Пер., предисл. и коммент. К. А. Попова. К.А. Серия: Письменные памятники Востока, XXVIII. – М.: Наука, 1962.

и предписаний своего *оммёдзи* регент не делал ни шага почти в буквальном смысле этого слова, что подробно описано в истории «Про пса и чудесную силу Сэймэя» (р. №184). В этой истории верный пес²³⁵ регента, почуяв несчастье, не давал своему хозяину возможности пройти. Тотчас же послали за Сэймэем, который при помощи гадания обнаружил порчу, зарытую в земле. По этой порче он узнает о том, что его соперник Доман воспользовался тайным магическим ритуалом, о котором знал лишь Абэ Сэймэй. Ниже приведен необходимый отрывок из истории «Про пса и чудесную силу Сэймэя»²³⁶:

«Кроме меня никто не знает тайны этого гадания! Неужели это проделки мастера Доман?! Сейчас все узнаем! – с этими словами он вынул из-за пазухи листок бумаги, сложил его в виде птицы, нашептал магическое заклинание и подбросил в воздух. В следующее мгновение бумажная фигурка превратилась в белую цаплю и улетела в южном направлении. Сэймэй велел прислужнику бежать следом, чтобы узнать, куда приземлится птица. На пересечении линий Рокудзёбомон и Мадэнокодзи стоял ветхий дом, куда цапля как бы падая, влетела в открытую створку двери. Хозяин того дома, старый гадатель был тотчас же схвачен и доставлен ко двору. На допросе он отвечал, что совершил такое, будучи подстрекаем Левым министром, князем Акимицу.

– За такое преступление тебя бы следовало наказать со всей строгостью, да вот только не ты тут виноват. Впредь не смей совершать подобное! – так было сказано магу, а в наказание он был сослан на свою родину, провинцию Харима»²³⁷.

Несмотря на то, что в «Удзи сюи моногатари» этот инцидент завершился мирным путем, нам все же следует пояснить, что для Сэймэя эта выходка Домана, его ученика, означала не столько предательство, сколько угрозу для собственной жизни и вероятность лишения придворных должностей и рангов, что стоит понимать как конец безбедного существования. По версии «Удзи сюи

²³⁵ Любимый пес Фудзивара Митинага был белого цвета, что отсылает нас к еще добуддийским представлениям о белой собаке как защитнике от негативной силы и проводнике между посюсторонним и потусторонним мирами. Вполне возможно, что суеверный Митинага держал белого пса, руководствуясь подобными представлениями.

²³⁶ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996 – С. 451–452.

²³⁷ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 185–187.

моногатари» Асия Доман оказался сосланным на родину в Харима, однако Абэ Сэймэй оставался при дворе вплоть до своей смерти.

Из материала «Удзи сюи моногатари» отчетливо видно насколько далеко распространилась слава о мастерстве Сэймэя, однако среди буддийских монахов также находились желающие убедиться не только в силе великого *оммёдзи*, но и в силе самой магической практики *оммёдо*. Например, в истории «Про то, как Сэймэй лягушку убивал» (р. № 127)²³⁸ описывается встреча Сэймэя с молодыми монахами, которые решили испытать его способности на практике – попросили убить лягушку: «Монахи стали просить: “Просим вас, убейте одну из них – покажите, как вы это делаете!”. “Надо же, монахи, а сами зло творите, не боясь греха! Знаю, так вы меня испытываете, тогда будь по-вашему!” – решил Сэймэй, оторвал лист какого-то растения, сделал вид, что произносит заклинания, а затем бросил листиком в лягушку. Стоило листу коснуться лягушки, как она замертво повалилась наземь. Это зрелище повергло послушников в ужас – лица их побледнели, а сами они задрожали от страха. Эта история заканчивается догадками рассказчика: «А вот, что я подумал – когда в доме Сэймэя нет слуг, не прислуживают ли ему духи-*сикигами*? Ведь поговаривают, что в доме людей не видать, а бамбуковые шторы сами поднимаются и опускаются, ворота тоже всегда заперты».

Насколько известно из комментариев к изданию «Удзи сюи моногатари» в серии «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю», монахи, испытывавшие Сэймэя, как и сам настоятель Хиросава, о котором шла речь в этой истории, принадлежали к числу послушников эзотерической школы Сингон, вобравшей элементы даосской натурфилософии. В рассказе обращает на себя внимание заинтересованность монахов магическими способностями *оммёдзи*, их просьба умертвить живое создание, что, как известно, противоречит постулатам буддизма. По концовке этой истории очевидно, какой трепет и восхищение наводил Сэймэй на жителей столицы, не говоря уже о том, что его имя часто служило поводом для всевозможных слухов.

²³⁸ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 187.

3.3. Гадания и вредоносные практики оммёдо

В «Удзи сюи моногатари» также включены рассказы, иллюстрирующие приверженность хэйанцев к гаданиям. История «Про то, как младший брат господина Такакина обучился гаданию по счетным палочкам» (р. № 185) повествует о знакомстве японцев с китайской гадательной практикой по счетным палочкам 算術 *сандзюцу*. Дословное значение этого слова – «арифметика», однако, это же слово стало обозначать древний китайский способ гадания по счетным палочкам.

В рассказе показан человек по прозвищу «брат господина Такакина», который поступает в услужение к престарелому китайцу-гадателю и вскоре осваивает азы гадания. Гадать по *сандзюцу* можно было по комбинациям из шести граненых бамбуковых палочек длиной в 3 суна 寸 (около 10 сантиметров), на которых были различные пометки. Рассказ примечателен информацией о том, что это гадание бесполезно в Японии, так как японцы не воспримут его. По этой причине ученик уговаривает своего учителя взять его с собой в Китай для дальнейшего освоения мастерства. Китаец обещает уже в пути обучить своего ученика двум комбинациям: вредоносной и излечивающей хвори. Однако ученик в самый день отплытия в Китай подводит своего учителя и тот в сердцах произносит заклятие, наслав, таким образом, на него порчу, после чего некогда сообразительный и талантливый ученик становится дурачком, а гадательные палочки в его руках сами собой складываются во вредоносные комбинации. Этот рассказ является уникальным упоминанием гадательной практики *сандзюцу*.

К VI веку это древнекитайское гадание по счетным палочкам слилось с даосской и буддийской мантической традицией. С тех пор в буддийских храмах появилась практика выбрасывания жребия из тыквы-горлянки – пронумерованных гадательных палочек со стихотворными предсказаниями, которые содержались в специальной книге. Фактически такие стихотворения представляли собой короткое назидание в целях утешения верующего. Однако, с точки зрения даосов и буддистов, нумерологический набор счетных палочек

представлял «демоническую» и «шаманскую» составляющую китайских народных практик²³⁹. Нам также известно, что похожие счетные палочки с символическими зарубками на конце использовались для гаданий и предсказаний в древней Индии²⁴⁰. В настоящее время подобные предсказания *омикудзи* 御籤 практикуются в каждом синтоистском храме по всей Японии²⁴¹. Нам не совсем ясна дальнейшая судьба китайского гадания по счетным палочкам, однако, учитывая факт бытования подобного гадания в синтоистских святилищах, нам остается полагать, что китайская практика предсказаний по палочкам все-таки оказала влияние на исконно японскую мантическую традицию. В XX веке в мистическом синто появляется не один труд, посвященный магии чисел, сочетание которых призвано было защищать государство от врагов²⁴².

Как видно из рассказа «Про то, как при помощи гадания удалось обнаружить золото» (р. № 8) гадание в целом вызывало восхищение у людей той далекой эпохи. Перед своей смертью родители молодой незамужней женщины, искусные в гадании, велели ей ждать десять лет путника, который отдаст ей тысячу *рё* 量 (мера веса примерно в 37,5 г.) золота. Дочь послушалась родителей и через десять лет при помощи мужчины-гадателя, остановившегося у нее на ночлег, ей открылось, что родители спрятали в опорном столбе дома золото, которого бы хватило на безбедную жизнь осиротевшей дочери. История завершается восклицанием: «Гадатель видит будущее ясно, как на ладони, и узнает все, что вперед будет»²⁴³. Помимо вышеперечисленных функций *оммёдо* широким спросом среди аристократов, в первую очередь, пользовались услуги гадания по китайской «Книге перемен»²⁴⁴, очищения от порчи и экзорцизм. В целом, ни один

²³⁹ Духовная культура Китая. (Том 2). Мифология. Религия. / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Восточная литература, 2007. – С. 129–130.

²⁴⁰ Подробнее см.: Заславская Ф.А. «Мунчок» из Караул-тепе, сумарни и счетные палочки. // Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти Ф.И. Щербатского. – М.: Наука, 1972 – С. 179-186.

²⁴¹ Боги, святилища, обряды Японии: Энциклопедия синто / Под ред. И.С. Смирнова; отв. ред. А.Н. Мещеряков; отв. секр. В.А. Федянина. (Orientalia et Classica: Труды института восточных культур и античности; вып. 26) М.: РГГУ, 2010 – С. 132.

²⁴² Подробнее см.: Накорчевский А.А. Синто. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – С.406–411.

²⁴³ Удзи сюи моногатари // Японская новелла. Серия «Золотая серия японской литературы». Пер. Г. Г. Свиридова. – СПб.: Северо-Запад Пресс, 2003 – С. 42.

²⁴⁴ «Книга перемен» (кит.: И цзин 易經) – философский труд, книга с 64 гексаграммами, предназначенная для гадания. Наиболее ранний текст датируется 700 г. до н.э. Входит в состав конфуцианского Пятикнижия.

шаг хэйанского аристократа не совершался без предварительной консультации гадателей, число которых, по сравнению с нарским периодом, заметно увеличилось. Ритуал гадания помогал достоверно определить порчу, причины и источник недомогания, хвори или иных бед. Выше как раз рассматривался случай обнаружения порчи на самого Фудзивара Митинага при помощи гадания, проведенного Абэ Сэймэем.

3.4. Посыльные духи сикигами

В *оммёдо* помимо гадания и защитных ритуалов большим спросом среди населения пользовались вредоносные и смертоносные ритуалы, которые проводили простые *оммёдзи*. Зловредные ритуалы – проклятья, порча и некоторые смертоносные действия широко практиковались популярными в народе *хоси оммёдзи* 法師陰陽師, а не чиновниками ведомства *Оммёрё* – *кандзин оммёдзи* 官人陰陽師.

Материал *сэцува* отражает народные представления в существование на службе у каждого *оммёдзи* бесплотных духов *сикигами* 式神 или *сикидзин* 式人. В магии *оммёдо сикигами* – разновидность низших агрессивных духов, состоящих из негативной энергии *кэ* 怪. Это – вторая душа умершего (в кит. верованиях – *гуй*), которая остается на земле и вредит живым, если ее вовремя не задобрить. Считалось, что опытный мастер мог подчинять себе дух *кэ*: Дух вступал в контакт с энергией мастера и таким образом подчинялся его воле и выполнял различные задания.

Известно, что этот способ манипуляции с духами имеет древние китайские корни и был распространен в Японии вместе с искусством *инь-ян*. В своем фундаментальном исследовании китайской демонологии Де Гроот пишет о способах заполучения души мертвеца опытными колдунами и дальнейшем его подчинении. Таких духов в Китае называли *янь мэй* «призраки в подчинении», китайские исторические хроники оставили большое количество упоминаний о зле, которое творилось при императорском дворе с помощью этих призраков. Так, из

одной династийной истории («История династии Чэнь»²⁴⁵) можно узнать об изошренном колдовстве *янь мэи* некой наложницы. Наиболее любопытным сведением для нашей работы является упоминание о скорейшем донесении призраками своей хозяйке любой информации во дворце, что отсылает нас к наиболее распространенной функции японских *сикигами*, описанных в *сэцува*²⁴⁶.

Судя по материалу исследуемого источника, окружающие верили в то, что маг мог отправлять *сикигами* на задание, обратив их в антропоморфный облик (юноши-слуги или детей), обычно, для того, чтобы передать устное послание адресату, используя речевую способность человека. В некоторых случаях, когда мастеру была важна скорость, он обращал *сикигами* в зооморфных созданий – чаще птиц или зверей. Так, птица могла быстро и незаметно выполнить задание: проследить за нужным человеком, а в случае наведения порчи, с высоты полета обгадить жертву – нанести порчу.

Сикигами, описанные в «Удзи сюи моногатари» – зачастую бесплотные духи, а то и бумажные фигурки, которые их хозяин мог оживить, произнеся заклинание и так же просто вернуть в прежнее состояние, скажем, превратив снова в цельный лист бумаги. Таких *сикигами* считали верными и наиболее безопасными прислужниками. Также «Удзи сюи моногатари» отражает представления о том, что антропоморфное воплощение *сикигами* использовалось мастером в качестве личного слуги, чтобы запрячь повозку, открыть ворота, проводить в покои гостя и прочих мелких поручений²⁴⁷.

Обычно в «Удзи сюи моногатари» процесс превращения аморфного духа ограничивается следующим описанием: мастер материализует аморфного духа в птицу или животное при помощи сложенного листа бумаги, после чего шепчет на фигурку заклинание и хлопает в ладоши в знак исполнения своей воли. Фигурка превращается, к примеру, в птицу и моментально отправляется на задание. С задания же дух вновь возвращается в виде бумажной фигурки. Однако, согласно

²⁴⁵ Династия Чэнь 陳朝(557–589) – последняя из Южных династий Китая, уничтоженная династией Суй 隋(581–618).

²⁴⁶ Де Гроот Я.Я.М. Демонология древнего Китая / Пер. с англ. Котенко Р.В. – СПб.: «Евразия», 2000 – 312–313.

²⁴⁷ Pang Carolyn. Uncovering *Shikigami*. The Search for the Spirit Servant of Onmyodo //Japanese Journal of Religious Studies 40/1. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2013. – P. 111.

историям изучаемого сборника, мастер-*оммёдзи* обладал навыками превращать и прочие предметы, которые находились в свободном доступе: мелкие камни, листья растений и бумаги. Из памятника мы узнаем о возможности управлять и растениями: придворный маг Абэ Сэймэй, подстрекаемый молодыми монахами был вынужден продемонстрировать свою магическую силу – совершить смертоносный ритуал. Сорвав лист какого-то растения, он свернул его в трубочку, нашептал заклятье и запустил в лягушку. Лист, словно стрела пронзил лягушку, и она замертво упала наземь (р. № 127).

Судя по историям *сэцува*, посыльные духи были невидимы окружающим, либо из всеобщего страха перед колдовством, люди принимали любого посыльного мальчика, пришедшего с донесением от *оммёдзи*, за прислужника-*сикигами*, впрочем, как и птиц или животных, оказавшихся на их пути.

В истории «Про то, как монах испытывал Сэймэя»²⁴⁸, которую выше мы рассматривали в контексте отношений мага Асия Доман и Сэймэя, также упоминаются духи-*сикигами* в образе детей лет десяти, которых привел с собой старый монах. Выразив свое почтение мастеру, он напрашивался в ученики, но *оммёдзи* сразу же понял, что его искушают, так как дети показались ему странными на вид, да и зачем вдруг понадобилось старому монаху из далекой провинции напрашиваться в ученики к мастеру *оммёдо*? Сэймэй отказался принять старца в тот день, но сотворил про себя особую молитву и дети внезапно куда-то подевались. Перепуганный старик воротился и стал повсюду искать пропавших детей и спрашивать о них у Сэймэя. Тот же рассердился такой проверке его мастерства, но, вняв просьбе, вернул детей-оборотней назад. Старец очень обрадовался, когда Сэймэй смог вернуть детям их прежний облик, что, по всей видимости, объясняется удачной им проверкой магических способностей знаменитого Сэймэя. Пожилой монах от всего сердца просил позволения у Абэ Сэймэя взять его в ученики.

²⁴⁸ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996 – С. 335–337.

Другой важной функцией *сикигами*, которая бытовала в представлениях столичных жителей, была их осведомленность во всех происходящих делах настоящего и будущего. Среди хэйанцев существовало убежденное представление, а то и страх в том, что Сэймэй держал более сотни аморфных *сикигами* во дворце императора и был в курсе происходящего, не выходя за пределы своей усадьбы. В таком случае, *оммёдзи* вступал в особый контакт с духом, во время которого дух передавал ему увиденное и услышанное²⁴⁹.

Из материала «Удзи сюи моногатари» нам известны слухи жителей столицы о том, что бестелесные духи выполняли мелкие поручения Сэймэя по дому: опускали и поднимали бамбуковые шторы, когда это было необходимо, запирали ворота, могли передавать сообщения от хозяина адресату. Эти же сведения содержатся в историческом сочинении «Оокагами» (大鏡, «Великое зеркало», прим. конец XI века,) в небольшом эпизоде о том, как Сэймэй узнал по расположению звезд об отречении императора Кадзан 花山天皇 (968–1008) и громко приказал слугам запрячь лошадей, а своим *сикигами* – отправляться во дворец. В этот момент сам император со свитой проходил мимо усадьбы мастера, расслышав не только это сообщение *оммёдзи*, но и то, как кто-то невидимый открыл ворота и вслед уходящему императору доложил: “Как раз сейчас изволит миновать наш дом”²⁵⁰.

В некоторых случаях *сикигами* изображаются опасными созданиями даже для своих же хозяев. Было бы ошибкой считать *сикигами* послушными марионетками – в руках злонамеренных *оммёдзи* и колдунов они могли оборачиваться в птиц и зверей, вселяться в животных и управлять ими, наслав проклятье или убив человека на расстоянии. *Сикигами* могли вселяться и в людей, даже нападать на самих мастеров, вырвавшись из-под их контроля. Мастер мог посылать на задание, но мог и придерживать своих прислужников, не пользуясь

²⁴⁹ Pang Carolyn. Uncovering *Shikigami*. The Search for the Spirit Servant of Onmyodo //Japanese Journal of Religious Studies 40/1. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2013. – P. 106.

²⁵⁰ Оокагами – Великое зеркало / Пер. со старояп., исследование и комментарий Е.М. Дьяконовой – СПб.: Гиперион, 2000. – С. 48.

ими. В случае, когда *сикигами* оставляли бездействовать, они могли действовать самостоятельно, насылая порчу и проклятья²⁵¹.

В столице многие мастера выполняли и заказы на наведение порчи, что составляет оборотную сторону магии *оммёдо*. В случае, когда некоему неудачливому придворному нужно было сместить своего успешного соперника, он обращался с таким поручением к магу, который, чаще всего, использовал своего *сикигами*. К наиболее известному случаю о порче при помощи *сикигами* относится история, когда черный ворон «портит» свою жертву – молодого успешного аристократа, оставив на нем (его одеждах) след от помёта. К счастью, на это вовремя обращает внимание Абэ Сэймэй и уговаривает аристократа провести очистительный ритуал. Наконец порча была снята и отослана обратно к мастеру, который, судя по сообщению от посланника-*сикигами* в виде человека, уже находится при смерти (рассказ № 26).

В рассказе «Про то, как на дереве хурмы будда появлялся» (рассказ № 32) речь идет о явлении жителям столицы будды, сидящем на дереве хурмы в течение пяти-шести дней. В истории отражено сомнение Правого министра в возможности такого явления. Он был уверен в том, что магия *гэдо* (外道, сторонний путь) не может длиться больше семи дней. Это доказывает тот факт, что лжебудда под конец обернулся ястребом. В данном случае можно строить предположения о том, что и этот персонаж – результат проделки колдуна или самого *сикигами*, вышедшего из-под контроля своего хозяина.

В целом, среди придворных чиновников всегда царила атмосфера зависти и соперничества. Убрать со своего пути соперника, особенно перед церемонией пожалования императором чинов и рангов, было практикой весьма распространенной. От собственного бессилия более слабые и лишенные таланта и смекалки придворные, не гнушались нанимать колдунов с целью смертоносной порчи на своих успешных соперников. Для подтверждения этого факта можно привести любопытный пример из сборника *сэцува* «Дзокукодзидан» (続古事談、

²⁵¹ Pang Carolyn. Uncovering *Shikigami*. The Search for the Spirit Servant of Onmyodo // Japanese Journal of Religious Studies 40/1. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2013. – P. 114.

«Продолжение бесед о делах древности», 1219 г.). Автор показывает борьбу за чины и ранги при дворе при помощи *сикигами* в рассказе про то, как Левый министр Минамото Такаакира 源高明 (914–982) возвращаясь во дворец, увидел на крыше троих высоченных *сикигами* ростом с бамбук. Они перемещались по крышам жилых строений, опережая чиновника. Наконец он обратил внимание на эти странные, слишком худые фигуры, которые старались вытянуться как можно больше, чтобы их заметили. При этом они своими тонкими писклявыми голосками звали Такаакира по имени. Министр догадался что же это могло быть и, не проронив ни звука, поспешил к знакомому *оммёдзи* для совершения очистительного ритуала²⁵².

Поступок Минамото Такаакира указывает на знание о практике вредоносных ритуалов среди придворных, а также о правилах поведения в подобных случаях. Судьба министра – известный факт в истории эпохи Хэйан, связанный с неудачной попыткой дворцового переворота, вошедшего в историю под названием «смута годов Анна» (968—969), на котором мы не станем подробно останавливаться в данном исследовании.

Этот немногочисленный, но очень яркий по содержанию материал из сборника «Удзи сюи моногатари» показывает огромную популярность таких практик при дворе и в повседневной жизни зажиточного населения. Навести порчу, убрать нежелательную персону на своем пути таким образом, было делом обычным и наиболее легким. В условиях постоянной борьбы за ранги и чины, неудачливые чиновники шли на всё. Порчу насылали как на молодых и успешных, так и на пожилых и опытных аристократов, которые «слишком долго живут на свете и занимают много достойных должностей»²⁵³. Очевидно, что борьба за ранги при помощи магии не была ни для кого секретом, судя по осведомленности многих о том, как нужно поступать, а чего нельзя делать при встрече с духами (например, называть свое имя, заговаривать в день удаления от скверны, показываться на глаза посторонним).

²⁵² Симуро Кунихиро. Оммёдзи рецудэн. (Симуро Кунихиро. Биография мастера Инъ-Ян. Серия: Темное наследие японской истории. Токио: 2000). 志村有弘. 陰陽師列伝. 東京: 2000 – С. 9–11.

²⁵³ Цитата из рассказа № 122 «Про Оцуки Москэ». Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 189–190.

Ситуация с чрезмерным увлечением колдовскими практиками в столице Хэйанкё была ничуть не лучше той, что творилась в Китае. Еще в доханьские времена были известны множества способов навредить своей жертве. Вероятно, японский анимизм и вера в духов предков сформировали свои собственные ритуалы, однако в эпоху Нара вместе с искусством *инь-ян* к этим знаниям добавились и изощренные китайские тайные практики колдовства. Так, к примеру, в труде Де Гроота можно почерпнуть сведения о том, что китайцы часто не доверяют составителям личных гороскопов, так как они могли позволить себе продать гороскоп заклятому врагу заказчика. Тот же в свою очередь мог стать обладателем натальной карты и прочих личных тайн, который каждый старался скрывать, понимая, что враг мог наслать порчу на иероглифы, обозначающие точный час рождения²⁵⁴.

В заключение хотелось бы добавить, что судя по материалу изучаемого памятника, такие зловредные ритуалы, как проклятья, порча и некоторые смертоносные действия широко практиковались в *оммёдо* наряду со спасительными ритуалами. Вместе с тем такие рассказы выгодно оттеняют личность Абэ Сэймэя, который проводил лишь спасительные ритуалы, что в очередной раз подчеркивает его превосходство над остальными мастерами.

3.5. Мстительные духи *онрё*

В *оммёдо* существовала и иная оккультная практика, направленная на *онрё* 怨霊 «мстительный дух» или, как их называли иначе, *горё* 御霊 «почтенный дух» – гневных, мстительных духов людей, несправедливо отправленных на тот свет²⁵⁵. Явление злобных духов было известно японцам издревле. В синтоизме и поныне существует практика умилоствления духов предков или духов той или иной местности проживания человека, во избежание порчи. Порча могла быть выражена в виде болезней или природных ненастий. Выявив гневающуюся

²⁵⁴ Де Гроот Я.Я.М. Демонология древнего Китая / Пер. с англ. Котенко Р.В. – СПб.: «Евразия», 2000 – С. 336.

²⁵⁵ Подробнее см.: Федянина В.А. Концепция "гневных духов" в исторической теории монаха Дзиэн. / Вопросы философии, № 7. Июль 2011. – С. 118-126.

божество, проводился обряд умилоствления путем чтения сутр, подношений, обряда очищения и даже присвоения рангов и чинов²⁵⁶.

Американский исследователь Герберт Плютшоу пишет о том, что в японскую религиозную практику еще в древности проникли мистические представления о духах, что тесно связано со страхом смерти и верой в то, что души умерших продолжают обитать вблизи своего земного жилища. Равно как и божествам-ками, злым духам совершались регулярные ритуальные подношения. Сильна была и вера в то, что болезни, землетрясения, голод, мор и иные природные катаклизмы возникали только по вине не упокоенных должным образом духов. К таковым относили души людей, умерших неестественной смертью или в путешествии вдали от дома; вследствие придворных интриг, мести, зависти и ревности; неправильно проведенного ритуала захоронения тела или неучтывающего отношения к телу покойного. Любая жертва или несправедливо обиженный человек, умерший преждевременно и насильственной смертью превращался в злого духа²⁵⁷. Собственно, хэйанская цивилизация возникла не без «содействия» мстительных духов, если вспомнить обстоятельства, побудившие перенести столицу в Хэйанкё из Нагаока. С переносом столицы следовало поспешить, так как прежняя столица Нагаока была осквернена в 785 году убийством Фудзивара Танэцугу 藤原種継 (737–785), успешного чиновника, которому было поручено обустройство города. Всего через год после основания Нагаока он был убит вследствие заговора представителями оппозиции, в число которых входил сын императора Конин 光仁天皇 (709–782), принц Савара 早良親王 (750–785). Его как сопричастного к этому преступлению сослали на остров Авадзи²⁵⁸, где он и умер в молодом возрасте от голода. После смерти принц

²⁵⁶Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. – М.: Наталис, 2009 – С. 181.

²⁵⁷Plutschow, H.E. Chaos and Cosmos. Ritual in early and medieval Japanese literature. – Leyden– New-York– Copenhagen–Koln, 1990. – P. 204.

²⁵⁸Крупнейший остров Сэтонайкай (Внутреннего Японского моря), расположен между Осацким заливом на востоке и проливом Кии на юге. В VII–XIX вв. образовывал отдельную провинцию Авадзи. Остров считался ближайшим местом ссылки, хотя для подобных целей служили и более далекие острова, как, к примеру, Садо и Оки, описаний которых не существует. По мнению Е.К. Симоновой-Гудзенко, далекие от столицы острова, ввиду их дикости и «не культурности» не были описаны в географических записях *фудоки*. Подробнее см.: Симонова-Гудзенко Е.К. Отрывки фудоки как источник по исторической географии Японии. // Николай Невский: жизнь и

Савара превратился в злобного духа и стал доставлять много неприятностей обитателям новой столицы²⁵⁹. Именно после этого случая, столицу было решено в очередной раз перенести в более подходящее место, выбранное согласно канонам китайской геомантии.

В изучаемом памятнике мстительный дух упоминается единожды в рассказе «Про пса и чудесную силу Сэймэя»²⁶⁰, который также замыкает цикл историй о придворном *оммёдзи* Абэ Сэймэе. В этой истории описывается виртуозное гадание мастера, обнаружение им порчи, направленной против Фудзивара Митинага. Колдун, наславший порчу был обнаружен – им оказался известный противник Сэймэя Асия Доман. Однако на допросе он признался, что к таким действиям его подстрекал злобный дух Левого министра, князя Акимицу²⁶¹.

Для умилоствления злобных духов на государственном уровне проводились особые обряды, называемые *горё-э* (御霊会, встреча почтенных духов), когда читались сутры, совершались подношения яствами и цветами, устраивались театрализованные представления с плясками, борьбой *сумо*, а также состязания стрелков – все то, чем можно было отвлечь, успокоить и потешить духов²⁶². Все эти усилия, по мнению древних, могли помочь преобразовать гневный дух в божество-хранителя конкретной местности²⁶³.

В нескольких рассказах «Удзи сюи моногатари» упоминается о редком даре среди аристократов видеть вселившихся в человека духов. Вероятно, речь идет о

наследие: сборник статей / сост. И отв.ред. Е.С. Бакшеев и В.В. Щепкин; Ин-т восточных рукописей РАН, Российский ин-т культурологи. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2013 – С. 97.

²⁵⁹ Morris I. The world of the Shining Prince. Court Life in Japan. Tokyo: Kodansha International, 1994. P. 17-19.

²⁶⁰ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京: 小学館, 1996 – С. 450–451.

²⁶¹ Фудзивара Акимицу – придворный чиновник эпохи Хэйан (944–1021). Занимал пост Левого министра. Его дочь Энси была супругой императора Ацуакира, когда тот пожелал взять в жены дочь Фудзивара Митинага взамен трона. Униженная Энси обратилась за помощью к отцу, но вскоре скончалась от горя. Разгневанный отец нанял колдуна Асия Домана, чтобы навести смертоносную порчу на Фудзивара Митинага. После собственной смерти его стали считать мстительным духом и называть «Злобный министр» *акурё сафу* 悪霊左府.

²⁶² В связи с театрализованными представлениями уместно вспомнить о празднествах мацури «Гион-мацури» и Дзидай-мацури», тесно связанных с концепцией упокоения мстительных духов. «Гион-мацури», возникший в эпоху Хэйан в связи с необходимостью задобрить многочисленные жертвы эпидемии чумы, проводится в Киото и поныне. Подробнее см.: Кикнадзе Д. Японские празднества-мацури как форма культурной памяти (на примерах Дзидай-мацури и Гион-мацури)// VII Лазаревские чтения: “Лики традиционной культуры в современном культурном пространстве: полифония и диалог смыслов”: материалы международной научной конференции. Ред. В.А. Макарычева, В.С. Боже. Челябинск: ЧГАКИ, 2015. С. 431–434.

²⁶³ Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. – М.: Наталис, 2009 – С. 207–209.

людях особого склада психики – медиумах, видевших чертей и умевших распознать духов, призраков, наведенную порчу или проклятье. Исследователь истории *оммёдо* Симура Кунихиро утверждает, что такое было неподвластно простым людям. Только такие люди-медиумы, как Абэ Сэймэй, могли видеть чертей. Его приглашали в дома для изгнания злых духов. Японский исследователь предполагает, что медиумы в средние века были очень занятыми людьми²⁶⁴.

Материал «Удзи сюи моногатари» подтверждает предположение, что медиумами могли быть и аристократы. В истории «Чудо, сотворенное святым отшельником» (р. № 19) также содержится оценка способностей Правого министра как медиума, поскольку только он один из присутствующих мог видеть звероподобных представителей загробного мира, стоявших за отшельником и поедающих угощение²⁶⁵. У этой истории не обнаруживается параллелей с предыдущими сборниками *сэцува*, что наводит на мысль о ее создании и редакторской обработке составителями «Удзи сюи моногатари».

Еще одна история «Про то, как на дереве хурмы будда появился» (р. № 32) повествует о подобном даре, причем, медиумом так же является Правый министр. Из комментария к этой истории по изданию памятника в серии «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»²⁶⁶ нам известно, что это Минамото Хикару 源光 (845–913) – сын императора Ниммё 仁明天皇 (810–850). При дворе занимал должность Правого министра, обладал вторым рангом. Вполне возможно, что речь идет об одном и том же Правом министре, как и в вышеупомянутой истории о появлении будды. Мы не исключаем и того, что составители сборника при «японизации» такой истории неапонского происхождения, как «Чудо, сотворенное святым отшельником» (подробнее эта история рассматривалась на с. 77–78) могли добавить такой реальный исторический персонаж как Минамото Хикару, если в

²⁶⁴ Симура Кунихиро. Оммёдзи рецудэн: Нихонси-но ями-но кэцумяку (Биография *оммёдзи*: Темное наследие японской истории (Esoterica selection) – Токио, 2000/9). 志村有弘. 陰陽師列伝: 日本史の闇の血脈 (Esoterica selection) –東京, 2000/9 – С.8–9.

²⁶⁵ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 173–175.

²⁶⁶ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京: 小学館, 1996 – С. 102–103.

придворной среде он был известен подобными способностями. Более того, обе истории содержатся во втором свитке под порядковыми номерами 19 и 32, что наводит на высказанную выше мысль. История «Про то, как на дереве хурмы будда появился» вошла в «Удзи сюи моногатари» из сборника *сэцува* «Кондзяку моногатари-сю», не являясь оригинальной.

3.6. Проникновение элементов оммёдо в эзотерический буддизм миккё

В «Удзи сюи моногатари» есть некоторое количество историй о монахах «выдающихся способностей», умевших врачевать людей и изгонять из них злых духов, вызывать дождь в засуху и бороться со стихией. В подобных историях прослеживается сильное влияние *оммёдо*, даосских практик врачевания и магии. В данном исследовании перед нами часто вставал вопрос – относить ли описываемый ритуал к практике *оммёдо* или же к обрядовой стороне буддизма *миккё*? Определенную путаницу часто создает обозначение в тексте сборника исполнителя магического ритуала как *хоси* (法師, монах, духовное лицо). С одной стороны, это может быть и буддийский монах, и *хоси оммёдзи* (法師陰陽師, монах-оммёдзи), которые, как мы писали выше, являлись обычными магами-*оммёдзи* и брались за выполнение любых заказов столичных жителей.

В самом тексте памятника нельзя обнаружить прямых указаний на ту или иную школу буддизма, подсказкой служит личное имя, сан или отношение духовного лица к тому или иному храму. Зачастую лишь эти данные позволяют идентифицировать принадлежность таких монахов к школам эзотерического буддизма *миккё*, хотя упоминание буддийской терминологии, свойственной *миккё* также помогает распознать ритуалы и обычаи тантрического буддизма школ Сингон и Тэндай.

Как известно, хэйанский буддизм был представлен двумя школами Тэндай и Сингон, основанными в IX веке монахами Сайтё и Кукай и характеризуется как эзотерический или тантрический. Философскую базу этих школ составляет Тайное учение *миккё*, основанное на искреннем почитании Вселенского будды Махавайрочана (大日如来, Дайнити Нёрай). *Миккё* было заимствовано из Китая и

распространено в Японии Кукаем, его элементы затем были взяты и Сайтё. Третьим, не официальным направлением *миккё* может считаться *сюгэндо* (修験道, Путь упражнений и испытаний) – синкретическое учение, вобравшее в себя элементы синто, *оммёдо*, религиозного даосизма, магии и буддизма *миккё*, фундамент которого также составляло даосское представление о Пяти элементах, заклинания-*дхарани*, жесты-*мудры*, уединение в горах, испытания ледяной водой водопадов и огнем. Это новое еще не окончательно сформировавшееся течение можно характеризовать как подшколу Сингон и Тэндай²⁶⁷. В совместном труде Н.Н. Трубниковой и А.С. Бачурина можно почерпнуть сведения о том, что *сюгэндо* часто рассматривают как одно из направлений буддизма, а в силу отсутствия четко выраженного учения, его часто описывают, используя буддийские понятия²⁶⁸. Для практики *сюгэндо* каждой школой было отведено по одному монастырю. Так, к *сюгэндо* тэндайского толка относился столичный храм Сёгоин, а сингонского – храм Самбоин при монастыре Дайгодзи.

Иногда в «Удзи сюи моногатари» грань между ритуалами *оммёдо*, *сюгэндо* и *миккё* настолько тонка, а порой и неуловима, что в работе было решено рассмотреть лишь наиболее интересные ритуалы буддизма *миккё*, а также проследить причины и условия тесного взаимодействия обрядов *оммёдо*, школ *миккё* и его течения *сюгэндо*.

В целом подобные истории можно классифицировать по следующим темам:

- экзорцизм как врачевание; отправка на помощь больному посыльного духа *гохо додзи*.
- ритуал воскрешения скоропостижно умершего.
- обряд вызывания дождя *киухо*: 祈雨法.

Одной из наиболее важных функций монаха эзотерической школы *миккё* можно считать экзорцизм – способность изгонять злых духов из страждущего. Судя по материалу «Удзи сюи моногатари», далеко не все монахи обладали этими

²⁶⁷ Подробнее см.: Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Восточная литература, 2011 – 469-470.

²⁶⁸ Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии – М.: Наталис, 2009 – С. 302.

способностями, поэтому в столице такие монахи-экзорцисты пользовались спросом среди придворных, наводя на последних страх и благоговение. История «Про то, как почтенный монах Соо отправился на небо Тушита и как он изгонял духа из императрицы Сомэдоно²⁶⁹» повествует об известном для своего времени монахе Соо, почитателе свирепого образа Фудо-мёо.

Как известно из истории, Соо 相応²⁷⁰ (831–918) являлся монахом высокого ранга и славился мастерством экзорцизма. Как-то раз он был вызван ко двору к занемогшей императрице Сомэдоно. Его страшный вид вызвал переполох среди придворных – высокий ростом, он выглядел словно демон, да еще и носил грубую робу из ткани Синано²⁷¹ и сандалии из кедрового дерева. Кто-то шепнул императрице, что монаху не стоит доверять – похоже, что он самого низкого сословия. Именно поэтому Соо приказали оставаться на веранде и проводить ритуал именно оттуда. Монах остался на веранде, некоторое время прислушивался к неистовым крикам больной, а потом начал читать сутры. От его громогласного чтения у присутствующих пошли мурашки по коже – он казался воплощением самого Фудо-мёо! Через некоторое время завернутая в несколько пурпурных платьев императрица Сомэдоно выпрыгнула в окно, словно мячик и опустилась наземь перед монахом. Придворные заохали, требуя, чтобы монах поскорее внес больную в покои и там продолжил ритуал, однако тот обиженно отказался, ссылаясь на свое низкое происхождение. Тогда он заставил тело больной подняться на довольно большую высоту и уложил ее на веранду. Раз пять Соо швырял больную наземь, потом читая нараспев заклинания, заставил тело залететь обратно в покои. Соо засобирался назад, отказываясь от различных предложений свиты, жалуясь на боль в спине от долгого стояния на ногах. Уже в покоях императрица поняла, что злой дух ее покинул, и она чувствует себя

²⁶⁹Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996 – С. 474–477.

²⁷⁰Имя монаха является буддийским термином, выражающим состояние, когда чувства, сознание и мысли находятся в гармонии друг с другом и с окружающим миром. Подробнее см.: Рэйбун дайбуккёго дзитэн. Исида Мидзумаро хэн. (Большой словарь буддийских терминов с примерами. Сост. Исида Мидзумаро – Токио, 1997). 例文仏教語大辞典. 石田瑞麿 -東京, 1997 – С. 682.

²⁷¹Плотное, прочное полотно, изготавливаемое издревле в провинции Синано (нынешняя преф. Нагано).

гораздо лучше. Однако монах так и не смог простить такого к себе отношения – отказался как от предложенного ему титула Помощника верховного жреца, так и от дальнейших приглашений ко двору. Судя по данному рассказу, монах объяснял свое нежелание общаться со столичными жителями так: «Столица делает людей подлыми».

Соо был учеником патриарха школы Тэндай Эннина, третьего по важности настоятеля храма Энрякудзи (основной храм школы эзотерического буддизма Тэндай на горе Хиэй). В 865 году Соо основывает храм Мудодзи на горе Хиэй, в котором устанавливает огромную статую Фудо-мёо. В 866 году он первым в истории японского буддизма получает от императора Сэйва (清和天皇, 850–881) титул «Великого Наставника». Образ свирепого Фудо-мёо, защитника Закона, одного из четырех царей света, тут фигурирует вовсе не случайно – именно Фудо считается важным хранителем и защитником в *сюгэндо*.

В рассказе «Про то, как господин Удзи упал с лошади и призвал к себе настоятеля обители Дзиссо»²⁷² разворачиваются следующие события: на помощь упавшему с коня и впоследствии занемогшему господину Удзи, вызывают настоятеля Синъё. Однако вскоре злой дух вселяется в даму из свиты Удзи и сообщает, что повода для беспокойства нет, дух лишь только пожелал одним глазком взглянуть на господина, а тот внезапно упал! Синъё²⁷³ уже успел послать своего помощника-*гохо*, который его и прогнал.

Здесь стоит немного отвлечься на тех «посыльных», которые состояли на службе эзотерического буддийского учения *миккё*. Общее их название *гохо додзи* 護法童子, мальчик-защитник Закона, которого монах *миккё* мог срочно отослать на помощь к внезапно заболевшему человеку. Посыльные духи *миккё* можно сопоставить с духами-*сикигами*, которые, однако, выполняли самые разные

²⁷² Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996 – С. 42.

²⁷³ О Синъё 心譽 известно, что жил он в конце X-начале XI веков, являлся монахом школы Тэндай, изучал философию *миккё* у подвижника Энтин, был известен при дворе и в среде аристократии проведением буддийских служб и ритуала экзорцизма.

задания своего хозяина. Из более поздних источников, как «Наки Фудо энги»²⁷⁴ 泣き不動縁起 («Летопись о рыдающем Фудо», XIII век) известно, что помимо множества бесплотных *сикигами* на службе у Абэ Сэймэя состояли и *сикигами*-врачеватели. Уже в эпоху Камакура эти *сикигами* обрели свою иконографию. На свитке изображен сам Сэймэй в окружении своих прислужников-*сикигами* перед ритуальным столом с яствами. Содержание этого фрагмента свитка связано с историей о проведении спасительного ритуала изгнания хвори из больного. Двое *сикигами* изображены на свитке в виде маленьких чертей, но пятеро восседают перед жертвенным столом в облике безобразных полуптиц-полузверей, выступая в роли защитников хворающих²⁷⁵.

На самом деле форму «врачевания», описанную в *сэцува* и придворной дневниковой прозе, скорее можно назвать народной и в большей степени схожей с магией, чем с медициной. Маки Сатико, автор исследования о средневековой медицине по материалам сборника *сэцува* «Кондзяку моногатари-сю», пишет о том, что в этом произведении появляется слово *икэ* 医家, что означало семью потомственных лекарей или самого лекаря, официально имеющего отношение к Ведомству Онъёрё²⁷⁶.

Разумеется, если речь шла о ярко выраженных симптомах болезни или, скорее всего, заметных внешних повреждениях (раны, ожоги, переломы), то в арсенале древнего японского лекаря были всевозможные средства как растительного, так и животного происхождения, а также порошки из минералов, горячие ванны и прижигания. Но, когда речь идет о болезни внутренней, которая могла проявляться в виде горячки, беспамьятства или состояния бреда больного, то корнем подобных заболеваний считали происки злых духов, а спасение видели лишь в изгнании этих злых духов. М.В. Грачев приводит отрывок из медицинского трактата «Исинбо» (医心方, «Истинный метод лечения», 984):

²⁷⁴ Содержание иллюстрированного свитка-эмакимоно тесно связано с почитанием Фудо-мёо храма Сёдзёкэин (яп. – 清浄華院) амидаистской школы Дзёдо.

²⁷⁵ Подробнее см. официальный сайт храма Сёдзёкэин. URL <http://jozan.jp/index.php?nakifudou> (дата обращения 15.05.2015)

²⁷⁶ Маки Сатико. Кондзяку моногатари то идзюцу то дзюдзюцу. (Кондзяку моногатари: врачевание и магия. Токио, 1993). 横佐知子. 今昔物語と医術と呪術. 東京、1993. – С. 52.

«если у больного внезапно расширяется сердце и раздувается живот, и при этом нет ни поноса, ни рвоты, значит, им овладел “злой дух”...»²⁷⁷.

Собственно все лечение могло сводиться лишь к ритуалу экзорцизма с чтением необходимых сутр буддийским монахом или же, к совершению болящим благочестивого поступка (храмовое подношение, милостыня, переписывание или чтение сутры).

«Удзи сюи моногатари» также дает нам сведения о практиковании целебных заклинаний наставником буддийского храма Хоринъин – Храма Колесницы Закона по имени Какую в рассказе «Про то, как настоятель Тоба и Кунитоси подшутили друг над другом»: «Дядюшка, по обыкновению, мелко нарезал солому и сыпал одну чашу на дно чана для омовения, выстилал его циновкой, а воротившись после службы, направлялся в баню, раздевался и, выкрикивая заклинания от всякой хвори, погружался в воду лицом вверх»²⁷⁸.

Еще один рассказ «Удзи сюи моногатари» «Про то, как воскрес Нарито-но асон»²⁷⁹ затрагивает тему магического ритуала воскрешения умерших, когда те умирали скоропостижно, не успев оставить каких-либо распоряжений близким. Известно, что ритуал воскрешения новопреставленных есть и в практике *оммёдо*, однако история «Про то, как воскрес Нарито-но Асон» повествует о проведении ритуала монахом школы Тэндай по имени Кандзю. Этот ритуал носит название *кадзи* 加持, относится к практике *миккё*, когда монах, обращаясь к будде или бодхисаттве, вбирает всю его магическую силу и обретает способность исцелять хворь²⁸⁰.

Также немаловажной для нас информацией служит тот факт, что храм Гэдацудзи 解脱寺 был возведен по указу дочери Митинага Сэйси (972–1027) как храм-защитник страны. Монах Кандзю в одно время был обитателем этого храма

²⁷⁷ Грачев М.В. Медицина в древней Японии /Япония. Путь кисти и меча – 2003 (7), № 3 – С. 10.

²⁷⁸ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю»). Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996 – С. 113.

²⁷⁹ Там же. С. 163.

²⁸⁰ Подробнее см.: Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Восточная литература, 2011 – С. 346.

вместе с более чем тридцатью насельниками, исполнял обязанности настоятеля храма и, как известно, пользовался особым расположением и доверием самого Митинага²⁸¹.

И все же, основной и самой главной функцией монахов, сведущих в философии *миккё*, была сотериологическая функция, направленная на благо страны и общества, то есть вызывание дождя, изгнание неудачи и привлечение счастья, излечение болезней, прекращение природных катаклизмов и т.п.

Несколько историй «Удзи сюи моногатари» ярко иллюстрируют потребность в проведении самого различного рода ритуалов, тем самым доказывая возросшую популярность подобных практик в хэйанском обществе. К их числу относится история «О чудесном ниспослании дождя молитвами наставника Дзёкана»:

«В давние времена, в годы Энги, когда страной правил император Дайго²⁸² случилась засуха. Для чтения «Сутры-сердцевины о Праджня-парамите»²⁸³ ко двору пригласили шестьдесят почтенных монахов. Напустили они черного дыма²⁸⁴ и молились, дабы низошла божья милость, но, увы. <...> Тогда явился епископ Дзёкан бывший в ту пору в сане *рисси*²⁸⁵. <...> Схватил он курильницу, водрузил ее себе на лоб и стал творить молитву. Так как жара нисколько не спадала, Дзёкан расплакался, напустил черного дыма, стал молиться и, вдруг, дым от курильницы поднялся вверх, превратившись в черную тучку в виде круглого веера. <...> тучка расплылась и затмила собою все небо и божество Дракона встряхнуло ее, да так, что молния блеснула за тридевять земель. Полил ливень каплями толщиной с ось колеса, вмиг оросив всю землю. Посевы дали ростки, а множество деревьев – плоды. Свидетели сего не могли не прийти в восхищение.

²⁸¹ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996 – С. 163.

²⁸² Девиз правления императора Дайго – Энги (901–923).

²⁸³ Одна из наиболее значимых сутр буддизма Махаяны. Чрезвычайно короткая сутра, текст которой состоит из 260 иероглифов. Обычно читается при стихийных бедствиях и для привлечения счастья.

²⁸⁴ Один из магических ритуалов школы Сингон, когда на алтаре Будды сжигают древесные кусочки для священного очистительного дыма.

²⁸⁵ Сан *рисси* – один из высоких монашеских санов после настоятеля храма.

Император, министры, аристократы и прочая знать поклонились монаху и пожаловали ему сан настоятеля храма.

Это удивительный случай, потому-то его также записали среди историй конца века»²⁸⁶.

Обряд вызывания дождя *киухо* 祈雨法 – ритуал буддизма *миккё*, ставший его наиважнейшим благопожелательным обрядом. Проведение подобного ритуала сопровождалось чтением «Сутры молений о дожде» (大雲輪經 *дайунринкё*)²⁸⁷. Думается, проведение такого ритуала не мыслилось бы без превосходного знания движения облаков, солнечных и лунных фаз, которыми также обладало учение *оммёдо*.

Однако это не единственный случай упоминания чудотворной силы ритуала – следующая история под названием «О том, как тот же наставник силой молитвы разрушил скалу на горе Хиэй» также повествует как о спасительном ритуале, так и самом наставник Дзёкане.

«Давным-давно в западной пагоде монастыря Тысячерукой Каннон обитал наставник Дзёкан. <...> на склоне с северо-западной стороны горы была большая скала. Своим видом она напоминала разинутую пасть дракона. Много монахов, обитавших на ее склонах, умерло будучи в полном здравии. <...> прошелся слух, что это все из за той скалы, вот и назвали эту скалу Скалой Ядовитого Дракона. И поэтому, стоило одному умереть, как следом умирало все больше монахов. <...> когда наставник в течение семи дней и ночей совершал спасительный ритуал перед этой скалой – лишь в ночь на седьмой день небо заволокли тучи и двигались они с невероятной скоростью. <...> Вскоре небо прояснилось, рассвело, а когда глянули на вершину – оказалось, что Скала Ядовитого Дракона

²⁸⁶ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996 – С.67–69.

²⁸⁷ Рэйбун дайбуккёго дзитэн. Исида Мидзумаро хэн. (Большой словарь буддийских терминов с примерами. Сост. Исида Мидзумаро – Токио, 1997). 例文仏教語大辞典. 石田瑞磨 -東京, 1997 – С. 163.

расколослась, да так, что и камешка от нее не осталось. Хоть после всего этого в Западной Пагоде зажили люди, никакого зла им не делалось»²⁸⁸.

Из комментария к этой истории «Удзи сюи моногатари», изданной в серии «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю», становится известно о том, что наставник Дзёкан (843–927) был жителем столицы Хэйанкё. Начиная карьеру буддийского священнослужителя у патриарха школы Тэндай Эннина (794–864), а философию *миккё* изучал у самого Энтина²⁸⁹. Спустя долгие годы подвижничества в храме Ондзёдзи в 906 году был провозглашен Десятым Патриархом школы Тэндай. Являлся духовным наставником императора Уда²⁹⁰, а в 913 году ему был пожалован высокий духовный сан 増正 *содзё*.

Исследуемый сборник содержит еще одну историю об этом патриархе школы Тэндай – «Про то, как настоятель храма Сэндзюин повстречался со святым»²⁹¹: «В давние времена патриарх, которого все звали настоятелем Дзёкан, проводил свои дни в западной пагоде храма Сэндзюин, что на горе Хиэй. На протяжении долгих лет все ночи напролет он читал «Сонсё-дхарани»²⁹². Всякий, внимавший его чтению, проникался к патриарху большим уважением», или же «настоятель Дзёкан долгие годы практиковал ритуал «напускания черного дыма»²⁹³.

Помимо историй о волшебной, спасительной силе монахов *миккё* материал «Удзи сюи моногатари» располагает одной забавной историей из жизни еще юного монаха Сёбо (или Сёхо) «Про то, как настоятель Сёхо прошествовал по Первому проспекту»²⁹⁴. На первый взгляд это всего лишь еще один юный

²⁸⁸ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996 – С. 69–70.

²⁸⁹ Энтин (яп. -円珍) – годы жизни 814–891, монах *миккё*, шестой патриарх школы Тэндай. Пользовался авторитетом среди сюгэндзя, ратовал за почитание духов-охранителей местности в храмах, построенных на этой территории, а также за внедрение конфуцианства в буддизм.

²⁹⁰ Император Уда (яп. 宇多天皇) – годы жизни 867–931, годы правления 887–897. Является синтоистским божеством.

²⁹¹ Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館, 1996. – С. 270–271.

²⁹² Сонсё-дхарани – заклинания, оберегающие человека от попадания в низшие миры после смерти.

²⁹³ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 191.

²⁹⁴ Полный перевод рассказа см. в Приложении. С. 192–193.

послушник храма Тодайдзи, однако, имя этого монаха нам говорит о гораздо более значительном: впоследствии монах Сёбо явился первооснователем храма Дайго – центра течения *сюгэндо* школы Сингон, именуемого *тодзанха* 東山派 (Ветвь школы Тодзан).

Выше были подробно рассмотрены наиболее интересные ритуалы школы *миккё*, в которых также прослеживается сходство с обрядовой практикой *оммёдо*. Но когда и каким образом произошел процесс проникновения даосской магии и гаданий в буддизм? Оглядываясь назад, видно, что японцам еще в эпоху Нара стали известны тайны как «защитной» так и «вредоносной» магии. Суть ее заключалась в посыле вредоносного или смертоносного заклинания на избранную магом жертву. Подобная практика в эпоху Нара считалась большим преступлением, тем более, если ее практиковал представитель монашеской братии, тем самым нарушавший монашеские заповеди²⁹⁵.

В древнем своде законов «Тайхорё» в разделе о буддийских монахах и монахинях, помимо прочих приводится статья о гаданиях: «Если буддийские монахи и монахини [самовольно] занимаются гаданием о судьбах людей, раздачей талисманов, шаманством и лечением людей, то всегда [их следует] расстригать. Если заклинания совершаются согласно буддийским правилам и излечивают болезни, то данное запрещение не применять»²⁹⁶. Тем не менее, монахи занимались изготовлением ядов, рецепты которых передавались по секрету. Наказание за подобные действия были суровыми и распространялись на все социальные слои без исключений. И все же правительству пришлось уступить популярности магических практик, но с тем условием, что монахи будут использовать для заклинаний буддийские сутры.

Возросшее число отшельников-*сюгэндзя* 修験者 и *ямабуси* 山伏 с самого начала их появления, то есть с эпохи Нара, не одобрялось правительством и монахами-чиновниками, входившими в управленческий аппарат. *Сюгэндзя* и

²⁹⁵ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – М.: Наука, 1988 – С. 160–162.

²⁹⁶ Свод законов «Тайхорё». 702–718 гг. I–XV законы. Вступительная статья, пер. с древнеяп. и коммент. К.А. Попова. – М.: Наука, 1985 – С.66.

ямабуси практиковали народные формы буддизма в сочетании с даосскими и синтоистскими практиками, пользовались огромным авторитетом среди крестьян, являясь для них врачевателями, предсказателями, проповедниками буддизма, рассказчиками забавных историй. Время от времени правительством издавались указы об ограничении их передвижения по стране, задержания в случае проникновения в столицу, запрете построения скитов в горах и т.д.²⁹⁷.

Тем не менее, материал исследуемого памятника не дает нам примеров каких-либо суровых мер наказания и преследования *сюгэндзя* в середине и в конце хэйанской эпохи, а наоборот, свидетельствует, что такие отшельники часто приглашаются ко двору для изгнания злых духов. Отсутствие описаний ограничений религиозной деятельности *сюгэндзя*, закрепленных за храмами Тэндай и Сингон, указывает если не на полное, то хотя бы на частичное признание их способностей. В тексте «Удзи сюи моногатари» о монахах-чудотворцах и врачевателях говорится с восторгом и благоговением, применяются эпитеты «одаренный», «обладающий силой», «просветленный». В эпоху Хэйан мы видим совершенно иную картину: элементы *оммёдо* и даосской магии проникают в буддизм с благословения видных деятелей буддизма. Влияние даосских практик на буддизм и японское средневековое общество вообще очевидно, тем более что позже именно даосские магические практики превратились в одну из составляющих буддизма.

На этот счет существует несколько мнений. По одной версии, буддизм *миккё* не сумел бы глубоко пустить корни в простом японском обществе, не оторвавшись от доктринальной философии и труднодоступных практик. Подобный отрыв означал активные действия «на потребу народа», что иными словами означает проведение различных, в первую очередь, спасительных ритуалов, как врачевание, экзорцизм, воскрешение, магические действия и амулеты на самые разные случаи жизни.

С другой стороны, знания геомантии, принятые в *оммёдо*, использовались монахами *миккё* для выбора подходящей местности для строительства храмов и

²⁹⁷ Там же. С. 150–153.

обустройства территории. Особенно охотно такими знаниями пользовались монахи, побывавшие на учебе в Китае, где даосские практики, знания по геомантии *фэн-шуй*, охранительные и магические ритуалы *инь-ян* широко практиковались и китайскими буддийскими монахами. Таким же образом японский *миккё* перенял обрядовую сторону даосского культа Косин, относящуюся к практикам плодородия и долголетия, а также верования, связанные с запретами и обрядом очищения²⁹⁸. Так, буддизмом *миккё* были восприняты очистительные практики религиозного даосизма, которые превосходно разработаны в *оммёдо*, а также была перенята целая обрядовая система по защите здоровья и жизни отдельного человека и всего государства²⁹⁹.

Как показывает материал «Удзи сюи моногатари», к середине эпохи Хэйан магик-мантические практики по своей популярности не уступали буддизму. Более того – изучаемый источник демонстрирует, как к середине и концу эпохи Хэйан монахи школы Тэндай стали выполнять заказы на составление личных календарей-предписаний (см. в Приложении рассказ «Про молодую даму, заказавшую удобочитаемый календарь»), а также практиковать экзорцизм как одну из даосских форм врачевания – то есть наряду с *оммёдзи* монахи активно вовлекаются и в эту сферу даосской практики, уже ставшей частью буддизма.

Однако буддизм *миккё* на самом деле преследовал совершенно иную цель: как пишет А.Н. Игнатович, такая ассимиляция буддизма *миккё* с элементами практики *оммёдо* была отнюдь не естественным процессом, свойственным буддизму вообще, а вынужденной политикой буддизма *миккё* против религиозного даосизма³⁰⁰. Иначе говоря, заимствованием даосских элементов

²⁹⁸ Культ Косин 庚申, божество 57-го дня 60-дневного цикла, день под знаком Обезьян. Это даосское представление о трех трупах 三尸 *санси* в теле каждого человека, которые попытаются выйти из тела в виде червей в том случае, если человек уклонился от Истинного пути (Дао). Три червя стремятся погубить человека, чтобы превратиться после его смерти в злых духов. В определенные дни года (т.е. дни Косин), точнее, ночью, они отправляются на небеса к Небесному владыке с донесением о прегрешениях человека. Таким образом, эти три червя старались сократить жизнь человека, поэтому дни Косин считаются судьбоносными и опасными для жизни. В эпоху Хэйан это верование распространилось исключительно в высшей придворной среде. Именно тогда и сформировалась практика проведения этих ночей без сна, в чтении заклинаний и сутр. Ритуалы Косин были разработаны монахами школы Тэндай. Часто, придворные предпочитали проводить ночи Косин в столичных храмах Тэндай.

²⁹⁹ Cambridge History of Japan. Vol. 2. Heian Japan / edited by Donald H. Shively and William H. McCullough. Cambridge University Press, 2008 – P. 549–550.

³⁰⁰ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – М.: Наука, 1988 – С.162–165.

школами *миккё* буддийские сановники сделали попытку приглушить бушевавшую в столице популярность *оммёдо* и полную зависимость населения от запретов *моноими* и *катаими*, календарных предписаний, гаданий и многих других ритуалов. Переняв большую часть обрядов *оммёдо*, буддизм *миккё* попытался пресечь попытки образования на японских островах каких-либо организованных даосских течений и организаций, набравших в то время большие обороты в Китае³⁰¹.

Подробнее о процессе образования организованных даосских школ в Китае пишет С.В. Филонов: «Перед натиском буддизма отдельные представители интеллектуальной элиты даосского движения, не связанные крепкими узами посвящения в одну традицию, осознали необходимость духовного единства. Именно ими, узревшими опасность для многочисленных даосских сект, с одной стороны, растворения в конгломерате народной религиозной традиции, а с другой — в интеллектуальном превосходстве несомненно более структурированного и организованного буддизма, была заложена основа Даосского Канона, объединившего сочинения различных даосских течений»³⁰².

Монахи *миккё*, переняв традицию тантрического буддизма у Китая, восприняли и китаизированную индийскую астрологию как часть духовного наследия Индии. Даосские верования и ритуалы также были переняты монахами во время их многолетней учебы в Китае. Вполне возможно, что со стороны японских монахов *миккё* это было естественной практикой, включавшей помимо сугубо тантрических ритуалов и тот комплекс знаний, который монахи получали и усваивали во время их пребывания в монастырях Китая. С другой стороны, эти знания могли не быть претворены в жизнь японскими монахами, однако известно, что недовольство японского правительства засильем, как духовных практик, так и самим длительным пребыванием пришлых иностранцев (в основном корейцев) постоянно росло и сложившаяся обстановка дала прекрасный повод японским

³⁰¹ Там же. С. 165.

³⁰² Филонов С.В. Буддо-даосское взаимодействие и формирование структуры Даосского Канона (предварительный анализ) // Религиозный мир Китая 2005 / Под ред. И.С. Смирнова. Серия «Orientalia: Труды Института восточных культур и античности». – М.: РГГУ, 2006. – С. 33.

монахам предложить свой план, который, как мы видим, был одобрен и дал ожидаемые результаты.

Подобным образом *миккё* предложил японскому обществу совершенно новый вид ритуалов, включавший в себя привычные и так необходимые им обряды *оммёдо*, а также наиболее важное и бесценное – сотериологическую функцию буддизма, отсутствовавшую в религиозном даосизме с его бессмертными святыми, летающими на пятицветных облаках. А.Н. Игнатович пишет: «буддийских теоретиков не удовлетворял сотериологический аспект даосского учения. По их мнению, даосизм не мог привести живое существо к истинному спасению из-за ограниченного характера (по времени и эффективности) даосских сотериологических методов. На них распространялось буддийское понятие «непостоянство» (無常, *мудзё*)»³⁰³. Таких же святых буддизм *миккё* предложил в виде *сюгэндзя* и *ямабуси* – отшельники так же уединялись в горах, обретали чудодейственные знания, могли лечить и изгонять духов, но только от имени буддизма.

И действительно, если поначалу процесс взаимообогащения обрядовой стороной проходил мирно и безболезненно, то к концу эпохи Хэйан, как видно на ряде примеров из «Удзи сюи моногатари», государственный *миккё* стал подавлять и понемногу изживать *оммёдо*. *Миккё* желал избежать неприятностей и пошел по привычному для буддизма пути – постепенному синтезу элементов *оммёдо* с *миккё*. Вбирая и учась у *оммёдо*, впоследствии *миккё* попытался передать основные функции *оммёдзи* буддийским монахам. Так, самый обычный монах сочетал в себе как проповедника Закона, так и экзорциста или самого настоящего колдуна, если вспомнить о том, что ради осуществления подобной политики, монахи брали заказы населения на наведение порчи или чтение смертоносных заклинаний. Именно эта категория монахов *миккё* и стала называться *хоси оммёдзи* в противовес *кандзин оммёдзи* – потомственных гадателей и астрологов, занимавших придворные должности, обладающих рангами и уважением в среде аристократов, каким являлся Абэ Сэймэй и выходцы рода Камо. Соответственно,

³⁰³ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – М.: Наука, 1988 – С.164.

анализ изучаемого источника наводит на мысль, что *хоси оммёдзи* и *ямабуси* могли быть одними и теми же персонажами, с одной стороны, имеющими отношение к *миккё* (школе Сингон в первую очередь), а с другой – к магической сфере услуг для повседневной жизни народа (гадания, наведение порчи, составление личных календарей, экзорцизм, чтение сутр и спасительных заклинаний).

Тем не менее, в японском обществе были распространены представления о том, что, одаренность мастеров-*оммёдзи*, данная им при рождении, монахам тантрического буддизма не передавалась. Если, как принято было считать, все истинные мастера-*оммёдзи* рода Абэ и Камо с детства могли ясно видеть демонов и злых духов, а также сразу же распознать подлинное тело души умершего, то это совершенно не удавалось монахам *миккё*. Подтверждение таких убеждений мы находим в «Записках у изголовья» Сэй-Сёнагон в рубрике 25 «То, что наводит уныние»: «Заклинатель обещал изгнать злого духа. <...> 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»³⁰⁴.

Исследователь *оммёдо* Симура Кунихиро убежден в том, что *оммёдзи* действительно обладали необычайной силой преобразования негативной энергии, таким образом, очищая неблагоприятную по энергетике местность³⁰⁵.

Дальнейшая история *оммёдо* в Японии, показывает, что наибольший расцвет этой магиико-мантической практики пришелся на середину эпохи Хэйан времен правления регента Фудзивара Митинага и связан с деятельностью придворного *оммёдзи* Абэ Сэймэя. Судя по общей атмосфере в связи с изживанием *оммёдо* в Японии, этот *оммёдзи* стал ярчайшим символом и легендой

³⁰⁴ Сэй-Сёнагон. Записки у изголовья. /Классическая японская проза XI–XIV веков. Пер. со старояп. В.Марковой – М.: Художественная литература, 1988 – С. 47.

³⁰⁵ Симура Кунихиро. Оммёдзи рецудэн. (Симура Кунихиро. Биография мастера Инъ-Ян. Серия: Темное наследие японской истории. Токио: 2000). 志村有弘. 陰陽師列伝. 東京: 2000 – С. 3.

чуть ли не при своей жизни. Однако именно с этого времени начинается постепенное угасание влияния *оммёдо* на жителей столицы.

Таким образом, тантрические школы буддизма направили все свои силы на политику изживания из Японии даосизма в чистом виде, монополизировав и это религиозное течение. Военское сословие агрессивно вмешивалось в дела *оммёдо*, соединив его с *синто* и оставив лишь самые незначительные элементы, предварительно лишив и их какого-либо глубинного смысла. В таком «бутафорском» виде *оммёдо* просуществовал в *синто* вплоть до эпохи Муромати (1336–1573), став основой не только оккультной стороны *синто*, но и обрядов очищения³⁰⁶.

Позднее, уже в эпоху Эдо (1603–1868), *оммёдо* все так же испытывало давление синтоизма и было на грани уничтожения, хотя именно тогда в простонародной культуре – литературе и искусстве – возник очередной всплеск интереса к наследию хэйанской эпохи: была реконструирована биография *оммёдзи* Абэ Сэймэя, а история предательства ученика Асия Доман стала популярным сюжетом для спектаклей театров Но, Кабуки и Дзёрури. Что касается практической стороны *оммёдо* – в народе вновь появляется потребность в ежедневных календарных предписаниях и магических обрядах.

На протяжении веков практику *оммёдо* больше не ожидало то величие, которое у нее было в хэйанскую эпоху. Обрядовую сторону эта практика сумела частично сохранить лишь под видом синтоизма и теперь отличить элементы *оммёдо* в чистом виде представляется довольно сложной задачей. В наши дни синтоистский храм в честь Абэ Сэймэя в Киото служит ярким напоминанием о великом *оммёдзи*, прославившем свое искусство, равно как и эпоху Хэйан.

Выводы :

На основе содержательного анализа историй памятника «Удзи сюи моногатари», отражающих бытование в хэйанский период *оммёдо* – магико-мантической практики даосского происхождения, мы можем сделать вывод о

³⁰⁶ Симура Кунихиро. Оммёдзи рецудэн. (Симура Кунихиро. Биография мастера Инь-Ян. Серия: Темное наследие японской истории. Токио, 2000). 志村有弘. 陰陽師列伝. 東京, 2000 – С. 138.

большой популярности и стойкой зависимости аристократов и придворных чиновников от гаданий, ежедневных календарных предписаний, запретов, спасительных и вредоносных ритуалов этой практики. Большая часть историй иллюстрирует расцвет *оммёдо*, который пришелся на X век и связан с личностью знаменитого придворного *оммёдзи* Абэ Сэймэя, являвшегося личным *оммёдзи* регента Фудзивара Митинага. В данной Главе мы подробно рассматриваем биографию этого *оммёдзи* и его непростые отношения с колдуном из провинции Харима Асия Доманом, пожелавшим сместить Сэймэя.

Также мы подробно анализируем бытование народных представлений об аморфных посыльных духах-*сикигами*, которые прислуживали Абэ Сэймэю, исполняя любые его поручения.

В целом, материал «Удзи сюи моногатари» демонстрирует все еще стойкое магическое сознание, свойственное примитивным обществам. Несмотря на принятие буддийского вероучения с новыми для японцев понятиями идей кармы и спасения, рая и ада, доктринальной философии и богатой литературы сутр, в сознании хэйанского общества все еще не происходит отрыв от местных анимистических верований, основу которых составляют вера в духов, магические ритуалы, обряды очищения *о-хараэ*, различные табу и многие другие верования и суеверия. Даосская практика сумела прочно внедриться в японское общество в виде *оммёдо*, впитав местные представления, а позже войдя в буддизм *миккё*.

Процесс синтеза *оммёдо* с *миккё* был намеренным, а не естественным: опасаясь угрозы организованных школ даосизма, буддийские школы Тэндай и Сингон решили следовать примеру своих китайских наставников, которые наряду с буддийскими ритуалами проводили и даосские. Материал «Удзи сюи моногатари» содержит упоминания о смертоносных ритуалах или составлении личных календарей монахами, по чему можно делать вывод о постепенном угасании даосских магико-мантических ритуалов в чистом виде и их заимствовании школами *миккё*.

Безусловно, материал «Удзи сюи моногатари» показывает нам лишь процесс ассимиляции, середину пути, проделанного монахами *миккё* в эпоху

Хэйан, но наряду с этим на примере великого мастера Абэ Сэймэя виден тот авторитет *оммёдо*, который все еще силен среди придворных аристократов и поощряем Фудзиварой Митинага. Именно поэтому материал «Удзи сюи моногатари» можно считать ценным источником по изучению магико-мантических практик, распространенных в эпоху Хэйан.

Заключение

В данной диссертации в рамках исследования духовной культуры японского общества эпохи Хэйан на основе письменного источника «Удзи сюи моногатари», были рассмотрены две основные темы: а) популярный буддизм и наиболее распространенные в народе персонажи буддийского пантеона, б) практика и значение небуддийских обрядов, таких, как магико-мантическая практика *оммёдо*; предпосылки и процесс синтеза *оммёдо* с тантрическим буддизмом *миккё*, начавшийся уже с середины эпохи Хэйан.

Оценивая результаты, полученные в ходе исследования религиозной ситуации в позднехэйанском обществе, можно сделать основные выводы:

Если о философской и обрядовой стороне буддизма можно судить по обширному корпусу буддийских канонических текстов, то о реальном бытовании так называемого народного или популярного буддизма можно делать умозаключения только на основании письменных текстов, обращенных к широкой аудитории. К числу таких сочинений, бесспорно, относится и сборник жанра *сэцува* «Удзи сюи моногатари», многие истории из которого первоначально использовались для буддийской проповеди, с которой буддийские монахи обращались к пастве. С одной стороны, эти тексты были призваны закрепить в сознании мирян многие буддийские идеи, с другой, они в то же время отражали те представления и те практики, которые разделялись большим количеством верующих.

На основании изучения представлений популярного буддизма на материале историй из сборника «Удзи сюи моногатари» нами было установлено, что в духовной атмосфере той эпохи огромное значение имела идея о «конце Закона» (*манпо*), согласно которой мир близился к упадку, чем и объяснялись многие негативные явления жизни. Приближение «конца Закона» подстегивало верующих искать быстрые и надежные пути обретения спасения. Именно эти умонастроения зафиксированы во многих рассказах сборника «Удзи сюи

моногатари». Как показал анализ буддйских *сэцува* из этого сборника, в пантеоне народного буддизма лидирующее место занимала богиня Каннон и культ «Лotosовой сутры». Большое количество историй из «Удзи сюи моногатари» повествует о том, как самостоятельно или на заказ изготовляли статуи, переписывали Сутру, отдельные ее главы заучивались наизусть в качестве молитвы-оберега.

Следует особо оговорить, что для выявления популярности буддйских персонажей нами был использован метод количественного анализа содержания исследуемого памятника. При таком анализе наибольшее число упоминаний персонажей или интересующих нас событий указывает, как правило, на большую распространенность и популярность. К примеру, к числу наиболее часто встречаемых буддйских божеств в «Удзи сюи моногатари» относится бодхисаттва Каннон.

Однако следует оговорить, что при исследовании письменных текстов, в данном случае, раннего средневековья более плодотворно использовать метод содержательного анализа. Подвергнув отобранные нами истории о бытовании амидаизма в народной среде качественному (содержательному) анализу³⁰⁷, мы пришли к выводу, что эти представления были весьма популярны, хотя число таких историй в сборнике невелико. В этих историях мы встречаем отшельников пожилого возраста, всю жизнь творящих молитву-*нэмбуцу* или почтенного монаха, жизнь которого замкнулась на заветной цели достичь рая будды Амиды, по этой причине он никогда не поворачивался спиной в западном направлении – из боязни оскорбить почитаемое божество.

Почему же число историй об амидаизме невелико? Как мы думаем, здесь мы сталкиваемся с субъективными представлениями и предубеждениями автора-составителя, с чьей точки зрения истории, отражающие бытование амидаистских практик, не требовали особой акцентуации: «заурядное», «всем известное» или «вызывающее осуждение автора» предпочитали не фиксировать в большом

³⁰⁷ О методах исследования текста подробнее см.: Митина О.В., Евдокименко А.С. Методы анализа текста: методологические основания и программная реализация. // Вестник ЮУрГУ, № 40, 2010 – С. 29–38.

количестве, а если и упоминали, то лишь о самых вопиющих случаях, достойных их письменной фиксации. Поэтому отражаемая ситуация могла быть искажена в соответствии с изначальной установкой и мотивами составителя. Из исследований, основывающихся на исторических источниках³⁰⁸, достоверно известно, что, напротив, амидаизм достиг настолько большой популярности в хэйанском обществе, что на его почве стали появляться радикальные по своему характеру ответвления.

В «Удзи сюи моногатари» довольно часто упоминается бодхисаттва Дзидзо, вызволяющий из ада даже самых великих грешников. Если в раннем памятнике *сэцува* «Нихон рёики» имеется лишь одно упоминание о Дзидзо как об эманации царя загробного мира Эмма, о котором герой истории узнает впервые, то в «Удзи сюи моногатари» показано еще не повсеместное, но, все же, некоторое распространение культа этого бодхисаттвы в простонародной среде. Конец XII века ознаменован отмежеванием образа бодхисаттвы Дзидзо от образа царя загробного мира Эмма; более частым его упоминанием в данном сборнике. Тем не менее, стоит отметить странное расхождение в уровне популярности Дзидзо среди монашества: есть случаи хорошей осведомленности в культе Дзидзо среди простых монахов и полное незнание этого бодхисаттвы среди высшего духовенства, что лишь может указывать на начало популярности этого буддийского персонажа.

Крупный раздел данной диссертации посвящен бытованию небуддийских практик, а именно – магико-мантической практики *оммёдо*, пустившей свои корни в Японии еще в эпоху Нара (710–794). В эпоху Хэйан практика *оммёдо* вобрала в себя местные японские представления и гадания, завоевав небывалую популярность среди аристократов и состоятельных жителей столицы: как

³⁰⁸ См. подробнее О.О. Розенберг «Труды по буддизму» (М., 1991), коллективная монография «Буддизм в Японии» под редакцией Т.П. Григорьевой, А.Н. Игнатович «Буддизм в Японии. Очерк ранней истории» (М., 1988), Н.Н. Трубникова, А.С. Бачурин «История религий Японии» (М., 2009), Hori Ichiro «Folk Religion in Japan. Continuity and Change» (Chicago, London, 1984), статья D. Max Moerman “Passage to Fudaraku: Suicide and Salvation in Premodern Japanese Buddhism” в коллективной монографии «The Buddhist Dead. Practices, discourses, representations» (Honolulu, 2007), Гораи Сигэру «Нихон-но сёмин буккё» («Японский народный буддизм». Токио, 1985) и во многих других.

показывает «Удзи сюи моногатари», в аристократических домах не проходило ни дня без помощи геоманта, гадателя и составителя календарей. «Удзи сюи моногатари» также содержит рассказы, свидетельствующие как о пике популярности *оммёдо* и придворного мастера-*оммёдзи* Абэ Сэймэя, так и о постепенной «узурпации» ритуалов *оммёдо* школами тантрического буддизма *миккё*.

В первую очередь, исследуемый источник дает богатый материал по всевозможным ритуалам *оммёдо*, по которым можно судить о его значении и огромной популярности среди населения. С другой стороны, в источнике содержатся истории, где обряды *оммёдо* и сами мастера осуждаются чиновниками, полагающими, что долгосрочные удаления от скверны и иные нелепые календарные предписания мешают придворной службе. В «Удзи сюи моногатари», есть истории, в которых их герои – молодые аристократы – стали пренебрегать ритуалами, что, как нам кажется, указывает на переосмысление этого комплекса практик и ритуалов и свидетельствует об определенном снижении значимости суеверий и магической обрядовости.

«Удзи сюи моногатари» также дает исследователям ценный материал для воссоздания биографии благородного *оммёдзи* Абэ Сэймэя, выгодно оттеняя его от *хоси оммёдзи*, занимавшихся, в отличие от Сэймэя, и вредоносной магией.

Подчеркнем также, что анализ «Удзи сюи моногатари» дал нам основания сделать вывод о том, что в описываемую эпоху в стране шел процесс постепенного снижения роли *оммёдо* в духовной культуре: наряду с ритуалами, совершаемыми *оммёдзи*, истории *сэцува* повествуют о схожих обрядах, выполняемых монахами. Это, в частности, спасительные обряды (вызывание дождя в засуху, экзорцизм, воскрешение умершего) и смертоносные (наведение порчи). Наличие в одном произведении историй со схожими сюжетами, но с разными исполнителями (в одном случае, это *оммёдзи*, в другом – буддийские монахи школ Тэндай и Сингон) создало определенные трудности в ходе исследования. В результате исследования был сделан вывод, что к концу XII века в Японии шел процесс синкретизма буддизма *миккё* с *оммёдо*. Целью

тантрического буддизма было ограждение японского общества от организованных даосских школ, с которыми боролись в самом Китае. Таким образом, позаимствовав обрядовую сторону у *оммёдо*, буддизм *миккё* привлек к себе еще большее число мирян, сделав эти ритуалы доступными для простого населения. Безусловно, такие действия школ *миккё* подорвали былую мощь и авторитет *оммёдо*, который впоследствии мог действовать лишь под прикрытием синтоизма.

«Удзи сюи моногатари», используемый в качестве источника по духовной культуре японского общества эпохи Хэйан, при тщательном изучении дал нам богатый материал по популярным формам японского народного буддизма и общей религиозной атмосфере конца XII века, помог выявить важные процессы, происходящие в буддизме, по которым можно судить о непрекращающемся развитии этой новой для Японии веры: ее уникальной способности к синтезу не только с местными, но и с заимствованными религиозными течениями.

Подытоживая данное исследование, можно смело утверждать, что религиозная атмосфера хэйанского периода, особенно его второй половины, пестра и разнородна, буддизму пока не удастся всецело внедриться в среду простых мирян – внутри японского общества – простого и знатного, все еще много вопросов и разногласий. Японское общество мало знает и трудно постигает постулаты буддизма. Материал «Удзи сюи моногатари» демонстрирует поразительную малограмотность, плохую осведомленность в культах, ритуалах и догмах буддизма даже в среде буддийской общины. Наряду с этим для эффектного контраста в памятнике описаны случаи, когда простая паства по своей глубокой и чистой вере получает верное спасение и заступничество того или иного бодхисаттвы.

В диссертации сделана попытка доказать значимость «Удзи сюи моногатари» как важного источника по истории, культуре, социальной и религиозной антропологии эпохи Хэйан, выделить его среди корпуса остальных сборников *сэцува*. Безусловно, за пределами данного исследования остается большое число актуальных тем, что указывает лишь на значимость данного

памятника как ценного письменного источника по народной культуре конца эпохи Хэйан.

Список использованной литературы

Источники

1. Бодхисаттва ада. Сутра основных обетов бодхисаттвы Кшитигарбхи. Пер. с кит. и коммент. Д.В. Поповцева. – СПб.: Евразия, 2002 – 224 с.
2. Гань Бао. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи). / Пер. с древнекит. Л.М. Меньшикова. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. – 576 с.
3. Джатаки: избранные рассказы о прошлых жизнях Будды. Перевод с пали: А.Парибок, В.Эрман. СПб., Возрождение – Уддияна: 2003 – 416 с.
4. Древние фудоки (Хитати, Харима, Бунго, Хидзэн) / Пер., предисл. и коммент. К. А. Попова. К.А. Серия: Письменные памятники Востока, XXVIII. – М.: Наука, 1962. – 339 с.
5. Камо-но Тёмэй. Записки из кельи // Тысяча журавлей. Антология японской классической литературы VIII–XIX вв. Пер. Н.И. Конрад – СПб.: Азбука–классика, 2005 – С. 412–430.
6. Митицуна-но хаха. Дневник эфемерной жизни /Пер. со старояп. В.Н. Горегляда. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1994 – 352 с.
7. Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи /Пер. с древнеяп. Т. Л. Соколовой-Делюсиной. Т.2. – СПб.: Гиперион, 2001 – 752 с.
8. Нихон рёики. Японские легенды о чудесах. Свитки 1-й, 2-й и 3-й /Перевод со старояп., предисловие и комментарии А.Н. Мещерякова. – СПб.: Гиперион, 1995 – 256 с.
9. Нихон сёки. Анналы Японии. Т.2. /Пер. со старояп. и коммент. Л.М.Ермаковой и А.Н.Мещерякова – СПб.: Гиперион, 1997 – 426 с.
10. Оокагами – Великое зеркало / Пер. со старояп., исследование и комментарий Е.М. Дьяконовой – СПб.: Гиперион, 2000. – 288 с.
11. Свод законов «Тайхорё». 702–718 гг. I–XV законы. Вступительная статья, пер. с древнеяп. и коммент. К.А. Попова. – М.: Наука, 1985 – 368 с.

12. Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. / Пер. с кит. А.Н. Игнатовича. – М.: Ладомир, 1998 – 537 с.
13. Сэй-Сёнагон. Записки у изголовья. / Классическая японская проза XI-XIV веков. Пер. со старояп. В.Марковой – М.: Художественная литература, 1988 – С. 23–294.
14. Удзи сюи моногатари // Тысяча журавлей. Антология японской классической литературы VIII–XIX вв. Пер. Т. Редько-Добровольской. – СПб.: Азбука-классика, 2005 – 992 с.
15. Удзи сюи моногатари // Японская новелла. Серия «Золотая серия японской литературы». Пер. Г. Г. Свиридова. – СПб.: Северо-Запад Пресс, 2003 – 595 с.
16. Японские легенды о чудесах(IX–XI вв.). /Пер. с яп. А.Н. Мещерякова. – М.: Наука, 1984. – 183 с.
17. A Collection of Tales from Uji. A Study and Translation of Uji Shui Monogatari. D. E. Mills. – Cambridge: Cambridge University Press, 1970 – 459 p.
18. Кондзяку моногатари. Нихон-но котэн 8. Гураффику-хан. (Кондзяку моногатари. Серия «Японская старина 8». Иллюстрированное издание. Токио, 1979). 今昔物語. 日本の古典 8. グラフィック版. –東京, 1979.
19. Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Сост., пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語.日本古典文学全集 50. 東京 : 小学館, 1996 – 566 с.
20. Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Нихон котэн бунгаку тайкэй». Т. 27. Под редакцией Ватанабэ Цуная, Нисио Коити. Токио: Иванами-сётэн, 1960). 宇治拾遺物語.日本古典文学体系 27. 東京 : 岩波書店、1960 – 467 с.

На русском языке

21. Алимов И.А. Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I–VI вв. – СПб.: Петербургское востоковедение. 2014. – 592 с.
22. Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. – М.: Наука, 1968 – 200 с.
23. 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.: РГГУ, 2008 – С. 59–97.
24. Боги, святилища, обряды Японии: Энциклопедия синто / Под ред. И.С. Смирнова; отв. ред. А.Н. Мещеряков; отв. секр. В.А. Федянина. (*Orientalia et Classica*: Труды института восточных культур и античности; вып. 26) М.: РГГУ, 2010 – 310 с.
25. Буддизм в Японии / Под ред. Т.П. Григорьевой – М.: Наука, 1993 – 704 с.
26. Войтишек Е.Э., Половникова Е.В. История японской игры *сугороку* в контексте развития настольных стратегических игр Азии. // Вестник НГУ. Серия: история, филология. 2009. Том 8, выпуск 4: Востоковедение. – С. 88-96.
27. Герасимова К.М. Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. (Трактаты по иконометрии и композиции Амдо, XVIII век) – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1971 – 304 с.
28. Гольгина К.И. Китайская проза на пороге средневековья. Мифологический рассказ III–VI вв. И проблема генезиса сюжетного повествования. – М.: Наука, 1983. – 239 с.
29. Горегляд В.Н. Буддизм и японская литература VIII–XII вв. // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. Сборник статей. – М.: Наука, 1982. – С. 122–205.
30. Горегляд В.Н. Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв. – М.: Наука, 1975. – 380 с.
31. Горегляд В.Н. Ки-но Цураюки. М.: Наука, 1983. – 142 с.

32. Горегляд В.Н. Японская литература VIII-XVI вв. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.– 400 с.
33. Грачев М.В. Медицина в древней Японии /Япония. Путь кисти и меча – 2003 (7), № 3. С. 4–13.
34. Гумилев Л.Н. Может ли произведение изящной словесности быть историческим источником? // Русская литература. 1971, № 1. – С. 73–82.
35. Данилевский И.Н., Кабанов В.В., Медушевская О.М., Румянцева М.Ф. Источниковедение: теория, история, метод. Источники российской истории. – М.: РГГУ, 1998 – 702 с.
36. Де Гроот Я.Я.М. Демонология древнего Китая / Пер. с англ. Котенко Р.В. – СПб.: «Евразия», 2000 – 352 с.
37. Духовная культура Китая. (Том 2). Мифология. Религия. / ред. М.Л. Титаренко и др.– М.: Восточная литература, 2007. – 869 с.
38. Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994 – 240 с.
39. Ермаков М.Е. Популярный китайский буддизм I-V вв. (По материалам коротких рассказов сяшо)// Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2 – СПб.: Андреев и сыновья, 1993 – С. 371–385.
40. Заславская Ф.А. «Мунчок» из Караул-тепе, сумарни и счетные палочки. // Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти Ф.И. Щербатского. – М.: Наука, 1972. – С. 179–186.
41. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – М.: Наука, 1988 – 319 с.
42. Индийская мифология: энциклопедия. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. – 448 с.
43. Иофан Н.А. О буддийской иконографии в Японии в VII-VIII веках н.э. (Смысл и язык изображений). // Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти Ф.И. Щербатского. – М.: Наука, 1972 – С. 246–257.

44. Кабанов А.М. Фудараку-токай: быстрое попадание в рай. // Японская мозаика. Сборник статей памяти профессора В.Н. Горегляда. – СПб.: Гиперион, 2009 – С. 69–75.
45. Карелова Л.Б. Синто-буддийский синкретизм XIII–XV вв. // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. – С. 241–260.
46. Кикнадзе Д. Японские празднества-мацури как форма культурной памяти (на примерах Дзидай-мацури и Гион-мацури)// VII Лазаревские чтения: “Лики традиционной культуры в современном культурном пространстве: полифония и диалог смыслов»: материалы международной научной конференции. Ред. В.А. Макарычева, В.С. Боже. Челябинск: ЧГАКИ, 2015. С. 431–434.
47. Кикнадзе Д. Буддизм глазами женщин (по материалам сборника «Удзи сюи моногатари», XIII в) // Коллективная монография «Япония: культурные традиции в меняющемся социуме. Материалы российских и зарубежных исследователей, представленные в рамках мероприятий, посвященных 100-летию со дня рождения Е.М. Пинус. [«Вопросы японоведения» № 5]. Отв. ред. и сост. В.В. Рыбин, Н.А. Самойлов, Е.М. Османов, А.В. Филиппов. СПб.: ЛЕМА, 2014. С.84–103.
48. Кикнадзе Д. Чудо, сотворенное святым отшельником»: рассказ из памятника средневековой литературы XIII в. «Рассказы, собранные в Удзи»//Вестник русской христианской гуманитарной академии/ Вып. 3, том 10. СПб., 2009. С. 222–227.
49. Козловский Ю. Б. Японский амидаизм в эпоху средневековья // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998 – С. 17–29.
50. Комаровский Г.Б. Преломление буддийских представлений в японской народной скульптуре позднего средневековья. // Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти Ф.И. Щербатского. – М.: Наука, 1972. – С. 258–273.
51. Конрад Н.И. Очерки японской литературы. – М.: Художественная литература, 1973 – 462 с.
52. Кужель Ю.Л. Мир японского паломничества. – М.: ООО «Книгодел»: ГАОУ ВПО МГИИТ им. Ю.А. Сенкевича, 2012. – 328 с.

53. Кужель Ю.Л. Женские образы в буддийской иконографии // Под. ред. В.В. Рыбина, Н.А. Самойлова, Е.М. Османова, А.В. Филиппова. Япония: культурные традиции в меняющемся социуме. К 100-летию со дня рождения Е.М. Пинус (1914-1984). – СПб.: Лема, 2014 – С.104–140.
54. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. – М.: Территория будущего, 2006. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»). – 472 с.
55. ЛаФлёр У. Карма слов. – М.: Летний сад, 2000 – 192 с.
56. Лепехова Е.С. Буддийская сангха в Японии в VI–IX веках. – М.: Восточная литература, 2009 – 224 с.
57. Лисевич И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. – М.: Наука, 1979. – 239 с.
58. Мещеряков А.Н. Герои, творцы и хранители японской старины. – М.: Наука, 1988. – 240 с.
59. Мещеряков А.Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм. Проблема синкретизма. – М.: Наука, 1987. – 192 с.
60. Мещеряков А.Н. Книга японских символов. Книга японских обыкновений. – М.: Наталис; Рипол-классик, 2004. – 556 с.
61. Митина О.В., Евдокименко А.С. Методы анализа текста: методологические основания и программная реализация. // Вестник ЮУрГУ, № 40, 2010. – С. 29–38.
62. Накорчевский А.А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). – СПб.: Петербургское востоковедение, Азбука-классика, 2004. – 384 с.
63. Популярный юридический энциклопедический словарь/ Редкол.: О.Е. Кутафин, В.А. Туманов, И.В. Шмаров и др. – М.: Большая Российская энциклопедия, «РИПОЛ КЛАССИК», 2001. – 800 с.
64. Пропп В.Я. Кумулятивная сказка // В.Я. Пропп. Фольклор и действительность: Избранные статьи. – М.: Наука, 1976. – С. 241–257.
65. Религии Китая. Хрестоматия / Составитель Е.А. Торчинов. Авторы Е.А. Торчинов, М.Е. Ермаков, М.Е. Кравцова, К.Ю. Солонин. – СПб.: Евразия, 2001 – 512 с.

66. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991. – 295 с.
67. Садокова А.Р. Буддийское мироощущение в японском повествовательном фольклоре. /Буддизм и литература. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – С. 402–424.
68. Свиридов Г.Г. Японская средневековая проза сэцува. Структура и образ. – М.: Наука, 1981. – 232 с.
69. Симонова-Гудзенко Е.К. Отрывки фудоки как источник по исторической географии Японии. // Николай Невский: жизнь и наследие: сборник статей / сост. и отв. ред. Е.С. Бакшеев и В.В. Щепкин; Ин-т восточных рукописей РАН, Российский ин-т культурологии. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2013. – 292 с.
70. Сторожук А.Г., Корнильева Т.И., Завидовская Е.А. Духи и божества китайской преисподней. – СПб.: Каро, 2012. – 461 с.
71. Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. – М.: Наталис, 2009. – 560 с.
72. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
73. Федянина В.А. Концепция "гневных духов" в исторической теории монаха Дзиэн. / Вопросы философии, № 7. Июль 2011. – С. 118–126.
74. Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Восточная литература, 2011 – 1045 с.
75. Филонов С.В. Буддо-даосское взаимодействие и формирование структуры Даосского Канона (предварительный анализ) // Религиозный мир Китая 2005 / Под ред. И.С. Смирнова. Серия «Orientalia: Труды Института восточных культур и античности». – М.: РГГУ, 2006. – 327 с.
76. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. / Пер. с англ. М.: Политиздат, 1980. – 831 с.
77. Япония в эпоху Хэйан (794–1185). Хрестоматия /Составление, введение, пер. с древнеяп. и комментарии М.В. Грачева. – М.: РГГУ, 2009. – 423 с.

На западноевропейских языках

78. Cambridge History of Japan. Vol. 2. Heian Japan / edited by Donald H. Shivley and William H. McCullough. Cambridge University Press, 2008 – 739 p.
79. Earhart, H. Byron. Japanese Religion. Unity and Diversity. – California, 1982 – 272 p.
80. Graham A.C. Ying-Yang and the nature of Correlative Thinking. / Occasional Paper and Monograph Series, № 6, 1986. – Singapore : The Institute of East Asian Philosophies, 1986 – 94 p.
81. Harrison P. Women in the Pure Land: Some Reflections on the Textual Sources // Journal of Indian Philosophy, vol. 26, Issue 6 – Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, December 1998 – P. 553–572.
82. Hayashi Makoto, Matthias Hayek. Editors Introduction. Onmyodo in Japanese History. // Japanese Journal of Religious Studies 40/1, 2013/ Nanzan Institute for Religion and Culture – P. 1–18.
83. Hayashi Makoto, Matthias Hayek. Onmyodo in Japanese History. Correcting the Old, Adapting the New: Baba Nobutake and the (Relative) Rejuvenation of Divination in the Seventeenth Century // Japanese Journal of Religious Studies 40/1, 2013/ Nanzan Institute for Religion and Culture – P. 169-188.
84. Hirasawa Caroline. The Inflatable, Collapsible Kingdom of Retribution. A Primer on Japanese Hell Imagery and Imagination. / Monumenta Nipponica, Vol. 63, # 1, Spring 2008. – P. 1–50.
85. Hori Ichiro. Folk Religion in Japan. Continuity and Change. / Edited by Joseph Kitagawa, Alan L. Miller – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1984 – 278 p.
86. Manabe Shunsho. Hell of the Bloody Pond and the Rebirth of Women in the Paradise. / Journal of Indian and Buddhist Studies Vol. 43, # 1, December 1994. – P. 34–38.

87. Masuo Shin`ichiro. Chinese Religion and Formation of Onmyodo. // Japanese Journal of Religious Studies 40/1, 2013/ Nanzan Institute for Religion and Culture – P. 19–43.
88. Moerman, D. Max. Passage to Fudaraku : Suicide and Salvation in Premodern Japanese Buddhism. / The Buddhist Dead. Practices, discources, representations. Edited by Bryan J. Cuevas and Jacqueline I. Stone – Honolulu: University of Hawaii Press, 2007 – P. 271–274.
89. Morris I. The world of the Shining Prince. Court Life in Japan. Tokyo: Kodansha International, 1994 – 336 p.
90. Pang Carolyn. Uncovering *Shikigami*. The Search for the Spirit Servant of Onmyodo //Japanese Journal of Religious Studies 40/1. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2013 – P. 99–129.
91. Plutschow, H.E. Chaos and Cosmos. Ritual in early and medieval Japanese literature. – Leyden–New-York– Copenhagen–Koln, 1990 – 284 p.
92. Rodd Laurel Rasplica. Nichiren and Setsuwa. / Japanese Journal of Religious Studies 5/2–3 June–September 1978. – P. 159–185.
93. Rotermund O. Hartmut. Religions, croyances et traditions populaires du Japon. – Paris: Maisonneuve & Larose, 2000 – 540 p.
94. Sansom, G.B. Japan. A Short Cultural History. – Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1997 – 548 p.
95. Shigeta Shin`ichi. A Portrait of Abe no Seimei // Japanese Journal of Religious Studies 40/1, 2013 / Nanzan Institute for Religion and Culture – P. 77– 97.
96. Stone J.I. Death and Afterlife in Japanese Buddhism / The Buddhist Dead. Practices, discources, representations. Edited by Bryan J. Cuevas and Jacqueline I. Stone – Honolulu: University of Hawaii Press, 2007 – P. 134–174.
97. Stone J.I. By the Power of One`s Last Nenbutsu: Deathbed Practices in Early Medieval Japan / Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitabha / Ed. by Richard K. Payne and Kenneth K. Tanaka. – Honolulu: University of Hawai`i Press, 2004. – P. 77-120.

98. Willy Vande Walle. Japan: From Petty Kingdom to Buddha Land / Japan Review, № 5 (1994). Publ. by International Research Center for Japanese Studies, National Institute for the Humanities. P.87–101.

99. Yoshiko Kurata Dykstra. Jizo, the Most Merciful/ Tales from Jizo Bosatsu Reigenki / Monumenta Nipponica, Vol. 33, № 2 (Summer, 1978). P. 179–200.

На японском языке

100. Гораи Сигэру. Нихон-но сёмин буккё. – Токио, 1985. (Японский протонародный буддизм) 五来重.日本の庶民仏教. – 東京, 1985 – 252 с.

101. Дайканва дзитэн. Морохаси Тэцудзи. Токио, 1957. (Большой словарь японских иероглифов. Сост. Морохаси Тэцудзи Том 5). 大漢和辞典. 諸橋轍次. – 東京, 1957 – 5712 с.

102. Дзэнъяку доккай кого дзитэн. (Словарь классического японского языка с полным переводом чтений. Вып. 2 – Токио, 2001). 全訳読解古語辞典. – 東京, 2001 – 1454 с.

103. Икэда Кикан. Хэйантё-но сэйкацу то бунгаку. Токио, 1988. (Жизнь и литература эпохи Хэйан). 池田亀鑑. 平安朝の生活と文学. 東京、1988 – 256 с.

104. Коминаэ Кадзуаки. Сэцува-но коэ. Тюдэй сэкай-но катару, ута, вараи (Голоса *сэцува*: сказания, песни, смех средневековья. – Токио, 2000). 小峰和明. 説話の声. 説話の声. 中世世界の語り・うた・笑い—東京, 2000.

105. Кунисаки Фумимаро. Кондзяку моногатари-сю сакусяко (Мысли по поводу авторства Кондзяку моногатари-сю. Токио, 1985). 国東文麿. 今昔物語集作者考 – 東京, 1985 – 394 с.

106. Маки Сатико. Кондзяку моногатари то идзюцу то дзюдзюцу. Токио, 1993 (Кондзяку моногатари: врачевание и магия). 榎佐知子. 今昔物語と医術と呪術. 東京、1993 – 280 с.

107. Нисио Коити. Сэцува бунгаку сёко (Нисио Коити. Рассуждения о литературе *сэцува* – Токио, 1985). 西尾光一. 説話文学小考. 東京, 1985 – 410 с.
108. Номура Икуё. Буккё то онна-но сэйсинси (Буддизм и история женской духовности. – Токио, 2004). 野村育世. 仏教と女の精神史. – 東京, 2004. – 215 с.
109. Рэйбун дайбуккёго дзитэн. Исида Мидзумаро хэн. (Большой словарь буддийских терминов с примерами. Сост. Исида Мидзумаро – Токио, 1997). 例文仏教語大辞典. 石田瑞麿 – 東京, 1997 – 1147 с.
110. Сигэта Синьити. Оммёдзи. Абэ Сэймэй то Асия Доман. (Сигэта Синьити. Мастера-оммёдзи. Абэ Сэймэй и Асия Доман. Токио, 2006). 繁田信一. 陰陽師. 安部清明と蘆屋道満 – 東京, 2006 – 206 с.
111. Симура Кунихиро. Оммёдзи рецудэн: Нихонси-но ями-но кэцумяку (Симура Кунихиро. Биография *оммёдзи*: Темное наследие японской истории (Esoterica selection) – Токио, 2000/9). 志村有弘. 陰陽師列伝: 日本史の闇の血脈 (Esoterica selection) – 東京, 2000/9 – 244 с.
112. Сэцува бунгаку дзитэн. (Словарь литературы *сэцува*. / Сост. Нагано Дзёити. Токио, 1969). 説話文学辞典. 長野常一編. 東京, 1969 – 508 с.
113. Фукуто Санаэ. Хэйан-тё онна-но икиката. Кагаяйта дзёсэйтати (Жизнь женщин в эпоху Хэйан. Блиставшие женщины. – Токио, 2004). 服籐早苗. 平安朝女の生き方. 輝いた女性たち. – 東京, 2004. – 223 с.
114. Хэйантё бунгаку дзитэн. Ока Кадзуо хэн (Словарь литературы эпохи Хэйан / Сост. Ока Кадзуо. Токио, 1972). 平安朝文学辞典. 岡一男編. – 東京, 1972 – 558 с.

Электронные ресурсы

115. Бакшеев Е.С. Очерк системы верований Рюкю / Окинавы (в контексте общепонских религиозных представлений). (Часть 2). // Культурологический журнал (электронное периодическое рецензируемое издание). 2015 / 1 (19). URL: http://cr-journal.ru/rus/journals/319.html&j_id=22 (дата обращения: 26.03.2016)
116. Буддийский пантеон японских будд и бодхисатв, буддийская иконография. URL: <http://www.onmarkproductions.com/html/buddhism.shtml> (дата обращения 18.10.2010).
117. Официальный сайт храма Сёдзёкэин. URL: <http://jozan.jp/index.php?nakifudou> (дата обращения 15.05.2012).
118. Сайто Нодзومي. Оми-но бато каннон. // Сига бункадзай кёсицу сиридзу (218). (Бато Каннон из Оми// Серия «Исследовательская лаборатория материалов по культуре Сига (218)). – 齋藤望. 近江の馬頭観音. // 滋賀文化財教室シリーズ(218). – URL: <http://shiga-bunkazai.jp/download/kyoshitsu/k218.pdf> (дата обращения: 20.02.2016).
119. Трубникова Н.Н., статья «Представления о «конце Закона» и почитание Майтрейи. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Heian16.htm> (дата обращения 28 февраля 2012).
120. A to Z Photo Dictionary. Japanese Buddhist Statuary. God, Goddesses, Shinto Kami, Creatures & Demons. URL: <http://www.onmarkproductions.com/html/kannon.shtml#batou> (дата обращения 22.02.2012).

Приложение. Перевод избранных рассказов сборника *сэцува*

«Удзи сюи моногатари»³⁰⁹

Предисловие³¹⁰

Есть такая книга – «Рассказы, собранные старшим государственным советником из Удзи»³¹¹. Этого советника звали Такакуни и был он внуком господина Нисиномия и вторым сыном старшего советника Госиката. В преклонном возрасте, будучи не в состоянии выносить летний зной, испросил он себе позволения отдыхать с пятую по восьмую луну в павильоне, называемом «Южный источник», что располагался у подножья горы к югу от хранилища сутр при храме Бёдоин в местности Удзи. Именно там он и получил себе это прозвище – старший советник Удзи.

Пожилой советник тщательно собирал свои волосы в пучок и вообще чувствовал себя, как дома: бывало, разляжется на циновках, постеленных прямо на дощатый пол, возьмет в руки большой круглый веер и зазывает прохожих, нисколько не интересуясь их происхождением. Этих путников он упрашивал поведать ему старые легенды, а сам так же разлегшись, записывал услышанное в толстую тетрадь. Каких только историй ему не рассказывали – и про Индию, и про Китай, и про Японию. Были и серьезные истории, забавные, страшные, печальные и даже срамные. Среди всего этого было немало выдуманных и историй с игрой слов. Что и говорить, много всего удалось услышать!

Люди читали записи Такакуни с большим интересом, а всего их набралось 14 тетрадей. Подлинник рукописи уцелел и хранился у его прислужника по имени

³⁰⁹ Перевод выполнен автором данной диссертации по современному изданию: Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т.50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集 50. 東京：小学館，1996.

³¹⁰ Сборник предваряет предисловие автора, пожилого придворного Минамото Такакуни. Подобие эпилога, объясняющее читателю историю создания этих записей.

³¹¹ В оригинале «Удзи дайнагон моногатари» 宇治大納言物語.

Тосисада. Но что случилось с той рукописью? Люди образованные дополняли книгу своими комментариями, потому и число историй в ней выросло. В результате, помимо историй, записанных в свое время советником Удзи, в книге оказались истории и наших дней.

Кстати, говорят, недавно появилась еще одна тетрадь с новыми рассказами. Ее подшили к рассказам, собранным еще советником Такакуни, но, похоже, что соби́рание новых рассказов не прекращается и после смерти советника. Сборник переименовали в «Удзи сюи моногатари» («Рассказы, собранные в Удзи»), потому как истории те, были записаны в Удзи. А может потому повесть нарекли «Удзи сюи моногатари», раз слово «сюи» можно понять не только как «собранное», но и «прислуживающий господину»³¹²? Трудно разобрать, где тут правда.

Св.11, р. 9/133³¹³

Про то, как монах разыграл свое утопление

И эта история давно минувших лет. Жил на свете отшельник, возжелавший покончить с собой в водах реки Кацурагава. Но сперва он должен был в течение ста дней совершать церемонию покаяния в храме Гидариндзи. У храма толпилось невообразимое количество людей – они пришли из мест близких и дальних, да так заполонили дорогу, что для экипажей фрейлин, прибывших поклониться монаху, совсем не осталось места.

На вид отшельнику можно было дать лет тридцать с лишним, был он худощав, глаза его были полуприкрыты, поскольку не желал он ни на кого глядеть, губы же время от времени шептали имя будды Амиды.

По всей видимости, он уже давно творил заклинание одними губами. Иногда, издавая легкий вздох, он скользил глазами по лицам в толпе, а люди, теснясь и пихаясь, старались уловить его взгляд, веруя в то, что обретут счастье.

³¹² Речь идет о дополнительном, ныне устаревшем значении слова, «сюи» (拾遺), заимствованном из Китая: «прислуживающий своему господину», «слуга» (侍從).

³¹³ Здесь и далее в нумерации рассказов в первую очередь приводится номер рассказа в конкретном свитке, а затем сквозной.

И вот, ранним утром отшельник наконец-то вошел в храм. Другие монахи, явившиеся раньше него, выходили наружу, образовав многочисленную процессию. Наш отшельник, переодетый в бумажную рясу и набедренную повязку, замыкая вереницу монахов, ехал в повозке. Губы его шевелились, но слов было не разобрать. На толпу он не глядел, лишь время от времени из его груди вырывался тяжелый вздох. Люди, стоящие по обочинам дороги, кидали в него пригоршни рисовых зерен, на что отшельник иногда реагировал так: “Прекратите, рис попадает мне в нос и глаза! Если вы так желаете проявить свою добродетель, то почему бы вам не насыпать зерна в бумажные мешочки и не отослать их в храм, где я пребывал прежде?!”. Простолюдины благоговейно складывали руки и продолжали кланяться, а те, кто были сообразительней, недоумевали: “Отчего это он мелет такую чепуху? Собрался топиться, а говорит, чтобы рис послали в храм Гидариндзи, да еще жалуется на то, что рис ему в глаза и нос попадает!”.

Так, повозка, запряжённая быками ехала до конца Седьмого проспекта. Здесь толпа горожан, пришедших поклониться самоубийце, превысила, наверное, число камней на берегу. Повозка свернула к реке, где и остановилась. Отшельник спросил, который час. Ему ответили, что должно быть час Обезьяны на исходе³¹⁴. Он же сказал: “Для перерождения пока еще слишком рано. Подождем еще немного”. Тогда люди, пришедшие издалека, решили уйти и на берегу остались лишь самые любопытные, решившие наблюдать за действием до конца. Среди таковых был один монах, который всё удивлялся: “Неужели для перерождения есть строго установленное время?! Ничего не понимаю!”.

Чуть позднее отшельник разоблачился до набедренной повязки и, обратившись лицом на Запад, вошел в воду, но не сумел правильно нырнуть. Ему помешала веревка, привязанная одним концом к носу лодки, а другим концом к его ступне. Тогда послушник, бывший при нём, размотал веревку, но самоубийца споткнулся, упал лицом вниз и стал суматошно барахтаться и булькать. Некто, до этого спустившийся с берега в воду, чтобы хорошенько наблюдать за ритуалом,

³¹⁴ Час Обезьяны длился с трех до пяти часов дня.

схватил отшельника за руку и вытянул его. Тот вытер лицо, откашлял воду, которой наглотался, затем повернулся к своему спасателю с благодарно сложенными руками и вскричал: “Я безмерно тебе благодарен! Я вспомню о твоей милости в Раю!” – и бегом устремился на сушу вдоль берега. Наблюдавшие за происходящим взрослые и дети похватили камни и стали кидаться ими в удирающего «утопленника». А тот, как был нагишом, в одной только набедренной повязке, сбежал вниз по течению, но там его нагнала толпа, и каждый запустил в него камнем, да так, что под конец разбили ему голову.

Похоже, что это был тот же самый монах, который, как рассказывали, послал своему другу дыню из Ямато, а в сопроводительной записке написал следующее: “Святой, как-то раз попытавшийся утопиться”.

Св. 13, р. 9/169

Про то, как злой дух подшутил над отшельником, усердно творящим молитву будде Амиде

В давние времена на горе Ибуки, что провинции Мино, обитал святой отшельник – старожил той местности. Свои дни он проводил не в трудах, а лишь в молитве будде Амиде, поскольку ни о чем другом отродясь и слыхом не слыхивал. Как-то раз, глубокой ночью, распростершись ниц перед буддой, твердил он молитву, как внезапно с небес раздался чей-то голос: “Слышу я твою усердную молитву! Если ты и сейчас сотворишь многочисленные заклинания, то завтра, в час Овцы³¹⁵ я всенепременно явлюсь за тобою! И не вздумай лениться – молись, как следует!”.

Услышав такое, отшельник стал не только молиться пуще прежнего, но и совершил омовение, воскурил благовония, украсил алтарь цветами, заставил и своих последователей творить заклинание, обратившись ликом на Запад. В это время на горизонте показалось нечто блестящее, время от времени ярко

³¹⁵ Час Овцы – временной промежуток с часу до трех часов дня по лунному календарю.

вспыхивавшее. Наблюдая происходящее, молитвенники поспешили сомкнуть ладони, вознеся заклинание будде Амиде, как в то же мгновение золотое сияние, исходившее от будды Амиды, окутало их целиком. Это сияние было подобно выходу осенней луны из-за черных туч. Амида осыпал отшельника самыми разнообразными цветами, окутывая его своим сиянием, исходящем от *урна*³¹⁶. Отшельник даже поклонился в полный рост, высоко задрав при этом зад, так, что зад теперь выглядел словно голова, к тому же каким-то образом порвав свои четки.

Бодхисаттва Каннон пожаловала подвижнику лотосовый трон, и тут незамедлительно прямо перед ним оказались тяжелые пурпурные облака. Святой легко на них ступил, а затем уселся на установленный поперек трон.

Вот, вознеся старец в западном направлении, восседая на облаках, а последователям святого, оставшимся в горной обители, ничего не оставалось, кроме как горько оплакивать своего наставника, молиться за его счастливое перерождение и благоговейно чтить его память.

На седьмой или восьмой день младшие послушники решили меж собой: “А давайте-ка нагреем воды и омоем статую будды Амиды!”. Сказано-сделано: зашли монахи в самую глубь горного леса, чтобы дров раздобыть и видят прямо напротив них растущее над водопадом дерево с раскидистыми ветками, словно ломящимися под тяжестью созревших плодов. С верхушки же того дерева слышится им чей-то голос, зовущий на помощь. Задрали они головы, а там их настоятель, запутавшийся в ветвях. Вызвался самый ловкий из послушников забраться на дерево и вот что обнаружил: святой отшельник, удостоенный милости Амиды, вместо того, чтобы находиться в Западном раю, сидит связанным на ветке, к тому же весь опутанный вьющимся растением. Монашек вскричал: “Отчего же с нашим наставником такое приключилось?” – а когда подполз ближе и стал распутывать веревку, отшельник бормотал: “За что будда Амида со мной так поступил? Он ведь обещал, что скоро придет за мной, а мне

³¹⁶ *Урна* – (санскр. *ūrṇā*) маленький волосяной завиток на переносице Будды, по которому так же определяется его подлинность.

надо было лишь немного его подождать в таком виде. И зачем только он меня связал веревкой?!”. Когда же послушник, не обращая внимания на слова наставника, подобрался ближе и стал перерезать веревку, тот вскричал: “О, будда Амида, этот человек хочет меня убить! На помощь, на помощь!” – однако остальные монахи уже были на дереве: дружно вызволив своего учителя из пут, они довели его до родной обители. Остальные его последователи лишь ахали в изумлении: “Какая жалость!”. Отшельник же, так и не опомнившись от потрясения, ушел из этой жизни на второй или третий день.

Стало быть, нашего простачка перехитрил сам горный дух Тэнгу³¹⁷!

Св. 6, р.1/83

Про то, как Хиротака был позван во дворец царя Эмма

И эта история случилась давно. Жил на этом свете такой Фудзивара Хиротака да вот скончался и был позван в Загробное ведомство самого царя Эмма! Предстал он перед царем, а тот ему: “Женщина, зачавшая от тебя, умерла родами и теперь жестоко мучается в аду. Явилась ко мне с жалобой и требовала доставить тебя в мои владения. Так ли все было в действительности?”.

– Все так и было – отвечал Хиротака.

– Вот на что сетует твоя жена: “Взял мой муж меня в жены, впали вместе во грех – думали, дитя у нас родится, да я родами умерла. Теперь мучаюсь в аду, терплю страшные муки, а муж мой и не думает облегчить мои посмертные страдания! Не под силу мне одной мучиться в аду – пошлите за Хиротака, пусть и он разделит со мной мои муки!”. Потому-то я тебя и вызвал! – молвил царь Эмма.

– Мукам жены моей и вправду нет предела! Каюсь, жил я, думая только о себе, нисколько не заботясь о следующей жизни. В веселье и довольстве проходили дни мои. Однако даже если я останусь вместе с женой моей и разделю

³¹⁷ Тэнгу – злой горный дух страшного вида с длинным носом. Считается заклятым врагом буддизма.

с ней горькую участь, легче ей не станет. Посему прошу я у Вас позволения вернуться в мир юдоли и печали и творить всякое добро во имя моей жены – переписывать сутры, делать пожертвования, молиться за ее упокой – так отвечал Хиротака.

Царь приказал немного подождать, подозвал к себе женщину, передал ей слова Хиротака и выслушал мнение жены: “Действительно, как же он прав! Раз он сказал, что даже перепишет сутру и раздаст милостыню – отпустите же его поскорей!”.

Вновь подозвал царь Эмма к себе Хиротака, передал слова жены и добавил: “Ну что ж, на сей раз тебе стоит воротиться. Перепиши во имя жены сутру, да чтоб без ошибок! Раздашь милостыню и закажешь заупокойную службу!” – после чего отпустил.

Хиротака даже не понял, где он очутился и перед кем предстал! Когда его отпустили, и он продолжил свой путь в раздумьях – кем же был господин, сидящий в глубине прекрасных штор-сударэ, что судил его так и вернул назад, Хиротака встревожился и решил вернуться обратно. Тотчас же за шторой послышалось: “Не ты ли Хиротака, что был отпущен мною?! Отчего ты вновь воротился?”. Хиротака отвечал: “Безгранична милость Ваша – сумел я вернуться в мир людей и горести, но так и не узнал, кого за то благодарить. Горько сожалея, решил я вернуться обратно”.

– Какая невнимательность! В мире людей меня зовут бодхисаттвой Дзидзо!
– воскликнул Эмма.

– Значит, царя Эмма в мире людей зовут бодхисаттвой Дзидзо! Выходит, если молиться этому бодхисаттве, он спасет человека из ада?! – размышлял Хиротака. На третий день он вновь воскрес и вернулся в мир живых людей, после чего стал во имя спасения жены переписывать сутру и раздавать милостыню. Говорят, он переписал “Хоккэ кэнки”³¹⁸.

³¹⁸ Речь о сборнике буддийских сэцува XI в. «Дайнихон хоккэкэ кэнки» 大日本法華經驗記, сокр. «Хоккэ кэнки». Автор – монах Тингэн. Большая часть историй заимствована из «Нихон рёики». Сам этот сюжет, как мы о том писали в разделе о бодхисаттве Дзидзо Главы 3, также заимствован из «Нихон рёики».

Про Тосиюки Асона

Эта история также случилась давно. Жил на свете поэт по имени Тосиюки. Слыл он искусным каллиграфом и люди часто заказывали ему скопировать Лotosовую сутру. Не меньше двухсот заказов получил Тосиюки за свою жизнь. Однако как раз за работой над сутрой его настигла смерть. Он даже толком не понял, что умер – внезапно его схватили и куда-то поволокли. Тосиюки про себя возмущался: “Да с таким почтенным человеком, как я, нужно обращаться, как с императором! Неслыханная дерзость!”. Обратившись же к одному тех, кто тащил его, он полюбопытствовал: “И как это понимать?! За какие проступки я терплю такое обращение?”. Тот ответил: “Вот уж не знаю. Просто мне было велено привести тебя. Кстати, не ты ли переписывал Сутру Лотоса?”. Тосиюки отвечал: “Так и было, я делал это”. “А сколько раз ты переписал сутру для самого себя?”. Тосиюки замялся: “О своем благе я как-то не думал. Это всё для посторонних людей, просивших скопировать сутру. Кажется, всего-то раз двести”. А тот ему в ответ: “Видать подумать о себе не помешало бы – за это тебя судить и будут!” – и, не вымолвив больше ни слова, он поволок беднягу дальше. Тащит его, а впереди выстроилось целое войско весьма свирепого вида – такого, что человеку от страха и шагу не ступить, жуткое настолько, что и словами не описать: глаза воинов – что пылающие факелы, из ртов же вырывались языки пламени. Облачены были воины в боевые доспехи, кони их были невероятного размера, словно каменные глыбы, числом же их было около двухсот. От одного только вида этого чудовищного воинства сердце уходило в пятки, да и помереть со страху было не мудрено.

Выстроилась армия длинной шеренгой. Тосиюки же набрался храбрости спросить у своего конвоира – кто же эти люди в доспехах? На то был ему ответ: “А что, неужели не узнаешь? Это люди, заказавшие у тебя сутры. Благодать от переписывания сутр позволила бы им переродиться на небесах, попасть в рай

будды Амиды и вновь переродиться людьми на земле. И им бы это удалось, если бы ты столько не грешил, переписывая сутры. Ты ел рыбу, возлежал с женщинами, ни разу не совершал обряда очищения, копировал сутры в мечтаньях о женской ласке. Подобным поведением невозможно стяжать благодать – вот и переродились твои заказчики в виде страшных и лютых воинов. Велик их гнев, потому и потребовали привести тебя сюда для мщения. Земная жизнь твоя еще не оборвалась – сюда ты вызван из-за их жалоб”.

Как только узнал об этом Тосиюки, грудь его страшно заболела, как от колотой раны, сердце словно замерзло, а дыхание остановилось, как у мертвеца. “Как же меня накажут?” – спросил Тосиюки, и ответом было: “Этого и словами не описать. Видишь – у некоторых двуручные мечи-*тати*, а у других – *катана*? Сперва они разрубят ими твое тело на двести частей, и каждый из воинов заберет себе по куску твоей плоти. Среди тех двухсот кусков обязательно окажется твое сердце – невыносимо больно будет смотреть, как они станут его истязать! Те нестерпимые муки даже сравнить не с чем!”. Тосиюки вопрошал: “И все же, есть ли способ спастись?». Ему отвечали: “О своем спасении раньше надо было думать! Как ты теперь себе поможешь?!” – и от этих слов у несчастного словно ноги отнялись...

Шли они дальше, и впереди показалась широкая река. Воды ее были темными, словно тушь. Тосиюки ужаснулся при виде мутных вод и осмелился спросить: “Отчего вода в этой реке цвета туши?”. “Тебе ли не знать этого? Вся тушь, которой ты переписывал Сутру Лотоса, вылилась в эту реку!” – последовал ответ. “Но по какой же причине вся тушь теперь течет, словно река?” – не унимался каллиграф. В ответ последовало: “Сутры, переписанные с истинным тщанием и верой, отправляются прямиком в царство Эмма, где и хранятся с благоговением. Ты же переписывал сутры, оскверняя свою плоть и душу, а такие сутры выбрасывают в поле – ливень смывает с них всю тушь и она выливается в реку. В этой реке и течет тушь из переписанных тобой сутр” – от услышанного Тосиюки еще больше перепугался. “Умоляю вас, помогите мне спастись – даже в таком положении должен быть выход” – рыдал он, но конвоир ответил: “Мне

очень жаль, но будь твой грех незначительным, я бы нашел способ тебе помочь. Однако тяжесть твоего греха и словами не описать, и осмыслить даже трудно – так что и не проси!”. После такого ответа бедняге не то, что рот открывать расхотелось, от смертельного ужаса он едва передвигал ноги. Тут откуда ни возьмись к ним подбежал страшного вида человек и стал отчитывать конвоира: “Опаздываете! Давно уже должны были явиться!”. Тот встрепенулся и Тосиюки поволокли к огромным воротам, где на него надели ярмо, всю остальную упряжь и связали, словно свиток.

К воротам со всех сторон света прибыло несметное количество людей, чтобы истязать его. Собравшиеся заняли все свободное место в воротах – не осталось и клочка земли. За воротами можно было увидеть тех самых двухсот воинов – глаза их были налиты кровью, заметив своего мучителя, они стали облизываться и ходить кругами, видимо, недовольные его задержкой в пути. Несчастный Тосиюки был ни жив, ни мертв от страха.

“Ах, что же мне теперь делать?!” – вскричал он, конвоир же отвечал вполголоса: “Дай обет переписать Сутру Золотого блеска!”. И в тот момент, когда Тосиюки проходил через ворота, он дал обет скопировать сутру и провести молебен во имя своего спасения.

Вот, вошли они в ворота и оказались перед судом. Сначала судья уточнил имя Тосиюки, затем же обратился к конвоиру: “Почему же вы опоздали, несмотря на множество жалоб?”. Он отвечал: “Я привел грешника сразу, как только был за ним послан”. Судья продолжил: “Какие благие деяния ты накопил в своей жизни?”. “Ни о чем подобном я и не думал. Только раз двести переписал Сутру Лотоса по просьбе разных людей” – отвечал Тосиюки. Выслушав ответ, судья произнес: “Твоя жизнь в мире живых не закончена – есть еще время. Но вот беда, люди, заказавшие тебе сутры, не находят себе упокоения и подали на тебя жалобу. Стоит поскорее выдать тебя этим людям – пусть теперь делают что хотят!” – услышавшие это воины радостно подались вперед. У Тосиюки зуб на зуб не попадал от ужаса, но он вовремя спохватился: “Как же так? Ведь я давал обет переписать Сутру Золотого блеска, что в четырех свитках, а затем и молебен

отслужить. Не успел я приступить к работе, как меня доставили сюда. Нынешний мой грех слишком тяжел, а, если я еще взвалю на себя новый, то совсем не смогу спастись”. Судья пришел в изумление от услышанного: “Правду ли он говорит? Если это так, то очень жаль. Откройте-ка Реестр – проверим по нему!”. По приказу судьи прислужник принес тяжеленную книгу, на вид – огромную подшивку с бумагами. Тщательно пролистав ее, судья обнаружил запись обо всех поступках Тосиюки, да вот только не было среди них ни одного благого деяния, а сплошь и рядом одни только грехи! Обет переписать Сутру Золотого блеска был дан при проходе сквозь ворота, потому запись о нем значилась лишь в самом конце перечня. “Есть такое дело! Весьма жаль, что обет был дан в последнюю минуту, но на сей раз стоит его простить и дать время для исполнения данного обета!” – вынес судья свой приговор. В тот же миг алчущие добычи воины со свирепыми глазами, потирающие руки, на которые из ртов текли слюни, испарились, словно их и вовсе не было.

Не успел Тосиюки дослушать слова судьи о непременном исполнении данного им обета, и понять, что прощен, как вновь очутился в мире людей.

Жена и дети оплакивали его два дня кряду, Тосиюки же открыл глаза с ощущением, что все это происходило с ним во сне. Родные были вне себя от радости, дали ему горячее питье, а Тосиюки лишь произнес: “Но ведь я и вправду был мертв!”.

Воскресший Тосиюки прекрасно помнил и свое приключение, и про обет переписать сутру, благодаря чему был прощен. “Пока есть во мне силы, очистив душу и плоть, скорей приступлю к переписыванию Сутры Золотого блеска, сколько бы дней и месяцев это не заняло! Затем и службу отслужу!” – решил он.

Вот, некоторое время спустя жизнь Тосиюки вновь стала проходить в привычном русле, а потому он стал готовиться к копированию Сутры Золотого блеска: получил в дар от мастера-каллиграфа кипу бумаги, разлиновал листы и думал скорее приступить к работе. Однако не тут-то было – несмотря на случившееся, Тосиюки так и не проникся ни сутрами, ни вероучением Учителя. Если плоть его взывала к одной даме, то сердце его было занято помыслами о

другой. Порой же на ум приходили изящные стишки – разве до сутры ему было в такие мгновенья! Пролетели месяцы и годы, Тосиюки так и ни разу не занялся исполнением обета, а тем временем его земной жизни пришел конец.

После его смерти прошло года два, как однажды снится наш Тосиюки некоему поэту Ки-но Томонори. И вроде как во сне он понимает, что перед ним Тосиюки, но что-то в нем не так – лицо и тело его обезображено, весь его вид был страшен и гнусен. Томонори отчетливо запомнилось, как Тосиюки говорил что-то о прошлой жизни: “Дал я как-то обет переписать Сутру Золотого блеска, дабы продлилась еще немного моя земная жизнь. К жизни-то меня вернули, да только сердце мое по-прежнему тянулось к праздному досугу. Так я и умер, не переписав ни строчки из сутры. Из-за этого греха истязают меня так, что и словами не описать. Если вам меня жаль, то будьте столь милостивы – возьмите пачку бумаги и отнесите ее к монаху-переписчику сутр, что в храме Миидэра, пусть он перепишет эту сутру для меня и отслужит молебен!” – и залился горькими слезами.

Ки-но Томонори проснулся в холодном поту от увиденного во сне, едва дождавшись рассвета, схватил кипу бумаги и поспешил в храм Миидэра. Храня в памяти облик монаха, поэт бродил в его поисках в окрестностях храма, но монах сам его нашел, приветливо улыбаясь Томонори: “Как я рад! Как раз сейчас приступаю к совершению молебна! Но, быть может, вы пожаловали сюда по личному делу? Тогда я весьма польщен!”. Томонори решил повременить с рассказом о сне, а лишь спросил: “О чем же вы?!”. На что монах отвечал: “Этой ночью приснился мне сам Тосиюки Асон! Жаловался на то, что не сумел при жизни переписать сутру в четырех свитках, которую непременно надо было скопировать. От чрезмерной лени своей он не выполнил обет, так и умер, а теперь мучается, согласно тяжести своего греха. Только вот что – бумага, предназначенная для сутры, хранится у вас. Он просил использовать для Сутры Золотого блеска именно эту бумагу, а детали также просил уточнить у вас. Тяжко было видеть, как он горько рыдает!” – закончил монах.

От жалостливого рассказа монаха сердце так и сжималось. Обнявшись, они расплакались, затем и приятель Тосиюки поведал о своем сне: “И я увидел во сне то-то и то-то. И сюда я явился с той самой бумагой” – произнес он, протягивая ее монаху. Тот, вконец расчувствовавшись, принялся за работу, со всем тщанием исполнив просьбу бедняги Тосиюки.

Позже обоим вновь приснился Тосиюки, который спокойным, приятным голосом сообщал своим благодетелям, что теперь, благодаря исполненному обету, его бесконечные мучения понемногу стали ослабевать. Да и сам он, как рассказывали, выглядел гораздо лучше прежнего.

Св. 11, р. 7/131

Про то, как в храме Киёмидзу женщина получила в дар полотно на балдахин

Давным-давно жила одна бедная женщина, которая часто проводила свои дни в храме Киёмидзу в усердной молитве. Шли годы, а она не смела испросить и капельки благодати, несмотря на то, что неизбежно приближалась к порогу нищеты, а вскоре лишилась и дома, в котором провела всю свою жизнь. Суровые обстоятельства вынудили ее бродяжничать, и бедняжке ничего не оставалось, кроме как в слезах обратиться к бодхисаттве Каннон.

“Возможно, я так страдаю из-за своей несчастливой кармы, но молю тебя, Каннон, хотя бы немного обрати и на меня свой взор!” – настойчиво молилась женщина, простершись ниц перед Каннон, да так и заснула. Во сне же чей-то голос ей говорил: “За то, что лежала ниц предо мной и твои усердные молитвы, хотелось бы тебя выручить, так как жаль тебя очень, да разве хватит тебе моя малая помощь? Однако будет тебе в утешение вот это – прими-ка!”.

Утешением Каннон оказалась ткань для балдахина – грубое полотно, разложенное в большом количестве тут и там. Пробудившись, женщина при свете фонаря заметила перед собой ту самую ткань на балдахин – точь-в-точь как

из ее сна! “Неужели больше ничего не нашлось для моего утешения!” – подумала бедняжка, осознавая всю грусть своего бедственного положения. “Вряд ли я приму такой дар – если бы я проявила большее почтение, то смогла бы сшить балдахин из шелка для пожертвования храму! Но уж точно я не собираюсь довольствоваться одним полотном! Буду просить еще усерднее!” – заявила она и запрятала ткань глубже под скамью.

В очередной раз снится женщине, как Каннон ей говорит: “Отчего ты проявляешь такую дерзость? Зачем же возвращать дар, вместо того, чтобы попросту его принять?! Это очень странный поступок!” – затем же вновь протянула ей подарок. Как и в прошлый раз, пробудившись, женщина увидела перед собой все те же свертки полотна. С досады она горько разрыдалась, однако продолжала упрямо молиться бодхисаттве.

Три раза кряду она упрашивала Каннон о более щедрых дарах, но свертки с полотнами никак не желали превращаться в шелковую ткань.

В конце концов, женщина поняла, что просить Каннон еще раз будет непочтительным поступком. К тому же опасаясь, как бы ни о чем не ведавший настоятель храма ничего не заподозрил по поводу растущих на глазах запасов полотна, поздней ночью она запихала все дары себе за пазуху и выбежала прочь.

“На что бы мне сгодилось это полотно?” – так думала женщина, рассматривая ткань, да оглядев себя хорошенечко, поняла, что одежда ее давно превратилась в лохмотья, поэтому решила пошить себе обнову. Вот исполнила она задуманное – стала щеголять в новеньком, да только теперь всем вокруг – и мужчинам, и женщинам – бедняжка стала казаться чрезвычайно милой и беззащитной. С тех пор она стала получать многочисленные дары от совершенно посторонних людей. Более того – стоило ей надеть платье из чудесной материи и оказаться в нем на самых тяжелых судебных разбирательствах неизвестных ей людей, как ей удавалось попасть на аудиенцию к незнакомым ей высшим сановникам и обратить дело подсудимого в наилучшую сторону.

Помогая и другим, она получала благодарственные подношения от посторонних людей, кроме того, она стала женой достойного господина и с тех пор зажила в достатке и благополучии.

Зная о чудесной силе своих одежд, женщина доставала их лишь в самые ответственные моменты ее жизни. Стоило ей их надеть, как задуманное непременно исполнялось.

Св.14, 5/179

Про королеву государства Силла и золоченую скамеечку для ног

Давным-давно в государстве Силла жила некая королева. Втайне от супруга-короля она принимала в своих покоях возлюбленного. Прознал об измене король и так наказал свою неверную: приказал схватить ее и свить из ее волос длинную веревку, а затем подвесить к самому высокому месту, да так, чтобы ноги изменницы не доставали до земли и двух-трех сяку³¹⁹.

Бедняжка не в силах была что-либо сделать, лишь пребывала в горьких думах: “Попала в такую беду, а даже заступиться за меня некому! Правда, доводилось мне слышать от людей про страну Японию, что к востоку от нашей. Рассказывали, есть там храм Хасэдэра с волшебной статуей бодхисаттвы Каннон. Сострадание бодхисаттвы воистину безгранично – оно распространяется далеко за пределами Японии, даже до нашего королевства! Возможно, если я помолюсь Каннон, он непременно мне поможет!”. Так, прикрыв глаза, она молилась, тем временем же у ее ног появилась золоченая скамеечка для ног. Ступив на нее, изможденная королева совершенно забыла о своих муках. Однако, странное дело – никто, кроме королевы не мог видеть скамеечку, а через несколько дней виновница была прощена.

После этого происшествия, королева собрала все свои многочисленные сокровища, созвала свиту и отправилась в храм Хасэдэра, чтобы принести

³¹⁹ Сяку – мера длины равная 30,3 см.

пожертвования в знак своего чудесного спасения. Кажется, среди тех сокровищ и поныне сохранились большие колокольчики, зеркала, шторы-сударэ, сотканые из золотой нити и еще много чего.

Стало быть, даже, если Каннон из Хасэдэра помолится чужеземец, то просьба его непременно сбудется.

Свиток 2, 1/19

Чудо, сотворенное святым отшельником

Давным-давно жил отшельник, которого звали Сэйтоку – Пречистая Добродетель. Случилось так, что матушка его скончалась. Тогда уложил он ее в гроб и один-одинешенек отнес на гору Атаго³²⁰. Расположив валуны по форме четырехугольника, он поставил поверх гроб, а сам, не зная ни сна, ни отдыха, не вкушая пищи и воды, непрерывно творил молитву Тысячерукой Каннон³²¹. Так, не отходя от гроба, он провел три года.

В тот год весной, во сне ли, наяву ли, неясно услышал он голос матери: “И днем, и ночью творил ты молитву Тысячерукой Каннон – вот я и переродилась в юношу³²² и возродилась на небесах. Но я не спешила с этой вестью, пока не стала бы буддой. Теперь же извещаю тебя о том!”.

Услышав это, так он молвил: “Так я и думал! Видимо теперь изволила она стать Благоуханным!³²³” – вынул останки из гроба, сжег там же, собрал кости и предал земле, а сверху возложил каменное надгробие.

Совершил он священный обряд, а по дороге из столицы, в западной стороне было местечко с большим полем капусты. Отшельник был утомлен и так хотел есть, что по пути вырвал из земли эту капусту и давай уминать за обе щеки, да не

³²⁰ Находится в северо-западной стороне Киото. Являлась излюбленным местом паломничества и отшельничества верующих.

³²¹ Тысячерукая Каннон (*санскрит* - Авалокитешвара) – один из основных бодхисаттв в буддизме Махаяны. Всемиловитый спаситель всего сущего.

³²² По буддийским представлениям женщина не могла стать буддой. Для этого она должна была переродиться в мужчину, что и произошло с матерью отшельника, благодаря его усиленным молитвам.

³²³ Благоуханный – один из эпитетов Будды

тут-то было – хозяин поля не заставил себя долго ждать. Глядит – такой достопочтенный отшельник, а выдернул капусту и уплетает за обе щеки! Хозяин изумленно вопрошал: “Отчего же вы ее так едите?!”. На то отшельник отвечал: “Утомлен и изнемогаю от голода, вот и ем так!” – тогда хозяин молвил: “Ну, раз так – извольте есть столько, сколько вам угодно!”.

Тогда отшельник выкопал капусты с 30 грядок и с жадностью съел. Этой капустой было засеяно 3 тѣ³²⁴, но так как он все съел, изумленный хозяин, желая посмотреть, что же будет дальше, сказал: “Если голодны – съешьте, сколько вам заблагорассудится”, на что тот, с благодарностями, передвигаясь ползком, продолжал выдергивать капусту и съел все подчистую!

“Ну и прожорлив этот отшельник!” – подумал про себя хозяин и предложил: “Извольте немного подождать – я приготовлю еду и угощу вас”. Сварил он 1 коку³²⁵ белого риса, накормил беднягу, а тот, промолвив: “Ведь я долгие годы ничего не ел и обессилел” – съел все до последней рисинки и пустился в путь.

Хозяин поля посчитал этого человека чудачком и рассказал о том людям, а когда людская молва дошла до самого Правого Министра, тот призадумался: “Отчего же такое могло случиться? Это необходимо разузнать! Давай-ка позову и угощу его!”.

“А что, если попробуем позвать его под видом трапезы по случаю обращения в веру?!” – молвил Министр и, когда его позвали, чудак-отшельник явился.

Пришедших вслед за ним голодного грешника, звероподобного чудища, тигра, волка, собаку, ворона и уйму всяких птиц и зверей, кроме отшельника обычные люди увидеть не могли – такой дар был только у Министра. “Я так и знал, что он необычный отшельник! Чудесно!” – обрадовался про себя он и повелел отварить 10 коку белого риса, поставить на новые соломенные циновки деревянные подносы, кадки, ящики и подобную утварь, выстроить в ряд и накормить гостя.

³²⁴ Тѣ – мера длины (прим. 3,3 кв.м.)

³²⁵ Коку – мера веса (прибл. 180 л.)

Когда отшельник стал кормить стоящих позади себя существ – они, сгрудившись вокруг него, протягивали лапы и съели все подчистую. Отшельник же, не отведав и рисинки, радостный вышел оттуда. “И все-таки он – человек! Сам Будда сменил свой лик и пожаловал сюда!” – порешил Министр. Так как остальные могли видеть лишь самого отшельника, евшего рис – они посчитали увиденное неприятнейшим зрелищем.

Итак, выходя из столицы, на улочке, что к северу от 4-й линии, отшельник испражнился. Поскольку это наделали существа, шедшие за ним, то были испражнения черные, словно тушь и падавшие вдаль [от отшельника], а потому даже люди из самых низов, почувствовав себя оскверненными [этими нечистотами], назвали ту улочку «Загаженной улицей». О том изволили известить императора, а когда он спросил, как зовется южная сторона 4-й линии, ему ответили, что зовется она «Крапчатой улицей», на что государь ответил: “Так пусть она зовется «Парчовой»! Уж слишком грязное прежнее [название]!”.

Поэтому и переименовали ту улочку в «Парчовую»!

Св. 6, 7/89

Про то, как бодхисаттва Каннон мылся в горячем источнике

Цукума, что в земле Синано

В стародавние времена в местечке Цукума, что в земле Синано, был горячий источник, лечебной водой которого омывалось множество людей.

Как-то раз человеку из тех мест приснился сон: «Снится мне, как поутру, в час Быка³²⁶, сам бодхисаттва Каннон купался в источнике. Осмелился я спросить, по какому случаю он к нам пожаловал, а он и отвечает: “Сюда должен явиться мужчина лет тридцати верхом на пегой лошади. У него черная борода, будет он в шляпе-аяигаса, за спиной у него колчан с черной тесьмой, а в нем стрелы,

³²⁶ Час Быка – временной промежуток с часу до трех часов ночи.

завернутые в кожу, одет он в синее каригину³²⁷, штаны же из шкуры оленя, убитого летом. Его следует признать за бодхисаттву Каннон!»». Только он это произнес, как сновидец проснулся, изумленный таким сном. Едва дождался утра, чтобы рассказать о странном сне соседям, те же в свою очередь разболтали остальным – так что спустя некоторое время у источника собралась вся округа. Принялись они хлопотать – поменяли воду в источнике, навели всюду порядок, натянули священную веревку *симэнава*³²⁸, воскурили благовония и стали ожидать.

Вот минул час Быка, а там и час Овцы³²⁹ заступил, как на горизонте появился человек вовсе не похожий на конника, описанного во сне. Да к тому же этот путник был совершенно другим, начиная с лица, одеяния, коня и заканчивая всем остальным.

Толпа внезапно поднялась на ноги и поклонилась незнакомцу. Путник же был весьма потрясен и никак не мог взять в толк, в чем же дело. Хотел было узнать причину такого приема у собравшихся, да так вразумительного ответа и не получил. Среди толпы был местный настоятель храма, который в глубоком поклоне с благоговением сомкнул ладони у своего лба. Проходивший мимо монаха странник обратился к нему на родном наречии: “И все-таки, что тут происходит?! Почему мне все кланяются?”. Монах объяснил так, как понимал это сам, на что мужчина ответил: “Я же прибыл сюда, чтобы вылечить свою правую руку, сломанную недавно, когда упал с коня во время охоты”. Однако люди оживленно галдели, не переставая кланяться. В какую сторону мужчина бы ни двинулся – они неотступно следовали за ним.

Странник тот был чрезвычайно смущен происходящим: “Ах, вот оно что – теперь эти люди считают меня бодхисаттвой Каннон.... А раз так, то приму я обет монашества на всю оставшуюся жизнь!” – подумал он, бросил наземь свой лук и стрелы, большой и малый мечи и стал монахом. Наблюдавшая за

³²⁷ Каригину – яп. 狩衣, «охотничьи одежды». Мужской костюм из шаровар, куртки с широкими рукавами и высокой шапки *эбоси*. Изначально одежда простоллюдинов, позже вошедшая в гардероб молодых аристократов.

³²⁸ Веревка *симэнава* – толстая веревка, скрученная из рисовой соломы. Используется для ограждения сакральной территории, где был проведен обряд очищения. Конкретная ситуация – яркий пример *рёбу-синто*, синто-буддийского синкретизма, когда, ожидая буддийское божество, проводится синтоистский обряд очищения.

³²⁹ Час Овцы – временной промежуток с часу до трех часов дня.

происходящим толпа разрыдалась, преисполненная чувств. Среди тех людей оказался человек, узнавший мужчину: “Постойте-ка, разве это не наместник земли Кодзукэ, господин Хато?” – спросил он, ему же потом рассказывали, что этого самого господина на родине прозвали Бато Каннон – Каннон с Лошадиной головой.

После принятия монашества сей господин переехал в Йокава, там он попросился в ученики к настоятелю местного храма, где и устроил себе келью. Говорят, что позже он переехал в провинцию Тоса.

Св. 3, 13/45

Про то, как Министр охранного Ведомства провинции Инаба велел вырезать статую Дзидзо

И эта история случилась давно. В деревне Носака, что в провинции Инаба уезда Такакуса был буддийский храм Кокурюдзи. Храм сей построил прежний правитель провинции по имени Тикана. Старец, живущий при храме рассказывал про то, как настоятель сего храма пригласил как-то раз резчика статуй, чтобы тот вырезал статую бодхисаттвы Дзидзо. В то же время какой-то незнакомый мужчина соблазнил жену настоятеля и они сбежали неизвестно куда.

Сердце настоятеля разрывалось от горя – позабыл он и о молитве Будде, а о резчика статуи и вовсе забросил. Пока искал он свою жену по деревням и селам, прошло 7–8 дней.

Резчик, оставшись без внимания своего донатора, лишь вздыхал и в молитве простирали руки к небесам.

Видя такое, местный храмовый служка проявил свою добродетель – собрал еды, принес ее священнику и попросил позволения самому вырезать статую Дзидзо, однако получилась она очень уж простенькой – безцветной и лишенной украшений.

После этого служка захворал и умер. Жена и дети покойного горько оплакивали его, лежащего в гробу, не желая хоронить. Так они бдели у гроба, не

смыкая глаз, а на шестой день, в час Овцы гроб задвигался! Люди, бдевшие у гроба, рассердились и пустились врассыпную. Жена в тревоге, заливаясь слезами, отодвинула крышку гроба – служка оказался жив, попросил испить воды и спустя какое-то время начал свой рассказ о хождении в потусторонний мир: «Явились два огромных черта, схватили меня и повели в широкое поле. Тут, откуда ни возьмись, появился монах в белых одеждах: “Эй, черти, а ну отпустите этого священника! Я – бодхисаттва Дзидзо! Этот человек вырезал мою статую в храме Кокурюдзи, что в провинции Инаба! Он проявил добродетель и собрал еды для резчика статуй, что днями оставался без пропитания, и вырезал мою статую! Добродетель его забываема – вы непременно должны его отпустить!” – приказал он чертям и они меня освободили. Затем, как только он объяснил дорогу домой, моя душа вернулась в тело» – закончил свой рассказ служка.

После этого события жена и дети воскресшего выкрасили статую и воздали почести Трем сокровищам и до конца дней своих оставались верными последователями учения Будды. Статуя же до сих пор пребывает в этом храме.

Св. 5, 1/70

Про Дзидзо из местечка Си-но-Мия

И эта история случилась давным-давно. В окрестностях тракта Ямасина, где протекала речка Си-но Мия, было место сбора торговцев, известных как *содэ-курабэ* – «махальщики рукавами».³³⁰

В той местности жил человек низкого происхождения, он изготовил статую бодхисаттвы Дзидзо, но, так и не устроив церемонии «открывания очей»³³¹, поместил в большой ящик да поставил в дальнюю комнату, забыв о ней напрочь. Так и прошло 3–4 года в трудах и заботах .

³³⁰ Содэ-курабэ – тип торговцев низшего сословия в эпоху Хэйан. Держали руки в длинных рукавах одежд и числом взмахов снижали цену.

³³¹ Церемония «открывания очей» - самый важный заключительный этап в изготовлении статуи буддийского божества, когда монахом высшего ранга или самим настоятелем храма рисуются зрачки статуе и совершается особый обряд освящения. После такого ритуала статуя наполняется чудотворной силой, «оживает» и становится способной внимать молящимся.

Однажды ночью снится ему, как прохожий с улицы позвал кого-то по имени. “В чем дело?” - подумал торговец и обратился в слух.

- Господин Дзидзо! – звал стоящий перед домом.

Тут, из самой дальней комнаты в доме раздался чей-то высокий голос:

- Слушаю! -

- Дело в том, что завтра император Тайсяку изволит устроить пиршество в честь Дзидзо. Не соблаговолите ли принять приглашение? - вопрошал кто-то.

- Желание прийти-то есть, но очи мои все еще не открыты – оттого и воздерживаюсь! – отвечал голос из лачуги.

- Ну, пожалуйста, извольте прийти! – настаивал на своем путник.

- Как же мне прийти – ведь очи мои не видят! – отвечал Дзидзо.

Тут сновидец пробудился в недоумении от столь странного сна и, едва дождавшись рассвета, решил пройти в дальнюю комнату. Оглядевшись по сторонам, он вспомнил о статуе Дзидзо и, наконец, вызволил ее из ящика.

- Вот что я видел во сне! – воскликнул он пораженный и в великой спешке стал готовиться к церемонии «открывания очей».

Св. 3, 12/44

Про слугу монаха Тада, что только вступил на путь служения Будде

И эта история случилась давным-давно. В услужении у Тада Мицунака был свирепый слуга-самурай. Убийство было его обычным занятием. Куда бы он ни пошел – в поле или горы – всюду брал с собой ловчую птицу, а о свершении буддийских обрядов нисколько не заботился.

Как-то раз, со стрелой наготове, погонял он коня, охотясь на оленя. Вдоль дороги, по которой он преследовал оленя, располагался буддийский храм. В том месте взгляд самурая скользнул по стоявшей напротив храма статуе бодхисаттвы Дзидзо. Тут самурай левой рукой вынул стрелу из лука, правой – снял с головы соломенную шляпу *касса*, замер ненадолго в благоговении перед статуей, затем погнал скакуна дальше.

С тех пор прошло немало лет – самурай захворал, а несколько дней спустя умер в страшных муках. Попав в загробный мир, он был позван во владения царя Эммы. Вот что предстало его взору: множество грешников были истязаемы согласно тяжести содеянных ими грехов, а потому и способы наказания были ужасными. И слуга, осознавая все свои грехи, рыдал о неизбежности пыток и горьких мук, но некому было ему помочь.

В это время явился некий монах: “Думаю, смогу тебе помочь. Поскорей возвращайся в мир живых – ты должен искупить свои грехи!” – молвил он. Грешника озадачили слова монаха: “Кто вы и почему вы это мне говорите?”. Монах ответил: “Помнишь, я – тот самый бодхисаттва Дзидзо из храма, мимо которого ты скакал на своем коне, охотясь на оленя. Тогда ты взглянул на меня мельком. Хоть твои грехи безмерно тяжкие, благодаря той толике веры в меня я и пришел к тебе на помощь!”.

Вняв сказанным словам, самурай воскрес. После этого он навсегда отказался от охоты, и, поговаривают, стал почитать бодхисаттву Дзидзо.

Св. 5, 13/8

Про Дзидзо и монаха Кано из горной пагоды Ёкава, что на Хиэйдзан

И это случилось давно. Некий монах по-имени Кано Тиин, отличавшийся злым нравом, обитал в горной пагоде Кано, что на святой горе Хиэйдзан. Днями и ночами творил он дурные дела, а храмовое добро использовал лишь себе на благо. В пагоде той был у него сан монаха-*сюгё* – присматривающего за чтецами сутр. Отправился он как-то раз по делам в Главное Ведомство храма, а когда проходил мимо пагоды, как он всегда это делал, то заприметил у ее подножия ветхую статую Дзидзо, стоявшую среди всякого хлама.

Взглянул он мельком с благоговением на статую, а после, проходя время от времени мимо нее, взял за обычай снимать головной убор, преклонять голову, и только после продолжать свой путь.

Некоторое время спустя этот самый монах Кано скончался. Узнал про то настоятель храма и с горечью вымолвил: “Кано был нечестивым монахом, посему дальнейшая его судьба predetermined – мучаться ему в аду!”. Всем бескрайне было жаль грешника.

Меж тем среди насельников прошел шепоток – статуя Дзидзо, стоявшая у подножия пагоды, исчезла! Предположили, что статую могли забрать на реставрацию, а в это же время настоятелю храма снилось, как будто он вопрошал – куда же подевалась статуя Дзидзо? На то некий монах отвечал, что бодхисаттва Дзидзо изволил удалиться вместе с нечестивцем Кано Тиин, чтобы вовремя вызволить его еще в тот день, когда тот угодил в самый нижний ад из всех Восьми адов.

Настоятель недоумевал – как же Дзидзо мог сопровождать в ад такого грешника, как Кано! Однако монах в его сне отвечал так: “Когда Кано проходил мимо пагоды, то всегда кротко смотрел на Дзидзо, а иногда даже возносил молитву!”.

Проснувшись, настоятель лично пожелал проверить увиденное, приблизился он к подножию пагоды и что же видит – статуи Дзидзо нигде нет!

- Ну и ну! Неужели и впрямь Дзидзо сопровождал монаха?! – подумал настоятель. В ту же ночь ему вновь приснилось, как будто проходит он мимо пагоды, а статуя, как стояла – так и стоит!

- Не тот самый ли это Дзидзо, что исчезал на днях? Что же он возвратился? – подивился настоятель.

- Ведь ходил он в ад вместе с Кано, спас его и обратно воротился. Глядите, даже ноги себе обжег! – отвечали люди, стоявшие рядом со статуей.

Глянул сновидец на ноги Дзидзо – а они у него черные и обугленные!

Даже во сне настоятель не переставал дивиться увиденному.

Пробудившись, он в слезах поспешил к пагоде, чтобы рассмотреть статую. И что же он увидел – из глаз Дзидзо капали слезы, а ноги и вправду были, словно угли. Увиденное заставило преисполниться сердце монаха благодарностью и

состраданием. Нарыдавшись подле статуи, настоятель распорядился перенести Дзидзо в пагоду.

Вот что мне рассказал один верующий: “Дзидзо сей и поныне там находится. В длину он всего-то 2 сяку³³² и 5 сунов³³³”. Этот человек сам молился на коленях перед сей статуей.

Св. 4, 3/55

Про священника-Министра охранного ведомства из храма Якусидзи

Давно это было. В храме Якусидзи был священник, одновременно являвшийся и Министром охранного ведомства. Службу он хоть как-то нес, но делами храма заниматься совсем не любил, а лишь молился о своем перерождении в раю.

На старости лет он захворал, а когда стал умирать, то повелел молиться за него и стал ожидать своего последнего часа. Настало время, когда умирающий вот-вот должен был испустить дух, но он нашел в себе силы позвать преемника и вымолвить: “Все вы были свидетелями моей нерадивой службы Будде, теперь же я умираю в ожидании лицезреть рай, но не вижу его совсем, а лишь приближение огненной колесницы!”. “Ну и ну, жутко представить себе такое! За какой же грех за Вами присланы посланники ада?!” – вопрошал преемник, но стоило ему это произнести, как демоны на колесницах зарычали: “Не ты ли тайком отлил себе пять мер сакэ из храмовых пожертвований и так и не вернул? За сей грех и получаешь такое наказание!”. На это преемник возражал: “Разве за такой грешок горят в аду? Я верну вам долг!” – потому и черти уселись в огненную колесницу и стали ожидать.

“Скорее заполните сосуды мерой в 1 коку³³⁴ риса монетами из ящичка для пожертвований!” – повелел умирающий и потому ученики второпях, да так, что все у них из рук валилось, стали насыпать монеты в сосуды.

³³² Сяку – ок. 30-33 см.

³³³ Сун – ок. 3 см.

Под звон монет колесница исчезла. Некоторое время спустя умирающий радостно молвил: “Огненная колесница воротилась, откуда пришла, теперь же я вижу рай!” – сложил руки и испустил дух.

Келья покойного располагалась к северу от главных ворот храма Якусидзи, с его боковой стороны. Время не оставило от нее ни камня.

Вот видите, стоит присвоить хоть малую часть самой незначительной вещи, как появляется огненная колесница. Потому-то и не стоит забывать всем настоятелям храмов – как только вы захотите прибрать к рукам чужую вещь, ад не замедлит о себе напомнить!

Св. 2, р. 14/32

Про то, как на дереве хурмы будда появился

Давно, еще в пору правления императора Дайго³³⁵, в окрестностях синтоистского храма Тэндзи, что на Пятой линии, росло большое неплодоносящее дерево хурмы. На верхушке того дерева появился будда. Жители столицы, собравшись все вместе, направились туда. Негде было поставить повозки и лошадей, а людей было хоть пруд пруди – все пришли поклониться и очень шумели.

Так прошло 5–6 дней и Правому министру невольно пришло на ум, что не мог просто так настоящий будда появиться в этом мире! Нужно сходить туда и самому все разузнать. Порешив на том, министр тщательно вырядился в церемониальные одежды, уселся в нарядно убранную повозку и в сопровождении многочисленных погонщиков разогнал собравшихся у храма паломников, приказал распрячь быков, укрепить оглобли, а сам же целый час, не моргая и даже не шевеля веками, устался на ветви. Тогда, спустя некоторое время, будда, который до недавнего времени осыпал цветами и излучал сияние, изнуренный чрезмерным людским бдением, свалился ничком в виде громадного ястреба. На

³³⁴ Коку – мера объема, равная 180,39 литрам.

³³⁵ 60-й император Японии. Годы правления 897-930. Тут имеется в виду конкретный отрезок времени правления под девизом Энги 901-923. Всего у императора Дайго было 4 девиза правления.

трепыханье птицы сбежалась ребятня и забила ее насмерть. А министр лишь молвил: “Так я и думал!” – и вернулся обратно.

Его современники же признали сего министра чрезвычайно мудрым человеком.

Св. 2, 8/26

Про то, как Сэймэй изгонял беса из помощника

Министра Охранного Ведомства

Давно, когда Сэймэй направлялся к караульному посту, он наблюдал, с какой помпезностью сопровождали придворных. Видел он и спускающегося с повозки молодого и блистательного начальника Левой гвардии – человека поистине красивой внешности. Но странное дело – когда тот уже входил в покои, над ним пролетела ворона, и то, как она его обгадила, заметил лишь Сэймэй:

- Эх, и к высшему свету принадлежит, и годами молод, и собою хорош. Не был ли он проклят?! Ведь эта ворона принадлежит к темным духам-*сикигами*! – подумал он. Тогда Сэймэй, обладавший даром спасения людей, переданным ему еще с его предыдущих перерождений, пожелал, чтобы молодой человек жил и с почтением приблизился к нему:

- Вы направляетесь к государю? Быть может, мои слова неуместны, но зачем Вы идете во дворец? Я вижу, что этот вечер для Вас будет неблагоприятным. У меня есть дар предвидения, дарованный еще моей предыдущей жизнью. Ну, пойдете же! Я попытаюсь что-нибудь сделать! – сказал он. Уже в экипаже начальник Левой гвардии задрожал и молвил:

- Вот беда! Но раз уж так – помогите, пожалуйста!

Усевшись в повозку молодого господина, они отправились в его поместье.

Выезжали они в час Обезьяны, но за время пути наступила темнота. Сэймэй крепко его обнял и стал совершать обряд снятия дурного глаза. Кроме того, он не сомкнув глаз, всю ночь напролет читал молитву о даровании покровительства Будды. Обряд был проведен долгой осенней ночью со всем тщанием, а на

рассвете в дверь постучались. Хозяин велел слугам узнать, кто пожаловал. Незванный гость оказался свояком начальникалевой гвардии, чиновником 5-го ранга, живший в другом флигеле того же дома. Свояк весьма дорожил этим человеком как хорошим родственником, но так как при раздаче рангов 5-й ранг достался не ему, а зятю – из зависти стал презирать его. Более того – договорился с магом-оммёдзи о совершении пагубного ритуала.

Итак, Сэймэй молился всю ночь, предвидя смерть начальника гвардии, а потому от мага, совершившего смертоносный ритуал, был прислан слуга, громко доложивший следующее:

- Мастер молился о том, чтобы сердце господина остановилось, но из-за того, что он окреп, благодаря Вашим амулетам, злой дух, вызванный для жертвы, внезапно воротился и теперь умирает сам мастер. Сделайте же всё возможное, спасите его! На то Сэймэй отвечал:

- Так слушай же! Раз вчерашней ночью я отослал порчу обратно, стало быть, суждено ему умереть точно так же.

С тем слугой было решено сопроводить своего прислужника для того, чтобы разузнать подробности, тогда же и узнали о смерти мастера.

Что до свояка, наславшего злой дух, говорят, что тесть его быстренько выпроводил. А Сэймэю же тесть со слезами и радостью воздал много почестей, но все же счастьем и благодарности не было предела. Поговаривали, что тот чиновник, благодаря неизвестно кому, дослужился до звания старшего советника.

Св. 14, 10/184

Про пса и чудесную силу Сэймэя

В старые времена, когда строительство храма Ходзёдзи³³⁶ было завершено, стал туда ежедневно хаживать сам регент Фудзивара Митинага. В те времена держал он белого пса, в котором души не чаял и куда бы он ни ходил – повсюду брал его с собой. Как-то раз пес по обыкновению следовал за своим хозяином, но,

³³⁶ Храм, заложенный регентом Фудзивара Митинага в 1022 г. Располагался к востоку от дворца Цутимикадо.

когда регент вознамерился выехать за ворота, пес преградил экипажу путь и стал лаять. “Что такое?” – подумал Митинага, вышел из кареты, решив пешком выйти за ворота, но тут пес вцепился зубами в подол его платья, мешая тому и шагу ступить. Тогда регент понял, что без особой причины пес не стал бы этого делать, велел принести низенькую скамеечку, уселся на нее и распорядился срочно доставить Сэймэя. Тот не заставил себя долго ждать. Когда регент объяснил ему, в чем дело, Сэймэй принялся за гадание, а спустя некоторое время доложил:

- На вас наслана смертоносная порча – на дороге зарыт какой-то предмет. Если Вы переступите через него, случится ужасное. Собака – существо, наделенное божественной силой, вот она и хотела Вам сообщить об опасности.

- Где же этот предмет? Погадай и откопай его! – велел регент.

- С радостью, государь! – ответил Сэймэй и принялся гадать, а спустя какое-то время указал на определенное место.

Место разрыли, глянули, а там оказались две глиняные чаши, сложенные вместе и скрепленные крест-накрест желтой бумажной лентой. Когда их открыли, то внутри ничего не обнаружили, разве что на дне чаши киноварью был выведен знак «—»³³⁷. Сэймэй был чрезвычайно поражен:

- Кроме меня никто не знает тайны этого гадания! Неужели это проделки мастера Доман³³⁸?! Сейчас все узнаем! – с этими словами он вынул из-за пазухи листок бумаги, сложил его в виде птицы, нашептал магическое заклинание и подбросил в воздух. В следующее мгновение бумажная фигурка превратилась в белую цаплю и улетела в южном направлении. Сэймэй велел прислужнику бежать следом, чтобы узнать, куда приземлится птица. На пересечении линий Рокудзёбомон и Мадэнокодзи стоял ветхий дом, куда цапля как бы падая, влетела в открытую створку двери. Хозяин того дома, старый гадатель, был тотчас же схвачен и доставлен ко двору. На допросе он отвечал, что совершил такое, будучи подстрекаем Левым Министром, князем Акимицу.

³³⁷ Иероглиф, обозначающий цифру «один».

³³⁸ Как уже упоминалось выше, в тексте диссертации, Доман - ученик Сэймэя, соблазвивший его жену в отсутствие своего учителя, чтобы выкрасть тайный текст учения Оммёдо, впоследствии его и погубивший.

- За такое преступление тебя бы следовало наказать со всей строгостью, да вот только не ты тут виноват. Впредь не смей совершать подобное! – так было сказано магу, а в наказание он был сослан на свою родину, провинцию Харима.

После смерти князь Акимицу перевоплотился в мстительного духа и насылал бедствия в окрестностях храма Ходзэдзи. Говорят, после того происшествия князя называли не иначе, как «Злобный Министр». А пса с тех пор стали баловать пуще прежнего.

Св. 11, р. 3/127

Про то, как Сэймэй лягушку убивал

Как-то раз, когда Сэймэй был приглашен по делу в покои настоятеля Хиросава, молодые послушники, находящиеся там, задали ему такой вопрос: “Скажите, вам прислуживают духи-сикигами, но значит ли это то, что вы способны в мгновение ока лишить человека жизни?”. “Не так-то легко убить человека, но, если приложить усилия, то, пожалуй, сумею” – ответил Сэймэй. “Невелика задача уничтожить букашку и без помощи магии, но вот беда – я не знаю, как вернуть ее к жизни. Ведь убийство живых существ – великий грех! Посему не годится так поступать!” – продолжал он.

Тут откуда ни возьмись в саду появилось пять или шесть лягушек, направившихся в сторону озера. Монахи стали просить: “Прошу вас, убейте одну из них – покажите, как вы это делаете!”. “Надо же, монахи, а сами зло творите, не боясь греха! Знаю, так вы меня испытываете, тогда будь по-вашему!” – решил Сэймэй, оторвал лист какого-то растения, сделал вид, что произносит заклинания, а затем бросил листиком в лягушку. Стоило листу коснуться лягушки, как она замертво повалилась наземь. Это зрелище повергло послушников в ужас – лица их побледнели, а сами они задрожали от страха.

А вот, что я подумал – когда в доме Сэймэя нет слуг, не прислуживают ли ему духи-сикигами? Ведь поговаривают, что в доме людей не видать, а бамбуковые шторы сами поднимаются и опускаются, ворота тоже всегда заперты.

Про то, как молодая дама заказала удобочитаемый календарь³³⁹

Давным-давно юная супруга одного господина, попросив у знакомого бумаги, велела молодому монаху, что находился при том доме, составить для нее календарь на азбуке *кана*, чтобы ей было удобно им пользоваться. Монашек тот счел просьбу госпожи за честь и принялся за дело. Поначалу он строго придерживался правил – обозначал дни так: «День поклонения Будде и *ками*», «Несчастливый день», «Счастливый день». Однако же устав под конец, он решил повеселиться и стал придумывать: «День воздержания от пищи» или же «День, когда нельзя вкушать то-то и то-то».

Даме поначалу показался тот календарь весьма странным, отличающимся от привычных календарей, но она не стала вникать и следовала каждому его предписанию.

Но вот настал день, по которому значилось следующее: «Запрет на испражнение». Написанное весьма ее смутило, но дама подумала, что на то есть своя причина и стала следовать запрету. Затем под предлогом череды несчастливых дней вновь были обозначены дни запрета на испражнение. И так два-три дня! Бедняжка же больше не могла терпеть и, плотно придерживая зад обеими руками, причитала:

- Ах, что же делать, что же делать?!

Поговаривают, что несчастная так извивалась всем телом, что ненароком и обделалась!

³³⁹ Здесь перевод названия истории был вынужденно обыгран. Имеется в виду календарь, записанный слоговым письмом *кана*, которым пользовались преимущественно женщины.

Про Оцуки Москэ

Некогда жил начальник Интендантской службы по имени Оцуки Масахира. Его сын был профессором математики в университете, звали его Москэ. Этот самый Москэ приходился отцом Тадаоми, начальнику Интендантской службы и дедом Томотика, губернатора провинции Авадзи и секретаря 5 ранга.

Москэ был долгожителем, а потому как среди аристократов были люди весьма достойные, претендующие на какое-либо звание и ранги, то они стали открыто выражать свою зависть: “Уж не стал ли он бессмертным, раз все не умирает? Если он поступит на придворную службу, то никто другой больше не сможет занять должности начальника Интендантской службы, начальника налогового управления, наместника провинции или секретаря!”.

Помимо того, что род Оцуки издавна занимал эти должности, Москэ сам по себе был человеком выдающихся способностей, в общении же утонченным и обходительным, хотя по-прежнему занимал 6-й ранг, что, однако, не мешало росту его авторитета в среде аристократов. Тем не менее, среди таковых находились и злопыхатели, желавшие ему смерти.

Но вот в доме у Москэ было обнаружено божественное предостережение. Пригласили служившего тогда при дворе мастера-*оммёдзи*, который составил календарь, обозначив самые опасные даты, что для Мороскэ означало необходимость крепко-накрепко запереть ворота в связи с затворничеством *моноими*. Не успел Москэ удалиться для очищения от скверны, как его заклятый враг каким-то образом уговорил знакомого *оммёдзи* совершить смертоносный обряд, направленный на беднягу. *Оммёдзи*, который взялся за наведение порчи рассуждал: “В пору удаления от скверны бывают особо строгие дни, и если нанести проклятье в такой день, мы непременно получим превосходный результат! Поступим так: поедем вместе с вами к дому жертвы, а вы подойдите к воротам. Конечно же, из-за дня удаления от скверны ворота буду заперты, но если

позвать его по имени и он услышит ваш зов – проклятье будет нанесено и таким образом желаемое будет достигнуто”.

Сказано – сделано: злоумышленник вместе с мастером-*оммёджи* подъехали к дому Москэ и принялись неистово барабанить в ворота. Вышел слуга – кто, мол, тут изволит стучаться? Придворный был вынужден солгать: “Я приехал по неотложному делу. Хоть у хозяина особо строгий день удаления от скверны, приоткройте ворота и впустите меня, пожалуйста! Это чрезвычайно важно!”. Слуга вернулся в дом с донесением – так, мол, и так. На это Москэ рассердился: “Такое просто немыслимо! Если он светский человек, то отчего же так мною пренебрегает?! Его ни за что нельзя впускать! Иди к нему, да поскорее!”. В ответ гость снова заладил: “Раз никак нельзя открыть ворота, пусть хотя бы слегка отодвинет дверь и высунет голову, а я ему все лично и доложу!”.

Вероятно, такая гибель Москэ была определена его кармой – он высунулся из двери, спрашивая незваного гостя, в чем дело. В это же время *оммёджи*, услышав его голос и увидев его лицо, как только мог, сотворил смертоносный обряд.

Придворный, вызвавший Москэ для важного разговора, заранее не обдумал свои слова, как следует, и стал нести чепуху: “Я явился к вам с донесением о том, что прямо сейчас отбываю в провинцию! Вы можете воротиться в дом”. Москэ разозлился: “Ты вызвал меня ради этого никчемного донесения?! Воистину безмозглый человечиска!” – с этими словами он вернулся в дом, а вскоре у него разболелась голова. Три дня спустя Москэ скончался.

Потому и считается, что во время удаления-*моноими* не следует повышать голос и встречаться с незнакомыми путниками. Человек, возжелавший убить вас магическим ритуалом, может этим воспользоваться – вот что действительно ужасно! Кстати, ходят слухи, что тот аристократ, наставший порчу, попал в ужасную беду и умер.

Вот, как говорили люди: “Неужели грех убийства человека при помощи колдовства возвращается к тебе самому? Какой ужас!”.

Про то, как настоятель храма Сэндзюин повстречался со святым

В давние времена патриарх, которого все звали настоятелем Дзёкан, проводил свои дни в западной пагоде храма Сэндзюин, что на горе Хиэй. На протяжении долгих лет все ночи напролет он читал Сонсё-дхарани³⁴⁰. Всякий, внимавший его чтению, проникался к патриарху большим уважением.

Как-то раз над монашескими кельями пролетал святой Ёсё:, известный своим умением летать по небу, но услышав чтение дхарани, приземлился и присел на перила веранды. Настоятель Дзёкан в изумлении спросил кто же он такой, на что святой отвечал тоненьким, словно комариный писк, голоском: “Я святой Ёсё:, как раз пролетал мимо, но услышал чтение Сонсё-дхарани”. Потому святого было решено пригласить вовнутрь – тот влетел в открытую для него дверь и уселся напротив Дзёкана. Когда они вдоволь наговорились о всяких событиях за эти долгие годы, гость засобирился, но не смог встать на ноги – уж слишком долго он находился вблизи человека! Тогда святой попросил пододвинуть поближе курильницу, что настоятель и сделал. В мгновение ока святой оказался на облачке дыма от курильницы и взмыл в небеса.

Настоятель Дзёкан долгие годы практиковал ритуал «напускания черного дыма», а этот святой когда-то был учеником Дзёкана, но однажды внезапно исчез. Настоятель очень долго гадал, куда же мог подеваться послушник и когда ученик вновь предстал перед ним, настолько был впечатлен, что не смог сдержать слез.

³⁴⁰ Сонсё-дхарани – заклинания, оберегающие человека от попадания после смерти в низшие миры.

Про то, как настоятель Сёхо прошествовал по Первому проспекту

В давние времена в храме Тодайdzi пребывал Заместитель настоятеля – необычайно богатый монах! Среди зимы у него снега было не допроситься – настолько он был жадным! Все видели, как его алчность день ото дня превращалась в тяжкий грех. Наставник Сёхо, бывший в ту пору еще совсем юным послушником, так был поражен жадностью Заместителя настоятеля, что решил его разыграть: “Что же я должен сделать, чтобы вы одарили простых монахов нашего храма?”. Озадаченный Заместитель подумал: “Это явно розыгрыш и, если я не одарю насельников, то точно проиграю! Надо бы дать ответ сейчас, пока не поздно, а то юнец задаст этот же вопрос перед всей братией – позора не оберешься!”. Поэтому скупердяй решил дать послушнику на его взгляд совершенно невыполнимое задание: “В день проведения фестиваля Камо ты должен будешь в одной набедренной повязке-фундоси верхом на тощем быке, размахивая сушеным лососем, словно мечом, пройти весь Первый проспект от улицы Оомия до берега реки, громко выкрикивая «Я – Сёхо из храма Тодайdzi»! Выполнишь мое задание – все насельники вплоть до простых монахов и прислужников получают от меня богатые подношения!”.

На самом же деле заместитель был уверен, что Сёхо на такое никогда бы не согласился и только потому поклялся исполнить обещанное с легкой душой.

А наш Сёхо же созвал всех монахов для молитвы перед статуей Будды, ударил в колокол и пошел обратно.

Тем временем настал и назначенный день, на Первом проспекте и линии Томинокодзи были сколочены длинные ящики-трибуны и все простые монахи отправились туда, чтобы поглядеть на шествие Сёхо. Был среди них и Заместитель настоятеля. Вскоре толпа зрителей на Первом проспекте стала неистово кричать. Заместитель настоятеля повернул голову к западной стороне, желая узнать, в чем дело. Голый монах верхом на костлявом быке размахивал сушеной рыбиной, как мечом. Вслед за быком бежала стайка мальчишек, они

легонько шлепали руками быка и выкрикивали: “Дорогу Сёхо из Тодайдзи – он поспорил с самим Заместителем настоятеля!”.

В тот год этот случай был главным событием фестиваля Камо! А что до простых монахов, то по возвращении в храм каждый из них получил от Заместителя настоятеля великолепные дары. Император, узнав о том, молвил: “Сёхо переступил через себя ради благоденствия других. Есть ли равный ему среди ныне живущих?!” - так государь повысил Сёхо до сана настоятеля храма. Это тот самый настоятель Сёхо, основавший Высший храм Дайго.