

Синто-буддийский синкретизм

Клак показывает исторический опыт взаимодействия различных культурных традиций, в большинстве случаев происходит ассимиляция с образованием единой монокультуры. В этом процессе имеют значение в основном уровни развития взаимодействующих традиций: некоторые всегда поглощаются вне зависимости от обстоятельств. Так, кочевые народы, завоевывающие страны с уже сложившейся государственностью, неизбежно подвергаются окультуриванию и через несколько поколений полностью сливаются с побежденными, сохраняя некоторые черты своей исконной традиции. Тем не менее в случае с Японией, несмотря на очевидное стадияльное превосходство буддизма, возникло уникальное явление религиозного синкретизма.

Значительный интерес представляет соборное взаимодействие буддизма и синтоизма на психологическом уровне отдельного индивида, возможно, именно этот симбиоз послужил тем определяющим фактором, позволившим не только прийти к синкретизму, но и сохранить оба религиозных культа до наших дней, что, учитывая исторический опыт других стран, можно считать достаточно уникальным феноменом: буддизм не смог запятать положения господствующей религии на исторической родине, потерял влияние в Китае тг, значительно трансформировавшись, распространился в настоящее время лишь в странах Юго-Восточной Азии; в то время как синтоизм, который по сути своей является даже не религией, а религиозным культом с преобладающими архаическими чертами, удерживает свои позиции в такой высокоразвитой стране, как Япония. Кроме того, не произошло полного поглощения буддизмом — стадияльно более развитой религией — довольно аморфного и примитивного синтоизма, как это случилось с христианством и язычеством на Руси, либо отвержения чуждой идеологии в пользу традиционной по примеру Китая, где конфуцианство в итоге преодолело буддийское влияние.

Интересно, что в Японии инициатива заимствования буддизма исходила от правящей элиты, причем ее политика отличалась некоторой непоследовательностью: императоры неодинаково относились к идее официальной поддержки иностранного культа, к власти приходили разные группировки клановой знати, поддерживавшей новый культ либо же препятствовавшей его распространению. Можно предположить, что буддизм не смог бы получить широкого распространения, если бы не отвечал неким потребностям самого народа, поскольку, во-первых, насильно насаждаемая сверху идеология воспринимается низами лишь поверхностно и на непродолжительный срок, в то время как традиционные культы продолжают отправлять тайно, а во-вторых, не

произошла стратификация общества по религиозному признаку: буддизм — для элиты и синтоизм — для плебса. Напротив, несмотря на периодическое ослабление государственной поддержки, буддизм продолжал свое распространение. Следовательно, социальные факторы не являлись определяющими. Однако не следует умалять и значение поддержки со стороны государства, поскольку ввиду изолированного положения Японии относительно внешнего мира заимствование буддизма значительно бы замедлилось. Но это не означает, что без усилий правящей элиты оно не произошло бы совсем: наиболее активное распространение нового культа на Японских островах по времени совпало с притоком буддистов-иммигрантов из Китая и Кореи, вызванным гонениями на буддизм в этих странах.

Итак, что же следует отнести к предпосылкам? Прежде всего желание правящей элиты и служилой знати закрепить новую форму общественных отношений — феодализм, в силу исторической закономерности пришедший на смену общинной организации социума, причем распространение буддизма явилось естественной реакцией на необходимость привнесения новой идеологии, отображавшей происходившие в стране перемены — разложение рода, выделение личности, становление государственности. В VI-VII вв. эти процессы нашли свое выражение в виде ряда законов и кодексов, направленных на проведение реформ на китайский лад с целью создания государства по китайскому образцу. В сфере идеологии феодализация общества отобразилась как неудачная попытка создать общепопулярный пантеон богов с выделением одного государственного божества.

Привнесение буддизма было выгодно и служилой знати, и иммигрантам, поскольку в обществе, основанном на кровнородственных связях, продвижение по социальной лестнице зависело не от личных качеств, а от степени семейной близости с правящей элитой. В идеале идентификация родов происходила по следующей схеме: у каждого клана было свое божество-перво-предок, причем, чем выше рангом оно находилось в синтоистском пантеоне, тем более высокое социальное положение занимал клан; естественно, что иммигранты и служилое дворянство не обладали такими сильными прародителями, а значит, не могли претендовать на высшие государственные посты. Еще одно неудобство системы кровнородственной организации общества — невозможность централизации управления и сосредоточения власти в руках одного клана, поскольку всегда находились претенденты, оспаривавшие приоритет большей знатности на основе происхождения от более сильного божества, в то время как окончательно установить ранг каждого божества в системе сакральных генеалогий было невозможно из-за ее изменчивости и аморфности.

Что же касается истинных причин заимствования буддизма, то они носят скорее психологический характер. Создание пантеона японских богов закончилось неудачей вовсе не потому, что этому препятствовали какие-то исторические или политические обстоятельства, просто синтоизм изначально не мог транслировать происходившие в общественном сознании перемены в реальный мир действительности в виде доступных пониманию идеограмм. «Синтоизм как религия родоплеменного строя несет в себе экспрессию коллективных представлений»¹, в то время как феодализм подразумевает индивидуализацию, выделение личности из социума, чему в полной мере соответствует буддизм с его ориентацией на индивидуальное спасение и идеей о взаимоза-

висимости кармы и личных заслуг. И синтоизм не смог бы трансформироваться соответственно запросам времени и сменить ценностные установки, поскольку и поныне базируется на коллективном бессознательном, полностью отрицающем личное.

Кроме того, происходило не только выделение личности из социума, но еще и выделение человека из природы, выразившееся в противостоянии *culture* и *nature*, а также зооморфного и антропоморфного. Проявилось это, например, в тенденции наделять богов, имевших звериные черты, отрицательными качествами, тогда как прежде согласно устной традиции такие божества относились к человеку нейтрально и даже положительно. Часть богов постепенно становились антропоморфными и даже обладающими отдельными личностными чертами, несмотря на прежнее господство анонимности и непроявленности kami: они сосуществовали рядом с человеком и присутствовали везде, по имени, зачастую отражавшие род деятельности, носили лишь самые известные, в то время как существовало множество безымянных божеств, функции которых и индивидуальная сущность оставались скрытыми. Единственным средством индивидуализации становилось соотнесение божества с каким-либо географическим пунктом, *kami* был скорее «местом», нежели существом, противостоявшим общинному социуму. Японские божества не имели изображений, статуй либо какого-то иного выражения в материальном эквиваленте за исключением так называемого «тела бога» (обычно — зеркало, меч, яшма и копье), являвшегося символом.

Подобное положение вещей обусловлено особенностями архаического сознания, отличающегося почти полным отсутствием способности создавать абстрактные образы: с одной стороны, для того, чтобы изобразить нечто материально не проявленное, необходимо обладать воображением, а с другой — индивидуализированные божества еще не выделились из коллективного бессознательного. «Индивидуализация религиозных объектов зависит главным образом от степени развития рассматриваемого общества, ... одновременно от его институтов и умственного типа»². Японцы могли копировать окружающий мир, создавая, например, глиняные фигурки — догу, но не воспринимали и тем более не воспроизводили логические абстракции. Вместо этого реальность воспринималась мистически и так же мистически обрабатывалась, обобщалась, а потому существовавшими в то время категориальными рамками служили мистические, а не логические абстракции, ибо главное условие логического абстрагирования — «логическая однородность понятий, позволяющая их комбинировать»³. Но одним из атрибутов архаического сознания является как раз конкретность, определенность всех представлений. Японец того времени всегда имел в виду какой-то конкретный предмет, а не общее понятие.

В то же время требования к идеологии, предъявлявшиеся историческими условиями, претерпели значительную трансформацию, в итоге возник разрыв между отражением реальности в подсознании и знаковой трансляцией этого отражения в область сознательного посредством ритуалов и психотехник существовавшего религиозного культа. Преодолеть такой разрыв помог буддизм.

И все же — почему именно буддизм, учитывая существование на материке конфуцианства и даосизма? Не приходится сомневаться, что и этика Конфуция, и учение Лао-Цзы были известны на Японских островах благодаря им-

мигрантам, но первая признавалась полезной только для управления, а второе пользовалось популярностью лишь у мистиков.

На первый взгляд, предпочтение, отданное буддизму, кажется продиктованным государственными интересами: система буддийских монастырей представляла собой готовую модель феодального общества с его жесткой структурированностью, в то время как даосские школы подобной особенностью не обладали, а конфуцианство в качестве идеологии могло подойти чиновникам-управленцам, по никак не всему народу. Между тем выбор элиты имел и психологическую подоплеку. Дело в том, что даосизм в большей степени базируется на препатальном опыте и коллективном бессознательном точно так же, как и синтоизм, в итоге при условии заимствования учения Лао-Цзы получилось бы дублирование старой идеологии, а не привнесение новой, поскольку уровень переживаний религиозного опыта во всех традициях одного типа и слоя тождественен, различается лишь уровень выражения и описания, поскольку «... адепт всегда будет передавать свой опыт в категориях и терминах своей доктрины, в свою очередь существующей в рамках определенной культуры»¹. Что касается конфуцианства, то оно ориентировано на семью, социум, государство, а Японии требовалась именно индивидуализация личности. Это учение также было излишне рациональным, тогда как буддизм обладал богатой литургической практикой с преобладанием сверхъестественного, что в то время наиболее полно соответствовало уровню развития сознания японцев. Таким образом, иных альтернатив буддизму не существовало.

Почему же не произошло исчезновения синтоизма? Дело в том, что «до тех пор, пока религия была основой идентичности государства, она являлась выражением патриотизма и национальной лояльности. Поэтому всякая критика государственной религии не могла быть терпима, ибо такая критика угрожала самим основам государства»⁵, и вполне естественным представляется нежелание правящей элиты способствовать уничтожению изначальной религиозной традиции, тем более что «система сакральных генеалогий служила идеологической основой царского рода»⁶. Кроме того, «... поскольку боги являются всего лишь коллективными персонифицированными идеалами, то всякое ослабление веры свидетельствует о том, что сам по себе коллективный идеал ослабляется, а он не может ослабляться иначе, как если оказывается пораженной сама социальная жизнеспособность»⁷, чего в Японии не наблюдалось. Этим объясняется отсутствие официальных гонений на синтоизм, подобных тем, каким подвергались на Руси язычники. Новая религия была заимствована, но и старая продолжила свое существование в качестве основы легитимности царской власти. Таковы политические предпосылки возникновения синкретизма.

Но большее значение имели предпосылки психологической природы. Особенность архаического сознания — неспособность воспринимать абстракции, такие как нирвана, сатори или актуализация дхарм, привела к буквальному восприятию буддизма, который был пропущен через категориальные рамки японского традиционного мышления. В итоге Будда и бодхисаттвы стали восприниматься как чужие Kami, обладавшие большим могуществом, особенно в деле охранения государства. Именно поэтому буддизм начал приобретать черты теократической религии, полностью контролировавшейся государством: с 623 г. даже монахи по сути дела превратились в чиновников, которым пола-

галось уделять основное внимание не проблемам религии, а правилам поведения, предписанным монастырскими уставами, тем самым постепенно начинал теряться иррациональный элемент религии. Более того, квалификация буддийских священников была крайне низка, зачастую им приходилось для обучения ездить на континент, таким образом, философия и психотехника исключались из религиозной практики, и на первый план выходила литургия. На начальном этапе Шакьямуни часто отождествлялся с Якуси-пёрай, Мироку-босацу и Амида-буцу, в то время как характерной чертой всех трех вероучений является «исключительно большое функциональное значение культовой стороны»⁸. Между тем не следует забывать, что буддизм как религия чистого опыта основан на воспроизведении трансперсональных состояний, и этот самый важный элемент был упущен при сохранении внешней обрядовой формы. Но самые общие положения буддийской доктрины — индивидуальное спасение и личная ответственность за свои поступки, — которые все же первоначально попали в Японию, полностью отвечали требованиям феодализирующейся страны. Что касается выделения человека из природы, то все статуи будд имели антропоморфные черты, лица их выражают человеческие чувства.

В качестве еще одного доказательства буквального восприятия образа Будды можно привести ранние японские статуи-хаикаснйдо, имеющие одну и ту же характерную позу: Будда сидит, заложив правую ногу на левую, правая рука поднята, левая покоится на правой ноге. Считается, что это изображение принца Шакьямуни до просветления, тогда как статуи в классической «медитативной» позе — уже после. Естественно, что образ Гаутамы был ближе японцам, нежели абстрактный Будда, более того, здесь возможно провести аналогии с Сётоку-тайси.

Самыми популярными в народе были бодхисаттвы, способные принести реальную пользу, такие как Канион, помогавшие в улаживании загробных дел подобно Дзидзо, или же защищавший от врагов Фудомё. Эти три божества образовывали своеобразную семью: Канион — Фудомё — Дзидзо, соответственно мать — отец — ребенок, и в молитвах к ним обращались, исходя из семейного статуса каждого. Подобные построения присутствовали и в синтоизме, где схожую семью составляли Инари — Хачиман — Хокунотэнсин, что позволяло провести определенные параллели.

Взаимодействие буддизма и синтоизма осуществлялось также через культ предков: у японцев существовала вера в то, что после обрядов очищения душа умершего становилась духом предка, а по прошествии некоторого времени занимала место ками. Поверье это пошло, вероятно, из шаманизма, когда посредством шаманов души умерших и божества общались с живыми, из чего были сделаны выводы о сходной природе духов предков и ками. Очевидно, что какие-то элементы буддийской психотехники все же проникали на Японские острова, поскольку имеются сведения о контактах медиумов и с буддами. Вероятнее всего, на основании таких контактов будды стали также считаться тождественными ками по своей природе⁹.

Одновременно под влиянием буддизма синтоизм начал оформляться в стройную систему религиозных представлений, выделялись культы основных божеств, которые приобретали антропоморфные и индивидуальные черты, появлялись даже статуи, однако они служили лишь еще одним вариантом «тела

бога», а не изображением. Ущербное восприятие буддизма без важнейших элементов, составлявших суть религиозной прагматики, позволило синтоизму преодолеть многие архаические черты, поэтому, когда в Японии стали появляться сутры философского содержания и элементы психотехники, прежний примитивизм был несколько преодолён, и появилась возможность взаимодействия двух традиций «на равных». Процесс этот облегчался уже сложившимся к тому времени разделением функций: синтоизм отвечал за коллективную сферу, а буддизм — за индивидуальную. Например, моления о ниспослании дождя, массовом избавлении от болезни проводились по синтоистскому обряду, тогда как просьбы об индивидуальном излечении были обращены к буддам и бодхисаттвам.

Таким образом, не произошло замены одной религиозной традиции другой, синтоизм не индивидуализировался и сохранил многие архаичные черты, вместе с тем буддизм также не смог завоевать полный приоритет. Это явление можно объяснить при помощи теории Юнга о наличии двух слоев в бессознательном: личном и сверхличном, которое также называется коллективным бессознательным и представляет собой те изначальные образы или архетипы — наиболее древние и всеобщие представления человечества, присутствующие повсеместно. Одним из таких архетипов является идея некоего сверхмогуще-щепного божественного существа, живущая у всех народов; бог есть не человеческая выдумка, а манифестация глубинного слоя бессознательного, которая никак не может быть отвергнута. Однако речь здесь идет не о боге в его традиционном понимании, а скорее о некотором комплексе представлений, концентрирующем «на себе максимальную сумму психической энергии»¹⁰. Люди всегда нуждались в богах и демонах именно потому, что при определенных обстоятельствах эти образы полностью захватывают психику и заставляют ее выйти за пределы человеческого. Значит, классический буддизм в своем первоначальном виде не мог получить широкого распространения, поскольку отрицал идею высшего существа. Разработанная система психотехники позволяла адептам выйти за пределы человеческого, но требовала усилий и траты времени на обучение и практику, чего обычный обыватель не мог себе позволить, ибо буддизм был религией элиты, по не парода, индивидуумов, но не социума.

Согласно социологической теории религии общества персонифицируются в своих богах, поклонение им равносильно проявлению человеческой потребности, отразившейся во взаимозависимости божественности и социальности. Недаром практически все синтоистские ритуалы носят коллективный характер, поскольку «... ритуал делает эффективным не его содержание...важно то, что через этот ритуал общество наращивает свою энергию и оживляет контакты». Как раз этой социализации и не признавал буддизм, а потому и изменялся с такой поразительной легкостью, приобретая языческие черты. В борьбе с сознанием бессознательное всегда одерживает верх, поскольку «чувство бога», вытесняясь в бессознательное, тем самым укрепляет его, а языческий символизм в полной мере выражает те переживания архетипической природы, которые требуют своего выражения и оформления в сознательном, чего никак не допускает разум.

Буддизм помог выделить человека из природы, но не примирить в душе каждого «первобытное» с «цивилизованным». Особенности заимствования

этой религии на Японских островах сделали более удобным не ее трансформацию с приобретением языческих черт в качестве единственного способа опосредованной трансляции архетипических образов в мир сознательного, а симбиотическое сосуществование двух культов с функциональным разделением ролей. В итоге через синтоизм проявлялась сфера коллективного бессознательного, а через буддизм — сфера индивидуального бессознательного.

Каким же образом происходило первоначальное заимствование буддизма, если Приять во внимание тот факт, что уровень общественного сознания японцев на время переноса чуждой религии был слишком низким для полноценного усвоения всех ее идей и постулатов? Очевидно, у синтоизма и буддизма должны быть некие точки соприкосновения, причем лежащие не в сфере психологии, поскольку опыт этих религий основывается на разных слоях бессознательного — коллективного и индивидуального соответственно. Такой точкой соприкосновения стал ритуал. Роль ритуала во всех архаических обществах огромна, он сохраняет свое влияние и сегодня даже в современном мире, несколько утратив сакральную смысловую нагрузку. Понятие ритуала тесно связано с идеей о «вечном возвращении» (по Элиаде Мирча), согласно которой в незапамятные времена мир был совершенен, что отразилось, например, в древнесемитской мифологии в виде мифа о рае, или в древнеяпонской — как миф о времени богов и героев. Подобные аналогии есть у всех народов, что неудивительно, ибо такого рода мифы соответствуют определенному слою бессознательного, отражающего перинатальный опыт человека. Говоря условно, образ рая совпадает с человеческими воспоминаниями о счастье, покое и безмятежности рождения.

Затем, вследствие действия неких темных сил, например библейского змея, мир утрачивает свое совершенство, «портится», и человечество обрекается на существование в «неправильной» вселенной, но стремится восстановить первоначальное положение вещей посредством ритуала, призванного устранить порчу. Чаще всего под порчей подразумевается появление времени и связанных с ним старения и смерти. Все вещи и существа, попадающие в поток времени, подвергаются порче, а значит, их следует очистить, используя ритуал, который обычно является проекцией мифа, повторением действия, совершенного богом или культурным героем. Так, например, превратился в ритуал миф о выманивании Лматэрасу из пещеры: жрица-мико в ходе иерофанп повторяет действие богини Лмэ-но-удзумэ-но микото. В этом мифе присутствуют все элементы идеи о вечном возвращении: после воздействия темных сил в лице Сусапоо Лматэрасу удаляется в пещеру, и мир погружается во тьму, затем Лмэ-но-удзумэ-по микото при помощи других богов возвращает миру совершенство, выманивает Лматэрасу из места ее добровольного заточения, совершив уекbq акт (в данном случае это танец), тут же приобретший сакральный смысл¹². «Поскольку ритуал есть всегда повторение архетипического жеста, совершенного in illo tempore (во время оно) предками и богами, человек пытается «оптизировать» через посредство иерофанп самые банальные и незначительные акты. За счет повторения ритуал совпадает со своим «архетипом», и профанное время упраздняется»¹³.

Главным залогом успеха ритуала является точное совпадение действия, совершенного богом, и действия, производимого жрецом в ходе иерофании, в случае их полной идентичности устраняется профанное время, а с ним и пор-

ча, именно поэтому в ходе ритуала огромное значение приобретают каждый жест, слово, элемент одежды или предмет свящешнослужения. В настоящее время ритуал выродился до таких незначительных жестов, как «постучать по дереву», «поплевать через плечо», по ранее сакральный смысл имело любое действие — от рождения ребенка до приготовления пищи. «Действие есть в то же время ритуал (в меру того, насколько оно интегрирует человека в область сакрального) и включение в сферу реального»¹¹. Как и во всяком архаическом обществе, в раннефеодальной Японии ритуал играл важнейшую роль, еще более усиливавшуюся под влиянием перемен в стране, связанных со сменой общественной формации, поскольку любое, «... самое незначительное на вид новшество открывает доступ опасностям, оно может развязать враждебные силы, вызвать гибель новатора и всех, кто с ним связан». Ритуал должен был защитить страну от проникновения нового (а значит, чужого и опасного), вернуть к старым счастливым временам, но, несмотря на синтоистские литургии, перемены все же происходили, следовательно, требовалось выполнить другой, более эффективный ритуал — буддийский. И заимствование буддизма первоначально стало заимствованием литургической практики, действенность которой подтверждалась процветанием и благополучием, царившими в государстве, которое Исповедовало учение Шакаямуни. С точки зрения японца того времени, Китай благоденствовал только потому, что молился правильным богам и совершал правильные ритуалы, и если повторить эти сакральные действия, то успеха добьется и Япония.

В классическом буддизме ритуал практически отсутствует: действие внешнее, на физическом уровне, заменено внутренним, духовным, а потому все профаны-последователи буддизма придавали сакральное значение действиям, не имевшим такового в действительности. Публичное чтение сутр при императрице Суйко, например, преследовало помимо политической и сакральные цели, равно как и вырезание из дерева статуй бодхисаттв и будд, печатание одного миллиона сутр в честь военной победы по приказу императрицы Сётоку и так далее, однако на самом деле подобного рода действия изначально ритуалом не являлись и священный смысл приобрели лишь в глазах японцев. Естественно, что носители архаического сознания не видели ничего сакрального в психотехнике, ибо ритуалом считали всегда действие, внешнее, а не «внутреннее делание», и включили печать сутр и изготовление статуй в синтоистскую литургическую практику на правах ритуала, а чтение сутр — в качестве особых заклинаний. Сложилась парадоксальная ситуация: не более развитый буддизм с разработанной системой психотехники поглотил синтоизм, а, наоборот, стадильно незрелая религия заимствовала изначально не несущую никакой сакральной нагрузки внешнюю форму у буддизма.

Как говорилось выше, сакральный смысл в заимствованные буддийские псевдо-риуалы был привнесен искусственно, они не имели связи ни с коллективным или индивидуальным бессознательным, ни даже с мифами (бод-хисаттвы были персонажами буддийских легенд, по изготовление статуй не являлось архетипическим жестом, совершенным культурным героем, и не могло избавить мир от порчи), а потому на подсознательном уровне японцы предпочитали синтоистские ритуалы любым буддийским, поскольку первые в той или иной мере отражали сложный комплекс религиозных переживаний и транслировали их в реальный мир на языке слов и действий. Первоначально псев-

до-ритуалы и не имели топкого психологического подтекста и архетипического фундамента, а потому и не вытеснили синтоистскую литургическую практику, некоторое время оставаясь вспомогательной, дублирующей системой сакральных действий, истинной сакральности не имеющих.

Позднее, когда уровень общественного сознания стал достаточно высок, японцы обратили внимание на, казалось бы, лежащий на поверхности смысл, заключенный в сутрах и философских трактатах: они описывали пути и способы духовного делания, и не чтение священных текстов служило истинным залогом спасения, а исполнение написанного; произошло вторичное открытие буддизма. Но и в этот раз психотехника была воспринята в качестве ритуала, по уже не очищающего мир от скверны, а дающего адепту сверхъестественные способности. Буддизм стал восприниматься как магическая практика, позволявшая покорить воле адепта силы природы и приобрести определенные способности. Философская система опять оказалась обделенной вниманием, а на первом плане, как и раньше, остался ритуал. Можно даже говорить об особом значении ритуала в жизни японцев как нации.

Несмотря на многочисленные сходные черты, в буддийском и синтоистском учениях существовали также серьезные противоречия, берущие начало в кардинально отличных взглядах на мир, возникающих в рамках каждой уникальной культуры. Некоторые из таких противоречий не оказали серьезного влияния на процесс становления синкретизма, другие же были настолько значимы, что подвергали трансформации основы исходных учений.

Итак, прежде всего бросается в глаза отсутствие в синтоизме строгих канонов и священного писания, тогда как в классическом буддизме так называемый «Палийский канон» — «Трипитака» и «Четыре благородных истины» — представляют собой суть вероучения. Однако следует отметить, что буддизм являет собой крайне индивидуализированное, а значит практически адогматичное учение, как религия представленное только четырьмя положениями, в которые необходимо поверить, в то время как остальные ее составляющие — философия и психотехника — не требуют не критического принятия, а, напротив, являются предметом анализа и дополнений. Вследствие этой особенности буддизм претерпевал многочисленные изменения: пополнялись философские разделы учения, возникшие на материале местных культур, под влиянием шаманских психотехнических практик вырабатывались новые виды «духовного делания», но сама суть, а именно «Четыре благородные истины», оставалась прежней. Поэтому необходимо рассмотреть, каким образом канонические положения буддизма трансформировались под влиянием синтоизма (о чем будет сказано ниже).

В синтоизме нет также основателя учения, а значит и целого пласта легенд, связанных с его именем, а также свода правил поведения и религиозных норм, вытекающих из жизни основателя. Следует отметить интересную особенность: в рамках христианства жизнь Иисуса является примером для всех последователей этого учения, по религиозное спасение ни в коем случае не должно являться следствием точного повторения жизненного пути Христа, поскольку разница между Человеком и Богочеловеком всегда будет непреодолима, и спасение есть результат милости Божьей, который зависит от усилий верующего, но дается по божественной благодати. Именно из-за этой огромной пропасти следование жизни Иисуса, а особенно финальной ее части (рас-

пятне), является заведомым кощунством. Совершенно иначе достигается спасение в буддизме: оно не только полностью зависит отличных усилий верующего, но и является полным повторением духовного пути Будды (духовные искания — просветление — спасение). Общим является только один штрих: и в христианстве, и в буддизме спасение является выходом за рамки этого мира. В синтоизме же идея иного мира представлена совершенно иначе, а проблематика спасения не реализована вовсе.

В древнем синто идея иного мира представлена двумя концепциями — Мира вечной жизни (Токоyo-no-kuni), места, где живут высшие ками (Takamaga-hara), и Мира злых духов (Yomi-no-kuni). Но в целом эти два мира и мир людей представляют собой лишь три пласта одной и той же реальности, и «...человек не должен стремиться войти в божественный, трансцендентный мир для достижения спасения. Он достигает спасения через привнесение ками в человеческий мир»¹⁵.

Синтоистские храмы возводились там, где впервые была замечена манифестация ками, вне зависимости от удобства расположения относительно людских поселений, поскольку святилища служили двум целям — обеспечить бога подходящим местом обитания, а также местом отправления религиозных служб¹⁶. В буддизме же храм являлся помимо всего прочего местом пропаганды веры и обучения доктрине. Можно даже сказать, что синтоистский храм предназначался камн, а буддийский — людям. Происходило это, вероятно, потому что в синтоизме соблюдение религиозных норм и проведение обрядов было обязанностью всех людей и не требовало какой-то специальной подготовки. Жрецы синто не должны были специально обучаться религиозной доктрине, которой по сути, не было, они обучались правильному, точному исполнению ритуала, архаического протодействия богов, определившего то или иное событие в мире. Связь с ками обеспечивалась кровным родством с божеством (как в случае с Аматэрасу) или поддерживалась особыми шаманскими способностями, но не устанавливалась на основе неких сакральных знаний, приобретенных в ходе жизни. Иначе дело обстояло в буддизме: если религиозная суть доктрины не требовала ничего, кроме безоговорочного принятия её на веру, то философская проблематика нуждалась в понимании и тщательном осмыслении и зачастую бывала настолько сложна, что в ней выделилось два слоя соответственно двум уровням понимания: для профанов и для посвященных. Психотехника также требовала длительных и непростых тренировок. И потому неудивительно, что вследствие всего этого буддизм был учением, а не традицией.

По буддизму, мир — злой, наполненный страданием, из плена которого нужно спастись любой ценой. В синтоизме же мир добр, а все зло, присутствующее в нем, пришло из мира Тьмы; кроме того, добр и совершенен (в отличие от христианства) и сам человек, но его могут испортить злые духи (magatsuni). Идея перерождения в буддизме и синтоизме также имеет ряд существенных различий. Так, в Китае, где аналогии такой вере отсутствовали вообще, постулат о перерождении был принят с энтузиазмом как залог продолжения жизни в этом мире в материальном теле, позволяющем наслаждаться всеми радостями существования, а вовсе не в буддийском духе, где реинкарнация — удручающий фактор, привязывающий человека-страдальца к сансарному миру. Но в древней Японии бессмертие души считалось фактом, не

подлежавшим сомнению, в этом отношении буддизм ничего нового не привнес. Различие же лежит в подходах — древний японец после смерти и проведения соответствующих обрядов становился духом предка, а затем и ками, а буддист, прекращая земное существование, возрождался вновь в этом мире, что рассматривалось как крайне негативное явление.

Кроме того, изначально буддизм имел достаточно «несчастливый имидж», отличавшийся от классического индийского: дело в том, что «хотокэ» (другое чтение иероглифа «буцу» — будда) также имеет смысл «покойник», а потому не было разницы между буддийским обрядом и панихидой по умершему человеку, вероятно, из-за таких аналогий статуи будд стояли там же, где находились таблички с именами умерших. Тем не менее благодаря тому, что снито является скорее не религией, а некоторой формой национальной Традиции, способной вбирать в себя любые новшества, а затем перерабатывать их, появилось уникальное явление синкретизма, не имеющее аналогов в мире. Это даже не рождение новой религии, а ассимиляция Традицией некоторых положений буддизма, который из вероучения сам превратился в традицию. Категориальные рамки японского традиционного мышления стали ситом, сквозь которое были пропущены лишь те элементы буддизма, которые соответствовали уровню развития общественного сознания японского общества. Первоначально буддизм поддерживался государством и рассматривался больше как теократическая религия, публично зачитывались сутры «Конкомёкё» («Сутра о Золотом Свете») и «Нинио-кё» («Сутра о Человеколюбивом Царе»), где затрагивались исключительно идеи государственного устройства. В конце VII в., когда общество уже было готово к восприятию новой порции положений буддизма, сутры начинают комментироваться, возникает интерес к самому вероучению, «... в центре внимания оказались три проблемы: заповеди и их функциональная роль; вопрос о сущности Будды и деяниях бодхисатв»¹⁷.

В начале IX в. стали образовываться собственные японские буддийские школы, обозначив тем самым новый этап в развитии общественного сознания, с этого времени начинается разработка доктрин и психотехник, возникает даже синкретическая религия «рёбу-спнто». Все буддийские положения претерпевают трансформацию под влиянием Традиции и незрелости японского общественного сознания: доктрины всех японских буддийских школ базировались на учении китайской школы тяньтай, которое было истолковано по-своему, с позиций «синтоистской» логики. В оригинале «Сутра Лотоса Благой Дхармы» (в ней выражена квинтэссенция вероучения тяньтайской школы) рассматривает истинную реальность в качестве абсолютного единого сознания — Космического Тела Будды, в котором сосуществуют все миры и вселенные и взаимно проникают друг в друга. Отсюда следует, что все элементы существования наделены природой Будды (это соответствовало синтоистскому положению о том, что все японцы после смерти становятся ками), и человеку остается лишь реализовать ее, что достигается при помощи медитации. Японцы же восприняли этот постулат в качестве руководства «Как стать идеальным человеком» и с целью обретения сверхъестественных способностей предавались аскетизму, а позднее элементы буддийской психотехники и аскетической практики вошли в состав комплексных упражнений разного рода воинских школ, мантры же широко использовались в школах нин-дзюцу. Буд-

дизм стал вырождаться в мистицизм, тесно связанный с учением школы Сингон и культом Фудомё.

Под влиянием синто возникла идея рая, и для того, чтобы попасть туда, адепт перед смертью должен был визуализировать «Чистую Землю», а заодно призвать Будду Западного Рая. Такого рода практицизм присутствовал во всем, ибо японец рассматривал любые привношения в Традицию как нечто, дающее пользу (что тем самым оправдывает включение в русло Традиции) и сакральным смыслом не обладающее. Даже Бодхисаттвы, изначально призванные помогать спасению всех живых существ, должны были приносить вполне материальную, практическую пользу («рита»), равно как и монахи, чьей основной обязанностью была вовсе не медитация и связанное с ней спасение, а общественная выгода.

Коллективное подчинило себе индивидуальное в буддизме, приземленный рационализм убил все иррациональное и сакральное, а незрелость сознания отсеяла все слишком сложное для восприятия, оставив самые примитивные положения. И только после таких трансформаций выхолощенный буддизм вошел в Традицию уже не как вероучение, а как набор полезных ритуалов. Не следует отрицать, что в Японии существовали и «ортодоксальные» буддисты, но число их было невелико, и народный буддизм коренным образом отличался даже от китайского, не говоря уже об индийском.

Последующее заимствование конфуцианства было ни чем иным как заменой устаревших буддийских ритуалов и идей новыми — конфуцианскими. Но некоторые элементы буддизма прочно вошли в Традицию, стали ее неотъемлемой частью, повлияли на процесс оформления синтоизма и развитие общественного сознания.

Именно то, что «Синто следует рассматривать именно как форму Традиции, т.е. не только и не столько как религию в нашем обычном понимании, сколько как особый тип мировидения и миропознания»¹⁸ и неортодоксальность буддизма позволили осуществить не замену одной религии на другую, а органичную интеграцию, осуществленную через Ритуал.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мещеряков А.П. Древняя Япония: буддизм и синтоизм (проблема синкретизма). М.: Наука, 1987. С. 91.

² Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 354.

³ Там же. С. 101.

⁴ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного; Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998. С. 75-76.

⁵ Диа-Логос: Религия и общество: Альманах. М, 1997. С. 14.

⁶ Мещеряков А.Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм ... С. 60.

⁷ Durkheim E. Textes. T. 2. С. 30.

⁸ Мещеряков А.Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм ... С. 74.

- ⁹ Ямаорн Тецуо. Кам» то хотокэ. Токио, 1983. С. 62-65.
- ⁰ Юнг К.Г. Психология бессознательного / Пер. с нем. М., 1998. С. 78.
- ¹ Московичи С. Машина, творящая богов / Пер. с фр. М., 1998. С. 83.
- ² Кодзпки. Записи о деяниях древности /Пер., коммент. Е.М. Пинус. СПб., 1993. С. 65.
- ³ Эли аде М. Избранные сочинения: Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ. М.: Ладомир, 1999. С. 45.
- ⁴ Там же. С. 47.
- ⁵ Shinto: The kami way. SOKYO OWO. Charles E. TUTTLE COMPANY, Rutland, Vermont & Tokyo, Japan. С 107.
- ⁶ Там же. С. 20-27.
- ⁷ Игнатович А.М. Учение о теократическом государстве в японском буддизме // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М.: Паука, 1987. С. 150.
- ⁸ Молодяков В. Э. Консервативная революция в Японии: идеология и политика. М., 1999. С. 54.

Olga V. Bagaeva

Sinto-buddhist syncretism

As every religion is based on perinatal or transpersonal kind of religious experience, problem of Shinto-buddhistic syncretism should be examined from psychological point of view. When Buddhism was introduced, public consciousness started its transformation: individualization of Japanese society demanded appropriate changes from Sinto, but traditional religion established on collective stratum of unconsciousness couldn't modify itself so fast. So Buddhism with its individual unconsciousness basis met new requirements. But while adopting new religion to local condition Japanese people failed to bear psychotechnology (meditation) and philosophy in mind, so Buddhism was introduced in the form of ritual acts without any religious meaning. Role division occurred: Sinto was charged with collective sphere of unconsciousness and Buddhism was charged with individual sphere and couldn't replace amorphous Shinto because religious pragmatics (salvation) of Buddhism put into effect through meditation, was lost from sight by Japanese. After in individualization of Shinto the barest necessity of Buddhism came to an end.