А. П. Лугавцова

**ОСОБЕННОСТИ БУДДИЙСКОЙ ПРАКТИКИ РАННЕЙ
ШКОЛЫ О:БАКУ В ЯПОНИИ КАК ОТРАЖЕНИЕ РЕЛИГИ-
ОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА КИТАЯ ЭПОХИ МИН
(1368–1644)**

В статье рассматриваются особенности религиозной практики учения О:баку, нового, третьего, течения японского дзэн-буддизма, появившегося в Японии в период Эдо (1603–1868) благодаря монахам-эмигрантам из Китая. Ключевая роль отводится описанию синкретического характера буддийской практики О:баку, представляющей собой совокупность элементов практик дзэн-буддизма и буддизма Чистой Земли. На примере истории взаимодействия этих учений в Японии и Китае делается вывод, что естественное для Китая сочетание двух практик для японцев было чуждым, что не лучшим образом повлияло на восприятие новой школы в буддийском сообществе Японии.

Ключевые слова: Япония, период Эдо, Китай, период Мин, О:баку, буддизм, дзэн, амидаизм, синкретизм.

A. P. Lugavtsova

**FEATURES OF BUDDHIST PRACTICE OF EARLY SCHOOL
O:BAKU IN JAPAN AS A REFLECTION OF RELIGIOUS SYN-
CRETISM OF CHINA OF THE EPOCH OF MIN (1368–1644)**

The article examines distinctive features of the religious practice of the Ōbaku sect. The Ōbaku-shū is the third, new school of Japanese Zen Buddhism, which was established in Japan during the Edo period (1603–1868) by a small faction of Chinese monks. The article defines a key role of syncretic nature of Ōbaku's Buddhist practice, which was combined elements of Zen and Pure Land Buddhism. The article traces the history of two schools' interaction and concludes that the combination of two different practices was natural for China, but foreign to Japanese culture, and it had a bad influence on perception of the new sect in Japanese Buddhist community.

Keywords: Japan, the Edo period, China, the Ming period, Ōbaku, Buddhism, Zen, Amidism, syncretism.

Школа О:баку (яп. 黄檗), полное название которой звучит как «школа О:баку учения Риндзай», – это третье направление японского дзэн-буддизма, представ-

Лугавцова Алена Петровна – аспирант отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: alena.karnap@mail.ru.

ляющее собой синкретическое соединение дзэнских и амидаистских практик [Буддизм в Японии 1993: 285; Japanese Buddhism: эл. ресурс]. Появление школы О:баку в Японии пришлось на период Эдо (1603–1868), когда Япония находилась в изоляции от внешнего мира, и это делает ее историю особенно интересной, поскольку О:баку-дзэн фактически учение, заимствованное из Китая. Невзирая на то, что школа О:баку появилась в Японии намного позже двух первых направлений дзэн-буддизма (Риндзай-сю: и Со:то:-сю:), в наше время она имеет около 420 храмов и много тысяч последователей [Dougill 2017: 78], однако в отечественном японоведении отсутствуют специальные исследования, посвященные этому учению.

История школы О:баку в Японии началась в 1620-е гг., когда в Нагасаки, порту, где японские власти разрешали торговать иностранцам, стали селиться китайские эмигранты, бежавшие от беспорядков, сопровождавших крушение династии Мин. Вскоре у членов китайской диаспоры возникла необходимость в служителях, которые могли бы отправлять религиозные нужды на их родном языке и заниматься постройкой монастырей в привычном им стиле [Heine, Wright 2006: 151]. Уступив призывам ранее эмигрировавшего соотечественника, монаха Ицунэна Сё:ю, в 1654 г. в Нагасаки прибыл знаменитый Иньюань Лунци (隱元隆琦, яп. Ингэн Рю:ки, 1592–1673), который вместе с двумя своими учениками, Муанем Синьтао (木庵性瑠, яп. Мокуаном Сё:то:, 1611–1684) и Цифэем Жуи (即非如一, яп. Сокухи Нё:ицу, 1616–1671), сыграл ключевую роль в основании нового учения [Лугавцова 2018: 197]. Появление школы О:баку, проникшей в Японию в период ее «закрытости» и быстро набравшей популярность, не только имело существенное влияние на буддийское сообщество страны, но также внесло ощутимый вклад в формирование культуры периода Эдо в целом, привнеся в традиционные виды искусства (живопись, каллиграфию, скульптуру) наследие культуры минского Китая.

Тот факт, что школа О:баку олицетворяла на японской земле в том числе религиозное наследие минского Китая, принес учению и определенную пользу, и весомые проблемы. У нового учения нашлось большое количество как поклонников, желавших приобщиться к мудрости Ингэна, к пришлому буддизму, поскольку японский буддизм впал в упадок, так и противников, обвинявших монахов О:баку в «загрязнении» дзэна и клеймивших тех, кто в него обращался, позором. Чем было вызвано подобное расхождение мнений? В первую очередь необходимо отметить, что с религиозной точки зрения школа О:баку представляла собой сочетание практик дзэн-буддизма и буддизма Чистой Земли, и это, несомненно, выделяло ее в японском буддийском сообществе, в то время как на родине школы религиозный синкретизм в период Мин не считался чем-то необычным. В Японии дзэн-буддизм и буддизм Чистой Земли воспринимались как противоположные, и совмещение «несовместимых» подходов к поиску просветления не могло не сказаться на отношении к новому учению. Школы дзэн-буддизма (кит. чань), появившиеся в Японии в конце XII в. благодаря деятельно-

сти Мё:ан Эйсаё (1141–1215) и Эйхэй До:гэна (1200–1253), целиком и полностью придерживались опоры только на «собственную силу» как основное средство спасения. Они прибегали к различным практикам (Со:то: (кит. Цаодун) основное внимание уделяла медитации дзадзэн (медитация в позе лотоса), Риндзай (кит. Линьцзи) сосредотачивалась на практике коанов – дзэнских иррациональных притч), хотя позволялось и совмещать обе, и по-разному воспринимали просветление (Риндзай придерживалась мнения, что просветления можно достичь внезапно, Со:то: – что просветление достижимо только после долгих медитаций, фактически являясь их неким «ито́гом»), однако однозначно опирались на самостоятельное прохождение учеником Пути к просветлению. В этом коренилось их принципиальное различие с подходом к спасению, исповедуемым в японских школах буддизма Чистой Земли.

Учение о Чистой Земле (кит. цзинту-цзун) стало распространяться в Японии с середины XII в. Ведущими учениями японского амидаизма стали «Школа Чистой земли» (яп. Дзё:до-сю:), основанная монахом Хо:нэном (1133–1212), и «Истинная школа Чистой Земли» (яп. Дзё:до-синсю:), основанная монахом Синраном (1173–1262). Кроме того, также появились школы Юдзу нэмбуцу-сю и Дзи-сю. Эти школы могли различаться в интерпретации конкретных методов, ведущих к спасению, но все они признавали преимущество спасения при помощи «чужой силы» (яп. тарики) перед спасением через «собственную силу» (яп. дзирики), а наиболее эффективной практикой считали нэмбуцу – непрерывное произнесение формулы «Наму Амида Буцу!» («Слава будде Амида!»). Именно опора на чужую спасительную силу, которой выступал «Изначальный обет» (яп. хонган), данный Буддой Амитабхой из бесконечного и безграничного сострадания ко всем живым существам, которые не в силах самостоятельно спастись в эру упадка Дхармы и всеобщей деградации, в дальнейшем стала основным камнем преткновения между приверженцами дзэн-буддизма и верующими в Чистую Землю. Кроме того, поскольку отдельные школы (учение Синрана) крайне пренебрежительно относились к заповедям и монашеской практике, это также усложнило взаимодействие между двумя учениями. В дальнейшем подобные вольности, испортившие впечатление об амидаизме в глазах приверженцев дзэн, и разное понимание путей спасения обусловили сложности восприятия буддизма школы О:баку, когда японским монахам пришлось столкнуться с ее «сдвоенной практикой», сочетающей несочетаемое. Тем не менее, были и моменты, которые сближали японский дзэн-буддизм и учение о Чистой Земле. Ближе всего к соединению двух учений подошел основатель школы Дзи-сю Иппэн, который трактовал «Чистую землю» – важнейшую категорию амидаизма не как нечто внешнее, а как психическое состояние того, кто достиг просветления. Н. Н. Трубинова в статье «Жизнь и проповедь Иппэн» говорит, что целью Иппэна и его учения фактически являлось достижение состояния исчерпания всех желаний. Достигаться оно могло и путем самосовершенствования, и самозабвенным повторением имени Амида, и истовой верой, отменяющей все другие побуждения,

и совмещением всех этих подходов [Жизнь и проповедь Иппэн: эл. ресурс]. Такая точка зрения действительно очень схожа с представлениями дзэн-буддизма о желаемом состоянии сознания при медитации. Однако подобные воззрения в Японии не пользовались популярностью в буддийском мире, и два учения в основном воспринимались как нечто несовместимое, если не враждебное друг другу.

Напротив, с точки зрения китайских монахов, каковыми были ранние мастера О:баку, включение элементов амидаизма в повседневный ритуал и практику учения вполне укладывалось в русло господствующей в Китае синкретической традиции и вообще не выглядело чем-то необычным. Для понимания воззрений мастеров О:баку на совмещение практик чань-буддизма и амидаизма необходимо проследить эволюцию отношения к подобному совмещению в самом Китае. То, что предстало в японском дзэнском сообществе как нелепое нагромождение религиозных элементов Чистой Земли и более традиционных форм китайских буддийских практик, в Китае до этого прошло долгий путь к соединению и для китайских монахов выглядело естественным и обоснованным союзом. Однако путь к этому союзу был долгим и неоднозначным. В монографии «Появление О:баку-дзэн в Японии» Х. Барони, рассуждая о начале взаимодействия чаньского учения и буддизма Чистой Земли, в качестве самых ранних примеров приводит отношение к нему патриархов чаньского учения, в частности шестого патриарха Хуэйцэна, одного из самых влиятельных мастеров традиции. Однажды, когда гость попросил Хуэйцэна рассказать, что тот думает о перерождении в Чистой Земле, Хуэйцэн ответил: «В Шравасте Досточтимый проповедовал о Чистой Земле, чтобы обратить людей в свою веру, и сутры прямо говорят об этом: «Чистая Земля недалеко от нас. Только из-за людей, кто почти не способен спастись, Будда говорил о ее дали; говорить же о том, что она совсем рядом, следовало для тех, чьи способности высоки. Тот, чей разум пребывает в заблуждении, сосредотачивается на представлении Будды и жаждет переродиться в другой земле. Если в разуме нет нечистоты, Чистая Земля совсем рядом. Если же в разуме сохраняется грязь, то даже если человек будет дни напролет произносить имя Будды и искать перерождения на Западе, ему будет трудно его достичь» [Baroni 2000: 107–108].

Подобные высказывания Хуэйцэна демонстрируют, что в чаньской традиции к буддизму Чистой Земли утвердилось отношение как к мере помощи лишь для тех верующих, чьи способности малы. Особой ценности для истинного продвижения к просветлению вера в Чистую Землю не представляла, поскольку учение, которое отвлекает фокус внимания человека наружу, лишь сбивает его с Пути. Именно такое восприятие чаньской традиции сохранялось и впоследствии поддерживалось в школах японского дзэн-буддизма, как было продемонстрировано ранее, однако такое отношение утвердилось не повсеместно. Четвертый патриарх Даосинь (яп. До:син, 580–651) был самым первым мастером чань, опиравшим нечто напоминающее практику нэмбуцу. Он отождествлял состояние ума, достигаемое этой практикой, с состоянием отсутствия мыслей, полученного

путем медитаций чань. Пятый патриарх Хунчжэнь (яп. Гунин, 601–674) не пошел по пути Даосиня, но последующие мастера его линии приняли этот путь и похожим образом развили практику чань. Двумя поколениями позднее, если пойти по линии мастеров Чжичжэня (яп. Тисэн, 609–702) и Чуцзи (яп. Сёдзяку, 648–734), а не по линии шестого патриарха, творил корейский мастер по имени Мусан (яп. Мусо:, 684–762). Хотя он был приверженцем чань-буддизма, Мусан учил своеобразной форме нэмбуцу, где с помощью изменения модуляций голоса достигалось медитативное состояние [Baroni 2000: 108]. Однако такие примеры из ранней традиции редки и никоим образом не отражают какое-либо влияние на господствующую традицию того времени, а эти мастера не организовали никаких движений или чего-то похожего. Нечто более всего похожее на движение, оправдывающее двойную практику чань-буддизма и амидаизма, можно обнаружить лишь в классический период у двух мастеров «школы Бычьей Головы» – Фа-чи (яп. Хо:дзи, 635–702) и его ученика Чживэя (яп. Тии, 646–722). Однако их линия вскоре прервалась, и после этого каких-либо свидетельств об использовании совмещенной практики в периоды Тан (618–907) и ранней Сун (960–1279) почти нет, вследствие чего сложно судить о ее дальнейшем развитии [Там же].

Говоря о совмещении практик чань-буддизма и амидаизма в статье «Нэмбуцу в школе О:баку», Дж. Баскинд также свидетельствует о древности их взаимодействия. В частности, он указывает, что уже в «Чаньюань циньгуй» (1103), который считается одним из самых ранних монастырских кодексов, напевное чтение имени Будды являлось обычной практикой на похоронах монаха [Baskind 2008: 19–20]. Этот кодекс послужил основой для последующих монастырских уставов, и тот факт, что в нем указана практика нэмбуцу, служит неопровержимым свидетельством долгой истории попыток совмещения практик двух традиций. Юнмин Яньшоу (яп. Ё:мэй Эндзю, 904–975), монах чаньской школы фаянь, активно использовал нэмбуцу в чаньских практиках. Он также утверждал, что Чистую Землю надлежит искать только внутри разума, и сознательно подчеркивал взаимодополняемость двух видов практик, что подтверждается приписыванием ему «четырёхкратной гармонии» (Чань и Чистой Земли) – четкой формулы, которая описывает гармонию двух видов практик: «Через Чань без Чистой Земли девять из десяти людей заплутают. Когда смерть неожиданно явится, они тут же встретят ее. Через Чистую Землю без Чань десять тысяч людей из десяти тысяч обретут рождение (в Чистой Земле). Если живущий сможет узреть Амиабху лицом к лицу, к чему ему переживать о неполученном просветлении? С Чань и Чистой Землей живущий подобен тигру, увенчанному рогами, – он станет учителем для всего человечества, а в будущем – великим мастером буддизма. Без Чань и Чистой Земли жизнь подобна падению в ад, и в бесчисленных кальпах живущий не обретет поддержки» [Ibid.: 20].

Другой видной фигурой, унаследовавшей и усовершенствовавшей нэмбуцу, является Чжичэ (яп. Ситэцу, ?–1310), чье просветление, как говорят, было достигнуто благодаря загадке: «Кто же это взывает к имени Будды?», и это впо-

следствии положило начало практике «нэмбуцу коан» (дзэнских загадок) [Baskind 2008: 20]. Постепенно в Китае два вида практик – медитация и произнесение имени Будды стали сочетаться для любого буддийского монаха настолько, что Чжунфэн Минбэнь (яп. Тю:хо: Мё:хон, 1263–1323) сказал: «Чань есть Чань Чистой Земли, а Чистая Земля – Чистая Земля Чань». Дж. Баскинд указывает, что именно линия Дхармы Чжунфэна в будущем выльется в школу О:баку [Ibid.: 21]. Минбэнь был известным монахом периода Юань, который сыграл значительную роль в оформлении синтеза Чань – Чистая Земля. Интересно, что во многом из-за распространения совмещенной практики в период Юань многие японские и западные исследователи описывают эту эпоху как период постепенного упадка чань-буддизма, хотя число его последователей только росло. Х. Барони предполагает, что подобное отношение, скорее всего, основывалось на появившейся позднее концепции дзэнской «чистоты», чем на жизнеспособности традиции и других нейтральных критериях [Baroni 2000: 109]. На протяжении эпохи Мин совмещенная практика продолжала использоваться как одна из норм буддийского сообщества. Все знаменитые мастера того времени, включая четырех мастеров, боровшихся за возрождение буддизма в конце эпохи Мин, – Юньци Чжухун (1535–1615), Цзыбо Чжэньхэ (1543–1603), Ханьшань Дэцин (1546–1623) и Оуи Чжисюй (1599–1655), оправдывали определенное использование совмещенной практики [Ibid.]. Ханьшань Дэцин (яп. Кандзан Токусэй), считавшийся одним из величайших мастеров периода Мин, так сказал о нэмбуцу: «Одна-единственная практика нэмбуцу – истинное «главное слово» (вато:), в высшей степени простой метод обретения помощи в этом мире праха» [Baskind 2008: 21].

Однако понимание учения Чистой Земли, включая цели и особую практику – нэмбуцу, в школах разных буддийских традиций Китая было не одинаковым. Буддийский мастер Цзунми (яп. Сюмицу, 779–841), которого одновременно называют мастером чань и мастером хуаянь, делил эту практику на четыре вида: 1) словесное произношение имени Будды; 2) концентрация на физическом облике Будды; 3) мысленная визуализация Будды; 4) отождествление себя с Буддой Амидой [Baroni 2000: 110]. Одной из самых значительных фигур в минском буддизме, сосредоточившимся на превознесении первого вида практики, был Юньци Чжухун (яп. Унсэй Сюко: 1535–1615). Этот чаньский монах поздней династии Мин более всего известен своей совместной практикой медитации и нэмбуцу, но также он способствовал взаимопроникновению трех великих учений (буддизма, даосизма и конфуцианства), писал «книги добродетели» для своих учеников и более широкой аудитории, чтобы распространять моральные ценности [Baskind 2008: 21]. Японский монах Хакуин Экаку (1685–1768) презирал Юньци, написав в своей работе «Оратэгама», что тот «забросил “прямые” методы основателей дзэн ... продвигал исключительно практики, основанные на повторении имени Будды, показывая свое мелкое понимание сути дзэн» [Ibid.]. Тем не менее Юньци сыграл существенную роль в формировании совместной практики чань и Чистой Земли в поздний период Мин. Он был не единственным, кто продвигал такой

стиль практики, но, возможно, самым убедительным, когда речь заходила об утверждениях, что нэмбуцу – самый подходящий и действенный метод практики в эру «конца закона» для достижения просветления в этой жизни (тех, кто на это способен) и достижения перерождения в Чистой Земле. Он толковал повторение имени Будды в чаньском духе – когда человек целиком сосредотачивается на этом, он одновременно создает путь бодхисаттвы и достигает остроты ума, необходимой для развеивания иллюзий и прорыва к просветлению [Baskind 2008: 21].

Вышеизложенные факты показывают, что к периоду Мин, когда в Китае сложилось учение О:баку, совмещение элементов чань-буддизма и буддизма Чистой Земли представляло собой естественную часть практики, которой придерживались многие видные мастера чань. Было бы странно, если бы китайские монахи, основатели О:баку, не разделяли подобных воззрений, поэтому в практике нового учения явно прослеживалось заимствование элементов буддизма Чистой Земли, которые будут рассмотрены далее. Тем не менее необходимо отметить, что «синкретический» характер новой школы вовсе не подразумевал равное внимание элементам обеих традиций, поскольку учение О:баку в первую очередь относилось к чань-буддизму и на совмещение практик смотрело с точки зрения чань-буддизма. А. М. Кабанов утверждает, что хотя последователи О:баку отстаивали принцип единства дзэн и прочих учений, в практике они отдавали предпочтение сидячей медитации и ко:анам, используя нэмбуцу лишь как вспомогательный элемент [Буддизм в Японии 1993: 285]. Более того, по его мнению, в учении О:баку стали понимать Будду Амиду не как некое внешнее трансцендентное существо, а лишь как наличествующую в каждом сердце «природу Будды» [Там же: 285], что позволяло замкнуть усилия по достижению спасения на обращении к своему сердцу, к «своей» силе, уводя верующего в сторону дзэнского пути просветления. Х. Барони также подчеркивает, что мастера из Китая, прежде всего, были мастерами дзэн, и господствующую нишу в их буддийской практике занимали дзэнские мотивы – медитация и строгое следование монашеским правилам. Непосредственное использование элементов буддизма Чистой Земли в практике О:баку заключалось в задействовании «нэмбуцу коан» в общении с верующими в Чистую Землю мирянами, и ритуальном задействовании сутр Чистой Земли, а также повторении имени Будды в монастырской жизни [Baroni 2000: 117–118].

Что касается особого вида практики, который получил название «нэмбуцу коан», то можно сделать вывод, что мастера О:баку задействовали подобную практику в основном в общении с верующими мирянами, используя их практически как дзэнские ко:аны. Мастер Ингэн, когда к нему обращались миряне, желавшие продвинуться по пути просветления, побуждал обратившегося задуматься над формой вопроса: «Кто же сейчас произносит имя Будды?» Отходя от механического повторения имени Будды и слепой веры в спасение за счет «чужой силы», Ингэн стремился к тому, чтобы вырвать человека с его теперешнего уровня понимания и вдохновить на движение вперед, к дзэнскому подходу к

буддийской практике. Он делал это путем вопросов, похожих на ко:аны, над которыми прихожане бы размышляли, занимаясь привычной им практикой нэмбуцу. Существует пример подобного парадоксального диалога, когда однажды повар монастыря попросил Ингэна разъяснить истинное значение повторения имени Будды. Ответ Ингэна в последующем диалоге очень похож на манеру обмена ко:анами: «...поднимаясь по холму в день зимнего солнцестояния, повар спросил: «Повторение имени Будды вслух – неверный путь практики нэмбуцу. Мысленное повторение имени Будды – неверный путь практики нэмбуцу. Что же тогда правильный путь?» Ингэн сказал: «Сломанный черпак». Монах почтительно поклонился. Ингэн ответил: «Подойди и верни мне черпак». Монах остолбенел, а Ингэн отвесил ему оплеуху и сказал тогда: «Если ты желаешь познать истинную природу Будды, ты должен дожидаться надлежащего времени и условий. Когда время придет, все станет ясно само собой» [Baskind 2008: 23–24].

В этом диалоге демонстрируется, что, отвечая на вопрос монаха, Ингэн не касается проблемы напрямую своим ответом, а использует непрямой подход, типичный для чаньских диалогов, описываемых в обширной литературе ко:анов. В диалоге выше сама практика нэмбуцу выступает всего лишь подходящим способом для подобной смены акцентов, поскольку механическое повторение имени Будды уходит на второй план в сравнении с попыткой поменять образ мыслей. Х. Барони отрицает, что Ингэн вообще когда-либо разделял сугубо амидаистский подход к нэмбуцу, напирая на эффективность веры во время повторения имени Будды, без всякого побуждения верующего к дзэнскому подходу к ней. Элементы практики Чистой Земли, по ее мнению, носили сугубо утилитарный характер – Ингэн приспособил свой подход под нужды аудитории, но всегда сохранял направленность на дзэн [Baroni 2000: 115–116]. Этой же позиции придерживается и Баскинд. Баскинд указывает, что Ингэн в своих записях прямо говорит: нэмбуцу подходит только для тех, кто не способен выдержать суровый, аскетичный путь последователя дзэн, придерживающегося медитации, и приводит такую поддержку из записей мастера, цитируя Хиракубо: «...прошло десять лет с тех пор, как сей старый монах отплыл на Восток (в эти земли). Все это время я практиковал (и учил) только Пути Линьци. К несчастью, будучи серьезно обеспокоен тем, сколь малы способности людей этого времени, (я вижу, что) они не способны нести это бремя в одиночку. (Посему) единственное прибежище – передать им практику нэмбуцу. Поистине это подобно назначению подходящего лекарства в зависимости от болезни. Кто упрекнет за это?» [Baskind 2008: 25].

Подобное высказывание показывает, что хотя мастер и задействовал нэмбуцу в своей практике, оно было поставлено в низшую позицию относительно медитации. Этот акцент на помощи тем, кто не так одарен, путем использования нэмбуцу, соотносится с акцентом на минском мирском буддизме, том буддийском окружении, в котором росли Ингэн и другие мастера-основатели Обаку [Baroni 2000: 112]. Более того, те, кто не придерживался подобного баланса и делал излишний упор на амидаизм, не находили поддержки не только в японском

буддийском мире, но и среди самих сторонников учения О:баку. Таким примером выступал четвертый настоятель Мампуку-дзи Дучжэнь Син'ин. Дучжэнь был ярым приверженцем учения Чистой Земли и сам регулярно практиковал нэмбуцу, особенно в поздние годы жизни. По этой причине он стал известен как Нэмбуцу Докутан, и это прозвище не было лишено презрения со стороны исповедующих О:баку-дзэн. Своей истой верой в спасение за счет обета Будды Амиды Докутан, очевидно, пересек грань, которая превращала совмещенную практику О:баку в традиционном китайском понимании в чисто японскую практику буддизма Чистой Земли, превратившись в истории самого учения О:баку в маргинальную фигуру [Baroni 2000: 116].

Совершенно ясно, что именно включение элементов буддизма Чистой Земли в ритуальную практику храмов О:баку ясно выделило учение среди японских школ Риндзай и Со:то:. Однако обозначившееся несоответствие ритуалов японским нормам послужило поводом для обвинений со стороны консервативно настроенных японских монахов в «загрязнении» дзэн-буддизма [Baskind 2008: 26] и тому, что учение в определенный момент стало восприниматься как некий «нэмбуцу-дзэн». Данное понятие часто употреблялось в уничижительном контексте, поскольку подразумевало извращение дзэнского подхода к буддийской практике из-за совмещения прямо противоположных наборов верований, и это вынуждало современных исследователей учения вставать на его защиту. Акамацу Синмё, к примеру, утверждает, что, наоборот, через свою открытость к восприятию веры Чистой Земли мастера О:баку совместили постепенную и внезапную практики буддизма, и сдвоенная практика учения сделала дзэн доступным для всех людей – высоких, средних и низких способностей [Baroni 2000: 116]. Однако есть и точка зрения, что неверное понимание О:баку как смеси «нэмбуцу-дзэн» вообще было на самом деле спровоцировано самими монахами О:баку в период Мэйдзи в бесплодных попытках привлечь внимание к учению, увеличить количество верующих и расширить экономическую базу школы [Ibid.: 118].

Впрочем, как бы японское буддийское сообщество ни относилось к стилю дзэн О:баку и как бы ни критиковало его подход к практике, синкретический характер учения и его китайские корни сделали школу О:баку уникальным религиозно-культурным явлением эпохи Эдо. Тем не менее, в условиях изолированности страны от внешнего мира и сложности обеспечения притока монахов с материка Ингэн, по всей видимости, понимал неизбежность «японизации» и искал способ сохранить уникальность учения и «китайские» черты стиля Дхармы своего учения. Для этого вплоть до самой смерти он работал над указаниями, которыми руководствовались бы его ученики, в особенности ради тех поколений, которые пришли бы в лоно О:баку уже после смерти его непосредственных наследников. Эти поучения составляют основу монастырского кодекса О:баку, известного как «О:баку синги», где содержится подробное описание буддийской практики и монастырского уклада жизни О:баку. «О:баку синги», впервые опубликованный в 1673 г., был создан для упорядочивания жизни в главном храме

учения Мампуку-дзи, а позднее распространил свое действие и на подчиненные ему храмы с надлежащими изменениями.

Помимо подробного описания в самом кодексе уклада, который следовало строго соблюдать, в приложении к нему Ингэн также изложил свои желания касательно монастыря и описал систему, которая должна сохранить китайскую самобытность учения О:баку. В этом документе, получившем название «Ёсиёкуго», мастер лишний раз делает акцент на важности строгого следования обетам и взаимопомощи, однако с исторической перспективы наиболее значимыми выглядят те отрывки, в которых Ингэн дает детальные указания по выбору последующих настоятелей [Baroni 2000: 91–92]. Когда он писал это завещание в 1671 г., он уже выбрал Мокуана своим преемником на посту настоятеля и семь лет как был на заслуженном отдыхе. Именно финальное завещание Ингэна, направленное на сохранение и поддержание стиля Дхармы О:баку, определило порядок наследования в Мампуку-дзи, привязанный к китайским монахам, важность которого подчеркивает профессор Цзян У: «...Выберите третьего настоятеля и тех, кто за ним, среди моих наследников по Дхарме, согласно их рангу. После того, как они друг за другом исполнят свой долг и освободят пост, продолжайте выбирать из следующего поколения учеников (т.е. «внуков по Дхарме»). Всеми силами стремитесь выбирать добродетельных монахов, которые уже заслужили почет и продолжают успешно распространять линию Дхармы...

...потом, когда кто-либо посмотрит на наследников Дхармы того поколения основателей, которое прибыло из Китая в прошлом, он увидит, что после трех-четырех поколений линия наследия неизбежно оборвется, и пост настоятеля останется незанятым. Однако ранее уверовавший мирянин Сакаи (Тадакацу) предложил идею, как избавить нашу школу (от такой судьбы). Он сказал, что отныне, когда не найдется ни одного достойного монаха среди живущих в храме, нам следует пригласить мастера из Китая, и тогда линия Дхармы никогда не прервется. Это предложение весьма разумно, и так следует действовать всем будущим поколениям» [Wu 2014: 90; Baroni 2000: 92].

Пока была возможность, указания Ингэна строго соблюдались, и настоятелями Мампуку-дзи многие годы были китайские монахи. Японский монах Рё:то: Гэнто: (1663–1746) был избран настоятелем Мампуку-дзи только в 1740 г., и то потому, что попытка пригласить кандидата из Китая закончилась плачевно. Вскоре китайские монахи вернули себе пост на пять десятилетий, лишь иногда сменяясь японцами, пока не умер последний китайский настоятель Дачэн Чжаохань (1709–1784) [Wu 2014: 90]. Возможность хоть и ограниченного, но все равно имеющегося притока новых монахов из Китая, которые поддерживали изначальную самобытность школы, позволила сохранить китайские элементы как в ритуальной стороне, так и в бытовой жизни монастыря, которые иначе неизбежно подверглись бы ассимиляции и были бы просто утрачены в условиях доминирования японской культуры и религии. Таким образом, закрепив в «Ёсиёкуго» свои веления, Ингэн сохранил самую выдающуюся черту О:баку-дзэн – его связь с Китаем, его инаковость и экзотичность.

Несомненно, что поскольку мастера О:баку, в частности Ингэн Рю:ки, выросли в буддийской культуре минского Китая, привычные им практики отличались от того буддизма, который был принят в современной им Японии, и не совсем соотносились с японским пониманием. На ранних этапах развития учения популярность О:баку росла впечатляющими темпами – начиная с 1661 г., когда Ингэн получил от бакуфу разрешение построить в Удзи на горе О:баку храм Мампуку-дзи, по прошествии всего 90 лет после появления в Японии новое учение настолько упрочило свои позиции, что в 1745 г. в 51 провинции Японии насчитывалось 857 храмов О:баку [黄檗禅の美術 1993: 112]. Энтузиазм мастеров О:баку и поистине пугающий успех нового учения послужили причиной обвинений со стороны неприязненно настроенных монахов, что школа О:баку – испорченный дзэн. Однако в качестве основного вывода касательно практики О:баку можно использовать оценку современника, японца Кёрэя Рё:каку (1600–1691), монаха Мё:син-дзи, который виделся с Ингэном и китайской диаспорой в 1654–1655 гг. Его оценка нового учения была самой ранней и поразительно точной: «Если приглядеться, снаружи это учение выглядит как школа Чистой Земли, но внутри – как школа дзэн» [Baskind 2008: 26]. Действительно, основной направленностью монахов О:баку был и остался дзэнский подход к поиску просветления. Отношение к элементам буддизма Чистой Земли самих мастеров учения подтверждает, что они воспринимали их исключительно утилитарно, в рамках дзэнского подхода к пути просветления, а само наличие подобных элементов обосновывалось преемственностью духовной традиции родной страны.

Литература

Буддизм в Японии / отв. ред. Т. П. Григорьева. – М.: Наука; Восточная литература, 1993. – 701 с.

Лугавцова А. П. Появление школы О:баку-дзэн в Японии: три основателя / А. П. Лугавцова // Вестник БНЦ СО РАН. – 2018. – № 32. – С. 196–203.

Baroni H. J. Obaku Zen: The Emergence of the Third Sect of Zen in Tokugawa, Japan / H. J. Baroni. – University of Hawaii Press, 2000. – 280 p.

Baskind J. M. The Nianfo in Obaku Zen: A Look at the Teachings of the Three Founding Masters / J. M. Baskind // Japanese Religions. – 2008. – Vol. 33 (1-2). – P. 19–34.

Dougill J. Zen Gardens and Temples of Kyoto: A Guide to Kyoto's Most Important Sites / J. Dougill, T. Kawakami. – Tuttle Publishing, 2017. – 144 p.

Heine S. Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism / S. Heine, D. S. Wright. – Oxford University Press, 2006. – 283 p.

Wu J. Taikun's Zen Master from China: Yinyuan, Tokugawa Bakufu, and the Founding of Manpukuji in 1661 / J. Wu // Journal of East Asian History. – 2014. – Vol. 38. – P. 75–98.

Трубникова Н. Н. Жизнь и проповедь Иппэн [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://trubnikovann.narod.ru/Ippen0.htm> (дата обращения: 20.09.2020).

Japanese Buddhism. Part I. A brief history of Buddhism in Japan: 7. The Edo period [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.buddhanet.net/nippon/nippon_partI.html (дата обращения: 15.09.2020).

黄檗禅の美術 隠元禅師生誕 400 年記念 (Искусство О:баку: к 400-летию Ингэна Рю:ки). 福岡県立美術館/編集・出版. – Фукуока: Изд-во музея искусств, 1993. – 144 p.