

**ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ  
БОГОСЛОВСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

**Кафедра Философии и религиоведения**

**Направление подготовки: 47.04.03. Религиоведение  
профиль подготовки «Историко-религиоведческий»**

**ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА МАГИСТРА**

**На тему: Учение Синрана (親鸞, 1173–1262) и «Истинной школы  
Чистой Земли»: историческое и историографическое введение**

Студент очной формы обучения

Гунский Алексей Юрьевич

Руководитель ВКР:

к.ф.н, доцент Колкунова Ксения Александровна

Научный консультант:

д.ф.н., профессор Трубникова Надежда Николаевна

*Работа рассмотрена кафедрой и допущена к защите*

Заведующий кафедрой:

д.ф.н., профессор Антонов Константин Михайлович

Рецензент:

к.ф.н., Бабкова Майя Владимировна

**Москва, 2020**

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение	2
Глава 1. История изучения наследия Синрана и школы Син в англоязычной научной литературе	14
1.1. Периодизация истории изучения наследия Синрана и школы Син	14
1.2. Первое знакомство европейцев с учением Синрана и школой Син (XVI в.)	15
1.3. Изучение школы Син в условиях модернизации Японии (вторая пол. XIX в. – нач. 1940-х гг.)	16
1.4. Интерпретация учения Синрана в работах Д.Т. Судзуки (1870–1966)	24
1.5. Научное изучение наследия Синрана: современное состояние (втор. пол. XX – нач. XXI вв.)	37
Глава 2. Формирование основных понятий, идей и концепций амидаизма. Основание исторической традиции школы Син	52
2.1. Формирование основных идей и концепций амидаизма в Индии, Китае и Японии	52
2.2. Деятельность Хонэна (1133—1212). Основание независимой японской школы Чистой Земли	60
2.3. Различия в понимании веры у Хонэна и Синрана. Составляющие акта веры в учении Синрана.	69
Глава 3. Жизнь как путь. Биография Синрана как воплощение его религиозного поиска	75
3.1. Источниковая база и исторический контекст	75
3.2. Основные этапы жизни Синрана: общая характеристика	78
3.3. Происхождение и детство Синрана. Монашество в школе Тэндай	80
3.4. Период ученичества у Хонэна	88
3.4. Изгнание и жизнь в провинции. Женитьба	100
3.5. Возвращение Синрана в Киото. Последние годы жизни	115
3.6. Услышавший Зов	120
Заключение	122
Список источников и литературы	127

## ВВЕДЕНИЕ

Средневековый буддийский мыслитель Синран (親鸞, 1173–1262) был одним из реформаторов японского буддизма периода Камакура, существенно переосмыслившим существовавшую до него буддийскую традицию. В своей сотериологии Синран сделал основной акцент на «вере» (信心, *синдзин*), в отличие от сотериологической установки на «правильное знание», характерной для других буддийских школ. На основе его учения сформировалась «Истинная школа Чистой Земли», ставшая самой многочисленной школой средневекового японского буддизма. Поскольку учение Синрана во многом напоминает доктрину о «спасении только верой», сформулированную Мартином Лютером, оно вызывало определённый интерес у западных исследователей и теологов, включая такого крупного протестантского мыслителя, как Карл Барт<sup>1</sup>. Тем не менее религиозно-философское наследие Синрана вплоть до настоящего времени остаётся малоизученным как в отечественной, так и в мировой научной литературе. Наше исследование направлено на восполнение имеющихся пробелов в понимании истории развития буддийской мысли и включение наследия Синрана в проблемное поле отечественной философии и теологии. Предполагается, что представленная работа послужит введением к последующему детальному изучению философии Синрана.

**Постановка проблемы.** «Истинная школа Чистой Земли» (*Дзёдо-Синсю*, далее в тексте мы будем в основном использовать сокращённое название «школа Син» или «Син-буддизм»<sup>2</sup>), в основу которой легло учение Синрана, уже в Средние века стала одной из самых массовых буддийских школ в Японии. Школа Син значительно отличалась по характеру от других направлений японского буддизма. Так, единственным объектом поклонения в ней являлся будда Амида, а почитание других будд и синтоистских божеств отсутствовало. Здесь не проводились обряды для обретения заслуг, отрицались

<sup>1</sup> Barth K. The Doctrine of the Word of God. Vol.1. Pt.2. Edinburgh: T & T Clark International, 1956. P. 340 - 342.

<sup>2</sup> Традиционно школа, основанная Синраном, носит название «Истинная школа Чистой Земли» (*Дзёдо-Синсю* 浄土真宗). В научной литературе она кратко обозначается как школа Син или Син-буддизм, по входящему в полное название иероглифу *Син* 真 (истинный).

гадательные и магические практики, вера в астрологию и т.д. Школа носила ярко выраженный мирской характер, сам Синран был женат, и для школы Син характерно наследственное женатое священство, некоторый аналог белого священства в христианстве, что крайне необычно для буддийских школ.

Школа Син была принципиально антиэзотерична в учении и ритуалах и имела эгалитарный характер, ее основную социальную базу в Средние века составляло крестьянство, в значительной мере неграмотное, которому фактически не было места в традиционных буддийских школах, однако со временем активную роль в ней стали играть торговцы, главы ссудных домов и другие предприниматели. Деревенские религиозные общины (*ко*), места собрания и проповеди (*додзё*) и храмы (*дзи*) составляли сеть, на которую опирались школа Син. Такое устройство позволяло выживать и расширяться в условиях гонений, которым она долгое время подвергалась со стороны государства и старых буддийских школ. Официально школа Син была признана только в эпоху Токугава (1603–1868) и тогда достигла наивысшего расцвета.

К 1700 году школа Син стала ведущей буддийской организацией в Японии. По данным руководства школы, к 1850 году в её рядах состояло от 25 до 30% японского населения, то есть в абсолютных цифрах от 10 до 12 миллионов человек<sup>3</sup>.

Поскольку методы школы не включали медитаций и сложных обрядов, в традиции Син изначально большую роль играла проповедь, изустная, а позже публикуемая в печатном виде. Большое значение придавалось образованию, в период Токугава школе Син принадлежали две академии в Киото, в которых обучались тысячи студентов<sup>4</sup>. Позднее главные учебные заведения школы Син были преобразованы в университеты. Несмотря на происходящие в Японии процессы секуляризации, вплоть до настоящего времени школа Син является самой многочисленной среди школ японского буддизма<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Amstutz G. Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism. Albany, 1997. P. 22–23.

<sup>4</sup> Ibid. P. 24.

<sup>5</sup> Буддизм в Японии / отв. ред. Т.П. Григорьева. М., 1993. С. 332–333.

Однако в отечественном религиоведении учение Синрана и школы Син, несмотря на его значимость и сохраняющуюся актуальность, остается малоизвестным, оно рассматривалось только в рамках общих работ по истории японского буддизма. Полноценные научные исследования в области догматики и философии этой школы на русском языке отсутствуют. Поскольку Син-буддизм является одним из ярко выраженных религиозных направлений в буддизме, отсутствие научных исследований в данной области создаёт искажённый образ буддизма как своего рода «философской» или «научной» религии, рациональной или даже «атеистической». Рассмотрение основных аспектов учения Синрана и амидаизма в целом, на наш взгляд, позволяет скорректировать данный подход.

**Актуальность темы.** Буддизм является одной из главных мировых религий, и в последнее время активно распространяется в Америке и Европе, в том числе и в России. В этих условиях исследование заявленной темы, направленное в целом на расширение знаний в области понимания буддийского учения и его эволюции, становится особенно актуальным.

Проведение такого исследования важно и для Русской Православной Церкви. Учение Синрана играет значительную роль в ходе христианско-буддийского диалога, который ведется на Западе. В настоящее время и Русская Православная Церковь, в условиях открытого информационного мира, взаимодействует с представителями различных конфессий и достаточно активно занимается миссионерской деятельностью. В рамках этой деятельности изучение Син-буддизма, как одного из ярко выраженных религиозных направлений буддизма, является необходимым и своевременным.

Кроме того, учение Синрана во многих элементах сходно с христианским, при этом какое-либо воздействие или влияние со стороны христианства практически исключено. Данное обстоятельство, на наш взгляд, требует как религиоведческого, так и теологического осмысления.

**Объектом исследования** является историко-философское учение Синрана. Поскольку данная работа предполагается как первый этап к

подробному рассмотрению учения Синрана, **предметом** исследования здесь является история жизни Синрана, рассматриваемая в тесной связи с его учением.

**Цель** магистерской работы – реконструировать основные составляющие личного религиозного опыта Синрана, основываясь на его учении, сформулированном на языке буддийской философии, и на сохранившихся свидетельствах о его биографии. Данная работа рассматривается как историческое и историографическое введение к детальному рассмотрению религиозно-философских взглядов Синрана.

Цель исследования и содержание его проблемного поля определили необходимость решения следующих **задач**:

- проанализировать историю изучения религиозно-философского учения Синрана в англоязычной научной литературе, выявить основные историографические этапы и существующие подходы;
- на основе историографического анализа выявить причины малоизученности учения Синрана в мировом и отечественном религиоведении, несмотря на его широкое распространение и сохраняющуюся актуальность в Японии;
- выделить и сформулировать основные концепции, систему понятий и историю формирования традиции буддизма Чистой Земли, продолжателем и реформатором которой был Синран;
- провести историческое исследование биографии Синрана как выражения его религиозных исканий и религиозного опыта, прежде всего личного опыта веры, описанного им в понятиях буддийской философии своего времени.

Главными **методологическими принципами**, на которых построено наше исследование, являются принципы объективности и историзма, подразумевающие изучение явлений в их историческом развитии и независимость от собственных установок исследователя. В качестве **метода** мы будем использовать феноменологический подход, который позволяет выявить и

систематизировать элементы религиозного опыта в рамках конкретной традиции<sup>6</sup>. При исследовании жизненного пути Синрана мы будем пользоваться историко-биографическим методом, позволяющим рассматривать индивидуальную биографию в контексте исторических и социальных явлений своего времени.

**Научная новизна исследования и его результатов** обусловлена самим предметом и целью исследования. Наследие Синрана впервые в полной мере вводится в научный оборот отечественного религиоведения. Впервые в отечественной литературе проводится анализ основных концепций и понятий Син-буддизма, в том числе центрального для Синрана понятия «веры» (*синдзин*). Также впервые на русском языке представлено исследование биографии Синрана, рассматриваемой в тесной связи с его религиозным опытом и его учением. Кроме того, в историографической части исследования показано, что представление о буддизме как особой, «философской» или «научной» религии, обусловлено процессом модернизации («демифологизации») буддизма в конце XIX века – начале XX века, в ходе которого явно религиозные элементы в буддизме были переинтерпретированы или проигнорированы. Именно это обстоятельство определяет относительно малую изученность Син-буддизма, поскольку он представляет собой одно из наиболее религиозных направлений буддизма, основанных на вере и поклонении.

**Практическая значимость работы.** Материалы и выводы исследования могут быть использованы при разработке и чтении общих курсов по истории восточной и мировой философии, специальных курсов по истории буддизма, при создании учебных и учебно-методических пособий по указанным темам, а также в культурологическом и религиоведческом аспектах. Также, на наш

---

<sup>6</sup> К основным принципам феноменологического исследования относят: выявление, систематизацию и обобщение религиозных феноменов; антиредукционизм; эмпирическую направленность исследований, изучение конкретного материала жизни религии, из которого и выводятся обобщающие закономерности; эпохе как принцип проведения исследования, призванный к элиминации ценностных установок и направленный на реализацию научной объективности; эмпатию как принцип, требующий от религиоведа разделять до определенной степени представления верующего человека и отношения к религии с чувством благоговения и уважения (*Самарина Т.С.* Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. М., 2019. С. 12).

взгляд, возможно использование результатов исследования в миссионерской деятельности Русской Православной Церкви.

**Состояние научной изученности темы.** В отечественной историографии данное направление буддизма изучено крайне недостаточно. На русском языке нет специальных работ, посвященных учению Синрана. Небольшой очерк об амидаистских школах периода Камакура, в том числе школе Син, был включён в 4-ю главу коллективной работы «Буддизм в Японии» (эта глава была написана А.М. Кабановым и А.Н. Игнатовичем)<sup>7</sup>. Также небольшой очерк о средневековом японском амидаизме, выполненный Ю.Б. Козловским, содержится в коллективной монографии «Буддийская философия в средневековой Японии»<sup>8</sup>.

Три главы, посвящённые Синрану, содержатся в работе «Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII-XIV вв.»<sup>9</sup>. На данный момент это наиболее полное исследование учения Синрана в отечественной науке, выполненное ведущим специалистом по японскому буддизму Н.Н. Трубниковой. Здесь описана биография Синрана и состав его произведений, проанализирована основная работа «Учение, подвижничество, вера и свидетельство», японские славословия-гимны и записки его ученика Юйэн-бо «Избранные записки скорбящего об отступничестве». Также Н.Н. Трубниковой принадлежит краткий общий очерк традиции «Истинной школы Чистой Земли»<sup>10</sup>.

В зарубежной научной литературе наследию Синрана посвящено значительное большее количество публикаций, тем менее и здесь школа Син изучена гораздо меньше, чем многие другие направления буддизма. Причины такого положения требуют отдельного рассмотрения, которое будет проведено в первой, историографической главе работы.

<sup>7</sup> Буддизм в Японии... С. 201–214.

<sup>8</sup> Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. С. 17–30.

<sup>9</sup> Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII-XIV вв. М., 2014. С. 119–152.

<sup>10</sup> Трубникова Н.Н. Синран и история буддийского учения о Чистой Земле // Философские науки. 2012. №5. С. 61–76.



Поставленные цели и задачи определяют корпус **источников**, на базе которых будет строиться исследование. Естественно, что прежде всего это работы самого Синрана. В конце XX века было издано англоязычное «Собрание творений» Синрана (Collected Works)<sup>11</sup>, включающее в себя практически всё письменное наследие Синрана. Это издание является основным для нашего исследования.

Синран прожил долгую жизнь, и много писал в защиту своего учения, понимая его новизну и необычность и стремясь защитить его от искажений, так что его письменное наследие достаточно велико<sup>12</sup>. Характерной особенностью корпуса его произведений является внутренняя цельность. Объясняется это тем, что писать Синран начал во второй половине своей долгой жизни, когда его мировоззрение уже сложилось.

Синран не излагал свои взгляды в виде некоего систематического произведения, поскольку он не считал себя автором какого-то нового учения. Скорее он видел себя продолжателем древней традиции, идущей от Будды Шакьямуни, и передаваемой учителями Индии, Китая и Японии. Поэтому основные произведения Синрана представляют собой собрание фрагментов из различных буддийских сутр и трактатов, определённым образом организованных и прокомментированных. Такая форма, безусловно, создаёт определённые трудности в понимании его мысли.

Главным сочинением Синрана считается трактат «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» (*Këgëсинсë*, 教行信証), составленный первоначально в 1224 году и позднее дорабатывавшийся. Это произведение считается каноном школы Син и представляет собой сборник 376 фрагментов из 62-х сутр, трактатов и комментариев, включая и небуддийские сочинения. Это сочинение настолько непросто для чтения и понимания, что один из известных учителей школы Кëгон однажды сказал, что «человек, составивший

<sup>11</sup> *Shinran. The Collected Works of Shinran: Vol.1.: The Writings. Vol. 2: Introductions, Glossaries, Riding Aids. Kyoto, 1997.*

<sup>12</sup> Обзор произведений Синрана выполнен по работам: *Трубникова Н.Н. Обновление традиций... С. 126–130; Hirota D. Shinran: An Introduction to His Thought. Kyoto, 1989. P. 19–55.*

*Кёгёсинсё*, был безумен»<sup>13</sup>. Помимо перевода, входящего в «Собрание творений», имеется также перевод этого произведения, выполненный в рамках проекта по полному переводу китайской Трипитаки на английский язык<sup>14</sup>.

Один из разделов *Кёгёсинсё* завершается «Песней об истинной вере» (正信偈, *Сёсин-гэ*) считающейся кратким изложением всего учения Синрана. Имеется перевод на русский язык и грамматический разбор этой «Песни», выполненный Н.Н. Трубниковой<sup>15</sup>.

Помимо этого главного произведения, в «Собрании творений» представлен еще ряд прокомментированных тематических подборок, сделанных Синраном: «Выборка разных записей по Чистой земле» (*Дзёдо монруйдзю-сё*, 浄土文類聚鈔, 1252 г), частично пересекающаяся с *Кёгёсинсё*, «Запись о двух видах передачи заслуг так пришедшего будды» (*Нёрай нисю эко-мон*, 如来二種回向文, 1256 г.), «Разные записи о возрождении по трём сутрам о Чистой земле» (*Дзёдо-сангё одзё монруй*, 浄土三経往生文類, 1255–1257 гг.) – здесь собраны фрагменты из сутр и трактатов, относящихся к возрождению в Чистой Земле.

Синран писал также пояснения или комментарии (文意, *монъи*): «О смысле записей по единократному и многократному памятованию о будде» (*Итинэн танэн монъи*, 一念多念文意, 1257 г.); «Сущность “Трактата о единственно-вере”» (*Юйсинсё монъи*, 1250 или 1257)<sup>16</sup> - толкование «Трактата о единственно-вере» монаха Сейкаку, одного из учеников Хонэна; «Надписи к почитаемому имени и истинному образу» (*Сонго синдзо мэймон*, 尊号真像銘文, 1255 г.).

Также в число произведений Синрана входит «Выборка плешивого глупца» (*Гутоку-сё*, 愚秃鈔, 1255 г.) - краткий словарь основных понятий

<sup>13</sup> Inagaki Z. Introduction to the Kyo Gyo Shin Sho // Electronic resource: [http://www.nembutsu.info/horai/KGSS\\_intro.htm](http://www.nembutsu.info/horai/KGSS_intro.htm) (checked on 01.03.2020).

<sup>14</sup> Shinran. Kyogyoshinsho: on Teaching, Practice, Faith, and Enlightenment. Berkeley, California, 2003.

<sup>15</sup> Синран. Песня об истинной вере / пер. Н.Н. Трубниковой // Трубникова Н.Н. Обновление традиций... С. 474–483.

<sup>16</sup> Имеется русский перевод этого сочинения: Синран. Сущность «Трактата о единственно-вере» / пер. и коммент. А.А. Михалева // Буддийская философия в средневековой Японии... С. 362–378.

учения о Чистой земле, и «Стихи о двух вратах для входа и выхода» (*Нюсюцу нимон гэдзюмон*, 入出二門偈頌文, 1256 г.) – здесь Синран кратко пересказывает основные рассуждения Васубандху из его «Трактата о Чистой земле».

Синран вел обширную переписку с учениками. В «Собрании творений» Синрана представлено пять подборок его писем, наиболее известная подборка носит название «Светильник для последних времён» (*Маттосё*, 未燈抄).

Кроме этого, Синран писал «японские славословия», *васан*. В них он прославлял будду Амиду, учителей амидаизма, известных буддийских подвижников. В «славословиях» учение Синрана изложено в виде кратких ёмких формул<sup>17</sup>.

Кроме основных работ Синрана, вошедших в его «Собрание творений», планируется использовать и другие источники. Прежде всего, это «Избранные записи скорбящего об отступничестве» (*Таннисё*, 歎異抄), записи высказываний Синрана, сделанные его учеником Юйэн-бо (1222-1289). По мнению некоторых исследователей, в этом сочинении впервые в японской истории с необычайной силой была высказана идея трансцендентного монотеистического Бога, и сформулированы этические парадоксы, неизбежно возникающие при сближении абсолюта с относительностью человеческого бытия<sup>18</sup>. Из-за этих особенностей текст носил характер тайного апокрифа и не предавался огласке за пределами школы<sup>19</sup>. Он получил широкую известность только в конце XIX века. Существует как русский<sup>20</sup>, так и английский перевод этого текста<sup>21</sup>.

Основным источником сведений о жизни Синрана являются «Предания храма Хонгандзи о Святом Синране с рисунками» (*Хонгандзи сё:нин Синран*

<sup>17</sup> Одно из таких славословий, «Величальные песни царевичу Сё:току» (*Котайси Сётоку ходзан*, 皇太子聖德奉讚, 1255 г.), переведено на русский язык: *Синран*. Величальные песни царевичу Сётоку / пер. Н.Н. Трубниковой // Трубникова Н.Н. Обновление традиций... С. 483–502.

<sup>18</sup> Буддизм в Японии... С. 491.

<sup>19</sup> Рэннэ Сёнин, восьмой патриарх школы Син, писал: «Эта священная книга является одним из самых ценных текстов нашей школы. Не следует без разбора открывать этот текст тем, чья вера недостаточно тверда» (*Yuienbo*. Tannisho: Passages Deploring Deviations of Faith. Rennoyo Shonin Ofumi: The Letters of Rennyuo. Moraga, California, 1996. P. 6).

<sup>20</sup> *Юйэн-бо*. Таннисё (Избранные записи скорбящего об отступничестве) / пер. с яп. В.П. Мазурика // Буддизм в Японии... С.491–509.

<sup>21</sup> *Yuienbo*. Op. cit.

だんね, 本願寺聖人親鸞伝絵)<sup>22</sup>. Это жизнеописание было составлено Какунё, правнуком Синрана и третьим патриархом школы Син, к мемориальным торжествам, связанные с 33-й годовщиной смерти Синрана.

Догматической основой учения Синрана являются три махаянские сутры: «Большая сутра о Стране Высшей Радости», «Малая сутра о Стране Высшей Радости» и «Сутра созерцания будды по имени Неизмеримое Долголетие»<sup>23</sup>. Мы будем пользоваться в основном английским переводом этих сутр, выполненным проф. Хисао Инагаки и содержащим обширную вводную часть, поясняющую историю и основные идеи школы Син<sup>24</sup>. Существует также перевод данных сутр на русский язык, выполненный Д.В. Поповцевым<sup>25</sup>.

Для понимания контекста, в котором возникло и существовало учение Синрана, планируется привлечение ряда дополнительных источников. Прежде всего, это трактат Хонэна, учителя Синрана, «Собрание выдержек об избранном основном обете и памятовании о будде» (*Сэнтяку хонган нэмбуцусю*, 選択本願念仏集), содержащий важнейшие положения его учения<sup>26</sup>, а также традиционная биография Хонэна<sup>27</sup>.

В русском переводе имеется антология *Итигон ходан* («Речи краткие, драгоценные») – собрание высказываний 34-х деятелей японского амидаизма XII–XIII веков, не относящихся к школе Син<sup>28</sup>. Характерной чертой данного сборника является категорическое неприятие мира и страстное желание смерти как условия для рождения в Чистой Земле будды Амитабхи. Также несколько историй из раннего сборника буддийских преданий «Записки о возрождении в

<sup>22</sup> Английский перевод: Kakunyo. An Illustrated Biography of Shinran, Honganji Shonin (Honganji Shonin Shinran Denne) // Electronic resource: <http://web.mit.edu/stclair/www/horai/denne-index.htm> (checked on 01.03.2020). Сокращённый русский перевод с комментариями см.: Трубникова Н.Н., Гунский А.Ю. «Выборка преданий о Святом» и традиция монашеских жизнеописаний в Японии // Историко-философский ежегодник. 2019. Т. 34. С. 63–101.

<sup>23</sup> В дальнейшем мы будем использовать краткие названия «Большая сутра», «Малая сутра» и «Сутра созерцания», как это принято в специальной литературе.

<sup>24</sup> Inagaki H., Stewart H. The Three Pure Land Sutras: A Study and Translation from Chinese. Kyoto, 2000.

<sup>25</sup> Избранные сутры китайского буддизма / отв. ред. Е.А. Торчинов. СПб., 2000.

<sup>26</sup> Honen. Senchaku Hongan Nembutsu Shu: A Collection of Passages on the Nembutsu Chosen in the Original Vow. Berkeley, California, 1997.

<sup>27</sup> Honen the Buddhist Saint: Essential Writings and Official Biography from the 14th Century Manuscript Compiled by Imperial Order. Bloomington, 2006.

<sup>28</sup> Итигон ходан (Речи краткие, драгоценные) / пер. с яп. В.П. Мазурика // Буддизм в Японии... С. 510–534.

краю Высшей Радости» (*Одзё гокуракки, 往生極樂記*) в переводе А.Н. Мещерякова были изданы в книге «Японские легенды о чудесах»<sup>29</sup>.

**Апробация работы.** В ходе проведения исследования по заявленной теме нами были опубликованы три статьи в рецензируемых журналах и одна статья на общецерковном портале Богослов.ру. Также нами было сделано сообщение по теме исследования на III Конгрессе Русского Религиоведческого Общества, по результатам которого был издан сборник тезисов.

**Структура магистерской работы** обусловлена поставленной целью и задачами, а также состоянием изученности темы и имеющимися источниками. Работа состоит из введения, трёх глав и заключения. Поскольку нами предпринята попытка рассмотреть биографию Синрана в тесной связи с его учением, мы отступили от обычного принципа построения историко-философских исследований, когда после историографии излагается биография изучаемого мыслителя, а затем переходят к рассмотрению его взглядов. Учение Синрана было сформулировано им как в общих терминах буддийской философии своего времени, так и в системе понятий традиции Чистой Земли, к которой он принадлежал. В связи с общей малоизученностью данного направления рассмотрение основной терминологии, идей и концепций буддизма Чистой Земли вынесено нами в отдельную главу, которая в нашем случае предшествует исследованию жизни Синрана.

Во **Введении** обоснована актуальность выбранной темы, сформулированы объект и предмет исследования, излагается суть научной цели и задач исследования, оценено состояние изученности проблемы, проведён краткий обзор имеющихся источников и отечественной научной литературы.

**Первая глава** работы посвящена историографическому исследованию зарубежной научной литературы, прежде всего англоязычной, поскольку именно она составляет основной корпус западной научной литературы о Синране. Здесь же будет рассмотрен вопрос о причинах относительной малоизученности наследия Синрана в научной литературе.

---

<sup>29</sup> Японские легенды о чудесах (IX–XI вв.) / пер. с яп. А.Н. Мещерякова. М., 1984.

Во **второй главе** рассматриваются основные идеи и концепции школы Чистой Земли, и формирование исторической традиции данного направления буддизма.

**Третья глава** представляет собой исследование жизненного пути Синрана, который рассматривается в тесной связи с его религиозными исканиями и его учением.

В **заключении** приведены выводы по проделанной работе и определены перспективы дальнейшего исследования.

## ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ НАСЛЕДИЯ СИНРАНА (1173–1263) И ШКОЛЫ СИН В АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

### 1.1. Периодизация истории изучения наследия Синрана и школы Син

В данной главе рассматривается история изучения религиозно-философского наследия Синрана, основателя школы Син, в англоязычной научной литературе, поскольку англоязычные исследования составляют большую часть всего корпуса западной литературы, посвященной этой теме. Такое преобладание в значительной степени обусловлено тем обстоятельством, что многие исследователи так или иначе связаны с образовательными и миссионерскими организациями школы Син, и их основная цель – познакомить западного читателя с этим направлением буддизма и способствовать его продвижению на Западе.

Существенную роль играет и то обстоятельство, что в Америке существует довольно многочисленная японская диаспора, составляющая большую часть англоязычной аудитории подобных изданий. Публикации на других европейских языках (французском, немецком) единичны, и они идут в русле общих тенденций, задаваемых в англоязычной литературе. Аналогичная ситуация сложилась и в отечественном востоковедении. Представленный историографический обзор не претендует на всеохватывающую полноту и не включает, естественно, обзор всех публикаций, посвящённых Син-буддизму. Нашей задачей было выделить основные этапы в развитии научной литературы в этой области, рассмотреть наиболее значительные работы и авторов, проследить основные тенденции, существующие в изучении Син-буддизма.

Историю изучения наследия Синрана и школы Син можно подразделить на несколько этапов, соответствующих общему течению японской и мировой истории. **Первый этап** можно обозначить как первую встречу японцев с Западом в лице иезуитских миссионеров, прибывших в Японию в XVI веке. Во время пребывания в Японии иезуиты познакомились со школой Син и оставили

первые письменные сведения о ней в своих записках и донесениях. Этот этап мы только затронем в качестве исторического введения.

Начало **второго этапа** связано с открытием Японии для иностранцев в середине XIX века; окончился он во время Второй Мировой войны. Этот этап связан с ускоренной модернизацией Японии и формированием идеологии японского национализма. В англоязычной японской литературе этого периода появляются первые работы, знакомящие иностранного читателя с учением Синрана и школой Син.

После Второй Мировой войны начался **третий этап** изучения школы Син, который продолжается вплоть до настоящего времени. На этом этапе получает развитие академическое изучение наследия Синрана, публикуются значимые научные монографии, посвященные данной теме.

Наряду с вышеперечисленными этапами мы посчитали необходимым выделить в отдельный раздел рассмотрение трудов японского буддийского мыслителя Д.Т. Судзуки. Он известен прежде всего как исследователь в области Дзэн-буддизма, но его перу также принадлежат работы, посвященные Син-буддизму. Такое выделение обусловлено, во-первых, хронологическими обстоятельствами, поскольку Д.Т. Судзуки прожил долгую и плодотворную жизнь, его научная деятельность началась в первые годы XX века и продолжалась вплоть до 1960-х годов. Однако более важно, что его подходы к интерпретации Син-буддизма во многом наметили те основные идеи, которые получили развитие в более поздних исследованиях.

## 1.2. Первое знакомство европейцев с учением Синрана и школой Син (XVI в.)

Европейцы впервые познакомились с учением Синрана и школой Син в середине XVI века. Когда первые иезуитские миссионеры прибыли в Японию, они довольно быстро получили сведения об учении Синрана и школы Син и составили о нем свои представления. Так, один из видных деятелей миссии, Алессандро Валиньяно, считал, что учение Синрана является «протестантским» или «лютеранским» в том смысле, что основную роль в



нем играет «спасение только верой» (*sola fide*). По его мнению, сходство учений Синрана и Лютера объяснялось тем, что у них был общий учитель – дьявол, враг рода человеческого, и что он практически ничего не изменил в этом учении, кроме имени персоны, которой поклоняются. Для Валиньяно вполне естественно, что в Японии это учение привело к тем же последствиям, что и в Европе – господству греха, разделению на разные учения и секты и постоянным междоусобным войнам<sup>30</sup>. В школе Син иезуиты увидели главное препятствие для своей миссионерской деятельности в Японии и для целей проповеди и постепенного освобождения японского населения от власти идолопоклонства предпочли использовать конфуцианскую терминологию, посчитав конфуцианство лучшей частью японской идеологии<sup>31</sup>. Однако христианство вскоре было запрещено японским правительством, иезуиты изгнаны, и контакты Японии с европейцами прервались на 250 лет.

### 1.3. Изучение школы Син в условиях модернизации Японии (вторая пол. XIX в. – нач. 1940-х гг.)

Новая встреча европейцев с учением школы Син произошла во второй половине XIX века, после открытия Японии для иностранцев. Прибывшие в страну христианские миссионеры снова выделили те черты Син-буддизма, на которые обратили внимание их предшественники: его значительную роль в японском обществе и культуре, существенное отличие Син-буддизма от других направлений буддизма и сходство с протестантским учением. В конце XIX – начале XX века большинство миссионерских описаний признавало, что школа Син представляет собой влиятельную и аутентичную форму азиатского буддизма.

Одним из образцов сочинений о Син-буддизме начала XX века может служить небольшая работа известного англиканского миссионера и учёного Артура Ллойда «*Shinran and his work*», опубликованная в Токио<sup>32</sup>. В книге достаточно точно описаны основы учения школы Син, приведены и

<sup>30</sup> *Amstutz G. Interpreting Amida... P. 46.*

<sup>31</sup> *Ibid. P. 44–46.*

<sup>32</sup> *Lloyd A. Shinran and His Work: Studies in Shinshu Theology. Tokyo, 1910.*

прокомментированы выдержки из произведений учителей Син-буддизма, описаны ритуалы данной школы. Кроме того, в книгу включён китайский и японский текст и английский перевод одного из самых известных произведений Синрана, «Песни об истинной вере» (*Сёсин-гэ*, 正信偈), которое кратко излагает основы учения и является основой ежедневного домашнего обряда последователей школы Син<sup>33</sup>. Ллойд находил поразительное сходство в учениях Син-буддизма и христианства<sup>34</sup> и проводил множество смелых параллелей между ними. Например, он усматривал тождество между христианской Святой Троицей и троицей в амидаизме, в которую входят будда Амида (санскр. Амитабха) и сопровождающие его бодхисаттвы Каннон и Сэйси (санскр. Авалокитешвара и Махастхамапрабха), олицетворяющие сострадание и мудрость будды Амиды. Ллойд сопоставлял историю бодхисаттвы Ходзо (санскр. Дхармакара), прошедшего долгий путь на благо всех живых существ и ставшего в итоге буддой Амидой, правящим в созданном им Западном Рае, с кенозисом Христа, принявшим человеческое рождение и т.д.<sup>35</sup> Значительное место Ллойд уделил анализу возможного влияния на развитие почитания Амиды гностицизма, несторианства и манихейства<sup>36</sup> (такого рода представления были широко распространены в то время<sup>37</sup>). Вместе с тем он допускал, что не внешние исторические влияния, а сам Бог, проявляющий Себя многими способами, привел христиан и последователей Син-буддизма разными путями к пониманию существования одного и только одного Господа и Спасителя человечества. Господь хочет, чтобы все люди были спасены и пришли к познанию Истины, через веру в Него, а не собственными добрыми делами и поступками, – пишет Ллойд<sup>38</sup>. Работа Ллойда во многом опиралась на сочинение «Сто вопросов о школе Син» (*Синсю хякува*, 真宗百話, автор –

<sup>33</sup> *Lloyd A. Op. cit. P. 35–56.*

<sup>34</sup> *Ibid. P. 35.*

<sup>35</sup> *Ibid. P. 21, 77.*

<sup>36</sup> *Ibid. P. 157–182.*

<sup>37</sup> Краткий обзор различных теорий возникновения культа будды Амиды и возможных внешних влияний на этот процесс на см.: *Хантаева Е.И.* История и доктрина школы Цзинту в письменных источниках: дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2000. С. 32–39.

<sup>38</sup> *Lloyd A. Op. cit. P. 5.*

Нисимото Рюкэн, 西元龍拳). Это краткое, но достаточно полное изложение основных положений школы Син составил один из наставников школы. Его перевел на английский язык другой англиканский миссионер, А.К. Рэйшауэр, и опубликовал в 1912 году в трудах «Азиатского общества Японии» («Asiatic Society of Japan») под названием «A Catechism of the Shin Sect (Buddism)». В 1921 году оно вышло отдельным изданием, подготовленным Издательским бюро миссии Хонгандзи, главного храма школы Син<sup>39</sup>.

Первым представителем Син-буддизма, получившим признание в академических кругах на Западе, стал Нандзё Бунью (1849–1927), ученик Макса Мюллера, основатель японской санскритологии и потомственный священник школы Син. В области, касающейся Син-буддизма, можно отметить две его работы. Во-первых, он был соредактором издававшейся Максом Мюллером небольшой серии «Buddhist texts from Japan»<sup>40</sup>, в которой были опубликованы санскритские оригиналы двух из трёх главных доктринальных текстов данного направления, «Большой» и «Малой» сутр о Чистой Земле<sup>41</sup>. Также Нандзё Бунью издал краткий обзор двенадцати главных школ японского буддизма, в который был включён и очерк о школе Син<sup>42</sup>.

В первой половине XX века возрастает число англоязычных работ японских авторов, представляющих традицию Син-буддизма западному читателю. Наиболее значительной среди них стало исследование профессора и президента Университета Отани Саски Гэссё «A Study of Shin Buddhism»<sup>43</sup>, написанное в сотрудничестве с известным буддийским философом Дайсэцу Тэйтаро Судзуки. Сам Д.Т. Судзуки до Второй Мировой войны пишет ряд самостоятельных работ, посвящённых школе Син, о них мы скажем ниже.

39 *Reischauer A.K.* A Catechism of the Shin Sect (Buddhism): From the Japanese Shinshu Hyakuwa by R. Nishimoto. Honolulu, 1921.

40 *Buddhist texts from Japan. II. Sukhavati-Vyuhā: Description of Sukhavati, the Land of Bliss / ed. by F. Max Muller and Bunyiu Nanjio.* Oxford, 1883.

41 Санскритский оригинал третьей базовой сутры школы Син, «Сутры созерцания будды Бесконечной Жизни», так и не был обнаружен, вероятно, этот текст сложился в Китае. Английский перевод трёх главных сутр буддизма Чистой Земли был издан Максом Мюллером в его знаменитой серии «Sacred Books of the East», перевод «Сутры созерцания» был выполнен с китайского языка известным японским учёным Дж. Такакусу. См.: *The Sacred Books of the East / translated by various oriental scholars and ed. by F. Max Muller. Vol. XLIX.* Oxford, 1894.

42 *Bunyiu N.* A Short History of the Twelve Japanese Buddhist Sects. Tokyo, 1886.

43 *Sasaki G.* A Study of Shin Buddhism. Kyoto, 1925.

В это время появляются и первые публикации переводов произведений Синрана. Так, в 1921 году в Лондоне под названием «*Buddhist Psalms of Shinran Shonin*»<sup>44</sup> выходит подборка стихотворных гимнов Синрана. Данное издание носило не научный, а ознакомительный характер, в нём отсутствовали какие-либо пояснения и комментарии. В целом исследователи отмечают, что в первой половине XX века на английском языке существовало значительное число публикаций о школе Син (хотя по большей части в японских изданиях), и количественно они превосходили публикации, касающиеся, например, дзэн-буддизма<sup>45</sup>.

Однако, несмотря на относительное обилие информации о Син-буддизме в период возобновления контактов Японии с иностранцами, вскоре интерес Запада к этой традиции был утрачен, и школа Син начала маргинализироваться в сознании западных интеллектуалов. Это было обусловлено, с одной стороны, изменением отношения к Син-буддизму со стороны христианских миссионеров. Несмотря на высокую оценку школы Син, даваемую отдельными миссионерами (А. Ллойд относится к их числу), отношения между христианскими проповедниками и местным населением постепенно становились все более враждебными. Этому способствовала крайне настойчивая форма проповеди христианства, с одной стороны, и всё возрастающее противодействие японских общин и государства напору христианской миссии, с другой. Со временем христианские проповедники, как и их предшественники XVI века, предпочли для целей христианской проповеди опираться на конфуцианские понятия, а не на «протестантский буддизм»<sup>46</sup>. Некоторым признаком произошедшей перемены стало как раз то обстоятельство, что «протестантская аналогия» надолго исчезла из сочинений христианских авторов, а в работах по истории христианства в Японии, вышедших в 50–60-х гг. XX века, школа Син часто вообще не упоминалась<sup>47</sup>.

---

44 *Buddhist Psalms of Shinran Shonin* / translated from the Japanese by Yamabe, Shūgaku.; Beck, L. Adams. L, 1921.

45 *Amstutz G.* Interpreting Amida... P. 63.

46 *Ibid.* P. 64.

47 *Ibid.* P. 169.

Однако конфликт христианских миссионеров с местными конфессиями не был уникален для Японии и не имел большого значения за пределами христианской миссии. Общая утрата интереса европейских интеллектуалов к традиции Син-буддизма имела собственную логику. Западная интеллигенция в XIX веке уже в значительной степени отошла от традиционного христианства и обратила свой взгляд на Восток в поисках новых религиозных идей. Большая часть западной интеллигенции, тяготевшей к рационализму, вере в достижения науки и социальный и нравственный прогресс, достигаемый собственными усилиями просвещённого человечества, искала «чистой», научной и философской религии, подтверждающей их собственные убеждения. Она склонялась к различным формам философского монизма и отрицала веру в личного Бога, не принимала организованные формы религиозного поклонения, культ, упование на волю Божию, спасение «по благодати», а не собственными силами, и т.д. На Востоке пример подобной религии виделся в истинном учении Будды, некоем «первоначальном буддизме», очищенном от клерикальных наслоений позднейшего времени, предрассудков и догматизма, свойственного, по их мнению, позднему буддизму махаяны<sup>48</sup>.

Другая часть западной интеллигенции, склоняющаяся к мистике, оккультизму, восточной экзотике, в своих поисках обращалась к эзотерическим учениям Тибета и Японии. В любом случае, для западных религиозных искателей Син-буддизм представлялся какой-то странной репликой христианства, которое ими отрицалось. Как и последнее, Син-буддизм

---

<sup>48</sup> В отечественной науке пример подобного рода идеализации буддизма являл собой известный буддолог Ф.И. Щербатской. Он разделял многие характерные для дореволюционной либеральной интеллигенции взгляды: веру во всемогущество науки, жизнеутверждающий атеизм, веру в прогресс человечества. Эти же черты он находил и в буддизме. По его мнению, буддийские философские учения, «будучи правильно поняты, обнаруживают замечательную близость как раз к самым последним, самым новейшим достижениям в области нашего научного мирозерцания... Мирозерцание без Бога, психология без души, вечность элементов материи и духа, ...наследственность, жизненный процесс вместо бытия вещей, в области практики – отрицание права частной собственности, отрицание национальной ограниченности, всеобщее братство всех людей, наконец, общая всем нам необходимая вера в то, что мы движемся и должны двигаться к совершенствованию – независимо от Бога, души и свободы воли, вот основные черты как буддийского, так и нашего современного, новейшего мирозерцания» (*Щербатской Ф.И.* Философское учение буддизма: лекция, читанная при открытии Первой Буддийской Выставки в Петербурге 24 августа 1919 года. Петербург, 1919 // Электронный ресурс: [http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/b\\_stcherbatsky\\_1919.pdf](http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/b_stcherbatsky_1919.pdf) (дата обращения 01.03.2020)). О подходах Ф.И. Щербатского к буддизму см.: *Лысенко В.Г. и др.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В.Г. Лысенко, А.А.Терентьев, В.К. Шохин. М., 1994. С. 54–59.

основывался на представлении о всемилостивом божестве, которое сжалилось над грешным человечеством и к которому люди обращаются с верой и поклоняются в различных формах, надеясь обрести спасение на небесах после смерти. Кроме того, Син-буддизм имел развитый культ и иерархию, организованную общинную жизнь, его учение было лишено какой-либо мистики и экзальтации. Не представляя экзистенциального интереса для образованных слоёв Запада, Син-буддизм не привлекал и научного интереса западных исследователей религии, за исключением относительно узкой сферы сравнительного изучения религий. Однако и здесь он имел ряд особенностей, которые снижали его ценность как предмета исследования.

Во-первых, западное научное сообщество находилось под влиянием эволюционизма и отождествляло понимание предмета исследования с пониманием его происхождения и эволюции. В гуманитарной сфере господствовали методы библейской критики, которая стремилась реконструировать (иногда достаточно произвольно) истинное первоначальное учение Христа, позднее искаженное мифами, догматами, церковной иерархией и т.д. Подобные представления переносились и на буддизм. Син-буддизм как поздний извод махаяны, которая и сама по себе рассматривалась в это время как вырожденная форма истинного «первоначального буддизма», с этих позиций не представлял интереса. В целом западные ученые (и их японские коллеги, находящиеся под влиянием западной буддологии) помещали школу Син в конец истории буддизма как маргинальное явление<sup>49</sup>.

Во-вторых, западное сравнительное религиоведение того времени склонялось к тому, чтобы рассматривать универсальный религиозный опыт в качестве объективной внутренней структуры любой религии, однако Син-буддизм с его мирским трезвомыслием, строгой социальной организацией, иерархией, организованным культом плохо подходил для подобной трактовки. Кроме того, хотя школа Син играла большую роль в социальных и политических процессах Японии в Средние века и в Новое время, однако упор

---

<sup>49</sup> *Amstutz G. Interpreting Amida... P. 69.*

на религиозный опыт в значительной мере исключал изучение подобных аспектов как не относящихся к сфере сравнительного религиоведения<sup>50</sup>.

Для лучшего понимания истории западных буддологических исследований их следует рассматривать в более широких рамках концепции ориентализма. Это понятие получило признание после выхода в свет работы американского культуролога Эдварда Вади Саида «Ориентализм. (Западные концепции Востока)»<sup>51</sup>. Согласно его концепции, следует различать Восток как географическое понятие (East) и Восток как культурный продукт, всецело изобретённый на Западе (Orient). Восток (Orient) для западной Европы выступает как «Другой», и тем самым «Восток помог Европе (или Западу) определить по принципу контраста свой собственный образ, идею, личность, опыт... Восток — это неотъемлемая часть европейской материальной цивилизации и культуры. Ориентализм выражает и репрезентирует эту часть культурно и даже идеологически как вид дискурса<sup>52</sup> с соответствующими ему институтами, словарем, ученой традицией, образным рядом, доктринами...»<sup>53</sup>. Согласно Э.В. Саиду, ориентализм не является некоей абстрактной областью, сферой чистого научного знания: «Ориентализм — это западный стиль доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком»<sup>54</sup>. Исследование Саида было посвящено западному восприятию Ближнего Востока, однако его концепция доказала свою применимость и во многих других областях.

В частности, концепция чистого философского и научного «первоначального буддизма» в западной буддологии также вполне укладывалась в ориенталистские рамки. Она имела основанием западные исследования древних языков (санскрита и пали), которыми в самих азиатских

<sup>50</sup> *Amstutz G. Interpreting Amida... P. 68.*

<sup>51</sup> *Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006.*

<sup>52</sup> М.В. Гришин, один из немногих отечественных исследователей ориентализма, в данном контексте определяет дискурс как «...культурную ситуацию, при которой мышление, обращенное на определенный объект, и соответственно высказывание о нем исходят не столько из реальных качеств наблюдаемого объекта, сколько из его априорных характеристик, содержащихся в признанном и утвержденном традицией, школами или влиятельными научными направлениями корпусе текстов» (*Гришин М.В. Мифологизация традиционного Востока в искусстве и научной мысли Запада. М., 2013.*).

<sup>53</sup> *Саид Э. В. Указ. соч. С. 8.*

<sup>54</sup> Там же. С. 10.

странах мало кто владел. Знание древних языков будто бы позволило европейским специалистам понять истинный, не искажённый последующими наслоениями смысл буддийского учения и открыть духовные основания индоевропейского мира, на которые европейские эксперты и философы тут же предъявили свои права. Концепция первоначального, чистого, научного и философского буддизма, недоступного самим азиатам, позволяла критиковать позднюю, вырожденную, мифологизированную азиатскую культуру<sup>55</sup>.

Син-буддизм не имел своего места в подобном ориенталистском дискурсе, и, как уже было сказано, не вызывал интереса западных исследователей. Однако ориентализм оказывал влияние на японский буддизм с другой стороны. Япония после открытия для Запада впервые за долгое время столкнулась с «Другим», причем «Другим» мощным и влиятельным, превосходящим ее во многих отношениях. В этих условиях Японии необходимо было определить и сформировать собственный образ перед лицом Запада, найти и осознать свою идентичность. При этом, поскольку модернизация страны сопровождалась широким внедрением западной науки, технологий, системы образования, западной культуры, такое само-осознание неизбежно должно было выражаться в рамках общепринятых западных научных и общественных концепций.

Проблема самоопределения встала и перед японским буддизмом. В условиях быстрой модернизации буддизм в короткие сроки потерял доверие общества. В новых условиях буддизм рассматривался как устаревшая, архаичная религия, несовместимая с научной мыслью и рациональным мышлением, необходимым для современной Японии, и подобные настроения прямо выразились в волне правительственных гонений на буддизм вскоре после революции Мэйдзи. В японском буддизме Нового времени возникает целое поколение молодых реформаторов, стремящихся к его обновлению и доказывающих, что буддизм является авторитетной и привлекательной традицией, сохраняющей свою ценность и в новые времена. Одним из наиболее

---

<sup>55</sup> *Amstutz G. Interpreting Amida... P. 69.*



известных на Западе реформаторов подобного типа стал японский мыслитель Дайсэцу Тэйтаро Судзуки, сумевший соединить буддийский материал с западными подходами.

#### 1.4. Интерпретация учения Синрана в работах Д.Т. Судзуки (1870–1966)

Д.Т. Судзуки получил широкую известность своими работами по Дзэн-буддизму. Менее известно, что всю свою долгую жизнь он интересовался буддизмом Чистой Земли, в частности, школой Син. Во многом благодаря его работам Син-буддизм получил определённое признание на Западе, кроме того, они очертили тот круг идей, в рамках которых пошло осмысление традиции Син в работах европейских и японских исследователей второй половины XX века. По этой причине мы подробно остановимся на подходах Д.Т. Судзуки к интерпретации буддизма в целом и к учению школы Син в частности.

В нашем обзоре мы будем опираться в основном на работы, вошедшие во второй том недавно изданного трёхтомника избранных произведений Д.Т. Судзуки<sup>56</sup> (в первом содержатся его исследования по Дзэн буддизму, в третьем – работы компаративистского характера). Редактором и автором вводной исследовательской статьи к этому тому выступил Джеймс Доббинс, один из наиболее авторитетных современных исследователей Син-буддизма<sup>57</sup>.

Д.Т. Судзуки прожил долгую и плодотворную жизнь, и для лучшего понимания его формирования как буддийского мыслителя следует уделить внимание некоторым моментам его биографии<sup>58</sup>. Он родился в достаточно

---

<sup>56</sup> *Suzuki D.T. Selected Works of D.T. Suzuki. Vol. II. Pure Land. Berkeley, 2015.* В состав тома вошли несколько больших эссе Д.Т. Судзуки, опубликованных в разное время в издаваемом им журнале «The Eastern Buddhist»: «The Development of the Pure Land Doctrine in Buddhism», «Zen and Jōdo, Two Types of Buddhist Experience», «The Shin Sect of Buddhism». Кроме того, здесь же опубликованы выдержки из двух больших работ Д.Т. Судзуки, «The Koan Exercise» и «Japanese Spirituality», касающиеся Син-буддизма; три работы, в которых он обращается к духовному опыту мё:конин – «святых подвижников» школы Син: «Sayings of a Modern Tariki Mystic», «The Myōkōnin», «From Saichi's Journals»; и небольшое посмертно изданное эссе «Infinite Light», где Д.Т. Судзуки рассматривает понятие «бесконечного света», одного из атрибутов будды Амитабхи. Часть из этих работ переведена и издана на русском языке (*Судзуки Д.Т. Очерки о дзен-буддизме. Ч.2. СПб., 2004. С. 12–213; Судзуки Д.Т. Мистицизм христианский и буддийский. Киев, 1996. С. 124–139*).

<sup>57</sup> *Dobbins J.C. Introduction // Suzuki, D.T. Selected Works of D.T. Suzuki. Vol.II. Pure Land. Berkeley, 2015. P.15–51.*

<sup>58</sup> На русском языке биография Д.Т. Судзуки достаточно подробно рассмотрена в диссертации Б.И. Джинджолия (*Джинджолия Б.И. Концепция просветления в учении Д.Т. Судзуки: теория и практика вопрошания: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Екатеринбург, 2004. С. 15–31*). Здесь мы выделяем те моменты биографии Д.Т. Судзуки, которые важны для понимания его подходов к Син-буддизму.

состоятельной и образованной семье, но обедневшей после смерти отца. Его мать, также рано умершая, входила в одну из неортодоксальных групп почитателей будды Амиды. Еще в детстве Д.Т. Судзуки вместе с матерью получил посвящение в «тайное учение», существовавшее в подобных школах, сопровождавшееся вхождением в некое особое состояние сознания<sup>59</sup>. Позднее Д.Т. Судзуки изучал западную философию в Токийском университете. Тогда же он начал практиковать Дзэн под руководством признанного мастера Сяку Созна (1859–1919), и в 1896 году пережил опыт дзэнского «просветления», *сатори*. Его буддийский учитель, Сяку Созэн, был достаточно необычным человеком. Он получил университетское образование западного образца, некоторое время был тхеравадинским монахом на Шри Ланке. Основной его целью было представить миру современный, универсальный буддизм как учение, имеющее ценность для всего человечества. Сяку Созэн был участником Всемирного конгресса религий, проходившем в Чикаго в 1893 году. Д.Т. Судзуки сохранял контакт с учителем вплоть до смерти последнего и наследовал его цель – сделать буддизм религией, актуальной в условиях современной Японии, показать внесектарное, универсальное значение буддизма и выразить буддийское учение таким способом, который был бы понятен и привлекателен для Запада<sup>60</sup>.

Во время своего первого долгого пребывания в Америке в начале XX века Д.Т. Судзуки активно изучал научную и философскую мысль Запада, и сотрудничал с известным американским философом и религиоведом Полом Карусом. Но наибольшее влияние на него оказала концепция религиозного опыта, разрабатываемая в то время Уильямом Джемсом. Он находил эту концепцию особенно убедительной и чувствовал, что она способна корректно объяснить его личный опыт дзэнского сатори<sup>61</sup>. Концепция религиозного опыта стала ключевой в его интерпретации буддизма в целом и буддизма Чистой Земли в частности.

---

<sup>59</sup> *Dobbins J.C. Introduction...* P. 22.

<sup>60</sup> *Ibid.* P. 24.

<sup>61</sup> *Ibid.* P. 25.

Во время пребывания в Америке Д.Т. Судзуки познакомился со своей будущей женой, американкой Беатрис Лэйн. Она имела хорошее образование, в числе её преподавателей в Рэдклиффском колледже Гарвардского университета и Колумбийском университете были Уильям Джеймс, а также философы Джосайя Ройс и Джордж Сантаяна. Беатрис Лэйн активно помогала мужу в редактировании и публикации его работ на английском языке. Позже она стала автором и соредактором издаваемого Д.Т. Судзуки журнала «Восточный буддист» (*The Eastern Buddhist*). Во многом благодаря её усилиям журнал получил широкое признание, а некоторые из выражений, которые использовались в публикациях для передачи буддийских идей, стали в английском языке стандартной терминологией<sup>62</sup>. Незадолго до своей смерти в 1939 году Беатрис Лэйн издала собственную работу по буддизму махаяны, получившую хорошие отзывы специалистов и выдержавшую несколько переизданий<sup>63</sup>. Беатрис Лэйн являла собой тип религиозного искателя, ушедшего от традиционного христианства и обратившегося к восточным религиям и различного рода синкретическим и эклектическим учениям, таким как теософия. Во время пребывания в Японии она вступила в теософскую ложу в Токио, а позднее основала теософскую ложу в Киото. Заседания Теософского общества в Киото проходили в основном в их семейном доме<sup>64</sup>. Д.Т. Судзуки также симпатизировал теософии и даже короткое время был председателем теософской ложи в Токио. Эклектичные и синкретические подходы теософии были ему в чём-то близки, он сам часто соединял разнородные идеи, что позволяло ему выразить буддийские идеи новым и неожиданным образом. Подобного рода методы он применял и в исследованиях по буддизму Чистой земли.

Одним из факторов, обусловивших интерес Д.Т. Судзуки к буддизму Чистой земли, была его тесная личная связь со многими последователями этого направления. В течение многих лет он преподавал в университете Отани, одном

---

<sup>62</sup> *Dobbins J.C.* Introduction... P. 49.

<sup>63</sup> *Suzuki B.L.* Mahayana Buddhism. L., 1981.

<sup>64</sup> *Algeo A.S.* Beatrice Lane Suzuki: An American Theosophist in Japan // *Quest*. 2007. Vol. 95. No. 1. P. 13–17.

из двух главных конфессиональных университетов школы Син. Здесь Д.Т. Судзуки нашёл круг широко мыслящих буддийских ученых и мыслителей, которые, как и он, старались придать буддизму новое значение. В отличие от Д.Т. Судзуки, школа Син была их личной традицией, и они старались найти ей место в мире современного буддизма. Д.Т. Судзуки постепенно воспринял их симпатии, и, хотя и остался вне традиции, создал собственную независимую и оригинальную трактовку Син-буддизма<sup>65</sup>.

Можно выделить несколько основных концепций, которые Д.Т. Судзуки применял в интерпретации буддизма. Прежде всего, это понятие религиозного опыта, введённое У. Джеймсом в начале XX века. С развитием научной мысли, стремящейся свести все явления к объективно исследуемым причинам и следствиям, концепция религиозного опыта стала одним из способов оградить внутренний мир человека от подобного рода механистических подходов, сохранив для него внутреннюю свободу, автономность и самостоятельность. Д.Т. Судзуки, как и множество других религиозных мыслителей, использовал концепцию опыта, чтобы показать, что религия является реальным и легитимным измерением человеческой жизни, лежащим за пределами научного исследования и редукционистских подходов. Кроме того, для Д.Т. Судзуки общая идея религиозного опыта, высказанная У. Джеймсом, соединилась с его личным опытом практика Дзэн-буддизма. В дальнейшем Д.Т. Судзуки развил и уточнил своё понимание идеи религиозного опыта, соединив это понятие с двумя другими: мистицизм и духовность (*spirituality*). Эти концепции заняли центральное место в его интерпретации буддизма<sup>66</sup>.

Судзуки рассматривал религиозный опыт как центральный элемент буддизма, без которого священные тексты, обряды и другие аспекты религии не имеют смысла. Религиозный опыт не обусловлен внешними причинами или интеллектом, это внутренняя внерациональная активность или внутреннее событие. Д.Т. Судзуки рассматривал религиозный опыт как психологическую

---

<sup>65</sup> *Dobbins J.C. Introduction...* P. 28.

<sup>66</sup> *Ibid.* P. 31.

трансформацию человека, внутреннюю переориентацию взгляда на мир. Согласно Д.Т. Судзуки, переживание подобного опыта является самым важным событием в жизни буддиста<sup>67</sup>.

Перенос центра тяжести на религиозный опыт в корне менял традиционное, принятое в Японии в течение многих веков, представление о буддизме как сложном многоаспектном образе жизни, включающем в себя выполнение определённых ритуалов, предписанное поведение, отождествление себя с определённой школой, заучивание и постижение учения, участие в жизни религиозной общины. Религиозный опыт в этом случае мог составлять один из компонентов подобного рода сложного образа жизни. Д.Т. Судзуки же представил буддизм прежде всего как внутреннее переживание, по отношению к которому все внешние проявления религиозной жизни стали играть подчинённую роль. Такая стратегия в целом оказалась победной для Д.Т. Судзуки (как и других буддийских мыслителей) при защите буддизма от критики со стороны науки и секулярного общества<sup>68</sup>.

Д.Т. Судзуки расширил интерпретацию религиозного опыта, добавив к нему понятие мистицизма. Мистицизм рассматривался им как один из видов религиозного опыта, но при этом наиболее глубокий и трансформирующий. Он приравнивал понятие мистицизма к дзэнскому *сатори* или буддийскому просветлению-*бодхи* (для него эти понятия были тождественны). Характеристики мистического озарения наиболее подходили для описания буддийского просветления, как его понимал Д.Т. Судзуки, – внезапный и неожиданный характер и глубокое внутреннее чувство постижения или знания, возникающее в ходе этого события<sup>69</sup>. Д.Т. Судзуки объяснял подобного рода состояние как потерю всякой отделённости от окружающего мира, хотя и без уничтожения личной идентичности. Подобное чувство всеобщего единства или

<sup>67</sup> Судзуки Д.Т. Очерки о дзен-буддизме... С. 19–20.

<sup>68</sup> Dobbins J.C. Introduction... P. 33.

<sup>69</sup> Такое понимание примерно соответствовало составляющим мистического опыта, выделенным У. Джеймсом – неизреченности, интуитивности и кратковременности (Джеймс У. Многообразие религиозного опыта: исследование человеческой природы. М., 2017. С. 298–299). Пассивности воли, также выделенной У. Джеймсом в качестве составляющей мистического опыта, Д.Т. Судзуки посвятил отдельное исследование (Судзуки Д.Т. Очерки о дзен-буддизме... С. 288–378). О составляющих просветления-*сатори* см.: Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. Кацуки С. Практика дзэн. Бишкек, 1993. С. 169–175.

не-двойственности может быть найдено в описании мистических переживаний во всем мире, но Д.Т. Судзуки рассматривал это состояние как важнейший элемент буддийского просветления.

Использование понятия мистицизма хорошо подходило для целей объяснения просветления-*сатори* в Дзэн-буддизме, однако толкование центрального для школы Син понятия веры, *синдзин*, с помощью концепции мистицизма вызывало проблемы. Тем не менее Д.Т. Судзуки широко использовал этот термин в компаративистском труде «Мистицизм христианский и буддийский», вышедшем в 1957 году (русский перевод был сделан в 1996 году). Он содержит множество примеров из традиции буддизма Чистой Земли. Позднее Судзуки высказывал некоторые сожаления по поводу использования мистицизма как универсального метода для объяснения буддизма, однако это уже никак не повлияло на созданную им интерпретацию буддизма как мистицизма<sup>70</sup>.

Религиозный опыт и мистицизм помогали объяснять внезапный и глубокий момент религиозного пробуждения, однако со временем Д.Т. Судзуки начал искать способы включить в свое понимание буддийского опыта практику повседневной жизни, в связи с чем он в какой-то степени вернулся к пониманию буддизма как сложного многоаспектного явления, не сводимого только к мистическому опыту. Для этих целей Д.Т. Судзуки использовал понятие «японская духовность» (*Japanese spirituality*), впервые появившееся в работе 1944 года. Д.Т. Судзуки определял «духовность» (*рэйсэй*, 靈性)<sup>71</sup> как особый взгляд на мир, некое состояние не-двойственного единства, в котором противоположности, присущие миру, – между материальным и духовным, между собой и другими, между этим миром и иным миром, непросветлённым

<sup>70</sup> Dobbins J.C. Introduction. P. 33.

<sup>71</sup> Слово *рэйсэй* крайне редко употребляется в японском языке, обычно для передачи понятия «дух, духовность» используется слово *сэйсин* 精神. Однако во время Второй Мировой войны это слово ассоциировалось с крайним национализмом, подчёркивающим особый «японский дух». Из работ Д.Т. Судзуки до конца неясно, считал ли он, что духовность-*рэйсэй* может проявляться у разных народов, или это особое свойство японской нации (*Suzuki D.T. Selected Works... Vol. II. P. 254–255*).

человеком и просветлённым Буддой, между сансарой и нирваной – примиряются без уничтожения различий.

С таким взглядом на мир Д.Т. Судзуки связал логику «спонтанного соединения и разделения» (*сокухи но ронри*, 即非の論理), некоего способа мышления, в котором вещи одновременно считаются и совпадающими, и различающимися между собой. Д.Т. Судзуки доказывал, что духовность *рэйсэй*, не-двойственное восприятие противоположностей, является определяющей чертой как просветления в Дзэн-буддизме, так и веры-*синдзин* в Син-буддизме.

Определение духовности как не-двойственного единства дополняло ранее применяемые Д.Т. Судзуки понятия религиозного опыта и мистицизма, но в этом случае оно не ограничивалось моментом внезапного озарения. Как и религиозный опыт, Д.Т. Судзуки рассматривал духовность-*рэйсэй* не как рациональное или интеллектуальное событие, но как состояние, основанное на базовом опыте «связи с землей» (по-русски, видимо, правильнее сказать с «почвой»). Возделывание земли, жизнь на земле, включение в её природные ритмы – вот что является источником и основой духовности *рэйсэй*. Согласно Д.Т. Судзуки, духовность-*рэйсэй* в наибольшей степени нашла воплощение в таких формах буддизма, как Дзэн и Син-буддизм. Он считал более аристократические, усложнённые формы буддизма слишком искусственными и далёкими от «почвы». Дзэн и Син-буддизм, основанные, соответственно, на самурайской и крестьянской культуре, имели сильную связь с «землёй». Одним из следствий подобного подхода стал всё возрастающий интерес Д.Т. Судзуки к изучению духовного опыта *мёконин* (妙好人, «чудесно-хороший человек») – «святых» буддизма Чистой Земли, обычно происходивших из низших слоёв общества, не имевших образования и часто неграмотных, как образца духовности-*рэйсэй*<sup>72</sup>.

Эти три концепции – религиозный опыт, мистицизм и японская духовность – послужили базовыми принципами, на которых Д.Т. Судзуки построил свою интерпретацию буддизма. Первые два понятия он использовал в

<sup>72</sup> *Dobbins J.C.* Introduction... P. 33.

основном в толкованиях Дзэн-буддизма, а с помощью третьего понятия старался включить в свою интерпретацию и буддизм Чистой Земли. Однако Син-буддизм представлял для Д.Т. Судзуки особый вызов: он менее других поддавался толкованию с точки зрения современных подходов, поскольку в его основе лежало представление о будде из иного мира и его потустороннем рае, в котором верующий надеялся возродиться после смерти, а в качестве основной практики использовалось механическое монотонное распевание имени будды Амиды. Син-буддизм плохо соответствовал идее внезапного просветления и мистицизма, которые успешно использовались для описания опыта Дзэн. Тем не менее Д.Т. Судзуки удалось создать собственную систему интерпретации Син-буддизма.

Надо сказать, что Д.Т. Судзуки как оригинальный и синкретический мыслитель достаточно свободно обращался с текстами и базовыми идеями Син-буддизма, то есть школы, основанной на учении Синрана. Д.Т. Судзуки использовал термин Син-буддизм расширительно, частично включая в него идеи других школ японского амидаизма, в частности концепции Иппэна, основателя школы *Дзисю* (時宗), и Сёку, ученика Хонэна, основателя школы *Сэйдзан* (西山).

Кроме того, Д.Т. Судзуки активно использовал в толкованиях Син-буддизма такие сочинения неясного происхождения, как *Таннисё* (歎異抄, «Избранные записи скорбящего об отступничестве») и *Андзин кэцудзё сё* (安心決定抄, «Обретение успокоенного ума»)<sup>73</sup>, не принадлежавшие перу Синрана. *Таннисё* считается сочинением Юйэн-бо, ученика Синрана, *Андзин кэцудзё сё*, видимо, отражает представления школы *Сэйдзан*. В традицию Син-буддизма этот трактат ввёл и популяризовал Рэннё (蓮如, 1415-1499), восьмой патриарх школы Син. Вероятно, Д.Т. Судзуки привлекал афористический и иногда парадоксальный стиль этих сочинений, напоминающий стиль дзэнских авторов.

---

<sup>73</sup> Hirota D. «On Attaining the Settled Mind»: A Translation of Anjin ketsujio sho // Rennyō Shonin Kenkyū, Kyōgi-Hen. 1998. Vol. II. P. 19–54.



Подобный избирательный подход к текстам не изменило даже то обстоятельство, что ближе к концу жизни Д.Т. Судзуки активно занимался переводом на английский язык основного сочинения Синрана, трактата *Кёгёсинсё* («Учение, подвижничество, вера и свидетельство»).

В целом подходы Д.Т. Судзуки к интерпретации учения школы Син были достаточно избирательны. Он выделил в учении Синрана ряд тем, которые были ему интересны и в толковании которых он мало считался с традиционным пониманием. Ряд важных моментов были исключены из рассмотрения, так, Д.Т. Судзуки практически не затрагивал тему *манпо*, «последних буддийских времён», эпохи упадка буддийского учения, игравшую значительную роль в учении Синрана. В работе «Japanese spirituality» Д.Т. Судзуки высказал мнение, что представление о наступлении эпохи *манпо* было характерно скорее для небольшого слоя аристократии уходящей эпохи Хэйан, а не для широких масс крестьянства, составлявших основную социальную базу Син-буддизма<sup>74</sup>. В целом можно предположить, что тема «последних времён» представлялась ему неактуальной в условиях современности.

Исследователи выделяют несколько характерных моментов в методах интерпретации учения Син-буддизма, принятых Д.Т. Судзуки. Во-первых, это радикальный перенос внимания с посмертного существования и иного мира к этой жизни и этому миру. Перерождение в Западном Рае, Чистой Земле будды Амиды, и посмертное существование оказались исключены из его толкований.

Во-вторых, это стремление Д.Т. Судзуки подчеркнуть то обстоятельство, что личный религиозный опыт имел в Син-буддизме то же решающее значение, что и в Дзэн-буддизме. Он постарался выделить в традиции Син-буддизма элементы этого внутреннего опыта.

Третье направление мысли Д.Т. Судзуки – это стремление вывести на первое место недуалистические, не-двойственные элементы традиции Син. Такой подход хорошо работал при рассмотрении дзэнского *сатори*, однако традиция Син-буддизма во многом основывалась на дуальных

---

<sup>74</sup> Suzuki D.T. Japanese Spirituality / translated by Norman Waddell. Ministry of Education, Japan, 1972. P. 49–50.

противопоставлениях, например, противопоставлении этого мира и Чистой Земли, грешного человека и будды Амиды и т.д. Д.Т. Судзуки применял методы интерпретации, позволяющие нейтрализовать подобный дуализм и подчеркнуть не-двойственность опыта в Син-буддизме, как и в случае Дзэн-буддизма. Он использовал логику «спонтанного соединения и разделения» связанную с особым типом духовности, о чём мы говорили выше<sup>75</sup>.

Одной из базовых дуалистических концепций Син-буддизма было противопоставление спасения собственными усилиями адепта и спасения с опорой на «Иную Силу», спасительную помощь будды Амиды (*дзирики*, 自力 – *тарики*, 他力). Синран однозначно подчеркивал превосходство *тарики*, спасающей силы Будды, над *дзирики*, собственными усилиями адепта. Д.Т. Судзуки соотнёс понятие *тарики* с опытом буддизма Чистой Земли, понятие *дзирики* – с опытом Дзэн-буддизма и стал трактовать их как дополняющие друг друга, но говорящие по сути об одном и том же. Мистический опыт, в котором исчезают и соединяются противоположности, стал тем местом, где встречаются *дзирики* и *тарики*. Его анализ в этом случае во многом совпадал с описанием двух типов религиозного обращения, «волевого» и «безвольного», которые рассматривал У. Джеймс<sup>76</sup>.

Следующий элемент традиции Син, подробно рассмотренный Д.Т. Судзуки, – это *нэмбуцу* (основная религиозная практика в школе Син), повторение или распевание словесной формулы *Наму Амида буцу* («Слава будде Амиде!»), его ритмическая повторяющаяся структура. Судзуки анализировал, как подобная техника может менять сознание человека, при этом производил ее сравнение с суфийскими практиками, в ходе которых распевалось имя Аллаха, и практикой коанов в Дзэн (психологические механизмы практики *нэмбуцу* Д.Т. Судзуки подробно разобрал в одном из «Очерков о дзэн-буддизме», посвящённом исследованию коанов<sup>77</sup>). С другой стороны, Судзуки рассматривал *нэмбуцу* как религиозный опыт,

<sup>75</sup> Dobbins J.C. Introduction... P. 42.

<sup>76</sup> Джеймс У. Указ. соч. С. 163.

<sup>77</sup> Судзуки Д.Т. Очерки о Дзэн-буддизме... С. 151–212.

проявляющийся в виде мгновенного мистического озарения либо дрящегося состояния сознания. Судзуки считал, что в таком опыте происходит слияние будды Амиды и верующего человека, и в некотором смысле остаётся только *нэмбуцу*. Это состояние не-двойственности и делает *нэмбуцу* собственно религиозным опытом, при этом оно перестаёт быть практикой для достижения рождения в Чистой Земле после смерти, а становится событием, происходящим здесь и сейчас. Однако подобная интерпретация скорее соответствовала взглядам Иппэна из школы *Дзисю*, чем учению Синрана. Судзуки настойчиво искал подтверждения подобного понимания в традиции собственно Син-буддизма и нашел его в жизни святого-*мёконина* Асахара Сайти (1850–1932)<sup>78</sup>. Хотя подобных примеров в традиции святых-*мёконин* было крайне мало, это не помешало ему рассматривать пример Сайти как образец духовного опыта Син-буддизма<sup>79</sup>.

Ещё одна тема, которую разрабатывал Д.Т. Судзуки, – представление о Западном Рае (Чистой Земле будды Амиды). Традиционно Чистая Земля понималась как некое место, в котором человек перерождается после смерти, однако такие представления не выдерживали критики со стороны современных научных астрономических представлений. Д.Т. Судзуки интерпретировал представления о Западном Рае с точки зрения религиозного опыта. Он отождествил его с определённым духовным состоянием (или состоянием сознания человека). Возродиться в Чистой Земле означает пребывать в состоянии гармонии и единства со всеми вещами, а не в состоянии вражды или противопоставленности. И поскольку такое состояние сознания может и должно быть достигнуто в этой жизни, оно принадлежит не будущей жизни, а этой. Д.Т. Судзуки отождествил Чистую Землю с земным миром, и этот земной мир становится Чистой Землей в тот момент, когда человек обретает правильное состояние сознания. Основанием подобной интерпретации Чистой Земли могли послужить идеи, содержащиеся в таких сочинениях, как чаньская

<sup>78</sup> О Сайти Д.Т. Судзуки писал, в частности, в работах «Japanese spirituality» (*Suzuki D.T. Japanese spirituality... P. 177–214*) и «Мистицизм христианский и буддийский», изданной в русском переводе. Сайти посвящена пятая глава, озаглавленная «Мэйстер Экхарт и Син-буддизм» (*Судзуки Д.Т. Мистицизм... С. 124–137*).

<sup>79</sup> *Dobbins J.C. Introduction... P. 44.*

«Сутра помоста шестого патриарха» или махаянская «Сутра о Вималакирти», однако оба эти текста не были базовыми для традиции школы Син<sup>80</sup>. Тем не менее подобное толкование сводило воедино все три принципа интерпретации традиции, которые применял Д.Т. Судзуки: перенос центра тяжести на нынешнюю жизнь, на религиозный опыт и на принцип недualityности, недвойственности<sup>81</sup>.

Важным моментом для созданной Д.Т. Судзуки интерпретации Син-буддизма была доктрина *кихо иттай* (機法一体), представление о том, что грешный человек и совершенный будда составляют единую сущность, нерасторжимо едины между собой. Данная концепция наиболее полно была отражена в трактате *Андзин кэудзё сё* («Обретение успокоенного ума»), который, как уже говорилось, не принадлежал Синрану и был введён в традицию значительно позднее. Однако Д.Т. Судзуки считал этот текст одним из важнейших сочинений Син-буддизма и цитировал его чаще многих более аутентичных источников. Причина этого, безусловно, заключалась в том, что доктрина *кихо иттай* хорошо укладывалась в разрабатываемые им схемы. Недвойственный характер этой доктрины – единство Будды и разумных существ – хорошо соответствовало базовым принципам Д.Т. Судзуки. Он последовательно применял этот принцип при толковании противоположностей: субъекта и объекта, Амиды и верующего, высшего просветления и человеческой страстности – все эти видимые противопоставления объединены в единую сущность. Этот принцип хорошо подходил и для толкования *нэмбуцу* как действия, объединяющего живые существа и будду Амиду, когда к верующим относилось выражение *наму*, а сущность будды выражалась в его

<sup>80</sup> Возможно, некоторое влияние на подобное понимание Чистой Земли оказало влияние учение Сведенборга, который рассматривал небеса и ад как особые состояния сознания. Во всяком случае, в определённый период идеи Сведенборга были близки Д.Т. Судзуки. В 1910-1915 годах он перевёл на японский основные сочинения Сведенборга и издал небольшую книгу о его жизни и учении для японской аудитории. В ней Д.Т. Судзуки писал, что для Сведенборга небеса и ад не обусловлены временем и пространством, это определённые духовные состояния. Небеса и ад, хотя и не совпадают с этим земным миром, неразрывно с ним связаны, и с помощью настойчивых усилий человек может жить небесной жизнью уже в этом мире (*Suzuki D.T. Swedenborg: Buddha of the North. West Chester, Pennsylvania, 1996. P. 59–60*). В статье 1924 года «Видение небес у Сведенборга и Иная Сила» Д.Т. Судзуки прямо пишет, что люди, пребывая на земле, могут открыть свою связь с небесами и тогда этот мир страданий может рассматриваться как Чистая Земля будды Амиды (*Suzuki D.T. Swedenborg... P. 79*).

<sup>81</sup> *Dobbins J.C. Introduction... P. 44.*

имени (*Амида буцу*). Произнесение имени актуализировало сущностное единство верующего и будды. С помощью подобного толкования Судзуки опять же подчёркивал не-двойственный характер религиозного опыта буддизма Чистой Земли<sup>82</sup>.

В фокусе внимания Судзуки оказалось и ключевое понятие учения Синрана – концепция веры-*синдзин* (信心, «верящее ум-сердце»). К всестороннему исследованию этого термина он обратился во время работы над переводом на английский язык главного сочинения Синрана *Кёгёсинсё* в начале 1940-х годов. Как и в случае дзэнского *сатори*, Д.Т. Судзуки интерпретировал веру-*синдзин* в категориях религиозного опыта, мистицизма и духовности-*рэйсэй*. Вера в традиции Син понимается как точка встречи человека и будды Амиды – момент взаимодействия ума-сердца человека и ума-сердца Будды. Здесь возникает вопрос: соответствует ли такое понимание веры достижению буддийского просветления? Допущение этого соответствия, неявно принятое Д.Т. Судзуки, делало веру-*синдзин* аналогом дзэнского *сатори*, которое, в свою очередь, рассматривалось как буддийское просветление (*бодхи*) в собственном смысле. Однако Синран понимал акт веры более сложно и неоднозначно, описывая, например, человека, обретшего веру, как бодхисаттву в последнем рождении, в состоянии, равным просветлению, но всё же вера и просветление не отождествлялись. Толкование Д.Т. Судзуки выходило за эти пределы и приравнивало веру к просветлению и *сатори*<sup>83</sup>.

И наконец, еще одной важной для Д.Т. Судзуки идеей Синрана была концепция *дзинэн хони* (自然法爾). *Дзинэн хони* в первом приближении можно определить как «естественность», свободу вещей и явлений быть такими, какие они есть сами по себе. Синран трактовал это выражение как состояние полного доверия будде Амиде, когда человек отказывается от собственных усилий и ухищрений (*хакараи* はからい) и во всём полагается на действие будды Амиды. Д.Т. Судзуки представил *дзинэн хони* как образец духовности святых-

<sup>82</sup> Dobbins J.C. Introduction... P. 45–46.

<sup>83</sup> Ibid. P. 47.

*мёконин* – постоянного пребывания в не-двойственности. В повседневной жизни, идущей день за днём и минута за минутой, святой-*мёконин* постоянно ощущает свою неотделимость от будды Амиды, единство с ним<sup>84</sup>.

Как уже было сказано, общие принципы толкования Син-буддизма, принятые Д.Т. Судзуки, создавали представление о нем как об учении, всецело сфокусированном на настоящем, основанном на религиозном опыте и на не-двойственности как его основной характеристике. Судзуки был не единственным буддийским мыслителем, который сделал упор на этих или подобных идеях. Как отмечают исследователи, круг буддийских реформаторов, работавших в одно время с Д.Т. Судзуки в университете Отани, в своих попытках модернизировать традиционное понимание Син-буддизма также использовали категории внутреннего опыта, эзотеризма (как недоступности для исследования объективными научными методами) и сосредоточенности на жизни в этом, а не потустороннем мире<sup>85</sup>. Однако синтез, осуществлённый Д.Т. Судзуки, оказался наиболее цельным и оригинальным. Хотя его идеи не соответствовали традиционному пониманию основных идей учения Синрана, они заставили по-новому взглянуть на многие понятия Син-буддизма и стимулировали дальнейшие дискуссии и толкования.

#### 1.5. Научное изучение наследия Синрана: современное состояние (вторая пол. XX – нач. XXI вв.)

Исследователи отмечают, что одним из главных достижений работ Д.Т. Судзуки о Син-буддизме было то, что они популяризовали само это понятие и представили Син-буддизм как серьёзную аутентичную буддийскую школу, составляющую определённого рода дополнение к Дзэн-буддизму. Подобное понимание было донесено до заинтересованного западного читателя, но общественного интереса это направление буддизма по-прежнему не вызывало. Син-буддизм не представлял собой ни подходящую альтернативу, ни

<sup>84</sup> *Dobbins J.C.* Introduction... P. 48.

<sup>85</sup> *Schroeder J.* Empirical and Esoteric: The Birth of Shin Buddhist Studies as a Modern Academic Discipline // *Japanese Religions*, NCC Center for the Study of Japanese Religions. 2014. Vol 39 (1&2). P. 95–118.

дополнение к уже существующему на Западе христианству. В нём практически отсутствуют оккультные, экзотические или мистические элементы, привлекательные для западных искателей религиозных истин, не удовлетворённых христианством, в нём нет медитаций, посвящений, тайных практик, астрологии, геомантии, магии, практик целительства и т.д. Кроме того, в Америке уже довольно давно существует значительная японская диаспора, исповедующая Син-буддизм, однако в силу определённых исторических причин она достаточно замкнута и Син-буддизм в ней принял черты этнической религии. В самой Японии Син-буддизм в значительной мере сохранил влияние, к этому направлению до сих пор принадлежит около четверти японских буддийских храмов. Однако и здесь Син-буддизм занял скорее оборонительную позицию, отступая под натиском процессов секуляризации и новых религиозных движений.

Тем не менее в сфере академических исследований изучение наследия Синрана и школы Син во второй половине XX века развивалось достаточно успешно. Во многом этому способствовала последовательная и планомерная работа по переводу основных текстов школы на английский язык, выполняемая конфессиональными образовательными организациями данной школы. Особое значение имел выход полного «Собрания творений» Синрана, опубликованного в 1997 году<sup>86</sup>. После этого события наследие Синрана стало доступно для широкого круга западных исследователей, что привело к росту числа компаративных исследований, связанных с Синраном и его школой.

Из конфессиональных авторов школы Син, активно работавших в области перевода основных текстов традиции на английский язык, следует отметить профессора университета Рюоку Инагаки Хисао. Профессор Инагаки в течение своей долгой научной деятельности выполнил перевод значительного числа базовых текстов буддизма Чистой Земли: трёх главных сутр этого направления, образующих доктринальную основу школы Син<sup>87</sup>, и работ

---

<sup>86</sup> *Shinran. The Collected Works...*

<sup>87</sup> *Inagaki H. Op. cit.*

индийских, китайских и японских учителей, входящих в ряд «семи патриархов» данной школы – Нагарджуны, Васубандху, Тань-луаня, Шань-дао, Гэнсина, Хонэна. Большинство этих переводов размещены в открытом доступе на его сайте<sup>88</sup>. Профессор Инагаки входил в группу переводчиков, работавших над переводом «Собрания творений» Синрана, тем не менее позднее, в 2004 году, он опубликовал свой авторский перевод основного произведения Синрана *Кёгёсинсё*<sup>89</sup>. Также на его сайте представлен перевод традиционного жизнеописания Синрана, написанного правнуком последнего Какунё, *Хонгандзи Сёнин Синран дэннэ*. Кроме того, Инагаки Хисао перевёл на английский язык первый из шести разделов «Жизнеописаний святых-мёконин» («Мёконин-дэн»), содержащий двадцать биографий, собранных учёным храма Хонгандзи Госэем (1721–1794) («Gosei's Myokonin Stories»).

В конце 1960-х годов вышло в свет первое научное исследование биографии Синрана «The Life of Shinran Shonin: The Journey to Self-Acceptance», выполненное Альфредом Блумом<sup>90</sup>. Эта работа не потеряла значения и до настоящего времени, прежде всего потому, что сведений о жизни Синрана сохранилось крайне мало, последним крупным открытием в данной области стало обнаружение в начале 1920-х годов десяти писем Эсинни, жены Синрана. В работе Блума были проанализированы практически все имеющиеся на данный момент источники.

О самом докторе Блуме следует сказать подробнее, поскольку он явился одной из ключевых фигур в продвижении данного направления буддизма на Западе. Интересна сама судьба этого человека. Его родители, будучи евреями по происхождению, были обращены в одну из баптистских церквей, и он вырос в строгой фундаменталистской атмосфере. Он служил переводчиком в оккупированной после Второй Мировой войны Японии и там впервые встретился с учением Синрана. Позднее получил теологическое и филологическое образование и со временем обратился в Син-буддизм. Всю

<sup>88</sup> <http://web.mit.edu/stclair/www/horai/index.html>

<sup>89</sup> *Shinran*. Kyogyoshinsho...

<sup>90</sup> Bloom A. The Life of Shinran Shonin: The Journey to Self-Acceptance // Numen. 1968. Vol. 15, No. 1. Pp. 1–62.



свою долгую жизнь (он прожил более девяноста лет) доктор Блум посвятил пропаганде учения Синрана на Западе, он занимал должность профессора Гавайского университета и был деканом Института буддийских исследований в Беркли (это небольшой конфессиональный колледж). Он активно печатался, начиная с 1960-х годов, в том числе в нескольких работах сопоставлял Син-буддизм и христианство. Значительное количество миссионерских материалов представлено на его сайте<sup>91</sup>.

Из ранних работ А. Блума можно выделить небольшую монографию «Shinran's Gospel of Pure Grace»<sup>92</sup>. Она излагает для западного читателя принятое в традиции школы Син понимание идей Синрана и может служить стандартным введением в его учение. Во вводной части книги рассматривается история буддизма Чистой Земли в Индии, Китае и Японии через традиционное представление о «семи патриархах» этой школы, предшествовавших Синрану, от Нагарджуны до Хонэна. Далее рассматриваются и анализируются основные понятия учения Синрана: условия человеческого существования в «последние времена», вера, спасение, будущая судьба человека. Из других значительных работ Блума следует назвать «The essential Shinran: A Buddhist Path of True Entrusting» – комментированную подборку цитат из сочинений Синрана, распределённых по тематическому принципу<sup>93</sup>. Поскольку идеи Синрана рассеяны в разных местах его многочисленных текстов, значимость такой подборки трудно переоценить. Подобного же рода антологией текстов амидаистских учителей (не только школы Син) является двухтомник «The Shin Buddhist Classical Tradition A Reader in Pure Land Teaching», также изданный Блумом<sup>94</sup>.

Как было сказано, сведений о жизни Синрана сохранилось немного, и практически все исследования в данной области основываются на одной источниковой базе. Различными являются лишь способы интерпретации

<sup>91</sup> <http://bschawaii.org/shindharmanet/>

<sup>92</sup> Bloom A. Shinran's Gospel of Pure Grace. Tucson, Arizona, 1965.

<sup>93</sup> The Essential Shinran: A Buddhist Path of True Entrusting / compiled and edited by Alfred Bloom. Habito. Bloomington, 2007.

<sup>94</sup> The Shin Buddhist Classical Tradition: A Reader in Pure Land Teaching. Vol. 1–2. World Wisdom, Inc., 2013.

имеющегося материала. Характерным образцом такого исследования является «Young Man Shinran: A Reappraisal of Shinran's Life», выполненное Такахатакэ Такамити<sup>95</sup>. Исследование посвящено раннему периоду жизни Синрана (до 42 лет), когда происходило его становление как оригинального мыслителя; этот период слабее всего представлен в источниках. В работе рассматриваются происхождение и детство Синрана, затем его пребывание в качестве монаха школы Тэндай на горе Хиэй, ученичество у проповедника «исключительного Нэмбуцу» Хонэна (1133–1212) и жизнь изгнанника в удалённой провинции Этиго.

Автор подвергает существующие источники критическому рассмотрению и пытается компенсировать недостаток прямых сведений о Синране, сочетая исторический и религиозно-философский анализ. С одной стороны, он привлекает обширные сведения об исторической обстановке, в которой жил Синран, с другой – подвергает подробному рассмотрению учение и обряды школы Тэндай, пытаясь найти источники идей Синрана. Само название книги служит парафразами исследования известного психолога и психоаналитика Эрика Эриксона, вышедшего в 1958 году, – «Young Man Luther – A Study in Psychoanalysis and History»<sup>96</sup>. Э. Эриксон исследует кризис идентичности у молодого Лютера, внутренний конфликт, истоки которого уходили в его детство и юность, а разрешение этого конфликта привело Лютера к формулированию реформационных идей. Такахатакэ Такамити применяет аналогичный подход к Синрану и пытается объяснить его идеи безнадёжности человеческого существования и полного упования на спасительную силу будды Амиды через внутренний кризис, пережитый им в молодости. Однако в реальности подобный анализ лишь обозначен автором на нескольких страницах, завершающих работу, с прямой отсылкой к идеям Эриксона, большая же ее часть представляет собой критическое рассмотрение современных автору японских исследований, посвящённых Синрану. Книга

---

<sup>95</sup> Takahatake T. Young Man Shinran: A Reappraisal of Shinran's Life. Waterloo, Ont., 1987.

<sup>96</sup> В русском переводе: Эриксон Э.Г. Молодой Лютер: психоаналитическое историческое исследование. М.1996.

содержит много сведений, полезных для понимания обстоятельств жизни Синрана; вместе с тем исследователи отмечают достаточно вольное обращение автора с идеями Синрана, а также определённое количество содержащихся в ней фактических ошибок<sup>97</sup>.

Одной из лучших работ, удачно сочетающих описание истории формирования школы Син и краткое, но ёмкое изложение основных концепций данной школы, является книга Джеймса Доббинса «Jodo Shinshu: Shin Buddhism in Medieval Japan»<sup>98</sup>. Хронологически исследование охватывает период от Хонэна, учителя Синрана, до восьмого патриарха школы Син Рэннё (1415–1499), благодаря усилиям и таланту которого она стала ведущей школой японского амидаизма и одной из самых массовых школ японского буддизма в целом. Доббинс рассматривает учение Хонэна, жизнь и учение Синрана, раннюю историю школы Син и её главные тексты, основание главного храма этого направления, Хонгандзи, отношения с другими буддийскими школами, отдельные ответвления внутри школы Син и разницу между ними, деятельность и учение Рэннё. Автор исследует формирование школы Син в рамках общей концепции «ереси и ортодоксии»: насколько эти понятия применимы к буддизму. Школа Син в период становления была «еретичной» по отношению к старым школам буддизма и в течение долгих лет и даже столетий подвергалась преследованиям со стороны правительства и других школ. С другой стороны, после смерти Синрана развитие школы Син происходило в борьбе различных идей и течений уже среди его последователей, и лишь постепенно выделилось основное направление, связанное с его прямыми наследниками и храмом Хонгандзи. Все эти факторы определяли не только идеологию, но институциональные формы школы, прошедшей путь от общины «соратников» (*добо*) Синрана (который не считал себя учителем) до строго иерархической организации при Рэннё.

<sup>97</sup> Hirota D. Review to Takamichi Takahatake's «Young Man Shinran: A Reappraisal of Shinran's Life» // Monumenta Nipponica. Vol. 43, No 1 (Spring, 1988). Pp. 117–120.

<sup>98</sup> Dobbins J.C. Jodo Shinshu: Shin Buddhism in Medieval Japan. Honolulu, 2002.

В 2004 году Дж. Доббинс издал монографию, посвящённую письмам Эсинни, жены Синрана, «*Letters of the Nun Eshinni: Images of Pure Land Buddhism in Medieval Japan*»<sup>99</sup>. Первую часть книги, состоящую из двух глав, занимает небольшой биографический очерк Эсинни и перевод десяти её сохранившихся писем к младшей дочери Какусинни. Письма были обнаружены при разборе архивов одного из храмов школы Син и явились своего рода сенсацией в научном мире. Они подтвердили историческое существование Синрана (что было поставлено под сомнение в начале XX века<sup>100</sup>) и стали важнейшим источником в изучении его жизни. Однако большая часть исследования, включающая в себя три главы, посвящена попытке описания «мира Эсинни», обыденных реалий средневековой Японии, и здесь письма Эсинни служат только некоей стартовой точкой для разворачивания мысли автора. В третьей главе автор рассматривает вопрос о том, как учение Синрана реально функционировало и воспринималось в свете средневековых понятий и представлений. Четвёртая глава посвящена статусу женщин, в том числе монахинь, в средневековой Японии, и восприятию женщин в контексте учения Син-буддизма. В пятой главе автор пытается показать, как взгляды Синрана, рождённые в средневековом обществе, преломляются и отфильтровываются в попытках создать современную, модернизированную версию Син-буддизма.

Одним из ведущих современных специалистов по Синрану является Деннис Хирота, профессор университета Рюкоку и главный редактор английского перевода «Собрания творений Синрана». Написанная им работа «*Shinran: An Introduction to His Thought*»<sup>101</sup> была вдохновлена идеями известного японского специалиста по махаяне Уэда Ёсифуми, поэтому последний указан в качестве соавтора этой работы. Это исследование

<sup>99</sup> *Dobbins J.C. Letters of the Nun Eshinni. Images of Pure Land Buddhism in Medieval Japan. Honolulu, 2004.*

<sup>100</sup> В начале 20-го века традиционные биографии Синрана были подвергнуты радикальной критике, получившей название *Синран массацурон* (親鸞抹殺論) – гипотезе о том, что Синран никогда не существовал. Эта гипотеза основывалась на тех обстоятельствах, что имя Синрана не упоминалось ни в одном достоверном историческом источнике своего времени, его жизнь описана только в традиционных биографиях, составленных поздними авторами и изображающих его воплощением будды Амиды, рукописи его работ, рассеянные по различным храмам, не могут быть точно атрибутированы. Наиболее активно эта теория продвигалась японскими учёными Танака Ёсинари (1860-1919) и Ясиро Кунидзи (1873-1924) (*Dobbins J.C. The Many Faces of Shinran: Images from D.T. Suzuki and «The Eastern Buddhist» // The Eastern Buddhist: new series. 2011. Vol. 42. No 2. P. 7).*

<sup>101</sup> *Hirota. Shinran...*

характеризуется двумя особенностями. Во-первых, здесь предпринята попытка интерпретировать учение Синрана в философских категориях мадхьямики и йогачары, то есть найти ему место в общемахаянской традиции не-двойственности. И второе, связанное с первым, – в этой работе предпринята попытка избежать сравнения Син-буддизма с христианством путём отказа от перевода понятия *синдзин* словом «вера» (faith). Позднее Д. Хирота писал, что основную идею Уэда можно выразить следующим образом: фундаментальная разница между *синдзин* и верой заключается в том, что вера основывается на дуализме Бога-творца и человека как сотворённой твари, *синдзин* же означает единство Будды и человека, точнее, становление человека Буддой<sup>102</sup>. В одной из статей Уэда прямо указывает на доктрину *кихо иттай* – «единства человека и будды»<sup>103</sup>, которая, как мы уже говорили, не принадлежала самому Синрану. Такое понимание близко нетрадиционному подходу Д.Т. Судзуки в интерпретации мысли Синрана, Уэда сам прямо ссылается на его толкование<sup>104</sup>. В соответствии с принятым подходом Хирота значительную часть своей работы (две главы из четырёх) посвящает рассмотрению махаянской концепции не-двойственности и пути бодхисатвы, стремящегося к достижению состояния буддовости. Первая глава содержит биографию Синрана, а четвёртая – краткое, но информативное изложение его основных идей, в частности, в ней подробно анализируются различные аспекты веры-*синдзин*. Акт обретения веры трактуется автором скорее как обретение рождения в Чистой Земле здесь и сейчас, в этой жизни, а не после смерти. По концепции данная работа выступает как некоторое противопоставление упомянутой выше публикации А. Блума «Shinran's Gospel of Pure Grace», в которой представлено строго традиционное понимание учения Синрана. Хирота же излагает его современное переосмысление.

<sup>102</sup> Hirota D. Shinran, Barth and Religion: Engagement with Religious Language as an Issue of Comparative Theology // Electronic resource:

[https://www.academia.edu/37070301/Shinran\\_Barth\\_and\\_Religion\\_Engagement\\_with\\_Religious\\_Language\\_as\\_an\\_Issue\\_of\\_Comparative\\_Theology\\_2003\\_.pdf](https://www.academia.edu/37070301/Shinran_Barth_and_Religion_Engagement_with_Religious_Language_as_an_Issue_of_Comparative_Theology_2003_.pdf) (checked on 01.03.2020).

<sup>103</sup> Ueda Y. Response to Thomas P. Kasulis' Review of «Letters of Shinran» // Philosophy East and West. Vol. 31. No. 4 (Oct., 1981). P. 507–511.

<sup>104</sup> Ibid. P. 508.

Из других работ Хирота можно назвать книгу «Asura's Harp: Engagement with Language as Buddhist Path»<sup>105</sup>. Она посвящена исследованию роли языка в учении Синрана, автор пытается найти точки соприкосновения между мыслью Синрана и современной западной философской мыслью. Также следует отметить, что значительное количество статей Хирота, в том числе английский перевод трактата *Андзин кэцудзё сё* («Обретение успокоенного ума»), представлены в свободном доступе в аккаунте автора в научной социальной сети Academia.edu<sup>106</sup>.

В связи с работами Хирота будет уместным несколько подробнее сказать о дискуссии относительно перевода понятия *синдзин* на английский язык. Обычно данное понятие переводилось и переводится как «faith» – «вера». Однако, в 1978 году Международный центр храма Хонганди (Hongwanji International Center) при издании писем Синрана отказался от перевода и оставил термин *синдзин* в английской транскрипции. Данное решение аргументировалось тем обстоятельством, что понятие «вера» имеет слишком сильные христианские коннотации и создает впечатление о Син-буддизме как о теистическом учении. При издании на английском языке «Собрания творений Синрана» термин *синдзин* также передавался в транскрипции. Тем не менее не все конфессиональные учёные поддержали данное решение. Так, профессор Инагаки Хисао, хотя и был одним из переводчиков «Собрания творений Синрана», позднее выпустил свой перевод основного трактата Синрана *Кёгёсинсё*, в котором *синдзин* по-прежнему переводилось как «faith» – «вера»<sup>107</sup>.

Кроме того, с решением издательского комитета не согласились и некоторые независимые исследователи. Они подчёркивали, что протестантское понимание веры не является единственным, понятие «вера» многогранно, и *синдзин* может рассматриваться как один из примеров общего явления веры.

<sup>105</sup> Hirota D. Asura's Harp: Engagement with Language as Buddhist Path. Universitätsverlag Winter Heidelberg, 2006.

<sup>106</sup> <https://ryukoku.academia.edu/DennisHirota>

<sup>107</sup> Следует также заметить, что, по мнению Хисао Инагаки, будда Амида в своём высшем «вселенском теле» является Личностью (highest personality), а не некоей абстрактной концепцией или принципом (*Inagaki*. Op. cit. P. 24).

Отказ же от перевода данного понятия, по сути, вводит западного читателя в заблуждение<sup>108</sup>. Позднее издательский комитет изменил своё решение и посчитал возможным переводить *синдзин* как «верящее сердце» – «entrusting heart»<sup>109</sup>. Кроме того, часто в качестве перевода в научных публикациях встречается слово «доверие» – «entrusting». В целом можно констатировать, что в настоящее время не существует общепринятого перевода термина *синдзин*, и это объяснимо, поскольку перевод этого ключевого понятия во многом связан с интерпретацией всего учения Синрана.

Традиционно наследие Синрана привлекает внимание исследователей, работающих в области сравнительного религиоведения. Наиболее часто его учение сравнивают с учением «о спасении только верой» ранних протестантов, Лютера и Кальвина, и сам Син-буддизм иногда называют «японским протестантизмом». Тем не менее сравнительных исследований в этой области немного, и они представлены в основном научными статьями.

В качестве одного из примеров такого исследования можно назвать статью Пола Ингрэма «Shinran Shonin and Martin Luther: A Soteriological Comparision»<sup>110</sup>. Автор является профессором Тихоокеанского Лютеранского университета в США. Ингрэм заостряет внимание на значительных расхождениях в учениях Лютера и Синрана. В качестве принципиальных отличий он называет отсутствие представления о первородном грехе у Синрана, который повреждённость человеческой природы объясняет наступлением эпохи *манпо* и упадком буддийского учения, когда человеческие страсти особенно сильны. Ингрэм указывает, что будда Амида, хотя и является Спасителем, но не является творцом этого мира и к нему неприменимы все эпитеты, которые приписываются Богу в христианской традиции – всемогущество, всеведение и т.д. Кроме того, будда Амида не является судьей

<sup>108</sup> Friedrich D.G. Shinjin, Faith, and Entrusting Heart: Notes on the Presentation of Shin Buddhism in English // Electronic resource: [http://www.wilmina.ac.jp/ojc/edu/kiyo\\_2008/kiyo\\_05\\_PDF/06.pdf](http://www.wilmina.ac.jp/ojc/edu/kiyo_2008/kiyo_05_PDF/06.pdf) (checked on 01.03.2020).

<sup>109</sup> Второй компонент слова «синдзин» 信心, иероглиф «син» 心 имеет значение «сердце», но в буддийском контексте оно используется для перевода санскритского понятия «चित्ता», означающего «сознание» или «ум», иногда психику в целом. Обычный английский перевод этого слова «mind» – «ум», но иногда встречается и двойное употребление «сердце и ум», «heart and mind».

<sup>110</sup> Ingram P.O. Shinran Shonin and Martin Luther: A Soteriological Comparision // Journal of the American Academy of Religion. 1971. Vol. 39. No. 4. P. 430–447.

этого мира, он старается спасти все живые существа из пучины страстей и страданий, поэтому, используя христианскую терминологию, учение Синрана может быть названо учением о всеобщем спасении. Автор считает, что будда Амида был обычным человеком, прошедшим все этапы пути бодхисатвы и ставшим буддой, поэтому и в этом отношении он также не сравним с Богочеловеком Иисусом Христом. Значительные отличия автор усматривает и в ряде других, менее важных моментов. Наибольшее сходство в учениях Синрана и Лютера Ингрэм видит в понимании понятия «веры». И для Лютера, и для Синрана вера не является простой убежденностью или интеллектуальным принятием какой-либо доктрины – это акт установления отношений между человеком и Богом (или Буддой), причём активной стороной является Бог (или Будда). Человек не может сам решить, что с какого-то момента своей жизни он начнёт верить. Вера – это дар, приходящий свыше, через действие благодати или «Иной Силы» будды Амиды, и этот дар не зависит от морального или психического состояния человека. Поэтому обретение веры одновременно означает, что человек спасён. Автор даёт следующие сотериологические формулировки для сравниваемых учений: «спасение верой только действием Иной Силы» в случае Синрана и «спасение верой только дарованием благодати» в случае Лютера.

Из других работ, проводящих сравнение учения Синрана с ранними протестантами, можно назвать также статью Кеннета Ли «Comparative analysis of Shinran's Shijin and Calvin's Faith»<sup>111</sup> и статью Джин Хиггинс «Luther and Shinran on Fides Sola: A Textual Study»<sup>112</sup>.

Одной из заметных компаративистских работ последнего времени, получивших положительные отзывы специалистов, стало исследование корейского протестантского учёного Киль Хисона «Understanding Shinran: A Dialogical Approach»<sup>113</sup>. Данная работа не является систематическим

<sup>111</sup> Lee K.D. Comparative analysis of Shinran's Shijin and Calvin's Faith // *Buddhist-Christian Studies*. 2004. Vol. 24. P. 171–190.

<sup>112</sup> Higgins J. Luther and Shinran on Fides Sola: A Textual Study // *The Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*. 1988. No 4. P. 23–42.

<sup>113</sup> Keel H.S. *Understanding Shinran: A Dialogical Approach*. United States of America, 1996.



изложением учения Синрана, автор пытается найти и понять точки соприкосновения и расхождения между учением Синрана и христианской точкой зрения. Автор в полной мере использует своё знание христианской проблематики спасения по благодати и христианской эсхатологической диалектики «уже» и «ещё нет» для толкования мысли Синрана о соотношении между актом веры, происходящем в этой жизни, и будущим освобождением, достигаемом через рождение в Чистой Земле. Киль Хисон подчёркивает, что учение Син-буддизма имеет сложные, иногда противоречивые отношения с общемахаянской логикой не-двойственности и пустоты. Он подчёркивает, что вписывание мысли Синрана в общемахаянские подходы фактически уничтожает уникальность и парадоксальность его учения о спасении через обретение веры. Кроме того, по мысли автора, махаяна с её учением о тождестве сансары и нирваны, дзэнским принятием вещей «такими, как они есть», жизни «здесь и сейчас», легко ведёт к некритическому принятию этого мира и его ценностей, и тем самым утрачивает своё трансцендентное измерение, отрицание и преодоление этого мира, ярко выраженное в раннем буддизме и присутствующее в учении Синрана. В нем дуализм «этого мира» и «мира горнего» присутствует в полной мере: этот мир не может превратиться в Чистую Землю, и проблема человеческой греховности не может быть полностью решена, пока мы остаёмся на этой земле. Киль Хисон считает, что Синран воплотил лучшее, что есть в японской мысли: серьёзность и честность в осмыслении проблем человеческого существования; отказ от ориентации на земную жизнь и на обретение пользы в этом мире, присущей старым школам буддизма и синтоизму; разрыв с буддизмом как с государственной идеологией, обслуживающей интересы правящего сословия, и напряжённый поиск личного спасения, демократический, эгалитарный дух учения.

Вера в понимании Синрана означает встречу ума-сердца человека и ума-сердца Будды, и Киль Хисон подробно разбирает терминологию Синрана, описывающую такую встречу. После этого он анализирует динамику веры, включающую в себя возникновение веры от «слышания» имени будды Амиды

(в этот момент и приходит в действие «Иная Сила», энергия Изначального Обета будды Амида, заключённая в его имени), и акт утверждения веры, когда будда Амида «принимает человека и более не отпускает» (*сэссю фуся*, 攝取不捨). Кроме того, последовательное применение принципа «спасение только верой» неизбежно приводит к ряду парадоксов, которые Синран понимал и открыто формулировал. Киль Хисон обсуждает эти парадоксы и решения, предлагаемые Синраном.

Одну из глав своей работы Киль Хисон посвятил рассмотрению особенностей буддологии Синрана. Синран выделял два аспекта высшей духовной реальности – «тела Закона» (*Дхармакая*, *хоссин* 法身). Первый аспект, превосходящий все определения и понятия, лишённый форм и различий, «тело Закона» как «Таковость» (*хоссо хоссин*, 法相法身), соответствовал общемахаянским представлениям о высшем из «трёх тел Будды». Однако Синран выделял ещё «тело искусных средств» (*хобэн хоссин*, 方便法身), аспект высшей реальности, проявляющий формы и обращённый к человеку. Именно этот аспект «тела Закона» представляет будда Амида. При таком подходе будда Амида оказывается необходимым посредником между высшей неизреченной реальностью и обычным человеком, а повествование о будде Амиде, излагаемое в амидаистских сутрах, перестаёт быть просто мифологическим сюжетом, приспособленным к уровню понимания малообразованных людей, и приобретает метаисторический смысл, соединяя космос и историю.

Надо отметить, что область компаративистских работ по Синрану в настоящее время не ограничивается только сравнением с протестантскими авторами. Появляются диссертации, в которых производится достаточно необычные сопоставления, например, с такими мыслителями, как Дионисий Ареопагит<sup>114</sup> и Моисей Маймонид<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> *Plant T.R.* Dualism and Nondualism in the thought of Dionysius the Areopagite and Shinran Shōnin: Thesis submitted for examination for the degree of Doctor of Philosophy. Selwyn College, University of Cambridge, 2013.

<sup>115</sup> *Maymind I.* Ethics in Exile: A Comparative Study of Shinran and Maimonides: A dissertation presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of the Ohio State University. The Ohio State University, 2011.

В конце XX века появилась первая монография, в которой предпринята попытка осмыслить историю восприятия Синрана и Син-буддизма в западной научной и общественной мысли. Это работа Галена Эймстуца «*Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*»<sup>116</sup>. Данная работа не является классическим историографическим исследованием, скорее она пытается ответить на вопрос – почему школа Син, представляя собой влиятельное направление японского буддизма, осталась во многом незамеченной в общественной и научной мысли Запада. Автор трактует данное обстоятельство как одно из проявлений ориентализма, когда образ Японии формировался через призму западных представлений и запросов западного общества. В самой же Японии Син-буддизм оказался мало востребованным в рамках формирующегося националистического дискурса, также находившегося под влиянием западных идей и концепций. Исследование невелико по объёму, первые главы посвящены краткому изложению доктрины школы Син и её месту в истории Японии, а также первой встрече европейцев в лице иезуитских миссионеров с учением Синрана и его школой. Центральную часть занимает четвёртая глава, в которой рассматривается период от революции Мэйдзи до начала Второй Мировой войны. Эймстуц выделяет три группы европейцев, заинтересованных в изучении японского буддизма: христианских миссионеров, западных искателей религиозных истин и академических исследователей, и анализирует причины, по которым Син-буддизм оказался малоинтересен для всех этих групп (эту часть исследования мы неоднократно цитировали в соответствующем разделе данной главы). Эймстуц считает, что в послевоенный период все прежние тенденции сохранились и ситуация кардинальным образом не изменилась. В заключительной части автор высказывает некоторые предположения о том, по каким направлениям могли бы развиваться исследования школы Син (в частности, в области социально-экономических исследований истории Японии), хотя и считает, что значительного изменения существующих тенденций в ближайшее время не произойдёт.

---

<sup>116</sup> *Amstutz G. Interpreting Amida...*

Подводя итог изложенного в первой главе, можно констатировать, что в настоящее время существуют два подхода к интерпретации идей, заложенных в учении Синрана. Сторонники первого опираются на традиционные толкования и пытаются понять учение Синрана в контексте его времени, второе же направление связано с попытками создать современный, модернизированный Син-буддизм путём выделения в учении Синрана тех сторон, которые представляются актуальными для сегодняшнего дня. Существование данных подходов определяется общими тенденциями модернизации буддизма, происходившими в странах Азии в Новое время. Следует также отметить наметившуюся в последние десятилетия тенденцию роста научного интереса к историко-философскому аспекту учения Синрана. Благодаря значительному количеству научных публикаций наследие Синрана постепенно включается в проблемное поле мировой философии и религиоведения. Во многом это связано и с выходом английского перевода «Собрания творений», сделавшим философские работы Синрана доступными для широкого круга исследователей.

## ГЛАВА 2. ФОРМИРОВАНИЕ ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЙ, ИДЕЙ И КОНЦЕПЦИЙ АМИДАИЗМА. ОСНОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ШКОЛЫ СИН

### 2.1. Формирование основных идей и концепций амидаизма в Индии, Китае и Японии

Синран был продолжателем и реформатором той буддийской традиции, которая в науке получила название амидаизм. Главным объектом почитания в амидаизме является будда Амитабха (санскр. «Бесконечный свет» или второе имя – Амитаюс «Бесконечная жизнь»). Японское звучание имени – Амида, отсюда и произошло название амидаизм. Наряду с этим понятием мы будем пользоваться понятием «буддизм Чистой Земли», поскольку главной целью почитателей будды Амиды является возрождение в его Чистой Земле – Западной Стране Высшей Радости, некотором аналоге христианского рая<sup>117</sup>.

Как отмечалось выше, школа Син, как и в целом амидаизм, включающий в себя множество школ и ответвлений, мало изучены в отечественной научной литературе. Являясь отдельным большим направлением в буддизме с продолжительной историей, это учение располагает своим набором понятий и базовых концепций. Синран использовал существующую терминологическую базу для изложения своих религиозно-философских идей, во многих случаях переинтерпретируя термины или вкладывая в них новое содержание. В связи с этим в данной главе будут рассмотрены базовые тексты и концепции амидаизма и история формирования исторической традиции школы Син.

Базовый текстуальный канон буддизма Чистой Земли составляют три махаянские сутры о Чистой Земле: «Большая сутра о Стране Высшей Радости» (санскр. *Маха-Сукхавативьюха-сутра*, на китайский она была переведена под названием «Сутра о будде по имени Неизмеримое Долголетие», *Мурёдзюкё*), «Малая сутра о Стране Высшей Радости» (санскр. *Сукхавативьюха-сутра* или

---

<sup>117</sup> Названия «амидаизм» или «буддизм Чистой Земли» мы будем употреблять в широком смысле, как обозначение всех школ и направлений, почитающих будду Амиду. Конкретная же школа, основанная Синраном, носит традиционное название «Истинная школа Чистой Земли» или школа Син, как мы уже говорили ранее.

*Амитабха-сутра*, кит. *Амида-кё*) и «Сутра созерцания будды по имени Неизмеримое Долголетие» (санскр. *Амитаюрдхьяна сутра*, кит. *Канмурёдзю-кё*). В дальнейшем мы будем использовать краткие названия «Большая сутра», «Малая сутра» и «Сутра созерцания», как это принято в научной литературе.

Важнейшим из этих трёх базовых текстов является «Большая сутра», в которой говорится том, что неисчислимо количество времени тому назад один великий индийский правитель услышал проповедь буддийского учения, отрекся от мира и стал монахом по имени Дхармакара («Сокровищница Закона-Дхармы», яп. *Ходзо*). Дхармакара принял сорок восемь обетов, суть которых сводилась к тому, что он достигнет просветления и станет буддой только при том условии, что на пути совершенствования накопит бесконечное количество религиозных заслуг<sup>118</sup>, и, разделяя этот океан заслуг со всеми живыми существами, будет помогать им добиваться освобождения. Когда, спустя бесчисленное количество лет и перерождений, монах Дхармакара стал буддой по имени Амитабха, это означало, что все его обеты выполнены. Силой накопленных заслуг будда Амида создал своего рода буддийский рай, «Чистую Землю» – «Западную Страну Высшей Радости». В этой Стране нет страданий, заблуждений и даже тени зла. Земля там состоит из драгоценностей разных видов, с высоты звучит божественная музыка, с неба падают прекрасные цветы. Тот, кто родился в той стране, уже никогда не вернётся в мир страданий. В некоторых случаях Страна Высшей Радости понимается как место, откуда легко достичь окончательного освобождения – нирваны, иногда же Чистая Земля будды Амитабхи рассматривается как собственно нирвана<sup>119</sup>.

Самым важным среди сорока восьми обетов монаха Дхармакары был 18-й, получивший название «Изначального Обета». В этом обете говорится о том, что любой человек, услышавший имя будды Амитабхи и искренне

<sup>118</sup> Подробнее понятие «заслуги» поясняется в конце этой главы.

<sup>119</sup> Следует отметить, что каждый будда махаяны имеет свою Чистую Землю, в которой он обитает в «теле блаженства» - одной из категорий концепции «трёх тел будды». Эта концепция систематизировала различные махаянские учения о природе Будды. Высший уровень есть «тело закона» (*дхармака*), абсолютная реальность, лежащая за пределами определений и постигаемая только мистическим откровением. «Тело блаженства» (*самбхогака*) - это некая «энергетическая» форма, в которой будда общается с бодхисаттвами и подвижниками высокого уровня. И, наконец, «сотворённое» или «иллюзорное тело» (*нирманака*) - это тело, в котором будда общается с обычными людьми.

доверившийся ему, если он пожелает родиться в Чистой Земле, то ему достаточно хотя бы десять раз обратиться мыслью к будде Амитабхе, и после смерти этот человек обязательно возродится в Стране Высшей Радости<sup>120</sup>. Под «обращением мысли к будде» здесь имеется в виду процесс «памятования о будде», *нэмбуцу* (念佛, санскр. *буддха-анусмрити*). Слово *нэмбуцу* состоит из двух составляющих: *нэн* (念) – «размышлять», «думать», «держат в памяти», и *буцу* (仏) – будда. Соответственно памятование о будде включало в себя почтительные размышления о будде, созерцание образов будды, а также призывание того или иного будды по имени. Однако со временем «памятование о будде» стало обозначать устное «произнесение Имени» будды Амитабхи, то есть словесное или мысленное произнесение формулы «Слава будде Амитабхе!» (санскр. «*Намо Амитабхая буддхая*», яп. «*Наму Амида буцу*»)<sup>121</sup>. Сама эта формула, «Слава будде Амитабхе», также содержится в тексте «Большой сутры». Вера в восемнадцатый обет будды Амитабхи и созданную им Чистую Землю составляет основу догматики амидаизма.

Что касается двух других базовых амидаистских текстов, то большую часть «Сутры созерцания» занимает подробное описание практики визуализации Чистой Земли. Сначала практикующий созерцает заходящее солнце, с открытыми глазами, потом с закрытыми. Затем он начинает визуализировать золотую почву Чистой Земли, драгоценные деревья, постепенно переходит к визуализации будды Амитабхи со всеми его телесными признаками, потом визуализирует самого себя рождённым в цветке лотоса в Чистой Земле и т.д. Долгое время в амидаистских школах визуализация Чистой Земли считалась основной религиозной практикой, однако со временем она была признана слишком сложной и заменена на устное произнесение Имени. Однако окончательно от практики визуализации отказался только Хонэн, учитель Синрана.

<sup>120</sup> Inagaki. Op. cit. P. 243; Избранные сутры китайского буддизма... С. 110–111.

<sup>121</sup> Allan A. The Senchakushu in Japanese Religious History: The Founding of a Pure Land School // Journal of the American Academy of Religion. 1987. Vol. LV. Issue 3. P. 473–499.

И наконец, третий базовый текст, «Малая сутра», представляет собой небольшое, но достаточно подробное описание Чистой Земли.

Зарождение амидаистской мысли началось в Индии. Главные учителя махаянских школ индийского буддизма оставили сочинения, так или иначе связанные с почитанием будды Амитабхи. Нагарджуна (II–III вв.), основатель индийской философской школы мадхьямака, в комментарии к «Сутре о десяти уровнях [бодхисатвы]» («*Дашабхумика-вибхаша-шастра*») сформулировал учение о трудном и легком путях к освобождению. Трудный путь сравнивается с движением к цели пешком, легкий же путь – это путешествие на лодке, влекомой течением. В первом случае путь проходится собственными усилиями адепта, на втором в помощь призываются будды и великие бодхисатвы. Здесь же он говорит и практике произнесения имени будды Амитабхи<sup>122</sup>.

Васубандху (IV в.), основателю йогачары, второй главной буддийской философской школы, принадлежит «Трактат о Чистой Земле» (санскр. *Сукхавати-вьюхопадеша*, яп. *Дзёдо-рон*). В этом трактате заложены основы учения об «Изначальном Обете» будды Амитабхи как причине для спасения всех живых существ<sup>123</sup>. Кроме того, Васубандху описал большое количество практик почитания будды Амитабхи и достижения Чистой Земли.

В первые века н.э. учение о Чистой Земле будды Амитабхи из Индии проникло в Китай. В развитие амидаизма в Китае особый вклад внесли три буддийских учителя: Тань Луань, Дао Чо и Шань Дао.

Тань Луань (476–542), основываясь на учении Нагарджуны о трудной и легкой практике, ввёл понятия о достижении спасения «с опорой на собственные силы» и с «опорой на Иную Силу», то есть на помощь будды Амитабхи, основанную на силе его обетов. Эти два понятия: «опора на собственную силу» (яп. *дзирики*) и «опора на Иную Силу» (яп. *тарики*) стали ключевыми в словаре амидаистских школ Китая и Японии<sup>124</sup>.

<sup>122</sup> Inagaki. Op. cit. P. 62–63.

<sup>123</sup> Трубникова. Синран... С. 63.

<sup>124</sup> Inagaki. Op. cit. P. 84, 89.



Дао Чо (562–645) выделил в буддизме два пути к спасению: «путь Святых», включающий в себя практику и учения всех других буддийских школ, и «путь Чистой Земли», который опирается на Изначальный Обет будды Амиды и ведет к возрождению в его Западной Стране Высшей радости. Поскольку учение Будды постепенно приходит в упадок, а повреждённость людей увеличивается, достичь спасения собственными усилиями становится практически невозможной. Реально к спасению может привести только сострадательная сила будды Амиды, заключённая в его обетах. По мысли Дао Чо, произнесение Имени способно очистить психические загрязнения, укротить страсти и уничтожить последствия кармических грехов даже самых злых людей<sup>125</sup>.

Третий мыслитель, Шань Дао (613–681) сделал особый упор на сотериологическом значении практики произнесения Имени, и выделил её в качестве основного средства спасения в амидаизме, хотя и не отрицал полностью других средств (чтение амидаистских сутр, совершение обрядов и т.д.). Учение Шань Дао базировалось на его собственном опыте видения будды Амиды и его Чистой Земли. Будда Амида предстал перед ним как воплощение безмерного океана религиозных заслуг, обретенных им в прошлом, всё, что требовалось от верующего – это принять и использовать заслуги будды Амиды для своего спасения. Этой цели и служила практика произнесения Имени<sup>126</sup>.

Кроме этого, одной из базовых идей китайского (а позднее и японского) амидаизма является представление о приближении «последних времён». Это своего рода «историософская» концепция, состоящая в том, что с течением времени буддийское учение клонится к упадку и при этом проходит три закономерных стадии: «время истинного Учения», «время имитации (подобия) Учения» и «время конца Учения» (яп. *манпо*, 末法). Сроки этих периодов назывались разные: первые два периода обычно считались в пятьсот или тысячу лет, «время конца Учения» – в десять тысяч лет, отсчёт начинается от

---

<sup>125</sup> Inagaki. Op. cit. P. 90–92.

<sup>126</sup> Ibid. P. 106–109.

времени кончины Будды<sup>127</sup>. В первый период сохраняется подлинное учение Будды, а способности людей позволяют им понимать учение и практиковать в соответствии с ним, достигая окончательного освобождения. В век «имитации Учения» еще существует и проповедуется подлинное учение Будды, но мало кто способен понять его и реализовать на практике. Обряды и практики выполняются формально, без полного понимания их сути. В последний же период, «время конца Учения», способности людей столь малы, что они не в состоянии понимать учение и действовать согласно ему. Соответственно, уже нет ни практик, ни освобождения, а само учение Будд сильно искажено. Кроме того, «последние времена» сопровождаются различными природными и социальными катаклизмами<sup>128</sup>. Корни учения о трёх периодах буддийского закона восходят еще к временам Будды, но окончательно оно сформировалось в средневековом Китае. Согласно разным вариантам подсчета, время «конца Учения» наступило либо в середине VI, либо в середине XI века (в Японии в основном была принята последняя датировка)<sup>129</sup>.

Таким образом, в китайском амидаизме сложился устоявшийся комплекс идей: вера в Изначальный Обет будды Амиды; произнесение Имени будды Амиды как основное средство достижения спасения; разделение путей спасения на те, которые опираются на собственные силы практикующего («путь Святых»), и те, которые опираются на «Иную Силу» («путь Чистой Земли»), а также концепция *манно*, «последних времён». Эти представления послужили основой для японских учений Чистой Земли.

Основную роль в распространении учения о Чистой Земле будды Амиды в Японии сыграли монахи школы Тэндай, одной из двух ведущих школ японского буддизма периода Хэйан (794–1185). Поскольку Синран, как и его

<sup>127</sup> Marra M. The Development of Mappō Thought in Japan // Japanese Journal of Religious Studies. 1988. Vol. 15:1. P. 25–54.

<sup>128</sup> В Японии произошло смешение теории трёх стадий буддийского учения с представлениями о существовании мировых космологических циклов (кальп), на последнем этапе которых происходит распад социальной структуры общества и физическое разрушение мира. Исторически это отдельные учения, восходящие к разным группам текстов.

<sup>129</sup> Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии IX–XII вв. М., 2009. С. 296.

учитель Хонэн, много лет был монахом данной школы, о ней следует сказать немного подробнее.

Школа Тэндай, основанная японским монахом Сайтё (767–822) на рубеже VIII–IX вв., базировалась на учении и практиках китайской школы Тяньтай<sup>130</sup>. Главным доктринальным текстом этой школы являлась известная махаянская «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», содержащая учение о «Единой Колеснице», объединяющей все буддийские школы. В соответствии с этой доктриной китайская школа Тяньтай пыталась соединить все буддийские учения и практики в единую непротиворечивую систему, и эта тенденция была унаследована монахом Сайтё. Он побывал в Китае на горе Тяньтай и прошёл там посвящение в учение этой школы, а также в методы созерцания (*дзэн*) и в эзотерические учения. Кроме того, им были получены «заповеди бодхисатвы», обеты для монахов и мирян, – махаянский аналог сборника монашеских правил *Винаи*. Сайтё включил эти элементы в учение японской Тэндай и создал свою школу как синтез этих четырёх традиций<sup>131</sup>.

Основным центром изучения буддийских учений в Японии стала гора Хиэй, где располагался основной храмовый комплекс школы Тэндай. Сайтё разработал детальную двенадцатилетнюю систему обучения монахов, включающую принятие заповедей, изучение методов созерцания и выполнение различного рода ритуалов, проводимых как для защиты страны, так и для личных нужд. О том, насколько удачным оказался порядок обучения монахов, разработанный Сайтё, можно судить хотя бы по тому, что в последующие века почти все основатели новых школ начинали свой путь с более или менее длительной учебы на горе Хиэй<sup>132</sup>.

Со временем в школе Тэндай сформировались собственные методы и практики почитания будды Амиды и обретения рождения в Чистой Земле. Так, в одном из своих японских славословий Синран отметил роль Сайтё в

<sup>130</sup> Название школы произошло от горы Тяньтай, где располагался главный храм этой школы. Тэндай – это японское произношение слова Тяньтай.

<sup>131</sup> *Hazama J.* The Characteristics of Japanese Tendai // *Japanese Journal of Religious Studies.* 1987. Vol. 14:2-3. P.101–112.

<sup>132</sup> *Трубникова Н.Н.* История религий Японии... С. 122.

распространении в Японии практики обращения к будде Амиде с целью предотвращения различных бедствий<sup>133</sup>. Это было вполне естественно, поскольку в число основных задач официального японского монашества того времени входило выполнение обрядов «защиты страны». Кроме того, Сайтё приписывается популяризация идеи о наступлении времени упадка буддийского учения, *манпо*, игравшей важную роль в доктринальных построениях японских учителей амидаизма<sup>134</sup>.

Значительную роль в распространении учения о Чистой Земле сыграл один из учеников Сайтё и впоследствии глава школы Тэндай Эннин (794–864). Он десять лет обучался в монастырях Китая, и наряду с получением посвящений в эзотерические практики, получил «передачу учения» амидаизма, восходящую к основателю китайского амидаизма Хуэй Юаню (IV–V вв.). Можно считать, что с этого времени в Японии появилась своя традиция «Чистой Земли». Эннин ввёл в обряды Тэндай практику «памятования о будде» и особый распев величания будды Амиды (*Наму Амида буцу!*), усвоенный в Китае<sup>135</sup>. Обряды почитания будды Амиды на горе Хиэй проводились с 11-го по 17-й день каждого месяца по лунному календарю, особенно выделялся 15-й день – полнолуние. Считалось, что именно в такой день будда Амитабха является в здешнем мире. Эти обряды по срокам совпадали с «покаяниями», *фусацу*<sup>136</sup>. Монашеское покаяние, обряд, восходящий ещё к временам будды Шакьямуни, в некоторой степени напоминает общую исповедь в христианстве: на собрании монашеской общины читался список дисциплинарных нарушений, и провинившиеся монахи должны были публично признаться в совершённом проступке.

Монах школы Тэндай Гэнсин (942–107) систематизировал и интегрировал практики «памятования о будде Амиде» (*нэмбуцу*) в учение Тэндай. Свои

<sup>133</sup> *Shinran. The Collected Works...* P. 352.

<sup>134</sup> Перу Сайтё приписывается трактат «Записки при свете светильника о конце Закона» (*Манпо томё-ки*). Значительную часть этого трактата Синран включил в состав *Kējōsuncē* (*Shinran. The Collected Works...* P. 244–253). В настоящее время большинство исследователей считает, что этот трактат не является сочинением Сайтё и составлен в XII веке (*Трубникова Н.Н. История религий Японии...* С. 60), но Синран не сомневался в авторстве Сайтё.

<sup>135</sup> *Трубникова Н.Н. История религий Японии...* С. 198.

<sup>136</sup> Там же. С. 286.

воззрения на сущность и способы культивации *нэмбуцу* Гэнсин изложил в сочинении «Собрание сведений о возрождении [в Чистой Земле будды Амиды]» (*Одзёёсю*, 985 г.). Он разработал обширную систему практик и ритуалов «памятования о будде». Эта система включала в себя несколько видов визуализаций будды Амиды и его Чистой Земли, особые способы «памятования о будде», выполняемые во время интенсивных периодов практики, и даже ритуалы «памятования о будде», выполняемые при приближении смертного часа, для того чтобы обеспечить умирающему перерождение в Чистой Земле будды Амиды. В число практик Гэнсин включил и устное «памятование о будде», то есть произнесение формулы «*Наму Амида буцу!*», однако эту практику он рекомендовал только для тех, кто не был способен в силу различных обстоятельств к более сложным и эффективным практикам созерцательной визуализации. Система, созданная Гэнсином, получила широкое распространение внутри школы Тэндай и популяризовало почитание будды Амиды и его Западного Рая в японском обществе XI–XII вв.<sup>137</sup>.

## 2.2. Деятельность Хонэна (1133—1212). Основание независимой японской школы Чистой Земли

Главную роль в истории японского амидаизма, как и в жизни Синрана, сыграл буддийский монах Хонэн, непосредственный учитель Синрана и основатель отдельной, независимой школы Чистой Земли. Синран всю свою долгую жизнь считал себя лишь продолжателем Хонэна, не создающим ничего своего, но лишь сохраняющим и проясняющим учение наставника. И хотя на самом деле Синран во многом переосмыслил наследие Хонэна, не подлежит сомнению, что без Хонэна не было бы и учения Синрана.

Хонэн происходил из аристократического рода, однако один из его предков совершил преступление и был сослан в провинцию, где позднее служили его потомки. Отец Хонэна был главой местной стражи, мать его происходила из семьи китайских переселенцев. Традиционная биография Хонэна сообщает, что его зачатие и рождение сопровождались чудесами и

<sup>137</sup> Allan A. Op. cit. P. 476.

предзнаменованиями<sup>138</sup>. Детским именем Хонэна было Сэйсимару в честь бодхисатвы *Дайсэйси* (санскр. *Махастхамапранты*) — одного из двух бодхисаттв Чистой Земли, сопровождающих будду Амиду. Отец Сэйсимару был убит, когда мальчику было девять лет. Перед смертью он завещал сыну не мстить убийцам, а стать монахом. Вскоре мальчик поступил на обучение в храм, где был монахом брат его матери, а в тринадцать лет стал монахом школы Тэндай.

Первое время наставником Сэйсимару был монах Коэн (1074–1169), продолжатель линии Гэнсина. От него он принял посвящение и монашеское имя Гэнку. Позднее Сэйсимару учился у монаха Дзигэмбо Эйку в местности Куродани, и от него получил имя Хонэн (Хонэнбо Гэнку)<sup>139</sup>. Хонэн считался одним из самых способных учеников в школе Тэндай, где многие годы провёл в изучении различных буддийских учений, тем не менее, он так и не обрёл уверенности в спасении. Согласно традиции, он несколько раз перечитал весь буддийский канон, но и это не избавило его от сомнений. Он пережил глубокий внутренний кризис, и позднее так описывал своё обращение к будде Амиде:

«Имея глубокое желание достичь спасения, и с верой в учения различных Писаний, я практиковал различные формы самодисциплины. В буддийском Законе содержится множество наставлений, но они могут быть объединены в “три учения” – моральные обеты (санскр. *шила*), практики сосредоточения (санскр. *самадхи*) и мудрость (санскр. *праджня*), так они практикуются последователями Малой и Большой Колесниц, в открытых и тайных школах. Но на самом деле я не смог по-настоящему соблюсти ни одного обета, и не достиг успеха ни в одной из многих форм сосредоточения. Некий монах однажды сказал мне, что без соблюдения обетов не может быть обретен плод сосредоточения. Однако ум обычного непросветлённого человека не может достичь постоянства, он всегда изменчив, точно как обезьяна, постоянно перепрыгивающая с ветки на ветку. И каким образом в таком уме может

<sup>138</sup> Honen the Buddhist Saint... P. 3.

<sup>139</sup> Трубникова Н.Н. История религий Японии... С. 417.

возникнуть правильное и лишённое заблуждение знание? Без меча знания, лишённого заблуждений, как можно освободиться от цепи страстей, которые ведут к недостойному поведению? И если человек не может освободиться от недостойного поведения и слепых страстей, как он может обрести освобождение от бесконечной цепи смертей и рождений? Увы! Что я могу сделать? Что я могу сделать? Люди, такие как мы, не способны практиковать обеты, сосредоточение и мудрость»<sup>140</sup>.

И далее Хонэн продолжал рассказ о своих поисках:

«И я искал совета у многих учёных мужей и монахов, есть ли иной путь к спасению, чем эти “три учения”, который лучше подходит для людей с нашими слабыми способностями, но я не нашёл никого, кто мог бы научить меня или даже дать какой-либо совет. И тогда я пошёл в хранилище Куродани, где хранятся свитки многих Писаний, и с тяжёлым сердцем читал их все подряд. И однажды я наткнулся на одно место из комментария учителя Шаньдао к “Сутре созерцания”, где говорилось: “Ходишь ты или стоишь, сидишь или лежишь, постоянно всем сердцем повторяй Имя будды Амиды. Никогда не прекращай этой практики ни на одно мгновение. Эта практика несомненно приведёт тебя к спасению, поскольку она находится в соответствии с Изначальным Обетом будды Амиды”. Прочитав это, я был поражен тем обстоятельством, что даже невежественный человек вроде меня, с помощью постоянного размышления над этим посланием и полным доверием к правде, содержащейся в нём, никогда не забывая повторять священное Имя будды Амиды, может заложить фундамент благой кармы, которая несомненно приведёт его в блаженную Чистую Землю»<sup>141</sup>.

Весной 1175 года, в возрасте сорока трёх лет, Хонэн оставил все иные практики и посвятил себя исключительно произнесению Имени. Он ушёл с горы Хиэй, и поселился в Отани неподалёку от Киото. Вокруг него стала складываться община последователей, первоначально состоящая в основном из

<sup>140</sup> Honen the Buddhist Saint... P. 21–22.

<sup>141</sup> Ibid.

монахов, ушедших из официальных буддийских школ, и некоторого количества мирян. Постепенно число его последователей возрастало, среди них появились и представители аристократических родов. Из числа последних необходимо отметить одного из самых влиятельных людей своего времени, Кудзё Канэдзанэ, занимавшего в период 1186–1196 гг. должность канцлера, высшую гражданскую должность в Японии.

Жизнь Хонэна пришлась на рубеж XII и XIII веков; это время значительных изменений как в японском обществе, так и в японском буддизме. Буддизм классического периода Хэйан (IX–XII вв.) можно охарактеризовать как монашеский, элитарный и утилитарный, ориентированный на «обретение пользы и выгоды в этом мире». Его основу составляли централизованные монашеские организации, одной из самых больших из них была школа Тэндай. Эти монашеские организации учреждались государством, пользовались покровительством императорского двора и возглавлялись младшими сыновьями аристократических семей. Главной функцией официальных буддийских школ была духовная защита государства и обеспечение его стабильности и процветания, этому служила большая часть обрядов и ритуалов. Постепенно в число функций была включена и забота о процветании аристократических кланов и их отдельных членов посредством ритуалов исцеления, очищения, изгнания злых духов и обеспечения деторождения. Покровителями, клиентами и руководителями официальных буддийских школ были представители аристократических родов. Простой народ не имел большого значения для деятельности официального монашества, оно не включало проповедь буддийского учения в число своих важных задач, и обычное население соприкасалось с буддизмом в основном благодаря деятельности бродячих монахов и проповедников, покинувших монастыри и называемых термином *хидзири*.

Однако к концу периода Хэйан стали появляться новые формы буддизма, ориентированные на широкие народные слои, направленные на достижение личного спасения путем религиозного поклонения. Популярными объектами



поклонения был не только будда Амида, но и бодхисатвы *Мироку* (санскр. *Майтрея*), *Каннон* (санскр. *Авалокитешвара*) и *Дзидзо* (санскр. *Кшитигарбха*), а также «Сутра Лотоса Благого Закона». Среди многих аморфных религиозных движений амидаизм, сосредоточенный на почитании будды Амиды, благодаря деятельности Хонэна, стал первым, получившим признание и независимый статус. Основные черты учения Хонэна, радикально отличающие его от организованного буддизма его времени, можно свести к следующему:

1. Спасение в наступившие времена упадка буддийского учения возможно только путём возрождения после смерти в Чистой Земле будды Амиды.

2. Единственным методом для обретения спасения является устное произнесение Имени будды Амиды с искренним стремлением достичь возрождения в Чистой Земле (именно из-за этого школа Хонэна получила название школы «исключительного *нэмбуцу*»).

3. Этот путь спасения предназначен сострадательным буддой Амидой прежде всего для тех, кто духовно ущербен и материально обделён, то есть для грешных и бедных<sup>142</sup>.

Принципиально важным было то, что Хонэн не только сформулировал теоретические положения, но и создал независимое буддийское течение, получившее название «школы Чистой Земли» (*Дзёдо-сю*)<sup>143</sup>. С этой целью Хонэн написал своё самое известное сочинение «Собрание выдержек об избранном изначальном обете и памятовании о будде» («*Сэнтяку хонган нэмбуцу-сю*», 1198 г.). Как следует из названия, это коллекция цитат из буддийских сочинений, прокомментированных Хонэном, касающихся практики произнесения Имени, *нэмбуцу*. По мысли Хонэна, эта практика была избрана буддой Амидой в его Изначальном Обете как лучшая и доступная для всех практика для достижения возрождения в Чистой Земле. Хотя формальным

<sup>142</sup> Allan A. Op. cit. P. 473.

<sup>143</sup> После смерти Хонэна школа *Дзёдо-сю* («школа Чистой Земли») распалась на множество подшкол и течений, группировавшихся вокруг разных храмов и наставников. Община последователей Синрана, позднее получившая название *Дзёдо-Синсю* («Истинная школа Чистой земли»), долгое время была одной из таких небольших групп. Возвышение этой школы началось только в XV веке благодаря деятельности Рэннё, восьмого патриарха этой школы.

поводом составления «Собрания выдержек» была просьба высокопоставленного последователя Хонэна, канцлера Кудзё Канэдзанэ, безусловно, оно не было спонтанно написанным сочинением. В нём Хонэн изложил итог своих многолетних поисков и размышлений.

В этом сочинении Хонэн провозгласил существование отдельной, независимой буддийской школы Чистой Земли. Здесь необходимо прояснить понятие «школа» (*сю*, 宗), которое мы ранее неоднократно употребляли применительно к Тэндай, монашеской организации со штаб-квартирой на горе Хиэй. Этот термин имеет долгую историю в Китае и Японии, его древним значением является «могила предков» или «храм». Отсюда позднее возникли такие значения, как происхождение или основание, сущность, клан или род, линия наследования. В Китае школы буддизма стали обозначаться как *сю* (кит. *цун*), поскольку они формировались вокруг храма, и структурно были подобны родственному клану, имеющему родоначальника, а также «основание» в виде своего отдельного учения или доктрины; отношения «учитель – ученик» в таком «клане» были подобны семейным.

Специалисты выделяют четыре стадии в развитии буддийских институтов, нашедшие отражение в значении термина *сю*. На первой стадии этот термин относился к письменной традиции и обозначал тех, кто изучал определённый корпус писаний и значение заключённых в них учений. Такое понимание термина *сю* преобладало в Китае до становления организованных буддийских школ. На второй стадии этот термин означал доктринальную школу, то есть тех, кто изучал определённый набор учений в линии передачи от ученика к учителю, восходящей к основателю школы. Применительно к Японии эта стадия соответствовала шести буддийским школам периода Нара (710–794). Позднее этот термин стал означать строго институализированную монашескую организацию, члены которой пребывали в определённом монастыре и его филиалах. Такие институты и такое значение термина *сю* было характерно для периода Хэйан (794–1185), и прежде всего, для ведущих школ этого периода Тэндай и Сингон. И наконец, со временем термин *сю* стал означать

реформированное, ориентированное на мирян буддийское движение, чьим основателем обычно был монах, покинувший свою монашескую организацию. Такие движения были характерны для периодов Камакура (1185–1333) и Муромати (1392–1568)<sup>144</sup>. Безусловно, элементы более поздних периодов частично уже присутствовали в ранних, с другой стороны, более ранние формы сохранялись и позднее. Это позволяет употреблять термин «школа», *сю*, на протяжении всей буддийской истории, как это и принято в отечественной буддологии. В зарубежной историографии школы последнего периода часто определяются как секты, исходя из принципов разработанной Трельчем классификации «церковь – секта»<sup>145</sup>, при этом система строго институализированных монашеских организаций предыдущего периода обозначается как «церковь». Тем не менее, такое деление несколько условно, поскольку в буддизме нет ортодоксии в христианском понимании этого слова, кроме того, в русском языке слово «секта» имеет отчётливо выраженные отрицательные коннотации, которых нет в английском термине.

В «Собрании выдержек» Хонэн сформулировал и обосновал все основные элементы, позволяющие говорить о движении Чистой Земли как независимой буддийской школе. Он произвёл кодификацию учения Чистой Земли, установил текстуальный канон, определил линию передачи, идущую от китайских учителей амидаизма. Употребляя термин «школа Чистой Земли» (*Дзёдо-сю*), Хонэн намеревался учредить и обосновать её прежде всего как доктринальную школу, очевидно, что он не собирался учреждать монашескую организацию по тем образцам, которые существовали в его время, и которые полностью противоречили его намерениям и пониманию своей миссии. В «Собрании выдержек» Хонэн явно отрицает путь к спасению через принятие монашеских обетов и практик. С другой стороны, хотя движение, основанное Хонэном, можно охарактеризовать как реформированное и ориентированное на мирян, Хонэн не пытался придать ему какие-то новые институализированные

<sup>144</sup> Allan A. Op. cit. P. 482.

<sup>145</sup> Трельч Э. Церковь и секта // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1994. С. 140–148.

формы, скорее, он рассматривал свою школу как продолжение традиции, уходящей в глубокую древность, к истокам буддийского учения<sup>146</sup>.

Таким образом, значение, которое придавал Хонэн термину «школа Чистой Земли», можно выразить следующим образом. Это учение, содержащееся в корпусе определённых Писаний, передающееся из глубокого прошлого через линию просветленных учителей и обеспечивающее путь к спасению (то есть к возрождению в Чистой Земле), а также общину учителей и учеников прошлого и настоящего, тех, кто следовал и передавал истины учения в вере и поклонении. Первый раз в истории буддизма путь Чистой Земли был провозглашён как аутентичное и самостоятельное буддийское направление<sup>147</sup>.

Одним из важнейших условий утверждения независимой буддийской школы было создание иерархической классификации буддийских учений, в которой учение одной школы рассматривалось как высшее, а остальные школы распределялись по степени близости к ее учению. Обычным способом подобных классификаций был принцип соответствия учений способностям слушателей. Этот способ предполагал, что будда Шакьямуни первоначально проповедовал учения людям с малыми способностями, затем, по мере возрастания способностей слушателей, он провозглашал для них всё более сложные учения, пока, наконец, для слушателей с совершенными способностями не открывал учения «окончательного», «истинного» смысла. Естественно, это было учение данной школы, учения же остальных школ, хотя и не отрицались, оказывались предварительными, ущербными.

Хонэн не мог применить подобный принцип, поскольку учение Чистой Земли предназначалось не для людей с выдающимися способностями, а как раз для обычных грешных людей, обладающих малыми способностями к постижению буддийского учения. Поэтому в основу классификации, принятой

<sup>146</sup> Allan A. Op. cit. P. 482–483.

<sup>147</sup> Ibid. Надо сказать, что Синран полностью унаследовал подходы Хонэна. Он также не стремился основать какую-то новую организованную структуру, и рассматривал себя как передающего истинное учение Чистой Земли, воспринятое от своего учителя Хонэна. Тем не менее, доктринальный характер учения и харизматическое руководство общиной последователей послужили базисом, на котором ученики Хонэна и Синрана позднее создали несколько строго организованно оформленных движений, главным из которых стала «Истинная школа Чистой Земли», или школа Син, основанная наследниками Синрана.

Хонэнном, был положен другой временной принцип, в некотором смысле прямо противоположный первому, – принцип трёх времён буддийского Закона, Дхармы. Хонэн, следуя за китайскими учителями амидаизма, разделил все буддийские учения на две части, двое «врат», первые из которых предназначены для подвижников-«святых» («врата Святых»), а вторые подходят для обычных грешных людей, это «врата Чистой Земли». Согласно Хонэну, в эру *манпо*, в последние времена, когда способности людей малы, и слепые страсти господствуют над людьми, учения «врат Святых», к которым Хонэн отнёс все официальные буддийские школы, уже не работают, и спасение, понимаемое как возрождение после смерти в раю будды Амиды<sup>148</sup>, возможно только во «вратах Чистой Земли».

Кроме этого, Хонэн, опираясь на авторитет индийского учителя Нагарджуны, использовал понятия «трудного пути», на котором адепт добивается спасения собственными силами, и «лёгкого пути», когда адепт в деле спасения полагается на помощь будды Амиды. Все учения «врат Святых» были отнесены к учениям «трудного пути», в то время как учение Чистой Земли является «легким путём», доступным всем живым существам.

Таким образом, с помощью такой системы классификаций Хонэн утвердил первенство школы Чистой Земли, по крайней мере во времена «конца

---

<sup>148</sup> Для обозначения сотериологического идеала, выхода за пределы бесконечного круга рождений и смертей, в буддизме использовалось несколько понятий. В раннем буддизме, когда мир рассматривался как поток возникающих и исчезающих дхарм, бесконечный и безначальный, сотериологический идеал определялся термином *нирвана*, означающий «угасание», «прекращение». Наряду с этим использовался термин *бодхи* – «просветление», отражающий «гносеологический» аспект сотериологического идеала – видение истинной реальности, видение вещей такими, как они есть на самом деле. Этот термин в большей степени использовался в махаяне, с возникновением представления о некоей высшей неизменной субстанции («природе будды»), лежащей в основе проявленного мира. Теперь для спасения нужно было «всего лишь» совершить поворот в сознании и увидеть эту неизменную основу мира, ощутить своё единство со всеми живыми существами, а весь мировой процесс воспринять как проявление этой субстанции. Такой «гносеологический поворот» в сознании мог произойти мгновенно, в отличие от почти бесконечного процесса успокоения волнующихся дхарм в раннем буддизме. В амидаистских школах для обозначения сотериологического идеала использовался термин «возрождение», *одзэ* (往生), подразумевающий будущее рождение в Чистой Земле после физической смерти. Чистая Земля в этом случае рассматривалась как удобное место для обретения окончательного спасения, *нирваны* или *бодхи*. В буддийской терминологии родившийся в Чистой Земле назывался *авайвартика* – «невозвращающийся», что означало, что тот, кто родился в Чистой Земле, уже не вернётся в мир страданий. Позднее Синран несколько сместил акценты в понимании сотериологии амидаизма. Он отождествил Чистую Землю непосредственно с просветлением и *нирваной*, а «невозвращающимся» человек становился в момент обретения веры. Таким образом, верующий уже здесь, на этой земле обретал уверенность в своём будущем спасении. Подход Синрана отличался как от учения традиционных амидаистских школ, так и от подхода школ, которые учили об обретении спасения «в этом теле», «здесь и сейчас» (Дзэн и школы эзотерического буддизма).

Закона». Кроме того, в «Собрании выдержек» Хонэн определил еще один важнейший элемент, который служил признаком самостоятельной буддийской школы – это канон, корпус Писаний, лежащих в основе учения данной школы. Как правило, канон школы составляли сутры, текст которых возводился к будде Шакьямуни, и одна или несколько шастр, базовых философских трактатов, толкующих учение данных сутр. В качестве «трёхчастного» канона школы Чистой Земли Хонэн определил три сутры о Чистой Земле, о которых говорилось выше, а в качестве базовой шастры – сочинение индийского буддийского учителя Васубандху «Трактат о Чистой Земле» (*Дзёдо-рон*). Определил Хонэн и линии передачи учения о Чистой Земле, идущие от китайских учителей амидаизма. Учение о линиях передачи было проработано Хонэном менее удачно, чем остальное, и Синран позднее переформулировал линию «Семи Патриархов» школы Син, включив в их число самого Хонэна. В неё вошли индийские наставники Нагарджуна и Васубандху, китайские – Тань Луань, Дао Чо и Шань Дао, японские учителя Гэнсин и Хонэн. Именно эту линию традиции Чистой Земли мы описали в данном разделе. Остальные же базовые элементы учения Хонэна в значительной степени были восприняты Синраном.

### 2.3. Различия в понимании веры у Хонэна и Синрана. Составляющие акта веры в учении Синрана

Следует отметить, что учению Хонэна была присуща некоторая непоследовательность, и она касалась важнейшего элемента его системы – веры. Хонэн принимал веру в Изначальный Обет будды Амиды скорее как некое начальное принятие существования будды Амиды и его блаженной Страны Высшей Радости. После такого принятия веру следовало укреплять путем чтения амидаистских текстов, поклонения будде Амиде, но прежде всего – путем произнесения Имени. Считается, что сам Хонэн произносил формулу «Слава будде Амиде!» около 70 тысяч раз за день. Хотя произнесение имени не рассматривалось как созерцательно-медитативная практика, а являлось лишь знаком доверия к будде Амиде, оно все же было необходимо. *Нэмбуцу* – это то,

что человек должен был делать для спасения, и, таким образом, спасение зависело от активности самого человека<sup>149</sup>. Можно сказать, что учение Хонэна было сосредоточено в большей степени на произнесении Имени, а не собственно на вере<sup>150</sup>.

И только Синран, во многом переосмыслив учение Хонэна и других учителей амидаизма, сделал основной упор на веру в милосердие будды Амиды. Кроме того, будучи последовательным до конца, он пришел к радикальному выводу о том, что в последние времена человек не может обрести веру своими усилиями. Будда Амиды сам дарует человеку веру в свой спасительный Изначальный Обет.

Для понимания действия механизма веры в учении Синрана следует пояснить понятие «религиозной заслуги» (санкр. *пунья*, яп. *ко*, англ. *merit*), одного из важнейших понятий в буддизме. Идея заслуги и практика обретения заслуг теснейшим образом связана с идеей кармы. Карма в первом приближении может пониматься как воздаяние за совершённое сознательное действие, «что посеешь, то и пожнёшь» в том смысле, что любое сознательное действие, мысль или слово, ведёт к некоторому моральному последствию в будущем. Действие засеивает «семя», которое рано или поздно принесёт «плод». Благое действие принесёт добрый плод, хороший результат, пагубное действие приведёт к плохим, мучительным последствиям. Заслуга, таким образом, это «хорошая карма», результат благого действия, приносящего позитивный результат в будущем. Вместе с понятиями кармы и перерождения заслуга образует фундамент буддийского взгляда на мир. Большая часть религиозной практики буддизма направлена на «обретение заслуг», то есть на выполнение действий, ведущих к благоприятному рождению в будущей жизни. Кроме того, заслуга, обретенная в ходе религиозной деятельности, исполнения ритуалов, выполнения добрых дел, может быть «передана» на благо другим живым

<sup>149</sup> На языке христианской теологии учение Хонэна можно назвать неким вариантом «синергии», соработничества человека и будды Амиды.

<sup>150</sup> *Ingram P.O.* Op. cit. P. 240.

существам, причём такая передача не уменьшает, а увеличивает размер заслуг передающего<sup>151</sup>.

Концепция «передачи заслуг» легла в основу учения о бодхисатвах, подвижниках, помогающих живым существам на пути спасения. Заслуги от всех своих добрых дел, включающих в себя при необходимости и жертву собственной жизни, бодхисатва посвящает на пользу всех живых существ. Когда в амидаистских текстах говорится о том, что человек, услышавший имя будды Амиды, доверится ему и обратится к нему с мыслью о возрождении в Чистой Земле, то с общемахаянских позиций это означает, что человек посвящает будде Амиде весь запас своих накопленных заслуг, в надежде на возрождение в Стране Высшей Радости.

Синран же радикально перевернул идею о «передаче заслуг». По его мысли, в «последние времена» человек не может своими силами накопить какой-либо запас заслуг, способный привести его ко спасению. Но когда человек обращается с молитвой к Амиде, сам будда открывает для него свой безграничный и неисчерпаемый океан заслуг. Это дар милосердия будды, и принять этот дар человек не может ничем иным, как только с верой обратившись к будде Амиде. Никаких других способов получить этот дар милосердия не существует<sup>152</sup>.

Однако Синран пошел ещё дальше. Приняв со всей серьезностью условия человеческого существования и будучи последовательным до конца, он пришел к радикальному выводу о том, что настоящая вера не может быть продуктом лукавого и нечистого человеческого ума, истинная вера – это дар будды Амиды. Если обращение к будде Амиде, произнесение его Имени – это обычная практика, которую человек выполняет своими силами, то это не «лёгкий путь», она оказывается столь же трудна, как и все другие практики. Но спасение не может зависеть от ненадёжных практик и нечистых человеческих действий. Спасение зависит не от произнесения Имени, а от сострадания будды

<sup>151</sup> Подробнее см.: *Osto D. Merit // The Buddhist World. Routledge, 2015. P. 351–366.*

<sup>152</sup> *Fox D.A. Soteriology in Jodo Shin and Christianity // Japanese Journal of Religious Studies. 1968. Vol. 9:1-2. P. 36.* Автор статьи сравнивает учение Синрана о «передаче заслуг» с учением Ансельма Кентерберийского.



Амиды. Мы можем только принять этот факт и доверить себя действию Изначального Обета.

Вера как дар будды Амиды представляет собой некую тайну, мистерию, до конца непонятную человеку. Однако вера одновременно является фактом человеческого сознания, событием его жизни, и с этой точки зрения, «феноменологически», вполне может быть описана, что Синран и сделал, опираясь на экзегезу трёх канонических сутр Чистой земли.

Согласно Синрану, в момент встречи человека и будды Амиды человеческий ум приобретает те качества, которых у него нет, и прежде всего искренность и подлинность. Ум человека повреждён грехом, отравлен последствиями злых дел, он лжив и лукав. Ум будды Амиды искренен, поскольку с момента принятия своего Изначального Обета и на протяжении всего своего бесконечно долгого пути он ни разу не поколебался. В момент встречи будда Амида передаёт человеку искренность своего ума, не загрязнённого сомнениями и колебаниями. Но искренность – это как бы формальное качество, состоянием же его является вера. Вера эта имеет две неразрывные стороны. В свете бесконечного сострадания будды Амиды человек видит себя глупым и невежественным существом, тонущим в океане бесконечных рождений и смертей и не имеющим ни единого шанса на спасение. С другой стороны, верящему уму человека открывается, что Изначальный Обет будды Амиды принят для спасения именно таких людей, что он уже охвачен действием «Иной Силы» будды Амиды, а значит, уже спасён и возрождение в Чистой Земле обретено. В этот момент из глубины верящего сердца вырывается крик *Наму Амида буцу!*, в котором вера и Имя слиты воедино.

Эта «двусоставная вера» – видение своих грехов и обращение к будде за помощью, глубокая вера в Изначальный Обет будды Амиды, и образует «перемену ума» по Синрану, он использует термин *эсин* (回心, 廻心). Глубокая вера означает изменение ума, от старого ума, который полагался на собственные силы, к новому уму, который во всём полагается на Иную Силу. В

момент этой перемены ума заканчиваются все расчёты и ухищрения, «расчётливый ум», которым обычно живет человек. Он перестает высчитывать выгоды и убытки, обретает успокоение и начинает жить в соответствии с действием будды Амиды. И эта перемена ума как раз и является подлинной причиной будущего спасения. Теперь у человека возникает искреннее желание возродиться в Чистой Земле (а для этого нужно пройти через смерть). Синран связывает это желание с зовом будды Амиды, который призывает все живые существа обратиться к нему и возродиться в его Стране. Это зов будды, который звучит в сердце человека, и, таким образом, это опять не действие человека, а действие Иной Силы будды Амиды.

И все эти три аспекта – искренний ум, глубоко верящий ум и желание возрождения в Чистой Земле – образуют единый ум веры, подлинный и настоящий, который Синран, используя традиционную буддийскую терминологию, называет подобным алмазу. И этот ум веры Синран отождествляет с «природой будды» в человеке, поскольку ум веры – это единственное, что позволяет человеку достичь истинной реальности.

Подводя итог сказанному в данной главе, отметим, что ко времени Синрана был сформулирован основной корпус идей и концепций традиции Чистой Земли. Синран, будучи одним из самых образованных людей своего времени, сумел выразить свой религиозный опыт (прежде всего личный опыт веры) на языке буддийской философии, используя понятийный аппарат той традиции, к которой принадлежал он сам. Однако подробное рассмотрение его религиозно-философского учения выходит за рамки настоящего исследования. Основная задача данной работы – провести историческое исследование биографии Синрана как выражения его религиозных исканий и религиозного опыта, прежде всего личного опыта веры. Вся жизнь Синрана была неразрывно связана с его религиозным поиском, именно это обстоятельство определило все главные события его долгой жизни. В некоторой степени символично, что главным источником сведений о биографии Синрана является житие, составленное его правнуком через полвека после его смерти. Житие как жанр

безразлично к случайным историческим подробностям, но оно выделяет важнейшие события духовной биографии Синрана, тот личный опыт, который лёг в основу учения и получил продолжение в традиции. В следующей главе мы попробуем описать жизнь Синрана, стремясь не только изложить имеющийся исторический материал, но и связать внешние события его жизни с внутренним опытом, нашедшем выражение в его учении.

### ГЛАВА 3. ЖИЗНЬ СИНРАНА КАК ВОПЛОЩЕНИЕ ЕГО РЕЛИГИОЗНОГО ПОИСКА

#### 3.1. Источниковая база и исторический контекст

Основным источником о жизни Синрана является жизнеописание, составленное его правнуком Какунё, «Выборка преданий о Святом» (*Годэнсё*, 御伝鈔, 1295). Полное название этого небольшого сочинения – «Предания храма Хонгандзи о Святом Синране с рисунками» (*Хонгандзи сёнин Синран дэннэ*, 本願寺聖人親鸞伝絵). *Годэнсё* содержит 17 эпизодов, описывающих основные события из жизни Синрана, начиная от его рождения до смерти и возведения храма в его честь. Хотя *Годэнсё* является типичным агиографическим сочинением, стремящимся возвысить Синрана как основателя школы, тем не менее историческая достоверность событий, описанных в «Выборке», в целом не вызывает сомнений. Какунё опирался на свидетельства людей, знавших его прадеда, кроме того, вероятно, он использовал устные предания, а основная его роль состояла в отборе и компоновке эпизодов<sup>153</sup>. Какунё был достаточно плодовитым автором, некоторые эпизоды из жизни Синрана описаны и в других его сочинениях, в частности в «Записи устного предания» (*Кудэнсё*, 口伝書, 1331), составленной по рассказам двоюродного дяди — внука Синрана по имени Нёсин (1235— 1300), и в «Записях, проясняющих заблуждения» (*Гайдзясё*, 改邪鈔, 1327), написанных в ходе полемики между разными группами последователей Синрана<sup>154</sup>.

Важным источником, дополняющим сведения, содержащиеся в *Годэнсё*, являются десять писем жены Синрана Эсинни к их младшей дочери Какусинни, ухаживавшей за Синраном в старости. В этих письмах, наряду с бытовыми подробностями и распоряжениями, содержатся также воспоминания о некоторых важнейших событиях в жизни Синрана. Буддийский учёный Васио Кёдо обнаружил эти письма при разборе архивов храма Ниси Хонгандзи<sup>155</sup> в

<sup>153</sup> Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 69.

<sup>154</sup> Значительная часть записей из этих двух произведений включены в антологии амидаистских текстов, составленных А. Блумом: «The Essential Shinran» и «The Shin Buddhist Classical Tradition» Vol.I–II.

<sup>155</sup> Это главный храм одной из двух основных ветвей школы Син.

Киото в 1921 году. Письма были опубликованы в 1923 году в виде факсимиле и в печатном виде, однако с прочтением и пониманием их содержания было связано множество проблем. Сами письма представляли собой перемешанные листы и фрагменты текста, Васио Кёдо распределил их на десять отдельных писем, однако его разделение также вызывало споры и возражения. Чтение писем затрудняла неразборчивость почерка, лакуны в тексте, особенности пунктуации, неясна была и хронология писем, лишь в трёх из них встречаются даты. Потребовались десятилетия работы японских учёных, чтобы достичь определённого консенсуса в понимании содержания писем<sup>156</sup>.

Ещё одним значимым источником сведений о жизни Синрана являются «Избранные записи скорбящего об отступничестве» (*Таннисё*) – записи высказываний Синрана, сделанные его учеником Юйэн-бо (1222–1289)<sup>157</sup>.

Сам Синран в своих письменных трудах оставил мало сведений автобиографического характера. Больше всего он говорит о себе в небольшом послесловии к своему главному труду, трактату *Кёгёсинсё* («Учение, подвижничество, вера и свидетельство»)<sup>158</sup>. Там Синран пишет о своём учителе Хонэне и кратко описывает время своего ученичества у него. В других произведениях, в том числе в письмах к последователям, встречаются только отдельные упоминания каких-либо событий из его жизни.

Из исследований, касающихся биографии Синрана, мы будем опираться прежде всего на работы Альфреда Блума, Джеймса Доббинса и Такамити Такахатакэ. Анализ позиций этих авторов предложен в первой главе нашей работы.

Прежде чем перейти рассмотрению обстоятельств жизни Синрана, необходимо сказать несколько слов об исторической обстановке в Японии того времени. XII–XIII века были временем глубоких изменений в японском обществе. Централизованная императорская система управления с разветвлённым бюрократическим аппаратом, базирующаяся на китайской

<sup>156</sup> В настоящее время опубликовано исследование и перевод на английский язык писем Эсинни, учитывающий все достижения японских учёных: *Dobbins J.C. Letters of the Nun Eshinni...*

<sup>157</sup> Юйэн-бо. Указ. соч.

<sup>158</sup> *Shinran. The Collected Works...* Vol.1. P. 289–291.

модели, была близка к полному распаду. Япония входила в средневековый феодальный порядок, в котором главенствующую роль играли могущественные провинциальные воинские кланы («военные дома», *букэ*). Для защиты своих земель и привилегий землевладельцы обзаводились частными армиями, что со временем привело к возникновению профессионального воинского сословия. Середина XII в. стала временем полного упадка централизованного императорского правления. В этот период реальную власть над страной поделили два воинских клана: Тайра и Минамото. В то же время аристократический клан Фудзивара, господствующий при императорском дворе в течение предыдущих двух столетий, стремительно терял свою силу и влияние. Вражда и соперничество этих кланов во многом определяли обстановку в Японии того времени. Мало отличались от светских феодалов и могущественные буддийские монастыри, тоже имевшие свои собственные армии, состоящие из монахов-воинов. Вооружённые столкновения между влиятельными монастырями школы Тэндай, такими как Энрякудзи и Миидэра, также как между Энрякудзи и Кофукудзи, главным монастырём школы Хоссо, поддерживаемым родом Фудзивара, вносили свой вклад в обстановку общего хаоса того времени.

На период детства Синрана, родившегося в Киото в 1173 году, приходится возвышение клана Тайра, глава которого, Тайра-но Киёмори, стал Главным министром в 1167 году, а затем падение и уничтожение этого клана родом Минамото в междоусобной войне 1180–1185 годов. Одним из эпизодов этой войны было сожжение двух могущественных буддийских монастырей, Кофукудзи и Тодайдзи, и жестокое уничтожение населявших их монахов воинами клана Тайра. Это событие произвело тягчайшее впечатление на современников. Общий хаос усугубился необдуманной попыткой переноса столицы Японии из Киото, случившейся в 1180 году, а также стихийными бедствиями, пожарами и землетрясением. В 1181–1182 годах центральные провинции Японии поразил неурожай, ставший причиной голода и эпидемий. Монах-отшельник Камо-но Тёмэй так писал об этом времени в своих записках:

«Тем, что умирали голодной смертью под забором, с краю дорог,— им и счета не знали. Так как их никто не подбирали и не выбрасывали, зловоние заполняло собой все кругом, а вид этих разлагающихся тел представлял собой такое зрелище, в котором взор человеческий многое и вынести не был в силах...»<sup>159</sup>.

В 1185 году междоусобная война закончилась победой рода Минамото и полным уничтожением рода Тайра. После победы клан Минамото не переехал в столицу Киото, а организовал «воинское правление» из местечка Камакура, где находилась ставка военного правителя – *сёгуна*.

Как раз во время всех этих бурных событий, в 1182 году, в разгар войны между кланами Тайра и Минамото, юный Синран в возрасте девяти лет становится послушником буддийского монастыря Энрякудзи школы Тэндай.

### 3.2. Основные этапы жизни Синрана: общая характеристика

В жизни Синрана можно выделить четыре больших этапа. **Первый этап** – это двадцатилетнее монашество на горе Хиэй, в главной резиденции школы Тэндай. Об этом периоде жизни Синрана не сохранилось почти никаких сведений, однако, как можно судить по его произведениям, написанным позднее, это был период активного ученичества. Синран основательно изучил китайский язык, официальный язык буддийской учёности того времени, постиг базовые буддийские тексты и учения. Во многом этому способствовал характер школы Тэндай – основанная на учении о «Единой колеснице» буддийского пути, она имела универсальный и эклектичный характер, старалась включить в себя все существующие буддийские тексты и учения. Гору Хиэй, где располагались главные монастыри школы Тэндай, можно сравнить с огромным университетом своего времени, и обучение в нём послужило базой для становления Синрана как буддийского мыслителя. Тем не менее, пребывание на горе Хиэй закончилось внутренним кризисом и уходом из Тэндай.

**Второй этап** жизни Синрана связан с переходом в ученичество к Хонэну, основателю школы буддизма Чистой Земли. Хонэн, как и Синран, долгие годы был монахом школы Тэндай, и так же, как и Синран, пришёл к выводу, что

<sup>159</sup> *Камо-но Тёмэй*. Записки из кельи // Исэ моногатари. М., 1979. С. 215-216.

изошрённые учения и сложные ритуалы и практики Тэндай более не приносят результата в эпоху упадка буддийского учения. Синран от всего сердца воспринял учение Хонэна, и всю жизнь считал себя продолжателем своего учителя. Уже через четыре года обучения Синрану было позволено сделать копию с главного сочинения Хонэна и написать его портрет. Однако вскоре разразилась катастрофа, школа Хонэна была запрещена, несколько его последователей казнены, а Хонэн и ещё несколько учеников, включая Синрана, были отправлены в ссылку в отдалённые провинции.

После гонений на школу Хонэна начался **третий этап** жизни Синрана. Больше двадцати лет он провёл вдали от столицы, сначала в вынужденном, а потом и в добровольном изгнании. Несмотря на полученное официальное прощение, Синран не вернулся в Киото. В этот период проходило его становление как оригинального мыслителя. До этого времени жизнь Синрана протекала в среде столичного монашества и придворной аристократии, в крайне рафинированном и высокоинтеллектуальном, но очень узком слое японского общества. В провинции он впервые оказался погружён в жизнь простого народа, тяжёлым трудом зарабатывающего себе на пропитание. Безусловно, это оказалось одним из важнейших факторов, определившим особенности его учения.

В этот же период Синран женился, став, по собственному выражению, ни монахом, ни мирянином. Для буддийских монахов того времени наличие жён и детей было достаточно обычным делом, но всё же такое поведение считалось «неканоничным», не соответствующим статусу монаха. Синран же женился официально, сложив монашеский сан, но при этом он сохранил черты буддийского учителя, неформально возглавив постепенно растущую группу своих последователей. Женитьба Синрана стала главным фактором в формировании женатого священства школы Син, уникального явления в буддийском мире, где все ритуалы и учения осуществлялись только монахами.

Когда Синрану было уже за шестьдесят, он вернулся в Киото. Здесь начинается **четвертый** (последний) этап его жизни. Можно предположить, что



его возвращение в столицу было связано с тем, что в конце жизни он активно писал, а в провинции доступ к буддийским сочинениям был ограничен. Синран прожил очень долгую жизнь по тем временам, и в последние годы за ним ухаживала его младшая дочь Какусинни, овдовевшая к тому времени. Синран не оставлял своим попечением и общину своих последователей, оставшихся в провинции. Иногда члены общины навещали его в Киото, но в основном руководство осуществлялось через переписку. Последние годы его жизни не были безоблачными – в общине его последователей возникали различного рода конфликты, а одна из попыток урегулировать их при посредничестве Дзэнрана, старшего сына Синрана, привела к тяжелому конфликту между отцом и сыном, закончившемуся полным разрывом. Синран скончался в 1262 году в возрасте девяноста двух лет. Последователи Синрана стали совершать регулярные паломничества к месту его погребения, и потомки Синрана, ухаживающие за могилой и совершавшие поминальные обряды, возглавили общину, со временем ставшую самой многочисленной буддийской школой средневековой Японии. Синран стал считаться основателем этой школы, хотя, как мы уже говорили, сам он видел себя лишь продолжателем дела своего учителя Хонэна.

Ниже нами предпринята попытка рассмотреть более подробно каждый из этапов жизни Синрана, акцентируя внимание на том, как формировалось и изменялось его религиозно-философское мировоззрение в контексте событий его личной биографии.

### 3.3. Происхождение и детство Синрана. Монашество в школе Тэндай

Синран<sup>160</sup> (1173–1263) происходил из рода Хино (Рис.1), младшей ветви некогда могущественного клана Фудзивара; влияние этой ветви ко второй половине XII в. было уже полностью утрачено. Отец Синрана Аринори занимал должность чиновника пятого, достаточно низкого, ранга при императорском дворе.

---

<sup>160</sup> Синран на протяжении своей жизни несколько раз менял имя. В детстве его звали Мацувакамаро или Цурумицумаро, при монашеском посвящении он получил имя Ханнэн, позднее, в разных жизненных обстоятельствах, он носил имена Сякку, Дзэнсин, Фудзии Ёсидзанэ и, наконец, Гутoku Синран. Уже в XIX веке особым императорским указом ему было присвоено почетное посмертное имя Кэнсин Дайси - «Великий учитель Кэнсин». В научной литературе, как правило, используется последнее прижизненное имя «Синран».



Рис. 1. Генеалогическое древо Синрана<sup>161</sup>

*Годэнсё* возводит генеалогию предков Синрана к клану Фудзивара, от которого в IX веке ответвился род Хино. Арикуни (943–1011) был правнуком Иэмунэ (817–877), основателя рода Хино. Арикуни жил во времена высшего расцвета рода Фудзивара; он носил титул государственного советника (*санги*). По преданиям, он отличался мудростью и обладал даром предвидения, к его советам прислушивался сам Фудзивара-но Митинага, тогдашний фактический правитель Японии<sup>162</sup>.

Долгое время Аринори, отец Синрана, считался потомком Арикуни в пятом поколении, это соответствует и счёту поколений, указанному в *Годэнсё*. Однако более поздние исследования по генеалогии рода Фудзивара позволили утверждать, что в генеалогических списках пропущен прадед Синрана Цунэсада, неудачливый чиновник, наказанный за несоответствующее

<sup>161</sup> Takahatake T. Op. cit. P. 18.

<sup>162</sup> Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 74.

поведение. Из-за него пострадала и общая репутация рода Хино, что объясняет достаточно низкое положение при дворе отца Синрана Аринори, служившего чиновником невысокого пятого ранга. Также это позволяет объяснить, почему брат Аринори Мунэнари, будучи человеком выдающихся способностей, был допущен к прохождению государственного экзамена (*хоряку*) только в возрасте 61 года, что было достаточно необычно. Поскольку репутация проштрафившегося чиновника сильно подрывала позиции рода при императорском дворе, в японских генеалогиях того времени пропуск подобных членов был обычной практикой<sup>163</sup>.

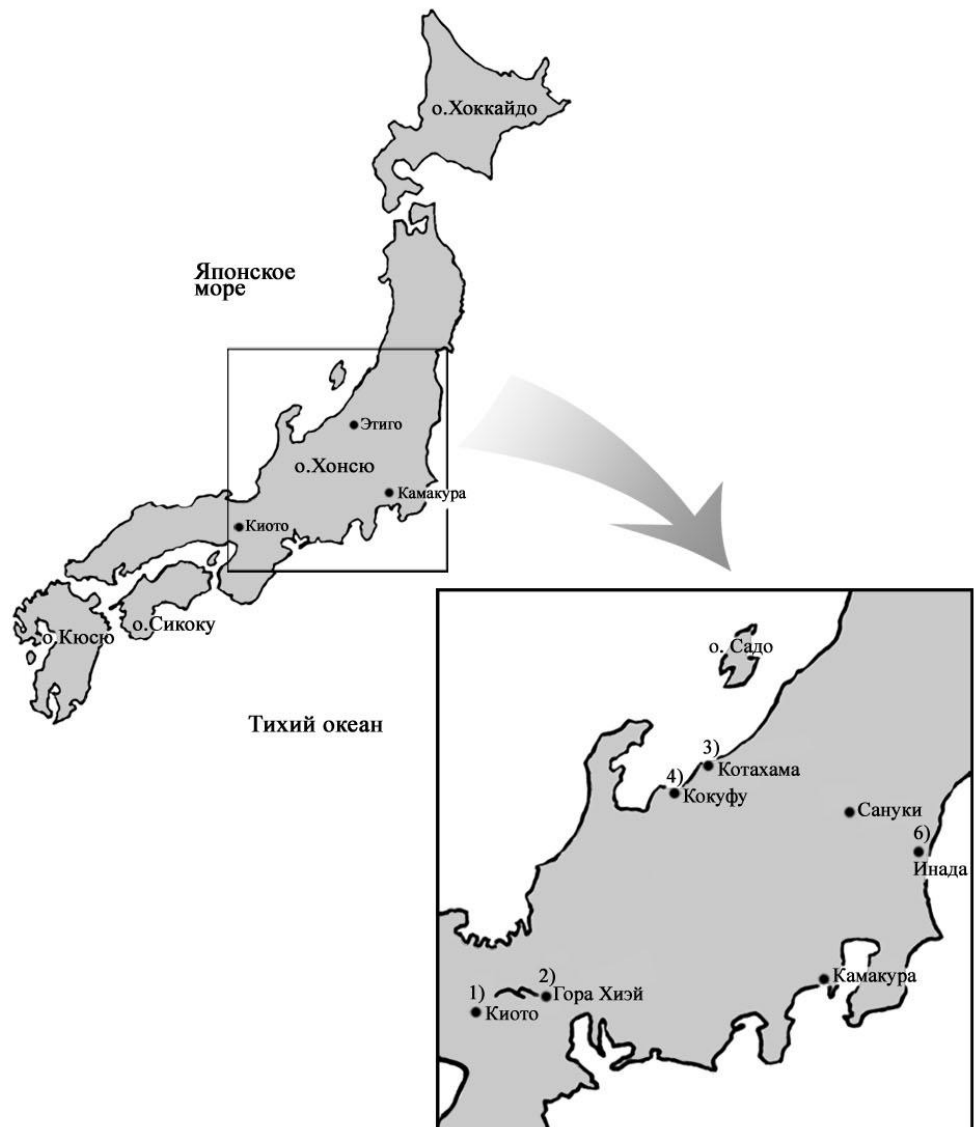
Мало что известно о матери Синрана. Согласно некоторым источникам, она принадлежала к роду Минамото, однако по хронологическим подсчётам, в этом случае речь идёт скорее о бабушке (супруге Цунэсада), поскольку в год рождения Синрана ей должно было бы исполниться 60 лет<sup>164</sup>. В любом случае можно не сомневаться, что по происхождению мать Синрана принадлежала к аристократическому роду. Надо отметить, что в X–XII веках рафинированная и утончённая аристократическая культура при японском императорском дворе достигла своего пика, поэтому, скорее всего, особая чувствительность Синрана к своей внутренней жизни, проявлению чувств и эмоций, хорошее владение языком и стилем отражает его аристократическое происхождение<sup>165</sup>.

---

<sup>163</sup> *Takahatake T.* Op. cit. P. 19.

<sup>164</sup> *Ibid.* P. 22; *Bloom A.* The Life of Shinran Shonin... P. 2.

<sup>165</sup> *Hirota D.* Shinran... P. 21.



- 1) Киото: Императорская столица, место рождения Синрана.
- 2) Гора Хиэй: Место, где располагались главные храмы школы Тэндай. Здесь Синран в течение 20 лет изучал учение этой школы.
- 3) Котахама: Синран побывал здесь на пути в Кокуфу.
- 4) Кокуфу: Синран проживал здесь в период изгнания.
- 5) Сануки: Здесь Синран предпринял попытку тысячекратного чтения трёх сутр о Чистой Земле.
- 6) Инада: Здесь Синран написал первый вариант своей главной работы - Кёгёсинсё. Также это главное место распространения его учения в провинции Канто.

Рис. 2. Места, связанные с основными событиями в жизни Синрана<sup>166</sup>

<sup>166</sup> Takahatake T. Op. cit. P. 220.

Как уже было сказано, на девятом году жизни, в 1181 году Синран был отдан на обучение в монастырь школы Тэндай на горе Хиэй, находящейся неподалёку от Киото (Рис.2). В монастыре на горе Хиэй он провел двадцать лет, сначала в качестве послушника, затем, после положенного двенадцатилетнего срока, принял полные монашеские обеты. Согласно *Годэнсё*, монашеское посвящение ему дал сам Дзиэн (1155–1225) — глава школы, монах из рода Фудзивара, брат канцлера Кудзё Канэдзанэ. Судьба Дзиэна может служить примером тесных связей между государственными и буддийскими структурами того времени и возможностей, предоставлявшихся монашеской карьерой. Дзиэн четырежды назначался на должность главы школы Тэндай (в 1192, 1201, 1202 и 1213 гг.), он был высокообразованным человеком, одним из самых известных поэтов своего времени и автором исторических сочинений, особенно знаменит его трактат «Личные выборки» (*Гукансё*, 愚管抄), в котором история Японии обсуждается с точки зрения буддийского учения о закономерной смене эпох<sup>167</sup>.

Причины, по которым Синран принял монашеский постриг, в полной мере неизвестны. Поскольку в *Годэнсё* утверждается, что на гору Хиэй Синрана отвёл его дядя и приёмный отец Норицуна<sup>168</sup>, то традиционно считается, что к моменту принятия монашества его родителей уже не было в живых. В одной из поздних биографий, написанных в начале XVIII века, утверждается, что отец Синрана умер, когда мальчику было четыре года, мать — когда ему было восемь лет. Эта биография основывается на сочинении XVI века, в настоящее время утраченном, так что проверить подлинность этих сведений не представляется возможным. Однако, по крайней мере в отношении отца Синрана, они представляются недостоверными. Послесловие к одному из свитков с текстом сутры о Чистой Земле, сделанное сыном Какунё Дзонкаку, ясно свидетельствует, что отец Синрана умер, когда Синран был уже взрослым человеком<sup>169</sup>. Более вероятно, что отец Синрана был вынужден оставить

<sup>167</sup> Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 75.

<sup>168</sup> Там же. С. 74.

<sup>169</sup> Takahatake T. Op. cit. P. 15.

службу при дворе и принять монашество вследствие дворцовых неурядиц. Положение чиновников невысокого ранга в те времена было особенно неустойчивым. Возможно, уход в монашество был связан со смертью вдовствующей императрицы Тайра-но Сигэко, матери императора Такакура, скончавшейся как раз в то время, когда Синрану было четыре года<sup>170</sup>. В любом случае очевидно, что Аринори без веских причин не оставил бы службу при дворе, которая давала средства на содержание семьи. Монахами стали и по крайней мере двое из младших братьев Синрана<sup>171</sup>.

В беспокойные времена утраты власти императорским двором и возвышения воинских кланов монашество принимали многие дети теряющей своё положение знати. Пребывание в монастыре давало определённую защиту, и кроме того, возможности для образования и карьеры. Даже юный возраст, в котором Синран поступил в монастырь, не был чем-то необычным для того времени. В целом можно считать, что родственники постарались наилучшим образом устроить будущее юного Синрана.

Итак, почти четверть своей сознательной жизни Синран был монахом школы Тэндай. Его служение проходило в монастыре Энрякудзи, главном храмовом комплексе этой школы, расположенном на горе Хиэй. Об этих годах жизни Синрана не сохранилось почти никаких сведений, тем не менее его сочинения свидетельствуют об обширных познаниях в буддийских текстах и практиках. Несомненно, что эти знания Синран приобрёл за годы пребывания на горе Хиэй.

Единственное упоминание о том месте, какое Синран занимал во время своего пребывания на горе, содержится в одном из писем жены Синрана Эсинни. Она пишет, что Синран был *досо*. Хотя ранее считалось, что этот термин означает монаха достаточно низкого ранга, рядового исполнителя обрядов, позднейшие исследования показали, что этот термин относится к особому разряду монахов, принадлежащих к высшему монашескому рангу –

<sup>170</sup> Takahatake T. Op. cit. P. 16.

<sup>171</sup> Bloom A. The Life of Shinran Shonin... P. 5.

учёным монахам (*гакусё*)<sup>172</sup>. Досо служили в «залах постоянной практики», где исполнялись ритуалы и обряды поклонения будде Амиде.

В *Годэнсё* отмечена связь Синрана с молельней<sup>173</sup> Рёгон-ин («целиком изучил наставления молельни Рёгон-ин, что близ Ёкавы»)<sup>174</sup>. В молельне Рёгон-ин жил и трудился Гэнсин, о котором мы говорили выше. Таким образом, очевидно, что Синран был хорошо знаком с обрядами и практиками почитания будды Амиды, принятыми в школе Тэндай. Хотя взгляды Синрана на смысл и способы «памятования о будде» (*нэмбуцу*) радикально отличались от учения Гэнсина, в своих сочинениях он цитировал фрагменты работ Гэнсина и даже включил его в число «Семи Патриархов» буддизма Чистой Земли. Видимо, в этом сказались не только признание роли Гэнсина в распространении учения о будде Амиде и его Чистой Земле. Синрану был близок дух глубокой саморефлексии и чувствительности к собственной греховности, загрязнённости страстями, нашедший выражение в сочинениях Гэнсина<sup>175</sup>.

За годы пребывания в монашестве в школе Тэндай Синран не только познакомился с практиками почитания будды Амиды, но и приобрёл глубокие познания в буддийском учении. В то время, когда Синран пребывал на горе Хиэй, там процветало изучение буддийского китайского канона – сутр, трактатов и комментаторской литературы. Синран твёрдо освоил основные буддийские сочинения, вместе с китайским языком, на котором они были написаны. В своих работах Синран демонстрирует детальное знакомство с такими базовыми махаянскими текстами, как «Сутра Лотоса», «Махапаринирвана сутра» и «Аватамсака сутра», так же как хорошее знание доктрин школы Тэндай. Важнейшими из них можно назвать учения Тэндай о «Единой Колеснице», о единой трансцендентной реальности – «природе будды», а также идею наступления «последних времен», *манно*<sup>176</sup>. Не подлежит

<sup>172</sup> *Dobbins J.C.* Letters of the Nun Eshinni... P. 169–170.

<sup>173</sup> Под «молельней», *ин 院*, обычно имеется в виду упрощенное храмовое сооружение без пагоды и келий монахов, или просто небольшой храм (*Трубникова Н.Н.* История религий Японии... С. 37).

<sup>174</sup> *Трубникова Н.Н.* «Выборка преданий о Святом»... С. 75.

<sup>175</sup> *Hirota D.* Shinran... P. 25.

<sup>176</sup> В заключительной части *Кёгёсинсё* Синран цитирует сочинения, содержащие сведения по астрономии, истории и географии. Его цель здесь состоит в том, чтобы избежать обвинения в непочитании местных богов,

сомнению, что он воспринял и методы работы и организации текста и толкований, принятых в школе Тэндай, что видно, например, в его скрупулёзном анализе значения терминов<sup>177</sup>. Первым сохранившимся текстом, принадлежащим Синрану, является комментарий на две базовых сутры буддизма Чистой Земли: «Сутру созерцания» и «Малую сутру». Этот комментарий не является собственным оригинальным произведением Синрана, по большей части это выдержки из сочинений китайских учителей амидаизма, в частности Шань Дао. Написан он, скорее всего, во время ученичества у Хонэна, то есть уже после ухода с горы Хиэй, однако здесь можно увидеть методы работы с текстом, усвоенные в Тэндай. Комментарий состоит из тридцати шести листов размером примерно 28 на 30 сантиметров, склеенных друг с другом, так что они образуют свиток примерно десяти метров в длину. Текст сутр написан по-китайски, на каждой странице располагается шестнадцать строк по семнадцать иероглифов каждая, между строками оставлено около 2,5 см свободного места, кроме того, сверху и снизу каждой страницы имеются свободные поля. Синран писал примечания на каждый иероглиф и фразу китайского текста, используя поля, пространство между строками иероглифов и обратную сторону страниц. Были обозначены даже интонации китайских иероглифов. Практически всё свободное пространство этих листов использовано Синраном, наиболее важные места из сутр были выделены красными чернилами, а некоторые фрагменты комментариев были написаны настолько мелко, что их трудно разобрать без увеличительного стекла. Через сорок три года после смерти Синрана комментарий был скопирован праправнуком Синрана Дзонкаку (1290–1373), и Дзонкаку пишет в послесловии, что копирование заняло у него девятнадцать месяцев<sup>178</sup>. Этот свиток даёт представление о напряжённой работе мысли Синрана и той всецелой поглощённости, предельной заботе, с которой он искал спасения. И, вероятно,

---

при этом он демонстрирует знание текстов и вопросов, редко обсуждаемых в современных ему буддийских сочинениях. Это показывает, насколько детально Синран изучил буддийский канон (*Трубникова Н.Н.* Обновление традиций... С. 143–145).

<sup>177</sup> *Hirota D.* Shinran... P. 26.

<sup>178</sup> *Takahatake T.* Op. cit. P. 67.



именно эта серьёзность в вопросе обретения спасения и привела к тому, что Синран покинул школу Тэндай.

### 3.4. Период ученичества у Хонэна

«Я, Плешивый Глупец<sup>179</sup> Синран, ученик Шакьямуни, оставил все бесчисленные практики и принял Прибежище в Изначальном Обете [будды Амиды] в первый год эры Кэннин, в год металла/петуха (т.е в 1201 году)»<sup>180</sup>. Такими словами Синран в послесловии к своей главной работе «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» указал на важнейшее событие своей жизни – уход с горы Хиэй и переход в ученики к Хонэну, основателю школы Чистой Земли<sup>181</sup>.

Как и многое в жизни Синрана, причины его поступка в точности неизвестны. Годы пребывания в Тэндай закончились внутренним кризисом, требующим разрешения. Хотя в *Годэнсё* и говорится, что Синран в совершенстве овладел всеми учениями и практиками школы Тэндай (вероятно, чтобы подчеркнуть, что он лично убедился в бесполезности этого пути для спасения)<sup>182</sup>, сам он иначе оценивал свои достижения. Как Синран позднее скажет своему ученику, он понял, что для такого, как он, любая практика недоступна<sup>183</sup>. В любом случае очевидно, что ясное видение повреждённости своей природы, неспособности самостоятельно справиться с действием страстей и достичь просветления – все главные идеи Синрана – могли прийти только после осознания тщетности многолетних усилий, направленных на

<sup>179</sup> Плешивый глупец (*Гутоку*) – прозвище, который Синран принял для себя в изгнании, после низвержения из монашеского сана. «Плешивый» или «коротко остриженный» означало, что Синран не обривал голову, как было положено буддийскому монаху, но и мужскую мирскую причёску (длинные волосы, скрученные в узел *мотодори*) не носил.

<sup>180</sup> *Shinran. The Collected Works... Vol.1. P. 290.* Эпизод, в котором Синран описывает своё ученичество у Хонэна, практически полностью включён в *Годэнсё* (эпизод №5).

<sup>181</sup> Синран не был первым из монахов, решившимся уйти из официального монастыря. Во многих японских источниках XII–XIV вв. именно этот шаг, «бегство от мира», (隱遁, *интон*), означает настоящий уход в монахи, тогда как учёба и продвижение по ступеням храмовой карьеры могут и не считаться «вступлением на Путь Будды» (*Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 76–77*).

<sup>182</sup> *Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 75–76.*

<sup>183</sup> «Даже если бы я был обманут святым Хонэном и, произнося Молитву [т.е. *нэмбуцу*], был бы ввергнут в ад, я не сожалел бы об этом. Человек, способный достичь единства с Буддой другими способами служения, возможно, и пожалел бы, что был обманут, если бы попал в ад за Молитву. Но для таких, как я, любой путь сложен, поэтому, что бы я ни делал, мое жилище – ад» (*пер. В.П. Мазурика; Юйэн-бо. Указ. соч. С.492*).

обретение спасения. Вполне вероятно, что его состояние было близко к тому, что пережил Хонэн, о чём мы говорили выше.

Синран покинул гору Хиэй и отправился в Киото, чтобы провести стодневное затворничество в Роккакудо, Шестиугольном зале храма Тёходзи, посвящённом бодхисатве Каннон. Здесь в молитве и созерцании он хотел определить свой будущий курс.

Зал Роккакудо, по преданию, был основан VI в. при участии царевича Сётоку-тайси, одного из главных покровителей буддизма в начальный период его распространения в Японии. Уже в ранних источниках Сётоку-тайси предстаёт как образцовый буддийский мирянин и как один из основоположников японского государства. Со временем почитание Сётоку-тайси всё возрастало, в X–XI вв. он стал описываться и как преданный почитатель будды Амиды, возродившийся после смерти в Чистой Земле<sup>184</sup>.

Свидетельство о событиях, произошедших во время затвора в зале Роккакудо и после него, дошли до нас в одном из сохранившихся писем супруги Синрана Эсинни к их младшей дочери Какусинни:

«Твой отец, когда ушёл с горы Хиэй, предпринял стодневный затвор в Роккакудо, и молился о спасении в будущей жизни. На рассвете девяносто пятого дня царевич Сётоку появился перед ним в видении и открыл ему путь к спасению, произнеся краткие стихи. Синран немедленно покинул зал Роккакудо, чтобы установить кармическую связь, которая приведёт его к спасению в будущей жизни, и так он встретил Учителя Хонэна. Подобно тому, как он провёл в уединении сто дней, также сто дней подряд он посещал Учителя Хонэна, невзирая на дождь, жару или что-либо иное. Учение, которое он слышал от Учителя, говорило о том, что для спасения в будущей жизни нет разницы между добрым и злым человеком, только лишь всецелое призывание Имени будды Амиды необходимо для освобождения от страдания бесконечных рождений и смертей. Синран хранил эти слова в своём сердце, и когда люди так или иначе судачили о произнесении Имени, он говорил: “Куда бы ни шёл

<sup>184</sup> Трубникова Н.Н. Обновление традиций... С. 122.

учитель Хонэн, я последую за ним; даже если он скажет, что идёт в ад, я пойду за ним. Причина этого в том, что для такого человек как я, тонущего в океане заблуждений с бесконечного начала времён, нечего терять”»<sup>185</sup>.

К сожалению, в письме не указано точное содержание пророчества, услышанного Синраном. Эсинни описала его в отдельном приложении к письму, однако оно так и не было обнаружено, и содержание произнесённого принцем остаётся предметом догадок. Многие исследователи считают, что здесь имеются в виду стихи, несколько раз встречающиеся у Синрана, так называемая «Эпитафия царевича Сётоку» (*Тайси бёкуцу-гэ* - «Гатха в месте почитания принца Сётоку»), вырезанная на камне в месте захоронения принца. Эта гатха имела своего рода иконографическое значение и часто писалась на изображениях царевича Сётоку как выражение почитания и поклонения. В этом стихотворении, написанном от первого лица, царевич Сётоку говорит о себе как воплощении бодхисатвы Каннон, о своей матери как воплощении будды Амиды, а о своей жене как воплощении бодхисатвы Сэйси. Эти три фигуры образуют классическую триаду амидаизма – будду Амиду с двумя сопровождающими бодхисатвами Каннон и Сэйси (санскр. *Авалокитешвара* и *Махастхамапрапта*). Далее говорится, что они все воплотились, чтобы спасти живые существа во времена упадка буддийского учения<sup>186</sup>.

Царевич Сётоку пользовался особым почитанием Синрана, он посвятил ему 190 строф своих японских славословий, из общего числа в примерно пятьсот сочинённых им. Слова Эсинни являются единственным сохранившимся в источниках свидетельством, показывающим связь Синрана и царевича Сётоку. Хотя в этом стихотворении ничего не говорится о Хонэне, но главная тема, сострадательная помощь будды Амиды, направленная на спасение живых

<sup>185</sup> *Dobbins J.C.* Letters of the Nun Eshinni... P. 26; *The Essential Shinran...* P. 21.

<sup>186</sup> *Takahatake T.* Op. cit. P. 42; *Lee K.D.* The Prince and the Monk: Shotoku Worship in Shinran Buddhism. State University of New York Press, 2007. P. 27–31; *Dobbins.* Letters of the Nun Eshinni. P. 171–172 (здесь обсуждение основных версий относительно содержания данного стиха).

существ во времена упадка буддийского учения, вполне соответствует учению Хонэна и может указывать на него<sup>187</sup>.

В любом случае ученичество у Хонэна и принятие его учения о сострадательном обете будды Амиды стало поворотным пунктом в жизни Синрана, определившим всю его дальнейшую судьбу.

Синран присоединился к последователям Хонэна в 1201 году в возрасте 29 лет, через 26 после начала проповеди Хонэна и через три года после составления главного сочинения Хонэна, «Собрания выдержек об избранном изначальном обете и памятовании о будде». Уже через четыре года пребывания в ученичестве ему было позволено сделать копию главного сочинения Хонэна. Надо сказать, что, поскольку в «Собрании выдержек» содержалась жесткая критика существующих буддийских школ, первоначально к его изучению был допущен только ограниченный круг ближайших учеников Хонэна, и Синран был включён в их число. Вот как он сам повествует об этом событии<sup>188</sup>:

«В годы Гэнкю в год Младшего Дерева и Быка [1205 г.] я удостоился милости – переписать “Избранное”. В тот же год в первый месяц лета, в четвёртый день средней декады, Ку [Гэнку] собственной рукой написал заглавие: “Собрание сведений об избранном Изначальном обете и памятовании о будде”, а также слова: “Слава будде Амиде”, “Деяния ради возрождения”, “Основа памятования о будде” и “монах Сякку”.

В тот же день изготовлено было верное подобие учителя Ку, нарисовал его я. В добавочном седьмом месяце второго года Гэнкю [1205 г.] в девятый день последней декады (Гэнку) собственной рукой сделал надпись на той картине: “Слава будде Амиде!”... А ещё согласно сказанному во сне, знаки моего имени Сякку были изменены, и в тот день Святой собственной рукой

<sup>187</sup> Вторая точка зрения, также разделяемая многими специалистами, состоит в том, что описанное здесь видение совпадает с тем, которое описано в *Годэнсё*, где Синрану является бодхисатва Каннон и обещает принять женский облик и стать его спутницей в этой жизни, а после смерти повести его в Чистую Землю. Сохранившиеся списки *Годэнсё* имеют разночтения в датировке данного видения, поэтому вынести окончательное решение не представляется возможным. Вполне вероятно, что это два разных видения, случившиеся в разное время и не связанные между собой. Подробнее видение из *Годэнсё* мы рассмотрим в разделе, посвящённом семейной жизни Синрана.

<sup>188</sup> *Shinran. The Collected Works... Vol.1. P. 290–291.* Этот эпизод практически полностью включён в *Годэнсё* (см.: Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 83–84).

написал знаки нового имени (Дзэнсин). Исконный учитель, Святой (Гэнку) в том году достиг семидесяти трёх лет...

Шли годы, миновали дни, и много было тех, кто удостоился милости учиться по ней: тысячи, десятки тысяч людей. Но есть ближние, а есть дальние, и очень редко пополнялись ряды тех, кому довелось самим читать и переписывать её. А я не только переписал труд учителя, но и нарисовал его верный образ. Такова польза от усердной молитвы – правильного деяния, таков залог предрешённого возрождения.

Итак, заливаясь слезами, с благодарной радостью записываю я эту череду событий» (*Пер. Н.Н. Трубниковой*).

Значение этого события в полной мере можно оценить, если сопоставить эти события с существующей Дзэн-буддизме практикой «передачи учения от учителя к ученику» (*сиси содзё*).

Передача учения означает традицию непосредственного принятия учения от учителя к ученику, восходящая к основателю данной школы. Это педагогический приём, происхождение которого идёт из Индии. Как правило, ученик не только слушал наставления учителя, но также жил рядом с ним, находясь в повседневной жизни в ближайшем контакте с учителем и проповедуемым им учением. В течение многих лет ученик постигал учение в теории и на практике, учитель же руководил обучением, обсуждал с учеником сложные вопросы и периодически проверял достижения ученика. Когда вопросы ученика заканчивались и все обсуждения были завершены, учитель либо рекомендовал ученику найти иного, более опытного учителя, либо подтверждал, что ученик далее способен практиковать самостоятельно. В этом случае учитель вручал ученику или позволял сделать копию главного сочинения учителя, на постижение которого и уходила большая часть ученичества. После этого ученик мог вернуться домой и открыть собственную школу, либо мог пойти к другому учителю с рекомендациями от прежнего. В контексте отношений учитель – ученик позволение ученику сделать копию своей главной работы служило формальным признанием того обстоятельства,

что ученик верно понимает учение, преподаваемое учителем. Кроме того, это означало, что ученик полностью заслужил доверие учителя, продемонстрировав почитание, искренность и способность продолжить линию традиции своего учителя<sup>189</sup>.

Вероятно, Синран примерно так воспринимал разрешение на копирование главного сочинения Хонэна и его портрета. Косвенным свидетельством этого является то обстоятельство, что после бурных событий изгнания Хонэна и его учеников и последующего прощения и возвращения Хонэна в столицу (об этих событиях мы скажем ниже), Синран уже не вернулся в общину учеников Хонэна, а остался в провинции и начал проповедь своего учения. Видимо, он считал, что уже получил передачу учения Чистой Земли и способен нести его дальше. Однако нужно сказать, что в традиции школы Син, заложенной Синраном, отношения ученик – учитель значительно отличались от существующих в Дзэн. Согласно Синрану, даровать веру и тем самым спасение мог только будда Амида, роль же земного наставника состояла в основном в проповеди и разъяснении учения. Сам Синран говорил, что у него нет ни одного ученика<sup>190</sup> и называл своих последователей «спутниками» (*догё*, 同行) или «соседями по келье» (*добо* 同坊)<sup>191</sup>.

Вера как дар будды Амида не зависела от собственных усилий человека и не определялась его способностями или способностями его учителя. В *Годэнсё* описана беседа учеников Хонэна, в ходе которой Синран стал утверждать, что в своей вере он равен Учителю<sup>192</sup>. Подобное заявление нарушало обычные отношения учителя и ученика и было встречено с возмущением, и Синран пояснил: он не может сравниться с учителем в

<sup>189</sup> Takahatake T. Op. cit. P. 61–62.

<sup>190</sup> Юйэн-бо. Указ. соч. С.494.

<sup>191</sup> Эти понятия использовались для обозначения людей, объединённых стремлением к достижению просветления и вместе идущих по буддийскому пути. Со временем они оказались связаны в основном с последователями Син-буддизма, обладающими сильным чувством общности, основанном на сострадании будды Амида, не исключаяшем ни одного человека. Спасение было обеспечено Изначальным Обетом, для которого не существовало разделения на клириков и мирян, мужчин и женщин, не имело значение социальное положение, род занятий, моральные достоинства, образование или умственные способности (*Shinran. The Collected Works... Vol.II. P. 186*).

<sup>192</sup> Этот же эпизод описан и в «Таннисё» (Юйэн-бо. Указ. соч. С.504–505).

мудрости и учёности, но вера даётся не Учителем, а буддой Амидой, и поэтому вера у них одинаковая. Позднее Хонэн подтвердил правоту Синрана<sup>193</sup>. В контексте *Годэнсё* может показаться, что этот эпизод нарочито подчёркивает близость Синрана к учителю, однако в чём-то аналогичный эпизод содержится и в традиционной биографии Хонэна<sup>194</sup>. Там Хонэн утверждает, что в произнесении Имени он равен недавно пришедшему к нему ученику Аваносукэ. Это может свидетельствовать о том, что Синран действительно верно понимал своего учителя.

Ещё один известный эпизод, произошедший во время ученичества Синрана, это своеобразное испытание понимания учениками Хонэна своего учителя. По предложению Синрана все ученики разделились на две группы. В одну вошли те, кто считал, что рождение в Чистой Земле обеспечивается верой, другую образовали те, кто отдавал предпочтение практике произнесения Имени, *нэмбуцу*. Из более чем трёхсот учеников на сторону веры перешло всего несколько человек, в том числе и Синран, остальные же пребывали в сомнениях. Позднее Хонэн также перешёл на сторону верующих, тем самым завершив испытание<sup>195</sup>.

Часто этот эпизод в *Годэнсё* понимается в том смысле, что таким способом Какунё, составитель жития, стремился подчеркнуть, что Синран был одним из немногих, кто правильно понимал своего наставника. Однако, на наш взгляд, этот эпизод также свидетельствует о некоторой непоследовательности, во взглядах Хонэна (о чём мы говорили выше, во второй главе), вызывавшей замешательство среди учеников. Несомненно, Хонэн в деле спасения считал главным веру в Изначальный Обет будды Амиды, но при этом он настаивал и на постоянном произнесении Имени<sup>196</sup>. Фактически многими учениками произнесение Имени понималось по-старому, как практика, направленная на очищение сознания и искупление накопленных кармических грехов, вера же

<sup>193</sup> Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С.87.

<sup>194</sup> Honen the Buddhist Saint. P. 96. Эпизод с Аваносукэ кратко упоминается в *Итигон ходан* (Итигон ходан.... С. 527).

<sup>195</sup> Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 84–86.

<sup>196</sup> Хонэн учил, что следует непрерывно произносить Имя будды Амиды, при этом веря, что для спасения достаточно даже одного произнесения (Honen the Buddhist Saint... P. 31).

при этом отступала на второй план. Непрояснённая природа этого пункта уже после смерти Хонэна вызвала долгие споры среди его последователей о необходимости для спасения однократного или многократного произнесения Имени.

Вообще Синран во многих отношениях был последовательнее своего Учителя, он доводил до завершения тенденции, намеченные Хонэном. Компромиссность Хонэна проявлялась не только применительно к практике произнесения Имени. Так, Хонэн отрицал монашеский путь спасения, но продолжал соблюдать монашеские обеты даже после ухода с горы Хиэй, Синран же со временем женился. Наиболее же последовательный и радикальный шаг был сделан Синраном, когда он пришёл к выводу, что в последние времена человек не может обрести веру своими усилиями, вера может быть только безусловным даром будды Амиды.

Радикальный подход Синрана неизбежно вёл к ряду моральных парадоксов, которых Хонэн стремился избежать. Главный из них заключался в том, что праведник, полагающийся на свои усилия по очищению от грехов и достижению морального совершенства, тем самым не чувствует необходимости в Спасителе и остаётся глух к зову будды Амиды. Таким образом, милосердный Обет будды Амиды оказывается направлен прежде всего на спасение грешных, злых людей (*акунин*), оказавшихся в центре учения Синрана. Синран отчётливо понимал парадоксальный характер своего учения, о чем свидетельствует один знаменитый фрагмент, содержащийся в *Таннисё*. В нём говорится о том, что будда Амида спасёт даже добрых людей, и уж само собой разумеется – злых:

«Даже добродетельный человек может достичь рождения в Чистой Земле и, уж само собою, порочный. Хотя такова истина, люди обыкновенно говорят: “Даже порочный человек обретет рождение и, уж конечно, праведный”. На первый взгляд это утверждение кажется разумным, но оно противоречит значению Иной Силы, объявленному в Изначальном Обете. Ибо человек, уповающий на добро, достигнутое своими силами, не может довериться всем сердцем Иной Силе и, значит, не соответствует Изначальному Обету будды



Амиды. Когда же он откажется от приверженности собственным силам и всецело доверит себя Иной Силе, то обретет рождение в Истинной Земле Воздаяния. Для нас, исполненных слепых страстей, невозможно избавиться от рождения-смерти с помощью какого-либо служения. Скорбя об этом, Амида произнес Обет, основной целью которого является достижение разума Будды дурным человеком. Поэтому дурной человек, вверивший себя Иной Силе, как раз и обладает истинным залогом возрождения. Оттого [Учитель] и говорил: “Даже добродетельный человек возрождается в Чистой Земле и, уж само собою, порочный”» (Пер. В.П. Мазурика)<sup>197</sup>.

Хонэн же придерживался более понятного утверждения о том, что будда Амида спасёт даже злых, и уж само собою хороших людей<sup>198</sup>.

Эпизоды, приведённые в *Годэнсё*, позволяют понять, ту свободную, творческую атмосферу постоянных поисков и обсуждений вопросов веры и спасения, которая царила в общине Хонэна. Даже те, кто не одобрял учение Хонэна, признавали, что сообщество его учеников напоминает ту общину, которую старался установить сам Будда Шакьямуни. В ней не существовало разделений по социальному статусу или возрасту, присущих мирской жизни<sup>199</sup>. Несомненно, этот период был одним из самых счастливых в жизни Синрана, недаром он признавался, что вспоминая события своего ученичества у Хонэна, он обливается слезами<sup>200</sup>.

Скудость источников не позволяет в полной мере восстановить характер отношений между Хонэном и Синраном. Безусловно, Синран был полностью предан своему Учителю и на протяжении всей своей жизни выражал глубокое почтение к Хонэну. Труднее установить отношение Хонэна к Синрану. В *Годэнсё* Синран описывается как самый выдающийся ученик, в духовной близости и понимании учения равный или даже превосходящий более известных и старых учеников, однако трудно в полной мере доверять этим свидетельствам. В любом случае Синран входил в круг ближайших учеников

<sup>197</sup> Юйэн-бо. Указ. соч. С.493.

<sup>198</sup> .Honen the Buddhist Saint... P. 30.

<sup>199</sup> Takahatake T. Op. cit. P. 70.

<sup>200</sup> Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С 87.

Хонэна, подтверждением чему служит то обстоятельство, что только шести ученикам было позволено сделать копию «Собрания выдержек» при жизни Хонэна, и только двое из этих шести, включая Синрана, вошли в число семи учеников, сосланных вместе с Хонэном в отдалённые провинции во время начавшихся гонений на движение Чистой Земли.

Учение Хонэна стремительно набирало популярность, и, согласно свидетельствам современников, его проповедь была слышна повсюду в столице, его учение о *нэмбуцу* процветало и находило всё больше сторонников<sup>201</sup>. Однако возрастала и враждебность официальных буддийских школ по отношению к Хонэну и его движению. Причины недовольства официальных школ были достаточно очевидны. Хонэн крайне серьёзно подошёл к вопросам спасения и впервые в истории японского буддизма связал возможность спасения с верой и личным выбором. Согласно логике учения Хонэна, если человек обрёл веру в Изначальный Обет будды Амиды, и полагается на него в деле спасения, то уже другим богам и буддам он поклоняться не может. Учение Хонэна было эксклюзивистским, что ранее не было характерно для буддизма, носившего, как правило, инклюзивистский характер, свободно допускающий поклонение в разных обстоятельствах разным буддам и бодхисатвам.

Кроме того, акцент, сделанный Хонэном на личное обращение каждого человека к будде Амиде, вёл к отрицанию в деле спасения посреднической роли официального организованного монашества. Отпадала необходимость в бесконечных ритуалах и обрядах, проводимых для обретения религиозных заслуг и обращения их на обретение пользы в этой и будущей жизни. Официальные школы не без оснований опасались, что если учение Хонэна получит широкое распространение, они лишатся покровительства со стороны аристократии и рычагов влияния на остальное население.

Первая попытка атаки на движение Чистой Земли произошла в 1204 году, когда монахи горы Хиэй потребовали от главы своей школы осудить проповедь

---

<sup>201</sup> *Takahatake T.* Op. cit. P. 69.

Хонэна, поскольку формально он все еще принадлежал к Тэндай<sup>202</sup>. Обвинения состояли в том, что учение Чистой Земли не имеет преемственности с учением школы Тэндай, и поэтому является ложным, что отрицание всех других практик, кроме устного *нэмбуцу*, является ересью, и что сосредоточение на *нэмбуцу* и отказ от принятия обетов ведёт к отрицанию буддийской морали. Хонэн ответил на эти обвинения «Посланием в семи статьях» (*Ситикадзё кисёмон*), носившим оправдательный характер. Здесь он старается отмежеваться от неверного понимания его учения, которое сложилось не только у монахов других школ, но и у собственных его учеников. Также Хонэн обязался воздерживаться сам и удерживать своих учеников от критики учений и практик других школ<sup>203</sup>.

«Послание в семи статьях» подписали 193 ученика и последователя Хонэна, в их числе был и Синран<sup>204</sup>. Он предпослал своему имени префикс *со* (僧, монах), то есть подписался как «монах Сякку» (*со-Сякку*). Это означает, что в это время он ещё соблюдал монашеские обеты, и служит весомым доказательством того, что в это время Синран еще не был женат. В полной мере не ясно, почему Синран подписался таким образом, поскольку монашеские обеты соблюдали многие последователи Хонэна, но префикс *со* к своей подписи использовали только девять из 193 подписавших. Подписи с префиксом сосредоточены в одном месте, и возможно, Синран просто скопировал стиль подписи у предыдущих подписавшихся, но возможно, что Синран таким образом пытался ответить на обвинения со стороны монахов школы Тэндай, что за Хонэном следуют только распущенные, не соблюдающие обетов монахи<sup>205</sup>.

Через несколько месяцев к императорскому двору было подано ещё одно прошение о запрещении учения «исключительного *нэмбуцу*». На этот раз

<sup>202</sup> Трубникова Н.Н. История религий Японии.... С. 427.

<sup>203</sup> Там же. С. 427–428.

<sup>204</sup> Подписи собирались в течении трёх дней. Подпись Синрана стоит восемьдесят седьмой в общем списке подписавшихся, на седьмом месте среди шестидесяти одного подписавшихся на второй день. На основании этих данных трудно сделать какие-то далеко идущие выводы, но все-таки, вероятно, можно предположить, что он не был главным учеником Хонэна в это время (*Dobbins J.C. Jodo Shinshu... P. 181*).

<sup>205</sup> *Takahatake T. Op. cit. P. 63–64.*

прошение было подано от руководства храма Кофукудзи, относящегося к одной из «старых» школ буддизма, базирующихся в прежней столице Японии, городе Нара. «Прошение храма Кофукудзи» (*Кофукудзи содзё*) состояло из девяти статей, начинающихся с обвинений в учреждении новой школы без разрешения государства и без правильной передачи учения от китайских школ и заканчивающихся обвинениями в безнравственности и подрыве устоев государства<sup>206</sup>.

Тем не менее правительству потребовались еще около пятнадцати месяцев, чтобы определиться с необходимостью принятия мер против последователей Хонэна. Причиной задержки послужило недостаточное понимание правительственными чиновниками тонкостей споров между буддийскими школами, а причинить вред буддийскому учению необдуманными действиями они опасались. В конечном итоге поводом для репрессий против Хонэна и его учеников стало случайное обстоятельство.

В 1206 г. двое учеников Хонэна, Дзюрэн и Анракубо, проводили моления во дворце. После этого две придворные дамы приняли монашество без разрешения императора-монаха Готоба, который в это время совершал паломничество к синтоистскому святилищу Кумано. Когда он вернулся, ему доложили о происшедшем, причём в таком свете, который намекал на недостойную связь монахов и придворных дам<sup>207</sup>. Император в гневе принудил двор вынести решение по «Прошению храма Кофукудзи», и в начале 1207 вышел указ о запрещении движения «исключительного *нэмбуцу*». Дзюрэн и Анракубо были казнены, Хонэн и семь его учеников, включая Синрана, были лишены монашеского сана и сосланы в отдалённые провинции.

Позднее Синран так вспоминал эти события:

«Правители вверху и слуги их внизу отвернулись от Закона, изменили Долгу, поддались гневу, погрязли в злобе. Из-за этого учителя Закона Гэнку [Хонэна], великого основателя, приведшего к процветанию Истинную школу, а

<sup>206</sup> Трубникова Н.Н. История религий Японии... С. 430–433.

<sup>207</sup> Bloom A. The Life of Shinran Shonin... P. 15.

с ним и множество его общинников, не разобравшись, в чём их грехи, ложно обвинили и приговорили к смерти. Или лишили монашеского сана, дали мирские имена и сослали в дальние земли. Я был одним из них. А потому я уже не монах, но и не мирянин, потому и зову себя плешивым. Учителя Ку (Гэнку) и его учеников расселили по разным окраинным землям, и там мы провели пять лет» (Пер. Н.Н. Трубниковой)<sup>208</sup>.

#### 3.4. Изгнание и жизнь в провинции. Женитьба

Практически все авторы отмечают, что ссылка в глухую японскую провинцию оказала решающее влияние на окончательное формирование мысли Синрана. Здесь Синран впервые столкнулся с повседневной жизнью японского народа. До девяти лет он воспитывался в аристократической семье, затем был монахом крупного столичного монастыря, даже переход в ученичество к Хонэну в полной мере не принес непосредственного опыта обыденной жизни, поскольку Хонэн также проповедовал в окрестностях столицы, общину его учеников по большей части составляли монахи и столичные жители.

Синран во время своей новой жизни оказался среди обычных людей, подавляющее большинство которых составляли крестьяне, выживающие за счёт своего тяжелого каждодневного труда. Образованное общество того времени считало ручной труд постыдным занятием, так что крестьяне, рыбаки, торговцы обладали крайне низким социальным статусом. Значительный слой японского населения составляли «зависимые люди», *гэнин*, чьё положение в некоторых случаях приближалось к положению рабов. Рыбаки и охотники, чьи занятия были связаны с убийством живых существ, были близки к неприкасаемым, кроме того, согласно официальной буддийской доктрине, заработанная ими карма не оставляла им никаких надежд на достойное посмертное существование. Будучи вовлечён в повседневную жизнь таких

<sup>208</sup> Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 89. Несколько более подробно обстоятельства наложенного наказания описаны в *Таннисё*. Там говорится о четырёх казнённых (Дзэнсякубо, Сёганбо, Дзюрэнбо Анракубо) и семи сосланных учениках Хонэна, называются места ссылки, монашеские и мирские имена сосланных (поскольку провинившиеся перед ссылкой были извергнуты из монашества и им присвоены мирские имена). Синрану было дано мирское имя Фудзии-но Ёсидзанэ, ему в это время было 35 лет (*Юйэн-бо*. Указ. соч. С. 506).

людей, Синран впервые увидел мир, где простое выживание основывалось на постоянном выполнении каждодневных рутинных задач, в то время как положение этих людей не давало им никаких прав или надежды на улучшение своей жизни.

Положение Синрана достаточно точно отражало его слова о том, что после изгнания он «ни монах, ни мирянин»<sup>209</sup>. Это выражение можно истолковать как самую сущность жизненного пути Синрана, в котором мирская жизнь соединилась с религиозной целью, обретением спасения. Вскоре после изгнания Синран женился, и опыт мирской и семейной жизни, соединённый с его долгим монашеским путём, привели его к заключению, что спасение может быть и должно быть обретено в обычной жизни. Пребывание среди людей, всё время и силы которых были направлены просто на физическое выживание, позволило ему с полной серьёзностью взглянуть на условия человеческого существования и понять всю глубину и неизбежность страстей и животных инстинктов в борьбе за существование. Он увидел, что человек безнадежно связан своими страстями, и более того, эти страсти необходимы ему для обеспечения жизни. Он не мог больше следовать представлению традиционных буддийских школ о том, что в эфемерной попытке достичь очищения страсти должны быть искоренены. Традиционный буддийский путь стал для него просто теоретической схемой, позволяющей обосновать монашеские обряды и привилегии.

Красноречиво свидетельствует о произошедших в этот период в Синране изменениях тот факт, что он взял себе прозвище *Гутоку*<sup>210</sup> – «плешивый глупец». Понятие *току* восходит к слову *токукодзи* («обритый мирянин»),

---

<sup>209</sup> Синран в качестве своего предшественника в таком качестве называет легендарного инокa (яп. *сями*, санскр. *шраманера* – человек, принявший начальные монашеские обеты, но не получивший полного монашеского посвящения) Кёсина из монастыря Кофукудзи школы Хоссо (The Essential Shinran... P. 43). Он оставил монастырь, сначала скитался, затем осел в местечке Кока провинции Харима, женился, зарабатывал на жизнь земледелием и перевозкой грузов. Вся его жизнь была посвящена молитве к будде Амиде. В записях изречений амидаистских подвижников *Итигон ходан* о нём сохранилось короткое сообщение: «Говорят, Кёсин из Кока с западной стороны [жилища] не ставил даже ограды, постоянно обращаясь лицом к раю; вдобавок он не имел изображения Будды, священного писания; не монах и не мирянин обликом, он постоянно творил Молитву, обратившись лицом к западу и словно забыв обо всем на свете» (*пер. В.П. Мазурика; Итигон ходан... С. 533*).

<sup>210</sup> В *Таннисё* сообщается, что Синран обращался за разрешением на использование прозвища Гутоку и оно было получено. (*Юйэн-бо. Указ. соч. С. 507*).

означающего человека, только внешне похожего на монаха, но не являющегося монахом по своему поведению и внутреннему состоянию, мнимого монаха. Среди японских буддистов этот термин был презрительным названием для тех, кто принял монашество в поисках лучшей жизни, но не соблюдал монашеских обетов и не собирался этого делать. Этот термин впервые встречается в известной махаянской «Махапаринирвана сутре». Термин *зу* в традиционных буддийских текстах означал невежество и глупость. После изгнания Синран постоянно использовал это прозвище вместо полученного им мирского имени Фудзии-но Ёсидзанэ<sup>211</sup>.

Вероятно, принятие подобного прозвища отражало то обстоятельство, что свою проповедь Синран обращал не к умным и достойным людям, а к таким же, как он, «невеждам» и «глупым людям» (*бомпу*, 凡夫). Этот термин входил в число важнейших в учении Синрана. Обычно он означал невежественного человека, находящегося во власти слепых страстей<sup>212</sup>. Однако у Синрана этот термин приобрёл иные коннотации, он стал указывать на момент обретения веры, внутреннего прозрения, когда даже самый умный и образованный человек в свете беспредельной мудрости будды Амиды видит себя как невежду и глупца, поступками которого всегда руководили эгоистические желания и стремление к ценностям этого мира, неспособного обрести подлинное существование. Истинная мудрость рождается только в уме и сердце человека, пробуждённых великим состраданием будды Амиды, и эта мудрость состоит в видении всей глубины своей повреждённости, своей глупости и невежества, в осознании себя глупцом-*бомпу*<sup>213</sup>.

Синран был сослан в район Кокуфу в провинции Этиго, на северо-востоке острова Хонсю. Согласно законам того времени, если изгнание налагалось на монаха или монахиню, их предварительно расстригали,

<sup>211</sup> *Takahatake T.* Op. cit. P. 89. Эпитет *Гутoku* в качестве самоназвания когда-то использовал Сайтё, основатель школы Тэндай.

<sup>212</sup> Одним из возможных санскритских эквивалентов этого термина являлся слово *бала*, имеющее значения глупый, неполноценный, невежественный, нелепый (*Shinran. The Collected Works... Vol.II. P. 187*).

<sup>213</sup> Акцент на спасение «глупого человека», на наш взгляд, можно рассматривать как один из признаков существенного переосмысления Синраном предыдущей буддийской традиции, согласно которой буддийский путь характеризовался как «арийский», предназначенный для людей духовно благородных *ариев*.

поскольку буддийские монахи не могли быть подвергнуты светскому наказанию. С изгнанниками обращались крайне сурово: независимо от возраста или происхождения им раз в день полагалась лишь небольшая порция риса. Весной им выдавалось посевное зерно, и, начиная со второго года, считалось, что они должны полностью обеспечивать себя. Точное место, в котором пребывал Синран во время изгнания, неизвестно, однако в целом для района Кокуфу характерен тяжёлый климат с затяжными дождями и снегопадами, что обуславливается воздействием муссонов. Вероятно, он пребывал где-то поблизости от побережья Японского моря. Исследователи обратили внимание, что в сочинениях Синрана практически нет описаний природы, характерных для многих японских авторов, однако слово «океан» встречается в *Кёгёсинсё* 94 раза, а до и после ссылки в Этиго Синран проживал во внутренних районах Японии<sup>214</sup>.

Безусловно, пребывание в изгнании было нелегким, однако всё же нет оснований полагать, что Синран лично занимался крестьянским трудом, как предполагают некоторые исследователи<sup>215</sup>. Вероятно, у него нашлись покровители, сумевшие смягчить тяготы жизни изгнанника. Незадолго до этих событий губернатором провинции Этиго был назначен Мунэнари, дядя Синрана. Кроме того, в этом районе находились владения канцлера Кудзё Канэдзанэ, преданного последователя Хонэна, знавшего Синрана. Обычным место ссылки в провинции Этиго был остров Садо, то, что Синран пребывал на материке, в Кокуфу, с более здоровым климатом, скорее всего объяснялось помощью покровителей. Возможно, этим же объясняется и то обстоятельство, что в официальные документы не были внесены сведения ни об изгнании Синрана, ни о месте его изгнания<sup>216</sup>. Кроме того, вероятно, вскоре после прибытия в Этиго Синран женился.

Женитьба Синрана, оказалась вторым, после ухода с горы Хиэй, важнейшим событием в его жизни. Без преувеличения можно сказать, что она

---

<sup>214</sup> *Takahatake T.* Op. cit. P. 91.

<sup>215</sup> Ibid.

<sup>216</sup> Ibid.



оказалась и одним из важнейших событий в истории японского буддизма. Потомки Синрана от этого брака сохраняли, систематизировали и распространяли его учение. С другой стороны, они были хранителями места погребения Синрана, вокруг которого, во многом благодаря их усилиям, сложился организованный культ Синрана. Оба этих фактора привели к тому, что потомки Синрана и его супруги Эсинни образовали со временем основу потомственного священства школы Син, и благодаря их усилиям в Средние века эта школа стала ведущей школой японского буддизма.

Женитьбе Синрана, как и переходу Синрана в ученичество к Хонэну, предшествовало откровение, полученное во сне. В *Годэнсё* содержится запись об этом событии, где говорится о том, что в третий год эры Кэннин (1203 г.) перед Синраном явился бодхисатва Каннон из зала Роккакудо в образе монаха и произнёс такие стихи:

За прежние дела подвижнику воздастся  
грешной встречей с женщиной,  
Я явлюсь в драгоценном женском теле,  
Всю его жизнь сумею сделать  
величественно-прекрасной,  
А в смертный час поведу его  
к возрождению в Высшей Радости.  
(Пер. Н.Н. Трубниковой)<sup>217</sup>.

И далее бодхисатва Каннон велит Синрану сообщить содержание этого обета всем живым существам, что он и делает. На этом видение заканчивается.

Содержание этого видения позволяет самые различные толкования, вплоть до намёков на тантрический союз мужчины и женщины, символизирующий не-двойственное слияние противоположностей<sup>218</sup>. Кроме того, в стихах Каннон говорит о любом подвижнике, а не обращается лично к Синрану. Если рассматривать значение этого видения в рамках школы Син,

<sup>217</sup> Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 77–78.

<sup>218</sup> Подробнее см.: Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 78–79.

можно предположить, что включение этого эпизода в житие Синрана должно было служить средством легитимации как женитьбы самого Синрана, так и его потомков. Безусловно, и сам Синран рассматривал это видение и свою последующую женитьбу как важнейшие пункты в своём религиозном пути. Фрагмент в *Годэнсё* основывается на небольшом дошедшем до нас документе, названном исследователями «Видение Синрана» (*Синран муки*). Один из двух сохранившихся списков этого документа, видимо, сделан самим Синраном в старости, когда прожитая жизнь позволяла осмыслить свой жизненный путь и выделить важнейшие поворотные пункты на нём<sup>219</sup>. Некоторые исследователи старались истолковать этот эпизод в психологическом ключе, как свидетельство неспособности Синрана справиться со своим сексуальным влечением, что определило его уход из монашества и наложило отпечаток на характер его учения (хотя наличие жён и детей у буддийских монахов того времени было достаточно распространённым явлением и не требовало снятия монашеского сана). Другие специалисты справедливо отмечают, что в этом эпизоде важное значение имело обещание физической и духовной защиты, что вообще является характерной чертой образа бодхисаттвы Каннон<sup>220</sup>. Женитьба на Эсинни, принадлежавшей к влиятельному провинциальному клану, обеспечивала Синрану средства к существованию и содержанию семьи на протяжении всей жизни. Синрана и Эсинни объединяли не только семейные и хозяйственные заботы, но и духовная связь. Вероятно, Эсинни была ученицей и последовательницей Синрана. Имя жены Синрана *Эсинни* – 惠信尼 (это монашеское имя, её мирское имя точно не известно<sup>221</sup>), включает в себя один иероглиф из раннего монашеского имени Синрана *Дзэнсин* – 善信<sup>222</sup>. Это соответствовало обычному монашескому обычаю включать в своё имя часть

<sup>219</sup> Тщательно проработанная литературная форма *Синран муки* говорит о том, что эта запись была не личным признанием, а скорее, публичным документом (*Amstutz G. Sexual Transgression in Shinran's Dream // The Eastern Buddhist. 2012. Vol. 43.No. 1/2. P. 225–269*).

<sup>220</sup> *Amstutz G. Sexual Transgression... P. 234*.

<sup>221</sup> Скорее всего это имя Тикудзэн, встречающееся в её письмах (*Dobbins J.C. Letters of the Nun Eshinni... P. 163*).

<sup>222</sup> Это имя Синран получил во время ученичества у Хонэна. И хотя в более поздний период имя Синран встречается чаще, имя *Дзэнсин* также продолжало употребляться. (*Dobbins J.C. Letters of the Nun Eshinni... P. 169*).

имени учителя. Таким образом, можно предположить, что Эсинни была не только женой, но и ученицей Синрана<sup>223</sup>.

Возможно, эта связь осмыслялась и на еще более глубоком уровне. В одном из писем Эсинни говорит о бывшем у неё видении, в котором Синран предстал как воплощение бодхисаттвы Каннон. Далее Эсинни пишет, что хотя она не сказала об этом видении мужу, она уже не могла относиться к нему как обычному человеку. Таким образом, если объединить свидетельства из *Годэнсё* и письма Эсинни, то можно прийти к выводу, что Эсинни и Синран взаимно видели друг в друге бодхисаттву Каннон, хотя, возможно, и не признавались в этом<sup>224</sup>.

Также для исследователей остаётся открытым вопрос, можно ли отождествить это видение с тем, о котором в своём письме сообщает Эсинни и которое связано с уходом Синрана с горы Хиэй в 1201 году. Эти видения близки по содержанию: и то и другое связано с образом бодхисаттвы Каннон из зала Роккакудо и произнесением некоего краткого стихотворения (в первом видении говорится о царевиче Сётоку, но он также предстаёт как воплощение бодхисаттвы Каннон). Одни исследователи считают, что в письме Эсинни и в *Годэнсё* описано одно и то же видение, другие придерживаются мнения, что речь идёт о двух разных видениях. К сожалению, в сохранившихся списках *Годэнсё* относительно данного видения содержатся разночтения и очевидные ошибки, не позволяющие однозначно говорить о датировке. В одной из ранних копий говорится, что видение произошло уже после того, как Синран присоединился к Хонэну, в то время как видение, описанное Эсинни, предшествовало переходу Синрана в ученичество к Хонэну. Кроме того, Эсинни ясно указывает, что видение Синрана было в самом зале Роккакудо, а в описании, сделанном Какунё, говорится об образе бодхисаттвы Каннон из зала Роккакудо. Все эти обстоятельства приводят к заключению, разделяемому

<sup>223</sup> Dobbins J.C. Letters of the Nun Eshinni... P. 160. У самого Синрана 親鸞 имя составлено из двух иероглифов, входивших в имена двух великих амидаистских учителей прошлого, Васубандху (яп. Тэнсин 天親, V век) и Тань-луаня (яп. Донран 曇鸞, 476–572).

<sup>224</sup> Трубникова Н.Н. Обновление традиций... С. 125.

многими исследователями, что видение принца Сётоку в зале Роккакудо и видение бодхисатвы Каннон из зала Роккакудо являются двумя разными событиями, произошедшими в разное время – первое в 1201 году, а второе в 1203 году (этот год указан в двух списках Годэнсё, в том числе в том, который был сделан самим Какунё)<sup>225</sup>.

В любом случае женитьба Синрана оказалась одним из важнейших событий в его жизни и духовном поиске. Тем не менее, с фактической стороны этого события также нет полной ясности. Вероятнее всего, Синран женился примерно в то время, когда на последователей школы Чистой Земли обрушились гонения, т.е. около 1207 года, однако неясно, женился ли он, ещё находясь в столице, или уже в изгнании (что представляется более вероятным)<sup>226</sup>.

Немного достоверных сведений сохранилось и о супруге Синрана. Она была рождена в 1182 году, вероятно, была уроженкой провинции Этиго, в которой он отбывал наказание. Её отец, Миёси Тамэнори<sup>227</sup>, был главой провинциального клана в провинции Этиго, и, вероятно, служил управляющим земельного владения (*соэн*), принадлежащего Кудзё Канэдзанэ<sup>228</sup>. Скорее всего Эсинни в юности жила в Киото, возможно в качестве фрейлины в каком-либо аристократическом доме, может быть связанном с семьей Кудзё. В любом случае Эсинни не была просто необразованной провинциалкой, её письма показывают хорошее владение языком и знание порядков и обычаев столицы. Женитьба Синрана на представительнице влиятельного провинциального рода, безусловно, смягчала тяготы его жизни в изгнании.

<sup>225</sup> Takahatake T. Op. cit. Pp. 39–44.

<sup>226</sup> Dobbins J.C. Letters of the Nun Eshinni... P. 7.

<sup>227</sup> Его имя называется в «Родословной рода Хино», составленной в 1541 году Дзицуго, отдалённым потомком Синрана и Эсинни. Несмотря на достаточно позднее происхождение, «Родословная» признается современными исследователями в целом достоверным историческим документом. Более подробные сведения об Эсинни содержатся только в сочинениях не ранее XVII века и носят легендарный характер (Dobbins J.C. Letters of the Nun Eshinni... P. 5).

<sup>228</sup> Эта точка зрения в настоящее время принята большинством исследователей. Ранее считалось, что её отец, Миёси Тамэнори, был столичным аристократом не очень высокого ранга, который был назначен на пост помощника управляющего провинцией Этиго по распоряжению регента Кудзё Канэдзанэ (Dobbins J.C. Letters of the Nun Eshinni... P. 5).

Дата женитьбы определяется тем обстоятельством, что к 1211 году у Синрана и Эсинни уже было двое или трое детей. Всего у Синрана и Эсинни было шесть детей<sup>229</sup>, три сына: Дзэнран (Дзисин), Масуката (Юбо), Синрэмбо – и три дочери: Огуронёбо, Коядзэнни и Какусинни<sup>230</sup>. Больше всего сведений сохранилось о Какусинни, младшей дочери Синрана и его преданной последовательнице. Она ухаживала за Синраном в последние годы его жизни в Киото, а затем заботилась о месте его погребения. Какусинни была бабкой Какунё, автора *Годэнсё*, и её потомки образовали основную линию наследственного священства школы Син. Огуронёбо умерла в молодости, и забота о её детях также легла на Какусинни. О Коядзэнни не сохранилось никаких сведений, и некоторые учёные сомневаются в её существовании. Масуката упоминается в письмах Эсинни в связи с эпидемией, охватившей провинцию Этиго в то время, когда там жила семья Эсинни, кроме того, известно, что он был в Киото в последние дни жизни Синрана. Синрэмбо упоминается в связи с переездом семьи Синрана из Этиго в провинцию Канто, в это время Синрэмбо было четыре года. Кроме того, в одном письме Эсинни упоминает Синрэмбо как отступника, поскольку он заказал проведение службы «непрерывного *нэмбуцу*» для улучшения посмертной судьбы своего отца (подобная практика отрицалась Синраном). Сведения о Дзэнсине появляются в письмах Синрана в связи с конфликтом, возникшим среди последователей Синрана в последние годы его жизни, о чём мы скажем ниже<sup>231</sup>.

В научной литературе о Синране значительное место уделено вопросу о возможной первой жене Синрана, на которой он был женат ещё до Эсинни. Сведения об этом содержатся в одной из поздних биографий Синрана, написанной в 1715 году Рёкю (1669–1733), учёным священником направления Такада школы Синсю. Согласно его сообщению, влиятельный мирской

<sup>229</sup> «Родословная рода Хино» перечисляет имена семи детей Синрана, первым из которых называется сын по имени Ханни, однако это сообщение считается недостоверным. Какунё в «Записи устного предания» (*Кудэнсё*) говорит о шести детях Синрана, но не называет их по именам. Какие-либо сведения об этом загадочном Ханни отсутствуют, однако высказывалось мнение, что Ханни был сыном Синрана от первого брака, в этом случае брак с Эсинни считается вторым (*Dobbins J.C. Jodo Shinshu... P. 181-182, Tsang C.R. Marriage, Adoption and Honganji // Japanese Journal of Religious Studies. 2005. Vol.32/1. P. 58*).

<sup>230</sup> *Bloom A. The Life of Shinran Shonin... P. 20.*

<sup>231</sup> *Ibid. P. 21.*

последователь Хонэна, регент Кудзё Канэдзанэ, предложил Хонэну женить одного из его учеников на своей дочери, тем самым подтвердив своё учение о том, что для спасения в Чистой земле будды Амиды нет необходимости соблюдать монашеские обеты и нет разницы между монахом и мирянином. Хонэн согласился и выбрал Синрана, который после некоторых колебаний по настоянию своего учителя женился на седьмой дочери Кудзё Канэдзанэ Тамахи, которой в то время только что исполнилось восемнадцать лет<sup>232</sup>.

Согласно обычаям того времени, замысел брачного союза между семьёй Кудзё и одной из буддийских школ – через невесту-мирянку и жениха-монаха – не выглядит совсем уж невероятным<sup>233</sup>. Тем не менее в настоящее время подавляющее большинство исследователей отрицают историческую достоверность этого сообщения. Оно содержится в биографии, написанной почти через пятьсот лет после смерти Синрана, хотя и с использованием более ранних источников. Имя Тамахи отсутствует в генеалогии семьи Кудзё<sup>234</sup>. Кроме того, это сообщение относит женитьбу Синрана к 1201 году, вскоре после его прихода к Хонэну, однако, как уже было указано, в 1204 в петиции в защиту Хонэна Синран подписался как «монах Сякку». Это означает, что в то время он соблюдал монашеские обеты, и только после изгнания в 1207 году в провинцию Этиго назвал себя «ни монахом, ни мирянином», очевидно намекая на семейную жизнь. Кроме того, этот эпизод противоречит и характеру Хонэна, он считал, что человек должен пребывать в том состоянии, в котором ему удобнее всего творить молитву к будде Амиде. Сам он оставался монахом до конца жизни, и вряд ли стал бы принуждать кого-либо снять монашеские обеты (это не отрицает того факта, что некоторые ученики Хонэна были женаты, в том числе два его ведущих ученика Сэйкаку и Рюкан)<sup>235</sup>. Все эти моменты делают достоверность сообщения о первой жене Синрана крайне сомнительной.

<sup>232</sup> Bloom A. *The Life of Shinran Shonin...* P. 12-13.

<sup>233</sup> Трубникова Н.Н. *Обновление традиций...* С. 123.

<sup>234</sup> Lee K.D. *The Prince and the Monk...* P. 166.

<sup>235</sup> Bloom A. *The Life of Shinran Shonin...* P. 14.

Кроме того, существует предположение о существовании еще одной супруги Синрана, на которой он был женат уже в старости. В одном из своих последних писем Синран просит своих последователей позаботиться о некоей женщине по имени *Имагодзэн-но-хаха*<sup>236</sup> («мать Имагодзэн»), и было высказано мнение, что это имя еще одной жены Синрана. Однако в настоящее время принята точка зрения, что под именем *Имагодзэн-но-хаха* имеется ввиду младшая дочь Синрана, Какусинни<sup>237</sup>.

В любом случае можно сказать определённо, что главной женщиной в жизни Синрана была его жена Эсинни, которая являлась матерью большинства, если не всех, его детей и с которой они провели вместе около пятидесяти лет. Остальные жёны представляются крайне неясными и туманными фигурами и, скорее всего, являются исторической фикцией.

К 1207 году Синрану было тридцать четыре года, а Эсинни двадцать пять. Следующие три десятилетия они провели вдали от изысканной культурной атмосферы столицы. В 1211 году Хонэн и другие изгнанники получили прощение, и им было разрешено вернуться в столицу. Хонэн вернулся в Киото и поселился в Хигасияма к востоку от столицы, на следующий год умер, окружённый своими учениками и последователями. Его смерть сопровождалась многочисленными знаменами и чудесами, свидетельствующими о его возрождении в Чистой Земле<sup>238</sup>.

Синран также получил прощение, однако в столицу он не вернулся и пробыл в Этиго еще два года. Причины этого, как и многих других событий в жизни Синрана, неизвестны. В *Годэнсё* сообщается, что задержка в Этиго была вызвана тем, что Синран был занят распространением учения о Чистой Земле в этих местах. Однако, судя по тому, что список его прямых учеников, составленный в начале XIV века, содержит только одно имя из провинции Этиго, в это время Синран ещё не занимался активной проповедью<sup>239</sup>. Скорее всего, семейные обстоятельства не позволяли какие-либо перемещения. Его

<sup>236</sup> *Shinran. The Collected Works... Vol.1. P. 580–581.*

<sup>237</sup> *Dobbins J.C. Letters of the Nun Eshinni... P. 160.*

<sup>238</sup> *Honen the Buddhist Saint. P.130–133.*

<sup>239</sup> *Bloom A. The Life of Shinran Shonin... P. 21.*

сын Синрэнбо родился всего за несколько месяцев до выхода императорского указа, кроме того, в семье было еще три ребёнка младше пяти лет. Эти обстоятельства делали переезд невозможным. Только через два года после получения прощения Синран с семьей уехали из Этиго, однако они переехали еще дальше вглубь страны, в район Канто, в окрестности современного Токио. Какунё называет конкретное место поселения Синрана с семьей - селение Инада в уезде Касама в провинции Хитати (современная префектура Ибараки)<sup>240</sup>. Переезд семьи Синрана совпадал с направлением переселения в эти места крестьян из провинции Этиго, которые искали здесь свободные земли для сельскохозяйственной деятельности. Как полагают некоторые исследователи, семья Эсинни обладала имениями в этом районе, так что в Канто, так же как и в Этиго, род Эсинни обеспечивал проживание и материальные потребности Синрана и его семьи.

Однако переселение в район Канто могло быть вызвано и религиозными соображениями. Хотя Синран не занимался активной проповедью во время ссылки в Этиго, возможно, по политическим или семейным обстоятельствам, он не оставлял это намерение. Синран рассматривал изгнание как предоставившуюся возможность для распространения учения о Чистой Земле<sup>241</sup>. При этом проповедь в столице по-прежнему была затруднена. Несмотря на прощение, данное Хонэну, учение «исключительного *нэмбуцу*» в столичном регионе по-прежнему было запрещено. Правительство в период с 1213 по 1239 год неоднократно издавало указы, направленные на это. Не утасла и вражда со стороны традиционных государственных буддийских школ, в 1227 году монахи школы Тэндай разорили место захоронения Хонэна и захватили его останки<sup>242</sup>.

В этих условиях проповедь в провинции, в новых активно осваиваемых районах, представляла больше шансов на успех. Синран прожил в районе Канто

<sup>240</sup> Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 90.

<sup>241</sup> «...если бы Великий святой учитель (Гэнку) не был сослан, то и я бы не отправился в изгнание. А если бы не отправился, то как бы обратил [к вере] жителей окраинных земель?» (Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 80).

<sup>242</sup> Bloom A. The Life of Shinran Shonin... P. 22.



около двадцати лет, и, насколько можно судить, все эти годы были посвящены активной проповеднической деятельности. Какунё видит в успехе этой деятельности выполнение предсказания, полученного Синраном во время видения бодхисаттвы Каннон, о том, что его учение распространится до краёв земли<sup>243</sup>.

В письмах Эсинни сохранилось свидетельство об одном происшествии, которое случилось во время переселения из Этиго в Канто, и которое позволяет немного проникнуть в события внутренней жизни Синрана. Письмо Эсинни сохранило свидетельство об определённой «динамике веры», процессе её всё более глубокого осмысления и усвоения Синраном. Эсинни пишет, что в 1231 году Синран серьёзно заболел, он несколько дней лежал в жару, не позволяя никому подходить к нему. На рассвете четвёртого дня он внезапно очнулся и на расспросы Эсинни ответил, что всё это время читал про себя «Большую сутру», и даже когда закрывал глаза, каждый иероглиф этой сутры чётко и ясно вставал у него перед глазами. Внезапно он вспомнил события многолетней давности, произошедшие во время переезда в провинцию Канто. Тогда Синран принял обет тысячу раз произнести три Сутры о Чистой Земле для блага всех живых существ, однако, во время этого процесса, ему пришло ясное понимание того, что не чтение сутр, а проповедь и стремление привести к вере других людей является единственной возможностью выразить благодарность будде Амиде за дар веры и будущее спасение. Кроме того, чтение сутр было практикой, выполняемой собственными силами, а не выражением веры, дарованной Амидой. Поняв всё это, Синран тогда прервал чтение сутр. Однако болезнь показала, насколько глубоко в нем укоренилась привычка полагаться на собственные усилия. После осознания этого Синран понял бессмысленность чтения сутры, а вслед за этим отступила и болезнь<sup>244</sup>.

Синран в одном месте *Кёгёсинсё* описывал путь к возрождению в Чистой Земле как состоящий из трёх стадий. Первоначально человек ищет рождения в

<sup>243</sup> Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 90.

<sup>244</sup> Dobbins J.C. Letters of the Nun Eshinni.... Pp. 30–32. Этот же эпизод кратко пересказан Какунё в «Записи устного предания» (*Кудэнсё*), см.: The Essential Shinran. P. 36–37.

Чистой Земле с помощью морального поведения и совершения разнообразных добрых дел. Эта стадия соответствует девятнадцатому обету будды Амиды, в котором говорится о выполнении добрых дел, и она ведёт к рождению не в самой Чистой Земле, а на её «окраинных землях». На второй стадии человек понимает, что основой всех добродетелей является произнесение Имени будды Амиды, и он переходит к практике *нэмбуцу*. Эта ступень соответствует двадцатому обету, в котором говорится о «культивировании основы всех добродетелей». Однако, поскольку практика *нэмбуцу* совершается собственными усилиями человека, она не является истинной, и также ведёт к возрождению в окраинных землях Чистой Земли.

И, наконец, третья стадия соответствует Изначальному, восемнадцатому Обету будды Амиды, в котором говорится о вере. Вера означает полное доверие будде Амиде и отсутствие сомнений в его Изначальном Обете. На этой стадии человек полностью отказывается от собственных усилий и полагается в своём спасении на Иную Силу будды Амиды. Когда рождается вера, возникает и понимание, что источником этой веры является сам Амида, и человек видит бессмысленность усилий обрести спасение собственными усилиями. Практика *нэмбуцу*, произнесения Имени, на этой стадии также выполняется не собственными силами адепта, но действием будды Амиды, поэтому она по сути является «не-практикой». Вера, с этого момента уже неотделимая от *нэмбуцу*, и является истинной причиной будущего возрождения в Чистой Земле<sup>245</sup>.

Невозможно судить с уверенностью, когда Синран пришёл к полной реализации веры. Возможно, что это событие произошло в 1201 году, когда Синран присоединился к Хонэну, но возможно, что это случилось и во время болезни, описанной в письме Эсинни, в 1231 году. Однако трудно допустить, что до этого момента у него не было веры, скорее можно говорить о постепенном углублении и осмыслении опыта веры. Тогда и описанные три стадии следует понимать не как конкретные внешне выраженные этапы, но постепенное прояснение внутреннего опыта, происходящее в течение

<sup>245</sup> Dobbins J.C. Jodo Shinshu... P. 28–29.

длительного времени. Кроме того, из свидетельства Эсинни очевидно, что религиозная жизнь Синрана не остановилась на личном обретении веры, но пошла дальше, к стремлению привести к вере и других людей. Вероятно, именно такое переживание опыта веры и легло в основу проповеди Синрана, которая активно развернулась во время жизни в провинции Канто. Возможно, что подобного рода опыт лёг и в основание учения Синрана о «возвратной» передаче заслуг. По его мысли, человек, обретший возрождение в Чистой Земле, не остаётся пребывать в раю в блаженстве *нирваны*. Он возвращается в этот мир рождений и смертей в качестве святого-бодхисаттвы, для того чтобы помочь и другим людям обрести то спасение, которое он получил как безвозмездный дар будды Амиды. Это и есть «возвратное обращение заслуг»<sup>246</sup>.

Синран активно распространял учение в провинции Хитати, в которой он жил, и в соседних провинциях. Вероятно, он периодически совершал поездки с целью проповеди, и со временем приобрёл значительное число последователей. Для слушания проповедей они собирались в специальных помещениях, называемых *dodzё* (道場, букв. «место Пути»), которые могли быть просто жилыми домами или отдельными храмами. Однако эти храмы сильно отличались от храмов традиционных буддийских школ. В то время как в последних основное место занимала большая статуя Будды и небольшое пространство отводилось для монахов, проводивших различные церемонии, *dodzё* школы Син было предназначено для проповеди учения и могло вместить много людей, а центральный объект поклонения обычно представлял собой висящий на стене свиток. В двадцать пятый день каждого месяца отмечался день памяти Хонэна, произносились проповеди и собирались пожертвования<sup>247</sup>.

<sup>246</sup> Трубникова Н.Н. Обновление традиций... С. 131. Ср. в *Таннисё*: «В [своем] сострадании Путь Мудрых и Путь Чистой Земли различны. В Пути Мудрых сострадание есть жалость, сочувствие и забота о живущих. Однако желание избавить других от страданий крайне сложно осуществить. Сострадание в Пути Чистой Земли означает произнесение Имени, скорое слияние с Буддой и свободную, естественную помощь живым существам от сердца, исполненного Великой Любовью и Состраданием. В нынешней нашей жизни трудно осуществить желание помочь другим, какую бы любовь и нежность мы к ним ни испытывали, и, следовательно, такое сострадание всегда будет неосуществимым. Только произнесение Имени свидетельствует о душе, исполненной сострадания полного и безусловного» (*пер. В.П. Мазурика; Юйэн-бо*. Указ. соч. С. 493–494).

<sup>247</sup> *Hirota D. Shinran...* P. 36.

Известны около семидесяти имён первых последователей Синрана (среди них три женщины)<sup>248</sup>, записанные в специальные списки, в дальнейшем в списки, вероятно, заносились только главы общин. Территориально большинство его ранних учеников группировались в провинции Хитати. Социальный состав его последователей в полной мере не ясен, но можно предположить, учитывая эгалитарный характер его учения, что большую часть составляли представители низших классов: крестьяне, самураи, торговцы. *Годэнсё* также указывает и факт обращения в учение Синрана странствующего монаха-ямабуси<sup>249</sup>.

В 1234 или 1235 году<sup>250</sup>, когда Синрану было уже за шестьдесят, он передал *додзё* и руководство общинами ближайшим ученикам и вернулся в Киото. Точные причины переезда остаются неизвестными, скорее всего, основная причина заключалась в том, что к этому времени Синран занялся написанием своих главных религиозно-философских сочинений и ему нужны были уединение и буддийские тексты, которые он не мог найти в провинции. Синран не отказался от распространения учения Чистой Земли, но лишь сменил форму, вероятно, понимая необходимость зафиксировать итоги своих исканий и размышлений.

### 3.5. Возвращение Синрана в Киото. Последние годы жизни

Почти тридцать последних лет жизни Синрана прошли в Киото. Скорее всего, он переехал в столицу с семьёй, однако позднее, по крайней мере с 1256 года, Эсинни вернулась на свою родину, в Этиго, вместе с тремя детьми. В Этиго находилось её семейное имущество, вероятно, им нужно было управлять, и дети помогали ей в этом. Однако точные причины возвращения Эсинни в Этиго неизвестны.

Синран в Киото также не оставался в одиночестве. В последние годы его жизни с ним проживала овдовевшая в 1249 году младшая дочь Какусинни,

<sup>248</sup> Bloom A. The Life of Shinran Shonin... P. 25.

<sup>249</sup> Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 90–92.

<sup>250</sup> Dobbins J.C. Jodo Shinshu... P. 38.

какую-то часть времени здесь проводили старший сын Дзэнран и его сын Нёсин (1235-1300)<sup>251</sup>.

Не совсем ясно экономическое положение Синрана в эти годы. Во всяком случае, периодически он получал подарки от своих последователей из провинции Канто. Хотя эти подношения были нерегулярными, по крайней мере он не жил в бедности. Об этом можно судить по одежде на его прижизненных портретах, а также по тому обстоятельству, что его письма написаны на хорошей бумаге и только с одной стороны, хотя обычным для того времени было использовать обе стороны листа. Были ли у Синрана какие-либо другие источники дохода, неизвестно<sup>252</sup>.

Основным занятием Синрана в это время была литературная деятельность. Большинство его религиозно-философских сочинений были написаны в этот период. Только начальный вариант его первого и главного произведения «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» (*Кёгёсинсё*) был написан во время пребывания в Канто, но позднее он был значительно переработан и принял окончательный вид только в 1247 году. Письменное наследие Синрана достаточно велико, краткий его обзор был приведён нами во введении.

Кроме написания философских сочинений, во время пребывания в Киото Синран вел обширную переписку со своими учениками. Ценность его писем состоит в том, что они направлялись конкретным людям по случаю возникающих проблем и сомнений, и в них Синран пытался разъяснить, как можно применить его учение в обычных жизненных обстоятельствах.

Судя по письмам, ученики неоднократно посещали Синрана в Киото, стараясь прояснить возникающие у них вопросы и сомнения. Синран тепло встречал их и разрешал их сомнения, давал необходимые наставления. Один подобный эпизод описан в *Годэнсё*, когда последователь Синрана, простой мирянин по имени Хэйтаро из провинции Хитати по приказу господина должен

<sup>251</sup> *Dobbins J.C. Jodo Shinshu... P. 38.*

<sup>252</sup> *Bloom A. The Life of Shinran Shonin... P. 37.*

был совершить паломничество и почтить богов в известном синтоистском святилище Кумано. Поскольку, согласно учению Чистой Земли, почитать следовало только будду Амиду, у него возникли сомнения в допустимости подобного поступка, и он пришёл к Синрану за советом. Синран посоветовал не пренебрегать принятыми обрядами, но обращаться за помощью только к будде Амиде и его Изначальному Обету. В результате Хэйтаро совершил паломничество, но не соблюдал положенных при этом строгих обрядов очищения. Посетившее Хэйтаро во время сна божество Кумано высказало ему своё неудовольствие, но появление во сне Синрана (а фактически будды Амиды) разрешило ситуацию<sup>253</sup>. Этот эпизод интересен не только как пример того, как Синран руководил своими последователями. Включение такой ситуации в *Годэнсё*, вероятно, должно было служить своего рода образцом для последователей учения Чистой Земли, поскольку они неоднократно сталкивались с обвинениями в непочитании многочисленных будд махаяны и синтоистских богов<sup>254</sup>.

С руководством общиной последователей Синрана в провинции Канто было связано трагическое событие, отравившие последние годы жизни Синрана. В нём участвовал старший сын Синрана Дзэнран.

В общине последователей Синрана в провинции Канто несколько раз возникали волнения, вызванные непониманием отдельных положений учения. Наиболее серьёзным из этих отклонений было появление в провинции Канто радикальных групп сторонников теории «разрешённого зла». Они исходили из того, что будда Амида пришёл спасти грешных, «злых людей» (*акунин*), и соответственно, веруя в будду Амиду, можно безнаказанно грешить, поскольку будущее рождение грешников в Чистой Земле уже предрешено. Синран с

<sup>253</sup> Трубникова Н.Н. «Выборка преданий о Святом»... С. 93–95.

<sup>254</sup> Этот эпизод не имеет соответствий в других ранних источниках и в целом не характерен для мысли Синрана, последовательно настаивавшего на исключительном почитании будды Амиды. Он считал, что почитание будды Амиды включает в себя почитание всех остальных будд, бодхисатв и божеств. Исходя из этих соображений, некоторые исследователи считают этот эпизод сконструированным Какунё, автором *Годэнсё* (*Dobbins J.C. Jodo Shinshu...* P. 40). Возможно, однако, что в конце жизни, когда его последователи стали подвергаться правительственным гонениям, Синран смягчил свою позицию, во всяком случае в письмах последних лет он советовал не критиковать другие культы и школы, подчиняться требованиям правительственных чиновников и молиться за них, даже когда они преследуют последователей Чистой Земли (*Bloom A. The Life of Shinran Shonin...* P. 57).

помощью увещеваний в письмах пытался разрешить возникшую проблему, однако сделать это на расстоянии было невозможно, и он послал в провинцию Канто своего старшего сына Дзэнрана<sup>255</sup>.

Поведение Дзэнрана в провинции Канто оказалось излишне ревностным и авторитарным. Он обвинил в еретических взглядах многих старых учеников Синрана, кроме того, объявил, что получил от Синрана особые тайные наставления. Подобный способ передачи от учителя к ученику был характерен для буддийских школ, но он противоречил самой сущности учения Синрана, всегда настаивавшего, что у него нет никаких тайных наставлений и вера в будду Амиду открыта для всех. Фактически Дзэнран пытался поставить общины последователей учения Чистой Земли под своё руководство. Конфликт всё разрастался, и в конце концов Синран в 1256 году был вынужден публично отречься от Дзэнрана и лишить его полномочий выступать от своего имени. Кроме того, в письмах, разосланных по общинам, он подтвердил, что не давал Дзэнрану никакого тайного учения и ничего не скрывал от своих последователей. Постепенно внутренние раздоры улеглись. Кроме того, главные ученики Синрана, оставшиеся в провинции Канто, были вызваны в ставку сёгуната в Камакура, где им пришлось давать разъяснения относительно учения Чистой Земли. Они смогли успешно ответить на вопросы правительства и защитить своё учение<sup>256</sup>. После этого общины последователей Синрана смогли жить в мире, хотя и позднее периодически возникали волны обвинений в аморальном поведении и непочитании других будд и богов, как со стороны правительственных авторитетов, так и со стороны конкурирующих буддийских школ.

Надо отметить, что действия сторонников «разрешённого зла» не привели Синрана к созданию какого-либо формального кодекса поведения для его сторонников. Он считал, что главным мотивом в поведении человека, получившего дар веры, является благодарность за спасение, и он не нуждается

<sup>255</sup> *Dobbins J.C. Jodo Shinshu...* P. 40.

<sup>256</sup> *Bloom A. The Life of Shinran Shonin...* P. 50-51.

в каких-либо предписанных моральных правилах. Человек, обретший веру, не становится святым, он остаётся обычным грешным человеком, совершающим в том числе и злые дела. Это обусловлено укоренившимися привычками и психологическими склонностями человека (накопленной прошлой кармой, выражаясь буддийским языком), однако сознательного, обдуманного зла человек, обретший веру, уже не делает<sup>257</sup>. Для Синрана рассуждения сторонников «разрешённого зла» означали, что они живут обычным человеческим «рассчитывающим» мышлением, а значит, встречи с буддой Амидой у них не произошло, «ум веры» они не обрели, а потому и не спасены. Позиция Синрана здесь, как и в других случаях, была достаточно максималистской, и позднее нравственный кодекс для последователей школы Син всё же был формально установлен<sup>258</sup>.

Последние годы жизни Синрана прошли относительно мирно. Он по-прежнему принимал учеников и занимался литературной деятельностью. *Годэнсё* сообщает о его мирной смерти в возрасте девяноста двух лет. Какунё не пишет ни о каких чудесах, сопровождающих смерть Синрана и знаменующих его возрождение в Чистой Земле, как обычно указывалось в житиях известных наставников амидаизма. Его младшая дочь Какусинни, присутствовавшая при его смертном часе, вероятно, высказывала какие-то сомнения в посмертной судьбе Синрана, поскольку в одном из сохранившихся писем Эсинни призывала дочь не сомневаться в его возрождении в Чистой Земле. По учению Синрана, залог будущего спасения обретался в момент обретения веры, а не в последний момент жизни, и тихий уход Синрана вполне соответствовал его словам.

На месте погребения Синрана была построена молельня, ставшая местом паломничества его учеников и последователей. Позднее здесь был построен храм, которым руководили и где совершали поминальные службы потомки Синрана. Здесь постепенно сформировалась главная линия «Истинной школы

<sup>257</sup> *Dobbins J.C. Jodo Shinshu...* P. 55.

<sup>258</sup> До наших дней дошло три списка правил поведения для последователей школы Син, самый ранний из которых датируется 1285 годом (*Dobbins J.C. Jodo Shinshu...* P. 66–67).



Чистой Земли», ставшая со временем самой многочисленной буддийской школой японского средневековья.

### 3.6. Услышавший Зов

В своих сочинениях Синран неоднократно ссылается на притчу о Белом Пути, содержащуюся в одной из работ Шань Дао, знаменитого китайского учителя амидаизма. После Синрана она приобрела большую популярность, поскольку в ней символически описывается путь последователя Чистой Земли.

В этой притче говорится о том, как некий путник совершает долгий путь на запад длиной в сто тысяч ли и пересекает огромную дикую равнину. Внезапно его путь преграждают два потока, имеющие общий исток. В северном направлении течёт поток бурлящей воды, в то время как на юг течёт поток огня, и конца этим потокам не видно. Потоки разделены между собой белым мостом шириной в четыре-пять *сун* (12–15 см). Длина моста всего сто шагов, однако волны воды и огня непрерывно захлёстывают его.

Равнина наполнена разбойниками и хищными зверями, заметив остановившегося путника, они устремляются к нему. Его охватывает страх и ужас, поскольку он понимает, что куда бы он ни побежал, ему не миновать смерти и пришёл его последний час. В отчаянии он всё же принимает решение пойти по Белому Пути, в надежде достичь западного берега. И как только это решение приходит к нему, он слышит голос позади себя, ободряющий идти вперёд и не бояться гибели. С другой стороны моста он слышит призыв с верой вступить на Белый Путь и ничего не бояться. Ободрившись, путник начинает движение по узкому мостику, в это время разбойники сзади призывают его вернуться, пугая неминуемой смертью. Однако путник продолжает идти, не оглядываясь, с мыслями, целиком сосредоточенными на мосту под ногами. Наконец он достигает западного берега, здесь встречает доброго друга и навсегда оказывается в безопасности.

В этой притче дикая опасная равнина означает этот мир, разбойники и хищные звери – это чувства человека, западный берег – это Страна Высшей

Радости будды Амиды. Поток воды означает алчность и желание, река огня – это гнев и ненависть. Узкий Белый Путь – это чистый ум веры, пробуждённый к возрождению в Чистой Земле посреди слепых страстей, владеющих человеком. Страсти и желания постоянно захлестывают его, подобно волнам воды и огня.

Голос, который человек слышит позади себя, – это голос Будды Шакьямуни. В учении Синрана Будда Шакьямуни предстаёт кем-то вроде пророка, поскольку главная причина появления Шакьямуни в этом мире – это провозглашение сутр, в которых говорится о Чистой Земле будды Амиды. С западной стороны, с другого берега, человек слышит зов будды Амиды. Приняв его в сердце, человек полностью вверяет себя действию Иной Силы Изначального Обета. Пройдя через смерть, человек обретает рождение в Чистой Земле и встречается с буддой Амидой<sup>259</sup>.

С помощью этой метафоры можно описать и жизненный путь самого Синрана. В долгом поиске путей спасения, изучив разнообразные буддийские учения, но не способный справиться с действием страстей и ощущающий себя погибающим и приговорённым к пребыванию в аду, он услышал зов будды Амиды и откликнулся на него. Его путь к другому берегу оказался долгим и непростым, но, слыша голос будды Амиды в своём сердце и полагаясь на действие Иной Силы, он более не оглядывался назад<sup>260</sup>. Получив незаслуженный и необусловленный дар будды Амиды, свой опыт веры Синран старался разделить с другими, поскольку только так можно было выразить благодарность. И ему это удалось, он обрёл множество учеников и последователей, и традиция его школы продолжается вплоть до настоящего времени.

<sup>259</sup> *Shinran. The Collected Works... Vol.1. Pp. 89-91.*

<sup>260</sup> Как он однажды скажет своему ученику, для человека, всей душой преданного единой Молитве [т.е. *нэмбуцу*], перемена ума происходит только один раз (*Юйэн-бо. Указ. соч. С. 502*).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведённое историографическое исследование, помимо выделения конкретных этапов и структурирования исследовательских работ в области изучения наследия Синрана, позволило нам дать и ответ на вопрос о том, почему Син-буддизм до сих пор остаётся малоизвестным буддийским направлением как в отечественной, так и мировой научной литературе. Малая изученность данной традиции вызвана тем обстоятельством, что Син-буддизм представляет собой одно из наиболее ярко выраженных религиозных направлений в буддизме. Поскольку в ходе модернизационных процессов в Японии (и в других азиатских странах) был создан образ буддизма как некоей необычной, «научной» или «философской» религии, привлекательной для заинтересованного западного читателя, религиозные элементы и учения, существующие в буддизме, в значительной степени оказались проигнорированы или переинтерпретированы. Объективное изучение Син-буддизма позволяет скорректировать подобный подход и получить более беспристрастные и соответствующие реальности представления о буддизме.

Одним из путей модернизации (используя язык христианской теологии, можно говорить о «демифологизации») буддизма, обусловленных стремлением защитить буддизм перед лицом наступающей западной цивилизации и сопровождающей её секуляризации, было представление буддизма как недогматической религии, имеющей «опытное» основание, во многом сходное с опытными основаниями новоевропейской науки. В рамках нашего исследования подобный процесс был показан на примере тех методов интерпретации Син-буддизма, которые были применены известным буддийским мыслителем Д.Т. Судзуки.

Кроме того, Д.Т. Судзуки видел базовую черту японского мировидения в не-двойственном восприятии действительности, и подобное восприятие он считал характерным и для Син-буддизма. Этот подход также имел вполне очевидную социокультурную составляющую. В Японии нового времени быстрыми темпами формировалась современная нация и национальное само-

осознание, доходящее иногда до крайних форм национализма. В ходе этого процесса неизбежно вставал вопрос о поиске неких общих принципов или идей, которые могли бы считаться объединяющими японцев в единую нацию, в «тело страны», *кокутай*<sup>261</sup>. Д.Т. Судзуки видел подобный общий принцип в не-двойственности, другие исследователи в качестве основной буддийской концепции, повлиявшей на формирование японского менталитета, называли учение об «исконной просветлённости», ведущее к всецелому принятию насущной действительности, стремлению жить здесь и сейчас<sup>262</sup>. «Монистические», унифицирующие подходы к японскому буддизму неизбежно деформировали учение Син-буддизма, имеющего значительные отличия от других буддийских направлений, и подобного рода искажения необходимо учитывать при работе с современной религиоведческой и буддологической литературой.

По нашему мнению, одной из таких важных деформаций является толкование у Д.Т. Судзуки центрального понятия учения Синрана, веры-*синдзин*, у самого Синрана означавшего акт взаимодействия двух лиц – человека и будды Амиды. Д.Т. Судзуки фактически превратил веру в общеподддийский гнозис, акт «правильного знания», в ходе которого человек осознаёт своё единство с Буддой в его высшем космическом теле и тем самым обретает спасение. Такой подход был воспринят впоследствии рядом исследователей, свидетельством чего является возникшая в конце 1970-х годов дискуссия о правильном переводе понятия *синдзин* на английский язык<sup>263</sup>.

Проведённое нами во второй главе исследование основных идей и концепций буддизма Чистой Земли и истории их формирования позволяет сделать вывод, что в буддизме происходило постепенное формирование представлений о необходимости для спасения помощи Спасителя и о том, что обрести спасение собственными силами невозможно. Для избавления от

<sup>261</sup> *Кокутай* – специфически японская национально-государственная общность, объединяющая в единое живое целое: на первом уровне – мир богов ками и императора (первосвященника синто), на втором – японский народ (потомков богов) и на третьем – Японские острова (творение богов), мир живой природы вне богов и людей (Молодяков В.Э. Япония в меняющемся мире: идеология, история, имидж. М., 2011. С.9.).

<sup>262</sup> Трубникова Н.Н. Традиция «исконной просветлённости» в японской философской мысли. М., 2010. С.6.

<sup>263</sup> Friedrich D.G. Op. cit.

бесконечного круговорота рождений и смертей нужно содействие «Иной Силы» того или иного рода, и Синран, на наш взгляд, лишь явно и последовательно сформулировал уже существующие в истории буддизма тенденции, а не изобретал какое-то совершенно новое буддийское учение<sup>264</sup>.

В научной и научно-популярной литературе по буддизму распространено мнение, что спасение в буддизме обретается собственными усилиями адепта, путём переформатирования сознания в ходе погружения в глубины собственной психики с помощью медитативных (йогических) практик. Тем не менее, как показывают исследования последних лет, роль медитативного опыта в истории и религиозных практиках буддизма была крайне переоценена и, как мы уже сказали, представление о буддизме как религии, основанной на «опыте», было выработано в процессе модернизации буддизма в конце XIX - начале XX вв.<sup>265</sup>. На наш взгляд, представленный в данной главе материал подтверждает подобную точку зрения. Не только Синран, но и все реформаторы японского буддизма XII - XIII вв. (времени, когда буддизм, принесённый в Японию извне в готовых формах, был уже освоен и осмыслен) пришли к выводу, что подробно разработанные в теории йогические практики не работают и не приносят плода. Это касается не только амидаистских школ и школы Нитирэна, чьи практики были в целом похожи, но и школы Сото Дзэн-буддизма, основанной Догэном, где достижение плода медитативной практики было отождествлено с самой практикой. Это касается даже и школы Тэндай, где в это время складывалась концепция «исконной просветлённости», также по сути отрицающая путь последовательного прохождения ступеней йогической практики с обретением на каждой ступени предписанного теорией плода.

<sup>264</sup> На наш взгляд, можно вообще говорить об общей эволюции буддийского учения, проходившей в «теистическом» направлении, то есть в постепенном формировании представлений о личном Боге. Нами было проведено предварительное исследование по данной теме, опубликованное на общецерковном портале «Богослов.ру», см.: *Гунский А.Ю.* Сотериологическое учение о «спасении только верой» буддийской школы Чистой Земли и теистические тенденции в истории буддизма. Ч.1. // Электронный ресурс: <https://bogoslov.ru/article/5799737> (дата обращения 01.03.2020).

<sup>265</sup> *Sharf R. H.* Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience // *Numen*. 1995. Vol. 42. P. 228–284.

Из сказанного не следует, что в буддизме вообще не существует медитативного опыта, но соотношение между подобного рода опытом и доктринальным учением буддизма представляется намного более сложным и неоднозначным, чем обычно считается. Для нашего исследования важно, что религиозный опыт в буддизме обычно понимается как трансперсональный, связанный с измененными состояниями сознания, яркими мистическими переживаниями, восхождением ума по ступеням созерцания, ощущением слияния индивида и некоей сверхреальности и т.п.

Учение Синрана, по нашему мнению, также связано с его личным религиозным опытом, но этот опыт отличается от безличных трансперсональных состояний, по мнению некоторых исследователей, составляющих основу буддизма<sup>266</sup>. Синран имел опыт личной встречи с «Иной Силой» и вызванной этой встречей «перемены ума», покаяния и жизни в вере.

Синран, будучи одним из самых образованных людей своего времени, сумел выразить свой личный опыт на языке буддийской философии. Проведённое нами в третьей главе исследование, на наш взгляд, позволяет указать на тесную связь его учения с его жизненным и религиозным опытом, хотя в случае Синрана эти понятия неразделимы.

В качестве элементов такого опыта можно рассматривать его «предельную заботу» о своём спасении, внутренний кризис, личную встречу с «Иной Силой» и вызванное этой встречей покаяние, «перемену ума», обретение уверенности в своём спасении, проповедь как благодарность и передачу бесценного дара веры, жизнь в полном соответствии с действием «Иной Силы». Природа этой «Иной Силы» выходит за рамки нашего исследования.

В качестве одного из направлений дальнейшего исследования можно назвать детальное изучение понятия «веры»-*синдзин* у Синрана. Понятие «вера» (санскр. *шраддха*) существовало и в раннем буддизме, однако смысловое наполнение этого термина менялось. На наш взгляд, трансформация

---

<sup>266</sup> Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997. С. 45.

этого понятия началась в поздних махаянских сутрах и обрела окончательное завершение в учении Синрана.

Можно выдвинуть гипотезу, что рассмотренная выше в традиционных буддийских терминах дилемма «спасение собственными силами» – «спасение при помощи свыше» в более широком плане может пониматься как противопоставление понятий «гнозис» – «вера». Вера подразумевает доверие к Другому, в том числе в самом важном для человека событии – в победе над смертью, обретении вечной жизни и бессмертия. Вера возлагает эту задачу на Другого, и поэтому она неразрывно связана с любовью – ведь доверять можно только тому, кого любишь и кто любит тебя, и с надеждой – ведь до самого последнего момента человек не имеет уверенности в спасении. Хотя Синран говорил об обретении уверенности в спасении уже в этой жизни, однако само спасение в этой жизни не обреталось, для него нужно было пройти через смерть и возродиться заново, уже в иной земле. На наш взгляд, это означает, что он правильно понимал веру.

В противоположность вере гнозис не доверяет никому и в деле обретения бессмертия полагается только на себя. Такое состояние хорошо описывается известным выражением «лёд одиночества». Где нет доверия, нет и любви и надежды. Нет здесь и понятия греха, вместо него выступает «неведение», неправильное знание. Гнозис стремится всё понять и всё поставить под свой контроль. Представляется, что рассмотрение диалектики «гнозис» – «вера» на буддийском материале может быть обозначено как одна из основных будущих тем, вытекающих из изучения религиозно-философского наследия Синрана.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

### Источники

1. Избранные сутры китайского буддизма / отв. ред. Е.А. Торчинов; пер. с кит. Поповцева Д.В., Солонина К.Ю., Торчинова Е.А. СПб., 2000.
2. Итигон ходан (Речи краткие, драгоценные) / пер. с яп. В.П. Мазурика // Буддизм в Японии / под ред. Т.П. Григорьевой. М., 1993. С. 510–534.
3. *Камо-но Тёмэй*. Записки из кельи / пер., примеч. Н.И.Конрада // Исэ моногатари. М., 1979. С. 208–37.
4. *Синран*. Песня об истинной вере / пер. Н.Н. Трубниковой // Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв. М., 2014. С. 474–482.
5. *Синран*. Величальные песни царевичу Сётоку / пер. Н.Н. Трубниковой // Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв. М., 2014. С. 483–502.
6. *Синран*. Сущность «Трактата о единственно-вере» / пер. и коммент. А.А. Михалева; отв. ред. Ю.Б. Козловский // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. С. 362–378.
7. Трубникова Н.Н., Гунский А.Ю. «Выборка преданий о Святом» и традиция монашеских жизнеописаний в Японии // Историко-философский ежегодник. 2019. Т. 34. С. 63–101.
8. *Юйэн-бо*. Таннисё (Избранные записи скорбящего об отступничестве) / пер. с яп. В.П. Мазурика // Буддизм в Японии / под ред. Т.П. Григорьевой. М., 1993. С.491–509.
9. Японские легенды о чудесах (IX–XI вв.) / пер. с яп. А.Н. Мещерякова. М., 1984.
10. Buddhist Psalms of Shinran Shonin / translated from the Japanese by Yamabe, Shūgaku.; Beck, L. Adams. L, 1921.
11. Buddhist texts from Japan. II. Sukhavati-Vyuha: Description of Sukhavati, the Land of Bliss / ed. by F. Max Muller and Bunyiu Nanjio. Oxford, 1883.



12. *Hirota D.* «On Attaining the Settled Mind»: A Translation of Anjin ketsujio sho // Rennyō Shōnin Kenkyū, Kyōgi-Hen. 1998. Vol. 2. P. 19–54.
13. Honen the Buddhist Saint: Essential Writings and Official Biography from the 14th Century Manuscript Compiled by Imperial Order / ed. and adapted by Joseph A. Fitzgerald; foreword by Clark Strand; introduction by Alfred Bloom; translation by rev. Harper Havelock Coates and rev. Ryugaku Ishizuka. Bloomington, 2006.
14. *Honen.* Senchaku Hōgan Nembutsu Shū: A Collection of Passages on the Nembutsu Chosen in the Original Vow/ translated into English by Morris J. Augustine, Kondo Tessho. Berkeley, California, 1997.
15. *Inagaki H., Stewart H.* The Three Pure Land Sutras: A Study and Translation from Chinese. Kyoto, 2000.
16. *Kakunyo.* An Illustrated Biography of Shinran, Hōganji Shōnin (Hōganji Shōnin Shinran Denne) / introduction, translation and notes by Zuio H. Inagaki // Electronic resource: <http://web.mit.edu/stclair/www/horai/denne-index.htm> (checked on 01.03.2020).
17. *Shinran.* Kyōgyōshinshō: on Teaching, Practice, Faith, and Enlightenment / translated from the Japanese by Hisao Inagaki. Berkeley, California, 2003.
18. *Shinran.* The Collected Works of Shinran: Vol.1.: The Writings. Vol. 2: Introductions, Glossaries, *Riding Aids* / translated, with introductions, glossaries and reading aids by Dennis Hirota (Head Translator), Hisao Inagaki, Michio Tokunaga, Ryūshin Uryūzu. Kyoto, 1997.
19. The Essential Shinran: A Buddhist Path of True Entrusting / compiled and edited by Alfred Bloom; foreword by Ruben L. F. Habito. Bloomington, 2007.
20. The Sacred Books of the East / translated by various oriental scholars and ed. by F. Max Müller. Vol. XLIX. Oxford, 1894.
21. The Shin Buddhist Classical Tradition: A Reader in Pure Land Teaching. Vol. 1 / ed. by Alfred Bloom; foreword by Kenneth K. Tanaka. World Wisdom, Inc., 2013.

22. *The Shin Buddhist Classical Tradition: A Reader in Pure Land Teaching. Vol. 2* / ed. by Alfred Bloom; foreword by Kenneth K. Tanaka. Word Wisdom, Inc., 2013.
23. *Yuienbo. Tannisho: Passages Deploring Deviations of Faith* / translated from the Japanese by Shōjun Bandō in collaboration with Harold Stewart. Rennoyo Shonin Ofumi: *The Letters of Rennoyo* / translated from the Japanese by Ann T. Rogers, Minor L. Rogers. Moraga, California, 1996.

### Литература

24. Буддизм в Японии / отв. ред. Т.П. Григорьева. М., 1993.
25. Буддийская философия в средневековой Японии / под ред. Ю.Б. Козловского. М., 1998.
26. *Гришин М.В.* Мифологизация традиционного Востока в искусстве и научной мысли Запада. М., 2013.
27. *Гунский А.Ю.* Интерпретация учения Синрана и школы Син в работах Д.Т. Судзуки // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2019. № 2 (48). С. 117–126.
28. *Гунский А.Ю.* История изучения Синрана (1173 – 1263 гг.) и школы Син в англоязычной литературе // Ежегодник Япония. 2019. Т.48. М., 2019. С. 197–227.
29. *Гунский А.Ю.* Риторика религиозного опыта и процессы модернизации буддизма // III Конгресс Русского религиоведческого общества «Религия и религии: дискурсы и практики». Санкт-Петербург, 4-6 октября 2019: Сб. тезисов. М., 2019. С. 41–42.
30. *Гунский А.Ю.* Сотериологическое учение о «спасении только верой» буддийской школы Чистой Земли и теистические тенденции в истории буддизма. Ч.1. // Электронный ресурс: <https://bogoslov.ru/article/5799737> (дата обращения 01.03.2020).
31. *Гунский А.Ю.* Сотериологическое учение о «спасении только верой» буддийской школы Чистой Земли и теистические тенденции в истории

- буддизма. Ч.2. // Электронный ресурс: <https://bogoslav.ru/article/5799740> (дата обращения 01.03.2020).
32. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта: исследование человеческой природы / пер. с англ. В.Г. Малахиевой-Мирович, М.В. Шик, под ред. С.В. Лурье. М., 2017.
  33. *Джинджолия Б.И.* Концепция просветления в учении Д.Т. Судзуки: теория и практика вопрошания: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Екатеринбург, 2004.
  34. *Молодяков В.Э.* Япония в меняющемся мире: идеология, история, имидж. М., 2011.
  35. *Лысенко В.Г. и др.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В.Г. Лысенко, А.А. Терентьев, В.К. Шохин. М., 1994.
  36. *Саид Э. В.* Ориентализм. Западные концепции Востока / пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб., 2006.
  37. *Самарина Т.С.* Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. М., 2019.
  38. *Судзуки Д.Т.* Основы дзэн-буддизма. Кацуки С. Практика дзэн. / пер. с англ. Бишкек, 1993.
  39. *Судзуки Д.Т.* Мистицизм христианский и буддийский / пер. с англ. А. Мищенко. Киев, 1996.
  40. *Судзуки Д.Т.* Очерки о дзен-буддизме. Ч.2. СПб., 2004.
  41. *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997.
  42. *Трельч Э.* Церковь и секта // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1994. С. 140–148.
  43. *Трубникова Н.Н., Бачурин А.С.* История религий Японии IX–XII вв. М., 2009.
  44. *Трубникова Н.Н., Бабкова М.В.* Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв. М., 2014.

45. *Трубникова Н.Н.* Синран и история буддийского учения о Чистой Земле // *Философские науки*. 2012. №5. С. 61–76.
46. *Трубникова Н.Н.* Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. М., 2010.
47. *Хантаева Е.И.* История и доктрина школы Цзинту в письменных источниках: дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2000.
48. *Щербатской Ф.И.* Философское учение буддизма: лекция, читанная при открытии Первой Буддийской Выставки в Петербурге 24 августа 1919 года. Петербург, 1919 // Электронный ресурс: [http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/b\\_stcherbatsky\\_1919.pdf](http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/b_stcherbatsky_1919.pdf) (дата обращения 01.03.2020).
49. *Эриксон Э.Г.* Молодой Лютер: психоаналитическое историческое исследование / пер. с англ. А.М. Каримского. М., 1996.
50. *Algeo A.S.* Beatrice Lane Suzuki: An American Theosophist in Japan // *Quest*. 2007. Vol. 95. No. 1. P. 13–17.
51. *Allan A.* The Senchakushu in Japanese Religious History: The Founding of a Pure Land School // *Journal of the American Academy of Religion*. 1987. Vol. 55. No 3. P. 473–499.
52. *Amstutz G.* Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism. Albany, 1997.
53. *Amstutz G.* Sexual Transgression in Shinran's Dream // *The Eastern Buddhist*. 2012. Vol. 43. No. 1/2. P. 225–269.
54. *Barth K.* The Doctrine of the Word of God / translators G. T. Thomson, Harold Knight. Vol.1. Pt.2. Edinburgh: T & T Clark International, 1956.
55. *Bloom A.* Shinran's Gospel of Pure Grace // *The Journal of Asian Studies*. Tucson, Arizona, 1965. Vol. 14. No 97. P. 765.
56. *Bloom A.* The Life of Shinran Shonin: The Journey to Self-Acceptance // *Numen*. 1968. Vol.15. No. 1. P. 1–62.
57. *Bunyiiu N.* A Short History of the Twelve Japanese Buddhist Sects. Tokyo, 1886.

58. *Dobbins J.C.* Introduction // Suzuki, D.T. Selected Works of D.T. Suzuki. Vol.II. Pure Land. Berkeleys, 2015. P. 15–51.
59. *Dobbins J.C.* Jodo Shinshu: Shin Buddhism in Medieval Japan. Honolulu, 2002.
60. *Dobbins J.C.* Letters of the Nun Eshinni. Images of Pure Land Buddhism in Medieval Japan. Honolulu, 2004.
61. *Dobbins J.C.* The Many Faces of Shinran: Images from D.T. Suzuki and «The Eastern Buddhist» // The Eastern Buddhist. New series. 2011. Vol. 42. No 2. P. 1–24.
62. Faith in Buddhism / ed. by Imre Hamar, Takami Inoue. Budapest, 2016.
63. *Friedrich D.G.* Shinjin, Faith, and Entrusting Heart: Notes on the Presentation of Shin Buddhism in English // Electronic resource: [http://www.wilmina.ac.jp/ojc/edu/kiyo\\_2008/kiyo\\_05\\_PDF/06.pdf](http://www.wilmina.ac.jp/ojc/edu/kiyo_2008/kiyo_05_PDF/06.pdf) (checked on 01.03.2020).
64. *Fox D.A.* Soteriology in Jodo Shin and Christianity // Japanese Journal of Religious Studies. 1968. Vol. 9. No 1/2. P. 30–51.
65. *Hazama J.* The Characteristics of Japanese Tendai // Japanese Journal of Religious Studies. 1987. Vol. 14. No 2/3. P.101–112.
66. *Higgins J.* Luther and Shinran on Fides Sola: A Textual Study // The Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies. 1988. No 4. P. 23–42.
67. *Hirota D.* Asura's Harp: Engagement with Language as Buddhist Path. Universitätsverlag Winter Heidelberg, 2006.
68. *Hirota D.* Review to Takamichi Takahatake's «Young Man Shinran: A Reappraisal of Shinran's Life» // Monumenta Nipponica. 1988. Vol. 43. No 1. P. 117–120.
69. *Hirota D.* Shinran: An Introduction to His Thought. Kyoto, 1989.
70. *Hirota D.* Shinran, Barth and Religion: Engagement with Religious Language as an Issue of Comparative Theology // Electronic resource: [https://www.academia.edu/37070301/Shinran\\_Barth\\_and\\_Religion\\_Engageme](https://www.academia.edu/37070301/Shinran_Barth_and_Religion_Engageme)

nt\_with\_Religious\_Language\_as\_an\_Issue\_of\_Comparative\_Theology\_2003\_.pdf (checked on 01.03.2020).

71. *Inagaki Z.* Introduction to the Kyo Gyo Shin Sho // Electronic resource: [http://www.nembutsu.info/horai/KGSS\\_intro.htm](http://www.nembutsu.info/horai/KGSS_intro.htm) (checked on 01.03.2020).
72. *Ingram P.O.* Shinran Shonin and Martin Luther: A Soteriological Comparison // *Journal of the American Academy of Religion*. 1971. Vol. 39. No. 4. P. 430–447.
73. *Keel H.S.* Understanding Shinran: A Dialogical Approach. United States of America, 1996.
74. *Lee K.D.* Comparative analysis of Shinran's Shijin and Calvin's Faith // *Buddhist-Christian Studies*. 2004. Vol. 24. P. 171–190.
75. *Lee K.D.* The Prince and the Monk: Shotoku Worship in Shinran Buddhism. State University of New York Press, 2007.
76. *Lloyd A.* Shinran and His Work: Studies in Shinshu Theology. Tokyo, 1910.
77. *Marra M.* The Development of Mappō Thought in Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1988. Vol. 15. No 1. P. 25–54.
78. *Maymind I.* Ethics in Exile: A Comparative Study of Shinran and Maimonides: A dissertation presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of the Ohio State University. The Ohio State University, 2011.
79. *Osto D.* Merit / edited by John Powers // *The Buddhist World*. Routledge, 2015. P. 351 – 366.
80. *Plant T.R.* Dualism and Nondualism in the thought of Dionysius the Areopagite and Shinran Shōnin: Thesis submitted for examination for the degree of Doctor of Philosophy. Selwyn College, University of Cambridge, 2013.
81. *Reischauer A.K.* A Catechism of the Shin Sect (Buddhism): From the Japanese Shinshu Hyakuwa by R. Nishimoto. Honolulu, 1921.
82. *Sasaki G.* A Study of Shin Buddhism. Kyoto, 1925.

83. *Sharf R. H.* Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience // *Numen*. 1995. Vol. 42. P. 228–284.
84. *Schroeder J.* Empirical and Esoteric: The Birth of Shin Buddhist Studies as a Modern Academic Discipline // *Japanese Religions*, NCC Center for the Study of Japanese Religions. 2014. Vol. 39. No 1/2. P. 95–118.
85. *Suzuki B.L.* Mahayana Buddhism / an Introduction by Dr. D.T.Suzuki; a Foreword by Christmas Humphreys; ed. by George Allen & Unwin Ltd. L., 1981.
86. *Suzuki D.T.* Japanese Spirituality / translated by Norman Waddell. Ministry of Education, Japan, 1972.
87. *Suzuki D.T.* Swedenborg: Buddha of the North / translated and with an Introduction by Andrew Bernstein; Afterword by David Loy. West Chester, Pennsylvania, 1996.
88. *Suzuki D.T.* Selected Works of D.T. Suzuki. Vol. II. Pure Land / volume editor James C. Dobbins. Berkeley, 2015.
89. *Takahatake T.* Young Man Shinran: A Reappraisal of Shinran's Life. Waterloo, Ont.: Published for the Canadian Corp. for Studies in Religion, 1987.
90. *Tsang C.R.* Marriage, Adoption and Honganji // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2005. Vol. 32. No 1. P. 53–83.
91. *Ueda Y.* Response to Thomas P. Kasulis' Review of «Letters of Shinran» // *Philosophy East and West*. Vol. 31. No. 4 (Oct., 1981). P. 507–511.