



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.77-84

Лепёхова Е.С.

### Образ Рахулы в японских ритуальных текстах *косики*

**Аннотация.** Данное исследование посвящено образу Рахулы (яп. Раун или Рагора), сына и последователя Будды Шакьямуни, в японском ритуальном тексте «Раун *косики*» (XIII в.), составленным буддийским священником Юйсином. Основная цель текстов *косики* состояла в укреплении кармической связи между адептами и объектом поклонения, которому было посвящено данное *косики* – Буддой, бодхисатвой, архатом или буддийским патриархом. Поэтому основное содержание *косики* составляли: история данного персонажа, значение его роли для верующих буддистов, восхваление его добродетелей и заслуг и, самое главное, упоминание о тех благах, которые обретут верующие и восхваляющие его. В этом контексте создание «Раун *косики*» и выделение его как особого ритуального текста, обладающего таким же сакральным потенциалом, свидетельствует ещё об одной тенденции в средневековом японском буддизме. Это стремление к возвращению к заповедям первоначального индийского буддизма, оформившееся в отдельное направление в кругах нарского буддизма, стало своего рода ответной реакцией на формирование японского амидаизма и проникновение в Японию китайского чань-буддизма.



**Ключевые слова:** Рахула, «Раун *косики*», *косики*, Юйсин, амидаизм, Будда Шакьямуни

Elena S. Lepekhova

### The Image of Rahula in Japanese Ritual Texts *Koshiki*

**Abstract.** The main field of this study is the image of Rahula (Jp. Raun or Ragora), the son and disciple of Buddha Shakyamuni in the Japanese ritual Buddhist text “Raun *koshiki*” (XIII century), compiled by the Buddhist priest Yuixin. The main purpose of the *koshiki* texts was to strengthen the karmic connection between the adepts and the object of worship to whom this *koshiki* was dedicated – Buddha, bodhisattva, arhat or Buddhist patriarch. Therefore, the main content of the *koshiki* was: the history of the main character, the significance of his role to the Buddhist devotees, praise to his virtues and merit, and, most importantly, mention of those benefits which would gain the believers, taking part in the *koshiki* ritual. In this context, the creation of “Raun *koshiki*” and its identification as a special ritual text, which has the same sacred potential, shows the new movement in medieval Japanese Buddhism. It is characterized by the desire to return to the precepts of the original Indian Buddhism, formed in the circles of Nara Buddhism. This movement was a kind of response to the formation of the Japanese Amidaism and the spreading of Chinese Chan Buddhism in Japan.

**Key words:** Rahula, “Raun *koshiki*”, Yuixin, *koshiki*, Amidaism, Buddha Shakyamuni

Лепёхова Елена Сергеевна – доктор философских наук, старший научный сотрудник Института Востоковедения РАН (Москва); 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12; lenalepekhova@yandex.ru

Elena S. Lepekhova – Doctor of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow; 12 Rozhdestvenka str., Moscow, Russia, 107031; lenalepekhova@yandex.ru

Данное исследование посвящено образу Рахулы (яп. Раун или Рагора), сына и последователя Будды Шакьямуни в японском ритуальном тексте «Раун косики» (XIII в.), составленном буддийским священником Юйсином.

К сожалению, *косики* 講式 как жанр японской буддийской литературы пока ещё мало исследован в отечественном востоковедении. А между тем, его подробное изучение смогло бы прояснить некоторые до сих пор мало известные аспекты буддийской текстовой традиции, в частности, не только её связь с религиозным ритуалом, но влияние на такие сферы японского искусства, как музыка, танец и театр и т. д. Собственно, в самой Японии первые научные исследования, посвящённые *косики*, были как раз связаны с историей японской музыки. (Фукусима Кадзуо, Араи Кодзюн) [Ambros, 2016, 10]. Также следует упомянуть известную монографию Киндаити Харухико, посвящённую исследованию «Сидза косики 四座 講式», вышедшую в 1964 г. В этой книге автор пытался воссоздать звучание японского языка периода Камакура (1185–1333) на основе музыкальной тональности вышеупомянутого текста. В 90-е годы XX в. Ямада Сёдзэн (1929–2014) было создано научное сообщество «Косики кэнкюкай 講式研究会» с целью изучения *косики* как междисциплинарного литературного жанра [Ibid]. Что касается западных исследований, то здесь прежде всего следует упомянуть работы Нильса Гильберга [Guelberg, 1993, 2006]. В 2005 и 2006 гг. вышли перевод и исследование текста «Мироку косики 弥勒講式» в контексте доктрин школы Хоссо, выполненные Дж. Фордом [Ford 2005; 2006a; 2006b]. Из последних научных трудов в этом направлении следует отметить работы Д. Куинтера [Quinter 2006; 2011; 2014], Л. Микс [Meeks, 2016] и Б. Эмброс [Ambros, 2016]. Эти исследования рассматривают деятельность нарских буддийских школ, направлений экзотерического и эзотерического буддизма Тэндай и Сингон в средневековый период в отношении их связи с ритуально-текстовой традицией *косики* и расширяют представление о японском буддизме в качестве не только философской доктрины, но и живой религии.

Сам жанр *косики*, наряду с чтением и толкованием буддийских сутр был очень популярен в средневековой Японии. Первые *косики* 講式 – «Нидзюго дзаммай сики» традиционно приписываются знаменитому монаху Гэнсину (942–1017). Считается, что этот текст был составлен в 986 г. для собрания 25 монахов, совершавших поклонения Будде Амиде.

Большинство *косики* впоследствии было составлено по образцу этого текста. В отличие от других проповедей текст *косики* никогда не менялся. Хотя тексты *косики* обычно были написаны на китайском языке (*камбун*), во время церемонии их было принято читать на японском языке или на смешанном китайско-японском (*вакан конкобун*), что делало их более доступными для массовой аудитории. Как правило, чтение *косики* начиналось с церемонии поклонения, во время которой читалось вступление текста и перечисление последующих ритуалов (*хёбьяку*). Чтение основного текста (*сикимон*) обычно делилось на три или пять частей, каждая из которых заканчивалась стихом-гатхой (*када*) на китайском. Вначале произносилось посвящение тому или иному будде, бодхисатве, патриарху и т.д., затем шло повествование о его деяниях и восхваляющие его гатхи. Как отмечает Б. Эмброс, эти части текста *косики* обычно представляли собой (наряду со стихами), цитаты из различных буддийских сутр, что даёт основание говорить о межтекстовой традиции *косики*. Заканчивался основной текст, как правило, упоминанием о «передаче заслуг» (яп. *эко* 回向) [Ambros, 2016, 7].

Текст читался монахом-чтецом *доси* 道師 или *сикиси* 式師. Заканчивалось собрание чаще всего тем, что собравшиеся пели хором заключительный стих, заключавший в себе «слова поклонения» (*райхай но котоба* 礼拝の詞) и совершали поклоны. Иногда во время чтения *косики* исполнялась традиционная музыка *гагаку* 雅楽. Как указывает Нильс Гилберг, помимо монахов, исполнявших мелодии *сёмё* 声明, в ритуалах *косики* также участвовали музыканты, исполнявшие *гагаку* в перерывах между отдельными частями [Guelberg, 2006, 35]. Для этого подбирались специальные композиции *гагаку*, совпадавшие по тональности с *косики*. Они назывались *кангэн косики* 管弦講式 или *кангэн ко* 管弦講. В некоторых случаях во время исполнения *косики* устраивались театрализованные представления. Так в XI в.

в столичном храме Тодайдзи были устроены публичные чтения «Одзё косики», во время которого монахи в масках Бодхисаттв изображали обитателей Чистой Земли Будды Амиды [Guelberg, 2006, 35].

Хотя первоначально *косики* зародились в рамках амидаизма, постепенно этот жанр распространился среди других буддийских школ. В XI в. монах школы Тэндай Мэйкэн 明賢 (1026–1098) составил «Сэйган косики» 誓願講式, а в 1079 г. монахом Ёканом 永観 из школы Санрон были составлены «Одзё косики» 往生講式, которые в дальнейшем также повлияли на структуру поздних *косики* [Guelberg, 2006, 36]. Жанр *косики* был популярен также среди представителей эзотерического буддизма. Так, Какубан 覚鑊 (1095–1144), основатель направления Синги школы Сингон (Синги Сингон сю 新義真言宗), написал, по меньшей мере, около тринадцати текстов *косики*. Это дало исследователю Ямаде Сёдзэн повод предположить, что данные тексты использовались не только для публичных ритуальных чтений, но и для индивидуальных церемоний посвящения эзотерического характера [Ямада, 1995, 35].

Считается, что наибольшее количество *косики* было составлено с конца XII по начало XIII вв. Большая часть их была составлена монахами Дзёкей из школы Хоссо (23) и Мёэ из школы Сингон (29).

По мере роста популярности *косики* число участников этих собраний стало увеличиваться. В их число, помимо обычных монахов, входили даже столь высокопоставленные лица, как вышеупомянутый Гэнсин и экс-император Кадзан (г.п. 984–986). В дальнейшем в церемониях *косики*, помимо буддийских монахов, стали принимать активное участие и верующие миряне. Об этом сообщается в летописных источниках *энги*, литературных произведениях *сэцува* и биографических и агиографических произведениях конца периода Хэйан – начала эпохи Камакура (приблизительно X–XIV вв.). Так, аристократ Тайра-но Цунэтака (1180–1255) в своём дневнике «Хэйкоки» сообщает, что в 1240 г. в память о своих покойных родителях он заказал ритуальные чтения «Амида косики» и «Дзидзо косики». Вечером того же дня он провёл чтения «Лотосовой сутры», которые сопровождались чтением «Нидзюго дзаммай сики» [Ambros, 2016, 1–2].

Как отмечают исследователи этого жанра, основная цель *косики* состояла в укреплении кармической связи между адептами и объектом поклонения, которому было посвящено данное *косики* – Буддой, бодхисатвой, архатом или буддийским патриархом. Поэтому основное содержание *косики* составляли: история данного персонажа, значение его роли для верующих буддистов, восхваление его добродетелей и заслуг и, самое главное, упоминание о тех благах, которые обретут верующие и восхваляющие его. При этом, если основная часть (*сикимон*), как правило, оставалась неизменной, помимо неё в исполнение *косики* могли добавляться: церемонии общего поклонения (*сорай* 総礼), призывание богов-защитников (*дзинбун* 神分), восхваление Четырёх Мудростей (*ситисан* 四智讚), четыре мелодии (*сика хоё* 四箇法要), призывание (*кандзё* 勧請), песни-толкования (*кёкэ* 教化), японские гимны (*васан* 和讚), объявление о подношении (*саймон* 祭文), и передача заслуг шести подношений (*рокусю эко* 六種回向) [Ambros, 2016, 8]. Общее поклонение состояло в произнесении одного из молитвенных стихов, в котором упоминался объект поклонения. Ритуальное призывание богов-защитников данного храма или местности обычно проводилось до или после основного текста. Что касается *ситисан*, то оно представляло собой гимн на санскрите, прославляющий Четыре Мудрости. Как указывает исследователь Арай, это древнейшая из японских мелодий *сёмё*. Первоначально она могла возникнуть в Индии в VII в., затем в VIII в. появилась в Китае, а уже в IX в. перешла с континента в Японию [Arai, 1999, 326]. Другой старейшей частью церемонии являются четыре мелодии *сика хоё*. Первое упоминание о них относится к 752 г. (17 год Тэмпё-Сёхо), когда они исполнялись во время церемонии «открытия глаз» статуи Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи. Их основу составляли четыре гимна: «Восхваление Татхагаты» («Нёрайбай» 如来唄), «Гатха о разбрасывании цветов» («Сангэ но гэ» 散華偈), «Гатха о санскритском звуке» («Боннон но гэ» 梵音偈) и «Гатха о монахах» («Сякудзё но гэ» 錫杖偈). *Кандзё* состояло в призывании объекта поклонения в ритуальное пространство. Песни-толкования *кёкэ* представляли из себя

толкование буддийских доктрин и вознесение им хвалы. Обычно они состояли из четырёх-строчных стихов и их создание приписывалось Эннину 円仁 (794–864) [Guelberg, 1999, 38–40]. Создание же японских гимнов – *васан*, по традиции, приписывалось Гэнсину. Тексты *саймон* читались перед подношением даров и составлялись перед каждой церемонией. Во время чтения *рокусю эко* собрание монахов также делало шесть видов подношений, а чтение текста подразумевало обретение заслуг (*эко*) присутствующими во время проведения и после завершения ритуала [Ambros, 2016, 8].

То, что *косики* исполнялись, главным образом, на японском языке, по мнению исследователей, в значительной мере способствовало популяризации буддийских доктрин среди простых людей. Популярность этих проповедей в сочетании с ритуальными богослужениями и музыкой оказала влияние на многие музыкальные и литературные жанры, в частности, буддийские песнопения *сёмё*, жанр средневековой музыки *энкёку*, *хэйкёку* – декламирование эпоса «Хэйкэ-моногатари» под аккомпанемент бива и т. д. Последние сведения о сочинении *косики* относятся к 1891 г., когда были составлены «Тодзё Дэнто *косики* 洞上傳燈講式» для школы «Сото дзэн». В наши дни *косики* по-прежнему продолжают исполняться во время богослужений в некоторых храмах, например, «Одзё *косики*» в школе Тэндай.

Что же касается текста «Раун *косики*», то ныне он существует в двух вариантах. Первый хранится в архивах храма Тосёдайдзи и датируется 1312 г., второй вариант принадлежит библиотеке храма Тодайдзи и относится к 1315 г. Также существует ряд смежных текстов, принадлежащих к школе Рицу: «Раун куё-но ги» («Церемония подношений Рахуле») (1266 г.) из храма Садайдзи и «Раун ко-но хосоку» («Правила [чтения] текста о Рахуле») (приблизительно XIII–XIV вв.) из храма Сёмёдзи [Сэкигути, 1998, 4–5].

О церемониях подношений Рахуле сообщает буддийский монах Эйdzон в своих записях о поездке в округ Канто «Канто онкаку» (1262). По его словам, эти ритуалы, состоявшие, главным образом, из чтения молитвенных текстов, посвящённых Рахуле, проводились во время церемонии принятия монашеских обетов в четырнадцатый и пятнадцатый день седьмого месяца. Сам Эйdzон (1201–1290) принадлежал к школе «Рицу» и был одним из идеологов движения возрождения соблюдения *винаи* (яп. *рицу*) в среде духовенства, поэтому практика ритуального чтения *косики* во время проведения буддийских церемоний, по его мнению, могла способствовать возрождению традиций *винаи* [Meeks, 2016, 133].

Что же касается истории самого текста «Раун *косики*», то, согласно записи в версии 1315 г. из храма Тодайдзи, он был составлен в 1257 г. буддийским священником Юйсином в храме Кайданъин по просьбе его послушников. Это косвенно подтверждается записью в «Раун куё-но ги» (1266 г.) о том, что этот текст хорошо известен послушникам Сайдайдзи. (Сэкигути, 1998, 6–8) О самом Юйсине сохранилось крайне мало сведений, точные годы его рождения и смерти неизвестны. В памятнике XVIII в. «Хонтё косодэн» («Записи о выдающихся монахах нашей страны») сообщается, что он был столичным священником и принадлежал к школе Хосо традиции виджнянавады. Также он изучал *винаю* в храме Тодайдзи у патриарха школы Рицу Энсё (1221–1277). Известно также, что Юйсин читал публичные лекции о трактате «Чэн вэйши лунь» – китайском переводе «Абхидхармакоши» [Meeks, 2016, 134]. Однако, судя потому, что ему приписывается авторство «Раун *косики*», он также был сторонником возрождения *винаи*. Представители этого направления в XIII в. стремились к возрождению традиций монашеских заповедей, в противоположность набиравшему популярность амидаизму. Они пропагандировали возврат к образу жизни «ранних» монашеских общин Индии и Китая, поэтому особый интерес у них вызывал Будда Шакьямуни и его непосредственные ученики – архаты. По этой причине, основной темой «Раун *косики*» стало жизнеописание Рахулы – сына Будды Шакьямуни и одного из его первых учеников.

Практика подношений (санскр. *пуджа*, яп. *куё*) ученикам Будды была распространена в индийском буддизме, о чём сообщают китайские источники Фа-сянь и Сюань-цзан. Фа-сянь в «Записках о буддийских странах» («Фо го цзи») сообщает, что в Матхуре местные буддийские монахи поклоняются Шарипутре, Маудгальяне

и Ананде, а недавно принятые в общину послушники обычно подносят дары Рахуле [Александрова, 2008, 124]. Сюань-цзан (602–664), посетивший Матхуру спустя двести лет, также сообщает о местных ступах, в которых хранятся мощи учеников Будды, в том числе и Рахулы. В праздники шестого дня монахи, опережая друг друга, с равным усердием приносят дары всем этим ступам и сооружают много редкостных и драгоценных вещей. В соответствии с принадлежностью к школе они обращаются к определённом образу... Те, кто ещё не принял обет, приносят дары Рахуле [Александрова, 2008, 223–224].

К сожалению, сохранилось мало сведений о культуре Рахулы в Индии. В Японии свидетельства о религиозном поклонении Рахуле также встречаются не ранее периода Камакура (XIII в.), хотя в японской классической японской литературе более раннего периода встречаются упоминания о Рахуле (Рагоре), о чём будет сказано ниже.

Что же касается структуры самого сочинения «Раун косики», то оно представляет собой текст на китайском языке (*камбун*), состоящий из 2000 иероглифов и 145 строк. Он состоит из введения и пяти частей: «Рождение и уход из дома Рахулы» (*Тандзё сюкэ 誕生出家*), «Разъяснение Татхагаты» (*Нёрай дзюки 如来授記*), «Защита и сохранение Дхармы Будды» (*Годзи бутто 護持佛法*), «Поклонение и подношения Рахуле» (*Кёкэй куё 恭敬供養*), «Передача заслуг и пробуждение стремления к просветлению» (*Эко хоцуган 廻向発願*) [Meeks, 2016, 138].

В первой части трактата рассказывается о появлении на свет Рахулы.

Примечательно, что в ранних палийских источниках Рахула не упоминается. В более поздних текстах приводятся две версии о рождении Рахулы. Согласно первой, в день, когда родился Рахула, принц Сиддхартха (Будда Шакьямуни) решил оставить мирскую жизнь в поисках истины. Во второй, которая излагается в «Муласарвастивада виная», говорится о том, что Рахула был зачат в ночь перед уходом Сиддхартхи из дома, пробыл в утробе матери шесть лет и родился в тот день, когда его отец обрёл просветление [Сэкигути, 1998, 15].

Юйсин в своём повествовании придерживается третьей версии и подчёркивает, что Рахуле, благодаря его заслугам, выпало великое благо родиться сыном Шакьямуни и поэтому легенду о пребывании Рахулы шесть лет в утробе матери – Яшодхары – он рассматривает как свидетельство чудесного рождения и божественного происхождения Рахулы. О необычайно долгой беременности Яшодхары, сомнениях окружающих в отцовстве Шакьямуни, обвинении Яшодхары в супружеской измене и, наконец, доказательстве её невиновности сообщают другие буддийские тексты, в частности, «Муласарвастивада виная» и «Дашидулун» – китайский комментарий к «Махапраджняпарамита-сутре». В «Муласарвастивада виная» приводится джатака, согласно которой пребывание Рахулы шесть лет в утробе матери было результатом кармического воздаяния за его прегрешения в прошлых рождениях. Некогда Рахула был царём, который не пускал странствующего монаха в своё царство шесть дней и по этой причине в качестве наказания был обречён ждать своего рождения шесть лет [Meeks, 2015, 143]. В другом разделе «Муласарвастивада винаи» – «Сангхабхедавасту» – приводится другое, более рациональное объяснение. Когда Шакьямуни оставил свою семью и дом, Яшодхара, пребывая в глубокой тоске по супругу, узнала о суровой аскезе, которой он себя подверг, и решила также вести аскетическую жизнь. Это замедлило рост плода в её чреве, и царь Шуддодхана, опасаясь за жизнь матери и ребёнка, велел скрывать от Яшодхары новости о Шакьямуни. Когда же она вновь вернулась к нормальному питанию, её беременность возобновилась и она родила сына Рахулу в тот день, когда Шакьямуни обрёл просветление. Как отмечает Стронг, здесь налицо параллель между шестилетним путём Будды к просветлению, полным испытаний и трудностей, и тяжёлой беременностью Яшодхары на пути к долгожданному материнству [Strong, 1997, 117–19]. Как говорится далее в тексте, необычайное рождение Рахулы вызвала в племени Шакьев толки о супружеской неверности Яшодхары. Чтобы доказать свою невиновность, Яшодхара прошла следующее испытание: она бросила ребёнка в пруд, объявив, что если Рахула – истинный сын Шакьямуни, то он не утонет, а переплывёт пруд из одного конца в другой. И мать, и ребёнок чудесным образом проходят это испытание, однако окончательно сомнения по поводу рождения Рахулы прекращаются лишь тогда,

когда он узнает Шакьямуни среди пятьсот одинаковых архатов, как говорится в «Дашидулу»». Затем, как сказано там же, Шакьямуни разъясняет Яшодхаре причину её чрезмерно долгой беременности, объясняя всё кармическим воздаянием и приводя вышеупомянутую легенду [Meeks, 2016, 141].

У Юйсина эта история изложена более кратко и отличается в некоторых деталях. Так, он сообщает, что Яшодхаре бросили в огонь, обвинив в супружеской измене, но она появилась из пламени невредимой, сидя на голубом лотосе, и тем самым доказала всем свою невиновность [Сэкигути, 1998, 15].

Примечательно, что Юйсин не упоминает легенду о кармических причинах необычайно долгой беременности Яшодхары, о которой рассказывают предыдущие источники. Напротив, он избегает упоминаний о плохой карме Рахулы и старается представить обстоятельства его рождения чудесным знаком, свидетельствующим о его божественном происхождении. Хотя Юйсин не упоминает источники, которыми он пользовался, японский исследователь Камата считает, что, скорее всего, Юйсин ссылаясь на китайский трактат «Чжабаоцзан цзин», который был составлен в V в. монахом Тяньяо на основе индийских текстов аваданы. Этот трактат был также известен и в Японии [Камата, 1998, 59].

Далее, рассказывая о детстве Рахулы, Юйсин сообщает, что в возрасте девяти лет Рахула добровольно последовал за своим отцом Шакьямуни и вступил в сангху. Здесь Юйсин возносит хвалу мудрости и добродетели Рахулы, который принял буддийские обеты в столь раннем возрасте и стал одним из 16 архатов. Примечательно, что здесь рассказ Юйсина расходится с другими источниками. Так, в сутре «Вэйчэнюиньюань цзин» («Сутра о необычайных причинах и условиях» 未曾有因緣經), напротив, рассказывается о нежелании Яшодхары расставаться с сыном, когда Будда отправил за ним своего ученика Маудгальяну. Сам Рахула, приняв обеты, не проявляет интереса к Дхарме, мечтая вернуться домой, и только после разъяснений других монахов постигает суть учения своего отца. По мнению Л. Микс, в качестве источника Юйсин мог выбрать историю Рахулы, содержащуюся в *винае* Дхармагуптика (кит. *Сифэнлюй*, яп. *Сибунрицу* 四分律), которая, напротив, стремится показать пребывание Рахулы в сангхе с лучшей стороны [Meeks, 2016, 144].

Во второй и третьей части Юйсин изображает Рахулу не столько как образец для молодых послушников, но как будущего Бодхисаттву – спасителя живых существ. При этом он ссылается на девятую главу из «Сутры Лотоса», в которой Будда предсказывает Рахуле, что тот станет Буддой, имя его будет Саптаратнападмавикрантагами (Попирающий семь драгоценных цветов) а его земля будет называться Анаванамитвайджаянта. При этом место пребывания Рахулы описывается в выражении, сходных с описанием Чистой Земли Будды Амиды. Это благословенный край, с землёй из лапис лазури, где цветут сандаловые деревья с золотыми ветвями, цветут серебряные цветы, веют благоуханные ветры и т.д. [Сэкигути, 1998, 16]. Из этого следует, по мнению Юйсина, что Рахула будет одним из защитников Дхармы Будды с момента ухода Будды Шакьямуни и до появления Будды Майтреи. Также, как и Ананда, он будет обладать силой, способной спасать всех живых существ. Поэтому вторая часть заканчивается гатхой, прославляющей Рахулу как одного из будд грядущего.

В третьей части Юйсин прославляет Рахулу как Защитника Дхармы. Здесь, по мнению Сэкигути, он ссылается на китайский перевод «Нандимитравадана», выполненный Сюань-цзаном в 654 г. под названием «Да алуохо нантимидулоу сушо фачжю цзи 大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記» [Сэкигути, 1998, 11]. В этой сутре (которая затем послужила основой культа шестнадцати архатов) рассказывается о шестнадцати архатах, которые будут пребывать в мире живых существ, охраняя Дхарму Будды, в период между паринирваной Будды Шакьямуни и появлением Будды Грядущего Майтреи. В тексте Юйсина подчёркивается, что Рахула, в качестве сына Будды, периодически будет являться в мире людей, дабы следить за сохранением и передачей Дхармы. Этот отрывок заканчивается гатхой, в которой Рахула прославляется как спаситель всех живых существ [Meeks, 2016, 146]. Здесь можно наблюдать следующее развитие образа Рахулы у Юйсина: сначала как единственного

сына Шакьямуни, затем как юного послушника, и, наконец, в качестве архата-защитника Дхармы. Последнее связывает Рахулу с культом архатов, который был очень популярен в Китае, а затем в Японии. В качестве архата Рахула наделён сверхъестественными чертами – долголетием, а в будущем ему суждено переродиться в качестве Будды в собственной Чистой Земле и спасти всех живых существ.

В заключительной четвёртой части говорится о том, какие давние традиции имеет культ поклонения Рахуле в Японии и о чтении «Раун косики» как составной части этого ритуала. Юйсин упоминает о важности поклонения основателям этой традиции и о том, какое значение имеет культ Рахулы для послушников. В заключительной части «Передача заслуг» он подчёркивает, что чтение этого текста несёт благо всем живым существам и дарует им возможность обрести просветление [Meeks, 2016, 146].

Следует отметить, что образ Рахулы упоминается и в других японских источниках, например, сборниках рассказов *сэцува* «Нихон рёики» (VIII в.) и «Кондзяку-моногатари» (XII в.), а также в классическом японском романе «Гэндзи – моногатари» (XI в.). Это может свидетельствовать о том, что легенда о Рахуле была хорошо известна в Японии примерно с конца VIII в. (во всяком случае, в образованных кругах). Примечательно, что Юйсин в своём тексте избегает упоминания о кармических прегрешениях Рахулы, из-за которых тот шесть лет провёл в утробе матери (о чём говорится в «Нихон рёики» и «Гэндзи-моногатари») или о том, как вступив в сангху, тот сначала не проявлял склонности к изучению Дхармы («Кондзяку-моногатари»). Очевидно, автор «Раун косики» намеренно старался избегать деталей, способных умалить образ Рахулы – сына Шакьямуни, бодхисаттвы и защитника Дхармы, и, напротив, всячески подчёркивал чудесные обстоятельства жизнеописания Рахулы.

Это показывает, что образ Рахулы был важен для последователей школы Рицу как объект поклонения, связывающий японский буддизм с ранним индийским, и как образ, призванный вдохновлять монахов, соблюдающих «Винаю». Создание «Раун косики» и выделение его как особого ритуального текста, обладающего таким же сакральным потенциалом, свидетельствует ещё об одной тенденции в средневековом японском буддизме. Это стремление к возвращению к заповедям первоначального индийского буддизма, оформившееся в отдельное направление в кругах нарского буддизма, стало своего рода ответной реакцией на формирование японского амидаизма и проникновение в Японию китайского чань-буддизма. Примечательно, что данная тенденция «возвращения к заповедям Шакьямуни» продолжала существовать и далее в отдельных школах японского буддизма, лишь усиливаясь в ответ на появления в стране новых религиозных течений.

### Библиографический список

1. Александрова, Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии / Н.В. Александрова. – М: Восточная литература, 2008. – 366 с.
2. Камата, Сигэо. Дайдзоке дзэнкайсэцу дайджитэн / Камата Сигэо. – Токио: Юдзанкаку сюппан, 1998 (鎌田茂雄. 大蔵経全解説大辞典. 1998).
3. Сэкигути, Сидзуо. Раун косики сёко / Сэкигути Сидзуо // Убэ кокубун кэнкю. – Токио. – 1998. – № 29. – С. 3–20 (関口静雄. 羅云講式小考. 1998).
4. Ямада, Сёдзэн. Косики: Соно сэйрицу то тэнкай / Ямада Сёдзэн // Буккё бунгаку кодза: сёдо но бунгаку / под ред. Ито Хироюки. – Токио: Бэнсэйся. – 1999. – № 58. – С. 11–53 (山田昭全. 講式—その成立と展開. 仏教文学講座: 唱導の文学. 1999).
5. Arai, K. Concerning shōmyō, the Buddhist chant of Japan / K. Arai // The Buddhist Chant in Its Cultural Context / ed. by The National Center for Korean Traditional Performing Arts. – Seoul: National Center for Korean Traditional Performing Arts, 1999. – P. 295–337.
6. Ambros, B.R. Editors' Introduction Kōshiki in Japanese Buddhism / B.R. Ambros, J.L. Ford, M. Mross // Japanese Journal of Religious Studies: Nanzan Institute for Religion and Culture. – 2016. – № 43/1. – P. 1–15.
7. Ford, J.L. Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan / J.L. Ford. – New York: Oxford University Press, 2006.
8. Ford, J.L. Buddhist ceremonials (kōshiki) and the ideological discourse of established Buddhism in early medieval Japan. / J.L. Ford // Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism, ed. by Richard K. Payne and Taigen Daniel Leighton, New York: Routledge. – 2006. – P. 97–125.

9. Ford, J.L. Competing with Amida: A study and translation of Jōkei's Miroku kōshiki / J.L. Ford // Monumenta Nipponica. – 2005. – № 60. – P. 43–79.
10. Guelberg, N. Buddhist ceremonials (kōshiki) of medieval Japan and their impact on literature / N. Guelberg // Taishō daigaku sōgō bukkyō kenkyūjo nenpō (Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taishō University). – 1993. – № 15. – P. 254–68.
11. Guelberg, N. Kōshiki to wa nanika? / N. Guelberg // Shōmyō shiryō shū / ed. by Nishō Gakusha Daigaku 21-Seiki COE Puroguramu Chūsei Nihon Kanbun Han. Nishō Gakusha Daigaku 21-Seiki coe Puroguramu, 2006. – No. 21. – P. 30–40 (講式とは何か. 声明資料集).
12. Meeks, L. Imagining Rāhula in Medieval Japan: The Raun kōshiki / L. Meeks // Japanese Journal of Religious Studies: Nanzan Institute for Religion and Culture. – 2016. – № 43/1. – P. 131–151.
13. Quinter, D. The Shingon Ritsu School and the Mañjuśrī Cult in the Kamakura Period: From Eison To Monkan / D. Quinter // PhD dissertation, Stanford University, 2006.
14. Quinter, D. Invoking the mother of awakening: An investigation of Jōkei's and Eison's Monju kōshiki / D. Quinter // Japanese Journal of Religious Studies. – 2011. – № 38. – P. 263–302.
15. Quinter, D. Localizing strategies: Eison and the Shōtoku Taishi cult / D. Quinter // Monumenta Nipponica. – 2014. – № 69. – P. 153–219.
16. Strong, J. A family quest: The Buddha, Yaśodharā, and Rāhula in the Mūlasarvāstivāda Vinaya / J. Strong // Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia / ed. by Juliane Schober, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. – P. 113–128.

Текст поступил в редакцию 15.12.2018.

---

## References

1. Aleksandrova N.V. *Put i text: kitaiskie palomniki v Indii* [The Way and Text: Chinese Pilgrims in India]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2008, 366 p. (in Russian).
2. Kamata Shigeo. *Daizōkyō zenkaisetsu daijiten*. Tokyo: Yūzankaku Shuppan, 1998 (in Japanese).
3. Sekiguchi Shizuo. *Raun kōshiki shōkō. Ube kokubun kenkyū*. Tokyo, 1998, no. 29, pp. 3–20 (in Japanese).
4. Yamada Shōzen. *Bukkyō bungaku kōza: Shōdō no bungaku*. Ed. by Itō Hiroyuki. Tokyo: Benseisha, 1995, no. 8, pp. 11–53. (in Japanese).
5. Arai K. *The Buddhist Chant in Its Cultural Context*. Ed. by The National Center for Korean Traditional Performing Arts. Seoul: National Center for Korean Traditional Performing Arts, 1999, pp. 295–337 (in English).
6. Ambros B.R., Ford J.L., Mross M. *Japanese Journal of Religious Studies: Nanzan Institute for Religion and Culture*, 2016, no. 43/1, pp. 1–15 (in English).
7. Ford J.L. *Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan*. New York: Oxford University Press, 2006 (in English).
8. Ford J.L. *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism*. Ed. by R.K. Payne, T.D. Leighton. New York: Routledge, 2006, pp. 97–125 (in English).
9. Ford J.L. *Monumenta Nipponica*. 2005, no. 60, pp. 43–79 (in English).
10. Guelberg N. *Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taishō University*. 1993, no. 15, pp. 254–68 (in English).
11. Guelberg N. *Shōmyō shiryō shū*. Ed. by Nishō Gakusha Daigaku 21-Seiki COE Puroguramu Chūsei Nihon Kanbun Han. Nishō Gakusha Daigaku 21-Seiki coe Puroguramu, 2006 (in Japanese).
12. Meeks L. *Japanese Journal of Religious Studies: Nanzan Institute for Religion and Culture*. 2016, no. 43/1, pp. 131–151 (in English).
13. Quinter D. *The Shingon Ritsu School and the Mañjuśrī Cult in the Kamakura Period: From Eison to Monkan*. PhD Thesis, Stanford University, 2006 (in English).
14. Quinter D. *Japanese Journal of Religious Studies*. 2011, no. 38, pp. 263–302 (in English).
15. Quinter D. *Monumenta Nipponica*. 2014, no. 69, pp. 153–219 (in English).
16. Strong J. *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*. Ed. by J. Schober. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, pp. 113–128 (in English).