

АКАДЕМИЯ НАУК СССР. ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

# КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

*Материалы и исследования*



Издательство «Наука»

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**БУДДИЗМ,  
ГОСУДАРСТВО  
И ОБЩЕСТВО  
В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ  
И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ  
В СРЕДНИЕ ВЕКА**

*Сборник статей*

Главная редакция восточной литературы  
Москва 1982

До начала VIII в. воцарение каждого нового государя («императора») Японии сопровождалось переменой местоположения столицы (на раннем этапе это был комплекс строений, окружающих резиденцию главы союза племен). Такая практика объясняется и синтоистскими представлениями об осквернении смертью, и тем, что каждый наследник престола имел собственную резиденцию, которая и становилась новым царским дворцом [38, с. 33], и тем, что каждого царского сына окружали главы влиятельных родов (*удзи*), борющиеся между собой за центральную власть<sup>1</sup>.

В 710 г. была основана первая постоянная столица японского государства: в провинции Ямато для этой цели специально выстроили город, получивший название Хэйдзё (Нара). Место для него было выбрано в соответствии с китайской теорией «воздуха и вод», застраивался он по образцу китайских столиц, а сам факт более чем восьмидесятилетнего существования постоянной столицы и строительство в ее окрестностях множества буддийских монастырей и храмов был свидетельством того, что многолетнее соперничество между приверженцами буддизма и синтоистским жречеством привело к заметному усилению позиций сторонников континентальной цивилизации в вопросах управления государством.

По названию столицы период с 710 по 794 г. в японской историографии именуется эпохой Нара. Эту эпоху выделяют и как самостоятельный этап в истории японского буддизма. Всего таких этапов в средние века насчитывают три: нарский, хэйанский и камакурский (по названиям исторических эпох). Первый из этих этапов определяется буддологами как теологический или ортодоксальный, второй — как мистический (эзотерический) или переходный, третий — как реформаторский [52, с. 15—16]. Определения, хотя и весьма условные, даны по преобладанию той или иной группы школ в религиозной жизни. Из всех трех этапов при этом наименее

## 1. НАРСКИЙ БУДДИЗМ — ШКОЛЫ, ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ РОЛЬ, ОТНОШЕНИЯ С СИНТО

Почему японский буддизм VIII в. именуют теологическим или ортодоксальным? Ведь в нем не было ни теологии в христианском понимании этого слова, ни представления об ортодоксальности: доктрины допускали поиски и отступления от некоторых положений.

Дело в том, что в эту эпоху японцы продолжали быстро и в больших масштабах усваивать континентальную культуру и в целом оставались учениками. Они уже накопили достаточно знаний, чтобы найти им практическое применение почти во всех сферах жизни, но не приобрели опыта, позволяющего отойти от буквы учения и перенести этот опыт из одной сферы жизни в другую. Создавалось большое количество местных комментариев на сутры и шастры [49, с. 358], японские буддисты были эрудированы в вопросах схоластики и истории учения, но эти комментарии и эта эрудиция свидетельствуют о старании в точности следовать предустановлениям китайских или индийских патриархов соответствующих школ — если не на практике, то в теории. А теория, буддийская схоластика, последователям наиболее авторитетных направлений нарского буддизма представлялась основой религии.

За науками японские монахи ездили в Китай. Некоторые из них проводили в китайских монастырях по многу лет, возвращались высокообразованными учеными, знавшими не только «Трипитаку» и китайские на нее комментарии, но нередко и санскрит, и конфуцианскую классику, и основы административного управления, экономику, математику, литературу и астрономию<sup>2</sup>. И многие отрасли знания насаждались в Японии стараниями этих монахов. В частности, «конфуцианство, — как отмечал А. К. Рейшауэр, — приобрело влияние в Японии по большей части потому, что его пропагандировали буддисты. Оно поощрялось ими потому, что дополняло буддийское учение, особенно в области практической этики» [47, с. 303].

В это же время в Японии поселяются миссионеры из стран Восточной и Юго-Восточной Азии. В 736 г. во главе группы буддистов из Аннама и Китая прибыл брахман клана Бхарадваджа Бодхисена (ум. в 760 г.). В 754 г. начал активную проповедническую и просветительскую деятельность танский монах Цзянь Чжэнь (в японском произношении — Гандзин, 688—763). Япония активно вовлекается в контакты с заморскими культурами и знакомится даже с отдельными землями Центральной и Средней Азии, расположенными вдоль Вели-

кого шелкового пути. Некоторые предметы роскоши, ввезенные в VIII в. из этих стран для императорского двора, сохранились в сокровищнице Сёсон (г. Нара) до сих пор.

В эпоху Нара в Японии существовало шесть школ буддизма: *санрон* (*мадхьямика*), *кэгон* (*аватамсака*), *хоссё* (*йога-чара*), *рицу* (*винайя*), *дзёдзицу* (*сатьясиддхи*) и *куся* (*абхидхармакоша*). Наибольшим влиянием пользовались учения *кэгон* и *хоссё*<sup>3</sup>. Учение школы *кэгон*, которое часто называют космоэстетическим, сыграло большую роль в популяризации поклонения будде Лочана (Махавайрочана) и воспеванию его в проповеднической литературе и изобразительном искусстве.

Будда Лочана (в произношении адептов *кэгон* — Бирусяна-буцу) — это небесное проявление Шакьямуни, после того как он достиг «высшего просветления» (*бодхи*) под деревом Бо. Философское объяснение необходимости понять каждому буддисту его конечную общность с Буддой и через него со всеми другими существами [40, с. 93—94] находило мало сторонников из-за сложности терминологии и малодоступности самой идеи, но красочное изображение «космического будды» в окружении многочисленных будд и бодхисаттв и рассказы проповедников о достижении им просветления привлекали многочисленных зрителей и слушателей. Учение школы *хоссё* получило распространение благодаря тому, что основная часть японских буддистов, посетивших Китай в VIII в., училась там у последователей основоположника этой школы — Васубандху. В эпоху Нара доктрины *хоссё* считались наиболее авторитетными для всей буддийской схоластики.

Известный японский буддолог Анэсаки Масахару дает следующее изложение этих доктрин: «Религия школы *хоссё* стремится к открытию конечной сущности космического бытия в созерцании, через проникновение в специфические характеристики („знаки“ или „мерила“) всего сущего и через понимание основной природы духа в мистическом освещении. Ее философия начинается с анализа сознания и занимается им посредством проверки ощущения и апперцепции с конечной духовной сущностью, называемой *ālāya*, так сказать, „сокровищницей“ бессознательного. Считается, что неисчерпаемое количество *биджня* („семян“) собрано в *ālāya*, (т. е. *ālāya-виджняна*. — В. Г.); они проявляются в бесчисленном разнообразии существований, как физических, так и духовных. Таким образом, предметы (*дхармы*) существуют благодаря доброкачественности этих изначальных семян и разнообразных комбинаций их качеств и знаков (*лакшана*), образующих весь космос. Хотя эти независимые множества отдельных природ в целом и составляют индивидуальное существование,

все они участвуют в изначальной природе *Длāя* и распространяются универсальной основой или сущностью (*дхармата*) бытия» [40, с. 95].

Теоретики *хоссō* особое значение придавали практике созерцания, которое делили на 10 ступеней, позволяющих в *совокупности* постичь сокровенную природу всех существ, разорвать цепь рождений и смертей и поселиться в Тосоцутэн (Тушита) — «Чистой земле» будды грядущего мира Мироку (Майтрейя).

Вполне понятно, почему круг последователей этой наиболее авторитетной школы нарского буддизма ограничился представителями придворной аристократии и почему идеи *хоссō*, послужив дальнейшему укреплению союза между буддийским духовенством и государством, никак не повлияли на религиозное сознание народа.

На протяжении всего VIII века государство продолжает активно насаждать буддизм во всех районах страны. Наибольшие усилия в этом направлении были приложены в годы Тэмпō («Небесного мира», 729—749), когда на престоле находился «благочестивый» Сѐму-тэнно (701—756; последние 7 лет жизни он провел в монастыстве). Судя по записям одного из семи крупнейших монастырей VIII в., Дайандзи, в 727 г. число его служителей равнялось 887, а за время царствования Сѐму-тэнно возросло в 18 раз и стало превосходить 15 700 человек [25, т. 3, с. 148]. Тогда же был издан эдикт о постройке в каждой провинции двух буддийских монастырей — мужского (*кокубундзи*) и женского (*кокубуннидзи*). Семь храмовых комплексов было построено в столице, и в их числе Центральный (позднее он стал называться Великим храмом Востока — Тодайдзи), строительство которого заняло больше десяти лет и совершенно опустошило государственную казну [23, с. 19]. Главной достопримечательностью центрального храма стала бронзовая статуя Большого Будды — Лочаны, сидящего на цветке лотоса. Для нее был воздвигнут специальный павильон Дайбуцудэн (до настоящего времени — самое крупное деревянное здание в мире).

Представление о размерах этой статуи дает современный ее вариант (оригинал сильно пострадал во время пожара 1180 г., а реставрированная статуя — во время пожара 1567 г.; ныне существующий ее вариант отлит в 1692 г.): общая высота тела Будды без постамента — 16,2 м, длина лица Будды — 4,8 м, длина каждого глаза — 1,2 м, длина уха — 2,6 м. На лепестках лотоса вырезаны сцены двадцати пяти миров существования из «Аватамсака-сутры». Позади сидящего Будды — огромный нимб в форме двух узорчатых кругов, верхний из которых (малый) перекрывает часть нижнего.

По краю нимба укреплены изваяния буддийских святых, сидящих на цветках лотоса и олицетворяющих эманации Лочаны. Естественно, что изготовление одной только фигуры Большого Будды и отливка вспомогательных фигур, бронзовых светильников, цветков лотоса на высоких стеблях возле главного изваяния потребовали усилий множества людей и громадных затрат. А кроме павильона Дайбуцудэн в комплексе Тодайдзи было сооружено несколько меньших строений со многими украшениями в каждом.

«29 сентября 747 г.,— пишут японские искусствоведы, авторы „Истории японского искусства“,— первая отливка статуи Большого Будды была завершена. В течение трех лет к отливке статуй приступали восемь раз. В декабре 749 г. началась отливка волос Будды, представлявших собой завитки в виде ракушек, отливка потребовала длительного времени. В 751 г. было завершено строительство Дайбуцудэна — храма Большого Будды, а в марте 752 г. началась позолота статуи. 9 апреля, когда работы еще продолжались, состоялась церемония освящения Большого Будды. Позолота статуи завершилась только в апреле 757 г.» [10, с. 36].

Наивно было бы думать, что такое разорительное мероприятие, потребовавшее к тому же сложных переговоров с противниками этой затеи при дворе и среди высших буддийских служителей, было осуществлено только благодаря набожности правителей Японии и их бескорыстной заботе о расширении круга единомышленников. По справедливому замечанию проф. Китагава, «целью правительства в поддержании буддизма было не спасение людей, а защита государства» [45, с. 35]. Буддийская церковь идеологически и организационно казалась придворной аристократии силой, способной помочь в управлении подданными и в насаждении идеи святости центральной власти. Для этого вполне годилась идея основополагающего единства собственного «я» с другими индивидами через достижение единства с буддой Махавайрочаной, если эту идею трактовать не только в космическом, но и во внутригосударственном плане. Даже планировка и убранство павильонов Центрального храма были задуманы как совокупный символ общности буддийских святых (модель строения Вселенной) и одновременно с этим единства всего населения страны. Целям укрепления центральной власти были подчинены и основные доктрины буддийской религии, сводящиеся в конечном итоге, как квалифицированно показал проф. Судзуки Дайсэцу, к психологии пассивности [48, с. 253—333], готовности принять чужую волю, «которая господствует над миром конкретных существей» [48, с. 254]<sup>4</sup>. Позднее эти аспекты буддийской веры вплотную разрабаты-

вались японскими тантрическими школами и амидаизмом.

Правда, рассмотрения только идеологического аспекта буддийской религии тоже явно недостаточно для объективной оценки ее роли в средневековом японском обществе. Монастыри и храмы выполняли многие хозяйственные, филантропические, просветительские и иные функции, свойственные правительственным органам, «были школами, больницами, аптеками, сиротскими приютами, пристанищами для престарелых, а монахи были учителями, сестрами милосердия, врачами, инженерами, смотрителями общедоступных жилищ, земледельцами, исследователями диких местностей и т. д.» [49, с. 358]. Один из известных буддийских деятелей VIII в., получивший титул «великого бодхисаттвы» за заслуги в развитии японского буддизма, Гёки (или Гёги, 668—749), снискал себе славу также как основатель 49 монастырей (в честь 49 сфер Тушита), многих домов призрения, строитель дорог, мостов, переправ, крепостей на побережье Внутреннего Японского моря (Сэто найкай), автор проектов строительства водохранилищ и оросительных каналов, организатор первой общеяпонской переписи населения [40, с. 92; 25, т. 3, с. 160—164].

Временами высшие буддийские священнослужители достигали огромного влияния при дворе и мечтали о подчинении себе всей полноты государственной власти. В VIII в. один из наставников школы хоссё, Югэ-но Докё (?—772), сосредоточил в своих руках высшую религиозную и светскую власть. В 761 г. он был призван для совершения молитв у постели больной царицы Кокэн (718—770). После выздоровления Кокэн приблизила Докё к себе и стала быстро продвигать его по придворной служебной лестнице, сделав «министром в монашестве» (764 г.), «великим министром в монашестве» (765 г.) и, наконец, «королем дхармы» (766 г.). В 769 г. у окружения Докё возник план возведения этого священнослужителя на престол, но высшая придворная аристократия и противники Докё из влиятельных буддийских монастырей воспротивились этому плану. Придворный Вакэ-но Киёмаро (733—799) написал трактат, в котором доказывал, что воцарение Докё противоречило бы синтоистским и конфуцианским воззрениям на сущность монарха. В 770 г. царица Кокэн умерла, и Докё был переведен из столицы в один из храмов в пров. Симоцукэ, где через два года умер [25, т. 3, с. 164—165].

Буддийское духовенство, способствуя централизации государственной власти, становилось, таким образом, опасным конкурентом придворной аристократии в соревновании за обладание этой властью. К концу VIII в. экономическое могу-



щество нарских храмов и политическое давление со стороны буддийской церкви стало серьезно беспокоить придворные круги. Основание новой столицы в стороне от влиятельных нарских храмов и поощрение новых направлений буддизма в конце VIII в. ослабило позиции буддийской церкви в политической жизни страны.

Мы уже упоминали о том, что нарские школы буддизма не отличались оригинальностью по отношению к их китайским прототипам. В буддологических работах, когда речь идет о соотношении буддийских учений Японии этой эпохи и танского Китая, часто употребляется термин «трансплантация». И когда дело касается схоластического аспекта нарского буддизма, приходится соглашаться с его справедливостью. Но за 200 с лишним лет распространения в Японии буддизм не ограничивался здесь абстрактными рассуждениями о смысле и цели человеческого существования, а активно внедрялся в разные сферы религиозной, политической, хозяйственной и культурной жизни страны. При гибкости, которую он обнаружил еще при встрече с местными условиями в странах Азиатского континента, буддизм неизбежно должен был так или иначе трансформироваться, приобрести специфические черты и на японской почве. На философской сущности учения японская специфика в первые века не отражалась, зато влияние ее можно отметить в других сферах, и раньше всего, пожалуй, в культовой.

Каждая школа буддизма строит свое учение на трех сферах, подбираемых в соответствии с тем, что ее последователям кажется в учении главным, — обряды и монашеская дисциплина, слепая вера, углубление в философские вопросы или иной аспект. Подбор текстов для комментирования, пересказа прихожанам, обрядового оформления диктуется определенными причинами, в числе которых — желание проповедника найти быстрее понимание слушателей, вызвать в их сознании привычные аналоги, связанные с повседневной жизнью, с устоявшимися представлениями. Весь добуддийский культовый опыт японцев был связан с синто. Синтоистское жречество времен укрепления господства племени ямато и становления государственности на первое место выдвигало культ мифической прародительницы царствующего рода, богини Солнца Аматэрасу-омиками. В мифологии и государственной практике, в вопросах наследования и в брачных обычаях в Японии раннего средневековья можно проследить явные следы матриархата. Японский буддист той эпохи и в своей новой религии должен был видеть элементы почитания женщины — они делали религию законченной, а обряды — соответствующими бытовым представлениям и традициям.

Поэтому в первую триаду буддийских сутр, отобранную Сётоку-тайси, наряду с *Хоккэкэ* («Саддхармапундарика-сутра») и *Юймагэ* («Вималакиртинирдеша-сутра») вошла *Сёмангэ* («Шримала Симхарада-сутра») — сутра о достоинствах царицы Шримала из Варанаси, идеальной правительницы и последовательницы учения Будды.

Видная роль в культовой системе раннего японского буддизма принадлежала бодхисаттве Кандзэон (Каннон-босацу, Авалокитешвара). Интересна трансформация представлений об облике бодхисаттвы. Отличительной чертой его, по «Лотосовой сутре» (гл. 25), считалась способность изменять свой внешний вид, но в Индии он выступает только в мужской ипостаси. Для китайского буддизма характерно двойственное представление об Авалокитешваре — он выступает то как мужчина, то как женщина. На японской почве Каннон-босацу — это главным образом женское божество, трактуемое как богиня милосердия. Можно полагать, что такая трансформация не случайна, как не случайно появление легенд, связанных с деятельностью в эпоху Нара добродетельных и милосердных праведниц — монахини Хокин-ни (ум. в 800 г.), супруги «императора» Сёму Комё-кого (701—760) и его дочери, царицы Кокэн<sup>5</sup>. Влиянием местных условий объясняется и строительство наравне с мужскими также и женских монастырей (*кокубуннидзи*), не имевшее прецедента на континенте.

Другой поправкой на синтоистскую традицию было длительное сохранение *удзидэра*, клановых буддийских храмов, создававшихся некогда по типу синтоистских святилищ, посвященных *удзигами*, духам-покровителям рода. Знатнейшие роды, такие, как Сога, Кумэ, Фудзивара, Вакэ, владели собственными буддийскими храмами: Асука, Кумэ, Кофукудзи, Сингодзи. Под влиянием синто приобрел специфическую, скажем, по сравнению с Китаем окраску и один из крупнейших буддийских праздников — Поминования усопших (*обон*): он стал сопровождаться веселыми обрядами, идущими от культа предков.

Синтоистское представление о двустороннем контакте живых и умерших членов рода выразилось в стремлении молитвами и обрядовыми действиями улучшить карму покойных предков.

Синтоистское жречество при всем его влиянии на народные массы в VIII в. в политическом и экономическом плане уже не составляло серьезной конкуренции буддизму. Но сохраняла актуальность проблема совмещения буддизма с культом предков царствующего дома и проблема привлечения массы верующих-синтоистов в лоно буддийской церкви,

и идеологи ее продолжали искать путь сближения двух культов.

Решительные шаги в этом направлении были предприняты в связи со строительством Центрального храма в Нара. Перед началом работ было объявлено, что богиня Аматэрасу-омиками через прорицателей объявила о своем тождестве с буддой Бирусяна (Вайрочана) и благословила строительство посвященного ему храма. Точно таким же способом синтоистский бог Хатиман известил верующих, что он является «духом-охранителем дхармы» (*гоходзин*) и желает оказать почтение новому храму. Состоялась церемония перемещения священного символа (*синтай*) Хатимана из синтоистского святилища Уса Хатимангу (о-в Кюсю) в Нара, где на территории Центрального храма, неподалеку от павильона Большого Будды, для него было воздвигнуто святилище, а сам Хатиман в 783 г. был объявлен воплощением бодхисаттвы Дайдзидзайтэн (санскр. Махешвара). Так же были идентифицированы и некоторые другие синтоистские божества [40, с. 99; 45, с. 38].

Таким образом, обозначилось новое направление сближения синто с буддизмом. В 765 г. последовал царский эдикт, по которому *ками* (синтоистские божества) должны были занять подчиненное положение (*цуказэмацуру*) по отношению к «трем драгоценностям» [33, с. 454] (*самбо* — санскр. *ратна-трая*: Будда, дхарма и сангха, превыше всего почитать которые наставляла еще 2-я статья «Конституции» Сётокутайси) <sup>6</sup>. Это говорит о перемене ролей между буддами и *ками*: синтоистские божества, трактовавшиеся на первом этапе сотрудничества синто и буддизма как духи-охранители дхармы, теперь стали представляться как существа, зависимые от закона изменчивости и, следовательно, нуждающиеся в совершенствовании или дополнительном подтверждении своего совершенства в буддийском смысле. На территории многих синтоистских святилищ стали сооружаться специальные буддийские часовни *дзингудзи*, а во внутренних помещениях самих святилищ можно было слышать чтение буддийских сутр [27, с. 318—320].

Еще в VII в. на буддийской почве под влиянием культового даосизма, учения о темном и светлом началах (*инь* — *ян*, *яп. онъё, оммё*), и синтоистских суеверий возникает новое течение так называемого шаманистического буддизма, известного от эпохи Нара и до наших дней как «Путь отшельников» (*сюгэндо*) или «Путь упасака» (*убасокудо* или *убасоку дзэндзи*) <sup>7</sup>.

Зачинатель этого течения Эн-но Сёкаку (настоящее имя — 139 Эн-но Одзунэ, известен также как Эн-но Одзуну, Эн-но гёд-

зя и Эн-но убасоку) родился в пров. Ямато в 634 г. В молодости он увлекся буддийским учением и скоро стал известен искусством произносить молитвы. В возрасте 32 лет Эн-но Сёкаку удалился на гору Кацураги (на границе между современными префектурами Осака и Нара), где в течение 32 лет прожил в отшельничестве, пользуясь славой чудотворца. В 699 г. «чудотворец» по обвинению в колдовстве был схвачен и сослан на о-ва Идзу, где провел несколько лет, пока не был помилован. В начале VIII в. Эн-но Сёкаку стал совершать восхождения на горные вершины, где, как гласили поверья, он вступал в контакт с буддой Шакьямуни и получил дар творить чудеса.

Само объяснение этого дара не имело ничего общего с доктринами буддизма. Здесь использовались главным образом буддийская терминология и некоторые аспекты буддийской храмовой обрядовости. Отношение к отшельнику со стороны официальной буддийской церкви было отрицательным, однако он быстро завоевывал популярность не только у суеверных крестьян, но и в среде придворной аристократии. Последователи Эн-но Сёкаку — Тайтё (682—767), Сёдо (вторая половина VIII в.) и многочисленные отшельники-*ямабуси* («спящие среди гор» или «укрывшиеся в горах» — другое название для *убасоку* или «горных мудрецов», *яма-но хидзири*) проводили в «святых» горах только часть времени, в основном живя в селениях и городах, со своими семьями. Используя примитивную веру людей в сверхъестественную сущность диких гор и отдельные буддийские представления, они выступали в роли заклинателей, знахарей, медиумов, предсказателей судьбы и провидцев кармы, проповедников в Ёсино, Кумано, Татэяма и других священных горах синтоистов, и если не «закрывали брешь между синто и буддизмом», как утверждает Джозеф Китагава [44, с. 38], то сближению культурной части буддизма с синто явно способствовали. Во всяком случае, пример популярности *ямабуси* не мог не сыграть свою роль в возникновении в следующем столетии двух сходных концепций, исходящих от официального, «храмового» буддизма и направленных на ликвидацию той бреши, о которой пишет проф. Китагава.

Таким образом, господствующий класс Японии в VIII в. отдавал себе отчет и в том, что буддизм — действенное средство в борьбе за укрепление центральной власти, и в том, что для него необходимы точки соприкосновения с местными культами. Понски этих точек, возможностей адаптации к местным условиям велись даже в пору массового заимствования элементов континентальной культуры. Придворная аристократия и высшее духовенство пытались управлять обоими

процессами — заимствования и адаптации, имея в виду общность конечной цели того и другого. Проф. Абэ Акио недооценивает нарских идеологов и придает слишком большое значение спекулятивной стороне буддизма, когда заявляет, что в ту эпоху в Японии, «за исключением какого-то очень ограниченного круга людей, буддийское учение считали выдающимся, может быть, только потому, что так его называли люди с континента», и когда слабым местом буддийского вероучения объявляет «логику и понимание мышления» [23, с. 19—20].

Говоря о роли буддизма в нарской Японии, упор нередко делают на концептуальный и культуртрегерский его аспект. Это естественно, так как этот аспект легко документируется и при обилии фактов, которые можно почерпнуть в письменных памятниках и памятниках материальной культуры и искусства, заслоняет собой влияние других аспектов буддизма на мировосприятие средневековых японцев. К области косвенного влияния буддизма мы относим, к примеру, изменение отношения к синтоистским божествам людей, совершенно незнакомых с философией буддизма, т. е. основной массы населения Японии VIII в. Первобытные культы японцев были адресованы местным *ками* — духам водоема, скалы, дерева, долины и т. п. и умершим предкам данного рода, т. е. замыкались на узком круге конкретных понятий, не затрагивая жителей соседних местностей или соседствующих родов. Буддизм стал приучать верующих к мысли о существовании объектов культа, общих для многих человеческих коллективов, для человечества в целом, для всего сущего. Это систематизировало представления о единстве человека и природы, укрепив тем самым анимистическую основу синто (типологически). Кроме того, сознание людей постепенно приучалось к восприятию крупных масштабов религии, единой для всей страны. Это не вытесняло местные культы, но наряду с ними объективно помогало в распространении синтоистским жречеством культов общепонских *ками*, в частности мифологических предков царствующего рода и, следовательно, в укреплении авторитета центральной власти.

## 2. НАРСКИЙ БУДДИЗМ — ВКЛАД В ЯПОНСКУЮ КУЛЬТУРУ

Поддержка со стороны государства (материальная и политическая) и накопление богатства у монастырей (в первую очередь земельной собственности: выделение земли государством, частные пожертвования, конфискация земли по

закладным обязательствам и т. д.) позволяли буддийскому духовенству расходовать крупные средства на оформление служб, повышавшее престиж церкви и расширявшее контингент прихожан.

Это привело к необычайному расцвету храмового строительства, ваяния и живописи, а строительство храмов и увеличение числа проповедников — к расширению знакомства с буддийским каноном среди верующих и к внедрению некоторых основных положений буддизма в сознание мирян. Последнему обстоятельству способствовали буддийские школы, публичные проповеди, распространение обычая затворяться в отдаленном буддийском храме с благочестивой целью участвовать в службах и читать вслух сūтры, а также культивируемые буддийской церковью обеты переписывать сūтры «во спасение» (т. е. для улучшения кармы).

Деревянные храмы (в том числе крупнейшее деревянное здание в мире — павильон Большого Будды в храме Тодайдзи) сооружаются в подражание буддийским храмам танского Китая. Лишенный украшений фасад, деревянные колонны, выгнутая крыша с большим выносом, поддержанная кронштейнами, — в главных павильонах, устремленность вверх, подчеркнутая высокими фигурными шпильями, — в многоэтажных пагодах были заимствованы японскими зодчими с континента, но некоторые элементы (такие, как деревянный пол в павильоне Сёдо храма Тодайдзи) имеют японское происхождение [10, с. 26]. Крупнейшие буддийские храмы представляли собой архитектурные комплексы, включающие множество зданий (пагоды, моленные залы, специальные строения для паломников, павильоны для изваяний будд, трапезные помещения для священнослужителей, навесы для колокола и т. д.). Территория таких храмов часто включала парки с ручьями, прудами и водопадами. Таким образом, буддийская храмовая архитектура развивалась вместе с парковым искусством, со строгим учетом особенностей ландшафта. В этом плане она также испытывала все возрастающее влияние традиционной японской культуры.

По сравнению с предшествующим периодом в VIII в. выросло значение скульптуры. Главным изменением в характере буддийских изваяний была реалистическая трактовка человеческого тела. Она привела во второй половине столетия к появлению портретной скульптуры. Кроме бронзовых статуй Вайрочаны, Каннон, Шакьямуни и других буддийских святых появляются статуи из глины и сухого лака. Изваяния из лака делались без основы и на деревянной или пеньковой основе (склеенные между собой слои пеньковой «одежды», покрытые лаком). Наиболее значительными скульптурными памятника-

ми этого времени считаются триада будды Якуси: (Бхайшаджья-гуру) с двумя бодхисаттвами из храма Якусидзи (см. [9, с. 175—176]), группы из восьми охранителей Будды (Хатбуссю) и десяти первоучеников Будды (Дзюдай дэси) из храма Кофукудзи<sup>8</sup>, статуи Каннон из Тодайдзи и Сёриндзи и статуи бодхисаттв Солнечного света (Никко, санскр. Сурья-прабха) и Лунного света (Гакко, санскр. Чандрапрабха) из павильона Лотоса (Хоккэдо) храма Тодайдзи [10, с. 34—38; 50, с. 31—32].

Многие скульптурные произведения созданы либо прибывшими в Нара танскими мастерами (как в храме Тосёдайдзи), либо под сильным влиянием танского искусства. И почти сразу же выявилось два направления в развитии японской скульптуры в зависимости от подхода к танскому искусству. Одно направление определилось влиянием деревянных статуй храма Тосёдайдзи, созданных танскими мастерами. За ними, как справедливо отмечает Н. А. Иофан, «стоит искусство гандхарское, т. е. сочетание элементов культуры Индии, сасанидского Ирана, Средней Азии, эллинистического мира» [9, с. 186; см. также 12, с. 32—43]. Другое развивалось в известном неприятии отдельных особенностей танского искусства и привнесении в скульптуру собственно японских эстетических принципов.

«Китайская культура времен династии Тан, — пишут японские искусствоведы Тадзава, Мацубара, Окуда и Нагахата, — включала различные культуры Востока, сообщающие ей космополитический, равно как и экзотический, характер. Одной из характерных особенностей танского искусства была его тенденция к высокой орнаментальности, которая для японского эстетического сознания казалась чересчур декоративной, поверхностной и лишённой внутреннего изящества и утонченности» [51, с. 31].

Работами, воплотившими японские эстетические принципы (в первую очередь уникальное чувство гармонии), считаются статуи Каннон из Сёриндзи и бодхисаттв Никко и Гакко из Тодайдзи.

Две последние вылеплены из глины и, стоя по обеим сторонам статуи Фуку-Кэндзяку Каннон (Амогхапāша), сделанной из сухого лака, оттеняют ее пышность и бросающуюся в глаза декоративность (одно только ажурного плетения сияние за спиной и фантастически сложный головной убор на голове бодхисаттвы Каннон требуют специального исследования). Все три фигуры образуют типичную для японской буддийской скульптуры группу. Скульптурные группы в нарской Японии образовывали отдельно стоящие статуи, расположенные симметрично относительно центральной — большей по

размеру и богаче украшенной. Центральная фигура изображала какого-либо будду или особо чтимого бодхисаттву, а боковые — его помощников. Вся группа устанавливалась на общем помосте и должна была олицетворять ту или иную «Чистую землю» или Вселенную, в зависимости от того, чье изображение стояло в центре такой группы — Дайнити (Вайрочаны), Каннон, Мироку, Амида или Сяка (Шакьямуни). Скульптурные группы с буддой Вайрочаной в центре можно рассматривать как модели для космоистических картин *мандала* — целого направления буддийской живописи, достигшего расцвета в IX в.

Строительство и особенности убранства храмов имели результатом развитие по крайней мере двух видов искусства — живописи и прикладного искусства. Каждый из них стимулировал прогресс ремесел и «дочерних» искусств, тем самым способствуя и развитию светской культуры.

Проведение в храмах сложных обрядов и церемоний ускорило, в частности, эволюцию синтетической музыкальной культуры. И живопись, и музыка, и прикладные искусства развивались и множились в сложном переплетении элементов, пришедших из Китая, Кореи, Индии, Бохая, Центральной Азии, Индонезии и других стран с автохтонными традициями, которые проявлялись не всегда сразу, но неизменно трансформировали заимствованные виды искусства, направляли их дальнейшую эволюцию (особенно в эпохи ослабления контактов с материком), служили основой формирования неповторимости японского культурного комплекса. Жадность к восприятию нового, как это неоднократно бывало и в другие периоды японской истории, сочеталась с тенденцией к приспособлению этого нового к привычным канонам.

Предметом изображения в настенной буддийской живописи была, как правило, «Чистая земля» Крайней радости (чаще всего — «Чистая земля» Западного мира будды Амитабха). К сожалению, большинство картин погибло в многочисленных пожарах, но фрагменты росписи стен в храме Хорюдзи сохранились до наших дней. По ним можно судить о высоком профессиональном мастерстве нарских художников и об их увлечении сложными композициями<sup>9</sup>. Несколько разнообразнее по тематике была живопись на свитках (*эмакимоно*). Сюжеты для нее черпались из сутр. *Эмакимоно* представляли собой своеобразные рассказы в рисунках — незамысловатых по композиции, но очень сочных по колеру, с четкой линией. Больше всего известны рисунки на темы «Сутры о причинах и следствиях прошедшего и настоящего» (*Како гэндзай инга кё*), где красочные изображения иллюстрируют текст. Сохранились также рисунки на тканях, изо-



бражающие бодхисаттв. Стиль живописи VIII в. не отличается оригинальностью. Но именно в это время японские живописцы начинают использовать светские сюжеты: появляется жанровая и пейзажная живопись [10, с. 57].

Массовая переписка сутр и распространение *эмакимоно* помимо усовершенствования бумажного производства привели к развитию искусства каллиграфии, произведения которого стали выполнять декоративную функцию. Сочетание каллиграфии с живописью позднее породило выдающиеся памятники изобразительного искусства, оригинальные по исполнительской манере со своеобразной композицией и эстетическим восприятием мира.

Изготовление многочисленных статуй, многогранных бронзовых светильников, декорированных резными решетками, храмовой утвари и украшений стимулировало совершенствование техники литья и чеканки бронзы, техники позолоты и инкрустации золотом, серебром, перламутром и черепаховым панцирем, пропитки лаком тканей и кожи с последующим нанесением рисунка красками и металлическим порошком (в том числе золотой пудрой), изготовления глазурированных керамических изделий с рельефными рисунками, узорчатых тканей с печатным, тканым и вышитым рисунком и т. д. Подобного рода техника с готовностью заимствовалась из Китая, воспринявшего многие приемы изготовления и мотивы, распространенные среди народов Центральной Азии и Персии (сцены охоты, растительный орнамент, изображения зверей и птиц). В этом можно убедиться по предметам, принадлежавшим, по преданию, «императору» Сёму, которые хранятся ныне в сокровищнице Сёсоин, в храме Тодайдзи.

Синтетический характер носила и ритуальная буддийская музыка нарской Японии. Но в отличие от многих других видов искусства чужеземная музыкальная традиция встречалась в Японии и со сложившейся ладовой системой, и со старинной песенной культурой, и с местными музыкальными инструментами. Японские музыканты восприняли ее профессионально, оценили многие новшества и отвергли некоторые особенности, не соответствующие их понятиям о специфике «торжественной музыки». Сочетание двух потоков и породило японский вариант буддийской культовой музыки — *гагаку*.

«Чисто инструментальная музыка *гагаку*, — пишет Н. А. Иофан, — строится на китайском звукоряде, а вокальная — на японском. Дело в том, что в буддийском культовом действе в период его появления в Японии преобладала хореографическая пантомима в сопровождении оркестра; только в Японии в него было введено пение. Вокальная музыка буддий-

ского обряда была уже тесно связана с японским музыкальным фольклором. Таким образом, возникло очень интересное явление — параллельное существование двух различных звуковых рядов в одном музыкальном жанре. Это положение было затем упорядочено в теории в разделах, касающихся чередования музыкальных номеров, настройки музыкальных инструментов и пр.» [8, с. 28].

Такая синтетическая музыкальная культура распространилась и за пределы буддийских храмов — на синтоистские празднества и придворные музыкально-хореографические представления. Широкое распространение получили и ввезенные с материка музыкальные инструменты, несколько видоизменившиеся от приспособления к японским условиям (например, для аккомпанирования песням *эйкёку*, исполнением которых сопровождалась древние ритуальные танцы типа *кагура* и *сайбара*), — бамбуковая свирель *хитирики*, лютя *бива* и др. Взаимопроникновение культур в этой области оказалось разноплановым и очень продуктивным.

К началу VIII в. буддийская церковь в Японии имела почти двухсотлетнюю историю. Влияние ее в столице бесспорно. То, что с буддийскими догмами, обрядовой практикой, разными видами религиозного искусства серьезно считались представители разных направлений культуры, и подлежит сомнению. Но все данные, которыми мы оперировали до сих пор, касаются верхушки японского общества — придворных кругов, синтоистской элиты, высшего буддийского духовенства. Как же дело обстояло в отдаленных от Нара провинциях? Равномерным ли было влияние буддизма на японскую культуру по всей стране? По-видимому, нет.

Мы не можем судить о положении буддийской церкви на окраинах Японии. Но пример одной провинции — Идзумо — кажется нам показательным. По распоряжению центрального правительства в начале VIII в. (в 713 г.) по всей стране производилось этногеографическое описание провинций. Работа закончилась около 740 г. [7, с. 11]. Большая часть собранного материала («Фудоки») до наших дней не сохранилась, в отношении же Идзумо он дошел до нас в полном объеме. Так вот, по материалам «Идзумо-фудоки», в этой провинции на 9 уездов приходилось 399 синтоистских святилищ и только 11 буддийских храмов. При этом 10 буддийских храмов из 11 были «новой постройки» (*синдзо-но ин*)<sup>10</sup>, а в четырех уездах не зарегистрировано ни одного буддийского храма на 116 синтоистских святилищ. Большинство новых храмов было сооружено начальниками уездов или высокопоставленными чиновниками, и не все такие храмы еще были обеспечены «закононаставниками» (*хоси*), т. е. могли функ

ционировать. Таким образом, буддийская церковь в провинции (а Идзумо — далеко не самая захолустная японская провинция VIII в.) буквально растворялась в необозримом синтоистском море. Работа по новообращению массы японского населения в буддизм еще только начиналась. Поэтому естественны постоянные поиски со стороны буддийских проповедников не только путей проникновения в сознание верующих, но и контактов с идеологическими союзниками местного происхождения или приезжими. К последним относятся прежде всего конфуцианские ученые.

Давно уже признано, что буддийское философское мышление не содержит коренных типологических различий с даосским и конфуцианским, что в древности «буддизм накладывался на уже существовавшую в Китае структуру мышления» [4, с. 86]. Ожесточенная полемика китайских философов с проповедниками буддизма возникла в борьбе за влияние на народ и этой же борьбой подогревалась. Когда в Японии буддисты и конфуцианцы стали делиться на фракции и участвовать в придворных интригах, между ними тоже возникли напряженные отношения. Но это было позже. В VIII же в. буддисты видели во многих положениях конфуцианства подтверждение собственных догм (впоследствии конфуцианство даже было включено ими в схему поступательного движения человечества к истине), а в отдельных областях науки, культуры и экономики усилия ученых-конфуцианцев и буддийских деятелей тесно переплетались. С чисто утилитарной точки зрения подход к обоим учениям государственных деятелей был сходным. Схематично представленное «конфуцианство, — по словам проф. Абэ Акио, — рисовалось средством осуществления политики, при которой наверху — мудрый Сын Неба, внизу ему помогают мудрецы, а народ наслаждается жизнью полного довольства и трудовых песен» [23, с. 20]. Характеристика несколько утрированная, но верная.

В тех случаях, когда части догмы или культовой практики буддизма, конфуцианства и синто оказывались одноплановыми, возникали каналы их взаимопроникновения. Их бережно поддерживала светская власть. К таким случаям относится, в частности, концепция сыновней почтительности, типологически сходная с синтоистским культом предков. «В проявлении сыновней почтительности и в практике поклонения предкам три системы переплетались, оказывая на народ влияние в широком плане; правительство всегда заботилось о поддержке этих учений, а чиновники получали инструкции выделять людей, отличающихся сыновней почтительностью» [40, с. 100].

Борьба между ревностными сторонниками буддизма и конфуцианства за влияние в верхах шла вразрез с общей поли-

тикой государства по комплексному их использованию. Когда высокопоставленный чиновник (*дайнагон*), ученый-конфуцианец и верующий буддист Исоноками-но Якацугу (729—781) отдал свой дом под буддийский храм, а в ограде этого храма открыл библиотеку конфуцианских сочинений (кстати, это была первая публичная библиотека в истории Японии), он сделал весьма знаменательное заявление:

«Два входа [духовной жизни] — внутренний и внешний (буддизм и конфуцианство.— В. Г.) — едины в конечных сущностях. Поверхностное сознание стало бы рассматривать их как два разных учения, но в действительности между ними не существует глубокого расхождения. С давних пор принимал я [буддийскую] веру, а ныне посвящаю благочестивой цели весь свой дом и отдаю на хранение книги внешнего пути, чтобы пополнить внутренний путь...» [40, с. 100].

Сколько раз в японской истории делались попытки свести воедино буддизм и конфуцианство, даосизм и буддизм, христианство и синто, синто и конфуцианство! Исоноками-но Якацугу тоже не был изобретателем идеи единения «внутреннего» и «внешнего» учений.

Высокопоставленные буддийские священнослужители нередко преуспевали в изучении конфуцианской классики и в распространении конфуцианских идей в буддийских по целям сочинениях. Это способствовало формированию синкретичности средневекового мировоззрения японцев. Это же определяло разностороннюю образованность представителей элитных сословий.

### 3. БУДДИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

В широком смысле к буддийской религиозной литературе нужно отнести все письменные памятники, основу которых составляет изложение буддийских идей. В более узком — буддийский канон, философские сочинения на темы основных положений буддийского учения, проповедническую литературу, жития, *гатхи*, легенды буддийского содержания и обрядовую литературу. Рассматривая все виды буддийской литературы (с упором на памятники, освещающие доктрины), японский буддолог Цукудэ Рэйкан называет 15 ее разновидностей. Они, по мнению ученого, и подлежат исследованию в нескольких направлениях (связь буддийской идеологии с литературой, буддизм и язык, буддизм и книгопечатание, связь буддизма с литературой других религий — переключки с христианской и синтоистской литературой, связь буддийского обрядового действия с литературным образом, храмовое искусство — ис-

полнители песнопений, *моногатарисо*<sup>11</sup> и повести, *бива-хоси*<sup>12</sup> и буддийские повествования и т. д.). Разновидности эти следующие:

1. Каноническая и переводная литература, комментаторская литература. К первой категории относится «Трипитака» (яп. «Сандзо», «Дайдзокё» или «Иссайкё») и трактаты индийских и китайских патриархов буддийских школ, ко второй, как специально оговаривает Цукудэ Рэйкан, — не только толкования слов, но и «немалое число прошедших через века книг, в которых эти слова разъясняются, дополняются, исправляются и распространяются при помощи легенд» [37, с. 3].

2. Разного рода эпитафии — первые буддийские письменные источники, уже по этой причине заслуживающие внимания.

3. Буддийские песнопения.

4. Литература, излагающая доктрины и связанная с буддийскими песнопениями.

5. Житийная литература (*содэн бунгаку*) — жизнеописания «возродившихся в Чистой земле», жизнеописания высших священнослужителей, в том числе включенные в сборники небуддийского содержания.

6. Жизнеописания будд, «словословия бодхисаттвам — описание чудесных деяний святых, примеры действия кармы.

7. Буддийские легенды (*буккё сэцува*), тесно связанные с литературой *сэцува* небуддийского характера и с другими видами буддийской литературы.

8. «Литература престижа догмы», учительская литература — проповеди, информации, изречения.

9. Литература по истории *сангхи* — записи по истории того или иного храма, включающие и легенды о чудесных деяниях святых, и описания житийного характера, и информацию о самих общинах.

10. Буддийская религиозная поэзия — песни об учении Будды, о возрождении в «Чистой земле», о Пути, *гатхи*.

11. Записи отдельных слов и фраз из буддийских обрядовых представлений.

12. Буддийские предания и смешные истории (*сёва*), связанные с проповеднической литературой. Они тесно связаны со старинными преданиями небуддийского характера.

13. Буддийские бытовые и исторические повествования японского и иноземного происхождения. Такие повествования часто бывают насыщены небуддийскими элементами.

14. Буддийские эссе. Некоторые из них включают специальную буддийскую терминологию.

15. Буддийские путевые дневники — записи паломников в

танский Китай — на горы Тяньтай и Утайшань, в знаменитые японские храмы [37, с. 3—5].

Можно заметить, что Цукудэ Рэйкан рассматривает всю буддийскую литературу — от первых ее памятников до нового времени (одной из проблем для исследования он называет проблему соотношения буддийского учения и «школы национальных наук», *кокугаку*, процветавшей в XVII—XIX вв.). Его классификация повторяет историю распространения в Японии жанров буддийской литературы, а не основана на тематических, художественных или формальных принципах. Отсюда происходит недостаточная четкость в делении разновидностей буддийской литературы, наблюдаются повторы и пропуски. Но благодаря этой классификации и следующему за ней анализу отдельных ее пунктов можно судить о том, насколько глубоко специальная буддийская литература проникла в средневековую японскую культуру и почему эту последнюю нередко называют буддийской.

Остановимся на некоторых из выделенных Цукудэ разновидностей — тех, которые оказали наибольшее влияние на художественную литературу рассматриваемого периода и которые теснее всего взаимодействовали с добуддийскими японскими традициями.

Уже составители первого мифологического свода и исторических хроник Японии (712 и 720 гг. соответственно) находились под влиянием «Лotosовой сутры», «Вималакирти-сутры» и «Сутры Золотого света» (Конкомёкё) [43, с. 81—90]. Но наибольшее воздействие на японскую светскую литературу из всей Трипитаки оказала «Лotosовая сутра». Среди придворной аристократии возник даже ритуал «восьмикратных чтений Хоккёкё», сопровождавшийся торжественными церемониями, подношениями дорогих подарков и комментированием фрагментов сутры. Обилие поучительных и занимательных сюжетов, афоризмов, основные идеи этой сутры определили и направления ее влияния на художественную литературу Японии. Эти направления — идеология, сюжетосложение, композиция и цитирование (особенно в морализирующих частях повествований, в эссе и в эпосе). Из этой же сутры в быт и в литературу проникло много буддийских специальных терминов, касающихся вопросов кармы, настоящей и будущей жизни (сначала преимущественно эфемерности сущего, впоследствии — «очищения»), монашеской дисциплины, реалий [40, с. 158].

«С 796 г., — отмечает Анэсаки Масахару, — в императорском дворце проводилась церемония, во время которой устраивались диалоги по этому писанию, и оно декламировалось чуть ли не при каждой религиозной встрече. Быть хорошо

знакомым с важными местами книги считалось необходимым условием образованности, а способность составить стихи по ее поучениям, притчам и положениям была необходимой принадлежностью поэта».

Житийная литература особенно пышно стала расцветать с повышением авторитета амидаизма, и первые описания «Чистой земли» и попавших в нее очистившихся «чужой силой» (*тарики*) верующих принадлежат именно проповедникам этой школы. Так, в 984 г. один из первых проповедников веры в Амида-будду, Гэнсин (Эсин-содзу, 942—1017), в своем трактате «Необходимое собрание о возрождении в раю» («Одзэ ёсю») приводит красочную картину вхождения буддийского праведника в «Чистую землю»:

«Когда умер благочестивый человек, перед ним появился Будда. Один из его великих бодхисаттв, Владыка Сострадания (Каннон), принес цветок лотоса, чтобы перенести благочестивую душу, а Владыка Могущества (Сэйси) в приветствии протянул ему руки, в то время как другие святые и ангелы, бесчисленные по числу, пели гимны в восхваление и приветствие благочестия. Рожденный в «Чистой земле» благочестивый человек подобен слепому, который внезапно снова обрел зрение и увидел себя окруженным сияющими лучами и великолепными драгоценностями неизъяснимого достоинства. Воздух со всех сторон оглашался гармоничными мелодиями, небеса были преисполнены лучезарностью, большие небесные птицы и птицы рая летали туда и обратно. Некоторые существа в раю поют славословия Будде, некоторые проходят туда и обратно из других земель Будды, другие же висят в воздухе в безмятежном созерцании. Амида-будда сидит на лotosовом сиденье, подобно золотой горе, в центре всего великолепия, окруженный своими святыми. Владыки Сострадания и Могущества перед сиденьем Будды руководят новыми рождениями» [40, с. 152].

Множество свитков, складных ширм, всяких картин *каэмоно* расписывалось красочными иллюстрациями к этому трактату. А иллюстрации, в свою очередь, вдохновляли писателей на создание новелл и рассказов из жизни знаменитых проповедников буддизма. Авторы жизнеописаний стараются перенести начало пути буддийских праведников в непосредственную близость к себе, в Японию, которая, по их мысли, не уступала Индии или Китаю в обилии чудесных событий, подтверждающих основные положения доктрины. Появилось много местных легенд о чудотворцах и буддийских праведниках. В житиях этих праведников можно обнаружить упоминания добуддийских народных поверий и обрядов, не вызывающих у авторов-буддистов негативной реакции.

К числу таких авторов принадлежит поэт, знаток конфуцианской классики, писатель, один из составителей «Истинных записей об императоре Монтоку» («Монтоку дзицуруку»), Мияко-но Ёсика (834—879), который написал на распространённый в устной передаче сюжет следующее «Жизнеописание Додзё-хоси» («Додзё-хоси, дэн», оно вошло в 12-ю книгу сборника «Хонтё мондзуй»<sup>13</sup>, а в вариантах — в историческое повествование конца XII в. «Мидзукагами» — «Водное зеркало» — и в несколько буддийских и светских сборников новелл сэцува):

«Закононаставник был родом из уезда Аики провинции Овари. Фамилия его неизвестна. Семейное предание гласит: в правление императора Бидацу<sup>14</sup> жил в провинции Овари крестьянин. В летние месяцы он орошал поле. Однажды небо покрылось тучами, загредел гром и полил дождь. Отец закононаставника укрылся от дождя под деревом, а лопату поставил стоймя. Вдруг перед ним упала молния, формой подобная маленькому ребёнку. Отец закононаставника поднял лопату, стукнул ею и отряхнул ее. Молния говорит ему:

— Не наноси мне большого вреда, я же непременно воздам тебе.

Отец закононаставника спрашивает молнию:

— Каким благодеянием ты воздашь? — так он сказал.

Молния отвечает:

— Я велю тебе родить необычного ребенка и этим воздам. А теперь я хочу, чтобы ты сделал для меня сосуд из камфорного дерева, наполнил его водой, пустил в нее плавать бамбуковый лист и быстро дал мне.

Отец, как и сказала молния, дал ей сосуд. Получив сосуд, молния изловчилась, и немного погода поднялась в небо. Прошло несколько месяцев, отца жена забеременела. Когда настал срок, родился мальчик. Его тело было удивительным: шею ребенка двумя кольцами обвивала змея, голова и хвост ее соединялись, свешиваясь сзади. Отец был очень удивлен.

Когда ребенку минуло десять лет, он обладал очень большой физической силой. Он мог поднять камень в восемь квадратных сяку и бросить его на много дзё. Чтобы бросить этот камень, он прикладывал такую силу, что ступни его ног на 3—4 суна уходили в землю<sup>15</sup>.

Мальчик стал послушником у монаха из храма Гангодзи. А в это время в колокольне храма водились черти, и каждую ночь они убивали звонаря. Послушник увидел толпу монахов и попросил разрешения, сказав, что может прекратить эти убийства. Монахи очень обрадовались.

Той же ночью послушник поднялся на колокольню и за-



звонил в колокол, но не пробил и нескольких ударов, как увидел, что пришел черт. Послушник схватил черта за голову. Черт бросился с послушником в драку. Черт хотел вытащить противника наружу, а послушник хотел втащить его внутрь. Когда стало светать, черту очень захотелось убежать. Послушник быстро ухватил черта за волосы, и черт сбросил с себя волосы вместе с кожей и с мясом. Черт сразу же убежал.

При дневном свете на земле увидели кровь. Пошли искать его по следам, дошли до храмовой ограды и, поднявшись вверх по улице, остановились. Осмотрели храмовое строение — оказалось место, где в давние дни был захоронен злой раб. И сразу поняли, что злой раб стал чертом. Таким способом злодеяния черта наконец были прекращены.

Волосы черта можно увидеть в сокровищнице храма Гангодзи, о них рассказывают друг другу из поколения в поколение. А послушник стал священнослужителем, монашеское его имя — Додзё-хоси (закононаставник Додзё)» [23, с. 133].

По приведенной выше классификации Цукудэ этот незамысловатый рассказ можно отнести по крайней мере к двум рубрикам — жизнеописаниям и буддийским легендам. Традиция относит его ко второй. Подобных этой легенд было в средневековой Японии записано много десятков. Некоторые из них переходили из одного сборника *сэцува* в другой и третий — с небольшими изменениями или без них. Записывались они по-китайски (как «Жизнеописание Додзё-хоси») или по-японски и независимо от этого способствовали и распространению многих местных и заморских поверий, и проникновению соответствующих сюжетов в светскую художественную литературу. Этот вид буддийской литературы, восходя к двум источникам (фольклору и сходным легендам из китайских буддийских сборников), сам служил шедрым источником сюжетов для фольклора и письменной литературы.

Начало сборникам буддийских легенд *сэцува* положил сборник из трех книг (116 легенд) под названием «Записи о чудесах, случившихся в японском государстве из-за хорошей или дурной кармы» («Нихонкоку гэмпо дзэнъаку рёи ки»). Краткое название сборника — «Записи о японских чудесах» («Нихон рёйки»). Его составил в 822 г. шрамана (*сямон*) Кёкай из храма Якусидзи в Нара. Составитель сборника в 787 г. стал буддийским монахом, а еще через 8 лет получил сан «законоучителя, передающего Светильник» (*дэнтэ-хоси*) и стал записывать устные легенды и рассказы из китайских буддийских сборников, которые помогали иллюстрировать проповеди о принципах действия кармы.

начала IX в., но в большинстве случаев это эпоха Нара. Место действия многих из них — центральные провинции Японии, язык — китайский, принцип расположения записей — хронологический. Каждая из трех книг вводится отдельным предисловием составителя.

В предисловии к первой книге «Записей о японских чудесах» Кёкай пишет, что задачей сборника является объяснение посредством *сэцува* принципов проявления кармы. Образцами подобных описаний он называет китайские сборники «Вести из преисподней» («Мин баоци», 650—655 гг.) Тан Линя и «Записи доказательств, собранных из Ваджрапраджняпарамита сутры» («Цзиньган баньяоцин цзияньци», 718 г.) Мэн Сян-чжуна [35, с. 61—63, 263—265].

Используя китайские стилистические приемы (параллельные фразы, исторические намеки), Кёкай старается в содержании своих новелл прославить не просто буддийских праведников, а праведников-японцев: приводит данные об Эн-но убасоку, самую раннюю версию предания о принце Сётокутайси и голодном и т. д. Для того чтобы сомнений в японском происхождении новеллы не оставалось, автор «документирует» события в пространстве и во времени: указывает название провинции (Ямато, Ямасиро, Идзумо, Овари, Мусаши, Кию, Кавати и др.), уезда, храма или дворца и годы (по девизам правления японских императоров), в которые описанное событие произошло. Буддийское толкование эпизода подчеркивается, как правило, и в его заглавии, и в концовке («такая-то карма»). Ядро сборника составляют новеллы о кармическом возмездии или воздаянии. Их можно разделить на две группы. Одна повествует о добром воздаянии за добрые поступки (почитание «трех сокровищ», вера в будд и бодхисаттв, почитание, усердное чтение и переписывание сутр), другая — о возмездии за дурные поступки (убийство живых существ, воровство, прелюбодеяние, жестокость). Жанр *сэцува*, начало которому было положено «Записями о японских чудесах», распространялся в японской литературе около 400 лет, разделившись на две разновидности — буддийскую и светскую.

«Литература престижа догмы» и учительская литература создавалась в каждой школе буддизма отдельно. Авторы стремились не просто привить основные понятия учения, но придать этим понятиям тот смысл, который вкладывала в них данная школа, и сообщить изложению возможно компактный, удобный для цитирования вид. Поэтому фразы и целые отрывки из сборников такого рода часто встречаются в дидактических разделах художественных повествований (*эссе, сэцува, моногатари*). Первое время учительская литература

писалась по-китайски, а затем на японском языке (особенно в эпоху «реформированного буддизма»).

Из памятников буддийской литературы, объединяющих проповеди и изречения одной школы, большой известностью пользовались «Немногословные благоуханные беседы» («Итигон ходан») — собрание 110 высказываний 20 с лишним проповедников школы *дзёдо*, составленное в конце XIII в. Собрание разделено на 3 книги и 10 тематических рубрик. Первая рубрика, «Три сокровища: жилище, одежда, пища», открывается такими высказываниями:

«Мёхэн-содзу сказал: В сердце нигде не должно быть места заботам о грязной земле. В сердце следует таить лишь небольшие заботы (т. е. заботы о средствах к существованию.— *В. Г.*). Это подобно тому, как на челне, что встречается с жестокой бурей, хотят пройти на корму или на нос.

Один высокочтимый буддийский монах сказал: Человек грядущего мира всегда живет с мыслью отправиться в путь. И хотя, пока он обладает теперешней плотью, ему не обойтись без необходимой одежды, пищи и жилища, даже если он уйдет на край облаков и на край моря, все это чрезвычайно переменчиво — то, что берут, и то, чего не берут. Обычно, остановившись, чтобы провести одну ночь, знаешь, что это не вся твоя жизнь от начала до конца, но без промедления возглашаешь *нэмбуцу*.

Мёдзэн-хоин сказал: Не прикипать сердцем к жилищу — это хорошо...» [31, с. 9—10].

Насколько обычной стала к моменту составления сборника традиция буддийской интерпретации синтоистских божеств, наметившаяся в VIII в., можно судить по такому отрывку из важнейшего раздела — «Нэмбуцу»:

«Некто сказал: Во сне Рэн-амидабуцу явился в храм Хатимангу и возгласил: „Возрождение в раю не зависит от одного помысла, не зависит и от многих помыслов, а зависит от душевных качеств“» [28, с. 31].

Из путевых заметок паломников по буддийским святыням западному читателю больше всего известны «Путевые записки паломника, приехавшего в Тан в поисках дхармы» («Нюто кюхо дзюнрэй коки») Эннина (Дзикаку-дайси, 794—864), который в 838—847 гг. совершил путешествие в Китай, поклонялся святыням на горе Утайшань и оставил 4 книги подробного описания своего путешествия. Путевой дневник Эннина служил не только образцом для японских паломников, писавших свои заметки, но и материалом для авторов буддийских стихов и справочником по церемониалу и т. д.

Вместе с буддийским каноном и храмовыми церемониями в Японию пришел богатый пласт гимновой буддийской поэ-

зии (*санка*). Первоначально японцам были известны два вида гимнов — санскритские славословия (*бонсан*), исполнявшиеся на санскрите, и китайские славословия (*кансан*), исполнявшиеся по-китайски. Те и другие, как правило, были посвящены воспеванию добродетелей Будды. Но в японской церемониальной традиции существовали истари японоязычные гимны, исполнявшиеся при дворе и в синтоистских храмах, имевшие устойчивую ритмику и систему образов. Эти гимны ускорили появление третьего вида буддийских славословий — *васан*, «японских славословий», которые получили в дальнейшем наибольшее распространение и превратились в буддийскую религиозную поэзию вообще.

Жанр *васан*, по словам акад. Н. И. Конрада, является «основным типом японской буддийской религиозной поэзии, содержащей в себе как славословия, так и исповедание веры, а также и простую религиозную лирику. Образцом... жанра в строфе *имаё* может послужить известное стихотворение — азбука „Ироха“, принадлежащее знаменитому просветителю Японии Кобо-дайси (774—835):

Иро ва ниоздо	Красота блистает миг —
Тиритуру во	И увяла вся.
Вага ё тарэ дзо	В нашем мире кто, скажи,
Цунэ нарану?	Остается век?
Уи но оку яма	Грани мира суеты
Кёо коэтэ	Ныне перейди,
Асаки юмэ мидзи	Брось пустые видеть сны
Эи мо сэдзу.	И пьянеть от них!» [14, с. 45].

Существует огромное число разновидностей *васан* — моления, проповеди, поучения, заповеди, всякого рода заупокойные молитвы и т. д., но главными разновидностями этого жанра являются три: песни-славословия (*сантанка*), наставления (*кёгэ*) и *гатхи* (*када*, *кункада*). Все они построены на чередовании семи- и пятисложных стихов, заимствованном у *танка*, с мелодикой старинных песен *тока*, исполнявшихся в такт танцу во время моления о счастье на новогодних синтоистских представлениях [37, с. 6].

В числе первых славословий *васан* называют царственную песню, поднесенную храму Тодайдзи на церемонии освящения Большого Будды в 752 г., славословие «Лotosовой сутре» и «Славословие Ста камням». При сугубо буддийском содержании они по форме восходят к японскому поэтическому жанру *сэдока*. В IX в. появилось несколько знаменитых *васан*, совместивших заморские и автохтонные традиции. Первое стихотворение — это «Славословие шарире» («Сяри сантан»), т. е. праху сожженного Будды. Авторство его приписывается Эннину. 72 строфы славословия содержат по 7—5, 8—5, 8—6

и 7—4 слога, т. е. по метрике напоминают многие стихотворения в традиционной японской манере (ср. [17, т. 1, с. 28]). Здесь соединилось влияние китайских и санскритских славословий, заимствованной из Китая музыки, японской ритмики и японской исполнительской манеры.

Теми же особенностями обладают несколько песен-славословий, написанных Минамото-но Макото (Кэйсин-содзу, 819—868): «Славословие шести времен Крайней радости» («Гокураку рокудзи сан»), «Славословие Великому наставнику школы Тэндай» («Тэндай-дайси васан»), «Славословие 25 бодхисаттвам» («Нидзюго босацу васан») и др., а также так называемые «Четыре японских славословия» школы *сингон* (архатам, нирване, шарире и руинам).

Первой песней *васан*, где строго выдержано чередование слогов в строфе 7—5, была приведенная выше «Ироха» Кукая. По содержанию она является смысловым переводом похвалы *гатхе* эфемерности из «Нирвана-сутры» («Нэханкё»), по форме совпадает с самыми распространенными размерами японской поэзии IX в., по назначению является первой в Японии азбукой: в стихотворении представлены все графемы только что изобретенного японского слогового письма без единого повторения (по образцу *деванагари*).

Большое распространение *васан* получили в XII—XIII вв. в амидаистских школах (особенно *дзюсю*), проповедники которых стремились к тому, чтобы их идеи легко понимались и запоминались. Некоторые различия наблюдались и в стихотворных славословиях разных провинций. Исследователи отмечают, например, что в *васан* провинции Синано можно проследить идеологию не только синто, но и *онъёдо* (учения о *инь* и *ян*) [37, с. 10].

Наставления (*кёгэ*) были широко распространены в храмовой службе и неоднократно упоминаются в памятниках художественной литературы. Они состоят из четверостиший, причем простые четверостишия *кёгэ* имеют специальное название *катаку*, сложные же (состоящие из двух и более четверостиший) — *мороку*. По содержанию *кёгэ* делятся на два основных вида — моления и покаяния. Упоминание их нередко можно встретить в памятниках художественной литературы. Не обладая высокими литературными достоинствами, *кёгэ* не оказали сколько-нибудь заметного влияния на литературу, но их распространенность способствовала проникновению в японский язык специальной буддийской и китайской мифологической терминологии, а в сознание верующих — сложных понятий буддийской философии. Насколько насыщены были *кёгэ* этими терминами и понятиями, можно судить хотя бы по начальной части «Слова наставника о за-

претах шраманере» («Сями кай ондоси-но котоба»), написанного в 986 г. (Канна 2-й год):

«Десять миров — это и есть десять добродетелей, но лишь на этот раз получил он запреты. Прежде охранял священную яшму, а затем вышел из фениксовой заставы. Когда, совершив самопострижение, представил он себе древние времена принца Сиддхартха, то, взглянув на покрытую мраком гору в зарослях канны, увидел, что опечаленных было мало.

Когда мудрый государь, пребывающий в созерцании, получил от людей запреты, он передал рубежи японского государства другому и, скорбя о благодеянии, пролил обильные слезы.

Я слышал: однажды император, пребывавший в созерцании, первым вышел из волею. Два года накапливая десять тысяч дел, бежал он от Четырех морей. Еще не много было инея на годах феникса и лик дракона не вмешался в беспорядок, как изъявлена была воля бодхисаттвы: о желаниях думай с печалью...» [37, с. 11].

В этом сравнительно небольшом отрывке японец, не посвященный в книжную ученость, не мог понять почти ничего. Человек же, прошедший специальную подготовку (т. е. буддийский служитель или представитель придворной аристократии), должен был понять, что речь здесь идет о наставлениях императору, отказавшемуся от престола и принявшему постриг. Буддийские и китайские термины, вошедшие в отрывок, в языке привилегированных сословий рубежа X и XI вв. образовали особый пласт.

Так, «десять миров», согласно буддийскому учению, это четыре мира истинного бытия и шесть миров заблуждений. К первым относятся мир будд, мир бодхисаттв, мир пратьекабудд и мир шраманов; ко вторым — мир небожителей (*дэва*), мир людей, мир демона Асура, мир животных (*тирьясьёни*), мир голодных духов (*прега*) и мир преисподней (*нарака*). Десять добродетелей — это положение императора («Сына Неба»), полученное в результате кармы за добрые деяния и в прежних и в нынешней жизни. Таким образом, смысл первой фразы: высокодобродетельный человек, император, получивший свое положение в результате кармы, накопленной в «десяти мирах», впервые совершил постриг («получил запреты», обязательства соблюдать 10 заповедей, налагавшихся на *шраманеру*, т. е. новообращенного) только в настоящем рождении. «Охранять священную яшму» — значит быть обладателем символов императорской власти (образ заимствован из синтоистской мифологии). «Застава феникса» — это ворота императорского дворца (образ взят из китайской литературы). Эта фраза означает, что человек, о ко-

тором говорится в наставлении-кёгэ, первоначально обладал императорской властью, а затем отказался от нее и оставил дворец.

«Принц Сиддхартха», о котором говорится далее, — детское имя Шакьямуни, основоположника буддийского учения, «десять тысяч дел» — иносказательное обозначение забот государя, «Четыре моря» — Япония (в данном случае дела государственного управления Японией), «годы феникса» — возраст государя, «иней» — старость, «лик дракона» — император, «бодхисаттва» — в данном случае тоже император, безграничный в своих добродетелях; «желания» — источник страданий, мешающий буддийскому просветлению.

Такой массовый наплыв в литературу буддийской специальной терминологии наблюдался позднее только один раз — с распространением в Японии так называемой «Литературы пяти монастырей» (Годзан бунгаку), в которой встречается громадное количество терминов секты дзэн. Но терминология дзэн не глубоко проникла в художественную литературу, тогда как буддийские слова и образы из сутр и кёгэ, особенно касающиеся кармы, эфемерности сущего, множественности буддийских миров, легенд о Шакьямуни и Амиды, использовались писателями сравнительно широко. Началом проникновения их в художественную литературу является VIII век — век, когда эта литература появилась.

#### 4. НАРСКИЙ БУДДИЗМ И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Все, что было написано японцами до VIII в., было написано по-китайски. Все, что в VIII в. писалось «ученого», — буддийские трактаты, комментарии на канон, конфуцианские сочинения — писалось по-китайски: богу богово. Но именно в VIII в. японцы начали отделять богово от кесарева, понимая, что есть материи, которые нельзя или очень неудобно излагать на китайском языке. Нельзя, например, писать о своей стране, употребляя китайские иероглифы только как идеограммы. Прежде всего это относилось к записи японских имен и географических названий.

Решение этой проблемы было подсказано опытом перевода на китайский язык «Трипитаки». Вместе с санскритскими словами, записанными иероглифами, подобранными только по их звучанию, безотносительно к смыслу (*босацу* — бодхисаттва, *нэхан* — нирвана, *Тосоцутэн* — Тушита, *дарани* — дхарани, *Бирусяна* — Вайрочана и др.), японцы усвоили принцип фонетического использования иероглифов. На раннем

этапе этот принцип использовался только в буддийских сочинениях и административных текстах, а в начале VIII в. он был расширен и использован при создании письменных памятников мифологического, исторического и этногеографического содержания.

Первым из таких памятников были «Записи о делах древности» («Кодзюки»), созданные в 712 г. «Составитель памятника Ясумаро использовал различные способы записи текста при помощи иероглифов. Имена, названия, песни — их в памятнике более ста, заклинания, ономато-поэтические слова — все, что следовало передать в японском звучании, он записал, используя иероглифы фонетически, как слоги японских слов. В других случаях иероглифы выступают как идеограммы, выражающие значение слова. Ряд мест написан в тексте на китайском языке, но язык этот носит здесь особый характер: это модифицированный, „неправильный“ китайский язык, свидетельствующий о попытках приспособить его к японскому синтаксису» [18, с. 11].

«Записи о делах древности» — это свод японских мифов, легенд, сказок, исторических преданий и записей хроникально-исторического содержания. Через 8 лет после них, в 720 г., были созданы «Анналы Японии» («Нихон сёки», «Нихонги»). В этом памятнике, написанном по-китайски, так же как и в «Фудоки», иероглифы использовались фонетически только для записи имен, названий и древних японских песен (в «Фудоки» фонетически использовались иероглифы также и при записи японских слов, связанных с толкованием топонимов).

Новый шаг к фонетическому использованию иероглифов, т. е. к созданию собственно японской письменности, был сделан в середине VIII в. в связи с созданием гигантской антологии японской поэзии — «Собрания мириад листьев» («Манъёсю») [17]. В антологии, включившей около 4500 песен, «представлены два песенных потока, взаимно связанных между собой и в то же время противопоставленных один другому, — древний фольклор и литературная поэзия, причем оба в большом разнообразии тематики и жанров» [17, т. 1, с. 138]. Впервые в истории здесь был подведен итог всего предшествующего развития песенной культуры Японии. «Эта антология, — как справедливо отмечает А. Е. Глускина, — оказала влияние не только на дальнейшее развитие поэзии, но вся последующая феодальная литература, включая и повествовательные жанры, и драматургию, так или иначе испытала ее влияние» [17, т. 1, с. 62].

Запись этого большого и специфического песенного материала, насыщенного многими поэтическими приемами и реалиями, не имеющими соответствий в китайском языке, также



осуществлялась посредством смешанного употребления иероглифов — идеографического и фонетического. Это позволило точно передать и смысл и строй японской песни. По названию антологии такой способ записи японской речи стал называться *манъёгана*.

Параллельно с возникновением литературы на японском языке продолжалось и создание памятников на китайском языке. Многие поэты сочиняли и японские песни (*вака*), и китайские стихи (*си*). В 751 г. из 120 китайских стихотворений был составлен поэтический сборник «Кайфусо»<sup>16</sup>. Он охватил творчество 64 японских поэтов, писавших по-китайски с середины VII в. Значение «Кайфусо» и других антологий японской поэзии на китайском языке хорошо охарактеризовал акад. Н. И. Конрад: «Они ориентировались в своей образной системе на лучшие образцы китайской поэзии того времени, и эта образность затем находила путь и в японскую поэзию на японском языке» [14, с. 88].

В VIII в. была предпринята попытка и теоретического обоснования использования в японской поэзии норм китайского стихосложения. В поэтологическом трактате (*карон*) «Какё хёсики» Фудзивара Хаманари (733—799) на примере японских стихов (в частности, поэзии «Кодзюки») разбирает китайские концепции стихосложения, выделяя семь «болезней стиха» и десять «чистых стилей» и рекомендует для японской песни строгую рифму (повторение конечных слогов в третьем и пятом стихе *вака*), эквивалентную, по его мнению, китайским тонам и рифме в *си* [44, с. 331—332].

Поэзия «Кайфусо» — это подражательная поэзия. Авторы сборника — царствующие особы, принцы, придворные чиновники, ученые-конфуцианцы и буддийские монахи. Даже изображая события японской жизни, они стараются говорить об этих событиях иносказательно, приводя примеры и образы из китайской литературы. Предметом воспевания являются празднества, церемонии, поездки за границу, любование природой. Здесь же встречаются и буддийские мотивы: стихотворения о быстротечности жизни, эфемерности сущего. Такие стихотворения интересны не столько влиянием их на развитие японской литературы (оно было незначительным), сколько общим настроением, нашедшим выражение даже в таком самобытном памятнике, как антология «Манъёсю», и выработавшим своеобразные словесные штампы в литературе следующих столетий.

В поэзии буддийского содержания самой заметной чертой было не описание события или ситуации, а оценка всей жизни, всей Вселенной, всего миропорядка. Мир поэтов-буддистов — это бранный, «зыбкий» мир, подвижный, кипящий

и исчезающий без следа. Характеристика этого кипения, эфемерности мира — одна из главных тем поэтов-буддистов. Крупный придворный чиновник VIII в. (дослужился до чина правого министра) Каса-но-асоми Маро, постригшийся в монахи и известный в литературной традиции под монашеским именем закононаставник Мандзэй (Мандзэй-хоси, *шра-манера* Мандзэй, Мандзэй-сями), так описывает свое представление о бренности мира («Манъёсю», № 351):

Е-но нака-о	Сей бренный мир
Нани-ни татозуму	С чем сравню я? —
Асаборакэ	С буруном белым
Когююки фунэ-но	За кормою лодки, что идет
Ато-но сиранами	на веслах
	На рассвете.

Абстрактная категория раскрывается поэтом через характерно японский конкретный образ. Образ белого буруна не пришел в Японию издалека, а родился здесь же, на островах, из сочетания бытовых представлений, старинной песенной культуры и буддийского миропонимания.

В антологии «Манъёсю» при огромности ее материала и большой роли добуддийского фольклорного элемента песни, затрагивающие буддийскую тематику, сравнительно мало заметны. Их здесь около 300 [2, с. 228]. По мнению А. Е. Глускиной, в «Манъёсю» буддийский «материал представлен как бы на разных уровнях: идеологическом, обрядово-бытовом, литературном и социальном» [2, с. 228]. Здесь уже можно отметить тенденции, показательные для памятников следующей эпохи, где буддийские идеи становятся обиходными, а фольклорная традиция постепенно исчезает из поэзии и многих прозаических жанров.

Среди всех буддийских мотивов в «Манъёсю» абсолютно преобладает мотив бренности, непрочности этого мира, мимолетности человеческой жизни. Этот мотив встречается в стихах разных поэтов — от Какиномото Хитомаро (VII в.) до Отомо Якамоти (718—785). В стихотворениях Отомо Якамоти он сочетается с традицией народной песни и использованием «готовых образов». Такова его «Песня, выражающая печаль о непрочности этого мира» («Манъёсю», № 4160):

С незапамятных времен,  
С той поры, как в мире есть  
Небо и земля,  
Говорят, передают,  
С давних пор из века в век,  
Что невечен этот мир,  
Бренный и пустой!  
И когда подымешь взор

И оглянешь даль небес,  
Видишь, как меняет лик  
Даже светлая луна.  
И деревья среди гор  
Распростертых —  
Неверны:  
В день весны  
Цветут на них  
Ароматные цветы,  
А лишь осень налетает,  
Ляжет белая роса,  
И летит уже с ветвей  
В грозном вихре  
Алый лист...  
Так и люди на земле —  
Краток их печальный век,  
Ярко-алый, свежий цвет  
Потеряет быстро блеск,  
Ягод тутовых черней  
Черный волос сменит цвет,  
И улыбка поутру  
Вечером уже не та...  
Как летящий ветерок,  
Что незрим для глаз людских,  
Как текущая вода,  
Что нельзя остановить,  
Все невечно на земле,  
Все меняется вокруг...  
И когда увидишь ты,  
Как изменчив этот свет,  
Вдруг поток неожиданных слез  
Хлынет из твоих очей,  
И не сможешь ты никак  
Этих слез остановить...

(Перевод А. Е. Глускиной)  
[17, т. 3, с. 210—211].

Мотив мимолетности человеческой жизни, тщетности славы Отомо Якамоти привносит даже в «Песню, сложенную в подражание песням о кургане юной девы» на сюжет старинной народной легенды о девушке, бросившейся в море из-за того, что двое влюбленных в нее юношей стали враждовать между собой, соперничая в поисках «бренной славы на земле»<sup>17</sup>. Человеческую жизнь поэт сравнивает здесь с мгновенным блеском яшмы, коротким коленцем морской травы, с инеем или росой [17, т. 3, с. 231—232]. Именно начиная с «Манъёсю» в японской литературе утвердилось сравнение человеческой жизни с «инеем иль росой» и с «белой росой» как символами непрочности, быстротечности, непостоянства. В этой же антологии встречается такой синоним непрочности, как «лунная трава» (*цукигуса*), не привившийся в литературе следующей эпохи. Традиционное же сравнение долгой жизни с длинной яшмовой нитью под влиянием буддийского

представления о мимолетности жизни превратилось в свою противоположность: сравнение осталось, но обозначать оно стало во многих случаях нечто «непрочное, краткое, мгновенное» [17, т. 2, с. 608].

Совершенно удивительное сочетание буддийских представлений с наивными синтоистскими верованиями демонстрирует читателю *казсиута* (№ 3292) из 13-й книги «Манъёсю»:

Чтобы жизнь *непрочная* твоя  
Бесконечно длинной была,  
Я, оставшаяся здесь,  
Шлю горячую мольбу богам  
В ожидании тебя, мой друг!

(Перевод А. Е. Глускиной)  
[17, т. 2, с. 472].

Примерно такую же картину дает *казсиута* № 3290, где идея кармы соотносится с верой в эру богов, неразделимую с мировоззрением синто [17, т. 2, с. 471].

В числе других буддийских идей, встречающихся в «Манъёсю» и получивших широкое распространение в художественной литературе начиная с IX и особенно X в., нужно отметить идеи отождествления человеческой жизни со страданием (№ 2436, 3265), грядущих перерождений в иных мирах (№ 348, 541, 819, 3086, 3850) и осуждения монашества. В 16-й книге антологии есть «Шуточная песня, высмеивающая монахов» (№ 3846):

Вместо леса пышной бороды  
У монахов лишь пеньки торчат.  
Можешь привязать к пенькам коня,  
Да не дергай сильно впопыхах:  
Заревет от боли наш монах...

(Перевод А. Е. Глускиной)  
[17, т. 3, с. 87].

Казалось бы, странно, что в эпоху фактического объявления буддизма государственной религией, усиленного строительства монастырей и храмов, распространения среди придворной аристократии обычая принимать в старости постриг не только создаются, но и включаются в официальную, т. е. одобренную свыше, поэтическую антологию стихи, высмеивающие буддийских монахов, непочтительно отзывающиеся о статуях будд (№ 3841), иронизирующие над храмовыми изображениями голодных духов (№ 3840) или идей перерождения (№ 348).

Здесь, как нам представляется, нужно иметь в виду следующее. Во-первых, японский буддизм того времени не был веронетерпимым (борьба с местными верованиями велась

не осуждением их, а путем адаптации) и сравнительно спокойно относился к насмешкам. Отступление от правильного Пути, по его учению, вредит не Пути, а отступнику, ухудшая его карму (ср. «Записи о японских чудесах»). Такая позиция была естественной в то время, когда в истории буддизма еще не была забыта полемика с конфуцианцами в Китае и на повестке дня стояла проблема постепенного привлечения массы верующих-синтоистов. Во-вторых, ранний японский буддизм воспринял не только махаянистические, но и хинаянистические элементы (особенно сильны они были в доктринах школ *куся* и *дзэйдзицу*; см. [45, с. 36—37]), и спор о том, насколько сам институт монашества отвечает изначальному учению Шакьямуни, вполне серьезно велся среди самих слушателей буддийской церкви, находя, естественно, выход и за ее пределы. Позднее в общественном мнении в Японии сформировалась устойчивая традиция осуждения буддийских монахов. Сами монахи постоянно давали пищу этой традиции далеко не безупречными нравами, а монастырская верхушка — тем, что уже к началу VIII в. превратилась в привилегированную социальную прослойку, владевшую землями и имуществом, освобожденную от государственных повинностей и эксплуатировавшую значительную часть крестьянства [11, с. 90]. Теоретики буддизма объясняли традицию осуждения монашества тем, что оно отталкивалось от секуляризации жизни сангхи, а эта последняя представляет собой развитие идеала бодхисаттвы и находится «в полном соответствии с изначальным духом буддизма, который должен спасти мир от всеобщей зависимости от невежества и кармы» [49, с. 325].

Что касается иронии или непочтительности по отношению к храмовым изображениям, то в стихах антологии эти изображения не являются предметом насмешек (это было бы поношением дхармы), а представляют объект сравнения. Если человека сравнивают с голодным духом — это высмеивание человека, а не храмового изображения голодного духа. Если говорят, что краснотой носа человека можно воспользоваться вместо киновари для статуи будды, это не поношение статуи, по крайней мере с точки зрения буддиста. Это тоже нужно учесть, чтобы христианские представления о святости образа не перенести автоматически на буддийские (в некоторых течениях японского буддизма позднее появились представления, похожие на христианские, но абсолютной аналогии так и не возникло).

На материале двух поэтических собраний нарской Японии, «Кайфүсё» и «Манъёсю», можно заметить две главные особенности проявления буддийских идей в средневековой японской светской поэзии. Одна из них — быстрое превраще-

ние идеи эфемерности жизни и непостоянства бренного мира в словесный штамп, над смыслом которого авторы стихов не всегда задумываются. Отсюда — сочетания типа «бесконечная непрочная жизнь». Другая особенность — самобытные элементы, местные образы, неожиданные сравнения в поэзию буддийского содержания приносят *ута*, японоязычные песни, но никак не *си*, стихи на китайском языке. Эти последние на протяжении всего раннего средневековья оставались подражательными, следующими китайским образцам. Поэтому формирование на основе заимствованных с континента элементов материальной и духовной культуры самобытной, оригинальной по форме, продуктивной культуры зависело в VIII в. и позже не от прилежности учеников-подражателей, а от расцвета традиционных черт в японской литературе и многих других областях духовной культуры. Этот расцвет наступил в следующую эпоху.

## 5. ХЭИАНСКИЙ БУДДИЗМ

В 784 г. столица Японии переместилась из Нара в селение Нагаока, а еще через 10 лет, в 794 г. — в специально для этого основанный город Хэйанкё («Столицу Мира и Спокойствия»), современный Киото. Этот город оставался императорской столицей более 1000 лет, до 1868 г. Он был спланирован и застраивался по образцу Лояни, столицы танского Китая: геометрически правильные кварталы, великолепные дворцы, храмы, парки и водоемы.

Одной из причин перенесения столицы было настойчивое вмешательство высшего буддийского духовенства в дела государственного управления [25, т. 4, с. 40]. Переехав в Хэйанкё, придворная знать категорически воспрепятствовала перенесению туда влиятельных буддийских центров. Более того, правительство стало вскоре поддерживать новые школы буддизма, недоброжелательно принятые старыми религиозными центрами. Прежний союзник придворной бюрократии в борьбе за централизацию государственной власти сделал свое дело и попал в немилость, как только обнаружил стремление соперничать с родами, обладавшими этой властью. Новые же буддийские школы обосновались за пределами столицы и не вмешивались в административные вопросы. Это был эзотерический буддизм, представленный в Японии учениями школ *тэндай* и *сингон*. Эзотерический, или мистический, буддизм (*миккё*) называют часто переходным от теологического к реформаторскому.

Период, известный в японской историографии как эпоха Хэйан (Хэйан дзидай), охватывает около 400 лет — с 794 по 157

1192 г., но эзотерические школы господствовали не все это время. Во второй половине и особенно в последней четверти эпохи Хэйан наблюдается постепенное усиление влияния амидаизма, относящегося к реформаторским направлениям, распространившимся в следующую эпоху — в эпоху развитого средневековья (школы *дзёдо*, *син*, *дзэн*, *нитирэн*). Таким образом, периодизация истории буддизма не совпадает с периодизацией социально-экономической истории страны. Поэтому эзотерические школы целесообразно рассматривать отдельно от амидаизма не только по их доктринам и обрядности, но и по социальному адресату и по отражению религиозных идей и обрядов в произведениях искусства и литературы. В японской литературе крутой перелом наступил позднее, чем в религии, к концу XII в., когда страну потрясли междоусобные войны, сопровождавшие изменение социальной и экономической структуры общества.

Почему хэйанский буддизм называют переходным? Ведь мистицизм не является переходной стадией от ортодоксальной теологии к реформаторству. Между тем учения *тэндай* и особенно *сингон* действительно содержат значительные элементы мистицизма и в то же время являются переходными от нарских школ буддизма к камакурским. Дело в том, что их мистицизм и их переходность — явления разного порядка.

Нарский буддизм, который, как мы уже упоминали, нередко рассматривают как чистую трансплантацию на японскую почву китайского буддизма, в действительности представлял собой подвижную систему с наметившейся тенденцией к приспособлению к местным условиям. Реформаторский буддизм эпохи Камакура (конец XII — начало XIV в.) преимущественно ориентировался на местные условия — каждая школа делала это по-своему. И в усилении этой ориентации, в увеличении эклектизма заключалась главная особенность динамики средневекового японского буддизма. Промежуточный характер хэйанского буддизма заключается в том, что учения школ *тэндай* и *сингон* базировались на доктринах, выработанных на континенте, но во многих случаях интерпретировались с учетом местных условий (синтоистские верования, вкусы придворной аристократии, политическая ситуация). Идеологическими лидерами двух этих школ была Сайтё и Кукай, крупнейшие деятели раннесредневекового японского буддизма.

## 6. САЙТЕ И УЧЕНИЕ ШКОЛЫ ТЭНДАЙ

Сайтё (767—822), известный также по посмертному буддийскому имени как Дэнгё-дайси («Великий наставник в Истинном Учении») <sup>18</sup>, родился в провинции Оми и носил мир-

ское имя Мицу-но Обито. Предки его были выходцами из Китая [45, с. 5]. В раннем детстве Сайтё был отдан в послушники и воспитывался на доктринах школ *санрон*, *хоссё* и *кэгон*. Посвящение в монахи он получил в храме Тодайдзи, в Нара, в 785 г. Почти сразу же после получения сана Сайтё ушел из центра буддийских школ и поселился в одиночестве на горе Хиэй, недалеко от дома, где он родился.

Уход из старой столицы объясняют неудовлетворенностью молодого священнослужителя доктринами нарских школ и бюрократизмом, проникшим в структуру буддийской церкви. Живя в одиночестве, Сайтё заинтересовался сочинениями Чжи-и, основоположника буддийской школы *тяньтай* в Китае, собрал вокруг себя небольшую группу последователей и за три года с их помощью построил небольшой монастырь. Здесь у него возникла идея создания единого центра японского буддизма и союза религии и государства, который бы контролировал все области жизни населения.

Собственно, разрыв Сайтё со старым буддийским центром произошел вскоре после того, как столица государства была переведена из Нара в Нагаока. По-видимому, молодой законоучитель понял, что назрел конфликт между придворной аристократией и руководителями буддийских школ и что в этом конфликте светская власть оказалась сильнее духовной.

Порвав со своими наставниками, Сайтё помимо чисто религиозных доктрин стал проповедовать идею основания новой столицы и осуществления некоторых административных реформ. Воспользовавшись охлаждением отношений между двором и буддийскими центрами, он приложил усилия к тому, чтобы в религиозной политике двора занять место старых нарских школ. И преуспел в этом.

Новая столица была основана вблизи горы Хиэй, в долине, раскинувшейся к юго-западу от монастыря, основанного Сайтё. Вскоре император Камму пригласил его ко двору, демонстративно внес значительные пожертвования на нужды монастыря на горе Хиэй, получившего через некоторое время титул «Главного местонахождения религии для обеспечения защиты государства» («Тинго кокка-но додзё»). Таким образом, Сайтё и его последователям вверялись функции мистической защиты Японии (путем чтения наиболее авторитетных сутр и совершения обрядов), которые прежде принадлежали школам *хоссо* и *кэгон*. Монастырь на горе Хиэй к этому времени имел почти двадцатилетнюю историю, объединял множество зданий, в которых размещались не только монахи и паломники, но и ученики религиозных школ, подчиненных монастырю.



В 804 г. был выпущен императорский эдикт, согласно которому Сайтё направлялся в Китай «для поисков истины». Истину он стал искать у авторитетов школы *тяньтай*. За год пребывания в Китае он был возведен в сан бодхисаттвы, изучил доктрины китайского эзотерического буддизма и принципы поисков истины посредством созерцания (*дхьяна*, яп. *дзэнна*), изложенные в «Лотосовой сутре».

Вернувшись в 805 г. в Японию, Сайтё приступил к систематизации учения *тэндай*, основанного на «Лотосовой сутре» и четырех главных принципах: нравственных заповедях, монашеской дисциплине, эзотерических культах и практике *дзэн* [45, с. 62]. Когда работа по систематизации была закончена, он стал добиваться главной своей цели — формальной независимости от нарских школ. Сайтё в 818 г. обратился ко двору с просьбой разрешить ему открытие зала посвящения (*кайдан*), в котором он мог бы сам посвящать в сан своих учеников и не быть зависимым от Тодайдзи, где к его учению относились весьма критически. Ортодоксальные школы употребили все силы для того, чтобы такое разрешение выдано не было. Ожесточенная борьба с ними продолжалась около четырех лет. В 822 г., ровно через неделю после смерти Сайтё, разрешение на открытие школой *тэндай* самостоятельного центра посвящения в монахи было дано, и оно означало окончательное поражение нарских школ в борьбе за влияние на императорский двор и за контроль над всеми направлениями буддизма в Японии.

Философию *тэндай* называют Средним Путем, который, по определению Анэсаки Масахару, «заключает в себе основное единство Будды и всех остальных существ и подчеркивает возможность, даже необходимость достижения всеми существами святости самого Будды» [40, с. 114—115]. Каждому существу, независимо от его добродетельности или порочности, согласно этой философии, присуща изначальная природа будды, реализовав которую можно достичь степени совершенства будды. Человек, занимающий промежуточное место между буддой и низшим существом преисподней, может в цепи перерождений двигаться в любом направлении — к совершенствованию или падению.

Специальное значение в начальном постижении тождества собственной природы с изначальной природой будды Сайтё придавал практике созерцания. Но и созерцание, и «напряжение в нравственной жизни», содержание которой также было детально разработано, ничего не значили сами по себе. Они приобретали смысл тогда, когда основывались на стремлении к всепоглощающей вере в Будду [40, с. 116].

160 Здесь в зародыше можно найти положения, из которых раз-

вились основные принципы более поздних направлений японского буддизма — *сингон* (особая роль таинств), *дзёдо* (зачатки монотензма, слепой веры в одного будду), *дзэн* (практика созерцания) и *нитирэн* (предпочтение, оказанное «Лотосовой сутре», и превращение ее в самостоятельный объект веры).

Своим учением Сайтё приблизил буддийскую церковь к светской власти, несколько демократизовал идею «просветления», объявив его всеобщим и неизбежным и не требующим слишком сложной специальной подготовки, и отделил свое учение от учения старых нарских школ заявлением о смысле обетов в обряде посвящения. Исповеди и обеты, согласно этому заявлению, «должны приноситься не людям-властителям, как в других ветвях буддизма, а самому Будде, т. е. своей собственной сокровенной душе и сущности» [40, с. 119].

Основатель школы *тэндай* не остановился на восприятии доктрин китайских буддистов, а попытался синтезировать учение и практику многих предшествующих школ буддизма и приспособить все это к конкретным условиям Японии. Авторитет *тэндай* быстро укреплялся, и Энрякудзи, монастырский комплекс на горе Хиэй, стал действительно превращаться в крупнейший буддийский центр страны. После смерти Сайтё он насчитывал около трех тысяч одних только строений (павильоны для медитации, молельни, помещения для монахов, школы, подсобные помещения и т. д.). Но эпоха расцвета *тэндай* после смерти основоположника школы продолжалась недолго. Вскоре пальма первенства перешла в руки нового проповедника, Кукая, основавшего эзотерическую школу *сингон*.

## 7. КУКАЯ И УЧЕНИЕ ШКОЛЫ *СИНГОН*

В сочинении, написанном Сайтё в юности и озаглавленном «Моления» («Хоцугаммон»), первым принципом для себя он называет такой: «Обнаружить сокровенное желание алмаза, что не ломается и не отступает» [23, с. 21]. Сайтё хорошо знал, к чему он стремился, и упорство алмаза принесло ему исполнение самых смелых замыслов. Но у основоположника *тэндай* кроме твердости и упорства были и другие достоинства. Восхищенный ими император Сага (786—842) сказал о Сайтё: «В императорской семье нет такого таланта; мудрость прячется среди друзей дхармы».

Но в эти же годы начинал свою деятельность другой буддийский проповедник, твердостью, талантами и работоспособ-

ностью, вкладом в развитие всей культуры Японии затмивший не только Сайтё, но и множество других деятелей японской буддийской церкви (за исключением, может быть, одного Сётоку-тайси). Это был Кукай (774—835), известный также под посмертным именем как Кобо-дайси («Великий наставник, распространяющий дхарму»), — проповедник, психолог, ученый, поэт, художник, каллиграф, политик.

Кукай происходил из семьи провинциального чиновника, принадлежавшего к роду Отомо, который являлся боковой ветвью старинного рода Саэки. В возрасте 15 лет он был послан в Нагаока, где тогда располагался императорский двор, для обучения в «университете» (*дайгаку*): родители прочили ему карьеру чиновника. В столице юноша увлекся сначала конфуцианским учением, затем даосизмом, а потом буддийской философией. К этому времени он покинул столицу и ушел в монастырь. В монастыре некий *шрамана* посвятил Кукаю в так называемый «обряд почитания бодхисаттвы Акāшагарбха» (*Кокүдзё гумондзихё*), исполнение которого требовало отшельнической практики. Кукай поселяется в глухих горах, вначале на горе Тайрёнотакэ (в провинции Ава), затем на мысе Мурато (провинция Тоса), а после этого — во многих других местах, но образ жизни его был скорее даосским, чем буддийским. Внутренняя борьба Кукаю завершилась синтезом всех трех учений, изложенным им в трактате «Наставления в трех учениях» («Санго сики»), который был написан *камбуном* в 797 г.

Трактат был построен в форме диалогов между тремя философами — конфуцианцем, даосом и буддистом. В спорах между ними высказывается критика слабых мест каждого учения и намечаются пути создания синкретического учения на буддийской основе. Эту основу Кукай видел в двух сутрах — «Дайнитикё» («Махавайрочана-сутра») и «Конготёгё» («Ваджрашekhара-сутра»). Таким образом, намечались контуры учения, непохожего на традиционные, проповедуемые в Нара, и отличного от учения Сайтё.

Начало деятельности Кукаю напоминает первые шаги его старшего современника, но отличается большей масштабностью. Если Сайтё, получив посвящение, уединился в хижине на горе Хиэй, то Кукай в такой же ситуации объездил многие отдаленные провинции и использовал уединенную жизнь и наблюдения за народными культурами для размышлений о создании нового учения. Если Сайтё в 804 г. поехал в Китай, чтобы в течение года совершенствоваться там в догматах школы *тяньтай*, то Кукай в том же, 804 г. на таком же попутном судне, что и Сайтё, отправился туда же на 2 года. Китайские ученики индийского проповедника эзо-

терического буддизма Амогхаваджры в течение этих двух лет наставляли его в своем учении, а индийский монах Праджна обучал санскриту. Раннее знакомство с китайской философией, обучение в *дайгаку*, многолетние размышления над сильными и слабыми сторонами даосского оккультизма и синтоистской шаманской практики позволили Кукаю по возвращении на родину сформулировать принципы школы *сингон*, противопоставленной нарскому буддизму и не повторяющей учение *тэндай*, и в то же время не вызвать ожесточенных нападков ортодоксальных школ и завязать переписку с Сайтё. Эта переписка, вошедшая в сборник «Сэйрэйсю», озаглавлена «Вдохновенные стихи периода средней старости»<sup>19</sup> («Тюдзю канкё си») [26, с. 34].

Вскоре после возвращения на родину Кукай вместе с небольшой группой учеников основал монастырь на горе Коя, расположенной к югу от новой столицы, Хэйанкё. В этом монастыре он читал проповеди и совершенствовал свое учение в течение пятнадцати лет, до той поры, когда умер Сайтё. В эти же годы Кукай пишет несколько религиозных трактатов и множество стихов на религиозные темы, совершает поездки по стране. В стихах воспеваются будда Великого Солнца — Махавайрочана:

Где развлекается летающий дракон?  
В небесной сфере, где мирской нет пыли.  
Нет пыли — это драгоценные палаты,  
Стена из твердых бриллиантов.  
Вся семья — дождю подобна,  
А в самом центре восседает Сяна<sup>20</sup>.  
Чье это имя — Сяна?  
От самого начала — государя наших душ!

[26, с. 47—48].

Ученики присвоили Кукаю «алмазный» псевдоним Хэндзё — «Повсюду Сияющий». Этим псевдонимом он обязан не только тому, что китайские буддисты объявили своего японского преемника восьмым патриархом школы *чжэньянь* (яп. *сингон*). Главную роль здесь сыграла энциклопедичность самого Кукай. Кроме юношеского трактата «Наставления в трех учениях» он написал «Новый взгляд на десять ступеней сознания» («Дзюдзю синрон»), «Как стать буддой во плоти» («Сокусин дзёбуцуги») и ряд других религиозных трактатов, серию очерков по теории китайской поэзии, множество каллиграфических полотен. Один из учеников Кукай, священнослужитель храма Такаояма по имени Синсэй, после смерти учителя собрал его стихотворения (*си*), комментарии, тексты молитв, прозаические сочинения, надписи на камне, таблицы и т. д. и составил 10 томов «Собрания, выявляющего свой-

ства души Хэндзё» («Хэндзё хакки сэйрэйсю»). Другой его последователь, священнослужитель Сайсэн-содзу из храма Ниннадзи, в 1079 г. составил 3 тома продолжения этого сборника [26, с. 34—36]. Кукаю приписывается изобретение на основе китайской иероглифики японского слогового письма и написание стихотворения «Ироха-ута», служащего азбукой (см. выше). Первостепенное значение имела его теория комплексного влияния цвета, формы и звука на психологию верующих. Благодаря ей необычайно расцвели живопись *мандала* и ритуальная музыка.

Кукай выдвинул и старался всячески доказать на практике концепцию о том, что художественный и религиозный опыты в конечном счете придут к единству на некотором высшем уровне исполнения [44, с. 324]. «Его деятельность была так же обширна, как и его система, и включала в себя... искусства и художественные ремесла, филологию и литературу, образование и общественную деятельность, философию и религию» [40, с. 129—130]. Эта деятельность подстегнула противников эзотерического буддизма взяться за кропотливую работу по переводу и комментированию сутр для отыскания в них опровержений основным постулатам нового учения.

На придворную аристократию производили сильнейшее впечатление стихи Кукай из его «Драгоценного ключа к обилию тайнств» («Хидзо хояку»):

Безумные — это существа в трех сферах существования,  
И некому собственное безумие осознать!  
Слепые — это существа, четыре по способам их рождения,  
И все они пока не сознают своей слепоты!  
Рожденный, рожденный и перерожденный без предела,  
И все еще темный, как к началу рождений.  
Смерть, смерть и смерть без конца,  
А конечная цель жизни все еще сокрыта

[40, с. 131—132].

Особое покровительство Кукаю оказывал император Сага, который получил от него буддийское посвящение, исполненное в ритуале *сингон*. Проповедника стали часто приглашать ко двору, а в 823 г., через год после смерти Сайтё, назначили настоятелем крупного буддийского храма Тодзи в Хэйанкё. Вскоре Кукай стал во главе Внутреннего святилища императорского двора (Найдодзё) руководить почти всеми буддийскими церемониями и обрядами при дворе. В 828 г. он основал на улице Кудзё в столице школу Сюгэй-сюти-ин, где дети горожан и чиновников ниже 6-го ранга стали изучать буддийскую и конфуцианскую философию. Влияние Кукай начало распространяться и за пределы столицы, а школа *сингон* — безусловно господствовать в японском буддизме.

С течением времени под воздействием синто буддизм Кукая частично изменил негативное отношение к *сансаре* на более оптимистическое [45, с. 68—69] и спроецировал свою концепцию двух аспектов космического бытия на буддийскую трактовку сущности синтоистских божеств.

По сути дела, успех учения школы *сингон* был обусловлен теми же причинами, что раньше определили успех ортодоксальных школ. Это подчинение основных догм интересам централизованного государства, приспособление к местным культам, использование «внешних учений» (конфуцианства и даосизма), забота о зрелищной привлекательности массовых служб, учет не только идеологии, но и эстетических вкусов правящего сословия, постепенное приближение к адепту (в случае с *сингон* — своеобразное «хождение в народ» проповедников, проведение части служб на японском языке вместо китайского). В учении и практике *сингон* ясно проявилась «способность буддийской общины к длительному мирному сосуществованию с любыми культурами, религиями и социальными системами» ([15, с. 157]).

Изучая надельную систему в Японии VII—X вв., акад. Н. И. Конрад отмечает, что «она предполагала три основные группы населения: 1) чиновническое и отчасти духовное сословие, 2) земледельческое население, 3) несвободные» [11, с. 90]. Обе школы эзотерического буддизма, *тэндай* и *сингон*, распространившие свое влияние начиная с IX в., ориентировались на первую из этих групп, точнее — на привилегированную ее часть.

«Аристократы и духовенство, — пишет Дж. Китагава, — были двумя главными „носителями культуры“... Хэйанская аристократия определялась четырьмя факторами: 1) происхождение, 2) придворный ранг, 3) экономическое могущество и 4) ученость» [45, с. 55]. Придворная аристократия образовала замкнутую касту, которая пользовалась многочисленными привилегиями — от получения разного рода дополнительных земельных наделов и освобождения от налогов и до права занимать высокие должности без государственных экзаменов [36, с. 10—27].

Фактическую власть при дворе захватил род Фудзивара (точнее, его ветвь Сэканкэ). Он монополизировал посты регента (*сэсэ*) при малолетних императорах и советников — при совершеннолетних (*кампаку*). Для поддержания этого своего статуса глава рода выдавал своих дочерей за императоров и становился дедом наследника престола. Один из регентов, Фудзивара Митинага (966—1027), был безраздельным властителем страны свыше 30 лет, с 995 по 1027 г. За это время не только выходцы из других старинных родов, но и

представители боковых ветвей того же рода Фудзивара не допускались на высшие государственные должности.

Единственная возможность для вертикальной динамики общества предоставлялась буддийской церковью. Образованные и талантливые выходцы из семей аристократов нередко использовались церковью для достижения политических целей или экономических благ. Буддийские монастыри богатели за счет связей и пожертвований знатных новообращенцев и приобретали все большее влияние при дворе (здесь в определенной степени повторяется ситуация, сложившаяся в VIII в. в Нара). Поэтому высшее духовенство в социальной структуре хэйанской Японии стояло на уровне высшей придворной аристократии. Борьба за власть внутри духовенства (а она не утихла никогда) заканчивалась, как правило, уходом неудачников в отшельники. Буддийская церковь в целом отлично приспособилась к условиям, формированию которых столь последовательно способствовала несколько столетий.

«Духовенство,— писал Н. И. Конрад,— было вообще свободно от всяких обязательств перед государством, поскольку монастырские земли не были обложены налогом, а живущие в них — податью и рабочей повинностью» [11, с. 90].

Мирские интересы монастырей постепенно стали настолько преобладать над духовными, что крупные монастырские центры (прежде всего Энрякудзи) обзавелись собственными отрядами монахов-воинов. В XI в. подобные отряды стали причинять такое серьезное беспокойство правительству, что для их усмирения пришлось обращаться за помощью к местным феодалам с их дисциплинированными и закаленными в стычках отрядами самураев.

Анэсаки Масахару, отмечая в качестве главных признаков хэйанской аристократии «изысканность манер, тонкость чувств и изящество в искусствах и литературе», характеризует ее жизнь как гигантский спектакль: «Ареной был „Цветущий Мияко (другое название — Хэйанкё.— В. Г.), окруженный девятикратными кругами облаков“ (поэтическая метафора для обозначения императорской столицы.— В. Г.); актерами были „облачные кавалеры“ и „цветоподобные девы“, как называли знатных мужчин и придворных дам, а местами действия — праздники цветов, поэтические состязания, увеселительные поездки, любовные истории, придворные интриги, романтические приключения, религиозные церемонии, мистицизм... Даже религия трансформировалась в игру...» [40; с. 153—154].

Особенно заметной с начала IX в. в аристократической среде стала тяга к магико-религиозной обрядовости, к оккультизму — увлечение даосской мистикой, учением о темном

и светлом началах (*инь — ян*), почитанием Полярной звезды и другими оккультными системами китайского происхождения. В 807 г. был даже издан специальный «эдикт, запрещающий колдунам, предсказателям и священникам совращать суеверные массы» [45, с. 57]. Впрочем, успеха этот эдикт не имел: первым его нарушителем был императорский двор.

Увлечение оккультизмом, эстетизм, театрализованность быта придворной аристократии учел и умело использовал в своих теориях и в практике школы *сингон* Кукай. Многие были им заимствованы из Китая в готовом виде, некоторые детали привнесены дополнительно с учетом японской действительности. Существо же доктрины школы *сингон* сводится к вере в будду Махавайрочана.

Тело будды Великого Солнца (Дайнити, Бирусяна), как учит *сингон*, тождественно космосу. Космос состоит из шести элементов: земли, воды, огня, воздуха, свободного пространства и сознания. Жизнь Вселенной образуют тело, речь и мысль этого будды. Они называются тремя таинствами и могут быть обнаружены во всех элементах Вселенной, начиная от мельчайших пылинок и кончая каждым из нас. Они бесконечны в пространстве и непрерывны во времени. Обнаружению этих «трех таинств» в себе каждым адептом и посвящен ритуал *сингон* [40, с. 125].

Что первично в *сингон* — философия *виджнянавадинов-йогачаров* [21, с. 275], определившая ритуал, или мистическая обрядность, приведшая к систематизации мировоззрения [40, с. 126]? Этот вопрос по-разному решают специалисты по истории и философии буддизма, но он не главный для нашей темы. Нас интересует сейчас, в каком виде учение этой школы стало распространяться в Японии, как оно приспособлялось к местным условиям и какое влияние оказало на те стороны японской культуры, с которыми взаимодействовало. Однако нужно иметь в виду одну особенность этого учения. Буддийское в своей основе, оно охотно принимало в себя все местные культы народов, с которыми сталкивалось, и вместе с этими культами — элементы мировоззрений, обряды, суеверия небуддийского происхождения. Появившись в Японии, учение и практика *сингон*, отталкиваясь от этого опыта, готовы были взаимодействовать с синто и с другими идеологическими системами, уже нашедшими себе место в японском обществе, потому что уже содержало в себе типологически и генетически родственные им черты.

*Сингон* буквально означает «истинное слово», в японском языке употребляется в значении «заклинание» и является переводом санскритского *мантра*, т. е. «тайна», — слово, кото-



рым обозначались религиозные гимны. Будда Вайрочана всегда и всюду (поскольку он отождествляется с вечным и безграничным космосом) произносит речь. Частью этой вечной и вездесущей речи являются формулы, произносимые при храмовых обрядах, выражения, в которых встречаются имена будд, религиозные тексты. Особую силу имеют мистические формулы. Они и представляют собой «истинное слово» (*сингон*) в узком смысле. Произнесение этих формул способно вызвать к действию могущество будды Великого Солнца.

Но космический будда совмещает в себе три аспекта. Поэтому наилучший контакт, точнее — наилучшая реализация изначального единства со всеобъемлющим могуществом будды Махавайрочаны достигается не только речью или «словом», но и деянием, т. е. обрядовым действием, и мыслью, т. е. верой в этого будду, когда они одновременны и единопавленны.

Чтобы разработать философский аспект системы *сингон*, требовался высокий уровень абстрактного мышления. Главная работа по созданию этой системы была проделана китайскими буддистами. Кукай принял их учение и дополнил его. Дополнение касалось не только включения в пантеон будд, каждый из которых представлялся эманацией Махавайрочаны, местных божеств, но и методов воздействия на верующих.

На длинном пути из Индии через Центральную Азию и Китай в Японию эзотерический буддизм принял в себя поклонение многим местным божествам, добрым и злым. Вместе с поклонением этим божествам он включил в свою практику и ритуалы соответствующих культов — ритуалы общения с божествами. После приведения разнородных обрядов в систему буддизм школы *сингон* стал обладателем громадного количества символов, приемов проведения церемоний, условностей. Каждый объект поклонения (будда, бодхисаттва, злой демон) по-своему обозначался в скульптуре, в живописи и в проповеди или описании. Их функции, соответствующие определенным аспектам бытия космического будды, в изображениях символизировались определенными атрибутами, а в ритуале обозначались жестами, позами и интонациями священнослужителей или особенностями музыкального сопровождения ритуала. Осмысление суммы всех этих приемов потребовало от Кукай размышлений над проблемой комплексного воздействия на адептов.

Наиболее емким графическим средством отражения космологических представлений и смысла эзотерического культа были *мандала*. *Мандала* изображали два аспекта Вселенной или две «сферы» — «сферу неразрушимого» (*конгокай*, санскр. Ваджрадхату) и «сферу чрева-хранилища» (*гайдзо*

кай, санскр. Гарбхакукши), символизирующие эмпирическое и абсолютное бытие. В две части картины входили изображения будды Махавайрочаны, сидящего в белом овеоле на цветке лотоса в позе созерцания, и других будд, а также разного рода предметов и фигур, форма и цвет которых имели специальное значение (квадрат — место для будущих будд, красный круг — символ деятельности и т. д.). Таким образом, живопись *мандала* подчинялась наиболее жестким иконографическим законам из всех, когда-либо существовавших в изобразительном искусстве японского буддизма.

Ясно, что усложненная философия, обилие условностей в отправлении культа и сугубая «зашифрованность» религиозных изображений предполагали, что стать посвященным в *сингон-буддизм* можно было только после сложной специальной подготовки под руководством наставника. Основная масса верующих должна была слепо выполнять соответствующие ритуалы или верить во всемогущество будды Великого Солнца, ожидая как награду за эту веру выполнения своих желаний. А желания допускались разные — от получения «малого блага» до гибели недруга.

#### 8. ТРАНСФОРМАЦИЯ СИНТО ПОД ВЛИЯНИЕМ ХЭИАНСКОГО БУДДИЗМА

Проповедники обеих эзотерических школ японского буддизма знали, что привлечение на их сторону массы верующих во многом зависит от того, насколько умело они используют для этого синтоистские верования. И они проводят политику сближения с синто еще более активно, чем в предыдущем столетии идеологи нарского буддизма. Начало было таким же, как при строительстве храма Тодайдзи: для популяризации буддийских храмов их покровителями стали объявлять синтоистских *ками*.

«В девятом веке,— отмечает японский исследователь истории синто Оно Сокё,— некоторые *ками* святилищ стали охранителями буддийских храмов. Например, *ками*, святилища Хиёси<sup>21</sup> в Сакамото, у подножия горы Хиэй, стал охранителем тэндайского монастыря Энрякудзи, а *ками* святилища Нибуцу-химэ в префектуре Вакаяма был покровителем сингонского монастыря Конгобудзи, на горе Коя» [46, с. 86].

Следующим шагом в этом направлении были попытки интерпретировать синто с позиций эзотерического буддизма. Но прежде чем говорить об этих попытках, нужно в нескольких словах остановиться на косвенном влиянии буддизма на синто. Это косвенное влияние выразилось в том, что часть

синтоистских жрецов стала оказывать сопротивление слишком активному наступлению буддизма и китайских философских учений. Как реакция на активность буддийского духовенства, как признак пробуждения самосознания служителей синто, возникла идея «Пути *каннагара*» («В соответствии с *ками*»), которому нужно следовать со «светлым, чистым, прямым и правдивым сердцем». В конце VIII — начале IX в., таким образом, активизируются попытки «очищения» синто от иноземных влияний и создания некоторого подобия синтоистской идеологии (к первым опытам такого рода можно отнести составление мифологического свода «Кодзики» и «Собрания древних речений» (Когосю) Имбэ-но Хиронари, IX в.).

Но традиции буддистов по приспособлению местных религий к своим нуждам были богаче, чем традиции синтоистских жрецов. Идеологи школы *тэндай* приступают к разработке доктрины реформированного синто, который в их интерпретации впоследствии получил название «Санно синто» (известнее как «Санно итидзицу синто») или «Хиэ синто» — по названию синтоистского святилища, «охраняющего» храмовой комплекс на горе Хиэйдзан. *Ками*, культу которых были посвящены святилища, приспособленные проповедниками *тэндай* для пропаганды их учения, стали или идентифицироваться с бодхисаттвами, или приравниваться к так называемым *мёо* — свирепым охранителям буддийского учения. Эти *ками* получали соответствующие буддийские имена. Так, Санно — это буддийское имя Оямакуи-но-ками, культу которого посвящено святилище Хиэ. Имя означает «король (т. е. охранитель) горы» (т. е. Хиэй). На первых порах назначение таких «буддизированных» синтоистских святилищ состояло в популяризации буддийских центров, а затем, после того как эти центры сами стали привлекать толпы паломников, святилища существовали уже за счет их популярности.

Наиболее законченную форму интерпретации синто с буддийских позиций приобрела у проповедников школы *сингон*. Под их влиянием «многие синтоистские святилища приняли буддийские черты; наиболее замечательным примером является святилище Ивасимидзу Хатиман, в котором исполнялись подобные буддийским обряды с буддийским церемониальным оформлением и которое обслуживалось женатыми *сясо* (букв. „буддийские священники, служащие в синтоистских святилищах“)» [45, с. 62].

Была выработана теория *хондзи-суйдзяку* — вариант концепции двух аспектов существования Вселенной — эмпирического и абсолютного. Абсолютный аспект, трактованный как первичный, получил название *хондзи*, а эмпирический,

объявленный производным, — *суйдзяку*. Всякий *ками* считался эмпирическим проявлением, «проявленным следом», *суйдзяку* буддийского святого, т. е. «изначальной сущности», *хондзи*. Возникла «концепция отождествления *ками* и будд» (*симбуцу догайсэцу*). Большинство святилищ было оборудовано специальными ритуальными помещениями *окуноин*, где проводились буддийские службы. Специальные меры против влияния буддизма были приняты только главными синтоистскими святилищами, Идзумо и Исэ, где запрещалось даже произносить самые слова, относящиеся к буддийской религии: «сутра», «буддийский храм», «монах» и т. п. [1, с. 46]. В святилище Но-но мия, где принцессы крови в течение года проходили «очищение» перед посвящением в жрицы Исэ дай-дзингу, вместо слов «будда» и «сутра» полагалось говорить: «тот, что в центре» и «цветная бумага» [16, с. 56].

Активное приспособление синто к буддийским догмам, особенно рельефно проступившее в так называемом «двустороннем (двусоставном) синто» (*рёбу синто*), доктрины которого были разработаны последователями Кукая в XIII в.<sup>22</sup>, объясняется не только способностью буддизма принимать местные культы, но и особенностями самого синто.

«Синто, — утверждает Анэсаки Масахару, — всегда был двойственной религией; из двух его аспектов один был тесно связан с обычными, повседневными делами, а другой имел дело со „скрытыми“ или оккультными материями. В его мифологии противоположность между этими двумя аспектами символизировалась преданием о подчинении потомков бога Бури эмиссарами богини Солнца<sup>23</sup>. Возвышение богини Солнца к верховной власти в VII и VIII вв. постепенно отесняло оккультный аспект синто, но это изменение фасада было скорее политическим или социальным, нежели религиозным, а народ в целом оставался приверженцем оккультизма, главным образом в связи с верой в некоторые местные божества, особенно в божества группы Идзумо. На помощь к ним пришел оккультизм китайской Онъёдо, теории двух принципов — *инь* и *ян*, и его применение в гаданиях и заклинаниях; *сингон*-буддизм с его сильно развитым мистицизмом еще больше способствовал смешению различных элементов народных верований и суеверий. Видоизменение *сингон*-буддизма с упором на оккультную сторону религии *рёбу синто* представляло собой обнаженную форму старого компромисса между богиней Солнца и богом Бури..» [40, с. 137—138].

Возможно, проф. Анэсаки несколько увлекся, проводя прямую аналогию между мифами об Аматэрасу-омиками и Сусаноо-но-микото, с одной стороны, и *сингон*-буддийской схемой Вселенной, представленной двумя частями *мандалы*, — с 171

другой, но в главном он прав: оккультный аспект синто послужил последователям школы *сингон* благоприятной основой для практического сближения автохтонных верований с эзотерическим буддизмом. Теоретическое же обоснование такого сближения было уже делом не первоочередным: оно предназначалось не для массы верующих, а для представителей элитных классов, в первую очередь для высшего синтоистского жречества.

Однако, находя точки соприкосновения с местными верованиями в оккультной практике, проповедники *сингон* вольно или невольно открывали канал, по которому пошло обратное влияние: в японском буддизме окрепло и стало пользоваться большой популярностью течение, серьезно трансформировавшее первоначальные представления в духе шаманистического синто.

## 9. ВЛИЯНИЕ СИНТО НА ХЭЯНСКИЙ БУДДИЗМ

Первые буддийские проповедники застали в Японии общество, в значительной степени основанное на патриархальных принципах. Проникнуть в сознание членов этого общества их учение могло, приспособившись к некоторым устойчивым представлениям, реальным и фантастическим, связанным с синтоистскими верованиями. Такое приспособление, как мы видим, не прекращалось в течение нескольких столетий и осуществлялось двумя способами — приближением буддизма к привычному японцам пониманию мира и постепенной трансформацией синто. Второй способ привел к выработке нескольких разновидностей «буддизированного синто», систематизированного больше, чем официальный синтоистский культ, не затронутый буддийским влиянием. Первый способ часто выходил из-под контроля официальной буддийской церкви и вступал с нею в конфликт.

Но возникновение новых школ в японском буддизме, как и появление синкретических учений, широко использовавших шаманистическую практику и суеверия местного происхождения, нельзя объяснить одним только противостоянием или сотрудничеством буддизма и синто. В первую очередь играло роль изменение самого японского общества. Оно вступило в эпоху средневековья, феодальные отношения стали в нем господствующими, и феодальная идеология, подчинявшаяся своим законам, приспособливалась к себе и буддизм, и синто, и конфуцианство, вызывая к жизни иногда самые причудливые сочетания нескольких религиозно-философских и культурных систем, со своими обрядовыми процедурами, ритуалами и

предрассудками, которые распространяли влияние даже на устоявшиеся компоненты идеологии — на ортодоксальный буддизм и храмовой синто. В первую очередь это относится к *сюэндо*.

Почему практика *сюэндо* осуждалась официальной идеологией? Может быть, из-за того, что она стояла в определенной оппозиции к господствующим школам буддизма и синто, составляя им конкуренцию в борьбе за популярность среди верующих. Такие случаи нередко отмечались и в отношении чисто буддийских учений — *тэндай* и *сингон*, *дзёдо*, *дзэн*, *ни-тирэн*, которые первоначально отвергались и буддийскими иерархами, и нередко представителями светской власти. Но приходило время, и эти учения сами становились в положение официальных, сами брали на себя функции арбитров в решении судьбы очередной школы реформированного буддизма<sup>24</sup>. Отчасти разницу в отношении к этим учениям и к *сюэндо* можно объяснить отсутствием во втором из них единого организационного и идеологического центра. Но ведь само это отсутствие является следствием какой-то более общей черты *сюэндо*. Такой общей чертой, как нам представляется, было игнорирование всякой иерархической регламентации, церковной или светской. С этим никакая феодальная идеология примириться не могла: это противоречило основным принципам организации феодального общества.

Мы уже говорили о том, что буддийская церковь представляла в раннесредневековой Японии чуть ли не единственную возможность для вертикальной динамики общества. Представители старинных родов, оттесненные родом Фудзивара на второй план в политической жизни, получали здесь высокие посты, могли полнее раскрыть свои способности в литературе, искусствах, науке и даже в государственной деятельности. Несколько позднее высшие посты в буддийских монастырях иногда стали занимать и выходцы из провинции, так называемые «восточные дикари» — самураи из Адзума. Но попав в орбиту действия монастырских уставов, они оказывались во власти жесткой регламентации не только всей жизни, всех поступков (вплоть до распорядка дня), но и в плену раз навсегда установленной иерархии санов и должностей. Пренебрегать этой иерархией они не могли. Сходная картина наблюдалась и в синтоистской церкви, где должности продолжали оставаться наследственными, закрепленными за определенным родом.

Из этой регламентации выпадали отшельники-*ямабуси*. Своим праучителем они считали Эн-но Сёкаку, но не следовали его учению слепо, а постоянно обогащали свою практику за счет новых учений. В хэйанскую эпоху источником такого

обогащения стали многие обряды эзотерического буддизма. Таким образом создавалась специфическая форма смешения буддизма с синто, в которой спекулятивная сторона обеспечивалась буддизмом, а практическая — синто, системой *ом-мэ (инь-ян)* и обрядовой практикой эзотерических направлений буддизма. Существовало две главные разновидности *ямабуси*. Одна из них была связана с тэндайской, другая — с сингонской традицией [45, с. 71—72]. Священнослужители обеих школ предпринимали немало усилий для систематизации взглядов горных отшельников и в конечном итоге присоединили большинство их корпораций к своим школам. Но популярность *ямабуси* среди населения (нередко она создавалась стараниями тех же официальных проповедников) была столь велика, что их опыт не мог не сказаться на религиозной практике обеих эзотерических школ японского средневекового буддизма. Так в учении *сингон* получил распространение постулат о совместимости пострига с мирской жизнью. Появилось большое количество *убасоку*, называвшихся «ступившими на Путь» — *нюдо*. Это были люди, занимавшие официальные посты (в их числе — высшие придворные чиновники), которые принимали постриг, брали буддийское монашеское имя вместо мирского и посвящали часть времени монастырской или отшельнической практике, а основное время занимались сугубо мирскими делами, включая всевозможные развлечения и участие в вооруженных столкновениях с дружинами местных феодалов.

«Человек, ведущий жизнь главы семейства, — пишет о них Анэсаки, — может великолепно выполнять религиозные таинства и рассматривать так называемые мирские деяния как, по существу, религиозные, ибо повседневная жизнь есть частичная реализация космической жизни, а каждый индивидуум есть воплощение глубочайшей истины. Мирская жизнь, жизнь семейного человека — это ступень в религиозной практике...» [40, с. 138—139]. Таким образом, типологически сходная с *ямабуси* группа *убасоку-нюдо* изначально отличалась от нее тем, что не игнорировала феодальную регламентацию, а, напротив, не теряя связи с регламентацией светской, постепенно вращалась в церковную и устанавливала между ними крепкие контакты. Вместе с некоторыми другими особенностями политической жизни Японии (в частности, с системой *инсэй* — постригом экс-императоров) распространение «вступления на Путь» безусловно укрепляло союз государства с буддийской церковью. Община принимала опыт, родившийся из союза с синто, не безоглядно, а с поправкой на требования феодального общества, в котором «человек не стоял перед выбором, исходя из собственной моральной пози-

ции как исходной, центральной „точки отсчета“, а следовал готовым образцам» [22, с. 49].

Любопытное сочетание буддийских и синтоистских поверий в культовой практике можно наблюдать на примере трансформации представлений о бодхисаттве Дзидзо. В «Записях древних деяний» имеется миф о синтоистском боге Идзанаги, который спустился вслед за своей супругой, богиней Идзанами, в Страну тьмы (Ёминокуни) и узрел ее там в скверне, чем нарушил данный ему супругой запрет и навлек на себя гнев Идзанами. Убегая от разъяренной супруги, Идзанаги должен был преодолевать всякие препятствия, которые Идзанами ставила ему в Стране тьмы, и избавляться от напущенных ею напастей. В числе этих напастей были ведьмы — «дьяволицы Страны тьмы», гнавшиеся за нарушителем запрета. Чтобы остановить дьяволиц, Идзанаги-но микото бросил позади себя палку. Эта палка и стала почитаться синтоистами как Саи-но kami или Саэ-но kami — Kami-останавливающий или Kami-препятствующий, т. е. *kami*, который препятствует нападению злых духов. Поскольку в его функции входило препятствовать нападению злых духов, защищать от них человека, то он стал также почитаться как *kami*, защищающий путников, *kami* дорог — Досодзин или Дорокудзин.

Примерно с XI в. все более популярным в японском буддизме становится бодхисаттва Дзидзо (Кшитигарбха). Согласно преданию, он дал обет не достигать сущности будды до тех пор, пока не достигнет проветления последнее существо из преисподней [45, с. 82]. Дзидзо в представлении буддистов Китая стал воплощением безграничного сострадания будды Амитабха. В Японии же благодаря деятельности *ямабуси* амидаистского толка он присоединил к себе функции Саэ-но kami и приобрел новые. «Массы, — пишет Китагава, — смотрели на Дзидзо как на потенциального посредника для душ, которым назначено опуститься в нижний мир. Даже сегодня сельская местность в Японии усеяна каменными изваяниями Дзидзо по сторонам дороги или по соседству с *акаго-дзука* (могильными холмами младенцев). Очевидно, в старину мертвых младенцев хоронили в таких скромных могилах из-за веры в то, что вскоре они могут родиться снова. С течением времени Дзидзо стал рассматриваться как особый защитник младенцев и умерших детей — функция, за которую он никогда не был ответствен в Китае» [45, с. 84]. К концу эпохи Хэйан бодхисаттва Дзидзо из спутника Амитабудды (в изображениях) окончательно превратился в самостоятельного покровителя детей и женского труда, в охранителя дорог (особенно поворотов дорог, за которыми, оче-



видно, наиболее вероятной мыслилась встреча со злыми духами, с опасностью). Что касается совпадения его функций с функциями Саэ-но ками в подземном мире, то здесь, вероятнее всего, сказалось раннее влияние буддийской литературы на японскую мифологию (по крайней мере на тех, кто ее записывал). Во всяком случае, влияние на «Записи о делах древности» и на «Анналы Японии» «Лotosовой сутры» и «Сутры о Вималакирти» (в частности, на описание диалога Аматаэрасу и Амэ-но Удзумэ перед входом в Небесный грот) считается несомненным [43, с. 80—92].

#### 10. ХЭИАНСКИЙ БУДДИЗМ — НАЧАЛО РАСПРОСТРАНЕНИЯ АМИДАИЗМА

Вместе с возрастанием популярности буддизма в XI—XII вв. в японском буддизме на первый план постепенно выходит почитание Амида-будды. Можно назвать три основные причины этого явления: 1) стараниями официальных властей, господствующих школ буддизма и отшельников-*ямабуси* буддийская религия к этому времени распространила свое влияние далеко за пределы столицы и привилегированных слоев населения, стала частью мировоззрения практически всего населения Японии; 2) развитие феодальных общественных отношений диктовало выработку таких форм идеологии, которые бы отвечали требованиям эпохи, таких форм религии, которые бы позволили проводить аналогии между социальной структурой и структурой религиозного сознания, а в первой из них усиливались феодальные владельцы, культивировавшие в своих землях слепое подчинение, безусловную веру в собственную непогрешимость, отсутствие личной инициативы вассалов в решении важных вопросов; 3) падение олигархии Фудзивара и возвышение Тайра, ряд стихийных бедствий, крестьянские восстания в XI—XII вв., эпидемии и многие другие признаки говорили буддистам о том, что наступил «конец дхармы» и учения старых школ о самоусовершенствовании и постепенном улучшении кармы в долгой цепи рождений для них не вполне подходят.

«Несчастливых счастье и сладость огорченных», выражаясь словами Н. М. Карамзина, стали находить в вере в спасительную сущность «изначального обета» будды Амитабха. Эта вера была объявлена «коротким путем к очищению» от омраченности и кармической зависимости, а милосердие Амида-будды — «чужой силой» (*тарики*), которая приведет к этому очищению.

По буддийскому учению, Амидабха, выполнив трудные обеты, достиг «просветления» (*бодхи*), но, вместо того чтобы в качестве «просветленного» (будды) погрузиться в нирвану, остался бодхисаттвой и поклялся не входить в нирвану, пока в мире останется хоть один смертный, который бы верил в его милосердие и оставался во власти жармы. Всякий, кто верит в него, должен в следующем же рождении оказаться в Сукхавати — «Чистой земле» Амида-будды, откуда нет возврата в мир страданий, а есть лишь путь в нирвану. Никто не должен истязать себя соблюдением трудных обетов, тратить время на созерцание и самоуглубление.

По японским подсчетам, «Последний конец Закона» или «конец дхармы» (*маппо*, санскр. *паишчимадхарма*) — последняя и самая ужасная стадия в истории учения Будды наступала в 1052 г. Спасаться нужно было срочно<sup>25</sup>. Первоначально проповедь поклонения Амида-будде проводилась приверженцами раннехэйанских школ<sup>26</sup>. Гэнсин, утверждавший, что природа будды присуща каждому, и призывавший слушателей к пробуждению их первоприроды, истолковывал веру в милосердие Амида-будды еще с позиций школы *тэндай*. К первым проповедникам амидаизма, от которых нужно считать зарождение учения школы «Чистой земли» (*дзёдо*), надо отнести Хонэн-сёнина (1133—1212). «Его учение было простым, — пишет Судзуки, — если мы благочестиво верим в Амида и его изначальный обет и желаем исключительно рождения в его земле Чистоты и Счастья, говоря: „Наму Амидабуцу“ (*нэмбуцу*), мы безусловно будем взяты Амида и освободимся от тяжкого бремени мирских забот. Не избранная обрядовость, не мистическая философия, не запутанная сложность специальных терминов, а простое, прямое обращение к будде Амидабха...» [49, с. 363].

Новое учение максимально приближало буддизм к монотеизму. Его проповедники прежде всего обратились к массам крестьянства, к простым самураям-дружинникам. «Буддизм в Японии впервые по-настоящему стал превращаться в массовую религию» [14, с. 264].

Действительный расцвет японского амидаизма относится к началу развитого средневековья: с XIII в. он дробится на секты, обрастает философскими трактатами, житийной литературой, всевозможными легендами местного происхождения, привлекает к себе благосклонное внимание императорского двора и сёгунского правительства. В это время происходит любопытный процесс перенесения акцентов с особы Амида-будды на технику прославления его. В письменных памятниках чаще начинают писать не о милосердии этого будды, а о действенности обращенной к нему молитвенной

формулы. Однако этот период не входит в хронологические рамки нашего раздела, и останавливаться подробнее на трансформации школы *дзэдо* мы не будем. Заметим только, что кульминацией и ранних и поздних амидаистских сюжетов в литературе было рождение верующего в «Чистой земле» Западного мира.

## II. БУДДИЗМ И ХЭЙАНСКАЯ КУЛЬТУРА

Когда в популярной литературе пишут о японском средневековье, особенно о морально-этических устоях средневекового общества Японии и в еще большей степени о тех элементах этих устоев, которые сохранились до нашего времени, почти без исключения оперируют примерами позднего средневековья. Особенно это касается неспециалистов. Если же взять наугад несколько памятников литературы японского позднего средневековья или философских трактатов того же времени и проверить, что имеют в виду авторы этих произведений под выражением «золотой век» (а представление о «золотом веке» есть у многих народов), то окажется, что японский «золотой век» — это годы Энги и Тэнряку, т. е. первая четверть и середина X в., почти середина эпохи Хэйан.

Когда в специальной литературе пишут о наиболее выдающихся этапах в развитии японской культуры, на первое место ставят обычно эпоху Хэйан. Ее выделяют историки идеологии, формативных искусств, литературы, музыки, науки, социально-экономических отношений, письменности, языка. Влияние хэйанской культуры сказывалось в Японии многие столетия. Ее памятники вдохновляли писателей, поэтов, драматургов, ученых и художников и в XIV, и в XVIII, и в XX в. Эпоха Хэйан ассоциируется с понятием о культурном взлете, о преэминентности культуры.

Между тем распространенное на Западе (и в общих чертах верное) представление о японском средневековье почти не имеет аналогии в культуре эпохи Хэйан. Те же или похожие элементы образовывали тогда свой собственный рисунок, который не повторился позднее. Эпоха Хэйан была еще до господства самураев, до хакари, до чайных церемоний и философии *дзэн*, так действующих на воображение европейцев и так повлиявших на общие характеристики культуры позднефеодальной Японии.

Отличительной особенностью культуры хэйанской эпохи по сравнению с предшествующей и последующей эпохами бы-

ло ее самостоятельное развитие, свободное от постоянного живого влияния континентальной культуры. «Исторически, — отмечает профессор Хасимото Минэо, — японская культура стимулировалась одной иностранной культурой за другой — буддийской культурой, конфуцианской культурой, европейской и американской культурой — и использовала их как катализаторы в формировании самой себя» [42]. Однако в действии этих «катализаторов» были перерывы, когда на первый план выступало культурное самосознание японцев. И тогда отбрасывались «лишние накопления» в заимствованиях, перерабатывалось в горниле собственных достижений культуры, местных многовековых традиций то ценное, что было принято японцами в пору массового восприятия элементов иноземной цивилизации, и на свет появлялись шедевры искусства и литературы, непохожие ни на какие образцы, заимствованные с континента. Хэйанская эпоха — один из примеров такого рода взлетов.

Падение Танской династии и частые междоусобицы в Китае привели к тому, что японский двор в конце IX в. перестал направлять туда официальные посольства. Почти прекратилась и торговля. Отдельные буддийские паломники, посещавшие китайские монастыри, уже не смотрели на них как на источники недостижимой мудрости, в плодах которой так нуждается их отечество. «Вместо ввоза новых искусств и литературы Япония производит их сама — изящные и утонченные по стилю и чувству, имеющие склонность становиться все более и более изнеженными и эмоциональными» [40, с. 125]. Одним из важнейших шагов на пути развития культуры хэйанской Японии было изобретение и распространение собственной системы письма. Слоговая азбука, основанная на скорописных формах начертания иероглифов, в которых использовался только фонетик (*хирагана*), позволила записывать японское слово в его настоящем звучании, а японскую фразу — в присущем ей порядке, со всеми грамматическими показателями, пропадавшими при других системах письма (*манъёгана* не была достаточно последовательной, и позднейшие исследователи много сил потратили на дешифровку записей некоторых песен из «Собрания мириад листьев»). Примерно в это же время появляется и другая слоговая азбука, тоже основанная на иероглифике, но использовавшая отсеченный от целого идеографа элемент, — *катакана*. Две системы слогового письма в сочетании с иероглифами, которые употребляли для записи корней слов, позволили развиваться такому своеобразному явлению, как графическая стилистика [3, с. 9]. Расширился и круг грамотных людей. Залугу в создании собственно японской письменности tradi-

ция приписывает буддийским священнослужителям, и в частности Кукаю.

Появление японской графики привело к поразительному результату: за первые же 100—150 лет было записано и стало широко читаться несколько сот рассказов, повестей, легенд и дневников, тысячи стихотворений. Литература стала всеобщим увлечением, героям популярных произведений стали подражать, распространились разного рода литературные игры и поэтические состязания.

Культура эпохи Хэйан как будто специально создавалась, чтобы подтвердить легенду о трех периодах в судьбе дхармы. Заканчивался так называемый период Подобия дхармы (*дзобо*, санскр. «Пратирупадхарма»), признаками которого должны были являться подъем внешнего благочестия при понижении истинной веры, строительство множества храмов. В Киото и провинциях начиная с IX в. строилось большое количество буддийских храмовых комплексов с учетом рельефа местности, природных условий. Многоярусные пагоды с резными шпилями выражают величие и умиротворенность, возвышение над мелочными мирскими страстями и несуетную строгость линий. Выразительность буддийской храмовой архитектуры стала оказывать влияние также на планировку и отделку синтоистских святилищ (в первую очередь святилищ, которые обслуживали *сясо*). Павильоны храмовых комплексов в архитектуре часто имели много общего и с гражданскими строениями. Именно поэтому нередко дворцы аристократов жертвовались храмам и начинали использоваться для проведения служб. Так, одним из павильонов храмового ансамбля Бёдоин в Удзи стал летний дворец Фудзивара Ёримити (992—1074), старшего сына знаменитого Фудзивара Митинага и строителя этого ансамбля. В XI в., в связи с распространением амидаизма, возводятся большое количество храмов, посвященных Амида-будде. Отличительной их особенностью стало преобладание декоративности над функциональностью, обязательное наличие статуи Амида-нёрай в качестве главной статуи храма.

Статуи Амида-буцу к концу хэйанской эпохи стали абсолютно преобладать в храмовой скульптуре. В первые же века (особенно в IX в.) были распространены статуи Сяка, Каннон, Якуси-нёрай. Новые тенденции, проявившиеся в хэйанской скульптуре по сравнению с более ранней, заключались помимо отражения изменений в культах будд и бодхисаттв в двух обстоятельствах. Первое — изменение техники. Вместо сложной техники литья бронзовых статуй или изготовления их из сухого лака начинает распространяться вырезание фигуры святого из цельного куска дерева. По-види-

тому, это было связано с распространением буддизма в провинциях и влиянием на буддийскую скульптуру народной техники изготовления фигур. Другое обстоятельство — появление портретной деревянной скульптуры и фигур синтоистских *ками*, также вырезанных из цельного куска дерева.

В принципе для синто не характерно изображение объекта поклонения в антропоморфном виде. В современных синтоистских храмах скульптуры, как правило, отсутствуют. Но в эпоху Хэйан изготовление деревянных статуй Амида-будды стало делом настолько обычным (оно почиталось актом веры в милосердного Амида и залогом рождения в его «Чистой земле»), что при общей тенденции к сближению синто с буддизмом стали предприниматься попытки создания статуй Хатимана в буддийском храме Якусидзи и нескольких *ками* в святилищах Мацуо-дзиндзя и Коцу-дзиндзя [10, с. 41]. Большой спрос на статуи Амида имел и отрицательные последствия — канонизацию некоторых приемов, схематизм и ремесленничество вместо живого творчества, стремление к излишнему украшательству [10, с. 42—43].

Культура хэйанской Японии была динамичной. Во многом это объясняется ее синкретизмом, тем, что ни у одной идеологической системы не было монополии на проповедь. И общество в целом, и каждый его член в отдельности (если не брать служителей культа), отдавая предпочтение буддизму, принимали и синто, и конфуцианство, и систему *инь—ян*, и культ Полярной звезды, и веру в Небо, и другие автохтонные или заимствованные из Китая, Индии или Центральной Азии (косвенным путем) системы. Все они находились одна по отношению к другой в постоянном движении: то, что преобладало в конце X в., становилось второстепенным к середине XI в. и т. д. Но гонений со стороны одной системы на все остальные не было.

Сходная картина наблюдалась и в границах буддийской религии. Как только новая школа буддизма завоевывала признание, она начинала расширять круг адептов всеми доступными средствами: при помощи проповедей, обрядов, музыкальных и танцевальных представлений, храмового строительства, изготовления скульптур, поощрения переписки сутр, религиозной живописи, прикладного искусства, расширения сети школ и благотворительных учреждений. Каждое новое учение использовало собственный арсенал средств воздействия на массы, и во многих областях культуры одно направление сменяло другое или развивалось с ним рядом на основах взаимовлияния<sup>27</sup>.

Такая ситуация специфична для буддийского мира, и ее трудно представить в странах средневековой Европы. Там 181

новые идеи встречались ортодоксальной церковью враждебно, а литература и искусство отражают постоянную борьбу разных направлений христианского учения между собой, а всех вместе — с нехристианскими влияниями. К примеру, в византийской литературе, современной японскому обществу первой половины эпохи Хэйан, отразилась и критика античной мифологии и мусульманских представлений, с одной стороны, и полемика с иконоборцами — с другой. Сохранение чистоты идей ортодоксальной церкви лежало также в основе «каролингского возрождения» в Западной Европе (вторая половина VIII — начало IX в.). Недаром Шалонский собор (813 г.) постановил основной задачей церковных школ считать подготовку людей, способных бороться «не только с различными ересями, но и с ухищрениями антихриста». Письменное слово и изображение в таких условиях тяготело к регламентациям, к канонизации образцов, т. е. в конечном счете к творческой депрадации. Христианская религия монополизировала художественное воспроизведение действительности и долгое время оказывала на него отрицательное влияние. Буддийская религия на определенной ступени стала доказывать обыденность, неисключительность, общедоступность подвижничества. Это нашло выражение в произведениях искусства, которые не были монополией церкви и, следовательно, могли находить подражателей или оппонентов в мирской среде. От этого искусство выигрывало.

Собственно, о благотворном влиянии эзотерического буддизма на развитие японской живописи можно говорить лишь очень осторожно. Нет слов, распространение *мандал*, большое значение, которое Кукай и его последователи придавали изображению, способствовали и изготовлению новых видов краски, и увеличению числа профессиональных художников. Но эти же причины вызывали ремесленнический подход к рисованию, разделение написания *мандалы* на простейшие операции, выполнявшиеся разными людьми, чаще всего и не помышлявшими о творческом подходе к созданию картины.

Положение стало меняться с распространением картин, посвященных бодхисаттве Фудо-мёо, объёмному пламенем, и будде Амитабха, встречающему праведников в «Чистой земле» Западного мира. Большая тяга к композиционной сложности, красочности, выразительности сопровождалась и распространением нового живописного стиля, *ямато-э* («японского») взамен старого, *кара-э* («китайского»), господствовавшего в японской живописи ранее. Стиль *ямато-э* отличался изяществом линии, тонкостью цветовых переходов, использованием собственно японских пейзажей при создании рели-

гиозных картин и тягой к светским сюжетам в отделке интерьеров, росписи ширм, перегородок, вееров. Создаются повести в картинах, так называемые *эмакимоно*, где каллиграфически выполненный текст перемежается с рисунками-иллюстрациями. Первое время такие иллюстрированные свитки создавались на сюжеты буддийских сутр и житийных произведений, но в XI—XII вв. резко возрастает число *эмакимоно* на темы знаменитых произведений светской литературы. К концу эпохи Хэйан появилось несколько разновидностей живописи *эмакимоно*, в том числе две главные — серии статичных изображений, каждое из которых отличается сюжетной завершенностью, и серии динамичных рисунков, каждый из которых продолжает предшествующий.

Начиная со второй половины X в. необычайно широкое развитие получают изделия прикладного искусства. Причина этого явления не только в том внимании, какое *сингон* и *тэндай*-буддизм уделяли оформлению служб, но и в культуре эстетизма, распространившемся при хэйанском дворе. Всевозможные ширмы, перегородки, шторы, занавески, столики, рамы, веера, декоративные ткани изготовлялись и украшались с большим изяществом, занявшим место показного величия, которое можно было наблюдать в VIII—IX вв.

Роль, которую проповедники эзотерического буддизма отводили ритуальной практике, сказалась на развитии храмовой музыкальной культуры, усложнении танцевальных представлений, возникновении зачаточных форм театрального искусства (правда, здесь велика заслуга синтоистской обрядовости и придворных традиций). Во всех случаях развитие культуры тем заметнее, чем явственнее тот или другой вид искусства отходил от канонически-ритуального, становился элементом быта (пусть не повседневного, а праздничного, исключительного, но не привязанного к одному определенному храму и одной определенной дате).

## 12. БУДДИЗМ И ХЭИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Можно выделить два основных уровня, на которых японская литература эпохи Хэйан испытывала влияние буддизма, — уровень сюжетов и уровень идей. Деление это условно, граница между уровнями не четка, поскольку отдельные аспекты буддийского влияния на литературу с одинаковым успехом могут рассматриваться на обоих уровнях.

Общепризнано, что главным поставщиком сюжетов в религиозной литературе средневековой Японии была «Лотосовая сутра». Ее объем, обилие разного рода притч, жизнеописаний



саний и т. п., разнообразие сюжетных ходов, афористичность многих мест и другие достоинства позволяли собирать вокруг себя слушателей проповедникам, пересказывающим сутру по частям, использовать отдельные фразы и большие отрывки сочинителям житий, стихотворцам, писателям светского направления, а позднее и драматургам. Поэтому роль «Лотосовой сутры» в истории японской литературы сравнивают с ролью Библии в европейских литературах.

Но буддийский канон «Трипитака» содержит и другие сутры, не столь популярные среди буддистов, однако оказавшиеся на особенностях сюжетосложения в хэйанской литературе. Так, самым ранним прозаическим произведением, написанным на японском языке (IX в.), считается «Повесть о старике Такэтори» («Такэтори моногатари»; 5, 18). Повесть интересна тем, что, включая чисто японские реалии (вплоть до имен действительно живших вельмож — Абэ-но Миуси и Исоноками-но Маро) и особенности фольклорного произведения, она использует несколько распространенных сюжетов китайского и индийского происхождения (о горе Пэнлай, о шкурке «огненной мыши», о нахождении младенца в лесу и др.).

Повесть начинается с рассказа о старике, который собирал в лесу бамбуковый хворост, продавал его и тем жил. Отправившись однажды в лес, старик увидел в коленице одного бамбука сияние и обнаружил крохотного младенца — дивной красоты девочку, испускавшую это сияние. В заключительной части повести выросшая девушка поведала удочерившим ее старикам о своем прошлом (рождении в Лунном мире и изгнании на Землю).

Эта часть повести перекликается с зачином «Сокровенной дхарани о добродетельной жизни в обширной башне Великой драгоценности» («Маха мани випулавимана вишвасупратистхитагухья парамарахасья калпараджа дхарани»), известной в Японии в двух переводах — Амогхаваджры (яп. Фуку) под названием «Дайхо кобаку рокаку дзэндзю химицу дарани кё» и Бодхиручи (яп. Бодайруси) под названием «Кодайхо рокаку дзэндзю химицу дарани кё» [24]. В *дхарани* рассказывается о том, как в цветке лотоса внезапно появилось сияние и «сам по себе послышался голос», повествующий об удивительных событиях.

Постепенно в японской литературе появляется группа сюжетов буддийского содержания, не связанных непосредственно с произведениями, входящими в «Трипитаку», но упорно кочующих из одного сборника в другой. В первую очередь это относится к сюжетам из сборников *сэцува*. Так, во

ется рассказ (№ 4), озаглавленный: «Сильная женщина попыталась помериться силой» (из серии рассказов о женщинах, обладающих огромной физической силой). Рассказ здесь выглядит так.

«В правление императора Сёму в городе Огава уезда Катаката провинции Мино жила одна сильная женщина. Была она человеком большого роста. Имя ее было Мино-кицунэ — Лисица из Мино (она была потомком в 4-м колене человека, рожденного в старину матерью-лисицей в провинции Мино). Она была такая сильная, что силой равнялась ста человекам. Жила в городе Огава; полагаясь на свою силу, занятием своим сделала хватать купцов, уезжавших и возвращавшихся домой, и отбирать их добро.

В те же времена в селении Катава уезда Лити провинции Овари жила сильная женщина. Была она человеком маленького роста (она была потомком закононаставника Додзё, что в старину жил в храме Гангодзи). И, услышав, что Мино-кицунэ насильно забирает у людей их добро, она решила проверить это, взяла 50 коку<sup>28</sup> моллюсков, погрузила их на корабль и прибыла в тот город. И еще нажила денег и запаслась, приобретя двадцать хлыстов из ободранной вербены. В это время пришла Кицунэ. Забрав все те моллюски, она не дала их продать. И спросила, сказав:

— Откуда ты пришла, о женщина? — так она сказала.

Владелица моллюсков не отвечает. Та опять спрашивает. Ответа нет. И опять она спрашивает четыре раза. И тогда владелица моллюсков ответила, сказав:

— Я не знаю, откуда пришла, — так она сказала.

Кицунэ, решив, что это неучтиво, поднялась, чтобы ударить дерзкую, та же схватила ее за обе руки и ударила один раз хлыстом из вербены, так что к хлысту пристало мясо. Потом взяла еще один хлыст и ударила один раз. К хлысту опять пристало мясо. Была она десятью разными хлыстами, и к каждому приставало мясо. Кицунэ побелела и говорит:

— Повинуюсь тебе. Извини меня за содеянное, — так она сказала.

И тут стало понятно, что силы у той больше, чем у Кицунэ. Владелица моллюсков и говорит:

— Отныне и наперед не смей жить в этом городе. Если же будешь жить самовольно, забью тебя в конце концов насмерть.

Лиса скрылась, в городе том не жила, добро у людей не отнимала. Все жители того города радовались покою.

А те сильные люди не прекращались, продолжая рождаться из поколения в поколение. И доподлинно известно: в пре-

дыдущих рождениях увеличив свою карму огромной силы, и поныне обладают они этой силой».

Через 200 лет этот рассказ, несколько отредактированный, лишенный прямолинейно-буддийской трактовки, был включен в четвертую книгу «Стародавних повестей» («Кондзяку моногатари»), крупнейшего в истории японской литературы сборника *сэцува* (XI в.). Назывался он так: «О том, как женщина из Овари покорила Мино-но Кицунэ».

«Теперь уже в старину, в правление императора Сёму, в городе Огава уезда Катаагата провинции Мино жила исключительно сильная женщина. Видом она была очень велика, а имя ее было Мино-но Кицунэ — Лисица из Мино. Это в старину в той провинции жил человек, взявший лису в жены. А она была его потомком в четвертом колене. Эта женщина по силе равнялась ста человекам.

Между тем эта женщина, живя в том городе Огава и находясь во власти своей силы, занятием сделала прабить купцов, уезжавших и возвращавшихся домой, отнимая их добро.

И в те же самые времена в селении Катава уезда Анти провинции Овари жила сильная женщина. Видом она была мала. Это в старину человек по имени закононаставник Додзэ, живший в той провинции, был священнослужителем храма Гангодзи. Она была его потомком. Эта женщина, услышав о том, что та Мино-но Кицунэ в городе Огава грабит людей, отбирая у купцов добро, решила сделать попытку и, нагрузив на судно 50 коку моллюсков, прибыла в тот город. Нажив еще денег, она запаслась на судне двадцатью хлыстами из ободранной вербены.

И вот прибыла она в город, а там Мино-но Кицунэ, забрав те моллюски, не дала их продать. И говорит Мино-но Кицунэ женщине из Овари:

— Откуда ты прибыла, о женщина?

Женщина из Овари не ответила. Мино-но Кицунэ опять спрашивает, — ответа нет. Наконец, когда она четыре раза спросила, женщина из Овари сказала в ответ:

— Я не знаю, откуда прибыла.

В это время Мино-но Кицунэ, решив, что эти слова неучтивы, встала и приблизилась, чтобы ударить женщину из Овари, а женщина из Овари схватила обе руки, которыми Мино-но Кицунэ хотела ударить ее, взяла один свой хлыст из вербены и стала раз за разом бить, так что к тому хлысту пристало мясо. Потом взяла еще один хлыст и стала бить, так что к хлысту пристало мясо. Десятью хлыстами была, и под конец ко всем приставало мясо. В это время Мино-но Кицунэ говорит:

— Повинуюсь тебе. Я очень виновата. Боюсь тебя.

Женщина из Овари говорит:

— Ты отныне и впредь навсегда перестань, живя в этом городе, обижать людей. Если же не послушаешься и будешь по-прежнему жить здесь, я в конце концов приду и могу убить тебя.

Так она сказала и вернулась в свою провинцию.

После этого Мино-но Кицунэ не ходила по тому городу и не отнимала у людей их добро. Поэтому люди все радовались, спокойно занимались торговлей и, не прекращая, продолжали свой род. И еще все люди узнали и рассказывали друг другу, что женщина из Овари превзошла по силе Мино-но Кицунэ» [29, с. 254—255].

Некоторые рассказы в разных редакциях повторяются в трех и даже четырех сборниках *сэцува*. Другие не заимствуются целиком, а служат лишь источниками сюжетов. Но самые интересные случаи — это пересылки, упоминание персонажей, известных читателю по другим рассказам или легендам, даже по другим сборникам.

Рассказы или легенды в сборниках *сэцува*, как правило, складываются в сюжетно-тематические циклы, напоминающие аналогичные циклы в сюжетных сутрах или «гирляндах» *джатак*. Нередко ряд циклов композиционно объединяется либо общим рассказчиком, либо идеей, либо другим приемом, известным буддийской же поэтике и распространенным в других странах буддийского культурного ареала (например, разные версии «Волшебного мертвеца»). При таком формальном скреплении частей сборника перекрестное упоминание разных персонажей служит дополнительным связующим звеном не только между рассказами, но и между циклами. Так, в приведенном рассказе о сильных женщинах говорится, что добродетельная героиня («женщина из Овари») была потомком закононаставника Додзэ из храма Гангодзи. Но этот закононаставник является героем другой легенды, вошедшей в несколько сборников *сэцува* (выше мы приводили ее в редакции сборника «Хонтэ мондзуй»). Подобные же связи оживляются упоминанием происхождения злодейки Кицунэ. Таким способом в сознании читателя или слушателя создается представление об особом литературно-буддийском мире с разветвленными связями (родственными, сюжетно-тематическими, ассоциативными и др.) между его героями, со специфическими отношениями этих героев с буддами, бодхисаттвами и историческими лицами (выход в реальную жизнь, подтверждающий их достоверность), с обязательными пространственными координатами (указание места жительства по административной схеме, указание места действия).

Сюжетное сцепление в таких случаях строится по типу сочинений буддийского канона, а пространственная документализация заимствуется из конфуцианских сочинений (наиболее частое сочетание влияний в культуре средневековой Японии).

Особая группа сюжетов может быть связана с динамикой буддийских культов в раннесредневековой Японии. Известно, что попеременное усиление влияния на массы верующих разных школ буддизма, разная степень слияния буддийских представлений с синтоистской культовой традицией сопровождалась усилением или ослаблением того или другого будды или бодхисаттвы, той или иной буддийской святыни (сутры, храма, ступы, картины). Если поклонение будде Шакьямуни в нарской Японии не было связано с японской спецификой, то усиление влияния бодхисаттв Фудо и Фугэна и будды Амида к концу эпохи Хэйан и проповедь святости «Лотосовой сутры» в начале следующей эпохи весьма специфичны.

В «Записках из кельи» («Ходзёки», 1212 г.) Камо-но Тёмэя так описывается жилище буддийского отшельника:

«В хижине самой у западной стены установил изображение Амида, и, когда я наблюдал на нем лучи клонящегося солнца, мне представлялось, что это свет с его чела. На полочках той занавески, что была перед ним, я прикрепил изображение Фугэн и рядом с ним Фудо» [13, с. 271].

Традиции буддийской иконографии предписывали изображать бодхисаттву Фугэна верхом на белом слоне, по правую руку от Шакьямуни, а «Светлого короля» Фудо — сидящим на скале посреди бушующего пламени и готовым покорить и собственную плоть, и дьявола. Для того чтобы разбить силы зла, он держит в руках меч, а для того чтобы связать их — веревку.

В эпоху Камо-но Тёмэя эти атрибуты уже не упоминались в художественной литературе, имена этих бодхисаттв не требовали обращения к канону. В начале же эпохи Хэйан то и другое ложилось в основу сюжета или украшало описание. В качестве примера можно привести два отрывка из сборника *сэцува* «Дзиккинсё» (XIII в.):

«Жил некогда священнослужитель по имени Рёсю, который рисовал буддийские картины. Однажды из ближайшей к нему двери распространился огонь и охватил его дом, так что священнослужитель выпрыгнул на улицу. В доме были изображения будд, которые ему заказали нарисовать, его жена и дети — все. Но ни разу мысль о них не пришла к нему в голову. Спасшись один, он выбежал наружу и стоял напротив дома. Поскольку огонь быстро распространился на

все строение, Рёсю стоял, уставившись на пламя и дым, поднимавшийся кверху.

Во все это Рёсю всматривался почти равнодушно. Даже когда пришли друзья, чтобы принести свои соболезнования, он не обнаружил никаких признаков движения. Друзья тарасили глаза, удивляясь, что с ним стряслось, потому что Рёсю оставался на месте и только пристально во все это всматривался, качая и качая головой и иногда смеясь.

— О,— сказал он наконец,— это удивительно. Сколько уж лет я рисую плохо!

Тогда друзья его воскликнули:

— Как ты можешь говорить так? Это же ужасно! Ты что, с ума сошел?

— Откуда вы взяли, что я сошел с ума? — отвечал он.— Годами рисовал я пламя вокруг Фудо совершенно бездарно. Теперь я увидел вдруг, как его сделать. Это потрясающе! Если я теперь же начну изображать его таким способом, я нарисую великих будд и смогу заполучить множество домов. Вы, имеющие их, заблуждаетесь! У вас нет мастерства, подобного этому, вот и терзает вас потеря вещей.

И он стоял, насмешливо улыбаясь.

Впоследствии картина Рёсю „Терзающийся Фудо“ вызвала всеобщее восхищение. Хотя рассказ этот и выставляет художника сумасшедшим, в действительности он был все равно что Санэсукэ<sup>29</sup>» (кн. VI, № 35).

Цепь рассказов увязывает этот сюжет с мотивами небуддийских верований (синто, даосизм, народные верования Китая и Индии). Но это — внешняя сторона. Гораздо важнее то, что еще на раннем этапе развития буддийских сюжетов в литературе здесь проповедовалась идея нравственной ценности сосредоточения на одной мысли. Это могла быть мысль о передаче сущности явления в рисунке или извятии, о постижении сущности предмета, явления или собственного существования, о милосердии будды, о способах просветления. В развитом, оформленном виде такие мысли превращались в основу концепций новых школ японского реформированного буддизма — *дзёдо*, *дзэн*, *нитирэн* и их разновидностей, получивших распространение в XII—XIII вв.

Художественная литература (особенно в жанре *сэцува*) активно участвовала во внедрении в сознание верующих идеи равной «святости» Японии по сравнению с Индией и Китаем, идеи вхождения их страны в орбиту забот важнейших святых, занятых проблемой спасения верующих. Первоначально эта идея нужна была для целей внедрения нового учения, позднее — как религиозная основа тезиса об исключительности Японии, ее особой роли в буддийском мире (проповедь

Нитирэна). Первая стадия представлена в «Дзиккинсё» рассказами о проявлении в Японии почитаемых будд и бодхисаттв:

«Высокомудрый Сёку из Сёся<sup>30</sup> наяву и во сне возносил молитвы, желая увидеть живую плоть Фугэна. Однажды ночью он устал от чтения сутр, с сутрой в руке оперся на подлокотник и ненадолго задремал. И во сне было ему указано, что ежели желает он лицезреть живую плоть Фугэна, то должен увидеть Тёдзя — гулящую женщину из Кандзаки. Увидев этот сон, высокомудрый пробудился. Мысленно удивившись, он направился в дом Тёдзя, и когда прибыл в него, там были в разгаре пиршество и разгульная пляска компании, которая только что за один день пути прибыла из столицы.

Тёдзя находилась на видном месте и, ударяя в маленький барабанчик, отбивала такт песни. Слова этой песни были такими:

В воде для омовения рук [перед молитвой],  
Что в Муродзуми, в Суо,  
Хоть и не дует ветер,  
Поднимается рябь.

Высокомудрый, сидя в укромном месте, закрыл глаза с верою и почтением. В это время Тёдзя вдруг проявилась в образе бодхисаттвы Фугэн, сидящего верхом на белом слоне с шестью бивнями. Из межбровья его лучился свет, который освещал и монахов, и мирян, и высокородных, и низких, и мужчин, и женщин. И тогда раздался тонкозвучный голос, который возгласил: „В великом мире истинного бытия, не имеющем течений, хотя там и не дует ветер пяти скверн и шести желаний, не бывает времени, когда бы не вставали волны вечной истины зависимости от кармы“.

Когда, с трудом удерживая прочувствованные слезы, высокомудрый открыл глаза и посмотрел, бодхисаттва опять, как и прежде, принял облик женщины, которая пела песню о Муродзуми, в Суо. Когда же он закрыл глаза, женщина снова проявилась в облике бодхисаттвы и наставляла его в дхарме.

Так повторялось несколько раз. А когда, почтительно кланяясь, высокомудрый стал со слезами на глазах возвращаться к себе, Тёдзя вдруг встала со своего места, потайною дорожкой подошла к нему и молвила: „Рассказ об этом не должен выходить из твоих уст!“ И, сказав это, внезапно умерла.

Воздух, наполненный разными ароматами, стал удивительно благоуханным. Во время неожиданной гибели Тёдзя пиршество прекратилось, печаль и стонания не имели границ.

На обратном пути, все более и более предаваясь горестным слезам, высокомуудрый совсем потерял голову. Ведь эта Тёдзя была одной из распутных женщин, поэтому никто не знал, что она — воплощение бодхисаттвы в ином облике.

На этом примере мы должны понять, что, исходя из способов спасения живых существ в соответствии с обетом сострадания, будды и бодхисаттвы всевозможными способами изменяют свой облик и не гнушаются принимать даже самый низкий из обликов.

Этот высокомуудрый был человеком бесхитростным. Желая услышать объяснение буддийского учения, он спросил у Эсин-содзу и Данна-содзё<sup>31</sup>: „Будет ли итогом жизни пратьекабудды достижение обители Будды?“ И они сказали: „Сообщая об Учении, пратьекабудда раскрывает глаза. Желая пребывать в каком-либо селении, он приходит в него“. Высокомуудрый ответил на это: „Когда Фугэн изволил пребывать здесь, такое учение он разъяснил мне“. И тогда Эсин в помыслах своих проникся к нему благоговением и промолвил, обращаясь к Данна: „Восхвали сего мудреца!“ — после чего склонился перед высокомуудрым, продекламировав *гатху*:

Цвет плоти его горе золотой подобен.

Справедливость его и величие очень глубоки.

Слово в прозрачной лазури,

В себе образ из чистого золота он проявляет»<sup>32</sup>.

(кн. III, № 15).

Подобного рода рассказы-притчи помимо основной нагрузки несут несколько дополнительных: в морализирующей части заключения содержатся элементы прямой проповеди нескольких положений буддийского вероучения, а завершающая *гатха* из «Лотосовой сутры» приобщает широкого слушателя к литературно-художественным приемам (сравнениям прежде всего), восходящим к индийской поэтике.

В числе наиболее почитаемых будд в конце эпохи раннего средневековья, как мы уже упоминали, был Амида (Амитабха). Литературные памятники X—XI вв. свидетельствуют о постепенном возрастании его авторитета в недрах учения эзотерических школ (упоминания Амида-будды, сутры «Амидакё», Чистой земли Западного мира и *нэмбуцу* — возгласений имени Амида-будды в «Записках у изголовья» Сэйсёнагон, великолепное описание сна с явившимся в нем автору Амида-буддой в «Дневнике Сарасина» и т. д.). Премущественность мотива милосердия Амида-будды великолепно прослеживается в «Стародавних повестях», где выделяется



целый цикл соответствующих *сэцува*. Приведем два примера из книги 3 сборника.

1. Рассказ 19 о возрождении в раю. «Священнослужитель Гэнкай из храма Комацудзи в провинции Муцу».

«Теперь уже в старину, был в провинции Муцу уезда Нитта храм под названием Комацудзи. В этом храме жил священнослужитель по имени Гэнкай. Сначала имел он жену и детей и жил в мире. Потом с женой и детьми расстался и покинул мир. Живя в этом храме, он посвятил свое сердце Пути Будды, днем читал один раздел „Лотосовой сутры“, ночью декламировал семь *дхарани* о достоинствах Великого Будды. И, сделал это своим постоянным занятием, небрежения не допускал.

Между тем видит Гэнкай сон.

„Слева и справа у меня выросли вдруг крылья, и полетел я на запад. Пролетев через тысячу раз по десять тысяч земель, достиг я прекрасного мира — весь он был землею семи видов драгоценностей. И когда в этом месте я посмотрел на себя, то увидел, что левым крылом у меня стали *дхарани* о достоинствах Великого Будды, а правым моим крылом стал восьмой свиток „Лотосовой сутры“. И когда я обернулся и посмотрел на драгоценные деревья, что растут в том мире, на всевозможные райские башни, на дворцы, подошел один мудрец. И, обратясь ко мне, молвил так:

— Знаешь ли ты, куда прибыл, или нет?

— Не знаю.

Мудрец говорит:

— Это место — одна из окраинных земель мира Крайней радости. Сейчас ты скорее возвращайся в свою страну, а через три дня мы сможем пригласить тебя сюда“.

Услышав это, Гэнкай прежним способом полетел назад.

Увидел он это и пробудился ото сна. Тем временем ученики и послушники его уже стали горевать и плакать, говоря друг другу: „Наставник наш уже умер“. Однако Гэнкай возвратился к жизни и рассказал ученикам обо всем. Услышав это, ученики прониклись беспредельной печалью и почтением. После того Гэнкай с еще большим усердием стал читать „Лотосовую сутру“ и декламировать *дхарани* о достоинствах Великого Будды и по прошествии трех лет наконец умер.

Люди, которые видели и слышали это, говорили так: „Умер он точно в тот срок, какой был ему указан, и нет никакого сомнения, что он пришел прямо к окраинной земле Крайней радости“ — и с благоговением передавали этот рассказ другим».

храма, уезда, провинции) и тем самым получает видимость документального свидетельства. Той же цели подчинена вся вступительная часть, характеризующая жизнь усердного служителя буддийского храма. Это — один из распространенных приемов введения читателя в ситуацию, принятых в произведениях средневековой японской литературы (особенно в рассказах и эссе). Здесь нет буддийской специфики: прием употребляется и в конфуцианских сочинениях, и в хрониках, и во вступительных описаниях, предваряющих стихи светского содержания. Обычность вступления усиливает его убедительность.

Что касается связи с распространенными культами, то помимо амидаистской направленности рассказа он включает мотив почитания «Лотосовой сутры», впоследствии приводящий к учению Нитирэна. В том же третьем томе «Стародавних повестей» встречаются *сэцува* (например, № 26 и 27 в кн. 12), специально посвященные культу «Лотосовой сутры» — воздаянию за усердие в ее переписывании или спасительной сущности этой сутры, явленной в награду за «чистоту и безгрешие в следовании Пути Будды» (№ 27). Но в отличие от амидаистских мотивов мотив святости «Лотосовой сутры» в хэйанских памятниках представлен слабо.

Сквозь несколько сборников *сэцува*, от «Нихон рёнки» до «Кондзяку моногатари», прошел с незначительными изменениями «Рассказ о том, как будда храма Яцутадзи, в провинции Коти, не сгорел в огне» («Кондзяку моногатари», т. III, кн. 18, № 154), который можно рассматривать как образец восхваления Амида, принадлежащий эпохе, когда особый культ этого будды еще не проповедовался:

«Теперь уже в старину, был в провинции Коти, в уезде Исикава храм по названию Яцутадзи. И была в этом храме картина, изображение Амида.

Древние старцы из этого селения рассказывают так:

— В старину рядом с тем храмом жила одна женщина. В тот день, когда у этой женщины умер муж, решила она заказать изображение будды, но, овдовев, женщина стала бедной и не могла выполнить своего желания. Шли годы и месяцы, и наконец, когда наступила осенняя пора, женщина вышла в поле, собрала колоски и попросила одного художника написать изображение будды, желая совершить по успешному молению.

Художник, тоже отнесся к этому поступку с состраданием и, возымев такое же желание, что и просительница, нарисовал этого будду и дал ей возможность совершить по успешному молению. И вот, когда она поместила картину в Золотом зале храма Яцутадзи и уже готова была совер-

шить поклонение, в храм проник вор, заронил огонь и поджег этот храм. И ничего не оталось.

Однако в огне сохранилась эта картина — изображение Будды. „Поразительно!“ — подумали люди и, приходя туда, брали картину в руки и рассматривали ее: даже пыль на картине не пострадала. Окрестные жители, увидев это, преисполнились безграничного благоговения и поняли: это потому, что картина написана в полном согласии с душевным стремлением той женщины. Будда изволил даровать чудо!

Хотя и говорят, что женщина была бедной, осенью она вышла в поле, сама набрала колосков и осуществила свое желание — а это бывает очень редко. Поэтому и Будда, сострадая к ее стремлению, изволил даровать подобное чудо. Как ни мало доброе дело, вершиться оно должно с верою.

Я передаю все так, как рассказывали мне старые люди».

Можно заметить, что в первые века эпохи Хэйан в памятниках художественной литературы чаще упоминаются будды Шахьямуни и Каннон, затем Якуси и Мироку, и лишь в конце эпохи внимание писателей, художников и скульпторов постепенно перемещается к будде Амида. Поклонение ему проводилось «во спасение», с расчетом на рождение в «Чистой земле» Западного мира, а функции других будд и бодхисаттв постепенно стали замыкаться на мелких житейских потребностях адептов. Амида как объект веры постепенно становится на место Якуси в конце «Дневника Сарасина», вытесняет тему будды Мироку в стихотворном собрании «Рэдзин хисё» (XII в.) [34, с. 24], его изображение висит в хижине Камо-но Тёмэя, описанной в «Записках из кельи» («Ходзёки», 1212 г.), это «главный будда» в анонимных «Записках о путешествии к восточным заставам» («Токан кико», 1242 г.) и в первых воинских эпосах *гунки*.

В таких случаях, когда слово «будда» автоматически идентифицировалось верующими-буддистами с представлением об Амида-будде, а слово «сутра» — почти столь же автоматически с представлением о «Лотосовой сутре», уровень сюжетов во влиянии буддизма на художественную литературу сближается с уровнем идеи. Необходимость всякий раз аргументировать догматы амидаизма образительными средствами художественной литературы отпадает. Все чаще становится достаточным упомянуть о милосердии Амида-будды. Но чем более бегло авторы литературных произведений упоминают о функциях того или иного будды или о специфике того или иного объекта поклонения в храме, тем явственнее для нас способность читателя ориентироваться в этих беглых упоминаниях, внедрение религиозной идеологии, мифологии, культовой практики в сознание широких масс

народа. В этом плане эпоху Хэйан можно считать эпохой продвижения буддийского сознания от парадных улиц столичных городов и немногих религиозных центров в провинциях к массам верующих. В бытовом сознании буддизм встал рядом с синто и перестал видеть в последнем соперника в борьбе за адепта.

На протяжении всей хэйанской эпохи существовало несколько общих идей буддийского характера, проходящих через памятники художественной литературы. К ним относятся идея эфемерности земного существования, идея «жизнь есть страдание», идея кармы, идея «спасения» (первоначально «очищения», затем рождения в «Чистой земле»).

Мы наблюдали на примере «Манъёсю», что идея эфемерности человеческой жизни проникла в японскую поэзию VIII в. Уже тогда определился круг явлений природы или предметов, сравнение с которыми должно вызывать представление о мимолетности жизни: роса, дым, лепестки цветов, слезы на рукаве, порыв ветра, пузырьки на воде, бурун от движения лодки и т. д. Набор таких сравнений становился более или менее постоянным. На протяжении эпохи Хэйан его можно обнаружить не только в поэтических антологиях («Кокинсю», «Госэн вакасю» и др.) и в произведениях стихотворно-прозаического жанра *утамоногатари*, но и в памятниках повествовательных жанров (*моногатари*, *сэцува*), в дневниках и эссе.

Особое место в проведении идеи эфемерности жизни в хэйанской литературе занимает «Дневник эфемерной жизни» («Кагэро никки») Митицуна-но хаха (936—995). Это произведение описывает жизнь одной из представительниц так называемой литературы женского потока, принадлежавшей к младшей ветви могущественного рода Фудзивара, на протяжении 20 лет — с 954 по 974 г. Большая часть описаний проникнута пессимистическим духом в связи с семейными неурядицами, вызванными непостоянством мужа писательницы, поэтому жизнь свою Митицуна-но хаха расценивает как «непостоянную», «мимолетную», как мимолетны были радости этой жизни. «Все, что происходит от брака с [Фудзивара] Канэиэ, Митицуна-но хаха, — по словам Кикута Сигэо, — ощущает как „мимолетность“ (*монохананаса*)... Это то, от чего может возникнуть сложное чувство печали, тревоги, страха, неприязни и т. д.» [28, с. 214].

В «Дневнике эфемерной жизни» буддийская категория мимолетности жизни, бренности земного существования получила частное истолкование. Общее понимание ее философского истолкования, усугубленное идеей «конца дхармы» (*манпо*), наиболее полно проявилось в творчестве поэта 195

Сайгё (1118—1190). Сайгё в отличие от Митицуна-но хаха говорит не о непостоянстве радости или привязанностей, а о принципе непрочности бытия (*мудзёкан*), не зависящем от перипетий личной жизни, а искони присущем миру [30, с. 29—33].

Представление о жизни как о цепи страданий больше всего проявляется в поэзии *си* и в морализирующей прозе (прежде всего *дзуйхицу*). Авторы связывают здесь страдания с общественной жизнью человека, утверждая, что страдания тем сильнее, чем больше человек вращается в суетном вихре бытия, и тем менее заметны, чем ближе человек к природе и дальше от людей. Отсюда получает развитие мотив поэтизации буддийского отшельничества, на протяжении всего японского средневековья прекрасно сосуществующий с мотивом осуждения монашества.

Идея кармы, зависимости нашей жизни от поступков и помыслов прошлых наших жизней занимает, пожалуй, второе место в ряду популярности буддийских идей после идеи эфемерности жизни. Не говоря уже о сборниках *сэцува*, где идея кармы излагается примитивно-прямолинейно (см., например, № 25 в кн. 12 «Стародавних повестей», «Рассказ о том, как мать человека из провинции Ига родилась теленком и пришла в тот же дом», вошедший во многие сборники, начиная с «Нихон рёнки»), идея кармы встречается в литературных памятниках на достаточно многообразных уровнях (от мимоходного упоминания в «Записках у изголовья», «Дневнике Сарасина» и других произведениях до использования в качестве сюжетной пружины в «Повести о Гэндзи», а позднее в «Сказании о доме Тайра»).

Идею «спасения» точнее было бы определить как идею действенности молитвы. До середины XI в. в литературе это, как правило, действенность «моления за малое благо», примерами которого изобилуют литературные памятники, позднее, наряду с таким молением, — действенность *нэмбуцу*, «называния имени» Амида-будды. Правда, в полной мере мотив действенности *нэмбуцу* проявился в памятниках эпохи развитого средневековья.

Литература не только проводит те или иные идеи, но и отражает распространенность соответствующих идей, представлений, обычаев в жизни. По справедливому замечанию акад. Н. И. Конрада, «литература Хэйана — в своей значительной части — носит на себе следы тех или иных буддийских элементов, то отражая какую-нибудь деталь буддийского умонастроения и миросозерцания, то рисуя картины буддийских священнослужений и обрядов» ([14, с. 202]).

дов сделаны величайшими писательницами хэйанской Японии Сэй-сёнагон в «Записках у изголовья» и Мурасаки-сикибу в «Повести о Гэндзи» и «Дневнике Мурасаки-сикибу». Но одно из самых ранних и подробных описаний распространенного в ту эпоху обряда «восьмикратного чтения „Лотосовой сутры“» включено в «Повесть о прекрасной Отикубо» (X в.). Обряд был связан со стремлением «очиститься» и достигнуть нирваны и проводился в домах хэйанских аристократов. Для его проведения приглашались почетные гости, высшие священнослужители, осуществлялись многочисленные дорогостоящие приготовления. Вот несколько отрывков из повести:

«Торжество было назначено на восьмой месяц года. Надо было заказать новый список сутры, поручить мастерам изготовить новые статуи Будды. Митиёри и Отикубо старались устроить все наилучшим образом. Правителям разных провинций было приказано прислать все необходимое: шелковые ткани и шелковую пряжу, серебро и золото...» [19, с. 272].

«Митиёри велел заново отстроить дворец своего тестя и посыпать двор песком. Были повешены новые плетеные занавеси, посланы новые циновки» [19, с. 273].

«Наконец церемония началась. Множество высших буддийских священников, — младших и старших епископов, — благоговейно приступили к чтению священной „Сутры лотоса“. Поскольку сутра эта состоит из восьми книг, то было решено читать каждый день по одной книге, а в девятый прочесть священную сутру о бодисатве Амитабе, отворяющем двери рая, чья благодать вечна и бесконечна.

И каждый день возносили моления новому изображению Будды, так что всего было девять чтений и девять служб перед девятью статуями божества.

Четыре свитка „Сутры лотоса“ были написаны золотом и серебром на цветной бумаге всевозможных оттенков, а валики для них сделаны из благоухающего черного дерева. Каждый свиток хранился в отдельном ларце, окованном по краям золотом и серебром. Прочие пять свитков были написаны золотом на бумаге цвета индиго и накручены на хрустальные валики. Эти свитки хранились в отдельных ларцах из лака макиэ, и на крышке каждого ларца были написаны золотом главные истины, возвешенные в сутре» [19, с. 276].

«Высшие чиновники и другие знатнейшие люди страны стали торжественно подносить свои дары Будде. Почти все они дарили серебряные и золотые цветы лотоса. Лишь один куродо в отличие от других преподнес изделие из серебра в виде кисти для письма. Ручка ее была окрашена под цвет обожженного бамбука, а мешочек для хранения этой драгоцен-

ности сделан из прозрачного крепа. А уж ящикам с платьями и молитвенным шарфам просто счегу не было!» [19, с. 279].

Здесь нужно учитывать, что описанный в повести обряд проводился в кругу высшей придворной аристократии, что по ходу действия пышность его проведения была предметом специального внимания героев, что многие детали, видимо, сильно приукрашены. Но не это главное. Важно, что уже в X в. этот буддийский обряд, главным содержанием которого было чтение одной из главных сутр канона и проповедь по этой сутре, получил распространение, стал принят в среде кiotо-ской аристократии. Как свидетельствуют другие литературные памятники, в XI в. этот обряд распространился еще больше.

В литературе часто описывается и обычай «затворяться» время от времени в буддийском храме (как правило, отдаленном, расположенном в горах) и совершать моления (см., например, «Дневник эфемерной жизни», «Записки у изголовья», где обычай описан детально). Сюда же можно отнести и паломничества к знаменитым буддийским храмам, принятые во всех слоях японского средневекового общества — от простых крестьян до аристократов.

Исследователи неоднократно отмечали увлеченность буддийскими идеями такой писательницы, как Сэй-сёнагон [39, с. 328—329], наличие идеи буддийского воздаяния в «Повести о Гэндзи» Мурасаки-сикibu, общий настрой «Дневника эфемерной жизни», проникнутого идеей мимолетности жизни. В последнее время внимание специалистов привлекают малозаметные аспекты буддийского влияния на памятники литературы и элементы небуддийских верований, пришедших в Японию вместе с буддизмом и отразившихся в литературе. Богатый материал в этом плане может представить «Повесть о Гэндзи», в которой усматриваются и следы влияния синто на буддизм (по наблюдению Мураока Цунэцугу, смесь мироутверждающей синтоистской позиции с мироотрицающей буддийской, представленной Акаси-ньюдо) [32, с. 42—43].

Кавагути Хисао, специально исследующий вопросы влияния китайской литературы на японскую, отмечает многочисленные случаи влияния на «Повесть о Гэндзи» индийских буддийских легенд и устных преданий о судьбе и кармической зависимости, буддийских притч и т. д. В повесть, по его наблюдениям, вошло много рассказов, содержащих описания иноземной музыки, поделок, картин, следы влияния индийских, китайских и японских буддийских легенд [26, с. 700—710].

«Буддийские идеи в повести, — отмечает другой японский исследователь, — не принадлежат непосредственно ни к какой

специфической философской системе буддизма и ни к какой специфической школе... В целом буддизм, который составлял часть повседневной жизни в тот период, базировался главным образом на закланиях и молитвах, исполнявшихся буддийскими священниками и монахами... Ее (Мурасаки-сикибу.— В. Г.) частые ссылки на „Лotosовую сутру“ указывают на близкое с нею знакомство. Некоторые из ее литературных приемов, по-видимому, происходят из этой сутры... Повествование содержит много буддийских выражений и концепций, наиболее важными из коих являются такие термины и понятия, как *цунэнаси* (непостоянный), *садамэнаси* (неустойчивый), *хаканаси* (преходящий), *цую* (роса), *кари* или *карисомэ* (временный), *цуми* (грех), *тигири* (обет), *сарубэки* (преходящий), и все это — вариации центральной темы» [50, с. 348—349].

Внешняя канва повести — история любовных похождения «блистательного Гэндзи», сына императора от любимой наложницы. В раннем детстве этот мальчик отличался умом, красотой и талантами. В 12 лет его женили. Скоро он стал помогать любви одной из юных наложниц своего отца, которая в конце концов родила сына, очень похожего на Гэндзи. Долгие годы герой наслаждается любовью многих женщин, но, когда он достигает высоких почестей, покоя и прорывается пылкой любовью к юной дочери экс-императора, оказывается, что возлюбленная его связана с другим, от которого и рождается у нее ребенок.

«Судьба исполнилась: „причина породила следствия“. Карма сказала свое слово. Гэндзи испытал то же, что сам когда-то заставил пережить своего отца. Его постигла та же судьба» [14, с. 246]. Эту идею «Повести о Гэндзи» отметили еще средневековые критики. Правда, они разделились на два противоположных лагеря, оценивая эту идею. Одни считали повесть проводником буддийского взгляда о неотвратимости воздаяния, другие — безнравственным сочинением.

Но вот частная деталь, на которую прежние исследователи не обращали внимания, пока в недавние годы ее анализом не занялся американский японовед У. Маккаллоу: описание одержимости злым духом в «Повести о Гэндзи».

Литературное произведение может быть активным поведенческим идеям, свидетелем ее бытования в обществе или фиксатором духовного состояния общества, позволяющим проанализировать степень проникновения в общество разных идей по нескольким параметрам. В случае с «Повестью о Гэндзи» можно утверждать, что идея кармы проповедуется ее автором активно, а вера в одержимость злым духом фиксируется, причем исследователь может рассмотреть ее до-



статочно подробно, чтобы судить о соотношении местных и чужих элементов в ней.

В «Повести о прекрасной Отикубо» описывается ситуация, при которой мачеха героини, разъяренная тем, что ее любимый зять посватался в другую семью, восклицает: «Зять наш подло обманул нас! Ах, я хотела бы стать мстительным духом, злобным призраком, чтобы сжить его со света!» Проверка письменных источников эпохи Хэйан показывает, что это восклицание — отнюдь не фигуральный оборот, что случаи одержимости злым духом отмечаются и в исторических хрониках («Сёку Нихонги» в записи за 746 г.), и в медицинских справочниках («Исинхо» Тамба Ясуёри, X в.), и в дневниках («Дневник Мурасаки-сикибу», запись за 1008 г.).

В «Повести о Гэндзи» рассказано о нескольких случаях, когда персонажи оказывались одержимы злым духом. Вначале это «живущий дух» (*икисудамэ*) ревнивой Рокудзэ, который без ведома самой Рокудзэ напал на возлюбленную Гэндзи Югао и его жену Аои, а затем «гневный дух» (*онрё*) покойной Рокудзэ, напавший на жену Гэндзи, Мурасаки. Избавление от одержимости было связано с обрядами и молитвами, которые проводили буддийские монахи-чудотворцы (*гэндзя*), и переселением злого духа сначала в девочку-медиама, а затем полным его изгнанием.

«Это поприще (т. е. занятие изгнанием злого духа), — пишет У. Маккалоу, — большей частью было монополизировано буддийскими монахами-чудотворцами, называемыми *гэндзя*, а сами обряды были прежде всего обрядами эзотерического буддизма, включая *дхарани*, *мудра*, распевание молитв и сутр и возжигание *кэси*» (семян рапса) [41, с. 96]. Возражая некоторым японским буддологам, утверждавшим, что вера в одержимость злым духом, представляющую собой в действительности две разновидности нервного расстройства (этиологическую и истерическую), происходит из синтоистского культа, американский ученый говорит о сильном влиянии континентальных культов. «Даже использование медиумов в заклинательных обрядах пришло, очевидно, не из синто, а, как показал Симадзу Хисамото, из ритуала Авеша эзотерического буддизма» [41, с. 98].

Величайшее литературно-художественное полотно средневековой Японии «Повесть о Гэндзи» Мурасаки-сикибу благодаря детальности и убедительности описания обряда помогает установить не только его содержание, но и соотношение автохтонных и заимствованных элементов в нем и роль буддизма в распространении самого поверья и в разработке связанных с ним обрядов.

литературного памятника эпохи Хэйан — поэтической антологии «Рёдзин хисё». Первоначально она состояла из 20 книг и свидетельствовала о сильнейшем влиянии буддийского мировоззрения на японцев во второй половине XII в., особенно амидаистских взглядов. По классификации японского ученого Сида Нобуёси, стихи буддийского содержания (а они составляют подавляющее большинство материала антологии) можно здесь разделить на несколько тематических групп:

1) В нашем мире происходит охлаждение к учению Будды.

2) Догмы *тэндай* проникают в «Лotosовую сутру» и указывают путь к возрождению на цветке лотоса.

3) Идеология *дзёдо* развивается от поклонения будде Мироку (Майтрейя) к поклонению будде Бида (Амитабха). В стихах главное место занимают Торитэн («33 неба» — второе из шести небес мира желаний, находится на вершине горы Сюми), «Чистая земля» Мироку и «Чистая земля» Бида, которые являются отправными пунктами для будды Якуси (Якуси Рурико-нёрай). В конце вера в «Чистую землю» Бида (Сукхавати) подавляет веру в другие «Чистые земли».

4) Переход от обаяния «Чистой земли» к разгару веры в возрождение в ней.

5) Отражение буддийских литературно-художественных взглядов в славословиях учению Будды и в толкованиях его.

6) Совмещение идеологий синто и буддизма; верования в священные земли (места, где жили будды, *ками* или святые) или места, связанные с чудесными деяниями. Вера в Каннон; утверждение могущества *сюгэндо* и т. д. [34, с. 24].

Таким образом, памятники литературы, отражая многие повороты, которые делала буддийская религия в распространении влияния среди населения, помогают понять не только реальное бытование религиозных представлений и культов в массе верующих, но и причины возникновения некоторых из них. Они служат весьма существенными дополнениями к религиозным трактатам и официальным хроникам.

#### Примечания

<sup>1</sup> Мнение о том, что такая традиция была связана со стремлением переносить царскую резиденцию на все новые земли, отвоеванные у айнов [9, с. 141], не согласуется с фактами. В V—VII вв. большинство царских резиденций располагалось на ограниченном несколькими километрами пространстве в районе Асука (равнина Ямато), в то время как граница государства непрерывно отодвигалась на север и к концу VII в. проходила по южной части современной преф. Акита и средней части преф. Морнока.

<sup>2</sup> Одним из самых известных японских ученых, получивших образование в Китае, был Кибн-но Макиби (695—775), который после 19 лет

обучения вернулся на родину и приложил немало усилий для пропаганды китайского искусства, музыки, каллиграфии, юриспруденции, математики, астрономии и других наук [45, с. 54].

<sup>3</sup> В литературе эти школы нередко называют сектами. Это неверно. Во-первых, в нарском буддизме не было ортодоксального ядра и оппозиционных ему групп. Во-вторых, отдельные школы нарского буддизма сосуществовали не только в пределах одного монастыря, но и в сознании некоторых священнослужителей (правда, во второй половине VIII в. отмечаются серьезные стычки между последователями *хосё* и *санрон*). Есть разногласия и в датировке возникновения школ нарского буддизма. «Сёку Нихонги» (797 г.) упоминает в записи за 718 г. (10-я луна Еро 2-го года) о «науке пяти школ», но эта дата не считается достоверной. По храмовым книгам Хорюдзи, Дайандзи и Гангодзи и по документам из сокровищницы Сёсоин формирование шести нарских школ буддизма относится к 747—751 гг. [25, т. 3, с. 146—148].

<sup>4</sup> Формально это явление трактуется как воспитание безразличия к эмпирическому бытию.

<sup>5</sup> По одной из легенд, Комё-кого, супруга «императора» Сёму, была организатором многих благотворительных заведений. Однажды в больницу к ней пришел Будда, принявший облик прокаженного. Когда государыня сама стала омывать тело прокаженного, он вновь принял свой лучезарный облик и вознесся на виду у всех.

<sup>6</sup> В мэйдзийском издании «Сёку Нихонги» *самбё* прочитывается как *хотокэ*, т. е. Будда [33, с. 454].

<sup>7</sup> По буддийским представлениям, все верующие делятся на 7 категорий: 5 категорий «оставивших дом», т. е. монахов, и две — «находящихся в доме», т. е. мирян. *Упасака* (яп. *убасоку*) — верующие миряне, которые ревностно выполняют 5 буддийских заповедей. Различали два вида *убасоку* — бродячих заклинателей (*дзюнрэй*) и горных отшельников (*яма-но хидзири*).

<sup>8</sup> В первоначальном виде сохранилось 6 скульптур Дзюдай дэси.

<sup>9</sup> Предполагают, правда, что роспись храма Хорюдзи относится ко второй половине VII в.

<sup>10</sup> К. А. Попов ошибочно называет их синтоистскими святилищами [7, с. 11].

<sup>11</sup> *Моногатари*со — бродячие монахи-сказители.

<sup>12</sup> *Бива-хоси* — слепые монахи-музыканты.

<sup>13</sup> «Хонтё мондзуй» («Изыщная словесность нашей страны») — сборник японских сочинений на китайском языке. Составитель — глава «Университета» (Дайгаку), ученый-конфуцианец, поэт (*канси*) и стилист Фудзивара Акихира (989—1066). Сборник составлен по образцу китайского «Литературного сборника» («Вэньсюань», VI в.).

<sup>14</sup> Бидацу царствовал в 572—585 гг.

<sup>15</sup> 1 сяку — 30,3 см; 1 дзё — 3,03 м; 1 сун — 3,03 см.

<sup>16</sup> Существует много толкований названия сборника. Мы полагаем, что на русский язык «Кайфусё» можно перевести как «Милые сердцу стихи» или «Поэзия, хранимая в душе» (может быть, «Стихи о том, что мило сердцу»).

<sup>17</sup> Интересно, что в «Ямато моногатари», песенно-повествовательном памятнике середины X в., та же легенда получила синтоистскую интерпретацию в рассказе об обещании мертвеца охранять путника, одолившего ему меч.

<sup>18</sup> Посмертное имя было присвоено Сайтё через 44 года после его смерти — в 866 г.

<sup>19</sup> Периодом «средней старости» называется возраст 40 лет. Таким образом, стихи Кукая, вошедшие в этот сборник, относятся к 814 г. Ответные стихи Сайтё не сохранились.

<sup>20</sup> Сяна — Махавайрочана.

<sup>21</sup> Другое чтение иероглифов, которыми пишется название святилища, — Хиэ; другое название святилища — Санно.

<sup>22</sup> В некоторых работах возникновение *рёбу-синто* относят к более раннему периоду (вплоть до VIII в.) и связывают с деятельностью школы *кэзон*. Такая неточность происходит из неправомерного отождествления любых попыток сближения буддизма и синто с *рёбу-синто*, тогда как этот последний имеет собственные характеристики.

<sup>23</sup> Речь идет о дихотомическом способе моральных оценок, свойственном первобытному мышлению вообще. По мнению А. М. Золотарева, дуальная противоположность добра и зла в мифологии восходит к двум братьям-близнецам [6, с. 291—295]. Японская мифология возводит ее к сестре и брату, что, на наш взгляд, отражает древнейшую ступень миро-восприятия.

<sup>24</sup> Правда, школа *нитирэн* присвоила себе эти функции с первых шагов существования.

<sup>25</sup> Как справедливо замечает Стэнли Уэйнштейн, «идея *маппо* была, конечно, известна в эпоху Нара, но только во второй половине XI века она стала рассматриваться как реальность» [53, с. 79].

<sup>26</sup> Мы не касаемся здесь примеров почитания Амида-будды в VIII—X вв. (распространение в 760 г. «Сёсан дзёдокё» — «Сутры восхваления Чистой земли», празднования в 782 г. обряда Амида-кэка и т. д.), так как они не выходили тогда за рамки культов других будд.

<sup>27</sup> Такая ситуация может показаться идилической, если забыть о том, что за сохранением равновесия во влиянии разных буддийских школ следил императорский двор: опыт подсказывал, что усиление одной школы опасно.

<sup>28</sup> Коку — мера объема, около 180 л.

<sup>29</sup> Ссылка на героя предшествующего рассказа (кн. VI, № 34), Онономия Санэсукэ (967—1046), который завоевал репутацию мудреца тем, что из своего имущества спас из горящего дома одну лишь флейту и не пытался погасить пламя, заявив, что подобных размеров пожар — результат воли Неба и ей не нужно сопротивляться.

<sup>30</sup> Сёку (настоящее имя — Татибана Катацуно, 928—1007) — видный буддийский священнослужитель эпохи Хэйан. Жил в монастыре на горах Сёся, в провинции Харима.

<sup>31</sup> Эсин-содзу (мирское имя — Урабэ Гэнсин, происходил из провинции Ямато) — один из высших служителей школы *тэндай*, автор нескольких схоластических трактатов (X в.). Данна-содзё — также один из авторитетов школы *тэндай* в X в. Происходил из Кноты. Прозвище получил по названию храма Данна-ин, где жил долгое время.

<sup>32</sup> *Гатха* — славословие телу Будды из вступления к «Лotosовой сутре».

## Л и т е р а т у р а

1. Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968.
2. Глускина А. Е. Буддизм и ранняя японская поэзия (по материалам «Манъёсю»). — Индийская культура и буддизм. М., 1972.
3. Горегляд В. Н. Описание японских рукописей, ксилографов и старопечатных книг. Вып. 5. М., 1971.
4. Григорьева Т. П. Махаяна и китайские учения (попытка сопоставления). — Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973.
5. Дед Такэтори. Пер. А. А. Холодовича. — Восток. Сборник первый. Литература Китая и Японии. М., 1935.

6. Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
7. Идзумо-фудоки. Пер., коммент. и предисл. К. А. Попова.—Памятники письменности Востока. XIII. М., 1966.
8. Иофан Н. А. Из истории японской музыки VII—IX вв.—Искусство Японии. М., 1965.
9. Иофан Н. А. Культура древней Японии. М., 1974.
10. Ито Нобуо, Миягава Торао, Маэда Тайдзи, Есидзава Тью. История японского искусства. М., 1965.
11. Конрад Н. И. Избранные труды. М., 1974.
12. Конрад Н. И. Очерк истории культуры средневековой Японии. М., 1980.
13. Конрад Н. И. Японская литература в образцах и очерках. Л., 1927.
14. Конрад Н. И. Японская литература. От «Кодзики» до Токутоми. М., 1974.
15. Корнев В. И. Буддизм.—«Вопросы истории». 1970, № 12, 1971, № 2.
16. Кэнко-хоси. Записки от скуки (Цурэдзурэгуса). Пер. с яп., вступит. ст., коммент. и указ. В. Н. Горегляда.—Памятники письменности Востока. XXIX. М., 1970.
17. Манъёсю. Т. 1—3. Пер. А. Е. Глускиной. М., 1971—1972.
18. Пинус Е. М. Кодзики — Записи о делах древности. (Кн. 1. Мифы). Филологическое исследование. Автореф. докт. дис. Л., 1972.
19. Повесть о прекрасной Отикубо. Пер. В. Марковой.—Волшебные повести. М., 1962.
20. Повесть о старике Такэтори. Пер. В. Марковой.—Волшебные повести. М., 1962.
21. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
22. Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. Опыт этико-философского исследования. М., 1974.
23. Абэ Акио. Нихон бунгаку си. Тюко хэн (История японской литературы. Раннее средневековье). Токио, 1973.
24. Дайдзюкё (Великое хранилище сутр — «Трипитака»). Т. 19, № 1005 и 1006. Токио, 1927.
25. Дзусэцу Нихон бунка си тайкэй, 3—5 (Серия истории японской культуры. С пояснительными иллюстрациями. Т. 3—5). Токио, 1976.
26. Кавагути Хисао. Хэйантё нихон камбунгаку си-но кэнкю (Исследования по истории японской камбунной литературы эпохи Хэйан). Токио, 1964.
27. Киёхара Садао. Синто си (История синто). Токио, 1942.
28. Кикута Сигэо. Кагэро никки-но сэкай (Мир «Дневника эфемерной жизни»).—Хэйантё никки I (Дневники эпохи Хэйан. Т. 1). Сер. «Нихон бунгаку кэнкю сирё» («Материалы для изучения японской литературы»). Токио, 1971.
29. Кондзяку моногатари (Стародавние повести).—Сер. «Нихон котэн бунгаку тайкэй» («Серия классической японской литературы»). Т. 25, Токио, 1968.
30. Мацуура Садатоси. Сайгё — хито оёби сакухин (Сайгё — человек и творчество).—Нихон бунгаку 7, Сакухин оёби сакка II, Хэйан дзндай (Японская литература. Т. 7. Произведения и писатели. Ч. II. Эпоха Хэйан). Токио, [1932] (далее — НБ. 7).
31. Морисита Дзиро. Итигон ходан (Немногословные благоуханные беседы). Токио, 1941.
32. Мураока Цунэцугу. Синто си (История синто). Сер. «Нихон сисо си кэнкю» («Исследования по истории японской идеологии»). Т. 1. Токио, 1956.

33. Сёку Нихонги (Продолжение «Анналов Японии»).— «Кокуси тай-кэй» («Серия японской истории»). Т. 2. Токио, 1897.
34. Сида Нобуёси. Рёдзин хисё (Сокровенные выборки мирской пыли).— НБ. 7.
35. Такэда Юкити. Нихон рёики (Записи о японских чудесах).— Сер. «Нихон котэн дзэнсё» («Полное собрание японской классической литературы»). Токио, 1973.
36. Фудзика Кунихико. Хэйан дзидай-но кидзоку-но сэйкацу (Жизнь аристократии эпохи Хэйан). Токио, 1960.
37. Цукудэ Рэйкан. Буккё бунгаку кэнкю (Исследование буддийской литературы). Току-ни хоги-но бунгаку-ни цуитэ (Особенно — о канонической литературе).— НБ. 7.
38. Ядзаки Такэо. Нихон тоси-но хаттэн катэй (Ход развития японских городов). Токио, 1962.
39. Ямабэ Сюгаку. Буккё-то нихон бунгаку-то-но косё (Отношения между буддизмом и японской литературой).— Хэйан дзидай. Гэхэн (Эпоха Хэйан. Т. 2). Сер. «Нихон бунгаку кодза» («Лекции по японской литературе»). Т. 5. Токио, 1934.
40. Anesaki Masaharu. History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation. Rutland, Vermont and Tokyo, 1963.
41. McCullough W. G. Spirit Possession in the Heian Period.— Studies on Japanese Culture. 1, Tokyo, The Japan P. E. N. Club, 1973.
42. Hashimoto Mineo. The Japanese Culture.— «The Japan Times». Nov. 18, 1972.
43. Ikeda Daisaku. On the Japanese Classics. Conversation and Appreciations. New York — Tokyo, 1979.
44. Kato Hilda. The Mumyosho of Kamo no Chomei and its Significance in Japanese Literature.— «Monumenta Nipponica». Vol. XXIII, № 3—4, MCMLXVIII.
45. Kitagawa J. M. Religion in Japanese History. N. Y.—L., Columbia University Press, 1966.
46. Ono Sokyō. Shinto: The Kami Way. Tokyo, 1963.
47. Reischauer A. K. Studies in Japanese Buddhism. N. Y.—L., 1917.
48. Suzuki D. T. Essays in Zen Buddhism (Second Series). L., 1958.
49. Suzuki D. T. Essays in Zen Buddhism (Third Series). L., 1958.
50. Takayanagi S. Genji Monogatari no Bukkyō-shiso (Buddhist Thought in the Tale of Genji). By Shigematsu Nobuhiro, Kyoto, Heirakuji Shoten, 1967.— «Monumenta Nipponica». Vol. XXIV, № 3, MCMLXIX.
51. Tazawa Y., Matsubara S., Okuda S., Nagahata Y. Japan's Cultural History — a Perspective.— Ministry of Foreign Affairs, Japan, 1973.
52. Tetsudai J. The Influence of Buddhism on Japanese National Ideals. Kyoto, 1925.
53. Weinstein S. The Concept of Reformation in Japanese Buddhism.— «Studies in Japanese Culture». II. Tokyo, The Japan P. E. N. Club, 1973.