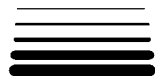




ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Традиции Востока



СИНРАН И ИСТОРИЯ БУДДИЙСКОГО УЧЕНИЯ
О ЧИСТОЙ ЗЕМЛЕ*

Н.Н. ТРУБНИКОВА

Из всех направлений японской буддийской мысли **амидаизм** – учение о будде Амиде и его Чистой земле – реже всего обсуждался в наших отечественных исследованиях¹. Это объяснимо – ведь суть учения амидаистов очень проста: будда по имени Амиды дал обет спасти всех, кто обратится к нему, и каждый, кто с верою призовет его по имени, сможет после смерти возродиться в Чистой земле Высшей Радости, в буддийском «раю». Казалось бы, об этом учении больше и сказать почти нечего. И все-таки в истории амидаизма были и столкновения мнений, и непростые поиски самоопределения – так что изучать эту традицию интересно и важно для понимания буддизма в целом.

Понятие «амидаизм» в западной науке произведено от японского имени Амиды, но «амидаистами» условно называют и тех, кто чтит этого будду под китайским именем Амито, корейским Амита или под санскритским Амитабха – будда Неизмеримого Света. В японских и китайских работах амидаизм обозначают как «учение о Чистой земле» (кит. *Цзинту-цзяо*, яп. *Дзэ:до-кэ:**) или как «памятование о будде» (кит. *няньфо*, яп. *нэмбуцу*). «Памятованием» называется главный обряд амидаистов – произнесение слов «Слава будде Амиде» (кит. *Наму Амито-фо*, яп. *Наму Амиды-буцу*). Амидаизм может быть совместимым с другими учениями и обрядами – или же «исключительным», если он отвергает их как бесполезные. В Японии почитание Амиды известно начиная с VII в., «исключительный» же амидаизм появляется лишь в конце XII в., в трудах монаха по имени Хонэн.

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII – XIV вв.», грант № 11-03-00038а.

** Двоеточие в транскрипциях японских слов обозначает долготу гласного. Слово «Будда» пишется с заглавной буквы, когда речь идет о Будде Шакьямуни, основателе учения; в остальных случаях «будда» пишется со строчной буквы.

Синран (1173 – 1262), самый знаменитый из учеников Хонэна, продолжил и во многом переосмыслил его учение. Приверженцы Синрана в XIII в. выделились в самостоятельное движение в японском амидаизме. Позже это движение станет основой для Истинной школы Чистой Земли (яп. *Дзё-до-Синсю*); она же школа Син. С XV – XVI вв. и до наших дней последователи Син почти неизменно составляют относительное большинство в японской буддийской общине (абсолютного же большинства не набирает ни одна из школ).

По Синрану, возрождение в Чистой земле достигается одной лишь верой в спасительную силу обета Амиды. Его проповедь сравнивают с учением Мартина Лютера о спасении «только верой». Вообще Синран и его учеников нередко именуют «буддийскими протестантами»². Сам же Синран говорит, что не изобретает ничего нового, а лишь следует за своими учителями, – и тем интереснее рассмотреть, как он представляет историю амидаизма.

Источники учения о Чистой земле

Будда Неизмеримого Света и его Чистая земля упоминаются во многих книгах китайского буддийского канона. Но основу амидаизма как такового составляют **три сутры о Чистой земле**. Кратко их называют «Малой сутрой», «Большой сутрой» и «Сутрой о созерцании»; время их создания, как и датировки многих других сутр, точно не известно. На русский язык их перевел Д.В. Поповцев³.

В «**Малой сутре**», она же «Сутра об Амитабхе»⁴, Будда Шакьямуни рассказывает о стране, лежащей далеко на западе, жители которой не подвержены страданиям и вечно радуются. Далее следует подробное описание страны: деревьев, прудов, разноцветных лотосов и «неизмеримого света» будды. «Малую сутру» толковали такие известные китайские мыслители, как Сэн-чжао (IV – V вв.) и Чжи-и (VI в.), но исходно она не была чтима настолько, насколько почитаются две другие сутры о Чистой земле. Наравне с ними ее поставил Шань-дао в VII в.

«**Большая сутра**» существует в нескольких переводах. Чаще других используется перевод Сангхавармана (ок. 252) под заглавием «Сутра о будде по имени Неизмеримое Долголетие»⁵. Имя Неизмеримое Долголетие, Уляншоу (яп. Мурё-дзю, санскр. Амитаюс), в амидаизме считается другим именем Амитабхи, хотя другие направления буддизма различают этих будд. В «Большой сутре» Будда Шакьямуни говорит о бодхисаттве по имени Вместилище Закона, который жил в давние времена, был царем, затем стал монахом и достиг великих успехов в подвижничестве. Он дал обет, что не станет буддой, если в его стране не смогут возродиться все, кто этого пожелает. Обет содержит сорок восемь положений, схожих по форме: «Когда я стану буддой... [он описывает одно из свойств своей будущей страны] ...а если не будет так,

то да не обрету я истинного просветления». Все, кроме закоренелых грешников, смогут возродиться в этой стране, если хотя бы десять раз возгласят хвалу будде. Силой обетов бодхисаттвы возникает страна, называемая Высшей Радостью, и сам он становится буддой по имени Амитабха. Дальше в сутре подробно говорится о благих свойствах Чистой земли. Шакьямуни предсказывает, что в будущем, когда его учение придет к концу, эта сутра все же останется и благодаря ей можно будет спастись из мира страданий. «Большую сутру» комментировали многие наставники, особенно авторитетными считаются толкования китайских мыслителей Хуэй-юаня и Цзи-цзана (о них см. ниже), а также корейских – Вонхё (617 – 686) и Кёнхына (VII – VIII вв.).

«Сутра о созерцании будды по имени Неизмеримое долготеление», она же **«Сутра о созерцании»**⁶, начинается с рассказа об индийском царе по имени Аджаташатру (кит. Ашэши, яп. Асасэ), который сверг с престола и убил своего отца, а мать заточил в темницу. Царица-мать Вайдехи (кит. Вэйти, яп. Идай) обращается с молением к Будде, тот с учениками и спутниками является к ней и рассказывает о Чистой земле. Эта часть текста представляет собой руководство к амидаистской практике созерцания. Сначала нужно представить себе закатное солнце, затем воду, лед, хрусталь, землю, деревья и пруды на этой земле, птиц на деревьях, звуки музыки, лотосы в прудах, будду, излучающего неизмеримый свет, и наконец – себя самого, возрожденного в этой земле. Дальше в сутре говорится о различных способах возрождения: как умирают разные подвижники, в каком облике им в смертный час является будда, каким становится их собственное тело и какие картины Чистой земли они видят. Шакьямуни предсказывает, что после смерти царица и дамы из ее свиты возродятся в Чистой Земле. «Сутру о созерцании» комментировали Цзи-цзан, Шань-дао и другие мыслители, она считается самой трудной из трех сутр.

Два главных **трактата о Чистой земле** приписываются крупнейшим индийским мыслителям – Нагарджуне (II в.) и Васубандху (IV в.). Их обоих почитают как основателей махаяны – того направления буддизма, где упор делается на подвижничество ради других, а не на собственное освобождение. Нагарджуна рассуждает о Чистой земле в «Трактате-вибхаше о десяти уровнях»⁷. Он впервые называет почитание Чистой земли «легким» путем в отличие от других, «трудных» буддийских путей. В трактате речь идет не только о Чистой земле; главная его тема – уровни совершенствования милосердных подвижников, бодхисаттв. В Китае «Трактат о десяти уровнях» стал известен в начале V в. благодаря переводу Кумарадживы. Васубандху в «Трактате о Чистой земле»⁸ закладывает основы учения об «изначальном обете» (кит. *бэнь-юань*, яп. *хонган*) будды Амитабхи как причине для спасения всех существ. «Трактат о Чистой земле» на китайский язык перевел Бодхиручи в начале VI в.

Почти никто из амидаистов не опирается только на эти три сутры и два трактата. Выбор дополнительных источников зависит от предпочтений каждого из мыслителей и от задач его работы.

Первым крупным наставником китайского амидаистского учения стал монах **Хуэй-юань** (334 – 416). Кроме буддийских книг он изучал также даосские. Вообще в Китае почитание будды Амито тесно сближается с даосизмом: страну Высшей Радости представляют как похожую на обиталища даосских бессмертных, возрождение в ней понимают отчасти так же, как даосы мыслят свои поиски бессмертия и вечного блаженства. В горах Лушань Хуэй-юань основал «общину Белого Лотоса», схожую с даосскими горными братствами. Общинники созерцали образ будды Амито, искали «сосредоточения при памятовании» (кит. *няньфо саньмэй*, яп. *нэмбуцу-саммай*), чтобы возродиться в Чистой земле.

Знакомом даосизма был и **Тань-луань** (ок. 476 – 572). В «Толковании к трактату о возрождении в Чистой земле»⁹ он комментирует «Трактат о Чистой земле» Васубандху, разрабатывает различие «легкого» и «трудного» путей, выстраивает учение о спасении «силой Другого» (кит. *тали*, яп. *тарики*) — т.е. силой будды. В «Песнях-славословиях будде Амито»¹⁰ Тань-луань описывает свой собственный опыт веры; вслед за ним такие стихотворения слагали многие амидаисты в Китае и других странах.

В VI в. о Чистой земле рассуждают приверженцы многих китайских буддийских школ, в том числе **Чжи-и** (538 – 597) из школы Тяньтай и **Цзи-цзан** (549 – 623) из школы Саньлунь. Они вписывают молитвы к Амито в свою школьную обрядность и осмысливают возрождение в Чистой земле исходя из своих учений. По большей части они рассуждают не о том, что будет с человеком после смерти, а о том, что с ним происходит, когда он в нынешней своей жизни сосредоточивается на Чистой земле. Насколько помыслы человека полны светом будды и картинами счастливой западной страны — ровно настолько они свободны от дурных желаний и страданий земного мира. Амидаизм на обыденном уровне давал утешительную картину благого посмертия и указывал простой способ обрести вечную радость, а на уровне ученом позволял весьма четко объяснить, как человеческое сознание движется к просветлению, принимая милосердную помощь будды.

Как отмечает Мотидзуки Синко¹¹, важную роль в спорах вокруг учения о Чистой земле сыграли мыслители школы Фасян, утверждавшие, что это учение — лишь уловка, побуждающая к вере невежественных людей, но дальше требуются совсем другие наставления: об устройстве сознания и создаваемого мира, о волнении «дхарм», составляющих опыт живого существа, и о способах успокоить это волнение. Амидаисты доказывали, что у них есть

не просто несколько увлекательных тем для проповеди, а полноценное учение. Так были разработаны основные положения теории амидаизма.

Дао-чо (562 – 645), составитель «Собрания покоя и радости»¹², по преданию, провел около двух тысяч чтений «Сутры о созерцании» и повторял имя будды Амито по семьдесят тысяч раз каждый день. Ученик Дао-чо **Шань-дао** (613 – 681) тоже славился как подвижник. Его «Толкование к Сутре о созерцании»¹³ стало основой для более поздних амидаистских учений Китая и Японии. Знамениты и стихотворения Шань-дао о Чистой земле¹⁴.

Дао-чо и Шань-дао говорят о своем времени как об эпохе «конца Закона», когда в испорченном земном мире двигаться к просветлению уже невозможно, а потому из всех учений полезным остается лишь учение о Чистой земле. Они ведут речь о посмертном возрождении, а не о том, когда человек при жизни «перерождается», постепенно наполняя свое сознание светом будды. В стихах Шань-дао сетует: я сам не могу даже верить как следует; если есть во мне вера, она принадлежит не мне, а будде. Он противопоставляет «путь Чистой земли» с опорой на «силу Другого» – «пути мудрецов», которые все еще пытаются спастись собственными силами.

Из всех буддистов Китая такой взгляд на подвижничество был особенно чужд школам «созерцания», Чань. По их учению, для внезапного озарения годятся любой день и час любой жизни, а откладывать его – до поры, когда освоишь все тонкости учения или когда умрешь и возродишься – значит вовсе отказаться от просветления. При этом некоторые наставники Чань принимали взгляд на созерцание будды Амито как на полезное в нынешней жизни. В VII в. в спорах с наставниками Чань амидаисты заново определяют основы своего учения. А в VIII в. «сосредоточение при памятовании о будде» как особого рода «созерцание» разрабатывает **Фа-чжао** в горах Лушань и Утайшань. Он составил стихотворные «Славословия для обряда в пяти собраниях»¹⁵.

В IX в., после жестоких гонений на буддистов в Китае, амидаистские и чаньские общины быстрее и легче других смогли восстановиться – вероятно, потому, что имели достаточно широкую поддержку в среде мирян. Еще одна школа, пережившая гонения, Люй (школа уставов) также развивала свой вариант учения о Чистой земле. Наставники Люй старались систематически описать обычаи почитания будды Амито и соотнести их с буддийскими заповедями. **Юань-чжао** (1048 – 1116) комментировал и монашеские уставы, и «Сутру о созерцании», и «Малую сутру». В XIII в., в пору нашествия войск хана Хубилая, многие храмы Китая снова были разгромлены. При монгольском владычестве постепенно складывается единое учение Люй – Чань – Ньянфо.

Амидаизм в Японии до XIII века

Летопись «Анналы Японии»¹⁶ сообщает, что уже в VII в. монахи из Кореи и Китая познакомили японцев с сутрами о Чистой земле. Сохранилась вышитая картина VII в., «Мандала страны небесного долголетия» (*Тэндзюкоку-мандара*), где изображена то ли Чистая земля, то ли обиталище даосских бессмертных. А в «Японских легендах о чудесах»¹⁷ на рубеже VIII – IX вв. появляются уже и рассказы о японцах, возродившихся в Чистой земле.

В IX в. китайское амидаистское учение школы Тяньтай стали продолжать в Японии монахи из школы Тэндай, которая развивала учение Тяньтай о спасении для каждого, основанное на «Лотосовой сутре»¹⁸. **Эннин** (794 – 864), побывавший в Китае, ввел в обычай Тэндай сосредоточение на образе будды Неизмеримого Света, как и другие практики китайских горных буддийских храмов. Похожие обряды приняли затем и другие японские школы. Вообще в Японии этого времени монашеская община мыслилась прежде всего как государственное учреждение, занятое обрядами «защиты страны». Простой обряд «памятования» приняли как упражнение для служилого монаха, как основу многодневных «непрестанных молений» (*фудан нэмбуцу*) – или как вспомогательный обряд для ночной поры и для перерывов между другими, более трудными обрядами. (В более поздних источниках можно видеть, как слова «Слава будде Амиде» монахи произносят также в ходе напряженных диспутов – чтобы перевести дух и воздержаться от взаимных оскорблений.) Вместе с тем, начиная с X в. почитание будды Амиды широко проповедуют мирянам странствующие наставники *хидзири*, работающие вне государственной общины, такие как **Куя** (903 – 972).

В 985 г. наставник школы Тэндай по имени **Гэнсин** (942 – 1017) составил «Собрание сведений о возрождении»¹⁹. В нем описаны миры страданий, начиная с «подземных темниц» (буддийского «ада»), и Чистая земля будды Амиды, разобраны разные способы «памятования о будде». Книга Гэнсина дает систематическое учение о подвижничестве ради возрождения по образцу, разработанному в трудах Чжи-и, но если там *няньфо* разбирается в ряду других практик, то здесь *нэмбуцу* становится главным предметом обсуждения. «Памятование о будде», по Гэнсину, – не единственный способ подвижничества, но лучший, потому что он равно доступен мудрым и глупым, знатым и простолюдинам, монахам и мирянам, мужчинам и женщинам.

В XI – XII вв. «памятование о будде» широко распространяется в среде мирян, как знатных, так и простолюдинов. Свои версии учения о Чистой земле разрабатывают почти все буддийские школы Японии: можно назвать сочинения таких монахов, как **Сэйкай** (ум. 1017) из школы Хоссо, **Эйкан** (1033 – 1111) из школы Санрон, а также **Рёнин** (1072 – 1132) из школы Тэндай, основавший учение о

«слитном и всепроникающем памятовании» (*ю:дзу:-нэмбуцу*)²⁰. Какубан (1095 – 1143) из школы Сингон описал почитание будды Амида исходя из других установок, чем Гэнсин, но не менее подробно. В «Тайном толковании мантр пяти кругов и девяти знаков»²¹ Какубан соотносит «памятование о будде» с теми обрядами, которые предназначены для обретения различных благ в земном мире и обращены к различным буддам, бодхисаттвам, богам и прочим существам, мыслимым как воплощения вселенского будды Махавайрочаны (яп. Дайнити, Великий Солнечный будда). «Милосердный обет» этого будды Какубан отождествляет с «Изначальным обетом» Ами табхи. Исполняется обет, когда люди-подвижники «всем сердцем обращаются к глубокой вере, пробужденной обетом». Любые деяния могут совершаться ради возрождения и вести к нему: и соблюдение монашеских заповедей, и милосердная забота обо всех живых существах, и размышления над истинами учения, и благие поступки приверженцев конфуцианства или даосизма, и служение богам *ками*. У Какубана амидаизм особенно далек от «исключительности».

Хонэн (1133 – 1212) учился в школе Тэндай и принадлежал к той ее традиции, которая передавала наставления Гэнсина, но затем вышел из Тэндай и с 1175 г. стал проповедовать свою, «исключительную» версию амидаизма. По убеждению Хонэна, ни сам он, ни его современники не способны освоить буддийское учение во всей полноте. Следуя за Шань-дао, Хонэн учит, что изустное «памятование» – единственный путь, доступный глупым и испорченным людям «последнего века».

В 1198 г. Хонэн изложил (но не обнародовал) свое понимание теоретических основ амидаизма в «Собрании выдержек об избранном изначальном обете и памятовании о будде»²². В каждой из шестнадцати глав «Собрания» Хонэн приводит одно из положений учения о Чистой земле, а затем обосновывает его выдержками из трех сутр и из сочинений Тань-луаня, Дао-чо и Шань-дао с собственными краткими пояснениями. Хонэн, как и Шань-дао, строго различает «правильное» (амидаистское) и «смешанное» (всякое другое) подвижничество.

Учение Хонэна на рубеже XII – XIII вв. вызывало все большее недовольство у монахов Тэндай и других государственных школ. В 1205 г. Дзэкэй (1155 – 1213) из школы Хоссо представил ко двору «Прошение храма Кофукудзи»²³ – против Хонэна и его последователей, подрывающих устои буддизма и опасных для государства. В вину новому учению Дзэкэй ставит непочтительность к Будде Шакьямуни и к богам *ками*, поощрение вольностей в монашеском поведении, а также отрицание всех других обрядов кроме изустного «памятования» – в том числе созерцания Чистой земли и других деяний, совершаемых ради возрождения. Первый довод Дзэкэя со-

стоит в том, что Хонэн не побывал в Китае и не получил правильной передачи учения от китайских наставников, но стал проповедовать самовольно.

В 1206 г. двое учеников Хонэна навлекли на себя гнев отрешившегося государя Готоба и были казнены. Хонэна и его ближайших приверженцев лишили монашеского звания и сослали из столицы в разные провинции. Прощение Хонэн получил в 1211 г. и вскоре умер. После его смерти было обнародовано «Собрание выдержек». Друг Дзёкэя, монах Мёэ (1173 — 1232) из школы Кэгон сразу же откликнулся на него и обобщил свои возражения в книге «Колесо, сокрушающее ложные мнения»²⁴. Один из главных упреков Мёэ состоял в том, что Хонэн не признает «просветленного сердца» (яп. *бодайсин*), внутренней сути человека, неизменной в любые времена и позволяющей двигаться к освобождению. При этом Дзёкэй и Мёэ сами были почитателями Чистой земли; они отвергали лишь «исключительное» понимание амидаизма.

Жизнь и сочинения Синрана²⁵

Синран родился в 1173 г. в семье придворного чиновника, на девятом году жизни был отдан на обучение в школу Тэндай, а затем занял в школе скромное положение исполнителя «непрестанных молений». Как и Хонэн, он принадлежал к традиции Гэнсина. Со временем Синран стал тяготиться жизнью служилого монаха и в 1201 г. покинул Тэндай и пошел в ученики к Хонэну.

О счастье общения с учителем Синран пишет снова и снова в разных своих сочинениях. Жизнеописания передают его слова: если бы оказалось, что Хонэн ведет меня не в Чистую землю, а в ад, я пошел бы за ним и в ад. В 1205 г. Синран удостоился большого доверия наставника: именно он стал переписчиком «Собрания выдержек». При этом, на удивление всем почитателям Хонэна, Синран говорил, что равен своему учителю. Он объяснял: разумеется, я никогда не сравняюсь с ним ни в учености, ни в строгости монашеской жизни. (Хонэн, хотя и говорил, что в «последнем веке» пытаться жить по заповедям бессмысленно, сам соблюдал их.) Но главное, чему учит Хонэн, — продолжал Синран, — это вера, а вера дается буддой; поэтому в вере мы с учителем равны.

В 1207 г. Синран был сослан в провинцию Этиго в северо-восточной части острова Хонсю. Там он женился и окончательно вышел из рядов служилого монашества. Себя он теперь называл словом «плешивый» (*гуюку*) — т.е. не обритый по-монашески, но и не носящий мирской прически. В ссылке Синран продолжал следовать учению о «Чистой земле» и проповедовал его; правда, своих приверженцев он называл не «учениками», а «соседями по келье» или «спутниками». Получив прощение, он прожил в Этиго еще два

года и затем отправился в земли региона Канто (южнее Этиго), где преобладало влияние не столичных чиновных властей, а воинской ставки Камакура во главе с сёгуном.

В 1224 г. Синран изложил основы своего учения в обширном труде под заглавием «Разные записи, проясняющие истинное учение, подвижничество и свидетельство о Чистой земле»²⁶, известном также под кратким заголовком «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» («Кё:гё:синсё:»). Как и «Собрание выдержек» Хонэна, эта книга имеет вид подборки цитат из текстов канона с пояснениями от составителя. Позже, в середине 1230-х гг. Синран перебрался в столицу, где вокруг него собралась небольшая община. Около 1247 г. он доработал текст «Учения, подвижничества веры и свидетельства», вероятно, включив в него отрывки из нескольких текстов, недоступных в восточных землях. В столице Синран составляет «Выборку разных записей по Чистой земле»²⁷ и несколько тематических сборников: «О смысле выбранных записей по одной лишь вере»²⁸, «Разные записи о двух видах обращения заслуг так пришедшего будды»²⁹, «О смысле записей по единожды и многократно памятованию о будде»³⁰. Здесь он разбирает спорные вопросы учения Хонэна и отвечает на них исходя из учения о «силе Другого». В «Надписях к почитаемому имени и истинному образу»³¹ Синран обосновывает обряды, в центре которых — свитки с надписями во славу будды Амида. В «Выборке плешивого глупца»³² он разъясняет основные понятия амидаизма с указанием, какие различаются виды возрождения и т.д.

В 1250-е гг. между приверженцами Синрана в Канто возникли разногласия о толковании его учения. В 1253 г. он отправил туда своего сына Дзэнрана (1217 — 1286). Беседуя с общинниками, Дзэнран приводил разные доводы и в конце концов стал ссылаться на некое особое наставление, полученное от отца. Это полностью укладывалось в обычаи Тэндай и других японских школ XII — XIII вв. с их традициями передачи секретных знаний, но шло вразрез с тем, как проповедовал сам Синран: ведь он не только не открывал кому-либо особенных тайн, но говорил, что вообще ничему не учит, а только рассказывает о собственной вере. Синран в 1256 г. объявил, что отрекается от сына. При этом в дальнейшем учение Синрана передавалось в роду его потомков; споры вокруг наследования приводили подчас к тяжелым распрям внутри движения Син.

Кроме прозаических сочинений Синран писал «японские словесования», *васан*, — стихотворные величания будды Амида и его Чистой земли, наставников учения о Чистой земле и знаменитых подвижников. В наши дни стихи Синрана популярны, пожалуй, даже больше, чем его ученые труды; их по праву относят к числу шедевров японской буддийской поэзии.

«Учение, подвижничество, вера и свидетельство»

В своем главном сочинении Синран, кроме трех сутр о Чистой земле, цитирует также «Сутру о нирване»³³, «Сутру цветочного убранства»³⁴ и другие махаянские сутры. Он опирается на трактаты Нагарджуны и Васубандху, сочинения Тань-луаня, Дао-чо и Шань-дао, Гэнсина и Хонэна. Эти семеро станут для движения Син «семью патриархами» (*sinitico*). На таких китайских мыслителей, как Чжи-и или Фа-чжао, он ссылается не как на амидаистов, а как на приверженцев других школ. Никого из японских амидаистов кроме Гэнсина и Хонэна Синран не обсуждает.

Трактат делится на шесть разделов: 1. Учение; 2. Подвижничество; 3. Вера; 4. Свидетельство; 5. Истинный будда и его земля; 6. Превращенные будды и их земли.

В разделе первом, самом кратком, Синран начинает с различения двух видов «обращения заслуг» (*эко*). Обычно это понятие толкуют так: за свои благие дела подвижник обретает заслуги, а затем обращает их на пользу другим живым существам. По Синрану, «обращение» бывает «прямым» и «возвратным». «Прямое» — это действие будды, спасшего всех своим обетом, о «возвратном» говорится ниже в четвертом разделе. Учение, по Синрану, изложено в «Большой сутре», в рассказе об «изначальном обете». Шакьямуни донес до людей знание об этом, и таково было главное дело Будды.

Во втором разделе Синран обсуждает «памятование о будде». Его действенность следует из 17-го обета Амиды, где сказано: да не стану я буддой, если все будды не будут славить мое имя. Амиду славят не только будды и бодхисаттвы, но и злодеи — ведь «изначальный обет» спасает даже злодеев. Синран цитирует сравнение из «Собрания покоя и радости» Дао-чо: если в лесу ядовитых деревьев с удушливым запахом прорастает всего одно сандаловое деревце, то вскоре от его аромата весь лес становится благоуханным, и яд других деревьев исчезает. Так же и «памятование» изменяет все деяния человека, очищая их. О способе «памятования» Синран (как и Хонэн) рассуждает вслед за Шань-дао. Нужно не пытаться сосредоточиться на образе будды — для обычного человека это слишком сложно, — а просто повторять его имя.

Синран приводит текст 18-го обета Амиды из «Большой сутры»: да не стану я буддой, если все, кто пожелает возродиться в моей стране, обратятся ко мне всем сердцем и произнесут мое имя хотя бы десять раз, не смогут возродиться в ней. Синран разбирает этот обет, опираясь на толкование Шань-дао. Произнесение имени включает в себя слово *Наму* (санскр.). Оно означает не только «славлю», но и «ищу себе прибежище» (кит. *гуй мин*, яп. *кимё*). Быть буддистом значит искать себе прибежище у Будды, Учения и Общины, «возвращаться» к ним (*ки*), веря им свою «жизнь», «судьбу» (*мё*). Шань-дао, однако, тол-

кует здесь знак (кит. *мин*, яп. *мё*:) не как «судьбу», но как «повеление», «указание». Таково, например, значение этого слова в сочетании «небесное повеление», «мандат Неба» — так китайские древние мыслители называли ту высшую волю, по которой правит Сын Неба, государь. По Шань-дао, не человек обращается к будде, а будда силой своего обета привлекает к себе человека. Затем Синран цитирует величания Чистой земли из текстов школ Тяньтай, Люй, Саньлунь, Фасян и Чань. Все они говорят о пути Чистой земли как о самом простом из буддийских путей и самом надежном.

Синран дает список из сорока восьми пунктов: учение о Чистой земле отличается от других учений как простое от сложных, глубокое от мелких, чистое от смешанных и т.д. — хотя по сути своей «собственная сила» человека и «сила Другого» едины. «Памятование» имеет одиннадцать отличий от других практик: оно 1) несомненно, тогда как все другие способы могут быть сомнительными; 2) близко, а они далеки; 3) правильно, а они поддаются искажению; 4) верно, а они неверны; 5) плодотворно, а они могут быть бесполезны; 6) истинно, а они ложны; 7) чисто, а они замутнены; 8) мудро, а они глупы; 9) скоро, а они медленны; 10) благородно, а они низки; 11) ясно, а они темны. В завершение этого раздела Синран говорит о своей благодарности Амиде и о поисках ответа на вопрос, как воздать будде за милость. Ответ он нашел у Васубандху и Тань-луаня: подвижник относится к будде, как сын к родителям и как подданный к господину, следует не своим желаниям, а воле будды. Лучшее, что человек может сделать для других людей, — помочь им узнать об «изначальном обете», молясь, вслед за Васубандху, чтобы будда поддержал его проповеднический труд.

Раздел завершается «Песней об истинной вере» («Сё:сингэ»). Это стихотворение Синрана считается кратким изложением всего его учения. «Песня» стала основой обряда школы Син. В ней Синран обращается за прибежищем к будде Амиде, учению об «изначальном обете» и к общине приверженцев Чистой земли, прослеживает историю амидаистского учения в Индии, Китае и Японии.

В третьем разделе трактата говорится о вере как готовности положиться на «силу Другого». Вера возникает из сердца будды Амитабхи, в котором избран и принесен обет, а в человеческом сердце вера пробуждается благодаря милосердным уловкам Шакьямуни. Синран показывает, что амидаисты глубоко почитают Будду, так что упрек Дзёкэя к Хонэну был несправедлив.

Здесь же Синран приводит знаменитое «сравнение с белым путем», взятое у Шань-дао. Есть два потока с общим началом, водный и огненный, разделенные узкой белой насыпью. Путник идет по равнине, где рыщут лишь разбойники и дикие звери, и подходит к берегу. Он решает: я все равно погибну, останусь ли я здесь, поверну ли назад

или пушусь в опасный путь по насыпи. Ведь если эта дорожка проложена тут – наверное, она куда-то ведет, хотя ее и захлестывают то волны, то сполохи пламени. Путнику очень страшно, но тут он слышит голос: иди по белому пути, иначе погибнешь. А с дальнего берега доносится другой голос: переходи и верь, не бойся, я защищу тебя. Путник решительно шагает вперед, и хотя разбойники кричат ему: «Возвращайся!», он даже не оборачивается. Равнина, полная опасностей, означает непостоянный мир, вода и огонь – страсти алчности и гнева, разбойники и хищники – чувства и сознание человека. Первый голос – голос Будды Шакьямуни, а второй – голос будды Амитабхи, а белый путь – это путь веры.

После этого Синран выписывает из «Сутры о нирване» и из «Сутры цветочного убранства» отрывки, где о сердце-сознании говорится как об искреннем, радостно-верующем и полном надежды на возрождение. Об этих же трех свойствах ведут речь и амидаистские сутры. Рассмотреть свойства «просветленного сердца» для Синрана важно потому, что его учителя Хонэна порицали как раз за недооценку этой внутренней сути живого существа. По Тянь-луаню, «просветленное сердце» – это решимость стать буддой и спасти все живые существа; возродиться без него невозможно, только неверно считать это сердце «своим», ведь оно – то же, что у будды. В этом смысле полагаться на «силу Другого» значит в полной мере следовать буддийской установке на «отсутствие Я» (санскр. *анатман*, кит. *у во*, яп. *муга*).

В разделе четвертом говорится о «свидетельстве» – осознании уже достигнутого спасения. Из 11-го обета Амида следует, что в Чистой земле живые существа достигают «определенности», такого состояния, при котором уже не возможно не достичь нирваны. Правда, некоторые обитатели Чистой земли на время нисходят в помраченный мир, чтобы учить и вести за собой тамошних обитателей; например, о Хонэне говорится, что он после смерти «вернулся» в Чистую землю, т.е. пришел в земной мир оттуда.

Подвижники Чистой земли знают, что спасение уже обеспечено всем. Однако они все-таки помогают другим живым существам, а значит, обретают заслуги и могут их использовать для спасения других. Такое «обращение заслуг» называется «возвратным»: человек передает дальше то, что получил от будды. По Тянь-луаню, Нагарджуна и Васубандху искали возрождения в Чистой земле как раз ради того, чтобы заботиться о других живых существах. Если же в Чистую землю кто-то стремится ради тамошних красот и радостей, то такое стремление неистинно, оно не ведет к возрождению.

Пятый раздел трактата дает описание Чистой земли, она же «земля воздаяния». Здесь Синран разбирает тексты 12-го и 13-го обетов будды Амида – о неизмеримом свете будды и о неизмеримо долгой его жизни. Вслед за Васубандху Синран поясняет, что такое «земля

воздаяния»: это земля, возникшая в ответ на обеты будды и воплощающая в себе его сущность.

Шестой, самый крупный раздел трактата, сопоставляет разные буддийские учения как «уловки», косвенные изложения проповеди о Чистой земле. Сначала Синран говорит о спасении тех, кто не имеет истинной веры. 19-й обет Амида гласит, что будда явится в смертный час к тому подвижнику, кто пробудил в себе «просветленное сердце», совершал всевозможные достойные дела (полагался на «собственные силы») и надеялся на возрождение. Подвижничество с опорой на «собственные силы», по Шань-дао, нужно, потому что люди различны и потребности у них разные, важно лишь иметь в виду, что все эти благие дела нужны самому человеку в его помраченном состоянии, а для возрождения нужна лишь вера. Дао-чо и Тань-луань различают истинные и мнимые заслуги — в зависимости от того, стоит ли вера за делами. Шань-дао говорит о трех видах дел: истинные дела, вспомогательные и смешанные. Истинно, по его учению, только изустное «памятование о будде». Вспомогательных дел на «легком» пути четыре: поклонение будде, чтение сутр, размышление о будде и восхваление его. Все другие дела — смешанные, относятся к «трудному» пути мудрецов. Настолько строго противопоставляют эти дела только Шань-дао и Хонэн; Гэнсин, как и многие другие наставники, не говорит о «смешанных делах», а просто называет их «прочими».

Дальше Синран приводит почти полностью текст «Записей при свете светильника о конце Закона»³⁵ — и тем самым доказывает, что учение об упадке людских способностей в «последнем веке» изобрели не амидаисты. Затем он подходит к одному из самых тяжких обвинений, какие предъявляли Хонэну: в непочтении к богам *ками*. Синран выписывает слова из «Сутры о нирване» и множества других сутр и трактатов, где последователям Будды предписано не искать прибежища у богов и не верить гаданиям. После этого он дает несколько больших цитат из «Сутры великого собрания»³⁶, где говорится, как будды прежних времен распределили по миру богов, назначив каждому область, которую тот должен защищать. Кроме того, Синран цитирует китайские тексты, где говорится, что Лао-цзы и Конфуций на самом деле были бодхисаттвами. Следуя наставлениям этих мудрецов, вполне возможно переродиться в мире людей и узнать об «изначальном обете».

Завершая трактат, Синран рассказывает о своей учебе у Хонэна и о несправедливых гонениях на него.

История учения о Чистой земле для Синрана важна не только сама по себе: обращаясь к ней, он отводит возражения против учения Хонэна. Тот упрек, что японские амидаисты не приняли традицию у китайских наставников, он опровергает всем своим сочинением, показывая, что в Японии тексты канона, говорящие о Чистой земле,

известны и востребованы. Вместе с тем, границы учения у Синрана — шире, чем у его японских предшественников: не только Шань-дао и его учителя, но и другие китайские и корейские мыслители оказываются значимыми для амидаистского движения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Разделы об амидаизме включены в кн.: *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. — СПб., 2000. Японский амидаизм обсуждается в томе: Буддизм в Японии / под ред. Т.П. Григорьевой. — М., 1993. Там же опубликованы два важнейших амидаистских памятника XIII — XIV вв.: «Избранные записи скорбящего об отступничестве» («*Таннисё:*») и «Речи краткие, драгоценные» («*Итигон хо:дан*») в переводах В.П. Мазурика. Об амидаизме IX — XII вв. более подробно говорится в кн.: *Трубникова Н.Н., Бачурин А.С.* История религий Японии. IX — XII вв. — М., 2009. Ни одной специальной книги, посвященной амидаизму, на русском языке не издано, диссертация, насколько мне известно, защищена лишь одна: *Бухаев Ю.Г.* Амидаизм в традиционной японской культуре (1991). Переводов амидаистских источников и статей по ним также немного.

² Впервые такое сравнение появляется у Алессандро Валиньяно (1539 — 1606), иезуита, работавшего в Японии. У приверженцев Син и лютеран, по его словам, общий учитель — дьявол, а потому и не удивительно, что они так похожи. См.: *Amstutz G.* World Macrohistory and Shinran's Literacy // *Pacific World. Third Series.* No 11 (2009). — P. 229 — 272; *Ingram P.O.* Faith as Knowledge in the Teaching of Shinran Shonin and Martin Luther // *Buddhist-Christian Studies.* Vol. 8 (1988). — P. 23 — 35.

³ См.: Избранные сутры китайского буддизма. — СПб., 1999.

⁴ Кит. «Амито-цзин», яп. «Амида-кё:» (ТСД 12. № 366. Перевод Кумарадживы ок. 402 г. Здесь и далее ТСД — издание китайского буддийского канона: Тайсё: синсю: дайдо:кё: («Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё:») Т. 1 — 100. — Токио, 1960 — 1977.

⁵ Кит. «Уляншоу-цзин», яп. «Мурё:дзю-кё:» (ТСД 12. № 360). Японские амидаисты, в том числе Синран, для сравнения с версией Сангхавармана приводят более раннюю («Сутра о неизмеримом, чистом и равно-ровном просветлении», кит. «Улян цинцзин тиндэн цзюэ-цзин», яп. «Мурё: сё:дзё: бё:до:каку-кё:» (ТСД 12. № 361). Переводчик — Локакшема, II в. н.э., эпоха Хань) — и более позднюю («Сутра Великой колесницы о величии будды по имени Неизмеримое Долголетие», кит. «Дашэн Уляншоу чжуан-янь-цзин», яп. «Дайдзё: Мурё:дзю сё:гон-кё:» (ТСД 12. № 363). Переводчик — Дхармабхадра, IX в., эпоха Тан).

⁶ Кит. «Гуань Уляншоу-цзин», яп. «Кан Мурё:дзю-кё:» (ТСД 12. № 365). Переводчик — Калаяшас, V в.

⁷ Кит. «Шичжу титося-лунь», яп. «Дзю:дзю: бибася-рон», санскр. «Дашабхумика-вибхаша» (ТСД 26. № 1521), санскр. *вибхаша* здесь — «рассуждение».

⁸ Кит. «Цзинту-лунь», яп. «Дзё:до-рон», санскр. «Сукхавати-вьюхопадеша» (ТСД 26. № 1524).

⁹ Кит. «Цзинту ваниэн-лунь чжуцзе», яп. «Дзё:до о:дзё:-рон тю:гэ» (ТСД 40. № 1819).

¹⁰ Кит. «Цзань Амитофо-цзе», яп. «Сан Амида буцу-гэ» (ТСД 47. № 1978).

¹¹ *Mochizuki Shinkō*. Pure Land Buddhism in China: A Doctrinal History / trans. by L.M. Pruden // Pacific World. 1999 – 2002 (публикация в четырех выпусках журнала).

¹² Кит. «Аньлэ-шу», яп. «Анраку-сю:» (ТСД 47. № 1958).

¹³ Кит. «Гуань Уляншоу фо цзин-шу», яп. «Кан Мурё:дзю буцу кё:сё» (ТСД 37. № 1753).

¹⁴ ТСД 47. № 1979 – 1981.

¹⁵ Кит. «Ухуэй фаши-цзань», яп. «Гоэ хо:дзи-сан» (ТСД 47. № 1983).

¹⁶ «Нихон сёки» (720). См.: Нихон сёки. Анналы Японии / пер. со старояп. и коммент. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. Т. II. Свитки XVII – XXX. – СПб., 1997.

¹⁷ «Нихон рё:ики» (рубеж VIII – IX вв.). См.: Нихон рё:ики. Японские легенды о чудесах. Свитки 1-й, 2-й и 3-й / пер. со старояп., предисл. и коммент. А.Н. Мещерякова. – СПб., 1995.

¹⁸ «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармь», кит. «Мяофа ляньюа-цзин», яп. «Мё:хо: рэнгэ-кё:», санскр. «Саддхарма-пундарика-сутра» (ТСД 9. № 262; см.: Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / изд. подготовил А.Н. Игнатович. – М., 1998.

¹⁹ Яп. «О:дзё:ё:сю:» (ТСД 84. № 2682). Подробнее см.: Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. IX – XII вв. – С. 287 – 290.

²⁰ См. там же. – С. 337 – 344.

²¹ «Горин кудзи-мё: химицу-сяку» (ТСД 79. № 2514). См. там же. – С. 345 – 359.

²² «Сэнтяку хонган нэмбуцу-сю:» (ТСД 83. № 2608). См. там же. – С. 417 – 426.

²³ «Ко:фукудзи со:дзё:». См. там же. – С. 427 – 434.

²⁴ «Сайдзярин», 1212 г.

²⁵ См.: Синран / под ред. Хосино Гэмпо, Исида Мицуюки, Иэнага Сабуро // Нихон сисо-тайкэй («Памятники японской философской мысли»). Т. 11. – Токио, 1975. Перевод большинства текстов Синрана на английский язык см.: The Collected Works of Shinran / trans. D. Hirota, Inagaki Hisao, Michio Tokunaga, and Ryushin Uryuzu. Vol. 1 – 2. – Kyoto, 1997. <http://www.shinranworks.com/>. См. тж.: Dobbins J.C. Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan. – Indiana, 1989; The Essential Shinran: The Buddhist Path of True Entrusting / ed. A. Bloom. – Bloomington, 2007.

²⁶ «Кэн Дзё:до синдзицу кё:гё:сё: монруй» (ТСД 83. № 2646).

²⁷ «Дзё:до монруйдзю-сё:», 1252 г. (ТСД 83. № 2647).

²⁸ «Юйсинсё: монъи», 1250 г. (ТСД 83. № 2658).

²⁹ «Нёрай нисю эко:монруй», 1256 г. (ТСД 83. № 2655).

³⁰ «Итинэн танэн монъи», 1257 г. (ТСД 83. № 2657).

³¹ «Сонго: синдзо: мэймон», 1255 г., 1258 г. (ТСД 83. № 2656).

³² «Гутоку-сё:», 1255 г. (ТСД 83. № 2648).

³³ Кит. «Нэпань-цзин», яп. «Нэхан-гё:» (ТСД 12. № 374).

³⁴ Кит. «Хуаянь-цзин», яп. «Кэгон-кё:», санскр. «Аватамсака-сутра» (ТСД 9. № 278; ТСД 10. № 279).

³⁵ «Матто: то:мё:ки». Этот текст во времена Синрана считался сочинением Сайтё (767 – 822), основателя школы Тэндай. На деле он, вероятно, составлен в XII в.

³⁶ Кит. «Тайцзи-цзин», яп. «Дайсю:-кё:» (ТСД 13. № 397).

Аннотация

В статье обсуждается история амидаизма, какой она предстает в сочинении Синрана (1173 – 1262) «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» («Кё:гё:синсё:», 1224). Статья предвдваряет перевод фрагмента этого памятника – «Песни об истинной вере» («Сё:сингэ»).

Ключевые слова: японский буддизм, амидаизм, Синран.

Summary

The article deals with the history of Buddhist amidaist teaching interpreted by Shinran (1173 – 1262) in Kyōgyōshinshō. The article introduce Shinran's poem Shōshinge translated into Russian.

Keywords: japanese buddhism, amidaism, shinran.

ПЕСНЯ ОБ ИСТИННОЙ ВЕРЕ****СИНРАН**

Ищу прибежища у того, кто пришел своим путем, у будды, чье имя –
Неизмеримое Долголетие!¹
Славлю свет его, невысказанный и невыразимый!

Когда бодхисаттва Вместилище Закона² создал себе все причины,
чтобы стать буддой,
Он жил там, где будду звали: Самовластный Государь Мира³.
Бодхисаттва увидел, отчего возникают Чистые земли будд,
И что хорошо, а что дурно для людей и богов во всех землях и странах.

Он выстроил наивысшие всепобеждающие обеты,
Произнес клятвы, чьи величие и широта беспримерны.
Выбрал их по размышлении, что длилось пять кальп⁴,
И не единожды поклялся: да будет звук моего имени слышен на всех
десяти сторонах!⁵

Повсюду – неизмеримый, безграничный свет,
Без препятствий, без помех – царь пылающего света!
Чистый, радостный, мудрый свет,
Негасимый, трудно постижимый, безмяннный свет!

И вот таким светом, ярче солнца и луны, он воссиял, озарил все земли,
лежащие в пыли⁶,

** Перевод выполнен в рамках проекта Российского гуманитарного научно-го фонда (РГНФ) «Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII – XIV вв.», грант № 11-03-00038а. Перевод сделан по изданию: <http://21dzk.1.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php>. Исполнение «Песни об истинной вере» на японском языке можно найти в сети Интернет по адресу: <http://www.youtube.com/watch?v=nnO2ch3RBHU>.