

## ЭЛЕМЕНТЫ СИНТО-БУДДИЙСКОГО СИНКРЕТИЗМА В РЕЛИГИОЗНЫХ УЧЕНИЯХ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ

DOI: 10.31696/2542-1530-2022-6-49-79

В статье рассматривается содержание религиозных учений буддийских школ Тэндай, Сингон и Нитирэн, а также первых синтоистских традиций Ватарай и Ёсида. Основное внимание в статье уделено исследованию синкретической традиции между синто и буддизмом, а также тому, как отдельные элементы разных религиозных традиций взаимопроникали друг в друга. В работе дается текстологический и источниковедческий анализ сочинений и трактатов японских религиозных деятелей с целью выявить взаимные доктринальные заимствования в рассматриваемых учениях, опираясь на исторический контекст, попытаться охарактеризовать генезис рассматриваемых религиозных учений и их доктрин, определить основные методы и инструменты религиозных идеологов по утверждению и распространению своих учений.

*Ключевые слова:* боги синто, буддизм, религиозный синкретизм, средневековая Япония, ками, будды и бодхисаттвы.

### **Введение**

Практически сразу после проникновения в Японию буддизм вступил в тесное взаимоотношение с ее исконными верованиями. Процесс этот породил уникальное религиозное явление, совмещающее в себе элементы обеих религий – синто-буддистский синкретизм.

В рассматриваемый период для японского буддизма было характерно рассматривать *ками*<sup>1</sup> как часть животного мира (хотя вернее будет сказать «живого мира»). А раз буддийское учение направлено на спасение всех живых существ, то ками также были объявлены объектами такового спасения. С этой целью еще с конца VII в. на территориях синтоистских святилищ или тех, которые находилась под

---

<sup>1</sup> В синтоизме – духовная сущность, местное божество. – *Прим. ред.*

покровительством ками, стали пристраиваться буддийские храмы и пагоды. Совместные синто-буддийские храмовые комплексы получили название *дзингудзи*. Буддийское духовенство стало широко использовать практику религиозных служб во имя спасения ками.

Концепция согласования синто и буддизма получила название *симбуцу сюго* («сведение вместе») [Козловский 1998, 245]. Впоследствии, по мере развития этого «сведения» менялось и место ками по отношению к буддийскому учению. Из обычных почитателей Закона Будды они стали его ревностными охранниками, затем получили возможность достичь просветления и стать бодхисаттвами, а затем и буддами. В итоге путь следования буддийскому учению привел к тому, что *ками* были объявлены воплощениями изначального Будды.

С эпохи Хэйан в Японии получило распространение концепция *хондзи суйдзяку* – «исконная сущность – проявленные следы». Впервые термин *суйдзяку* был применен по отношению к ками во второй половине IX в. Однако вплоть до эпохи Камакура (1185–1333) цельной трактовки эта концепция не получила. Ее суть имеет эзотерическую природу. Исходя из принципа, что «все явленное имеет тайный, скрытый смысл», буддистские теологи выводили следующую мысль: синто, имеющее небуддийскую форму, тоже содержит в себе часть истины. То есть, то, что на поверхности воспринимается как ками (явное), в глубине своей являются буддами и бодхисаттвами (тайное). Слова об «исконной сущности» (*хондзи*) и «проявленных следах» (*суйдзяку*) мы можем найти в Логосовой сутре, где исторический Шакиямуни представлялся лишь как частное проявление безначального и бесконечного Будды.

Первые проявления концепции *хондзи суйдзяку* можно найти уже в 859 г., когда монах Эрё (812–860) впервые употребил термин «проявленный след» к божеству святилища Касуга, а к концу периода Хэйан (794–1185) большинству известных ками была подобрана «исконная сущность» [Накорчевский 2003, 315]. Так, «хондзи» для Амагэрасу

стал будда Махавайрочана (яп. Дайнити), а для главного святилища Кумано – будда Амида и т. д. [Светлов 1985, 60]. Ками получали титул *гонгэн* – перевоплощения будд. Например, в 794 г. таковым был объявлен Хатиман [Игнатович 1989, 47].

Исходя из этих общих положений, каждая школа периода Хэйан создала свое собственное синкретическое учение, из которых наиболее популярными стали системы школ Тэндай и Сингон. В школе Тэндай такое учение называлось *санно итидзицу синто* (синто единой реальности Горного владыки), а в школе Сингон – *рёбу синто* (двухчастное синто). Оба учения проистекали из почитания ками гор, на которых располагались храмы этих школ. Фактически, духовенство таким образом переносило на себя покровительство местных божеств и соотносилось с традиционным для японцев культом гор. Тем не менее, окончательное формирование обоих учений относится уже к периоду Камакура. Важно отметить, что строгое закрепление двух учений за породившими их школами отсутствовало. Так, монахи Тэндай могли быть сторонниками сингонского *рёбу синто* и наоборот.

### **«Горный владыка» школы Тэндай**

Без сомнений, корни синто-буддистского синкретизма школы Тэндай лежат в периоде Хэйан. Однако первая попытка текстовой систематизации тэндайского синкретизма была предпринята только в 1223 г. – через 400 лет после смерти основателя школы, монаха Сайтё (767–822), который написал трактат «Ётэнки» («Записки Сияющего Неба»). Одной из центральных идей трактата было то, что все учения, которые существовали до распространения Сутры Лотоса, суть средства для проповеди единого, истинного учения [Козловский 1998, 246]. Другими словами, небуддийские учения представлялись как бы подготовительным этапом для восприятия Закона Будды. На примере Китая в трактате указывается, что те же Лао Цзы и Конфуций были отправлены самим буддой Махавайрочаной распространять свои учения, подготавливая людей к буддизму [Козловский 1998,

247]. Собственно, подобные китайские мудрецы, а также бодхисаттвы перевоплотились в Японии в форме ками, а сам будда Махавайрочана принял облик божества-покровителя горы Хиэй и стал именоваться Горным Владыкой. В понимании *санно итидзицу синто* Горный Владыка является корнем, основой всех *ками*.

Корни такой «классификации» учений лежат в традиции китайской школы Тяньтай, учение которой и перенес на японскую почву Сайтё. В трактовке Чжи-и, основателя китайской школы Тяньтай, исторический будда Шакьямуни проповедовал свое учение, раскрывая отдельные его аспекты и в несколько измененном виде [Накорчевский 2004, 245]. Такое постепенное обращение было направлено на подготовку людей к принятию истинного, сокровенного учения во всей его полноте. Роль таких вспомогательных учений как раз и играли китайские и японские нативные учения. Каждое из них со своей стороны раскрывает содержание истинного учения будды.

Отношения между ками и буддами объяснялись в «Ётэнки» словами из Сутры Цветка Милосердия: «После моего исчезновения в нирване, я, Шакьямуни, сделаю так, чтобы великие пресветлые боги явились в дурные миры и таким образом спасли сущих». Объявление ками бодхисаттвами фактически ставило их на один уровень с теми монахами школы Тэндай, которые также удостоивались этого звания. Иными словами, между бодхисаттвами нет разницы – не важно, монах это или божество. А горный культ лишней раз подчеркивал близость *санно итидзицу синто* с традиционными японскими верованиями. Культ Горного Владыки составлял единый религиозный комплекс с синтоистским святилищем ками-покровителя горы Хиэй [Китагава 2005, 89].

Приведенная цитата из «Ётэнки», однако, отсутствует в указанной сутре и является чистейшим подлогом и фальсификацией [Накорчевский 2003, 319]. Дело в том, что при разработке и модификации нового буддистского учения никак нельзя было обойтись без опоры на канонические тексты, такие как сутры и шастры. Но если подходящих цитат

среди таковых не находилось, их часто выдумывали или искажали исходный смысл. Помимо понятного стремления придать своему учению более высокий статус, японских буддистов подводило плохое знание китайского языка.

Вторым излюбленным способом доказательства истинности того или иного учения были разные апелляции к этимологии. Форма иероглифа, его написание, прочтение и созвучие с другими словами – все это использовалось в апологии тех или иных идей. Наглядно такой подход демонстрируется в толковании самого имени божества Санно (Горного Владыки, яп. 山王). В написании используются иероглифы из четырех линий, при этом в первом иероглифе три линии как бы исходят из нижней, а во втором – три горизонтальных линии пересекаются или «связываются» четвертой, вертикальной линией. Учитывая, что идея триединства была весьма популярна в догматике школы Тэндай, неудивительно, что эта же идея, подкрепляемая визуальным «символом» в виде имени божества, заработала и в *санно итидзицу синто*. Например, в имени Горного Владыки, по мнению монахов Тэндай, наглядно отражалась идея о том, что «три аспекта истины составляют единую реальность» [Трубникова 2009, 224]. Даже само божество подверглось троичному делению. В житии Сайтё, составленном в период Камакура, говорится о явлении ему трех покровителей школы Тэндай – будды Сяка (Шакья), Якуси (будда Медицины) и Амида (Амитабха). Согласно житию, Сайтё истолковал это явление как доказательство троичности божества горы Хиэй, на которой и случилось это «откровение» [Накорчевский 2004, 253].

Довольно заметное место в *санно итидзицу синто* занимали даосские элементы. Например, со временем на горе Хиэй сложился культ семерых ками, каждый из которых отождествлялся с конкретной звездой созвездия Большой Медведицы, глубоко почитаемой в даосизме [Накорчевский 2003, 321].

Несмотря на такую систематизированность тэндайского взгляда на синто-буддийский синкретизм в период Камакура,

наибольшее распространение *санно итидзицу синто* получило в начале периода Эдо (1603–1867). Благодаря усилиям монаха Тэнкай (1536–1643), идея триединства Горного Владыки вышла на новый уровень. Теперь составными частями друг друга объявлялись сам Горный Владыка, богиня Аматаэрасу и будда Дайнити, причем Аматаэрасу занимала руководящую роль в этой троице [Григорьева 1993, 280]. Бурная агитационная деятельность Тэнкай вскоре дала свои результаты: после смерти Токугава Иэясу (1543–1616) он смог убедить его наследников предоставить усопшему посмертный титул – «Великий Аватар, Сияющий с Востока» (*то:сё: дайгонгэн*). Сразу заметна определенная символическая связь с богиней, Сияющей с Небес – Аматаэрасу. Мавзолейно-храмовый комплекс в Никко также был построен под руководством Тэнкай и в соответствии с догматикой *санно итидзицу синто*, что не может не свидетельствовать о значимости учения.

### **«Двухчастность» школы Сингон**

Подход школы Сингон к вопросу синто-буддийского синкретизма несколько отличался. Основателем школы был монах Кукай (774–835), и сингоновская версия синкретизма исходила из утверждения Кукая о двух учениях: явном и скрытом. Но скрытость не означает тайный или закрытый характер учения. Оно называется таковым только потому, что людям слишком тяжело его постичь и потому они прежде всего обращаются к всевозможным явным учениям [Григорьева 1993, 146]. Такие учения, как конфуцианство или даосизм, рассматриваются как пригодные для несовершенных людей, но вовсе не отрицаются [Кукай (Кобо Дайси) 2018, 37]. Постигнув явные, человек открывает себе путь к постижению скрытого учения.

Так как и школа Тэндай, и школа Сингон были по своей природе эзотерическими, то для их догматики была характерна идея о невозможности полной передачи учения только в словесной форме. Поэтому повышалось значение других способов передачи религиозного смысла, самым

значимым из которых считался визуальный образ. И если в тэндайской версии синкретизма таким визуальным образом или символом выступало имя Горного Владыки, то в синкретическом учении школы Сингон, получившем название *рёбу синто*, в этой роли выступали *мандалы* – сакральные схематические изображения в буддизме и индуизме. Согласно Кукаю, природа вселенского Будды символически раздваивается на две мандалы [Трубникова 2009, 248]. Наибольшей популярностью в эзотерическом буддизме, который проник в Японию, пользовались две мандалы. Первая из них это мандала Рождения из Лона Сокровищницы Великого Сострадания, а вторая – мандала Алмазного мира. Такая двойственность, или *рёбу*, легла в основу синто-буддийского синкретизма в традиции Сингон. Мотив «двойственности» можно наблюдать и в других изречениях Кукая. Им глубоко разрабатывалась идея о том, что сущность изначального Будды проявляется в различных аспектах, которые в свою очередь делятся на парные группы [Григорьева 1993, 140].

Религиозная семантика этих двух мандал раскрывается примерно следующим образом: мандала Рождения из Лона Сокровищницы Великого Сострадания символизировала статическое бытие, в котором просветление исходит из центра композиции, где изображен будда Дайнити. Мандала же Алмазного Мира символизирует путь верующего к достижению просветления. Другими словами, эти два изображения отражают два начала буддийского учения: пассивное (восприятие закона и милости Будды) и активное (личный путь верующего к спасению).

Именно с этими мандалами и отождествлялись два храмовых комплексов в Исэ. Внутреннее святилище Аматэрасу ассоциировалось с солнцем и огнем, а Внешнее святилище Тоёукэ – с луной и водой. Здесь и нашла свое развитие идея, что «истинной сущностью» Аматэрасу является будда Дайнити. Детальнее место святилищ Исэ в синто-буддийском синкретизме мы рассмотрим чуть ниже.

Необходимо отметить, что большое количество текстов, где излагается догматика *рёбу синто*, были созданы только во второй половине периода Камакура. Ровно как в случае с приписыванием авторства текстов *санно итидзицу синто* кисти Сайтё, так и в случае с *рёбу синто* аналогичная ситуация произошла по отношению к Кукаю [Накорчевский 2004, 305]. Во многом такая «своевременная» кодификация синкретических учений Сингон и Тэндай связана с развитием новых буддистских школ в период Камакура. Большая ориентированность на народные массы, упрощение догматики и ритуалов, предоставление всем и каждому равной возможности для спасения, критика эзотерических школ – это и многое другое стало содержанием учений школ Дзэн, Нитирэн, а также амидаистских Дзёдо сю и Дзёдо син сю. Постепенно терявшее свое положение школы традиционного эзотерического буддизма были вынуждены более активно использовать в своей апологии синтоистские элементы.

Более того, сёгуны Минамото в целях усиления своей власти и авторитета объявили своим удзигами (родовым божеством-покровителем) самого Хатимана, одного из самых популярных божеств синто [Светлов 1985, 68]. Поэтому появление в учении школ Тэндай и Сингон новых, смежных с синто элементов можно рассматривать двояко: с одной стороны, противопоставить новым камакурским школам свою тесную связь с народными верованиями, а с другой – поддержать проводимый сёгунатом курс на повышение статуса синто как одного из столпов режима.

### «Синто Лотоса»

Дальше прочих буддийских школ в апелляции к синтоистским верованиям зашел Нитирэн (1222–1282), основатель одноименной школы. Основываясь на учении школы Тэндай и на своей личной приверженности культам местных божеств, Нитирэн разработал свой вариант синкретизма под названием *хоккэ синто* (синто Сутры Лотоса). В основе его синкретической концепции лежит тезис о том, что воспринявшие учение Будды японские божества стали его



ревностными защитниками. Позднее он развил это положение и стал утверждать, что Аматаэрасу и Хатиман являются воплощениями предвечного Будды, а все остальные божества суть его дети [Григорьева 1993, 189].

Подобными ссылками Нитирэн пытался подкрепить престиж камакурских сёгунов. В своих попытках он не гнушался даже откровенных фальсификаций. Так, дабы одновременно подтвердить легитимность новых властей и повысить свой собственный авторитет Нитирэн утверждал, что Минамото Ёритомо смог одержать победу только благодаря тому, что тайно перенес *синтай* («тело божества» – вместилище ками) Аматаэрасу в родную провинцию самого Нитирэна – Ава, которая поэтому была объявлена центром Японии и местом пребывания богини [Игнатович 1989, 57]. Еще одним свидетельством стремления Нитирэна увязать свое учение с культом Аматаэрасу можно считать само его имя, где «нити» переводится как «солнце», а «рэн» – «лотос» [Светлов 1985, 69]. Таким образом, в имени «Нитирэн» символически совмещается культ Аматаэрасу и буддистское учение. В культе *хоккэ синто* важное место также занимала система 30 божеств, которые по очереди в течение 30 дней становились защитниками Лotosовой сутры. Эта роль была предоставлена наиболее влиятельным божествам синтоистского пантеона.

В конце XII в. появляется альтернативная трактовка концепции *хондзи-суйдзяку*, по которой «хондзи» объявлялись уже ками, а будды и бодхисаттвы уже выступали в роли «суйдзяку». Такое «перевернутое» представление о соотношении будд и ками получило название *симбон-буцудзяку* («ками – изначальные, будды – спустившиеся») [Игнатович 1989, 48]. Во многом именно подобными идеями вдохновлялись уже синтоистские идеологи.

### ***Исторический контекст появления Ватарай синто***

Догматика *рёбу синто* предполагала равное проявление будды Махавайрочаны в двух мандалах, которые в свою очередь отождествлялись с Внутренним и Внешним

святилищами комплекса Исэ. Это означало, что божества этих святилищ – Амаэрасу и Тоёукэ, считавшейся прислугой Солнечной богини, получали равный статус. Таким резким «карьерным скачком» Тоёукэ, удел которой изначально ограничивался снабжением Амаэрасу пищей, воспользовался клан потомственных священников Внешнего святилища – клан Ватарай.

В своей апологетике представители Ватарай использовали помимо традиционного эзотерического подхода, где за всем явным скрыта тайная истина, и новые методы: переложение буддийских текстов на синтоистскую основу и «воссоздание» (часто с нуля) своих священных текстов [Ермакова 2002, 192]. Но для начала следует немного поговорить об историческом контексте. Сам факт выделения синто из синкретического «тандема» с буддизмом в отдельное религиозное течение в период Камакура и Муромати связан с ростом нативистских настроений в японском обществе.

Попытки монгольской экспансии в 1274 г. и 1281 г. оказали, пожалуй, самое значимое влияние. Если представления о Японии как «божественной стране» и имели место раньше, то отражение обоих вторжений сыграло решающую роль в формировании понятия о японской исключительности. Более того, японские религиозные и государственные деятели справедливо замечали, что Китай, представлявший центр цивилизации на Дальнем Востоке, был покорен, а Япония, которую в Китае считали глухой окраиной, выстояла. Значит, если Япония превосходит Китай, что было «продемонстрировано» защитой японских богов, то и японские идеологические и религиозные концепции превосходят китайские. Из этого проистекала необходимость пересмотреть сложившиеся в буддийских школах системы отношений между ками и буддами с бодхисаттвами, где японские божества были формально на последних ролях. Речь, однако, не идет о полном отрицании привнесенных из Китая духовных традициях.

Другой фактор носил внутривластный характер. Государь Го-Дайго в период своего правления в 1318–1336 гг.

так и не смог объединить враждовавшие ветви правящего дома, конфликт престолонаследия усугубился, и династический раскол вылился в открытое вооружённое противостояние Южного и Северного Дворов (Намбокутё:) 1336–1392 гг. Формирование двух «государевых партий» привело к активизации идеологов синто. В синтоистских верованиях обе стороны искали обоснования своих претензий. В такой кратко описанной политической ситуации и происходило формирование первой систематизированной синтоистской догматики, в частности *исэ синто*.

Стоит отдельно остановиться на том, почему вообще именно храмовый комплекс в Исэ стал центром формирования первого именно синтоистского учения. Во-первых, святилища Исэ пользовались наибольшим почтением со стороны правящей династии и столичной аристократии, делавших весьма значительные пожертвования. Однако с ослаблением политической и экономической власти династии и аристократии финансовые поступления становились всё скромнее и к XI в. духовенство комплекса переориентировалось на местных землевладельцев и даже зажиточных торговцев и ремесленников [Светлов 1985, 71]. Так постепенно привилегия совершать подношения в святилищах Исэ стала доступной и им.

Немаловажную роль сыграло также и распространение культа святилищ в народных массах в различных районах страны и связанные с этим коллективные паломничества – *окагэ маури*. Естественно, что и от организации «религиозного туризма» духовенство Исэ получало немалый доход. Первое засвидетельствованное такое паломничество было совершено в 1281 г. в разгар второго монгольского нашествия. С тех пор число паломников росло с каждым годом. Например, в 1458 г. сборы на 1–2 заставах на пути в Исэ могли превышать сумму торговых сборов в крупнейшем порту центральной Японии – Хёго [Светлов 1985, 72].

Растущий авторитет и, главное, экономическая мощь, позволяли святилищам Исэ оказывать всё большее влияние на догматику синто. Духовенство святилищ Исэ

имело связи со множеством более мелких святилищ по всей стране, через которые продавало популярные календари, устраивало танцы и песнопения, организовывало сельские праздники для пропагандирования *окагэ маури*. В результате провинциальные священнослужители тоже подверглись влиянию религиозных центров в Исэ. Но очень скоро на фоне соперничества между духовенством обоих святилищ по поводу распределения доходов возникла основа для их дальнейшей конфронтации. Внутреннее святилище, будучи центром культа Аматаэрасу и потому наиболее тесно связанным с правящей династией, имело самый высокий статус в глазах верующих. Именно ради увеличения финансовых поступлений в казну прежде всего Внешнего святилища представители клана Ватарай и решили составить такую версию синто, которая бы демонстрировала высочайший статус богини Тоёукэ.

### ***Догматика Исэ синто***

Первые письменные источники о содержании учения Исэ синто приходятся на XIII в. и принадлежат кисти Ватарай Юкитада (1236–1305). В составленном им труде «Тайные записи об именах богов двух императорских великих храмов в Исэ» («Исэ нисё котайдзингу симмэй хисё») воспроизводится идея *рёбу синто*: Юкитада утверждал, что будда Дайнити и два божества Исэ имеют единую духовную природу. Для подтверждения своих слов он впервые привлек знаменитое «Синто гобусё» – «Пятикнижие синто», составленное в 1296 г. и состоящее из пяти текстов: «Готиндза сидайки», «Готиндза дэнки», «Готиндза хонки», «Хоки хонки» и «Яматохимэно микото сэйки». Деятели клана Ватарай утверждали, что «Пятикнижие» намного древнее всех известных исторических хроник, таких как «Кодзики», «Нихонсёки» и «Сёкунихонги», в которых содержатся вкрапления синтоистского мифа. Именно заявляемый возраст «Пятикнижия» был главным подтверждением его авторитета [Тееуен 1993, 226]. Все требования духовенства Внутреннего святилища предоставить эти тексты для тщательного анализа были категорически

отвергнуты [Светлов 1985, 73]. А содержание «Пятикнижия» действительно достойно пристального внимания.

Согласно «Пятикнижию», богиня Тоёкэ отождествлялась с Амэ-но Микануси – божеством, первым появившемся после разделения неба и земли, то есть тогда, когда ещё не была рождена даже Аматэрасу [Трубникова 2014, 148]. Таким образом, Тоёкэ не просто уравнивалась в статусе с Солнечной богиней, но и ставилась выше неё. Но на этом священники клана Ватарай не останавливались. Основываясь на уже знакомых методах религиозной апологетики – омонимии японского языка и схематичности иероглифики, служители Внешнего святилища стали приписывать Тоёкэ всё больше новых ролей: она называлась то дочерью Аматэрасу, то её сестрой, то божеством воды Ука-но Митама, то сопровождала Ниниги, прародителя правящей династии, в его сошествии на землю [Трубникова 2013, 139]. Нетрудно заметить, насколько непоследовательны были представления идеологов *исэ синто* о месте Тоёкэ среди остальных божеств.

Вскоре апологетика Ватарай перешла на новый уровень. Совместив утверждения о тождественности Тоёкэ с Амэ-но Минакануси и Ука-но Митама, служители Внешнего святилища пришли к выводу, что Тоёкэ не только как перворождённая, но и как водная богиня есть источник всей жизни. Отсюда исходил вывод, что если вода тушит огонь, то и Тоёкэ оказывалась могущественнее Аматэрасу. В «Пятикнижии» Тоёкэ приобретает новый для себя эпитет – Сияющая с Небес, то есть «Аматэрасу»! Объяснялось это тем, что как солнце олицетворяет огонь, так и луна – воду. А так как луна, с которой отождествлялась Тоёкэ, освещает землю, как и солнце, то слово «Аматэрасу» трактуется не как имя собственное, а как титул, используемый обеими богинями [Светлов 1985, 74]. Причём сама богиня Аматэрасу именуется в текстах «Пятикнижия» как Охирумэ – Великая Солнечная Дева [Трубникова 2013, 147]. Составители «Пятикнижия» активно эксплуатировали и переименовывали синтоистскую догматику, содержащуюся в «Кодзики», «Нихонги» и других источниках. Наивысшей точкой стало

вложение в уста Амата́расу высказываний, в которых она сама и добровольно предписывала потомкам почитать в первую очередь Внешнее святилище Тоёукэ, а уже потом славить Внутреннее святилище [Трубникова 2014, 149].

Следующим шагом стало обращение идеологов *исэ синто* к опыту *рёбу синто*. Была создана целая серия фальшивых текстов, претендующих на глубокую древность и авторство таких патриархов эзотерического буддизма как Кукай и др. Формальные ссылки на подобные столпы буддизма частично освобождали клан Ватарай от критики: покушение на авторитет такой фигуры, как Кукай, было немыслимым. Вот несколько примеров использования в апологетике *исэ синто* буддийских элементов. В одном из текстов «Пятикнижия» традиционное для *рёбу синто* отождествление двух мандал с солнцем и луной получало новую трактовку. Согласно тексту, украшения на крышах Внутреннего и Внешнего святилищ – не что иное, как изображения Солнечной (Амата́расу) и Лунной богини (Тоёукэ) соответственно. Из этой записи служители Внешнего святилища делали прямое заключение, что на самом деле Тоёукэ – божество луны Цукиёми, брат Амата́расу [Накорчевский 2003, 331]. Такая трактовка была направлена прежде всего на уравнивание статуса обеих богинь, где одним из главных критериев являлся как раз «возраст» и генеалогия kami. Стоит все же отметить, что отождествление двух миров изначального Будды с божествами святилищ Исэ возникло раньше, чем у приверженцев *рёбу синто* [Козловский 1998, 251].

Второй пример связан с практикой провозглашения *норито* (молитвенных формул), связанных с ритуалом Великого очищения. Если кратко, в синто одно из важнейших мест занимает ритуальная и физическая чистота. Постоянно загрязняемые проступками тело и душа нуждаются в очищении. Существовали ритуалы и молитвенные формулы как для личного очищения, так и для избавления от скверны всего народа [Ермакова 2002, 193]. И эту идею *норито* идеологи *исэ синто* повернули немного в иное русло: если раньше целью *норито* было ритуальное очищение, то теперь провозглашение

молитвенных формул было направлено на достижение буддийского состояния просветления [Накорчевский 2003, 332]. Естественно, все утверждения были обоснованы секретными источниками, доступ к которым никто посторонний не имел. Причем интересно то, что служители Внутреннего святилища из семьи Аракида, видимо, не были против такой трактовки в духе эзотерического буддизма. Главное, против чего они выступали – использование идей *рёбу синто* для уравнивания двух богинь и тем более для возвышения Тоёкуэ над Аматэрасу [Накорчевский 2003, 332].

В целом, хоть в *исэ синто* и наблюдается сильный крен именно в сторону синтоистской догматики, его идеологи не стоят на строгих антибуддийских позициях. Концепция *хондзи суйдзюку*, о которой было сказано выше, попросту игнорировалась. Ками объявлялись не явными воплощениями будд, а единосущными с ними; неотличимыми от будд и потому равными им. Под влиянием буддийской концепции единства всего живого (в том числе бодхисаттв, ками и будд) в теле единого изначального Будды идеологи *исэ синто* утверждали, что все ками составляют единую божественную сущность, которая может самопроизвольно принимать разные формы [Козловский 1998, 252]. Причем привнесение опыта эзотерического буддизма позволило совмещать форму синтоистских ритуалов с буддийским содержанием и тем самым увеличивать свою паству.

Тем не менее, определенная степень антибуддийской риторики в контексте не только Внешнего, но и Внутреннего святилища все же просматривается. Дело в том, что на территории всего храмового комплекса Исэ традиционно действовало табу на произнесение буддийских устных формул, имен будд и бодхисаттв, проведение буддийских обрядов [Смирнов 2010, 219]. Но запрет носил отчасти формальный характер. Это подтверждается и тем, что в Хоки хонги упоминание Будды заменяется неясным обозначением «Человек с Запада». То есть, если табу и преследовали цель сохранить храмовую традицию Исэ от влияния буддизма, они не были направлены против всего буддизма в целом. Но такой парадокс требовал объяснений.

Его решение было впервые сформулировано монахом по имени Мудзю Итиэн (1226–1312). Во время его паломничества в Исэ некий местный священнослужитель объяснил такую практику через легенду: когда «Великие святые» (Аматэрасу и Тоёүкэ) создавали Японию, то Мао, Король Демонов Шестого Неба Желания, вознамерился им помешать. И чтобы ускользнуть от него, ками пообещали не произносить буддийских слов на территории своего святилища и не подпускать к себе монахов [Teeuwen 1993, 231].

Существовало также и другое объяснение существующих табу на буддизм в Исэ. Ватарай Цунэёси (1263–1339) сформулировал свою позицию так: поскольку все будды и бодхисаттвы исходят от Аматэрасу, буддизм и монахи в святилищах бесполезны. Также он утверждал, что, поскольку божества Исэ соответствуют изначальному состоянию хаоса/просветления, то постольку и запрет на смешение культа святилищ с буддизмом необходим для сохранения этого абсолюта чистым. А раз божества Исэ олицетворяют изначальное просветление, значит и все прочие буддийские школы берут свое духовное начало от культа этих божеств и потому зависят от них. Таким весьма хитрым образом, Цунэёси доказывал, что как раз благодаря сохранению табу на буддизм в Исэ здешние святилища являются защитниками буддийского закона [Teeuwen 1993, 232].

В XIV в. происходит некоторый идейный сдвиг. Теперь уже в трудах представителей традиций Тэндай, Сингон и сюгэндо появляются идеи *исэ синто*. В первую очередь это происходит из-за того, что многие сторонники Южного двора поддерживали идеи священников клана Ватарай. *Исэ синто* становится идеологическим оружием сторонников Го-Дайго [Китагава 2005, 141]. Но тут же закрадывается вопрос: как представители правящей династии, ведущие свой род от Аматэрасу, могла согласиться с претензиями Внешнего святилища на главенство над святилищем Внутренним? Скорее всего, такой шаг был обусловлен тем, что единственным столь цельным и систематизированным синтоистским учением на тот момент времени было именно *исэ синто*.



Следующий, XV век был периодом постепенного упадка Внешнего святилища и *исэ синто*. Одновременно слабеет власть и авторитет как императорского двора, так и ставки сёгунов Асикага. Усилившиеся же удельные князья развязывают полуторавековую междоусобицу. В этих условиях весь храмовый комплекс Исэ лишается своих постоянных и крупных спонсоров и хиреет. Нехватка средств приводит к прекращению традиционной и важной церемонии перестройки святилищ: в 1434 г. последний раз было перестроено Внешнее святилище, а в 1462 г. – Внутреннее [Накорчевский 2003, 337]. Не было средств даже на ремонт после периодических пожаров и на отправление целого ряда ритуалов. Постепенное восстановление комплекса началось только с приходом к власти Тоётоми Хидэёси (1537–1598). В условиях ослабления позиций *исэ синто* в среде священнослужителей и аристократии зреет запрос на появление учения, которое бы в обновленной форме развило положения священников клана Ватарай. Таким учением стало *юйицу синто*.

### ***Возникновение и утверждение Юйицу синто***

Основателем *юйицу синто* («изначального синто») является Ёсида Канэтомо (1435–1511), представитель боковой ветви древнего клана синтоистских служителей Урабэ. Те часто занимали должность дворцовых гадателей и уже с XIII в. начали развивать собственную тайную традицию трактовки священных текстов, а к XIV в. эта традиция целиком перешла к ветви Ёсида [Светлов 1985, 79]. Знаменитым представителем этой традиции в это время был Урабэ Кэнко (1283–1350), который помимо всего прочего был автором известнейшего произведения средневековой литературы – «Записок от скуки». Известно, что прадед Канэтомо, Канэхиро (1348–1402), проводил при дворе обряд очищения с чтением отрывков из «Нихонги». Как раз благодаря таким мероприятиям в аристократическом обществе впервые начали укореняться характерные для традиции Ёсида трактовки религиозных текстов. В ведении клана несколько столетий находилось

святилище Ёсида в Киото, бывшее отделением главного храма рода Фудзивара в Нара. Более того, святилище Ёсида входило в число 22 главных святилищ, финансированием которых занималось непосредственно государство. Такое высокое положение клана и вверенного ему святилища, естественно, способствовало карьерному росту Канэтомо.

Канэтомо стал главой клана Ёсида в 1460 г., сменив своего отца Канэна. К 33 годам он уже стал главным священником своего родового святилища. Однако именно к этому времени набирает обороты разразившаяся в 1467 г. смута годов Онин (1467–1477). В результате частых военных столкновений столица была уничтожена пожарами практически полностью всего за один год. Среди сгоревших зданий оказалось и святилище Ёсида. В надежде отстроить святилище Канэтомо искал поддержку со стороны. *Ёсида синто* смогло найти одобрение одновременно у двух центров власти – и у государя, и у сёгуна: Хино Томико (1440–1496), жена сёгуна Асикага Ёсимаса (1436–1490), выделила большую сумму на строительство, а государь Го-Цутимикадо (1464–1500) лично написал шесть досок с названием святилища и прочими изречениями [Бачурин]. Эти доски обычно выставлялись у фронтона святилища и как бы придавали святилищу больший религиозный авторитет, что повышало и финансовые поступления от верующих. Более того, в целях поиска средств и влиятельных заступников в 1470-х гг. Канэтомо часто проводит для аристократии и самого государя Го-Цутимикадо ритуалы и обряды, где зачитывает отрывки из «Нихонги» и занимается их толкованием.

Имея такую серьезную поддержку, Канэтомо бросил все силы не на восстановление старого святилища, а на постройку нового комплекса, который должен был стать центром культа «исконного синто». В этот момент на историческую арену и выходит учение *ёсида канэтомо*, об окончательном формировании которого можно говорить примерно с 1470 г.

Строительство нового комплекса Ёсида было окончено в 1485 г. Посреди двора было установлено восьмиугольное сооружение – Палаты Великого Основания (Тайгэнгу). В планировке и обустройстве комплекса была заложена идея наглядной

демонстрации величия и истинности *ёсида синто*. Форма Палат должна была отражать лозунг «Восемь углов под одной крышей» отсылающий к безграничию власти японского государя. В крыше имелось отверстие, через которое дождевая вода стекала по находящемуся в центре столбу. Этот столб олицетворял верховное первобожество *ёсида синто* – Тайгэн Сонсин, которого Канэтомо отождествлял с Амэ-но Минакануси [Накорчевский 2003, 339]. Далее вода стекала по этому столбу и уходила в землю, просачиваясь между 3132 камнями, лежащими в основании. Именно 3132 божествам были посвящены окружавшие Палаты многочисленные святилища и кумирни, в число которых входили 8 святилищ для 8 kami императорского родового культа. То есть, метафорически путь богов представлялся учением (вода), которое от первобожества Тайгэн Сонсин (столб) исходит (стекает) ко всем остальным kami (камни), в том числе и к богам-прародителям правящей династии. Так в учении *ёсида синто* божества императорского пантеона ставились в прямую зависимость от Тайгэн Сонсин.

Канэтомо стремился придать своему новому святилищу верховный статус в иерархии всех святилищ страны. В этом стремлении он никак не мог избежать конфронтации с идеологами *исэ синто*. Это совпало с произошедшим в 1487 г. пожаром Внешнего святилища. Стали плодиться слухи о том, что сгорел *синтай* – «тело божества», физический носитель части божественной сущности почитаемого kami. Изначально отправленный для проверки этих сведений Канэтомо из-за ярых протестов служителей Ватараи не смог приехать в Исэ. Тогда Канэтомо решил лично обратиться к государю Го-Цутимикадо. В его сообщении говорилось о том, что однажды на небе сгустились восемь облаков и испустили на землю два луча, после чего с небес упал предмет, опознанный как *синтай* Внешнего святилища [Ермакова 2002, 196]. Через несколько дней история повторилась, но уже с *синтай* Внутреннего святилища – одной из трёх священных государевых регалий, зеркалом Ята. Несмотря на протесты со стороны священнослужителей Ватараи уже было выпущено

императорское заявление, подтверждавшее «перелет» синтай из Исэ.

Болеетого, Канэтомо утверждал, что ками двух святилищ покинули свои прежние места обитания и переселились в его новое святилище [Светлов 1985, 79]. Такое «путешествие» божеств доказывалось следующим образом: дескать, ками святилищ отправились из морского залива близ Исэ вверх по течению реки Камо, на которой и стоит Киото – поэтому вода в реке в те дни была солёной. Возмущённые служители Ватарай провели собственное расследование и обнаружили в верховьях реки мешки с солью, что и дало речной воде столь необычный эффект. Но было уже поздно. Видимо, Канэтомо был настолько убедителен, что государь выдал ему специальное удостоверение подлинности обнаруженных предметов. Оба синтай были помещены в Тайгэнгу. *Ёсида синто* было официально признано двором чем-то вроде наиболее благожелательного для страны учения.

Верховный статус Тайгэнгу в иерархии всех святилищ страны доказывалось Канэтомо в том числе и излюбленным в те времена способом – апелляцией к древним источникам, многие из которых были явным новоделом. Так, родословную Ёсида он возводил к древнейшему клану священнослужителей Накатоми. И через это родство доказывалось, что представители Ёсида имеют право встать во главе всего синтоистского клира [Ермакова 2002, 197]. Дабы подкрепить эту претензию, Канэтомо в 1478 г. принял титул «главы синто», *синто тёдзё*, созвучного со званием главы Ведомства по делам небесных и земных божеств (Дзингикан) – *дзингикан тёдзё*. Это было явным шагом против клана Сиракава, с которыми Ёсида долго и упорно соперничали за должность главы Дзингикан.

В конце концов, служителям Ёсида удалось добиться формального главенства. В 1585 г. Тайгэнгу принял почти равные полномочия с Дзингикан: Ёсида стали выдавать разрешения на занятие сана в большинстве второстепенных святилищ. Причем важно заметить, что произошло это в период «собираания японских земель», когда Ода Нобунага

(1534–1582), Тоётоми Хидэёси (1537–1598) и Токугава Иэясу (1543–1616) проводили курс на ослабление власти буддийских монастырей и легитимизацию своей власти через апелляцию к синто.

### ***Догматика и обрядность Ёсида синто***

Канэтомо в своей апологетике использовал похожие приёмы, что и мыслители Исэ синто. Он утверждал, что кроме явного синто, отраженного в текстах «Кодзики», «Нихонги», «Кудзики», есть и тайное синто, передававшееся в семье Урабэ (Ёсида) [Козловский 1998, 257]. Деление на явное (кэнрогё) и тайное (оммицугё) учение было явно заимствовано у буддийских школ Тэндай и Сингон. В *ёсида синто* тайное учение излагалось в трёх священных текстах, которые были дарованы божественным предком Урабэ – Амэ-но коянэ. Последний получил их напрямую от божества Большой Медведицы [Накорчевский 2003, 339]. Естественно, Канэтомо пытался приписать этим текстам статус божественных откровений. Сразу же стоит обратить внимание на то, кто выступает дарителем священных текстов – божество Большой Медведицы. Ранее мы уже отмечали, что культ звездных светил в Японии во многом связан с даосскими практиками.

Содержание текстов раскрывалось самим Канэтомо в написанном в 1485 г. «Собрании главнейшего о словах и учении Единственного пути божеств» (Юйицу синто мёбоёсю). Согласно «Собранию», главным объектом культа в синто является не Богиня Солнца (Аматэрасу), а Августейшее Божество Великого Основания (Куни-но Токотати-но микото, или Тайгэн Сонсин), который отождествлялся сужезнакомым нам первобожеством (Амэ-но Минакануси). По замыслу Канэтомо, через почитание этого изначального, а потому и главного божества верующие почитают и всех остальных kami<sup>1</sup>. Более того, это изначальное божество объявлялось источником ещё и всех будд и бодхисаттв. Например,

<sup>1</sup> Ёсида К. Сущность божественного пути (синто: тайи). 17.08.04. <http://trubnikovann.narod.ru/Bachshin.htm>.

концепция *хондзи суйдзяку* хоть и заимствовалась из школ Тэндай и Сингон, но в 1481 г. была целиком перевернута Канэтомо: теперь ками стали исконной сущностью, а будды – проявленными следами [Grapard 1992, 46]. Так Канэтомо стремился возродить исконное положение синто, которое, как он считал, было утрачено после проникновения в страну буддийского учения.

По этой же причине Канэтомо в своей апологетике старается не использовать буддийские элементы. Однако по причине слабости синтоистской догматики эту нишу нужно было чем-то заполнить. Заимствований из буддизма в итоге не удалось избежать, но альтернатива была найдена в даосских текстах. Причем, по мнению ряда исследователей заимствования были настолько прямыми, что есть основания считать *ёсида синто* просто переведенной даосской теологией с некоторыми замененными терминами из синто [Накорчевский 2003, 341]. Ниже мы рассмотрим примеры несинтоистских вкраплений в учении Канэтомо.

Одним из ключевых положений догматики Канэтомо было утверждение о том, что только его учение единственно истинное. «Единственность» здесь может быть следом влияния буддийского нитирэнизма, который весьма нетерпимо относился к другим буддийским учениям. Помимо простого вдохновения Канэтомо приписал собственному учению «авторство» концепции тридцати поочередных божеств-покровителей, которых наставник Нитирэн (1222–1282) объявил защитниками «Лотосовой Сутры» [Светлов 1985, 80]. Более того, Канэтомо смог добиться у нитирэнистов признания своей правоты, и в последующие века практика *ёсида синто* активно распространялась среди последователей школы Нитирэн.

Канэтомо видоизменил буддийскую концепцию «вечного творения», заменив буддийскую терминологию на синтоистскую. В упрощённой форме она выглядит так: ками это бестелесный дух, энергия которого порождает тысячи вещей; ками существует вечность, он есть принцип существования вселенной [Ёсида]. Поэтому «век богов»

никогда не заканчивался, а продолжается в наши дни. Ибо вселенский принцип не имеет конца и начала. Собственно, это и есть переделанная концепция монаха Кукай о Будде Махавайрочана, которая также встречается у Китабатакэ Тикафуса (1293–1354) в его труде Дзинно сётоки. В этом сочинении Китабатакэ, к слову, выступает критиком буддийской концепции *манпо* («конца закона») как причины для людей презирать самих себя [Козловский 1998, 254]. Канэтомо также утверждал, что все действия человека в миру, его поклонения kami и буддам, создание религиозных предметов и исполнение ритуалов – всё это исходит из единой и исконной божественной сущности. Это измененная концепция Кукай о единстве Будды Дайнити и человека. Но скорее всего, в данном случае на Канэтомо повлияли идеи монаха Дзиэна о том, что вся природа наделена божественным характером, которую он назвал *синсэй* [Grapard 1992, 36]. Причем этот божественный характер пронизывает мир будд и бодхисаттв.

В «Собрании» Канэтомо делит все учения синто на 3 группы: «синто о культе храмов» (*хондзяку энги синто*), «синкретические учения» (*рёбу синто*) и «синто начала, рода и истока» (*гэнхонсогэн синто*) [Козловский 1998, 257]. Каждой группе учений соответствовала своя категория божеств. В первую группу входило подавляющее число kami, которые выступали как временные и локальные проявления будд; вторую группу составили божества Исэ, отождествляемые с двумя мандалами из эзотерической практики *рёбу синто* школы Сингон; третья категория kami была представлена одним единственным божеством – изначальная божественная сущность [Rambelli 2006, 306]. Собственно, последним и является учение Канэтомо. Причём Канэтомо, отделяя учение от *рёбу синто*, признавал его эзотерическую пользу – особую ценность представляли знания школы Сингон. Можно сказать, что он считал две традиции близкими.

Интересно провести сравнение подобного деления синтоистских учений с более ранними образцами, например с «Накатоми но хараэ кунгэ» (XIII век). Главным

критерием здесь выступает вполне буддийское понимание просветленности каждого конкретного ками. Их категории представлены следующим образом:

Ками изначального просветления (*хонгаку*) – эта группа представлена только двумя богами Исэ и с одной стороны соответствовала второй группе (*рёбу синто*) из классификации Канэтомо, а с другой перекликалась с *гэнхонсогэн синто*. Последнее объясняется наличием в обоих случаях фактора изначальной просветленности, но только если в «Кунгэ» им обладают божества Исэ, то в учении Канэтомо Аматаэрасу и Тоёукэ его лишены;

Ками в процессе просветления (*сикакусин*) – полностью соответствуют первой группе из классификации Канэтомо (*хондзяку энги синто*);

Ками непросвещения (*фукакусин*) – представлены жестокими и неукротимыми богами (например Сусаноо-но микото). Выделение «невежественных» с точки зрения буддийского закона божеств фактически ставило их вне буддийского дискурса. Подобная категория в классификации Канэтомо отсутствовала [Rambelli 2006, 307].

Важное место в догматике Ёсида синто занимала «теория древа», разработанная гэндайским монахом Дзиэном (1155–1225), к слову, выходцем из семьи Урабэ. Теория гласила, что синто является корнями древа, конфуцианство – его ветвями, а буддизм – цветами [Ермакова 2002, 198]. Другими словами, и в случае *ёсида синто* между понятиями «древность/исконность» и «истинность» ставится знак равенства. Воспринятую от Дзиэна «теорию древа» Канэтомо приписывал принцу Сётоку (574–622) [Grapard 1992, 45]. Принц действительно провозглашал значимость единения конфуцианства, буддизма и синто, но никогда не использовал метафоры из построений Дзиэна, обозначающих взаимосвязь между религиями. Данная теория была составлена в танском Китае. Особенное внимание обращает на себя тот факт, что оригинальная версия отличается от версии Дзиэна фактически только одним – в китайском варианте место синто занимал даосизм. О влиянии элементов последнего будет сказано ниже.



Другой монах из той же школы Тэндай, Сонсюн (1451–1514) открыто утверждал примат kami над буддами. В качестве главного аргумента он указывал на то, что японские kami появились в тот период существования вселенной, когда еще не произошло онтологического разделения инь и ян [Rambelli 2006, 310]. Примерно о том же говорил и сам Дзиэн, когда указывал на причину табуирования буддийских устных и обрядовых практик в святилищах Исэ: буддийское провозглашение дихотомии «просветления» и «невежества» противоречит синто, в основе которого лежит сакральное единство изначального хаоса, существовавшего до подобного разделения вещей. Причем интересно заметить параллель между понятиями «изначальный хаос» и «изначальное просветление».

Итак, синто – корень всех учений, и Канэтомо признавал наличие в нем инородных традиций. В связи с этим особенно важно рассмотреть внутреннее содержание обрядовой части Ёсида синто, которая и составляла основу тайной стороны учения. Наиболее значимым из всей иерархии обрядов Канэтомо объявил «Обряд великого священного огня Единственного пути божеств» (Юйицу синто дайгома гёдзи). Этот обряд происходит от индийского огненного жертвоприношения под подобным же названием «гома». В буддийской практике ритуал представлял собой ритуальное сожжение жертвенных промасленных деревянных палочек с последующим возложением на алтарь злаков и благовоний. Через сжигание votivных предметов верующий взывал к божеству огня Агни (яп. Катэн) и в процессе исполнения ритуала, вдыхая дым, мысленно и «физически» сливался с ним [Бачурин]. То есть, горение олицетворяло акт достижения верующим состояния просветления. Далее озвучивается просьба, и ритуал завершается.

В «Обряде великого гома» уже наблюдаются отличия. Вместо Агни призываются kami, упомянутые в японских мифах. Но если Агни выступал не как само божество, а скорее, как символическое просветлённое состояние верующего, то в «Обряде великого гома» kami нисходят как самостоятельные

внешние силы, ни в кого не вселяющиеся, а сжигаемые предметы выступают в роли жертвоприношений [Бачурин]. При этом ритуальные предметы, молитвы и порядок исполнения обряда не изменяется. Проще говоря, в «Обряде великого гома» нет элемента медитации и не уделяется какого-либо внимания сознанию верующего.

Другие корни трактата можно найти в даосских обрядах, а именно в возжигании изображений *фу* (стилизованных изображений иероглифов и созвездий). В даосском тексте «Истинное писание великого изначального духа Большой Медведицы о продлении жизни» описано 55 фу, каждое из которых имеет особую функцию – излечение от болезни, продление жизни и т. д. [Бачурин]. В тексте также описана медитативная практика по достижению долголетия и бессмертия. «Обряд великого гома» повторяет все даосские устные обрядовые формулы, в том числе и медитативные. Однако не указывается, что именно верующий должен мыслить. Скорее всего Канэтомо не предполагал практику медитации, просто перенес устную формулировку. В даосском обряде предполагается единение верующего с духом ци, что, как и в буддийской версии обряда, направлено на достижение верующим должного уровня сознания. Этого, разумеется, в «Обряде великого гома» не описывается. Скорее всего, главной целью этого обряда Канэтомо полагал исключительно поклонение и почитание ками, поэтому единящая верующего с божеством Агни или духом ци практика медитации была отброшена.

Впоследствии Канэтомо явил миру синтоистские мудры (ритуальные жесты рук, воспринятые из практики Сингон), мандалы и прочие чисто сингоновские по содержанию и форме обряды, к которым Канэтомо добавил даосскую космогонию и ритуальные формы. Фактически те же *норито* были им воспроизведены в типичной для *дхарани* (буддийское песнопение) манере [Grapard 1992, 48].

### **Заключение**

Страдиции школы Тэндай в Японии начинается разработка полноценных синкретических учений, направленных на

совмещение доктрин синто и буддизма. Для всех представленных подобных учений буддийского происхождения (*санно итидзицу синто*, *рёбу синто* и *хоккэ синто*) характерно использование в той или иной степени концепции *хондзи суйдзяку*, но с некоторыми отличиями. Так, учение школы Тэндай довольно большое значение придает фигуре Горного Владыки, который был объявлен хондзи для всех японских kami. Фактически тэндайские монахи провели буддоизацию традиционного для Японии горного культа. В синкретизме школы Сингон символическая двоичность наполнена буддийским содержанием. Причем опять-таки, все синтоистские элементы выступают как суйдзяку и служат только одному – приобщению верующего через символику синто к содержанию буддийского закона. В этом плане несколько особняком стоит синкретическое учение Нитирэна, где уже намечается поворот к акцентированию именно на элементах синто, но не вступая еще в антагонизм с буддийским учением.

Этот поворот не мог не привести к возникновению учения, в котором именно синто полагался бы основой догматики. Собственно, первым таким учением и явилось *исэ синто*. Несмотря на то, что священнослужители из клана Ватарай стремились возвысить Тоёукэ в иерархии kami и ставили ее во главе пантеона синто, фактически они «перевели» на язык синто синкретические идеи *рёбу синто*. Оттуда же и сохранение некоторых прошлых идей: символический дуализм, концепция *хондзи суйдзяку* (только в несколько искаженном виде), молитвословия *норито* (перенявшие буддийскую медитативную направленность) и т. д. Несколько дальше по пути «очищения» синто от буддийских элементов зашли идеологи *юйицу синто*. Красной линией через тексты Канэ-томо проходит идея о первичности именно kami, а не будд. При всех попытках Канэ-томо доказать «исконность» своего учения, ему так и не удалось избежать заимствований из других учений: обряд *гома*, концепция века богов, классификация учений на скрытые и явные, перевернутая концепция *хондзи суйдзяку*, апелляция к первобожеству Амэ-но минакануси и культу небесных светил и т. д. Остается

дискуссионным вопрос о том, были ли эти заимствования частью естественного для клира тех лет мировоззрения или они были сделаны намеренно.

Отчасти на последний вопрос можно ответить после рассмотрения генезиса всех описанных учений. Тот факт, что кодификация синкретических учений школ Тэндай и Сингон пришлось именно на период формирования новых буддийских школ и течений, на наш взгляд, позволяет с уверенностью говорить о стремлении высшего духовенства обеих школ укрепить свое положение в высших кругах власти и защитить свои экономические права и привилегии. Те же самые стремления по удержанию финансовых потоков в своих руках мы можем увидеть как в отношениях между Внешним и Внутренним святилищами Исэ, так и в конфликте с тем же Внешним святилищем и Ёсида Канэтомо.

Отвечая на вопрос о методах и инструментах отстаивания подобных стремлений руководства буддийских школ и синтоистских святилищ, можно выделить ряд типовых средств. В первую очередь, это попытка доказать древность своего учения. Причем чем древнее оказывалось учение, тем, по мнению его идеологов, большую степень истинности оно в себе заключало. И, естественно, что наиболее истинное учение получает доминирующее положение над другими как в духовном, так и в политико-экономическом смысле. Стоит также отметить характерную практику составления поддельных «откровений», которые и были предназначены для доказательства древности учения. Ну и наконец, отметим явную склонность к наглядному символизму, который проявился в имени Горного Владыки, мандалах Алмазного мира и Рождения из Лона, устройстве святилищ Исэ и Тайгэнгу.

Таким образом, мы можем наблюдать теснейшую связь элементов синто и буддизма на всем протяжении японского средневековья. Но не всегда эта связь была «равной». К концу Хэйан окончательно складывается концепция *хондзи суйдзюку*: при кажущемся равенстве между ками и буддами на лицо явное превосходство последних. И это не удивительно,

учитывая тот высокий уровень организации, который был свойственен буддийским школам тех лет.

Тем не менее, по мере развития японской духовной культуры синтоистское духовенство освоило ряд буддийских положений и взяла их на свое вооружение. Начиная с *исэ синто* в Японии начинается долгий процесс формирования религиозного учения, в первую очередь, на синтоистской основе. И все же, исходя из анализа догматики и обрядовости *исэ синто* и *юйшю синто*, не приходится говорить о чисто синтоистском учении: несмотря на явную нативистскую риторику обоих учений, идеологи из семей Ватарай и Ёсида не смогли (а может, и не хотели) избежать заимствований из континентального духовного наследия.

#### ЛИТЕРАТУРА

Бачурин А.С. Ёсида синто как одно из направлений средневекового синтоизма. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Vachurin.htm> (дата обращения: 5.11.2021).

Григорьева Т.П. Буддизм в Японии. М.: Наука, 1993. 704 с.

Ермакова Л.М. Синто – путь японских богов: В 2 т. Т. I. Очерки истории синто. СПб.: Гиперион, 2002. 704 с.

Ёсида Канэтомо. Сущность божественного пути. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Vachshin.htm> (дата обращения: 5.11.2021).

Игнатович А.Н. Буддизм в Японии (Очерк ранней истории). М.: Наука, 1988. 319 с.

Игнатович А.Н. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. М.: Мысль, 1989. 283 с.

Китагава Дж.М. Религия в истории Японии. СПб.: Наука, 2005. 588 с.

Козловский Ю.Б. Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998. 392 с.

Кукай (Кобо Дайси). Избранные труды. М.: Серебряные нити, 2018. 295 с.

Накорчевский А.А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2004. 384 с.

Накорчевский А.А. Синто. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. 448 с.

Светлов Г.Е. Путь богов: (синто в истории Японии). М.: Мысль, 1985. 240 с.

Смирнов И.С. Боги, святилища, обряды Японии: Энциклопедия синто. М.: РГГУ, 2010. 310 с.

Трубникова Н.Н. Ватарай Иэюки. Всевозможные сведения о происхождении богов небесных и земных // *Восток (Oriens)*. 2013. №4. С. 135–154.

Трубникова Н.Н. История религии Японии IX–XII вв. М.: Натали, 2009. 560 с.

Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 745 с.

Grapard A. G. The Shinto of Yoshida Kanetomo // *Monumenta Nipponica*. 1992. Vol. 47, No. 1. P. 27–58.

Rambelli F. Re-positioning the Gods: “Medieval Shintō” and the Origins of Non-Buddhist Discourses on the “Kami” // *Cahiers d’Extrême-Asie*. 2006. Vol. 16. P. 305–325.

Teeuwen M. Attaining Union with the Gods. The Secret Books of Watarai Shinto // *Monumenta Nipponica*. 1993. Vol. 48, No 2. P. 225–245.

## REFERENCES

Bachurin A.S. Esida sinto kak odno iz napravlenii srednevekovogo sintoizma [Yoshida Shinto As One of Medieval Shinto]. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Bachurin.htm> (accessed: 5.11.2021). (In Russian)

Grigor'eva T.P. (1993) Buddizm v Iaponii [Buddhism in Japan]. Moscow, Nauka. (In Russian)

Ermakova, L.M. (2002) Sinto – put' iaponskikh bogov: V 2 t. T.I. Ocherki istorii sinto [Shinto – the Path of the Japanese Gods: In 2 vols. Vol. I. Essays on the history of Shinto.]. Saint-Petersburg, Giperion. (In Russian)

Esida Kanetomo. Sushchnost' bozhestvennogo puti [Essence of the Divine Path]. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Bachshin.htm> (accessed: 5.11.2021). (In Russian)

Ignatovich A.N. (1988) Buddizm v Iaponii (Ocherk rannei istorii) [Buddhism in Japan (Essay on early history)]. Moscow, Nauka. (In Russian)

Ignatovich A.N. (1989). *Lotos i politika: neobuddiiskie dvizheniia v obshchestvennoi zhizni Iaponii* [The Lotus and Politics: Neo-Buddhist Movements in Japanese Public Life]. Moscow, Mysl'. (In Russian)

Kitagava Dzh.M. (2005). *Religiia v istorii Iaponii* [Religion in Japanese history]. Saint-Petersburg, Nauka. (In Russian)

Kozlovskii Iu.B. (1998). *Buddiiskaia filosofiiia v srednevekovoi Iaponii* [Buddhist Philosophy in Medieval Japan]. Moscow, Ianus-K. (In Russian)

Kukai (Kobo Daisi) (2018). *Izbrannye Trudy* [Selected Writings]. Moscow, Serebrianye niti. (In Russian)

Nakorchevskii A.A. (2004) *Iaponskii buddizm: istoriia liudei i idei (ot drevnosti k rannemu srednevekov'iu: magiia i ezoterika)* [Japanese Buddhism: A History of People and Ideas (from Antiquity to the Early Middle Ages: Magic and Esotericism)]. Saint-Petersburg, Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian)

Nakorchevskii A.A. (2003). *Sinto* [Shinto]. Saint-Petersburg, Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian)

Svetlov G.E. (1985) *Put' bogov: (sinto v istorii Iaponii)* [The Way of the Gods: (Shinto in Japanese History)]. Moscow, Mysl'. (In Russian)

Smirnov I.S. (2010). *Bogi, sviatilishcha, obriady Iaponii: Entsiklopediia sinto* [Gods, Shrines, Rites of Japan: Encyclopedia of Shinto]. Moscow, RGGU. (In Russian)

Trubnikova N.N. (2013). *Vatarai leiuki. Vsevozmozhnye svedeniia o proiskhozhdenii bogov nebesnykh i zemnykh. Vostok (Oriens). No. 4. Pp. 135–154.* (In Russian)

Trubnikova N.N. (2009) *Istoriia religii Iaponii IX–XII vv.* [The history of the religion of Japan in the 9th–12th centuries]. Moscow, Natalis. (In Russian)

Trubnikova N.N., Babkova M.V. (2014) *Obnovlenie traditsii v iaponskoi religiozno-filosofskoi mysli XIII–XIV v.* [Renewal of Traditions in Japanese Religious and Philosophical Thought in the 13th–14th Centuries.]. Moscow, Politicheskaiia entsiklopediia. (In Russian)

Grapard A.G. (1992) *The Shinto of Yoshida Kanetomo. Monumenta Nipponica. Vol. 47, No. 1. Pp. 27–58.*

Rambelli F. (2006) *Re-positioning the Gods: 'Medieval Shintō' and the Origins of Non-Buddhist Discourses on the 'Kami'.* Cahiers d'Extrême-Asie. Vol. 16. Pp. 305–325.

Teeuwen M. (1993) *Attaining Union with the Gods. The Secret Books of Watarai Shinto. Monumenta Nipponica. Vol. 48, No 2. Pp. 225–245.*