
Киёдзава Манси: процессы модернизации японского буддизма и личный путь к вере

© 2021 г. А.Ю. Гунский

*Институт восточной культуры,
Самара, 443080, ул. Революционная, д. 70, лит. 1.*

E-mail: gunsky@inbox.ru

Поступила 28.04.2020

В статье рассматриваются жизнь и идеи Киёдзавы Манси (1863–1903), одного из ведущих буддийских мыслителей Японии конца XIX – начала XX в. Он активно участвовал в процессах модернизации японского буддизма эпохи Мэйдзи (1868–1912), в его работах нашли отражение все характерные особенности трансформации буддизма: определение буддизма как учения, опирающегося на личный религиозный опыт; углубленное внимание к внутреннему миру верующего, а не к ритуалу и догматике; постоянное соотношение буддизма и христианства и сопротивление последнему, рассматриваемому в качестве одного из инструментов продвижения колониального господства Запада. Специфика философской мысли Киёдзавы в рамках этих процессов определялась тем, что он исповедовал Син-буддизм – направление японского буддизма, основанное на почитании будды Амиды, в незапамятные времена давшего обет спасти всех верующих в него. На фоне быстрых социально-политических и духовных изменений, сопровождавших адаптацию японского общества и японского буддизма к условиям современности, Киёдзава Манси пришел от философского осмысления буддийского учения к глубокой личной вере. Свидетельством этому стало предсмертное эссе Киёдзавы «Моя вера» («*Вага синнэн*»), примечательное в двух отношениях. С одной стороны, в нем Киёдзава с объективностью исследователя, используя характерный для него метод глубокой интроспекции, описывает общие механизмы религиозной веры. С другой стороны, эссе можно назвать одним из выдающихся образцов личного исповедания веры. Статья предваряет перевод эссе «Моя вера».

Ключевые слова: японский буддизм, Син-буддизм, модернизация буддизма, философия религии, духовное образование, Киёдзава Манси, Синран.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-6-192-206

Цитирование: *Гунский А.Ю.* Киёдзава Манси: процессы модернизации японского буддизма и личный путь к вере. *Киёдзава Манси.* Моя вера. Перевод с японского и примечания А.Ю. Гунского // Вопросы философии. 2021. № 6. С. 192–206.

Kiyozawa Manshi. Processes of Modernization of Japanese Buddhism and Personal Path to Faith

© 2021 Aleksei Yu. Gunskii

*Institute of East Culture,
70 lit. 1, Revolyutsionnaya str., 443080, Samara, Russian Federation.*

E-mail: gunsky@inbox.ru

Received 28.04.2020

The article examines the life and ideas of Kiyozawa Manshi (1863–1903), one of the leading Buddhist thinkers of Japan during the Meiji era. He actively participated in the processes of modernization of Japanese Buddhism, which took place at that time, and his works reflected all the characteristics of the transformation of Buddhism: the definition of Buddhism as a doctrine based on personal religious experience; in-depth attention to the inner world of the believer, rather than to ritual and dogma; constant correlation of Buddhism and Christianity and resistance to the latter, considered as one of the tools for promoting the colonial rule of the West. The specifics of Kiyozawa's philosophical thought within these processes were determined by the fact that he professed Shin Buddhism, a branch of Japanese Buddhism based on the veneration of the Buddha Amida, who in immemorial times took a vow to save all those who believed in him. Against the background of rapid socio-political and spiritual changes that accompanied the adaptation of Japanese society and Japanese Buddhism to modern conditions, Kiyozawa Manshi's personal path took him from a philosophical understanding of Buddhist teachings to a deep personal faith. Evidence of this was Kiyozawa's dying will, the essay *My faith (Waga shinnen)*. This little work is remarkable in two respects. On the one hand, Kiyozawa describes the general mechanisms of religious faith with the objectivity of a researcher, using his characteristic method of deep introspection. On the other hand, the essay *My faith* can be called one of the outstanding examples of a personal confession of faith. The translation of the essay "My faith" is given in the final part of the article.

Keywords: Japanese Buddhism, Shin-Buddhism, modernization of Buddhism, philosophy of religion, religious education, Kiyozawa Manshi, Shinran.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-6-192-206

Citation: Gunskii, Aleksei Yu. (2021) "Kiyozawa Manshi. Processes of Modernization of Japanese Buddhism and Personal Path to Faith", Kiyozawa, Manshi, "My Faith", Trans. into Russian by Aleksei Yu. Gunskii, *Voprosy filosofii*, Vol. 6 (2021), pp. 192–206.

Введение

Киёдзава Манси 清沢満之 (1863–1903) получил известность как один из ведущих мыслителей японского буддизма, чья основная деятельность пришлась на бурный период японской модернизации конца XIX – начала XX в. Исследователи называют Киёдзава одним из наиболее глубоких буддийских мыслителей Японии 1890-х гг., прослеживают его влияние на таких известных японских философов, как Нисида Китаро, Танабэ Хадзимэ, Д.Т. Судзуки [Harding 2008, 212].

Судьба Киёдзавы была трагичной – он умер в возрасте сорока лет, при жизни все его философские и реформаторские начинания были отвергнуты. Однако воспитанные им ученики продолжили его дело, и в 1960-х идеи Киёдзавы были официально признаны син-буддийской школой Отани¹, к которой он принадлежал. В интерпретации доктрины школы буквальное понимание буддийских писаний, обещающих возрождение после смерти в райской земле далеко на западе, было заменено символическим пониманием, в котором на первый план выдвигалась возможность обретения веры и пробуждения в этой жизни [Schroeder 2015, 7–8].

Наибольший интерес, на наш взгляд, представляет личный опыт Киёдзавы, прошедшего непростой путь от философских исканий к глубокой религиозной вере. Его работы, и в особенности его духовное завещание «Моя вера», позволяют поставить вопрос о значении веры в буддийском учении. Обычно вера в буддизме понимается как некое первоначальное доверие к учению Будды, как противоядие против сомнений [Barua 1931]². Однако опыт Киёдзавы позволяет поставить вопрос о вере в буддизме как о подлинно личных отношениях человека и Будды. Кроме того, предсмертное эссе Киёдзавы кратко, но очень точно описывает механизм религиозной веры вообще и в этом отношении может быть поставлено в один ряд с наиболее глубокими личными исповеданиями веры.

Первый перевод работы Киёдзавы на английский язык был сделан еще при его жизни. Это небольшой «Очерк философии религии», приуроченный к Всемирному парламенту религий в Чикаго в 1893 г. [Kiyozawa 1893]. Собрание избранных сочинений Киёдзавы было издано в 1936 г., до сих пор это наиболее полное подобное издание в англоязычном мире [Kiozawa 1936]. В 1984 г. на английском языке вышел небольшой сборник «Декабрьский веер»³ [Kiyozawa 1984]. Интерес к идеям Киёдзавы на Западе, как и в Японии, постепенно возрастал. В 2003 г. его философскому наследию был посвящен специальный выпуск журнала «The Eastern Buddhist». Перевод трех работ Киёдзавы, сопровождающийся историко-биографическим очерком, включен в антологию произведений современных син-буддийских авторов [Blum, Rhodes 2011]. Из недавних исследований отметим диссертацию Дж. Шрёдера, посвященную процессу рецепции идей Киёдзавы внутри его школы [Schroeder 2015].

В отечественной историографии биография и деятельность Киёдзавы Манси практически не рассматривалась, краткие упоминания о нем встречаются только в общих работах по истории японского буддизма. При этом нельзя сказать, что его образ совершенно незнаком отечественному читателю. Недавние исследования показали, что Киёдзавы послужил прототипом «господина К.», одного из трех главных героев романа «Сердце» классика японской литературы Нацумэ Сосэки [Porcu 2008, 105–115]. Этот роман был переведен академиком Н.И. Конрадом и издан в Ленинграде в 1935 г. Хотя позднее роман не переиздавался, в настоящее время он доступен в сети [Нацумэ web].

Японский буддизм в эпоху Мэйдзи. Поиски путей модернизации

После насильственного открытия Японии для иностранцев (1854 г.) и революции Мэйдзи, восстановившей власть императора, японское общество вступило на путь модернизации. В этот период буддизм оказался под прессом правительственных гонений и общественного осуждения. Он рассматривался как архаичная устаревшая идеология, мешающая развитию науки и экономики и удерживающая Японию в средневековье. В качестве новой идеологии правительство сделало ставку на государственное синто, сконструированное как своеобразная гражданская религия, сосредоточенная на национализме и культе императора.

Историю буддизма в период Мэйдзи делят на несколько этапов. Первый этап, когда правительство поставило задачу «очищения синтоизма от буддизма», начался с волны гонений, проходивших под лозунгом *хайбуцу кисяку* (廃仏棄釈, «долгой будд, в прах Шакьямуни!»). Многие монахи были возвращены в мир, буддийские храмы понесли финансовые потери и физические разрушения. Хотя прямые гонения со временем

утихли, невзгоды для буддизма не закончились. Он оказался под давлением быстрой вестернизации японского общества, охватившей науку, идеологию и образовательную систему. Началось распространение христианства, которое рассматривалось как религия цивилизованных народов, тогда как буддизм стали считать религией невежественных масс. После окончания прямых гонений буддизм начал восстанавливать свое влияние, присоединившись к националистической риторике, направленной против христианства.

В 1885 г. священник и мыслитель Иноуэ Энрѐ начал публиковать свои работы по буддизму, пользуясь большим влиянием [Shin'ichi 2009, 119]. Используя достижения западной философской мысли, Иноуэ доказывал, насколько антинаучно и иррационально христианство и насколько научным является буддизм. Идеи Иноуэ подвели теоретическую базу под развернувшееся в то время антихристианское движение *кадзя кэнсѐ* (破邪顕正, «разрушим ересь, обнаружим истину»). Однако со временем накал антихристианской борьбы спал.

Одним из факторов, способствующих возвращению самоуважения японских буддистов, стали первые контакты с западными «буддистами» или, скорее, с искателями религиозных истин. Особенно значимым в этом отношении стал визит в Японию полковника Генри Олькотта, сооснователя Теософского общества и одного из первых европейцев, принявших буддизм. Олькотт был автором бестселлера «Буддийский катехизис», впервые изданного на Цейлоне в 1881 г. [Olcott 1881], выдержавшего множество переизданий и в 1886 г. переведенного на японский. При поддержке японских буддийских организаций полковник Олькотт в 1889 г. совершил лекционный тур по 33 японским городам, где был встречен с огромным энтузиазмом [Shin'ichi 2009, 125]. Для японцев визит «белого буддиста» стал видимым подтверждением превосходства буддизма над христианством и вполне укладывался в тренд движения *кадзя кэнсѐ*. Спустя два года Олькотт привез в Японию проект объединения северного и южного буддизма, махаяны и хинаяны, поскольку был теософом и мечтал о единстве всех религий. Однако японские буддисты рассматривали махаяну как своего рода старшего брата по отношению к южному буддизму хинаяны. В любом случае после второго визита Олькотта различие хинаяны и махаяны стало предметом актуальных размышлений японских мыслителей [Shin'ichi 2009, 126–127]. В это же время началась подготовка к Всемирному парламенту религий, куда от Японии было послано шесть буддийских делегатов: все они были активными участниками различных реформистских и националистических движений. Они представили миру рационализированный, секуляризированный, совместимый с наукой и философией «Восточный буддизм» (Eastern Buddhism), который противопоставлялся западным концептам «Южного» и «Северного» буддизма [Snodgrass 1998, 325]. Киѐдзава Манси к этому событию написал «Очерк философии религии». Неизвестно, произвела ли эта работа какое-либо впечатление на участников Парламента [Bloom 2003, 3], но она интересна как одна из ранних попыток вписать буддизм в мировой интеллектуальный контекст, представив его в западных философских категориях⁴.

В 1890-е гг. японское государство взяло курс на усиление национализма и милитаризма. В качестве идеологической основы государства было принято государственное *синто*, религии формально были отделены от государства, но большинство и буддийских, и христианских организаций поддержало правительственную пропаганду. В это время начинают активно издаваться периодические буддийские издания, возникает несколько реформационных движений, выступающих за обновление буддизма. Лидером одного из подобных движений и стал Киѐдзава Манси.

Следует сказать несколько слов об учении Син-буддизма – доктринальной основе школы Отани и личном исповедании Киѐдзавы. Основатель этой традиции Синран (1163–1262) пришел к заключению, что спасение в наступившие времена упадка буддийского учения достигается не собственными усилиями адепта путем аскетических и ритуально-медитативных упражнений, а путем веры в одного из главных будд махаяны – Амиду (Амитабху)⁵. Спасение состоит в возрождении после смерти в Чистой Земле будды Амиды, своего рода аналоге христианского рая. При этом вера, по мысли

Синрана, не может быть обретена собственными усилиями верующего, она даруется человеку действием «Иной Силы» – «благодати» Амиды. В этом отношении учение Синрана часто сравнивают с учением христианских протестантов. Синран отверг все традиционные буддийские практики, поскольку рассматривал их выполнение как стремление к спасению собственными силами, что в его понимании свидетельствовало об отсутствии веры в спасительное действие «Иной Силы»⁶. Одной из главных заслуг Киёдзавы считается то, что он возродил учение Синрана в новых условиях [Blum, Rhodes 2011, 32].

Основные вехи биографии Киёдзавы Манси

Киёдзава Манси родился в Нагоя, в семье самурая низкого ранга. Хотя фамилию Киёдзава он принял при женитьбе и вхождении в семью жены (он происходил из рода Токунага), в нашей статье мы используем более известную фамилию Киёдзава. Его отец, Токунага Нагатори, командовал небольшим воинским подразделением при сёгунате Токугава. Он был приверженцем Дзэн-буддизма и хорошо знал конфуцианскую классику, что было характерно для служилого самурая. После революции Мэйдзи Нагатори, как и многие другие самураи, потерял должность; он был вынужден заняться торговлей чаем вразнос. Мать Манси, Таки, была ревностной прихожанкой одного из храмов школы Отани [Wakimoto 1968, 73].

Во времена детства Манси японская школьная система находилась в процессе становления, и в связи с этим он был вынужден несколько раз менять место обучения. В 1878 г. он был принят в конфессиональное училище Отани, школу Икуэй. В том же году, в возрасте пятнадцати лет, он был посвящен в священники. Это было достаточно необычно, поскольку священство в школе Отани являлось наследственным. Позднее Киёдзава говорил своим ученикам, что его намерение стать священником было вызвано желанием получить финансовую поддержку для продолжения обучения. Возможно, это признание отражает чувство покаяния, свойственное Манси в зрелые годы. В любом случае его отношение к учебе было крайне серьезным, он изучал религиозную литературу и декламировал буддийские сутры даже в то время, когда другие учащиеся отдыхали и развлекались [Ibid., 75].

В 1881 г. он был выбран руководством Отани для продолжения учебы в недавно открытом Токийском университете и в январе 1882 г. принят на подготовительный курс. Киёдзава обладал строгим логическим умом, проявлял большие успехи в математике и английском языке, поэтому первоначально он планировал специализироваться в физике. Однако позднее он изменил решение и поступил на философское отделение филологического факультета. Главным занятием Киёдзавы в университете было изучение западной философии под руководством профессора Э.Ф. Феноллозы (1853–1908), выпускника Гарварда, крупнейшего знатока азиатского искусства, преподававшего философию, экономику и политические науки. Киёдзава после окончания курса в 1887 г. остался в университете для подготовки диссертации, рассчитывая получить профессорскую должность. Он начал преподавательскую деятельность, приносящую хороший доход. Как выпускник Токийского университета он входил в интеллектуальную элиту своего времени и сам вполне осознавал это [Ibid., 76–77].

Однако в 1888 г. по решению руководства Киёдзава пришлось оставить Токио и вернуться в Киото, где он стал директором Киотской префектуральной средней школы, переданной городскими властями под управление Отани [Hashimoto 2003, 22]. Киёдзава без колебаний принял это назначение, хотя оно обрывало его научную и административную карьеру. И в дальнейшем он всегда был лоялен по отношению к руководству Отани, несмотря на возникающие сложности. Это было соблюдением долга признательности (恩, он), одного из важнейших качеств, культивируемых в самурайском сословии [Wakimoto 1968, 77]. Кроме руководства школой Киёдзава читал лекции по западной философии в семинарии Такакура, также находящейся в Киото⁷. В первые годы пребывания в Киото Киёдзава сохранял привычки столичного жителя:

тщательно и модно одевался, курил сигареты, пользовался французским парфюмом, гулял по улицам с тростью и пользовался рикшей для поездок на работу.

Руководство Отани возлагало на него большие надежды, и в жены ему была отдана Киёдзава Ясуко, старшая дочь настоятеля храма Сайходзи в городке Охама примерно в 150 километрах от Киото. У настоятеля храма не было наследников по мужской линии, и Манси был принят в семью, сменив фамилию Токунага на Киёдзава. С этого времени Киёдзава мог считаться полноправным наследственным священником школы Отани [Wakimoto 1968, 78].

Через два года, в 1890 г., в жизни Киёдзавы произошла разительная перемена. Он подал в отставку с поста директора школы, хотя продолжил преподавание философии и в школе, и в семинарии. Киёдзава оставил все свои светские привычки и перешел к крайне аскетическому образу жизни: обрил голову, как принято у буддийских монахов, сменил европейскую одежду на черное буддийское одеяние, бросил курить, стал ходить только пешком в деревянных сандалиях. Каждое утро он ходил на молитву в центральный храм школы, находящийся в 4 км от его дома. Он посетил многих известных священников для получения наставлений, считая это необходимой частью нового образа жизни, стал строгим вегетарианцем, а после смерти матери в следующем году перестал использовать соль и есть приготовленные блюда. Пища его состояла в основном из гречневой муки и небольшого количества растительного масла. Позднее Киёдзава назвал этот период своей жизни «опытом минимально возможного» [Ibid., 79].

Такой образ поведения, основанный на строгом самоконтроле и самодисциплине, противоречил, по крайне мере внешне, традиционному учению Син-буддизма об отказе на пути веры от собственных усилий и полному преданию себя действию «Иной силы». Безусловно, Киёдзава понимал это противоречие, и хотя очевидно, что он искал как личной реализации своих религиозных идеалов, так и путей возрождения живой духовной жизни в школе Отани, в полной мере мотивы его поступка остались неясны [Ibid., 79–80].

В итоге здоровье Киёдзавы пришло в расстройство, и в 1894 г. он заболел туберкулезом, распространенным тогда в Японии [Harding 2008, 218]. Заболевание стигматизировало его двояким образом: буддийское представление о болезни как кармическом следствии ранее совершённого неблагоприятного поступка усугублялось синтоистским отвращением к нечистоте (*цуми*), особенно кровавой [Ibid., 226]. Тем не менее Киёдзава не потерял поддержки друзей, они сняли для него дом в тихом местечке на морском побережье и уговорили его переселиться туда для улучшения здоровья. Здесь он провёл около года, за это время у него произошла полная переоценка жизненных ценностей. Как он скажет позднее, «чтобы постичь тонкую сущность буддийского учения, очень важно увидеть себя на том пределе, где жизнь обращается в смерть» (цит. по: [Shin'ya, Rhodes 2003, 105]). Он осознал тщетность всех своих устремлений, основанных на гордости и желании добиваться всего собственными силами. Привычная для Киёдзавы конфуцианская этика требовала быть хорошим сыном, мужем и отцом, однако болезнь и это сделала для него невозможным, он оказался в полной зависимости от поддержки других людей. С этого времени начался его путь обретения доверия к действию «Иной Силы» будды Амиды [Wakimoto 1968, 81].

Тем не менее болезнь не прервала стремление Киёдзавы к возрождению духовной жизни в своей школе и японском буддизме в целом. Он с прискорбием наблюдал, как после прекращения правительственных гонений на буддизм, сопровождавших первые годы революции Мэйдзи, руководство Отани сосредоточилось исключительно на укреплении своего положения и влияния. В 1895 г. Киёдзава вместе с группой священников обратился к руководству Отани с заявлением, в котором предлагалось сделать приоритетным изучение и распространение Син-буддизма, а не сбор средств на восстановление и украшение главного храма школы. Частично эти предложения были приняты, для их реализации создан орган коллективного руководства делами школы (議制局, *Гисэйкёку*), которые назначались патриархом. Также был разработан план сбора

средств на доктринальные исследования. Реформаторы не были удовлетворены принятыми мерами, все они подали в отставку с официальных должностей и начали активную деятельность по пропаганде идей демократических реформ [Schroeder 2015, 197]. С этой целью в 1896 г. они начали издавать журнал «Кёкай дзигэн» (教界時言, «Слова современного дня для мира религии»), пользовавшийся большим успехом. Они критиковали руководство Отани за отсутствие ясной и эффективной образовательной политики, введение в заблуждение патриарха и за финансовую политику, ведущую к упадку провинциальных храмов. Они требовали перераспределения власти внутри школы и расширения законодательного собрания до 100 человек с включением в него представителей провинциального духовенства. Студенты конфессионального университета Синсю, учрежденного в Киото в этом же году, поддержали эти требования. Многие студенческие активисты были исключены из университета, но они разъехались по всей стране, распространяя новости о реформаторском движении. Реформы поддерживали известные деятели Отани, такие как Иноуэ Энрё, Мураками Сэнсё и Нандзё Бунъю. Журнал «Кёкай дзигэн» читали буддисты всех японских школ, и Киёдзава получил национальную известность. Издание журнала стало важной вехой в процессе модернизации японского буддизма [Ibid., 199].

Киёдзава выступал против схоластического подхода, господствовавшего в то время в системе духовного образования. За время длительного мирного правления сёгуна Токугава в японских буддийских школах сложилась прочная система преподавания собственных учений. Это касалось и школы Отани, где была проведена унификация и систематизация доктрины, составлены толкования на базовые канонические сутры и работы Синрана и других патриархов школы. Выработанная доктрина преподавалась духовенству в официально учрежденных семинариях (学寮, *гакурё*) [Blum, Rhodes 2011, 33–34]. Система получила название *сюгаку* (宗学) – «доктринальное изучение», которое, по сути, сводилось к заучиванию готовых ответов на заранее определенные вопросы. Она давала руководству буддийских школ мощный инструмент контроля, позволяющий устанавливать, какие учения являются ортодоксальными, а какие еретическими, однако подобная система была неспособна принять и осмыслить вызовы современности.

Киёдзава, формулируя новые подходы к духовному образованию, пытался воспользоваться традиционным буддийским разделением между *сюгаку* и *сюги* (宗義). Он определил *сюги* как духовный опыт основателя учения, внутреннюю суть учения, которую должны принимать все приверженцы учения, и в первую очередь руководство школы. *Сюгаку* же в его понимании представляло традицию критического исследования: это процесс осмысления и принятия конкретным человеком сути учения, *сюги*. Поэтому *сюгаку*, по мысли Киёдзава, должно сопровождаться высказыванием различных точек зрения и обсуждениями, единства мнений здесь быть не может. Несогласие в этом случае означает здоровый процесс осмысления учения [Ibid., 34].

Другой момент, которого касалась критика Киёдзава, заключался в том, что в системе обучения юных священников отсутствовали личный опыт, личная практика. Священники приучались верить в доктринальные положения, но соответствующего опыта не приобретали. Например, студентам преподавалось учение Синрана о действии «Иной Силы», и у них создавалось впечатление, что они могут понять это учение, просто изучив его. Однако Киёдзава настаивал, что это учение является скорее экзистенциальным, чем интеллектуальным. К действию «Иной Силы» нужно пробудиться, и это происходит, когда человек приходит к пределам своих возможностей, видит свою ограниченность. Изучать «объективно» значение «Иной Силы», вместо того чтобы пережить это событие в контексте своей жизни, означает заключить живую религиозную истину в «мертвые слова», как принято говорить о таких вещах в Дзэн-буддизме [Ibid., 34–35].

Реформационное движение, инициированное Киёдзавой и его сторонниками, закончилось конфликтом с руководством. В 1897 г. он и пять других лидеров движения

были извержены из сана, их имена были «удалены» (除名, дзэмэй) из списков священников Отани. В то же время был отправлен в отставку управляющий делами Отани, активно сопротивлявшийся реформам. На его место был назначен более либеральный руководитель, вскоре предпринявший шаги к примирению. В 1898 г. конфликт был улажен, реформаторы восстановлены в священстве, при этом они, в свою очередь, прекратили издание своего журнала [Schroeder 2015, 198–199].

В 1899 г. Киёдзава получил предложение от руководства Отани стать президентом конфессионального университета Синсю в Киото. Это был неожиданный поворот событий, учитывая недавний конфликт. Киёдзава согласился, но с условием, что университет будет переведен в Токио, а ему будет позволено определять политику и образовательную программу университета. Его условия были приняты, и университет был заново открыт в Токио в октябре 1901 г. В программе, разработанной Киёдзавой, основное место было отведено изучению философии и иностранных языков, что говорило о его стремлении привести изучение Син-буддизма в соответствие с мировыми исследовательскими стандартами и рассматривать доктринальное учение школы в контексте мировой философской мысли. Кроме того, он был приглашен стать наставником будущего патриарха Отани, а в 1901 г. назначен одним из «старейшин» (耆宿, кисюку) своей школы⁸.

Еще одним важным шагом в деятельности Киёдзавы было учреждение своеобразной общины для студентов, готовых следовать его идеям и образу жизни. Эта община получила название *Кокодо* (浩浩洞) – «обширная пещера». Для нее был арендован дом в Токио, в котором члены общины вели строгую жизнь с минимальными физическими удобствами. Они повесили на стену свиток с надписью «Не таи обиду на Небо, не ищи одобрения у людей»⁹ и искали личного освобождения путем медитации, молитвы и углубленного изучения религиозных и философских текстов. Наиболее известными последователями Киёдзава были Акэгарасу Хая, Тада Канаэ и Сасаки Гэссё, а также Сога Рёдзин, присоединившийся к общине позднее. Многие молодые интеллектуалы так или иначе взаимодействовали с этим движением, среди них можно назвать Нисиду Китаро, основателя Киотской школы философии [Blum, Rhodes 2011, 61].

В это время Киёдзава начал развивать комплекс идей, получивший название «Духовность»¹⁰ (精神主義, сэйсинсюги) и предпринял свой второй большой издательский проект – издание журнала «Духовный мир» (精神界, сэйсинкай). Содержание журнала затрагивало большой круг современных проблем, он пользовался большим успехом в кругах японских интеллектуалов. На его страницах имели возможность высказаться представители различных направлений, сам Киёдзава также регулярно печатался в журнале.

Однако Киёдзава недолго оставался президентом университета. Он отказался поддержать требования студентов по поводу получения государственной аккредитации от Министерства образования, поскольку считал, что в этом случае университет утратит свой религиозный характер. В октябре 1902 г. он подал в отставку со всех постов и удалился в свой домашний храм в Охама, где умер в июне следующего года.

Последние месяцы жизни Киёдзава провел в одиночестве. Его жена умерла от туберкулеза на несколько месяцев раньше него. Двое из четырех его детей также умерли в течение этого года. Киёдзава жил при храме вместе с родственниками жены, которые не любили его. Для своей паствы в Охама он был плохим священником – часто уезжал в Киото или Токио по официальным делам, проповеди его были малопонятны, он болел и имел непривлекательную внешность: небольшого роста, истощенный болезнью, с непропорционально большой головой [Schroeder 2015, 2]. Незадолго до смерти Киёдзава написал письмо одному из своих последователей, своего рода духовное завещание, получившее название «Моя вера».

Судьба Киёдзавы во внешнем плане может считаться выражением архетипического для Японии образа трагического героя, после первого взлета проигравшего все сражения своей жизни; см.: [Моррис 2001]. Но на его внутреннем пути всё обстояло иначе.

Взгляды Киёдзавы Манси в контексте модернизации буддизма

Религиозно-философские взгляды Киёдзавы были сформированы в период модернизации буддизма, и он сам был активным участником этого процесса. Сегодня буддизм обычно воспринимается как религия, важнейшими элементами которой является медитация, тщательный философский и психологический анализ и этика сострадания, при этом все составляющие коренятся в личном внутреннем опыте практикующего. Буддизм отрицает слепое поклонение догмам и авторитетам, не имеет отношения к предрассудкам, религиозному поклонению, он в значительной степени совместим с научными достижениями и современными демократическими ценностями. Такое представление, хотя и основывается на элементах традиционных форм буддизма, во многих отношениях радикально отличается от того, что он означал для миллионов буддистов Азии на протяжении многих столетий. Фактически современный буддизм является новой формой, возникшей в процессе модернизации, вестернизации, переинтерпретации и реформирования буддизма традиционного [McMahan 2008, 4–5].

Исследователи выделяют три ведущих дискурса западного общества в то время, когда оно пришло в близкое соприкосновение с азиатскими странами. Это христианский монотеизм, дискурс Просвещения, связанный с господством рациональности и научного натурализма, и романтизм и связанные с ним движения, которые поставили в центр внимания внутренний мир человека, его переживания, внутреннюю свободу и творчество. Произошел важный переворот в самоосмыслении человека, всё большее внимание стало уделяться его внутренней жизни, эмоциям и переживаниям, глубокой саморефлексии и самоконтролю. В это же время появляется и активно развивается научная психология [Ibid., 13–14]. Процесс модернизации буддизма проходил в сложном взаимодействии с господствующими дискурсами западной цивилизации, частично принимая и ассимилируя их, частично противодействуя и сопротивляясь. В Новое время Запад активно колонизировал азиатские страны, и националистические движения буддийского возрождения XIX в. в Японии и на Цейлоне начали усиленно противодействовать этому процессу в интеллектуальной сфере.

Дискурс научности и рациональности был использован буддийскими мыслителями и сочувствующими им западными авторами для создания образа буддизма как рациональной и даже научной религии, в основе которой лежит, подобно науке, опыт и исследование. Дискурс романтизма проявился, в частности, во всё возрастающей роли медитации в буддийских практиках, которая стала пониматься во многих случаях как своего рода научная психология. При этом в традиционном буддизме, делающем упор на нравственности и ритуально-обрядовой деятельности, нацеленной на обретение религиозных заслуг, медитация не играла значительной роли (см.: [Sharf 1995; Osto 2015]). И наконец, модернизация буддизма происходила в условиях активного сопротивления христианству, которое воспринималось как орудие господства западных колонизаторов, разрушающее духовные основы азиатских народов.

Несомненно, все эти интеллектуальные течения Нового времени оказали значительное влияние на религиозно-философскую мысль Киёдзавы. Однако его отличали две важные особенности.

Во-первых, Киёдзава принадлежал к первому поколению буддийских мыслителей, активно искавших место буддизму в новой реальности. Как и многие другие, он пытался переинтерпретировать буддизм, опираясь на понятие «опыта». Однако это понятие применительно к религии еще не имело той популярности, которую получило позднее, после выхода в 1902 г. работы У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта». Кроме того, само понятие «опыт» или «эксперимент» (経験, *кэйкэн*, или 体験, *тайкэн*) начало широко использоваться в японском языке только в эпоху Мэйдзи при переводе западных философских и научных работ [Sharf 1995, 249]. Киёдзава в ранних работах относил это понятие к области естественных наук, однако позднее изменил свой подход. В любом случае в своих философских построениях он исходил

из данных личного опыта и не опирался на догматические утверждения. Еще одна связанная с этим особенность работ Киёдзава состоит в том, что он использовал преимущественно общепhilosophический язык, избегая узкоконфессиональной терминологии.

Во-вторых, личной религией Киёдзава был Син-буддизм, и в своих взглядах на отношения человека и высшей реальности он пытался избежать как крайностей дуализма, разделяющего человека и Бога непреодолимой пропастью, так и монизма, сводящего мир к некоему единому субстрату, «природе будды» или «только-сознанию», что было характерно для других буддийских школ¹¹. В Син-буддизме будда Амида и его Чистая Земля считаются реально существующими, они не могли пониматься только как состояния ума [Schroeder 2015, 66]. В связи с этим Киёдзава искал более тонких определений для выражения отношения человека и высшей реальности, в его терминологии – «конечного» (有限者, *югэнся*) и «Бесконечного» (無限者, *мугэнся*).

Кроме того, Син-буддизм делает основной упор на веру, а не на выполнение практик, в том числе психотехнических. Поэтому то возрастающее внимание к внутреннему миру, о котором мы говорили выше, в случае Киёдзава проявилось в глубокой интроспекции, которую он рассматривал как своего рода внутреннее делание [Shin'ya, Rhodes 2003]¹².

На религиозный поиск Киёдзава в последнее десятилетие его жизни значительное влияние оказали три произведения: санскритские Агамы (проповеди Будды Шакаямуни, сохранившиеся в каноне одной из школ хинаяны); «Беседы» Эпиктета, сосредоточенные на учении о внутренней свободе человека, не зависящей от внешних обстоятельств; и «Таннисё» – записи бесед Синрана, сделанные его учеником. Этот выбор крайне необычен для последователя Син-буддизма: он включает учение раннего буддизма, западную философскую мысль и самое парадоксальное произведение Синрана. Ученики Киёдзава позднее интерпретировали эти сочинения как «три сутры». Когда Синран описал путь последователя Син-буддизма как состоящий из трех стадий. Сначала человек ищет спасения с помощью соблюдения правил морали и совершения добрых дел. Со временем он понимает тщетность своих усилий и обращается за помощью к будде Амиде. Однако такое обращение несовершенно, поскольку выполняется собственными силами человека. И на последнем этапе человек полностью отказывается от своих усилий и доверяется действию «Иной Силы» будды Амиды. Эта стадия соответствует подлинному обретению веры. Учение о трех этапах обретения веры Синран соотносит с тремя базовыми сутрами Син-буддизма, поэтому оно и получило название учения «трех сутр» [Dobbins 2002, 28–29].

Несмотря на условность подобной классификационной схемы, она достаточно точно описывает жизнь Киёдзава. Его путь к вере был тернистым, но в конце пути Киёдзава обрел глубокую веру и сумел выразить ее в своем духовном завещании. Перевод этого исповедания веры завершает нашу статью. Он выполнен по сетевому изданию, представленному на сайте мемориального музея Киёдзава Манси [Киёдзава web].

Примечания

¹ Полное название Синсю: О:тани-ха 真宗大谷派 – «ветвь Отани Истинной школы Чистой Земли». Она является независимой структурой с иерархически организованной системой храмов и наследственным священством. Во главе школы Отани стоит патриарх, являющийся прямым потомком Синрана, основателя Син-буддизма. В организационном плане последователи Синрана разделены на несколько независимых общин или «ветвей» (*ха*), и школа Отани является одной из таких «ветвей». Во времена Киёдзава прихожанами храмов Отани были около миллиона японцев [Schroeder 2015, 198].

² Примечательно, на наш взгляд, что в двух отечественных энциклопедических изданиях по буддизму нет отдельной статьи, посвященной понятию веры [Философия буддизма 2011; Андросов 2011].

³ «Веер в декабре» (臘扇, Росэн) – один из литературных псевдонимов Киёдзава, намекающий на невестребованность его идей.

⁴ Д.Т. Судзуки, принимавший участие в подготовке Парламента, отмечал новизну и непривычность идей Киёдзава для того времени [Hashimoto 2003, 9].

⁵ Последователи Синрана со временем назвали свое направление «Истинной школой Чистой Земли» (淨土真宗, Дзёдо-Синсю), чтобы отличаться от других общин, почитающих будду Амиду. В научной литературе это буддийское учение кратко обозначается как Син-буддизм, по входящему в название иероглифу Син 真 (истинный).

⁶ Подробнее см.: [Трубникова 2012].

⁷ Семинария Такакура с XVII в. была образовательным центром священников Отани. Позднее на ее основе был учрежден университет Синсю [Schroeder 2015, 13].

⁸ Киёдзава стал одним из четырех членов «совета старейшин» (耆宿局, кижюкюкёку), совещательного органа, созываемого патриархом по важнейшим административным вопросам [Schroeder 2015, 15].

⁹ Тэн о урамэдзу, хито ни мо мотомэдзу [Blum, Rhodes 2011, 61]. Это слегка измененное выражение из «Бесед и суждений» Конфуция: «Не ропщу на Небо, не виню людей» (XIV–35, пер. Л.С. Переломова [Переломов 2009, 287]).

¹⁰ Киёдзава определял «духовность» как позицию человека, чьи взгляды обусловлены опытом встечи с Абсолютным Бытием [Kiyozawa 1936, 3].

¹¹ По подобному пути интерпретации учения Син-буддизма пошел Д.Т. Судзуки, но он сам был последователем Дзэн-буддизма. Подробнее см.: [Гунский 2019].

¹² Уход Киёдзава в «субъективизм», в жизнь внутреннего мира, имел и социально-политический подтекст воздержания от националистически-милитаристских настроений эпохи.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Киёдзава web – *Киёдзава Манси*. Вага синнэн [Моя вера]. URL: <http://manshi.com/category4/entry21.html> (Kiyozawa Manshi, *Waga Shinnen*, in Japanese).

Нацумэ web – *Нацумэ Сосэки*. Сердце / Пер. с яп. и предисл. Н.И. Конрада. Л., 1935. URL: <https://www.libfox.ru/225139-soseki-natsume-serdtse.html> (Natsume Soseki, *Kokoro*, Russian Translation).

Kiyozawa, Manshi (1893) *The Skeleton of a Philosophy of Religion*, Trans. by Zenshiro Noguchi, Kawai Bunkōdo, Tokyo.

Kiyozawa, Manshi (1936) *Selected Essays*, Trans. by Kunji Tajima and Floyd Shacklock, Bukkyō Bunka Society, Kyoto.

Kiyozawa, Manshi (1984) *December Fan: The Buddhist Essays of Manshi Kiyozawa*, Trans. by Nobuo Haneda, Higashi Honganji, Kyoto.

Olcott, Henry S. (1881) *A Buddhist Catechism: According to the Canon of the Southern Church*, Theosophical Society, Buddhist section, Colombo.

Ссылки – References in Russian

Андросов 2011 – Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М.: Ориенталия (OR), 2011.

Гунский 2019 – Гунский А.Ю. Интерпретация учения Синрана и школы Син в работах Д.Т. Судзуки // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2019. № 2 (48). С. 117–126.

Моррис 2001 – Моррис А. Благородство поражения: Трагический герой в японской истории. М.: Серебряные нити, 2001.

Переломов 2009 – Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. – XXI в.). М.: Стилсервис, 2009.

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

Философия буддизма 2011 – Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011.

References

Androsoy, Valeriy P. (2011) *Indo-Tibetan Buddhism. Encyclopedic Dictionary*, Orientalia (OR), Moscow (in Russian).

Barua, Beni M. (1931) “Faith in Buddhism”, Bimala, Churn L., ed., *Buddhistic Studies*, Thacker, Spink & Co, Ltd., Calcutta and Simla, pp. 329–350.

Bloom, Alfred (2003) “Kiyozawa Manshi and the Revitalization of Buddhism”, *The Eastern Buddhist. New Series*, Vol. 35, No. 1/2, pp. 1–5.

- Blum, Mark L., Rhodes, Robert F., eds. (2011) *Cultivating Spirituality: A Modern Shin Buddhist Anthology*, State University of New York Press, Albany, N.Y.
- Gunskii, Aleksei Yu. (2019) "Interpretation of the Shin teachings in the works of D.T. Suzuki", *Humanities Research in the Russian Far East*, Vol. 2 (48), pp. 117–126 (in Russian).
- Dobbins, James C. (2002) *Jodo Shinshu: Shin Buddhism in Medieval Japan*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Harding, John S. (2008) "Bodily crisis and religious conviction: Implications of Kiyozawa Manshi's illness", *Studies in Religion. Sciences Religieuses*, Vol. 37, No 2, pp. 211–233.
- Hashimoto, Mineo (2003) "Two Models of the Modernization of Japanese Buddhism: Kiyozawa Manshi and D.T. Suzuki", *The Eastern Buddhist. New Series*, Vol. 35, No 1/2, pp. 6–41.
- McMahan, David L. (2008) *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford University Press, New York.
- Morris, Ivan (1980) *The nobility of failure: Tragic heroes in the history of Japan*, Penguin Books, London (Russian Translation 2003).
- Osto, Douglas (2015) "Merit", Powers, John, ed., *The Buddhist World*, Routledge, London, pp. 351–366.
- Perelomov, Leonard S. (2009) *Confucius and Confucianism from antiquity to the present (V century BC – XXI century)*, Stilservis, Moscow (in Russian).
- Porcu, Elisabetta (2008) *Pure Land Buddhism in Modern Japanese Culture*, Brill, Leiden and Boston.
- Schroeder, Jeff (2015) *After Kiyozawa: A Study of Shin Buddhist Modernization, 1890–1956*, dissertation ... for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of Religious Studies in the Graduate School of Duke University.
- Sharf, Robert H. (1995) "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience", *Numen*, Vol. 42, No. 3, pp. 228–284.
- Shin'ichi, Yoshinaga (2009) "Theosophy and Buddhist Reformers in the Middle of the Meiji Period", *Japanese Religions*, Vol. 34, No. 2, pp. 119–131.
- Shin'ya, Yasutomi, Rhodes, Robert F. (2003) "The Way of Introspection Kiyozawa Manshi's Methodology", *The Eastern Buddhist. New Series*, Vol. 35, No. 1/2, pp. 102–113.
- Snodgrass, Judith (1998) "Budda no fukuin: The Deployment of Paul Carus's Gospel of Buddha in Meiji Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 25, No. 3/4, pp. 319–344.
- Stepanyants, Marietta T., ed. (2011) *Philosophy of Buddhism: an encyclopedia*, Vostochnaya literatura, Moscow (in Russian).
- Trubnikova, Nadezhda N. (2012) "Shinran and history of the Buddhist doctrine of the Pure Land", *Philosophical Sciences*, Vol. 5, pp. 61–76 (in Russian).
- Wakimoto, Tsuneya (1968) "Manshi Kiyozawa and the Otani Sect of Shinshu Buddhism: A study of his Early Life", *Journal of Asian and African Studies*, Vol. 3, No. 1/2, pp. 73–83.

Сведения об авторе

ГУНСКИЙ Алексей Юрьевич –
преподаватель Института восточной культуры,
Самара.

Author's Information

GUNSKII Aleksei Yu. –
Lecturer, Institute of East Culture, Samara.

Моя вера¹

Киёдзава Манси

Я часто говорю о «вере», о «Будде»². Но что такое это моя «вера»? Что за «Будда, в которого я верю»? Сейчас я хочу немного прояснить это.

Очевидно, когда я говорю «моя вера», я говорю о состоянии моего ума, который верит в Будду; здесь две части: «верить» и «Будда». Эти две части совершенно разные, однако, по крайней мере для меня, они полностью едины.

На вопрос о том, в чём состоит моя вера, ответ будет, что я верю в Будду. На вопрос о том, что я понимаю под «Буддой», ответ будет, что это исконная сущность³, в которую я верю. Если мы разделим их, можно было бы сказать, что есть моя способность верить⁴ и есть то, во что я верю. Иными словами, моя способность верить и есть моя вера, а тот, в кого я верю, есть Будда.

Можно еще использовать такие традиционные категории, как верующий и Дхарма⁵, в которую верят. Но когда произносишь такие слова, как «субъект и объект», «верующий и Дхарма», боюсь, что понятное становится непонятным, так что я не буду использовать эти выражения.

Что означает для меня верить и почему я верю? Какое действие оказывает на меня вера? Таких вопросов может быть много. Если сначала говорить о действии, которое производит вера, то она рассеивает мои тревоги и душевные мучения. Можно, наверное, назвать это спасительным эффектом. Когда разные причины и обстоятельства вызывают во мне тревогу и даже смертельный ужас, вера проясняет мой ум, и я сразу обретаю мир и радость, покой и тишину.

Как бы ни называть это состояние, когда моя вера приходит ко мне, она наполняет собой весь ум и для ложных мыслей и стремлений не остаётся места. Как бы ни сложились причины и обстоятельства, внушить мне тревогу и страх они уже не могут.

Чувствительному человеку вроде меня, особенно в пору болезни, когда все эмоции обострены, без присутствия веры невозможно избежать тревоги и страдания. Думаю, что вера необходима и здоровым людям, также испытывающим много волнений. Иногда я говорю о чувстве религиозной благодарности, я имею ввиду ту радость, которая возникает при исчезновении тревоги и страха под действием веры.

Второе. Насчет того, почему я верю в Будду. Как я уже сказал, это связано с тем действием, которое производит вера, однако есть и другие причины. Говорить о действии веры можно только когда уже веришь. А пока не веришь, непонятно, будет какой-либо эффект или нет. Конечно, можно доверять словам других людей о том действии, которое производит вера, однако всё это остается на уровне предположений. На самом деле есть эффект или нет, только личный опыт⁶ может сказать об этом.

Однако моя вера в Будду не является только следствием того эффекта, который приносит вера. Есть и другое важное основание. Как его назвать? Я верю в Будду – потому что это предел моего понимания.

Пока на жизнь человеческую смотришь несерьезно, то не о чем и говорить, а когда понемногу становишься серьезнее, то не можешь не исследовать, в чем смысл этой жизни. И когда такое исследование в конце концов приходит к тому, что смысл человеческой жизни непостижим, тогда и возникает вера в Будду. Возможно, чтобы обрести веру, подобное исследование необязательно, и то, что я прошел именно по такой цепочке, было случайностью, но для меня этот путь был необходим.

В моей вере есть та точка, где я верю, что мои собственные усилия вообще напрасны. Чтобы поверить в тщетность своих усилий, мне потребовалось исчерпать весь свой ум и интеллект так, что я буквально не мог поднять голову. Это была тяжелая работа, кости трещали. Пока не дошел до этого предела, раз за разом решал, что религиозная вера состоит в том-то и том-то, но потом всё рассыпалось. Подобные крушения неизбежны, если пытаешься утвердить религию путем логики и исследований. Что есть добро, а что есть зло? Что есть правда, а что ложь? Что есть счастье, а что есть несчастье? Всё это невозможно понять. И когда я пришёл к тому, что ничего не понятно, я полностью доверился Будде. Такова история поисков и поворотная точка моей веры.

Третье. Если говорить о том, что такое моя вера, то я верю в Будду. Будда – это исконная сущность, тот, в кого я могу верить и в кого я не могу не верить. Будда, в которого я могу верить, это коренная, исконная сущность, у кого есть силы на всё то, на что не хватает моих собственных сил, чего я сам по себе не могу, кто дает мне силы на всё то, на что у меня нет сил; это и есть Будда. Я не в силах понять, что есть добро, а что зло, что есть истина, а что не истина, что есть счастье, а что есть несчастье, – я ничего этого не знаю, а стало быть, в мире, где есть добро и есть зло, есть истина и не истина, есть счастье и несчастье, я ни влево, ни вправо, ни вперед, ни назад, ни в какую сторону сам не могу ни на шаг продвинуться – и вот такому мне дана способность жить и умирать в этом мире, спокойно и без колебаний, а та коренная, исконная сущность, тот, кто в силах, кто дает мне эту способность – это и есть Будда,

в которого я верю. Если бы я не верил в Будду, я бы не сумел здесь ни жить, ни умереть. Если бы я не верил в Будду, я бы вообще здесь ничего не мог. Этот Будда – Будда, в кого я не могу не верить. Такова краткая суть моей веры.

Если говорить с первой точки зрения, то сострадание Будды ко мне безгранично. Если со второй – Будда со мной безгранично мудр. И с третьей – Будда для меня безгранично могуществен; стало быть, моя вера – в том, чтобы верить в истинность его безграничного сострадания, безграничной мудрости и безграничного могущества⁷.

Поскольку его сострадание безгранично, как только моя вера установилась, Будда сразу ведёт меня к обретению покоя и радости. Будда, в которого я верю, не дожидаясь будущей жизни, уже в здешнем мире дарует мне огромное счастье. Не то чтобы я другому не мог обрести какого-то счастья, но лучше счастья веры ничего нет. Поэтому счастье веры для меня – самое большое счастье в этом мире. Это то счастье, которое я испытываю каждый день и каждую ночь. И поскольку я еще не имею опыта счастья в ином мире, я ничего не могу сказать об этом⁸.

Далее, поскольку Будда – это бесконечная мудрость, светом своей мудрости он разгоняет мрак заблуждений и ложных взглядов. По старой привычке я, не зная и не понимая, легко втягиваюсь во всякие бесполезные словопрения, в исследования и рассуждения. Иногда я даже пытаюсь доказывать реальность бесконечного сострадания ограниченными, грубыми рассуждениями. Однако в том счастье, что опирается на веру, даже если я впадаю на время в такие заблуждения, мне легко увидеть бесполезность лишних словопрений и оставить их.

«Не знаешь – так и считай, что не знаешь, это и значит знать»⁹, это и вправду вершина человеческой мудрости. Однако мы не можем так просто согласиться с этим. Такому, как я, не раз доводилось носиться с глупыми мыслями и взглядами. Но теперь, благодаря счастью веры, я могу с благодарностью радоваться таким словам, как «глупый невежда Хонэнбо», «плешивый глупец Синран»¹⁰ и могу на самом деле смириться со своим невежеством. Раньше я тоже рассуждал ограниченно и несовершенно, но этой ограниченной и несовершенной человеческой мудростью исследовал совершенную, бесконечную действительность, и рассеять заблуждения мне было трудно. Раньше я думал, что если не понимать критерии истины, критерии добра и зла, то небо и земля рухнут, а общество станет неуправляемым. Но теперь я окончательно решил: у человеческой мудрости нет мерил, чтобы устанавливать критерии истины или критерии добра и зла.

И наконец, Будда – это безграничное могущество, а потому благодаря вере огромное могущество дается и мне. В обычной жизни мы по собственному разумению и суждению решаем дела по мере поступления, но чуть лишь дела усложнятся – разумение и суждение попросту теряются. Тогда мы постепенно начинаем исследовать, рассуждать, искать что-то вроде тех критериев или той действительности, о чем я говорил выше, и чем дальше, тем это становится сложнее, и кажется, мы почти уже не понимаем, что и как делать.

Нужно быть осторожнее со словами, нужно двигаться в правильную сторону, нельзя нарушать законы и уставы, нельзя отступать от этики¹¹, нельзя не соблюдать этикета¹², нельзя не исполнять принятых правил; долг перед самим собой, долг перед другими, семейный долг, общественный долг, долг перед близкими, долг перед господами, долг перед мужем, долг перед женой, долг перед братьями, долг перед друзьями, долг перед добрыми людьми, долг перед дурными людьми, долг перед старшими, долг перед младшими, – всюду долг, выводимый из так называемой человеческой этики, и исполнить его далеко не просто.

Даже если всерьез решишь следовать ему, в итоге отступаешь, кричишь – «не могу!» – и больше ничего. И я порой доходил до «не могу!» и мучился чрезвычайно. Если бы мука была неизбежной, если бы от такого «не могу!» уйти было некуда, я бы, наверно, в итоге покончил с собой. Но благодаря религии я избавился от этой муки и сейчас не чувствую потребности в самоубийстве. А именно, я верю в Будду безграничного сострадания и из-за этого остаюсь спокоен и уравновешен.

Как же Будда великого сострадания дарует мне этот мир и покой? Будда спасает меня тем, что принимает на себя ответственность за всё. Даже если я совершу какое-либо злодеяние, для Будды это не имеет значения. Мне больше не нужно различать добро и зло, ложное и правильное. Во всем я просто следую своим стремлениям и без колебаний делаю то, что велит мне сердце.

Я больше не беспокоюсь, является ли мое поведение ошибочным или греховным. Будда принял ответственность за всё, что я делаю. Я лишь доверяюсь Будде и могу всегда быть спокоен. Могущество Будды безгранично. Могущество Будды непревзойденно. Могущество Будды охватывает все случаи. Сила Будды свободно и беспрепятственно простирается по всем направлениям, без помех и препятствий движет всем. Доверяясь этой чудесной силе Будды, я обретаю великий покой и равновесие. Я без колебаний доверяю Будде свою жизнь и свою смерть. Сказано: «Смерть и жизнь – от судьбы, богатство и почет – от Неба»¹⁵. Будда, в которого я верю, – коренная, исконная сущность этого Неба и этой судьбы.

Примечания

¹ *Вага синнэн* 我が信念. Сам Киёдзава озаглавил эссе «Как я верю в Будду» (*Варэ ва коно готуку нёрай ва синдзу* 我は此の如く如来を信ず), однако при публикации название было изменено на более короткое «Моя вера» [Blum, Rhodes 2011, 93]. «Вера» в Син-буддизме обычно обозначается специальным термином *синдзин* 信心, однако Киёдзава предпочёл использовать не имеющее узкоконфессионального значения слово *синнэн*.

² *Нёрай* 如来, санскр. *Татхагата*, буквально «Так Приходящий». Традиционный эпитет будды в махаяне. Здесь Киёдзава также использовал общебуддийский термин вместо имени «Амида», характерного для Син-буддизма.

³ *Хонтай* 本体, «изначальное тело» мироздания, понятие, подчеркивающее органическое единство жизни и взаимозависимость всех живых существ. У Киёдзава это понятие еще было связано с принятием ответственности за все живые существа, то есть с тем, что составляет основу морали и религии. Однако такое принятие ответственности может быть осуществлено только через веру, подробнее об этом Киёдзава пишет ниже.

⁴ *Носин* 能信. Исследователи отмечают крайнее сходство «способности верить» как устремленности к Бесконечному у Киёдзава и Макса Мюллера [Schroeder 2015, 64].

⁵ *Ки* 機 и *хо* 法. *Хо*, Дхарма, обычно переводится как учение, но это понятие также может означать и высшую, абсолютную реальность.

⁶ *Дзиккэн* 実験.

⁷ Обычно главными атрибутами Будды выступают мудрость и сострадание. Киёдзава добавляет третий атрибут – могущество или силу (*норёку* 能力).

⁸ Характерно, что здесь Киёдзава отказывается говорить о том, что выходит за пределы его опыта (*дзиккэн*).

⁹ Измененное выражение из «Бесед и суждений» Конфуция: «Если знаешь что-либо, полагай, что знаешь; а если не знаешь, полагай, что не знаешь. Это и есть знание» (II-17, пер. Л.С. Переломова [Переломов 2009, 154]).

¹⁰ Хонэн и Синран – основатели и первые учителя Син-буддизма, взявшие себе имена, имеющие подчеркнута самоуничижительный характер.

¹¹ *Дотокү* 道德, букв. «Путь и Добродетель».

¹² *Рэйги* 礼儀, букв. «Ритуалы и Традиции».

¹⁵ Это измененное выражение из «Бесед и суждений» Конфуция: «Жизнь и смерть зависят воли Неба, знатность и богатство – во власти Неба» (XII – 5, пер. Л.С. Переломова [Переломов 2009, 254]).

Перевод с японского и примечания А.Ю. Гунского