Н. Н. ТРУБНИКОВА

Трубникова Надежда Николаевна
доктор философских наук
заместитель главного редактора,
журнал «Вопросы философии»
Россия, 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90
Тел.: +7 (495) 276-70-35
ведущий научный сотрудник,
Лаборатория востоковедения, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: trubnikovann@mail.ru

КРУГ ПОЧИТАЕМЫХ СУЩЕСТВ В «СОБРАНИИ ПЕСКА И КАМНЕЙ»: БУДДА СЯКАМУНИ И ЕГО УЧЕНИКИ[1]

Аннотация. В статье речь идет о «Собрании песка и камней» («Сясэкисю:», 1279–1283) как об источнике для изучения японского буддизма XIII в. в его практическом бытовании. Поучительные рассказы *сэцува*, вошедшие в этот сборник, позволяют подойти к ответу на вопрос, какую роль играли те или иные почитаемые существа (будды, бодхисаттвы и др.) в различных буддийских традициях Японии, на какие источники опиралось почитание этих персонажей и в каких обрядовых действиях оно выражалось. Примеры, обсуждаемые в статье, относятся к почитанию Сякамуни как «исторического» Будды, основателя учения и как вечного Будды «Лотосовой сутры». Также рассматривается почитание учеников Будды и останков его земного тела, *сяри* (*шарира*).

Ключевые слова: буддизм в Японии, «Собрание песка и камней», поучительные рассказы *сэцува*, почитаемые существа, Будда Шакьямуни, «Лотосовая сутра»

---

[1] Работа выполнена в рамках НИР «Контексты формирования современной культурной парадигматики в странах Востока: язык, литература, история» Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС.

The publication is prepared for the research program "Formative Contexts of Modern Culture Paradigm in the East: Language, Literature, History" SASH RANEPA.

Имена почитаемых существ приводятся в их японском прочтении с указанием иероглифического написания и санскритского аналога: Сякамуни 釈迦牟尼 (Шакьямуни). «Будда» с прописной буквы относится к Сякамуни, «будда» со строчной — ко всем другим буддам. Двоеточие в транскрипции японских слов обозначает долготу гласного.

© Н. Н. ТРУБНИКОВА

Особенности буддизма в средневековой Японии — по сравнению с другими странами и эпохами — можно рассматривать с самых разных точек зрения: какие тексты буддийского канона были известны лучше других, какие разделы учения наиболее подробно разрабатывались в японских школах, как строились отношения между буддийской общиной и государством и т. д. Все эти подходы представлены во множестве исследований и на японском, и на европейских языках; не остались они без внимания и в отечественном японоведении, см.: [Григорьева 1993; Козловский 1998]. Мне хотелось бы пойти другим путем: обсудить, какие «почитаемые существа» (尊 *сон*), персонажи буддийского пантеона, оказались особенно чтимыми в Японии XIII в. Вначале речь пойдет о Будде и его ближайших учениках. Затем я буду говорить о других буддах и бодхисаттвах, но не об индийских наставниках — основателях буддийских школ, не о китайских и корейских учителях и не о собственно японских подвижниках, знаменитых монахах и праведных мирянах. Первая большая группа «почитаемых» в японских источниках нередко именуется просто «буддами» (佛 *буцу*), а вторая — «патриархами» (祖 *со*).

Разумеется, такое деление условно, хотя бы потому, что почитание многих местных учителей нередко включало в себя их отождествление с бодхисаттвами или буддами. Учение об «уловках» (方便 *хо:бэн*, санскр. *упая*) — разнообразных удобных способах, какими «почитаемые» ведут людей к спасению, — принято в большинстве японских буддийских школ, и в русле этого учения ни о буддах, ни о бодхисаттвах, ни об индийских божествах почти никогда не рассуждают только в общем, применительно к миру в целом или же к далекой Индии. Чаще речь ведется также и об их чудесах, явленных в Японии в такие-то годы при таких-то обстоятельствах.

Иногда можно проследить целую цепь отождествлений. Например, японский царевич Сётоку-тайси (574–662) в источниках XIII в. предстает как бодхисаттва Внимающий Звукам (Каннон, 観音, санскр. Авалокитешвара), он же индийская царица Шримала, собеседница Будды, он же китайский наставник Хуэй-сы, один из создателей школы Тяньтай, и он же — сын корейского правителя Сонмёна, который, согласно «Анналам Японии»[2], впервые прислал в Японию государю Киммэю изваяния будд и другие дары, побудившие японцев задуматься о принятии буддизма[3]. При этом считается, что в разных своих поступках царевич проявлял черты всех этих лиц: то мудрого китайского учителя, то прилежной ученицы Будды, то бесстрашного защитника веры, то милосердного спасителя мира. Примечательно, что Хуэй-сы и сын Сонмёна — не отдаленные предшественники, а старшие современники Сётоку, так что речь идет, скорее, не о последовательных перерождениях, а о деяниях одного и того же милосердного подвижника в разных странах (см.: [Lee 2007]).

[2] 日本書紀, «Нихон сёки», 720 г. См.: [Нихон сёки 1997: 53–54].

[3] Особенно подробно это предание изложено у Синрана в «Величальных песнях царевичу Сё:току» (皇太子聖徳奉讃, «Ко:тайси Сё:току хо:дзан», 1255 г. — ТСД 83, № 2653), см.: [Трубникова, Бабкова 2014: 483–501]. В более кратком виде его обсуждают и другие японские наставники.

Обряды почитания будд в Японии можно обсуждать на трех основных уровнях, опираясь на три вида источников.

Во-первых, это традиции отдельных школ и движений. В сочинениях их наставников обычно говорится о том, каких «почитаемых» эта школа выбирает для себя в качестве главных, с какими у нее по тем или иным причинам «завязана связь» (結縁 *кэтиэн*). Чем больше тот или иной источник подчеркивает особенности своей школы, тем четче он выделяет ее пантеон, указывая, что она не только имеет свою общину, не только передает свой извод учения, но и чтит свой круг будд. Примером могут служить сочинения монаха Мёэ из школы Кэгон рубежа XII–XIII вв. (см. о нем: [Tanabe 1992; Unno 2004; Трубникова, Бабкова 2014: 66–90]). Наглядно представить пантеон той или иной школы можно по набору статуй и свитков с изображениями будд в ее главных храмах. Правда, за немногими исключениями[4] точно не известно, какие именно изваяния и картины применялись при каких обрядах в этих храмах в XIII в. Памятники буддийского искусства Японии этого времени сохранились хорошо, но роль каждого из них в обрядовом обиходе времен его создания реконструируется лишь приблизительно.

Во-вторых, это «таинства» (秘密 *химицу*), прикладные учения о буддийском обряде: рассуждения о смысле обряда в целом и руководства по ведению конкретных обрядов. С «таинствами» прежде всего соотносятся мандалы (曼陀羅 *мандара*) — картины, где представлены не отдельные почитаемые существа, а все они вместе, рассаженные в определенном порядке вокруг главного будды (обычно это вселенский будда Дайнити 大日, санскр. Махавайрочана); см.: [Ten Grotenhuis 1999; Трубникова, Бачурин 2009]. Структура мандалы позволяет понять соотношение между буддами, бодхисаттвами, богами и прочими существами; при этом лишь немногие из персонажей, изображаемых на мандалах, почитаются как-либо вне этих мандал. В Японии еще с IX в. существовали две «тайные» школы, Сингон и Тэндай, чьей главной задачей была разработка обрядов ради «защиты страны». Здесь обряд считался делом обученного знатока, передача соответствующих знаний сопровождалась особыми многоступенчатыми посвящениями. К XIII в. более ранние «школы города Нара», возводящие свое происхождение к VII–VIII вв., также выстроили свои версии «тайного учения» и свои традиции передачи обрядовых наставлений. Новые движения, возникшие в XII–XIII вв., — «исключительный» амидаизм Хонэна и Синрана, дзэн Нонина и Догэна, движение Нитирэна, нацеленное на почитание одной лишь «Лотосовой сутры», — отвергали «тайный» подход к обрядам как устаревший либо изначально неверный, за что навлекали на себя обвинения в непочтении к богам и буддам. Однако сами наставники этих радикальных движений предлагали и новые способы отношения к

[4] Одно из них — как раз тот храм Кодзандзи, где жил Мёэ и где сохранился подробный перечень изображений и утвари начала XIII в. См.: [Мёэ 1981].

буддам, и новые правила их почитания, так что в какой-то мере заменяли «таинства» новыми учениями об обряде.

Наконец, в-третьих, это сообщения об обычаях, принятых в тех или иных храмах и в среде мирян, описания обрядов не с точки зрения должного, правильного, а с точки зрения их бытования в Японии[5]. Такие источники можно пытаться соотнести со всеми сохранившимися изображениями «почитаемых», в том числе и с теми, чья принадлежность к определенной школе неясна, — как в случаях, когда происхождение статуи или свитка неизвестно, так и в случаях, когда храм, к которому они относятся, не имел четкой привязки к какой-либо из школ. Я буду обсуждать в основном этот уровень. В XIII в. он представлен во множестве критических рассуждений: как основатели новых движений, так и их противники часто ссылаются на существующие обыкновения, причем и те и другие обычно не довольны ими. Спорят они о том, полезны ли привычные обряды сами по себе, годны ли они для наступившего «последнего века» (эпохи «конца Закона Будды»), следует ли заменить их новыми или вернуться к старым, уже забытым[6]. Пример можно взять из «Рассуждений об установлении справедливости и спокойствия в стране»[7] Нитирэна:

> Люди, или всецело полагаясь на фразу: «Это — острый меч!», произносят имя главы учения о земле на западе [= будды Амиды, владыки райской «Чистой земли»][8], или, веря в обет исцелить от всех болезней, читают нараспев сутру о Татхагате Восточного Края [= о будде-целителе Якуси], или, поклоняясь словам: «Его болезни сразу же исчезнут, он не будет стареть и не умрет», почитают истинно чудесное писание — Цветок Дхармы [= «Лотосовую сутру»], или, веря словам: «Семь бедствий исчезнут, семь счастий народятся», устраивают на ста местах сто чтений [следуя «Сутре о человеколюбивых государях»[9]], или, опираясь на тайное учение Сингон, наливают воду в пять сосудов [= призывая будду Дайнити и будд четырех сторон света], или есть такие, кто, пребывая в сидячей *дхьяне* [= дзэн], полностью выполняя ритуал, войдя в сосредоточение, постигает луну учения о «пустоте», чтобы ясно видеть суть; или есть такие, кто, начертав на табличках имена семи духов-божеств[10], прикрепляет таблички к тысяче врат, или, написав образы-знаки пяти Великих Сил[11], вешает их на десять тысяч дверей, или, почитая небесных и земных богов, устраивает празднества по четырем углам и у четырех границ [Игнатович 2002: 111–112].

[5] О различных версиях такого подхода см.: [Tanabe 1999; Deal, Ruppert 2015].

[6] См. материалы книги [Кю буккё 1971], а также [Morrell 1987; Payne 1998; Payne, Leighton 2008].

[7] 立正安国論, «Риссё: анкоку-рон», 1260 г. (ТСД 84, № 2688).

[8] Здесь и ниже в этом отрывке вставки в квадратных скобках мои, даны по комментарию А. Н. Игнатовича [Игнатович 2002: 321–324].

[9] 仁王経, «Нинно:-кё:» (ТСД 8, № 245–246).

[10] *Сити-кидзин*, их имена — Отсутствие Многочисленных Бед, Акани, Никаси, Акана, Харани, Абира, Бадайри.

[11] Пять Великих Сил — бодхисаттвы Рык Алмаза, Рык Царя Драконов, Рык Грома и Молнии, Рык Десяти Бесстрашных Сил, Рык Бессмертной Силы; учение о них восходит к «Сутре о человеколюбивых государях» (см. примеч. 9).

Всё это, как выясняется дальше, не помогает умиротворению страны и установлению справедливого правления, потому что истинный обряд, почитание «Лотосовой сутры», смешивается с ложными (амидаистским, «тайным» и т. п.), а потому будды и боги больше не защищают ни жителей страны, ни ее правителя.

Другая разновидность источников, где тоже обсуждаются обряды в их бытовании, — это записи храмовых преданий (жанр 縁起 *энги*)[12]. И наконец, еще один разряд источников — это поучительные рассказы (жанр 説話 *сэцува*), где обсуждаются примеры помощи будд людям в ответ на молитвы и обряды, в награду за добрые дела и т. д.[13]

На протяжении XIII в. в Японии было составлено несколько сборников *сэцува*. «Собрание песка и камней» выделяется среди них тем, что в нем кроме рассказов есть также обстоятельные рассуждения составителя, монаха Мудзю Итиэна (1226–1312)[14]. Он — последовательный критик любых «исключительных» учений, сторонник многообразия мнений, верований, обрядов. В предисловии к «Собранию» он пишет о Пути Будды:

> Чтобы вступить на этот путь, есть не один удобный способ. Чтобы раскрылось озарение, есть много причин и условий. Если понять их главную суть, то значения всех учений не расходятся между собою. Если подвижничать — то цели всех десятков тысяч упражнений равны![15]

Мудзю согласен с большинством своих современников в том, что «последний век» уже наступил, и для него один из главных вопросов — как люди могут подвижничать сообразно этому времени, притом на пользу себе и ближним, и как понять, действуют ли еще какие-то обряды или уже нет.

Мудзю не принадлежит ни к одной из школ японского буддизма, хотя его и причисляют к своим наставникам Тэндай и Риндзай-Дзэн. В первой из этих школ Мудзю в юности принял монашество и прошел первоначальное обучение. Затем он пустился странствовать, учился во многих храмах, но настоящим своим учителем позже называл Энни Бэннэна — одного из основателей школы Риндзай, наставника, не считавшего подвижничество дзэн несовместимым с «таинствами» или с учеными занятиями. Насколько известно по автобиографическим заметкам Мудзю, сам он «таинства» тоже изучал, причем в разных изводах — и в столице, и в окрестностях города Нара, и в святилище Исэ, где существовала особая монашеская традиция наставлений о единстве богов и будд, — но не получил посвящений, нужных для проведения «тайных» обрядов.

---

[12] См.: [Дулина 2013; Федянина 2014; Blair, Kawasaki 2015].

[13] Чудеса богов и будд — не единственная тема *сэцува*, хотя и одна из главных. Другие темы — прижизненное и посмертное воздаяние за добрые или злые дела, пагубная сила страстей, мудрость и глупость и др.

[14] 沙石集, «Сясэкисю:», 1279–1283 гг.

[15] Здесь и ниже «Собрание песка и камней» цитируется в моем переводе под редакцией А. Н. Мещерякова. См.: [Сясэкисю 1966; Собрание песка и камней; Morrell 1985].

Для Мудзю обряды, обращенные к буддам и к богам *ками*, неразрывно связаны. Он начинает «Собрание» сетованием: «глупые люди ведь не понимают, сколь велика польза от Закона Будды, не знают и глубины сердца богов», — а завершает молитвой и призывом: «Слава Трем Сокровищам Будды! Слава благим богам, смягчившим свой свет! Да восславите вы их и обретете чудесную помощь ‹…›, да распространите вы это в отдаленных будущих веках — и да создадите условия для руководства теми, кто заблуждается!» Чудеса богов *ками* обсуждаются в «Собрании» в свитке I, а чудеса будд и бодхисаттв — в свитке II.

По Мудзю, если в некоторых святилищах Японии наложен запрет на всё, что связано с буддийским обрядом (как, например, в святилище Исэ), то причина тому — забота богов о Законе Будды, желание защитить его от посягательства демонов (I–1)[16]. Божества, подобно буддам, идут путем милосердия, в частности, не приемлют кровавых жертвоприношений — но если животных по обычаю убивают и преподносят в святилища, *ками* помогают им обрести новое лучшее рождение (I–8). В людях боги ценят милосердие выше, чем чистоту, которая обычно считается главной в святилищах *ками* (рассказы I–4, I–5). И хотя, заботясь о человеке, боги могут наделить его всяческими земными благами, все-таки ближе им те, кто молится не о богатстве или славе, а о помощи на Пути Будды, о выходе из круговорота перерождений (I–7). Если же человек отвергает помощь богов, полагаясь только на будду Амиду, то такая вера ведет ко множеству страданий (I–10).

В свитке II Мудзю обсуждает, возможно ли путем обряда получить от будд помощь в наставшем «злом веке»; хорошо ли молиться о земном благополучии; можно ли и нужно ли выбирать себе одного «почитаемого» на всю жизнь — или же имеет смысл обращаться к разным «почитаемым» смотря по обстоятельствам; зависит ли спасение в большей мере от собственных усилий человека или от «силы Другого» — будды, бодхисаттвы или кого-то еще. Персонажи этого свитка — будды Сякамуни (II–1 и др.), Якуси (II–2, II–4), Амида (II–3), бодхисаттвы Каннон (II–4), Дзидзо (II–5, II–6) и Мироку (II–8), «светлый государь» Фудо (II–7). Отдельно обсуждаются две темы: «бодхисаттва принимает на себя страдания за других» (II–9) и «связь с Законом Будды не напрасна» (II–10).

В рассказе VIII–13 некая женщина решает принять монашество**:**

> Наставник, дававший ей посвящение, объявил:
> — Нареку тебя именем по Закону Будды.
> — Имя я давно уже выбрала, — сказала она.
> — И какое же?
> — Я верю и в будд, и в богов, и, чтобы почтить их, от каждого взяла по одному знаку. Собрала вместе, получилось: Асямёкандзиха-

[16] Здесь и ниже римская цифра обозначает свиток «Собрания», а арабская — номер рассказа в нем. Свитки V и X делятся на две части каждый: «а» и «б».

куюхихатакэбо — ибо мне дороги святые имена Амиды, Сякамуни, Мёхо, Каннон, Дзидзо, Хакусан, Кумано, Хиёси, Хагуро и Онтакэ! Пожалуй, чересчур длинно!

Здесь в один ряд с буддами (Амида, Сякамуни) и бодхисаттвами (Каннон, Дзидзо) попадает «Лотосовая сутра» (Мёхо), а также святилища (Хакусан и остальные) с их богами *ками*, не названными по именам.

Во всех свитках «Собрания» Мудзю так или иначе рассказывает о почитаемых существах и об обрядах, обращенных к ним. Так, в свитке III он упоминает некоторые обряды, когда показывает, что односторонность вредна в любом деле. А в свитке IV, говоря о поведении монахов в обыденной жизни, он обсуждает столь отчаянный поступок, как самоубийство ради скорейшего спасения в Чистой земле. В свитке V Мудзю ведет речь о книжниках и поэтах как исполнителях своеобразных обрядов — ведь и ученые занятия, и стихи угодны богам и буддам. Проповедники, герои свитка VI, тоже, разумеется, часто рассказывают о буддах и побуждают людей к различным благим деяниям, в том числе к обрядам. В свитках VII и VIII люди действуют под влиянием страстей (алчности, гнева, чванства) или по глупости — и попадают впросак как в житейских, так и в обрядовых делах. Например, в рассказе VII–16 говорится о тех умельцах, кто ради сомнительной наживы сжигает драгоценные свитки сутр, чтобы добыть немного золотого порошка, или соскребает позолоту со статуй. А в рассказе VII–17 жадная прихожанка изобретает устройство, чтобы дым благовоний не рассеивался по храму, а направлялся прямо в нос тому будде, кого она особенно чтит, — и в итоге копоть уродует лицо изваянию. Примеры праведности, обсуждаемые в свитке IX, доказывают, что искренняя вера и забота о ближних важнее, чем строгое следование правилам, будь то мирской закон, монашеский устав или распорядок обряда. А в свитке X говорится о том, как разные люди встречают свою кончину, кому молятся в смертный час и на что надеются после смерти.

Основатель учения, Будда Сякамуни (чаще Сяка, 釈迦) у Мудзю Итиэна упоминается чаще, чем все прочие будды. Отношение к нему двойственное. С одной стороны, это «исторический Будда», живший в Индии в древние времена; в этом смысле Сякамуни отличается от вселенского будды Дайнити как временное «превращенное тело» от вечного «тела Закона», и эпоха Будды противопоставляется наступившей поре «конца Закона» (так — по учениям большинства японских школ[17]). С другой стороны, это Будда «Лотосовой сутры», никогда не покидавший здешнего мира: его уход в нирвану был лишь «уловкой», а на самом деле «Единый век» Будды все еще длится (так — по учениям школы Тэндай и движения Хоккэ во главе с Нитирэном) (см.: [Tanabe, Tanabe 1989; Teiser, Stone 2009; Groner, Stone 2014]).

[17] Об источниках преданий о Будде у Мудзю см.: [Трубникова 2013].

Бóльшая часть упоминаний Сякамуни в «Собрании» лишь указывает на него как на повествователя в текстах канона («в такой-то сутре Будда проповедует так-то»[18]). При этом Будда у Мудзю, как и у других приверженцев традиций «таинств» и дзэн, учит, что истина пребывает вне слов и рассуждений: «С той ночи, когда я обрел Путь, и до той ночи, когда я ушел в нирвану, я не проповедал ни одного знака»[19], — говорит Сякамуни; любые его слова служат лишь «уловками», и нельзя держаться за них как за непреложную истину (Vб–9, Хб–2). В «таинствах» считается, что «истинные слова», мантры, потому и действенны, что их до сих пор повторяют в таком виде, как их произносил Будда (и для этого монахи изучают санскрит), но для самого Сякамуни это были просто слова его родного языка: «Если бы Будда явился в мир в нашей стране, он составил бы заклятия из обычных слов страны Ямато» (Va–12; Мудзю говорит об этом, когда обсуждает чудесную силу японских песен *вака*). Безмолвное наставление, положившее начало пути дзэн, когда Будда просто показал цветок своему ученику Касё (迦葉, Кашьяпе), Мудзю обсуждает в рассказе IV–1.

Несколько рассказов в «Собрании» можно отнести к жанру *джатака* (санскр.), историй о прежних рождениях Сякамуни. Здесь Будда чаще всего предстает как милосердный подвижник: рождался ли он оленем, львом или змеем, он жертвовал собою ради других[20]. Но бывало и так, что Сякамуни рождался человеком и чинил насилие над живыми существами (I–7) или даже стремился завоевать весь мир (Ха–8).

Сякамуни не был первым, кого чтили как Просветленного, Будду. Как принято в традиции дзэн, Мудзю говорит о Сякамуни как о продолжателе дела прежних будд, как о седьмом в череде семи будд[21] (IV–1, VIII–1). Из будд давних времен упоминаются Руси (樓至, Ручика, VI–17) и Нэнто (燃燈, Дипамкара, III–1).

В рассказе III–1 приведены слова Сякамуни, произнесенные еще до просветления, когда царевич народа шакьев покидает дворец, чтобы стать нищим странником, и прощается со своим верным колесничим: «В час рождения человек рождается один, в смертный час уходит — один. Зачем же в промежутке быть вместе с кем-то? Если я пройду до конца свой наивысший путь — тогда всех живых сделаю своими спутниками». Здесь Будда — пример для тех людей, кто выбирает путь отшельничества. Правда, свое царское величие и власть Будда сохраняет и после того, как становится нищим странником. Он не только «Учитель богов и людей» (VI–16),

[18] Рассказы I–9, II–5, II–8, III–1, III–2, IV–2, Va–11, VIII–23, IX–2.

[19] «Ланкаватара-сутра», 入楞伽経, яп. «Ню:рё:га-кё:» (ТСД 16, № 671, 576b).

[20] Рассказы Va–4, VI–18, II–9. В рассказе о Будде-олене (Va–4) появляется и злодей Дайбадатта (提婆達多, Девадатта), персонаж многих *джатак* в других собраниях: он также был оленем, но милосердия не имел. В других рассказах Мудзю также упоминает Девадатту, там его имя пишется как Тёдацу, см. ниже.

[21] Имена предыдущих шести будд у Мудзю не названы, обычно их перечисляют в таком порядке: Випашьин, Шикхин, Вишвабху, Кракуччханда, Канакамуни, Кашьяпа.

«Великий мудрец» (I–3), «Великий святой» (II–6, II–9, IV–1, Хб–2, Хб–3), но еще и «Государь Закона», «Господин учения» (II–5, VI–15, VIII–22). Милосердные бодхисаттвы служат при нем как сановники (II–5), а «народ» для него — все живые существа. Чтобы победить врагов — заблуждения и страсти, — Будда отдает приказ шестерым воеводам:

> …По врагу, именуемому Алчностью, ударяет воевода Щедрость, по Нарушению заповедей — Следование заповедям, по Гневу — Сдержанность, по Лености — Упорство, по Рассеянности — Стойкость в созерцании, а по Глупости — Мудрость (Ха–5)[22].

Герой рассказа, старик-монах, говорит собратьям по общине: зачем же вы ради ссор между собой забываете борьбу с этими, настоящими врагами?

В рассказах, где Сякамуни появляется как учитель, окруженный учениками, он чаще всего объясняет действие закона воздаяния. Так, один из почитателей Будды, Ригунси[23] усердно подвижничает, но милостыни ему не подают, и он умирает с голоду — ибо в прежней жизни мучил свою мать (I–7). В рассказе VIII–1 Сякамуни отвечает на вопрос, почему одни люди почитают его, а другие нет: одни прежними своими делами создали себе причины для встречи с Законом Будды, а другие не создали[24]. Даже тот, кто был праведен при нынешней жизни, порою терпит страдания, будто бы незаслуженные, — но они обусловлены его грехами в прежних рождениях (I–7). Ученица Будды жертвует собою — ради излечения больного отрезает у себя кусок мяса. Страдая от раны, она повторяет слова «Слава Будде», и Сякамуни дает ей чудесное снадобье, а после объясняет — никакого снадобья не было: «Ты сама своим верящим сердцем привела в действие силу моих благих задатков, моего милосердия» (II–9). Таким образом, с «историческим Буддой» соотносится прежде всего учение о неизбежном воздаянии — в противовес учению о спасении «силой Другого», соотносимому с буддой Амидой. О людях, создавших себе причины для дурного перерождения, Мудзю говорит: «Хотя милость Будды и велика, он ничего не может поделать с такими существами» (Хб–1).

Одну из традиций почитания Сякамуни в Японии XIII в. поддерживало движение за «возрождение уставов и заповедей» (戒律復興 *кайрицу фукко:*). Его приверженцы стремились воссоздать буддийскую общину такой, какой она была в Индии при Будде. Это возможно даже в пору «конца Закона» — так учили Дзёкэй и Мёэ на рубеже XII–XIII вв., а затем в середине

[22] Как подобает древнему царю, Будда и сам воюет: в другом сочинении Мудзю Итиэна, «Зерцале жен» (妻鏡, «Цума-кагами», 1300 г.), сказано: когда люди «делают, что им вздумается, следуют призывам ложных страстей, поддаются демонским козням ‹…› Будда и сам принимает грозный облик, облачается в доспехи, подобно небожителям ‹…› вооружается луком и стрелами и является в гневном обличии». Боевое снаряжение Сякамуни здесь подобно тому, в каком предстают индийские боги. См.: [Кана хогосю 1964: 163].

[23] 利軍支; неясно, какое санскритское имя записано этими иероглифами.

[24] Вопрос задает Анан (Ананда), один из учеников Будды, ср. ниже.

XIII в. Эйдзон и его ученики. Мёэ даже собирался совершить паломничество в Индию, но тут вмешались боги *ками* и запретили ему уезжать (это предание Мудзю приводит в рассказе I–5). С Эйдзоном Мудзю был знаком, и когда стал настоятелем храма[25], приглашал его проповедовать там для монахов и мирян.

По словам Мёэ, «только когда доходишь до сердцевины, до той ступени сердца, когда ты словно сидишь перед Буддой, живым сейчас, и говоришь: "Слава Великому Господину, Даровавшему Учение, Пришедшему Своим Путем[26], Будде Сякамуни!" — только если так совершаешь обряд, все будды, пришедшие своим путем, станут для тебя господами учения, милостиво отзовутся тебе»[27]. Впрочем, о себе Мёэ говорит: «Если бы я жил тогда, когда Сякамуни пребывал в здешнем мире, я был бы худшим из его приверженцев». В «Собрание песка и камней» вошло несколько рассказов о Мёэ, и в одном из них слушатели этого монаха подтверждают: мы сейчас словно бы услышали самого Сякамуни (III–8).

По Мудзю, «один лишь Будда из всех людей поистине соблюдал заповеди» (Va–3), но это не значит, что монахи не должны стараться по мере сил уподобиться Учителю. Всеми своими «восемью обликами»[28], т. е. каждым из этапов своего пути от прихода в здешний мир до ухода в нирвану, Сякамуни задает для своих последователей «преобразующие правила» (化儀 *кэги*, II–5), так что легенда об «историческом Будде» вполне может служить руководством к действию даже и в «последнем веке», если только правила применяются с умом.

Такой подход близок не только приверженцам «возрождения уставов и заповедей», но и основателю традиции дзэн, монаху Эйсаю. В рассказе Хб–3 Эйсай говорит: «Можем ли мы, ученики Сякамуни, отвернуться от обычая нашего исконного учителя? Ведь мы тогда в своих обыкновениях снова уподобились бы мирянам». Но, по Эйсаю, когда следуешь примеру Будды, нужно «сообразовываться со временем», а это значит, что в Японии нельзя точно воспроизвести ни обычаи индийского монашества, ни правила китайских храмов традиции чань, даже если верить, что там строго соблюдаются заветы Будды. Эйсай искал поддержки у мирских властителей своего века (и при дворе государя, и в окружении сёгуна), совмещал подвижничество дзэн с «таинствами», с изучением уставов и «Лотосовой сутры», «не отворачивался от обычаев нашей страны».

[25] Тёбодзи в провинции Овари, в наши дни этот храм находится в черте города Нагоя.

[26] 如来 Нёрай, санскр. Татхагата — величание будд.

[27] «Последний наказ досточтимого Мёэ из Тоганоо (栂尾明恵上人遺訓, «Тоганоо Мё:эсё:нин икун»). См.: [Трубникова, Бабкова 2014: 456–473].

[28] 1) Будда сходит с неба, чтобы родиться на земле; 2) вступает во чрево царицы Майи, рождается как царский сын, воспитывается в роскоши и довольстве; 3) царевич выезжает из дворца, видит старика, больного, умершего и отшельника и понимает, что на свете есть страдания; 4) царевич уходит из дому и становится нищим странником; 5) странник предается подвижничеству и борется с демоном Марой; 6) подвижник достигает просветления, становится Буддой; 7) Будда начинает проповедовать, «вращать колесо Закона»; 8) после многих лет проповеди Будда уходит в нирвану.

Учение о Будде по «Лотосовой сутре» Мудзю Итиэн подробно не обсуждает, но дважды приводит слова Сякамуни из этой сутры: «Сейчас все эти три мира[29] — мои, и живые существа в них — мои дети» (рассказы III–6, VI–14). В традиции Тэндай отсюда мог делаться вывод: коль скоро все существа имеют ту же истинную природу, что и Будда, им нет нужды совершенствоваться, соблюдать заповеди, накапливать заслуги, а можно сразу идти путем милосердия. Нитирэн тоже иногда говорит, что преданность Будде как родителю важнее любых внешних правил. Мудзю рассуждает иначе: монашеские заповеди — это «правила для детей Будды» (IV–1), монах «носит одеяние и чашу Будды» (Ха–6), а значит, «Единый век» Сякамуни на земле длится как раз благодаря тем монахам, кто ведет по-настоящему монашеский образ жизни.

> Хотя и наступил последний век, у некоторых людей есть решимость следовать Закону Будды, есть настоящее милосердие, а значит, можно не сомневаться в незримой помощи будд, в поддержке и защите светлых богов (Ха–8).

> Когда Будда пребывает в здешнем мире, Будда — основа, а Закон и Община подчинены Будде. После ухода Будды, в пору Правильного Закона, главное — это Закон, а Будда и Община подчинены ему. Во времена Подобия и Конца ни Будда, ни Закон уже не имеют власти и силы. Закон Будды, распространяемый Общиной, приносит пользу и выгоду (IX–13).

У Сякамуни, как и у других будд, есть своя Чистая земля: «Ради нас он объявил, что уходит из мира, хотя зримое его тело всегда пребывает на Священной горе» (там, где он проповедовал «Лотосовую сутру», II–5). Правда, Сярихоцу (舍利弗, Шарипутра), ученик Будды, видел эту землю как помраченную, а бог Бонтэн (梵天, Брахма) — как «землю воздаяния», т. е. такую, куда живые существа попадают за свои заслуги, а не милостью Будды. «В предметах нет чистоты и грязи. Это взгляд наш может быть милостивым или злобным», — заключает Мудзю (VII–25).

Из учеников Будды в «Собрании» кроме Сярихоцу и Касё упоминаются Мокурэн (目連, Маудгальяяна), Анан (阿難, Ананда), Нанда (難陀, Нанда), Убари (優婆離, Упали). Они — «святые мудрецы» (羅漢 *ракан*, санскр. *архат*), но даже они были подвержены страстям: Сярихоцу — гневу, Нанда — похоти (VIII–1), Ананда — скорби (III–3). Согласно «Лотосовой сутре», даже Сярихоцу обрел истинное знание благодаря вере, а не подвижническим усилиям (II–1). И все же учеников Будды почитают, а людям «последнего века» следует помнить об относительности греха и добродетели и чтить любых монахов, даже грешных, как если бы то были Сярихоцу и Мокурэн (II–10). За это им всем воздастся счастьем: мирянам — за веру, а

[29] Мир желаний, мир образов, мир без образов; глава III, «Сравнение» (ТСД 9, № 262, 14c), см.: [Лотосовая сутра 1998: 130], пер. А. Н. Игнатовича.

монахам — за то, что хотя бы своим внешним обликом доносят до людей наследие Будды. Впрочем, нежелание мирян иметь дело с монахами также не ново. В рассказе VIII–23 Сярихоцу и Мокурэн замечают, что встречные прячутся от них, и Сякамуни объясняет: они не хотят подавать вам милостыню. Сам Будда порой советовал подвижникам: просите подаяния у тех, кто вам докучает, и они отстанут. Один отшельник так избавился от надоедливой стаи птиц, а другой — от водяного змея (VIII–23).

На примерах из времен Будды Мудзю показывает относительность блага и зла. Тёдацу (調達, Девадатта), родич и враг Будды, нанес рану Сякамуни и за это попал в ад, а лекарь Гиба (耆婆, Дживака) также пролил кровь Будды, но возродился на небесах (II–6). Касё получил от Будды безмолвное наставление, а когда ученики Сякамуни после смерти учителя собирали его наследие, составляли канон, Анан возглашал сутры, Убари — уставы, а Касё собирал их воедино (IV–1). Тёдацу знал наизусть очень много наставлений, предавался строгому подвижничеству, но это его не спасло (Хб–3). А Сюрихантоку (須利般特, Чулапантхака), самый глупый ученик Будды, из всех уроков Сякамуни он сумел усвоить лишь одно стихотворение в четыре строки — «Храня уста, держа ум, не потворствуя телу — так подвижник обретает переправу через этот мир», — и этого ему оказалось достаточно для освобождения (II–1, Хб–3).

Почитание «исторического Будды» в Японии XIII в. включало в себя представление о чудесной силе *сяри* (舎利, санскр. *шарира*), «углей от похоронного костра» Сякамуни, частиц его праха. «Когда Будда ушел в нирвану, сожженное его тело было роздано как залог счастья людям в середине мироздания и богам на небесах» (IV–1). В рассказе II–1 некий «монах в миру»[30] ищет чуда: усердно молится, чтобы обрести *сяри*. Если в более ранних японских источниках обретение *сяри* имеет, скорее, государственное значение — подтверждает, что Япония вошла в круг буддийских стран[31], — то здесь человек ищет «угли» для себя. В этом случае Мудзю снова следует традиции «возрождения уставов и заповедей», чьи наставники разработали несколько вариантов обряда почитания *сяри*, подходящего и для мирян, и для монахов-отшельников, уже никак не связанного с обрядностью государственных храмов. Герой рассказа II–1 отправляется в паломничество к могиле царевича Сётоку (см. о нем выше) и там встречает чудесное существо в обличии жрицы, служительницы богов *ками*, которое вручает ему один «уголек». Мудзю заключает: хотя этот «монах в миру» и не обладал особенной мудростью, но «в сердце у него была настоящая вера, и чудесный отклик на его молитвы не был пустым» (см.: [Кобаяси 2004; Такахаси 2012]).

[30] 入道 *ню:до:*, человек, принявший монашество уже взрослым и не получивший систематического буддийского образования.

[31] Так — например, в «Анналах Японии» и последующих текстах, которые описывают первое обретение *сяри* в Японии. По преданиям, Будда завещал раздать пепел своего костра всем народам, у кого он находил гостеприимство, и в дальнейшем, если новый народ обращается к его Закону, это подтверждается чудом, обретением новых *сяри*.

В других рассказах почитание *сяри* предстает как обряд, подходящий для «последнего века», с ними сравниваются мантры: «Истинные слова даже в пору последних сроков Конца Закона могут и должны приносить пользу и выгоду — как угли от костра Будды» (II–8). В рассказе II–7 старик-монах перед смертью передает хранившиеся у него *сяри* ученику, который истово молился за учителя. Чтение сутр как способ почитания *сяри* упомянуто также в рассказе VIII–1. А в рассказе Хб–3 о знаменитом монахе Гёсэне (ум. 1289) сказано, что после его смерти при сожжении тела среди пепла были найдены *сяри*, которые «ничем не отличались от угольков из костра Будды». Здесь можно проследить сходство с преданиями школ дзэн о находках *сяри* среди останков подвижника (иногда «угли» появляются в его теле еще при жизни), что подтверждает его единство с Буддой.

Особое здание для обрядов, обращенных к Будде, «зал Сякамуни» (釈迦堂 Сякадо), упомянуто в рассказе VI–14, где проповедник призывает мирян восстановить сгоревший храм, как если бы они заново отстраивали дом для своего родителя. О статуе Будды говорится в рассказе IV–2: индиец Кумараэн [= Кумараяна[32]] приезжает в Китай, везя с собой «образ Будды, изваянный царем Удэном [= Удаяной], — ту самую статую, которую повторяет наше изваяние Сякамуни в Сага». Изваяние, которое заказал Удаяна, по преданию, верно воспроизводило земной облик Будды и стало прообразом всех будущих изображений Сякамуни; считалось, что оно было доставлено в Китай, там скопировано японскими мастерами, и эту копию поместили в одном из храмов близ столицы в местности Сага. В XIII в. еще одно изваяние по этому образцу изготовили для храма Сайдайдзи в Нара, который при Эйдзоне был центром движения за «возрождение уставов и заповедей». Говоря о том, что монахи должны следовать примеру Будды, Мудзю напоминает своим читателям: хотя монахи бреют головы, все-таки «Будда с курчавыми волосами», каким его принято изображать, — это и есть будда в образе монаха (II–8).

В другой раз изваяние Сякамуни упоминается в примечательном контексте. Некий монах во сне попадает в ад и там встречает своего покойного учителя. Тот не соблюдал заповедей (а именно тратил на свои нужды доход с участка земли, пожалованного храму, вместо того чтобы жить одним лишь подаянием), и все же в аду для него созданы лучшие условия, чем для других грешников: «В маленьком домике у него стоит образ Будды Сякамуни, на писчем столике лежит одна из частей “Лотосовой сутры”» (коль скоро Будда этой сутры пребывает во всех мирах — стало быть, и в аду тоже, в том числе и в виде рукотворного изображения). Учитель говорит:

> Я жил с дурными помыслами, вот и стал здешним узником. Я был учеником Будды, проповедовал Закон, помогая людям его услышать и завязать ту связь, что дается слушанием Закона. Но для меня обрабатывали поле, а это не подобает ученикам Будды. И за эту вину я

[32] Отец Кумарадживы, переводчика «Лотосовой сутры» на китайский язык.

> попал сюда. Узников вроде меня здесь много. Впрочем, нас тут особо не мучают (II–6).

Чудесное явление самого Сякамуни в Японии обсуждается в рассказе I–3, где Мудзю обосновывает совместное почитание богов и будд. Здесь действует Эн-но гёдзя (VII–VIII вв.) – легендарный основатель японского горного подвижничества *сюгэндо:*.

> В древние времена подвижник Эн странствовал в горах Ёсино, и Будда Сякамуни явил ему свой облик. Эн сказал:
> — В таком обличии трудно будет направить на Путь помыслы жителей здешней страны. Сокройся же, сделай милость!
> Потом ему явился образ [будущего будды] Мироку. Эн отозвался:
> — Так тоже не годится!
> И тут перед ним предстал в своем страшном образе условно-явленный Государь Хранилища — Дзао-гонгэн. Эн воскликнул:
> — Вот кто сможет преобразовать нашу страну!
> И до сих пор будды оставляют у нас свои следы.

Дзао-гонгэн — божество, чтимое в традиции *сюгэндо:*, изображается пляшущим среди языков пламени. Образ Будды здесь кажется слишком смиренным: «диким» жителям Японии более понятно гневное обличье божества.

В «Собрании» также приводятся «песни об учении Сякамуни» (釈教歌 *сяккё:ка*); к XIII веку в Японии их уже было сложено множество, для них стало принято отводить особый раздел в поэтических антологиях. В рассказе о монахе Дзёкэе ему обещает свою помощь божество святилища Касуга, произнося стихи (I–5):

Варэ юкан	Я приду
Юкитэ маборан	И, придя, защищу
Ханнядай	Опору мудрости,
Сяка-но минори-но	До тех пор, пока пребудет
Аран кагири-ва	Закон Будды Сякамуни.
Варэ-о сирэ	Пойми, кто я:
Сякамуни буцу-но	С тех пор как Будда Сякамуни
Ё-ни идэтэ	Вышел в мир,
Саякэки цуки-но	Я свечу в этот мир
Ё-о тэрасу-то ва	Ясным лунным светом.

Таким образом, «век Будды» в Японии все еще длится в том смысле, что боги *ками*, никогда ее не покидавшие, продолжают защищать Закон и Общину.

В следующих статьях я надеюсь продолжить разговор о почитаемых существах в «Собрании песка и камней».

Литература

Григорьева 1993 — Буддизм в Японии / Под ред. Т. П. Григорьевой. М.: Наука, 1993.

Дулина 2013 — *Дулина А. М.* Становление и эволюция культа божества Хатиман в Японии в VIII–XIV вв.: Дис. … канд. ист. наук / ИСАА МГУ. М., 2013.

Игнатович 2002 — Игнатович А. Н. Школа Нитирэн. М.: Стилсервис, 2002.

Кана хогосю 1964 — Кана хо:госю: / Под ред. Миясака Ю:сё:. Токио: Иванами, 1964 (Нихон котэн бунгаку тайкэй; Т. 83).

Кобаяси 2004 — Кобаяси Наоки. «Сясэкисю:»-то Сё:току-тайси // Нимбун кэнкю:. Т. 55. 2004. С. 13–21.

Козловский 1998 — Буддийская философия в средневековой Японии / Отв. ред. Ю. Б. Козловский. М.: Янус-К, 1998.

Кю буккё 1971 — Камакура кю: буккё: / Под ред. Камата Сигэо и Танака Хисао. Токио: Иванами, 1971 (Нихон сисо:-тайкэй; Т. 15).

Лотосовая сутра 1998 — Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Изд. подгот. А. Н. Игнатович. М.: Ладомир, 1998.

Мёэ 1981 — Мё:э-сё:нин-то Ко:дзандзи. Киото: До:бо:ся, 1981.

Мудзю Итиэн — Мудзю Итиэн. Собрание песка и камней / Пер. со старояп. и примеч. Н. Н. Трубниковой; Под ред. А.Н. Мещерякова: [Электрон. ресурс]. URL: http://trubnikovann.narod.ru/MujuInd.htm.

Нихон сёки 1997 — Нихон сёки. Анналы Японии / Пер. со старояп. и коммент. Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. Т. 2. СПб.: Гиперион, 1997.

Сясэкисю 1966 — Сясэкисю: / Под ред Ватанабэ Цуная. Токио: Иванами, 1966 (Нихон котэн бунгаку тайкэй; Т. 85).

Такахаси 2012 — Такахаси Сю:эй. «Сясэкисю»-но Сё:рэн-ню:до:-то сяри синко: // Комадзава-дайгаку буккё:гаку-бу ронсю:. Т. 43. 2012. С. 195–210.

Трубникова 2013 — Трубникова Н. Н. Наследие индийской и китайской мысли в «Собрании песка и камней» // Вопросы философии. 2013. № 12. С. 106–117.

Трубникова, Бабкова 2014 — Трубникова Н. Н., Бабкова М. В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М.: Полит. энциклопедия, 2014.

Трубникова, Бачурин 2009 — Трубникова Н. Н., Бачурин А. С. История религий Японии. IX–XII вв. М.: Наталис, 2009.

Федянина 2014 — Федянина В. А. Покровитель словесности и воплощение бодхисаттвы: Сугавара Митидзанэ и ранняя история культа Тэндзин (IX–XII вв.) М.: КРУГЪ, 2014.

Blair, Kawasaki 2015 — Blair H., Kawasaki Tsuyoshi. Editors' introduction. Engi: Forging accounts of sacred origins // Japanese Journal of Religious Studies. Vol. 42. No. 1. 2015. P. 1–26.

Deal, Ruppert 2015 — Deal W. E., Ruppert B. A cultural history of Japanese Buddhism. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, 2015.

Groner, Stone 2014 — Groner P., Stone J. I. Editors' introduction. The Lotus Sutra in Japan // Japanese Journal of Religious Studies. Vol. 41. No. 1. 2014. P. 1–23.

Lee 2007 — *Lee K. D. Y.* The prince and the monk: Shōtoku worship in Shinran's Buddhism. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press, 2007.

Morrell 1985 — *Morrell R. E.* Sand and pebbles (*Shasekishū*). The tales of Mujū Ichien. A voice for pluralism in Kamakura Buddhism. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press, 1985.

Morrell 1987 — *Morrell R. E.* Early Kamakura Buddhism: A minority report / With a foreword by Minoru Kiyota. Fremont: Asian Humanities Press, 1987.

Payne 1998 — Re-visioning Kamakura Buddhism / Ed. by R. K. Payne. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1998.

Payne, Leighton 2008 — Discourse and ideology in medieval Japanese Buddhism / Ed. by R. K. Payne, T. D. Leighton. London; New York, 2008.

Tanabe 1992 — *Tanabe G. J., Jr*. Myōe the dreamkeeper. Fantasy and knowledge in early Kamakura Buddhism. Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992.

Tanabe 1999 — Religions of Japan in practice / Ed. by G. J. Tanabe, Jr. Princeton: Princeton Univ. Press, 1999.

Tanabe, Tanabe 1989 — The Lotus Sutra in Japanese culture / Ed. by G. J. Tanabe, Jr., W. J. Tanabe. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1989.

Teiser, Stone 2009 — Readings of the Lotus Sūtra / Ed. by S. F. Teiser, J. I. Stone. New York: Columbia Univ. Press, 2009.

Ten Grotenhuis 1999— *Ten Grotenhuis E*. Japanese Mandalas: Representations of sacred geography. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1999.

Unno 2004 — *Unno M.* Shingon refractions: Myoe and the Mantra of Light. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2004.

Сокращения

ТСД — Тайсё: синсю: дайдзо:кё: [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё] // The SAT Daizōkyō Text Database: [Электрон. ресурс]. 2012. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html.

Buddhist pantheon in *Shasekishu*: Shakamuni and his disciples

Trubnikova, Nadezhda N.
Doctor of Philosophy
Deputy Chief Editor, "Voprosy Filosofii" (Problems of Philosophy) Journal
Russia, 117997, Moscow, Profsoyuznaya str., 90
Tel.:+7 (495) 276-70-35
Leading Researcher, Laboratory of Oriental Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (495) 276-70-35
E-mail: trubnikovann@mail.ru

Abstract. The paper deals with Shasekishū ("Sand and Pebles Collection", 1279–1283) as a source for studies in Japanese Kamakura Buddhism in its practical dimension. By examining the *setsuwa* tales in this collection, we may pose and answer questions about the role of diverse buddhas and bodhisattvas

in Japanese Buddhist traditions, about the doctrinal bases and ritual practices of respective cults. The case studied in this article is Shakamuni Buddha worship in two aspects: as Indian Dharma transmission founder and as eternal teacher of universe (Shakamuni of Lotus sūtra). We also discuss the *rakan* (Buddha's disciples) cult and rituals centred on *shari* (śarīra, Buddha's relics).

Keywords: Buddhism in Japan, Shasekishū, setsuwa tales, pantheon, Buddha Śākyamuni, Lotus sūtra

References

Blair, H., Kawasaki, Tsuyoshi. (2015). Editors' introduction. Engi: Forging accounts of sacred origins. *Japanese Journal of Religious Studies 42*(1), 1–26.

Deal, W. E., Ruppert, B. (2015). *A cultural history of Japanese Buddhism*. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell.

Dulina, A. M. (2013). *Stanovlenie i evoliutsiia kul'ta bozhestva Hatiman v Iaponii v VIII–XIV vv.* [Evolution of the Hachiman Deity cult in Japan in 8–14th Centuries], Cand. of History dissertation, IAAS MSU. Moscow. (In Russian).

Ermakova, L. M., Meshcheriakov, A. N. (Transl. and Comment.) (1997). *Nikhon sioki. Annaly Iaponii* [Nihon shōki. Annals of Japan] (Vol. 2). St. Petersburg: Giperion. (In Russian).

Fedianina, V. A. (2014). *Pokrovitel' slovesnosti i voploshchhenie bodkhisattvy: Sugavara Mitidzane i ranniaia istoriia kul'ta Tendzin (IX–XII vv.)* [The patron of literature and the incarnation of Bodhisattva: Sugawara Michizane and the early history of the Tenjin cult (9–12th Centuries]. Moscow: KRUG''. (In Russian).

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

Groner, P., Stone, J. I. (2014). Editors' introduction. The Lotus Sutra in Japan. *Japanese Journal of Religious Studies, 41*(1), 1–23.

Ignatovich, A. N. (Transl. and Ed.) (1998). *Sutra o beschislennykh znacheniiakh. Sutra o Tsvetke Lotosa Chudesnoi Dkharmy. Sutra o postizhenii deianii i Dkharmy bodkhisattvy Vseob''emliushchhaia Mudrost'* [Lotus sūtra with Opening and Concluding sūtras]. Moscow: Ladomir. (In Russian).

Ignatovich, A. N. (2002). *Shkola Nitiren* [Nichiren School]. Moscow: Stilservis. (In Russian).

Kamata, Shigeo, and Tanaka, Hisao (eds.) (1971). *Kamakura kyū bukkō* [Kamakura old Buddhism]. Tokyo: Iwanami. (Nihon shisō-taikei, vol. 15). (In Japanese).

Kobayashi, Naoki (2005). Shasekishū to Shōtoku Taishi [Shasekishū and Prince Shōtoku]. *Nimbun kenkyū* [Studies in the Humanities]*, 55*, 13–21. (In Japanese).

Kozlovskii, Iu. B. (Ed.) (1998). Buddiiskaia filosofiia v srednevekovoi Iaponii [Buddhist philosophy in medieval Japan]. Moscow: Ianus-K. (In Russian).

Lee, K. D. Y. (2007). *The prince and the monk: Shōtoku worship in Shinran's Buddhism*. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press.

Miyasaka, Yūshō: (ed.) (1964). *Kana hōgoshū* [Collection of Buddhist sermons in Japanese]. Tokyo: Iwanami. (Nihon koten bungaku taikei [The big collection of Japan classic literature monuments], vol. 83). (In Japanese).

Morrell, R. E. (1985). *Sand and pebbles (Shasekishū). The tales of Mujū Ichien. A voice for pluralism in Kamakura Buddhism*. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press.

Morrell, R. E. (1987). *Early Kamakura Buddhism: A minority report* (Minoru Kiyota, Fwd.). Fremont: Asian Humanities Press.

Myōe-shōnin to Kōzanji (1981) [Saint Myōe and Kōzan temple]. Kyoto: Dōbōsha. (In Japanese).

Payne, R. K. (Ed.) (1998). *Re-visioning Kamakura Buddhism*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press.

Payne, R. K., Leighton, T. D. (Eds.) (2008). *Discourse and ideology in medieval Japanese Buddhism*. London; New York: Routledge.

Takahashi, Shūei (2012). Shasekishū no Shōren-nyūdō to shari shinkō [Lay monk Shōren and Sharira cult in Shasekishū]. In *Komazawa-daigaku bukkuōgaku-bu ronshū* [Collection of works Department for Buddhist Studies, Komazawa University]*, 43*, 195–210. (In Japanese).

Tanabe, G. J., Jr. (1992). *Myōe the dreamkeeper. Fantasy and knowledge in early Kamakura Buddhism.* Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University.

Tanabe, G. J., Jr. (Ed.) (1999). *Religions of Japan in practice*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Tanabe, G. J., Jr., Tanabe, W. J. (Eds.). (1989). *The Lotus Sutra in Japanese culture.* Honolulu: Univ. of Hawaii Press.

Teiser, S. F., Stone, J. I. (Eds.) (2009). *Readings of the Lotus Sūtra*. New York: Columbia Univ. Press.

Ten Grotenhuis, E. (1999). *Japanese Mandalas: Representations of sacred geography.* Honolulu: Univ. of Hawaii Press.

Trubnikova, N. N. (2013). Nasledie indiiskoi i kitaiskoi mysli v "Sobranii peska i kamnei" [The heritage of Indian and Chinese thought in "Sand and Pebbles" (Shasekishū)]. *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy], *2013*(12), 106–117. (In Russian).

Trubnikova, N. N., Babkova, M. V. (2014). *Obnovlenie traditsii v iaponskoi religiozno-filosofskoi mysli XII–XIV vv.* [Japanese religious philosophy in 13–14th centuries: Renewing traditions]. Moscow: Politicheskaia entsiklopediia. (In Russian).

Trubnikova, N. N., Bachurin, A. S. (2009). *Istoriia religii Iaponii. IX–XII vv.* [History of religions in Japan, 9–12th Centuries]. Moscow: Natalis. (In Russian).

Trubnikova, N. N. (Transl. and Comment.), Meshcheriakov, A. N. (Ed.). *Mudziu Itien. Sobranie peska i kamnei* [Mujū Ichien. Sand and Pebbles Collection]. Retrieved from http://trubnikovann.narod.ru/MujuInd.htm. (In Russian).

Unno, M. (2004). *Shingon refractions: Myoe and the Mantra of Light*. Somerville, MA: Wisdom Publications.

Watanabe, Tsunaya (Ed.) (1966). *Shasekishū* [Sand and pebbles collection]. Tokyo: Iwanami. (Nihon koten bungaku taikei [The big collection of Japan classic literature monuments], vol. 85). (In Japanese).

Trubnikova, N. N. (2016). Buddhist pantheon in *Shasekishu*: Shakamuni and his disciples. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 56–73