

М
И
Р

Б
У
Д
Д
Ы

И
К
И
Т
А
Й
С
К
А
Я

Ц
И
В
И
Л
И
З
А
Ц
И
Я

2

*Восточный
альманах*



ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН

ВОСТОЧНЫЙ АЛЬМАНАХ

2

М
И
Р

Б
У
Д
Д
Ы

И
К
И
Т
А
Й
С
К
А
Я

Ц
И
В
И
Л
И
З
А
Ц
И
Я



Главный редактор альманаха Т.П. Григорьева

Художественное оформление Е.Г. Клодта

Издание подготовлено при финансовой поддержке
Российского фонда гуманитарных исследований

Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах. Под. ред. Т.П. Григорьевой; Оформл. Е.Г. Клодта. — М.: Толк, 1996. — 432 с.

Предлагаем вашему вниманию очередной выпуск восточного альманаха, на этот раз он посвящен духовной жизни Китая. В него вошли статьи о буддизме в Китае, о взгляде Конфуция на человека, природу, исследования по Праджняпарамита сутре и другие материалы, имеющие отношение к духовным истокам Китая.

Книга предназначена для специалистов и всех тех, кто интересуется историей и философией Востока.

© Состав. Т.Г. Григорьева. 1996.
© Оформление. Е.Г. Клодт.
© Оригинал-макет. ООО «Толк»,
АОЗТ «Техноплюс». 1996.

В страшное время живем мы с вами, читатель. Годы — не хочется говорить «век» — невежества, цинизма и насилия, годы нищенского существования людей уважаемых профессий и наглого процветания полуграмотных дельцов. Но странность не в этом. При нарушении всех связей, при отсутствии на «разумное, доброе, вечное» элементарной бумаги, при мизерных зарплатах ученых и баснословных издательских расходах, при всем при этом в последнее время книг, посвященных духовной жизни человечества, вышло во много раз больше, чем за все предшествующие десятилетия Двадцатого века.

И я говорю не о бесчисленных «Дао любви»; пресловутых «Космических протитутках» и прочих роскошных однодневках.

Я говорю о другом. О серьезных, расширяющих сознание работах, являющихся итогом долгого и иногда мучительного постижения иных культур, чужих языков, чуждых традиций, незнакомого менталитета.

Настоящий исследователь всегда преодолевает эту чуждость и необычность изучаемого предмета и погружаясь в него начинает ощущать его своим. Так путник, приплыв к неведомой стране, осторожно сходит на берег, ошарашивающий его своей экзотичностью — а через какое-то время уже живет жизнью этой страны, свободно болтает на базаре и знает как вести себя в чужеземном храме и на местных праздниках.

Не все путники возвращаются домой, но исследователь пишет, как правило, для своих соотечественников, он должен вернуться в свою культурную среду и там поведать об открытой им стране и откровенных ему глубинах.

Внешняя экзотика — материал для поверхностной журналистики. Недаром академик В.М. Алексеев считал задачей востоковедения ликвидацию экзотики. Глубинное постижение есть цель каждого исследователя. Если книга написана профессионалом и если она нашла внимательного читателя, она перестает вскоре быть «средством обучения», образовательным или просветительским инструментом, путеводителем за тридевять земель — где нас нет и где все не так, как у нас.

Очень скоро она начинает играть гораздо более важную роль — роль ключа к нашей собственной душе.

Читая о чужом, мы начинаем понимать свое. Узнавая другую культуру, мы познаем свою собственную. Расширяя наше сознание, мы выходим на общечеловеческий уровень.

Пророки и мудрецы, жившие в разное время и в разных странах, осмысливали не разные миры, а одну и ту же реальность — поэтому и не противоречат они в главном друг другу, потому и обращены их слова не только к современникам и не только к соплеменникам, но и к нам, потому их прозрения не утрачивают великого смысла в переводе на другие языки.

Последнее имеет особое значение для нашей интеллигенции — ищущей, думающей, но до недавнего времени скованной почти тотальным незнанием иностранных языков. Это совсем не безобидное невежество, ибо оно порождает искаженную картину мира и своего собственного места в нем. Полу-знание опаснее полной безграмотности и полужнующие, мы докатываемся иногда до чудовищных «ляпов» — вроде «Рерихи открыли закон кармы» (так утверждалось, увы, в одной из недавних публикаций).

Вина ли это, беда ли нашего общества, но десятилетия идеологической муштры сделали свое дело — и многие, очень многие из нас, а может быть и большинство беспомощны во Вселенной Духа. Плохо зная даже Православие, «до-перестроечные поколения» имеют подчас самое фантастическое представление об окружающих нас мирах — мусульманском, буддийском, конфуцианском...

Я говорю сейчас не о тех, кто впервые услышал слово «духовность» на лекциях по научному атеизму, а о тех, кто пытался сбросить навязываемые им шоры, о тех, кто вырвался за пределы установлений и предписаний райкомовских карьеристов, о тех, кто чувствовал себя свободным.

Свободным? Но оказалось, что недостаточно неприятия диктуемых догм — ибо, как показала недавняя история, многие бунтари так и не стали свободными, так и не поняли слова духовность, а просто сменили одни догмы на другие, переставили местами плюсы и минусы и нетерпимостью своей нисколько не отличаются от отвергаемых ими учителей ненависти.

Только расширением сознания, только пониманием и воплощением великого принципа единства в многообразии, только овладением всей полнотой знания, полученного из рук действительных профессионалов и, наконец, радостным, но тяжким ежедневным трудом «на ниве» духовности спасемся мы и спасем наших детей.

Порадуемся же тому, что в страдное время наше все еще есть и трудятся профессионалы-исследователи, что благодаря их труду мы можем на нашем родном языке вступить в общение с гигантскими культурными мирами, обтекающими наши земли.

Альманах, который Вы держите сейчас в руках, это плод труда многих подвижников — пророков и толкователей, переводчиков и комментаторов, учителей и учеников. Раскрыв эту книгу и войдя в ее увлекательный мир. Вы присоединитесь к ее авторам, ведь если Вы будете внимательным читателем, то совместными усилиями Вам откроется смысл Вашей собственной жизни, душа Ваша раскроется и судьба Ваша изменится.

Переделайте себя и тогда Вы будете способны переделать мир.

Я сознательно не стал обращаться к вам, наш читатель, в первом, предыдущем выпуске Альманаха. Смутное время заставляло с опаской оценивать новое начинание — а вдруг ничего не получится, а вдруг все ограничится первым номером, а вдруг...

Но сейчас, когда Вы держите в руках второй выпуск Альманаха, когда готов уже третий и готовятся следующие — я с радостью приветствую и создателей Альманаха, и читателей его — сегодняшних и будущих.

Р.Б. Рыбаков

*Директор Института востоковедения
Российской Академии наук*

КАНОН БУДДИЙСКИЙ



или Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии

«Ваджраччхедика» — основополагающий санскритский текст раннемахаянского буддизма, созданный в Индии в первые века нашей эры. В Европе давно сочинение называют «Алмазной сутрой» (по одному из значений слова *ваджра*), что не передает смысла оригинала, хотя, нужно признать, вполне отражает историко-культурное и религиозное значение памятника словесности для буддистов Центральной и Восточной Азии, но по европейской шкале ценностей.

Действительно, «Сутра о Совершенной Мудрости» (можно было бы перевести и «о Совершенствовании Мудрости», если бы это не казалось изыском или излишним уточнением) очень рано приобрела высокий авторитет среди приверженцев махаяны. Уже во II—III вв. сутра была известна, цитировалась и истолковывалась в трудах, традиционно приписываемых великому мыслителю буддизма мадхьямику Нагарджуне, величаемому «Вторым Буддой» и основателем махаяны. В IV в. содержанию сутры было дано догматическое толкование в 77 строфах (кариках) одним из первых зачинателей йогачары Асангой, чей трактат пространно откомментировал его ученик и не менее знаменитый буддийский автор Васубандху. Вплоть до VIII в. индийцы продолжали писать комментарии на труд последнего, хотя сохранились они только в китайских и тибетских переводах.

Необычайной была и остаётся популярность сутры и в странах махаяны, о чём свидетельствуют многочисленные старинные переводы на китайский (са-

мый ранний выполнен в 400 г. Кумарадживой), тибетский, хотанский, согдийский, монгольский, маньчжурский, японский языки. Знаменательно, что после изобретения книгопечатания в Китае самым первым датированным отпечатанным текстом стала китайская версия «Ваджраччхедики» (868 г.). Разумеется, сутра неоднократно переводилась на европейские языки, причём первое издание в Европе её тибетского и немецкого переводов осуществлено Российской Императорской Академией наук.

Вопросы источниковедения и историографии сутры чрезвычайно подробно рассмотрены в трудах выдающегося буддолога современности Эдварда Конзе. При подготовке данного перевода было использовано также последнее санскритское издание сутры совместно с её переводом на хинди, подготовленное Шантибхикшу Шастри и Сангхасена Симхой. В самые последние годы «Ваджраччхедика» переводилась с санскрита на эстонский язык Л.Э. Мяллем и с китайского на русский язык Е.А. Торчиновым. Определённую помощь оказали также переводы Макса Мюллера и Макса Валлезера.

Автор стремился передать древний текст литературным русским языком без буквализмов, но с возможно большим соответствием оригиналу, правда, были опущены некоторые повторы и сокращено количество обращений к Будде. Санскритские названия, имена и отдельные термины даны без перевода. Последние кратко растолковываются в примечаниях, как и некоторые содержательные моменты. Известно, что пониманию индийских сутр способствовали комментарии. Однако одновременно они делали содержание адекватным догматике той или иной школы буддизма. Для европейского читателя разобраться в таких комментариях ещё сложнее, т. к. они, во-первых, написаны научно-схоластическим языком, или языком шастры, во-вторых, создавались уже в условиях развитой религиозной полемики, с её весьма специфическим понятийным аппаратом. Поэтому все переводчики до сих пор ограничивались собственными истолкованиями.

Главная тема сутры — поведение, манера речи и образ мыслей «вступивших на стезю бодхисаттв», т. е. тех, кто всецело посвятил себя духовному совершенствованию по махаянским писаниям. Для тех же, кто только



собирается это сделать («сыновей и дочерей из хороших семей»), сутра рекомендует накапливать добродетели (*пунья*), из которых наиболее ценными считаются заучивание данного благовестия, медитация над ним и распространение знания о нём. Сутра учит думать не прибегая к таким понятиям как «независимая самость» (*атман*), «существо» (*саттва*), «живая душа» (*джива*), «отдельная личность» (*пудгала*). Такая практика должна привести к искомому «безопрному» мышлению.

Для установления должного образа думания сутра рекомендует особый способ рассуждений со своеобразной «бодхисаттвической» логикой, которую можно, пожалуй, выразить формулой: если есть А, то есть и не-А, потому А есть только в этом относительном смысле. Например, «то, о чём Татхагата проповедовал, как о совершенствовании мудрости (праджня-парамита), о том же Татхагата проповедовал, как о не-совершенствовании. Тем самым оно названо «совершенствованием мудрости». (Отметим, кстати, что эта цитата, взятая из 13, является началом второй части сутры, которая создана позднее, т. к. содержит повторы (ср. 5, 20, 26 и др.) и напоминает комментарий к первой части, хотя и выполненный в том же стиле.)

Относительность и взаимосвязанность суждений и мыслей указывает духовному совершенствованию путь к безмолвному, невыразимому, безотносительному, пустому, к сознанию, покинувшему опоры и границы, поднявшемуся в беспредельность. В махаянских текстах праджня-парамита не раз отождествлялась с недвойственным знанием (*адвая-джняна*). Приведенная выше буддийская формула рассуждений учит, что языковые противоречия мнимы с точки зрения высшей реальности, хотя и необходимы для этого мира различий. Задача адепта — не привязываться к ним, что и поможет покинуть его.

Пожалуй, неплохим введением в мир проблематики «Сутры о Совершенной Мудрости» могли бы стать «Драгоценные строфы» (*Ратна-авали раджа-парикатха*), приписываемые Нагарджуне: «Именно приняв мир за бесполезный, ибо подлинная реальность безопрна, не привязанный к существованию ум успокаивается, подобно тому как огонь угасает без топлива. Если бодхисаттве свойственно такое видение, то он достиг подлин-



ного совершенного просветления. Но тем не менее в силу сострадательности и просветления цепь его перерождений продолжается. В махаяне татхагаты учат бодхисаттв накоплению (добродетели и знания)... Махаяна — это обретение добродетели, радости и единственного удовлетворения от содействия другим при полном безразличии к самому себе... Все результаты совершенных ранее поступков сострадания суть очистители знания... Махаяна выражается в щедрости, нравственности, терпимости, решимости, сосредоточенном созерцании, углублённом понимании и сострадании» (IV, 65—67, 70, 78, 80).

Чтение сутры, понимание её вряд ли станет развлекательным или лёгким для новичков. Как и всякая духовная деятельность, постижение священного текста иной культуры предполагает приложение значительных умственных усилий и работу других личностных структур. Информационный план таких книг беден. Они сочинялись для иных целей.

Давным-давно 2,5 тысячи лет тому назад по индийским землям в долине Ганга странствовал Шакьямуни — мудрец из рода шакьев. Его духовное наследие столь велико, что он по праву принадлежит сонму святых учителей человечества, которому он стал известен под именем Будда, означавшим Просветлённый, Прозревший. Сезон тропических дождей он нередко проводил с учениками в обители, построенной как раз для него купцом Анатхапиндадой и расположенной на опушке леса царевича Джеты близ славного города Шравасти. Здесь Будда, которого приверженцы торжественно величали Бхагаватом, т. е. Благодатным, Благословенным, произнёс немало проповедей (сутр) и рассказывал многочисленные джатаки — жизнеописания своих былых воплощений. Здесь же проходила и его беседа с известным буддийским подвижником Субхути, составившая содержание «Сутры о Совершенной Мудрости».

ВАДЖРАЧХЕДИКА ПРАДЖНЯПАРАМИТА СУТРА,
или Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей
(тьму невежества), как удар молнии



Будда-Бхагават совместно с большой общиной нищенствующих монахов, (числом) 12 с половиной сотен, и с очень многими великосущими бодхисаттвами¹. Так вот, в первой половине дня, одев накидку и взяв чашу, Бхагават отправлялся в славный город Шравасты за подаванием для пропитания. После того как совершив обход великого города Шравасты, собирая подаяние, Бхагават по возвращении вкусил его из чаши, он отложил её и накидку, смыл ноги, уселся на прежнее место, скрестив их, распрямил тело и сосредоточился. Тогда многочисленные монахи подошли к Бхагавату и, приближаясь, склоняли головы к ногам Бхагавата, трижды обходили вокруг него и рассаживались в сторонке.

2

В то собрание и в то же время прибыл досточтимый Субхути и сел. Затем он поднялся с сиденья, закинул край накидки на одно плечо, опустил правое колено на землю, смиренно склонил голову пред Бхагаватом и, сложив ладони, обратился к нему так: «Дивно, Бхагават, весьма дивно, о Сугата², что великосущим бодхисаттвам оказывал высочайшее содействие именно Татхагата, Архат, Совершенный Будда³. Дивно, Бхагават, что великосущим бодхисаттвам преподнёс высший дар именно Татхагата, Архат, Совершенный Будда. Как же, Бхагават, должно вести себя ступившему на стезю бодхисаттв сыну или дочери из хорошей семьи, что нужно делать, как научиться владеть мыслью?»

На то отвечал Бхагават досточтимому Субхути: «Верно, верно, о Субхути, это в точности так, как ты говоришь. Татхагата оказывал высочайшее содействие великосущим бодхисаттвам. Теперь же, о Субхути, слушай усердно и запоминай правильно. Я поведаю тебе, как должно вести себя ступившему на стезю бодхисаттвы, что нужно делать, как научиться владеть мыслью».

«Да, о Бхагават», — молвил досточтимый Субхути.

3

Ему Бхагават говорил так: «В этом мире, Субхути, ступившие на стезю бодхисаттвы должны усвоить такой образ мыслей. Сколь много существ, Субхути, в мире существ, охваченных собирательным понятием существа: рождённых ли из яйца, рождённых ли из



чрева, рождённых ли из влаги, рождённых ли самопроизвольно, во плоти или бесплотных, сознательных или бессознательных, или бессознательных и небессознательных, т. е. как бы умозрительно ни представлять мир существ — всех их я должен привести к полному освобождению в мире нирванны, лишённой какого бы то ни было остатка существования. Однако, даже когда освободилось полностью неизмеримое число существ, всё-таки нет ни одного существа освобождённого полностью. Почему же? Если, Субхути, бодхисаттва прибегает к понятию «существо», то его нельзя называть «бодхисаттва». Почему же? Нельзя называть того «бодхисаттвой», кто прибегает к понятиям «независимая самость», «существо», «живая душа», «отдельная личность»⁴.

4

Более того, Субхути, бодхисаттва, (сознание) которого ещё опирается на объекты, не должен совершать даяние⁵. Кто опирается на что бы то ни было, тот не должен совершать даяние. Кто опирается на видимое, кто опирается на звук, запах, вкус, осязаемое и дхармо-элементы⁶, тот не должен совершать даяние. Ибо, Субхути, когда великосущий бодхисаттва намеревается совершить даяние, тогда он не опирается на понятие «значение». Почему же? Когда, Субхути, такой неопирающийся ни на что бодхисаттва совершает даяние, тогда его количество добродетели⁷ нелегко измерить. Как ты считаешь, Субхути, легко ли измерить пространство на востоке?»

Субхути отвечал: «Нет, Бхагават».

Бхагават спрашивал: «А легко ли измерить пространство на юге, западе, севере, внизу, вверху, между странами света, во всех 10 сторонах света?»

Субхути отвечал: «Нет, Бхагават».

Бхагават говорил: «Точно так же, Субхути, нелегко измерить количество добродетели такого неопирающегося ни на что бодхисаттвы, который совершает даяние. Вот поэтому, Субхути, тот, кто ступил на стезю бодхисаттвы, должен совершать даяние, не опираясь на понятие «значение».

5

Как ты считаешь, Субхути, может быть виден Татхагата благодаря великолепию его признаков?»



Субхути отвечал: «Нет, Бхагават, Татхагата не может быть виден благодаря великолепию его признаков. Почему же? Что Татхагатой названо «великолепие признаков», то вовсе не является «великолепием признаков».

Бхагават говорил досточтимому Субхути так: «Поскольку, Субхути, есть великолепие признаков, постольку нет и заблуждения. Значит, Татхагата может быть виден благодаря наличию и отсутствию признаков».

6

После чего досточтимый Субхути так обратился к Бхагавату: «Будут ли, о Бхагават, существовать какие-либо твари в будущем, в конце времён, в последнюю эпоху, в последние 500 лет, во времена, когда падёт Благое Учение, тогда, если им будут поведаны такие высказывания этой сутры, постигнут ли они её подлинное содержание?»

Бхагават отвечал: «Нельзя, Субхути, тебе так говорить: будут ли существовать (опускаем буквальное повторение вопроса Субхути — В. П. А.)? Конечно же, будут, Субхути, существовать великосущие бодхисаттвы в будущем, в конце времён, в последнюю эпоху, в последние 500 лет, во времена, когда падёт Благое Учение, и они будут добродетельны, высоконравственны и глубокоумудры. Тогда, если им будут поведаны такие высказывания этой сутры, то они постигнут её подлинное содержание. И опять-таки, Субхути, неверно, что великосущим бодхисаттвам будет оказываться содействие одним только Буддой, ибо их благие основы заложены не одним Буддой. Именно великосущие бодхисаттвы, Субхути, когда им будут поведаны такие высказывания этой сутры, обретут чистоту единого сознания, и им будут содействовать ни один Будда, а сотни тысяч, ибо благие основы заложены не одним Буддой, а сотнями тысяч. Вёдомы, Субхути, они Татхагате, обладающему знанием Будды, видимы, Субхути, они Татхагате, обладающему зрением Будды, пробуждены, Субхути, они Татхагатой. Все они, Субхути, произведут и приобретут неизмеримое и неисчислимое количество добродетели. Почему же? Ибо неверно, Субхути, что эти великосущие бодхисаттвы прибегают к понятиям «независимая самость», «существо», «живая душа», «от-



дельная личность». И неверно, Субхути, что эти великосущие бодхисаттвы прибегают к понятию «дхарма»⁸, как и к понятию «не-дхарма». Неверно, Субхути, что они вообще прибегают к понятиям или отвергают их. Почему же? Если бы, Субхути, эти великосущие бодхисаттвы прибегли к понятию «дхарма», то оно бы вызвало у них и понятия «независимая самость», «существо», «живая душа», «отдельная личность». Если бы они прибегли к понятию «не-дхарма», то и оно бы вызвало у них те же понятия (опускаем предыдущее перечисление — В. П. А.). Почему же? Неверно, Субхути, что великосущий бодхисаттва должен держаться Учения или отвергать его. Поэтому Татхагата намеренно изрёк: «Те, кто постиг, что Благовестие⁹ подобно плоту, должны избегать дхарм, а ещё более — их отрицания».

7

Далее говорил Бхагават досточтимому Субхути: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли какая-нибудь дхарма, постигнутая Татхагатой в качестве «наивысшего просветления», или какая-нибудь дхарма, проповеданная Татхагатой?»

На то досточтимый Субхути отвечал Бхагавату: «Как я, о Бхагават, понимаю содержание поведанного Тобой, нет никакой дхармы, постигнутой Татхагатой в качестве «наивысшего просветления», и нет дхармы, проповеданной Татхагатой. Почему же? Дхарма, которую Татхагата постигал или проповедовал, непостижима и невыразима, она не есть ни дхарма, ни не-дхарма. Почему же? Ибо святые велики неопределимостью».

8

Бхагават сказал: «Как ты считаешь, Субхути, если какой-нибудь сын или дочь из хорошей семьи, наполнив семью драгоценностями¹⁰ три тысячи миллионов миров, преподнесут в дар татхагатам, архатам, совершенным буддам, то создадут ли в силу этого огромное количество добродетели сын или дочь из хорошей семьи?»

Субхути отвечал: «Огромное, Бхагават, огромное, Сугата, количество добродетели может быть создано в силу этого сыном или дочерью из хорошей семьи. Почему же? То, Бхагават, что Татхагатой проповедовалось, как

о количестве добродетели, то же им проповедовалось, как о не-количестве. Поэтому Татхагата и произнёс: «количество добродетели, количество добродетели».

Бхагават сказал: «Но опять-таки, Субхути, если какой-нибудь сын или дочь из хорошей семьи, наполнив семью драгоценностями три тысячи миллионов миров, преподнесут в дар татхагатам, архатам, совершенным буддам, и если он же, усвоив из Благовестия хотя бы одну четырёхстопную строфу, научит и подробно разъяснит её другим, то он в силу последнего создаст великое, неизмеримое и неисчислимое количество добродетели. Почему же? Потому что именно отсюда (из таких деяний), Субхути, возникло наивысшее просветление у татхагат, архатов, совершенных будд, и именно отсюда произошли будды-бхагаваты. «Провозвестия Будды»¹¹, провозвестия Будды», — о них, Субхути, Татхагата проповедовал как о не-провозвестиях Будды. Тем самым они названы «провозвестия Будды».

9

Как ты считаешь, Субхути, придёт ли на ум вступившему в поток¹² такое: мною обретен плод вступления в поток?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, Бхагават. Вступившему в поток не придёт такое на ум: мною обретен плод вступившего в поток. Почему же? Ибо, Бхагават, он не вступил в обладание никакой дхармой. Тем самым он и назван «вступивший в поток». Он не вступил (в обладание) ни видимыми предметами, ни звуками, ни запахами, ни вкусами, ни осязаемыми предметами, ни мыслимыми объектами. Тем самым он назван «вступивший в поток». Если бы, Бхагават, вступившему в поток на ум пришло: мною обретен плод вступления в поток, — то это значило бы, что у него имеются и понятия «независимая самость», «существо», «живая душа», «отдельная личность».

Бхагават сказал: «Как ты считаешь, Субхути, возвращающемуся только раз придёт ли на ум такое: мною обретен плод возвращающегося только раз¹³?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, Бхагават. Возвращающемуся только раз на ум не придёт такое: мною обретен плод возвращающегося только раз. Почему же? Ибо он не вступил в обладание никакой дхармой, кото-

рая была бы возвращением только один раз. Тем самым он и назван «возвращающимся только раз».

Бхагават сказал: «Как ты считаешь, Субхути, невозвращающемуся придёт ли на ум такое: мною обретен плод невозвращения¹⁴».

Субхути отвечал: «Нет, конечно, Бхагават. Невозвращающемуся не придёт на ум такое: мною обретен плод невозвращения. Почему же? Ибо он не вступил в обладание никакой дхармой, которая была бы невозвращением. Тем самым он и назван «невозвращающимся».

Бхагават сказал: «Как ты считаешь, Субхути, архату придёт ли на ум такое: мною достигнуто архатство?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, Бхагават. Архату на ум не придёт такое: мною достигнуто архатство. Почему же? Ибо нет, Бхагават, никакой дхармы, которая называлась бы «архат». Тем самым он и назван «архат». Если бы, Бхагават, архату пришло на ум: мною достигнуто архатство, то это означало бы, что у него имеются понятия: «независимая самость», «существо», «живая душа», «отдельная личность». Почему же? Я есмь тот, о Бхагават, на кого указал Татхагата, Архат, Совершенный Будда, как на лучшего среди живущих миролюбиво. Я есмь, о Бхагават, архат, избавившийся от страстей. Но, Бхагават, мне на ум не приходит такое: я есмь архат, избавившийся от страстей. Если бы, Бхагават, мне пришло на ум: я обрёл архатство, — то Татхагата не предсказал бы мне: «Субхути — сын из хорошей семьи, лучший среди живущих миролюбиво — нигде не живёт». Тем самым говорится: «живущий миролюбиво».

10

Бхагават говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли какая-нибудь дхарма, которую Татхагата заимствовал бы от Дипанкары¹⁵ Татхагаты, Архата, Совершенного Будды?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, Бхагават. Нет никакой дхармы, которую бы Татхагата заимствовал от Дипанкары — Татхагаты, Архата, Совершенного Будды».

Бхагават говорил: «Если, Субхути, какой-нибудь бодхисаттва сказал бы такое: обустрою небесные миры

будд, — то он бы ошибся. Почему же? «Небесные миры будд, небесные миры будд» — о них, Субхути, Татхагата проповедовал как о не-мирах. Тем самым названы «небесные миры будд». Именно поэтому, Субхути, великосущий бодхисаттва должен создать безопорное сознание, которое бы ни на что не опиралось. Созданное сознание не должно опираться на видимое, созданное сознание не должно опираться на звук, запах, вкус, осязаемое, дхармо-элементы. Допустим, Субхути, был бы человек, наделённый телом, огромным телом, которое бы являло форму существования его самости, то он был бы (телом), как царица гор — Сумеру¹⁶. Как ты считаешь, Субхути, будет ли такое существование самости великим?»

Субхути отвечал: «Бхагават, это было бы великое, о Сугата, великое существование самости. Почему же? «Существование самости, существование самости», — это, о Бхагават, проповедовалось Татхагатой, как не-существование. Тем самым оно названо «существование самости». Ибо неверно, Бхагават, что это есть существование, и неверно, что это есть не-существование. Тем самым оно названо «существование самости».

11

Бхагават говорил: «Как ты считаешь, Субхути, если бы, сколько песчинок было бы в великой реке Ганг, и именно столько было бы рек Ганг, то большое ли число песчинок было бы в них?»

Субхути отвечал: «Поскольку, Бхагават, было бы больше рек Ганг, то что уж (говорить) о песчинках в этих Гангах».

Бхагават говорил: «Поясню тебе, Субхути, просвещу тебя. Если бы, сколько песчинок в этих Гангах, и столько бы было миров, наполнив которые семью драгоценностями, какой-нибудь мужчина или женщина преподнесли бы в дар татхагатам, архатам, совершенным Буддам, то, как ты думаешь, Субхути, благодаря такой причине создадут ли эта женщина или мужчина огромное количество добродетели?»

Субхути отвечал: «Огромное, Бхагават, огромное, Сугата, количество добродетели может создать женщина или мужчина благодаря такой причине, даже неизмеримое, неисчислимое».



Бхагават говорил: «Но опять-таки, Субхути, если женщина или мужчина, наполнив семью драгоценностями столько миров, преподнесут их в дар татхагатам, архатам, совершенным буддам, а если сын (или дочь) из хорошей семьи, усвоив из Благовестия хотя бы одну четырёхстопную строфу, обучит других и подробно разъяснит её им, то в силу этого создаст он великое, неизмеримое и неисчислимое количество добродетели.

12

Опять-таки, Субхути, то место здесь на земле, где он, усвоив из Благовестия всего то одну четырёхстопную строфу, проповедовал бы её и подробно разъяснял, то место на земле стало бы местом поклонения посреди мира богов, людей и демонов. Что же сказать о тех, которые этим Благовещием овладеют целиком и в совершенстве, сохраняют, сообщают и подробно разъясняют его другим? Тех, Субхути, будет сопровождать великое чудо. В том месте земли, Субхути, живёт Учитель или какой-нибудь другой наследующий ему знающий наставник».

13

После этого досточтимый Субхути спрашивал Бхагавата: «Как же называть, о Бхагават, это Благовестие и каким образом я овладею им?»

Тогда Бхагават поведал досточтимому Субхути: «Это Благовестие называется Праджняпарамитой (Совершенствованием Мудрости), Субхути, так и овладей им. Почему же? То, Субхути, о чём Татхагата проповедовал, как о совершенствовании мудрости, о том же Татхагата проповедовал, как о несовершенствовании. Тем самым оно названо «совершенствованием мудрости». Как ты считаешь, Субхути, есть ли какое-нибудь учение, которое проповедовал Татхагата?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, Бхагават, нет такого учения, которое проповедовал Татхагата».

Бхагават говорил: «Как ты считаешь, Субхути, сколько пылинок земли во вселенной трёх тысяч миллионов миров, и много ли это будет?»

Субхути отвечал: «Много, Бхагават, много, Сугата, будет пылинок земли. Почему же? То, Бхагават, о чём Татхагата проповедовал, как о пылинке земли, о том



же Татхагата проповедовал, как о не-пылинке. Тем самым она названа «пылинкой земли». Так же Татхагата проповедовал об этой вселенной, о ней же Татхагата проповедовал, как о не-вселенной. Тем самым она названа «вселенной».

Бхагават говорил: «Как ты считаешь, Субхути, может ли татхагата, архат, совершенный Будда быть узнан благодаря 32-м признакам великого человека?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, Бхагават, не может татхагата, архат, совершенный Будда быть узнан благодаря 32-м признакам великого человека. Почему же? Ибо, Бхагават, те 32 признака великого человека, о которых проповедовал Татхагата, о них же он проповедовал, как о не-признаках. Тем самым они названы 32-мя признаками великого человека».

Бхагават говорил: «Опять-таки, Субхути, пусть женщина или мужчина ежедневно отрекаются от собственных (будущих) воплощений, коих будет столько, сколько песчинок в реке Ганг, и пусть отрекаются от своих собственных воплощений столько кальп¹⁷, сколько песчинок в реке Ганг, однако, если же они, усвоив из Благовестия хотя бы одну четырёхстопную строфу, будут сообщать и подробно разъяснять её другим, то благодаря этому они создадут великое, неизмеримое и неисчислимое количество добродетели».

14

Здесь заплакал досточтимый Субхути, взволнованный силой Благовестия. Вытерев же слёзы, он так сказал Бхагавату: «Дивно, Бхагават, весьма дивно, Сугата, что это Благовестие поведено Татхагатой ради существ, ступивших на главный путь, ступивших на лучший путь. Благодаря этому, о Бхагават, у меня появилось знание. Никогда ранее, о Бхагават, я не слышал Благовестия такого рода. Услышав здесь проповедуемую сутру, эти бодхисаттвы будут охвачены чрезвычайным восхищением, когда они постигнут её истинный смысл. Почему же? Что есть истинный смысл, Бхагават, то не есть истинный смысл. Поэтому Татхагата проповедовал: «истинный смысл, истинный смысл». Для меня не удивительно, о Бхагават, что я приемлю и исповедую это поведенное Благовестие. Те же, Бхагават, существа будущего последнего периода времени, после-



дней эпохи, последних 500 лет, когда будет происходить убыль Благого Учения, это Благовестие те запомнят, сохранят, постигнут, сообщат и подробно разъяснят другим, — вот они то и будут охвачены чрезвычайным восхищением. Но опять-таки, Бхагават, у них не будет понятий «независимая самость», «существо», «живая душа», «отдельная личность». У них вообще не будет никакого понятия или не-понятия. Почему же? Бхагават, то, что есть понятие «независимая самость», то не есть понятие, и что суть понятия «существо», «живая душа», «отдельная личность», то не суть понятия. Почему же? Ибо будды-бхагаваты избавились от всех понятий».

Затем Бхагават говорил досточтимому Субхути так: «Вот именно, Субхути, вот именно. Чрезвычайным восхищением будут охвачены те существа, которые здесь при изречении сутры не испугаются, не задрожат, не испытают ужаса. Почему же? Это высшее совершенствование, Субхути, проповедовалось Татхагатой, как несовершенствование. О нём проповедовали и бесчисленные будды-бхагаваты именно так, как проповедовал Татхагата. Тем самым оно и названо «высшим совершенствованием». Опять-таки, Субхути, что является совершенствованием терпимости¹⁸ Татхагаты, то же — несовершенствованием. Почему же? Субхути, когда царь Калинги отрезал (в одном из прошлых моих рождений) плоть от каждого моего члена, тогда у меня не было ни понятий «независимая самость», «существо», «живая душа», «отдельная личность», ни вообще никакого понятия или не-понятия. Почему так? Если бы, Субхути, у меня в то время было понятие «независимой самости», то в то же время у меня бы возникло и понятие «злости»¹⁹. Если бы у меня были понятия «существо», «живая душа», «отдельная личность», тогда бы у меня тоже возникло понятие «злость». Почему? Я вижу прошлое, Субхути, когда в минувшие времена, пять сотен рождений тому назад был я риши — проповедником терпимости. Тогда у меня не было понятий «независимая самость», «существо», «живая душа», «отдельная личность». Поэтому в этом случае, Субхути, великосущий бодхисаттва, покинув все понятия, должен порождать сознание наивысшего просветления. И верно, что он должен порождать сознание, опирающее-



ся на зримое, на звук, запах, вкус, осязаемое, на объекты мысли. Неверно, что он должен порождать сознание, опирающееся на Учение или неопирающееся на него. Неверно, что он должен порождать сознание, опирающееся на что бы то ни было. Почему же? Что опирается, то же не опирается. Поэтому Татхагата проповедовал: «Даяние да будет совершенно безопорным бодхисаттвой. Даяние да будет совершенно тем, кто не опирается ни на зримое, ни на звук, ни на запах, ни на вкус, ни на осязаемое, ни на объект мысли». И опять-таки, Субхути, ради блага всех существ бодхисаттва вынужден отказываться от даяния такого рода. Почему же? Субхути, что есть это понятие «существо», то ведь и не есть понятие. Как раз все те существа, о которых проповедовал Татхагата, вовсе и не являлись существами. Почему же? Субхути, Татхагата — знаток сущего, знаток истины, знаток того, что есть на самом деле. Татхагата не знает ничего другого. Татхагата не знает лжи. Но опять-таки, Субхути, то Учение, которое Татхагата провидел, которому учил и над которым сосредоточенно раздумывал, здесь оно не является ни истинным, ни ложным. Субхути, ведь это подобно тому, когда человек, вошедший в темноту, ничего не видит, точно так же и бодхисаттва, оказавшись среди вещей, выглядит как тот, кто отказывает в даянии, обладая вещами. Когда же, Субхути, ночь уходит, а солнце восходит, конечно, человек зрит очами множество видимого, точно так же и бодхисаттва, оказавшись без вещей, выглядит как тот, кто отказывает в даянии, обладая вещами²⁰. И опять-таки, Субхути, если сыновья или дочери из хорошей семьи запомнят это Благовестие, сохраняют, изучат, сообщат и подробно разъяснят его другим, то о них узнает Татхагата благодаря знанию Будды, их увидит Татхагата благодаря зрению Будды, они прозреют благодаря Татхагате. Все те существа, Субхути, создадут и приобретут неизмеримое и неисчислимое количество добродетели.

15

Опять-таки, Субхути, пусть в начале дня женщина или мужчина отрекаются от собственных (будущих) воплощений, коих столько, сколько песчинок в реке Ганг, пусть в середине дня отрекаются от собственных (будущих) воплощений, коих столько, сколько песчинок в



реке Ганг, пусть в конце дня отрekaются от собственных (будущих) воплощений, коих столько, сколько песчинок в реке Ганг, и пусть отрekaются таким образом от собственных (будущих) воплощений в течение многих сотен тысяч и даже миллионов миллиардов кальп. Но если он же, услышав это Благoвeстие, да не отмахнётся от него, то благодаря этому он создаст великое, неизмеримое и неисчислимое количество добродетели. Что же говорить о том, кто, записав его, да усвоит, да сохранит, да сообщит и подробно разъяснит другим. И опять-таки, Субхути, ведь это Благoвeстие не охватимо мыслью и несравненно. Ведь Татхагата проповедовал это Благoвeстие ради существ, ступивших на главную стезю, ради существ, ступивших на лучшую стезю. Те, кто запомнят это Благoвeстие, сохранят, изучат, сообщат и подробно разъяснят другим, те, Субхути, известны Татхагате благодаря знанию Будды, те видимы Татхагате благодаря зрению Будды, те просветлены Татхагатой. Все эти существа, Субхути, будут наделены неизмеримым количеством добродетели, будут наделены неохватимым мыслью, несравненным, безмерным, беспредельным количеством добродетели. Все эти существа, Субхути, будут равно сохранять просветление, поведают о нём, постигнут его. Почему же? Ибо нельзя, Субхути, чтобы это Благoвeстие да слышали существа, доверившиеся малой (стезе), разделяющие (идеи) «независимой самости», «существа», «живой души», «отдельной личности». Нельзя, чтобы это Благoвeстие слышали, или восприняли, или запомнили, или изучили, или передавали существа, не давшие обета бодхисаттвы. Такого не должно случиться. И опять-таки, Субхути, то место на земле, где эта сутра будет проповедана, то место на земле станет обрядово почитаемым, то место на земле станет молитвенно восхваляемым и вокруг него станут устраивать ритуальные шествия до тех пор, пока будут миры богов, людей и демонов; то место на земле станет храмом²¹.

16

Ведь, Субхути, те сыновья или дочери из хорошей семьи, которые именно такого рода сутры воспримут, запомнят, передадут, изучат, полностью сосредоточат (на них) свой ум и подробно разъяснят другим, те станут



смирненными, очень смиренными. Почему же? Субхути те нечистые деяния, совершённые этими существами в прежних рождениях и влекущие зло, (имеют последствия), которые будут уничтожены благодаря смирению того, кто зрит Дхарму. Они обретут просветление Будды. Субхути, я воистину знаю, что в давно минувшие времена в течение неисчислимых и более чем неисчислимых кальп задолго до Татхагаты, Архата и Совершенного Будды Дипанкары уже было 84 сотен тысяч миллионов миллиардов будд, которые мною почитались как должно, а не отвергались. Поскольку, Субхути, те будды-бхагаваты почитались мною как должно, а не отвергались, и поскольку в будущем, в конце времён, в последнюю эпоху, в последние 500 лет, во времена, когда Благое Учение пойдёт на убыль, тогда эти и подобные им сутры они запомнят, сохраняют, изучат, передадут и подробно разъяснят другим, постольку, Субхути, по сравнению с этим количеством добродетели то прошлое количество добродетели не составит даже сотой, даже тысячной, даже стотысячной, даже миллионной, даже стомиллионной, даже стотысяче-миллионно-миллиардной части, которую вообще нельзя сравнивать ни с числом, ни с частицей, ни со скоплением, ни по отдалённому сходству. Но опять-таки, Субхути, если бы я сказал о количестве добродетели тех сыновей или дочерей из хорошей семьи, ибо те сыновья или дочери в те времена ещё будут множить количество добродетели и обретать её, то существа бы впали в безумие или потеряли сознание. Ведь, Субхути, это Благовестие, проповеданное Татхагатой, не постижимо мыслью; и вот к такому же непостижимому мыслью результату и следует стремиться*.

17

Затем досточтимый Субхути так вопрошал к Бхагавату: «О Бхагават, по вступлении на стезю бодхисаттвы каким должно быть, что должно делать и как обустраивать мысль?»

Бхагават отвечал: «Здесь, Субхути, по вступлении на стезю бодхисаттвы должно осознать следующее: мне нужно избавить все существа от индивидуального существования в мире нирваны. Но и после освобождения существа нет ни одного освобождённого существа.



Почему же? Если, Субхути, у бодхисаттвы возникает понятие «существа», то нельзя говорить, что он бодхисаттва. Также нельзя называть «бодхисаттва» того, у кого возникают понятия «живая душа», «отдельная личность». Почему же? Субхути, нет такой дхармы под названием «вступление на стезю бодхисаттвы». Как ты полагаешь, Субхути, есть ли какая-то дхарма, которая воистину воспринята Татхагатой от Дипанкары-татхагаты как наивысшее просветление?»

Тогда досточтимый Субхути так ответил Бхагавату: «Если, о Бхагават, я постиг смысл поведенного тобой, то нет никакой дхармы, которая воистину была бы воспринята Татхагатой как наивысшее просветление от Дипанкары, Татхагаты, Архата и Совершенного Будды».

Затем Бхагават говорил досточтимому Субхути: «Именно так, Субхути, именно так. Нет никакой дхармы, которая воистину была бы воспринята Татхагатой от Дипанкары, Татхагаты, Архата, Совершенного Будды как наивысшее просветление. Но вот еще, Субхути, если бы была какая-то дхарма, воспринятая воистину Татхагатой, то Дипанкара-татхагата не предрёк бы мне: ты еси человек, который в будущем станет Татхагатой, Архатом, Совершенным Буддой по имени Шакьямуни. Поскольку тогда, Субхути, Татхагатой, Архатом, Совершенным Буддой было воистину постигнуто, что нет никакой дхармы, которая была бы наивысшим просветлением, постольку мне предрёк Дипанкара-татхагата: ты еси человек, который в будущем станет Татхагатой, Архатом, Совершенным Буддой по имени Шакьямуни. Почему же? Субхути, «Татхагата» — это наименование подлинной реальности, «Татхагата» — это наименование природы дхарм, которые не возникали. «Татхагата» — это наименование исчезновения дхарм. «Татхагата» — это наименование того, что запредельное не имеет возникновения. Почему же? Да потому, что это невозникновение и является наивысшей целью²². Если кто-то, Субхути, скажет, что наивысшее просветление воистину постигнуто Татхагатой, Архатом, Совершенным Буддой, то тот скажет неверно, тот взирал на меня, не восприняв сути. Почему так? Нет, Субхути, никакой дхармы, которую бы Татхагата воистину постиг как наивысшее просветление. И ещё, Субхути, дхарма, которую Татхагата воистину постиг и кото-

рой учил, не является здесь (в миру) ни истиной, ни ложью. Поэтому Татхагата проповедовал, что «все дхармы суть дхармы Будды». Почему же? Субхути, о «всех дхармах» Татхагата проповедовал как о не-дхармах. Поэтому и сказано, что «все дхармы суть дхармы Будды». Вот, например, Субхути, допустим, есть человек наделённый телом, огромным телом».

Досточтимый Субхути отвечал: «О том, Бхагават, о ком Татхагата говорил, как о «человеке с телом, огромным телом», о том же Татхагата говорил, как о нетеле. Тем самым сказано: «наделённый телом, огромным телом».

Бхагават сказал: «Именно так, Субхути. Если бодхисаттва молвил бы: я успокою существа в нирване, — о нём нельзя судить как о бодхисаттве. Почему же? Разве есть, Субхути, какая-то дхарма под названием «бодхисаттва»?»

Субхути отвечал: «Ни в коей мере, Бхагават, нет никакой дхармы под названием «бодхисаттва».

Бхагават изрёк: «Существа, существа», Субхути, Татхагата проповедовал о них как о не-существах. Тем самым сказано: «существа». Поэтому Татхагата проповедовал, что «все дхармы лишены независимой самости, все дхармы лишены живой души, опоры, отдельной личности. Если бы бодхисаттва молвил: «Я обустрою небесные миры будд», — то он бы был неправ. Почему же? «Небесные миры будд, небесные миры будд», Субхути, о них Татхагата проповедовал как о не-мирах. Тем самым названы «небесные миры будд». Если, Субхути, бодхисаттва уверовал, что «дхармы без независимой самости, дхармы без независимой самости», то Татхагатой, Архатом, Совершенным Буддой он величается великосущим бодхисаттвой».

18

Бхагават говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Татхагаты телесное око?»

Субхути отвечал: «Именно так, Бхагават, у Татхагаты есть телесное око».

Бхагават говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Татхагаты небесное око?»

Субхути отвечал: «Именно так, Бхагават, у Татхагаты есть небесное око».



Бхагават говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Татхагаты око мудрости?»

Субхути отвечал: «Именно так, Бхагават, у Татхагаты есть око мудрости».

Бхагават говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Татхагаты око Дхармы?»

Субхути отвечал: «Именно так, Бхагават, у Татхагаты есть око Дхармы».

Бхагават говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Татахагаты око Будды?»

Субхути отвечал: «Именно так, Бхагават, у Татхагаты есть око Будды».

Бхагават говорил: «Как ты считаешь, Субхути, сколько песчинок в великой реке Ганг и проповедовал ли Татхагата об этих песчинках?»

Субхути отвечал: «Именно так, Бхагават, именно так, Сугата, Татхагата проповедовал о песчинках».

Бхагават говорил: «Как ты считаешь, Субхути, если рек Ганг столько же, сколько песчинок в великой реке Ганг, и если бы было столько миров, сколько песчинок в этих (реках), то много ли было бы таких миров?»

Субхути отвечал: «Именно так, Бхагават, именно так, Сугата, много было бы таких миров».

Бхагават говорил: «Сколько бы ни было в этих мирах существ, я ведаю различные состояния их потоков сознания. Почему же? «Потоки сознания, потоки сознания», — Татхагата проповедовал о них, как о непотоках. Тем самым названы «потоки сознания». Почему же? Субхути, прошлое сознание невоспринимаемо, будущее сознание невоспринимаемо, нынешнее сознание невоспринимаемо».

19

«Как ты считаешь, Субхути, если какой-нибудь сын или дочь из хорошей семьи, наполнив семью драгоценностями три тысячи миллионов миров, преподнесут в дар татхагатам, архатам, совершенным буддам, то обретут ли по этой причине этот сын или дочь из хорошей семьи огромное количество добродетели?»

Субхути отвечал: «Огромное, Бхагават, огромное, Сугата».

Бхагават говорил: «Именно так, Субхути, именно так. По этой причине этот сын или дочь из хорошей



семьи обретут огромное количество добродетели, неизмеримое, неисчислимое. Почему же? «Количество добродетели, количество добродетели», — Татхагата проповедовал об этом, Субхути, как о не-количестве. Тем самым названо «количество добродетели». И опять-таки, Субхути, если бы не было количества добродетели, то Татхагата и не проповедовал бы «количество добродетели, количество добродетели».

20

Как ты считаешь, Субхути, должно ли взирать на Татхагату как на совершенство явленного тела?»

Субхути отвечал: «Ни в коей мере, Бхагават, не должно взирать на Татхагату как на совершенство явленного тела. Почему же? «Совершенство явленного тела, совершенство явленного тела» — о нём, Бхагават, Татхагата проповедовал как о несовершенстве».

Бхагават говорил: «Как ты считаешь, Субхути, может быть виден Татхагата благодаря великолепию его признаков?»

Субхути отвечал: «Нет, Бхагават, Татхагата не может быть виден благодаря великолепию его признаков. Почему же? Что Татхагатой названо «великолепие признаков», то вовсе не является «великолепием признаков». Тем самым сказано «великолепие признаков».

21

Бхагават говорил: «Как ты считаешь, Субхути, приходит ли к Татхагате такая (мысль): «Мною поведано Благовестие».

Субхути отвечал: «Ни в коей мере, Бхагават, у Татхагаты нет такого (в мыслях): «Мною поведано Благовестие».

Бхагават говорил: «Тот, Субхути, кто так скажет: «Татхагатой поведано Благовестие», — тот солжёт, тот осрамит меня тем, что не постиг сути. Почему же? «Учение о Благе, учение о Благе», — оно таково, Субхути, что нет никакого учения, которое бы воспринималось под названием «Учение о Благе».

Затем досточтимый Субхути обратился к Бхагавату так: «Будут ли, Бхагават, в будущем, в конце времён, в последнюю эпоху, в последние 500 лет, во време-



на, когда Благое Учение пойдет на убыль, какие-либо существа, которые, услышав такого рода Благовестия, припадут к ним?»

Бхагават говорил: «Неверно, Субхути, что те суть существа или не-существа. Почему же? «Существа, существа», — о всех них Татхагата попроведовал как о не-существах. Тем самым (они) названы «существами».

22

Как ты считаешь, Субхути, есть ли какая-нибудь дхарма, которую Татхагата воистину постиг как наивысшее просветление?»

Досточтимый Субхути отвечал: «Ни в коей мере, Бхагават, нет никакой дхармы, которую Татхагата воистину постиг как наивысшее просветление».

Бхагават говорил, «Именно так, Субхути, именно так. Здесь не найти и не воспринять даже самой маленькой дхармы. Тем самым оно названо «наивысшим просветлением».

23

Опять-таки, Субхути, такая дхарма была бы равная и ничем бы не отличалась. Тем самым (оно) названо «наивысшее просветление». Это наивысшее просветление лишено независимой самости, существа, живой души, отдельной личности, и оно воистину постигаемо как равное всем благим дхармам. Почему же? «Благие дхармы, благие дхармы», — о них Татхагата проповедовал как о не-дхармах. Тем самым (они) названы «благие дхармы».

24

Опять-таки, Субхути, если женщина или мужчина, собрав столько груд из семи драгоценностей, сколько царские горы Сумеру (имеют) в трёх тысячах миллионов миров, преподнесут в дар татхагатам, архатам, совершенным буддам, и если сын или дочь из хорошей семьи, усвоив хотя бы одну четырёхстопную строфу из этого Благовестия Совершенной Мудрости, обучат других, то первое количество добродетели, Субхути, не составит даже сотой части второго количества добродетели. Наверное, их нельзя сравнивать даже приблизительно.



25

Как ты считаешь, Субхути, может ли Татхагата думать так: «Мною освобождены существа». Никак нельзя так думать, Субхути. Почему же? Неверно, Субхути, что есть какое-либо существо, которое освобождено Татхагатой. А если бы, Субхути, было такое существо, которое освобождено Татхагатой, то тогда бы у Татхагаты были понятия «независимой самости», «существа», «живой души», «отдельной личности». Субхути, понятие «независимая самость» проповедовалось Татхагатой как непонятие. Оно ведь воспринимается лишь простым людом, а о «простом люде» Татхагатой проповедовалось, что они не суть люди. Тем самым назван «простой люд».

26

Как ты считаешь, Субхути, может быть виден Татхагата благодаря великолепию его признаков?»

Субхути отвечал: «Ни в коей мере, Бхагават. Если я понимаю смысл поведенного Бхагаватом, то Татхагата не может быть виден благодаря великолепию его признаков».

Бхагават говорил: «Верно, верно, Субхути, именно так, Субхути, именно так, как ты молвишь. Татхагата не может быть виден благодаря великолепию его признаков. Почему же? Если бы, Субхути, можно было видеть Татхагату благодаря великолепию его признаков, то тогда и царь-чакравартин²⁸ был бы татхагатой. Поэтому Татхагату нельзя увидеть благодаря великолепию его признаков».

Досточтимый Субхути отвечал Бхагавату так: «Если я понимаю смысл поведенного Бхагаватом, то нельзя увидеть Татхагату благодаря великолепию его признаков».

Тут же Бхагават такой стих изрёк:

*Те, кто видели Меня телесным, и
Те кто последовали за Моими глаголами,
Устремились за лжедомыслами,
Те люди не узрят Меня.
На Будду должно взирать как на Дхарму,
Ибо тела Дхармы²⁴ это — водители.
Суть Дхармы непознаваема,
Её невозможно распознать.*



27

Как ты считаешь, Субхути, постигалось ли Татхагатай наивысшее просветление в качестве великолепия признаков? Никак нельзя, Субхути, относиться тебе к этому так. Почему же? Ибо неверно, Субхути, что Татхагатай постигалось наивысшее просветление как великолепие признаков. Никак нельзя, Субхути, чтобы тебе говорили такое: «Разрушение или уничтожение любой дхармы провозглашено ступившими на стезю бодхисаттв». Никак нельзя, Субхути, относиться тебе к этому так. Почему же? Ни разрушение, ни уничтожение никакой дхармы не провозглашалось ступившими на стезю бодхисаттв.

28

Опять-таки, Субхути, если сын или дочь из хорошей семьи, наполнив семью драгоценностями мира числом равным песчинкам великой реки Ганг, и преподнесет их в дар татхагатам, архатам, совершенным буддам, и в то же самое время, если некий бодхисаттва овладеет (парамитой) терпимости, опираясь на то, что дхармы бессамостны и никем не созданы, то именно по этой причине последний обретёт огромное количество добродетели, неизмеримое, неисчислимое. Но ведь неверно, Субхути, что великосущий бодхисаттва должен накапливать количество добродетели».

Досточтимый Субхути вопрошал: «Разве, о Бхагават, бодхисаттва не должен накапливать количество добродетели?»

Бхагават отвечал: «Должен накапливать, Субхути, но не должен схватывать. Тем самым сказано, что «должен накапливать».

29

Опять-таки, Субхути, если кто-нибудь говорит, что Татхагата уходит или приходит, или стоит, или садится, или ложится, то он не понимает смысл поведенного мною. Почему же? «Татхагатай», Субхути, называют того, кто никуда не ушёл и ниоткуда не пришёл. Тем самым он и назван «татхагатай, архатом, совершенным буддой».

30

Опять-таки, Субхути, если сын или дочь из хорошей семьи изотрут в пыль столько миров, сколько кру-



пинок земли в трёх тысячах миллионов миров, с помощью неизмеримой (парамиты) решимости, да так, что (получится) скопление атомов, то, как ты считаешь, Субхути, огромно ли будет такое скопление атомов?»

Субхути отвечал: «Именно так, Бхагават, именно так, Сугата, то было бы огромным скоплением атомов. Почему же? Ведь если бы скопление атомов не было бы огромным, то Бхагават не сказал бы: «Скопление атомов». Почему же? То, Бхагават, что Татхагатой названо «скоплением атомов», то же Татхагатой не названо «скоплением». Тем самым сказано «скопление атомов». Опять-таки Татхагатой сказано о «трёх тысячах миллионов миров», и о них же Татхагатой сказано как о «не-мирах». Тем самым сказано «три тысячи миллионов миров». Почему же? Если бы, о Бхагават, существовали миры, то это было бы воспринято как материальный объект, а то, о чём Татхагатой поведано как о восприятии объекта, о том же Татхагатой поведано как о не-восприятии. И тем самым оно названо «восприятием объекта».

Бхагават говорил: «Восприятие материального объекта, Субхути, не является общепринятым, оно невыразимо. Оно не есть дхарма и не есть не-дхарма, но оно используется недалёкими и простыми людьми.

31

Почему же? Предположим, Субхути, кто-нибудь заявит, что Татхагата проповедовал взгляды о независимой самости, о существе, о живой душе, об отдельной личности, то разве, Субхути, этот некто высказал подлинное суждение?»

Субхути отвечал: «Ни в коей мере, Бхагават, ни в коей мере, Сугата, он высказал ложное суждение. Почему же? Когда Татхагата проповедовал взгляд о независимой самости, тогда Татхагата не проповедовал взгляда. Тем самым сказано «взгляд о независимой самости».

Бхагават говорил: «Точно так, Субхути, ступившим на стезю бодхисаттв должны быть постигнуты, увидены и оставлены все дхармы. Они должны быть так постигнуты, увидены и оставлены, чтобы не опираться ни на понятие «дхарма», ни на понятие «не-дхарма». Почему же? Субхути, о понятии «дхарма» проповедо-



валось Татхагатой как о не-понятии. Тем самым оно названо «понятие дхарма».

32

И опять-таки, Субхути, если великосущий бодхисаттва, наполнив семью драгоценностями неизмеримые и неисчислимые миры, преподнёс бы это в дар татхагатам, архатам, совершенным буддам, но если сын (или дочь) из хорошей семьи усвоит из Благовестия Совершенной Мудрости один лишь стих в четыре стопы, запомнит, поймёт, изучит, передаст и подробно разъяснит другим, то по этой причине он приобретёт огромное количество добродетели, неизмеримое, неисчислимое. Как же так он должен разъяснять? Например, посредством небесного пространства.

*Звёзды, тьма и свет,
Марево, иней и пузырь на воде,
Сон, молния и облако —*

Именно так и должно взирать на происходящее. Вот как он должен разъяснять. Тем самым сказано «он должен разъяснять».

Вот как говорил Бхагават. Восхищённые стхавира Субхути, монахи и монахини, миряне, послушники и послушницы, а также бодхисаттвы и этот мир с богами, людьми, демонами и небесными певцами возликовали от проповеди Бхагавата.

Благодатная Ваджраччхедика Праджняпарамита, или Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии, завершена.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Великосущие бодхисаттвы — это существа, стремящиеся к духовному просветлению и освобождению от уз страстей, страданий и невежества махаянским путём. Ниже в тексте будет сказано, что это те, кто «ступил на стезю бодхисаттвы». В праджняпарамитской литературе понятие «бодхисаттва» относится к ключевым и получило развитую типологию, о чём см.: Мьяль Л. Основные термины праджняпарамитской психологии. Статьи 1—11. // Труды по востоковедению. Т. 2—3. // Учёные записки ТГУ. Вып. 309, 392. Тарту, 1973, 1976; а также Мьяль Л.Э. «Аштасахасрика Праджняпарамита» как исторический источник. М., 1984 [Автореферат и кандидатская диссертация].

2. Сугата — эпитет Будды-Бхагавата, имеющий богатую духовную семантику, которую можно передать, как «Пришедший ко Благу» или «Шествовавший во Благо», поскольку он смог достичь и научить других этому пути.

3. Татхагата, Архат, Совершенный Будда — устойчивое сочетание высших буддийских титулов святости, которыми ещё в домахаянской литературе величали Будду Шакьямуни. В данном случае говорится о том, что бодхисаттвам тоже помогал Шакьямуни и, следовательно, он проповедовал не только «узкий путь освобождения» — хинаяну (что утверждалось его сторонниками), но и «широкий» — махаяну. Ниже в тексте неоднократно подчёркивается, что эти титулы принадлежат всем буддам в равной мере. Татхагата — буквально означает просто «существующий таким образом» или «тако-шедший». Махаянское пояснение читайте в тексте ниже — глава 29. Архат — буквально означает «достойный» нирваны, почитания и т. д. и является высшей степенью святости монаха в хинаяне.

4. Независимая самость (атма), существо (саттва), живая душа (джива) и отдельная личность (пудгала) — эти понятия относятся к ключевым в соперничающих с махаяной системах религиозной мысли Индии, поэтому естественно, что махаянские адепты не могли опираться на эти понятия в духовной и проповеднической деятельности.

5. Даяние (дана) — одно из особых духовных совершенствований (парамита) бодхисаттвы. Ранняя махаяна насчитывала 6 парамит, в списке которых дана занимала первое место и потому чаще всего описывалась. Здесь в тексте характеризуется это совершенствование с психологической и эпистемологической сторон.

6. Здесь авторы сутры передают мысль о том, что подлинное даяние совершает лишь тот, кто в состоянии отрешиться от содержания шести каналов чувств, или индрий, нашего потока сознания, где дхармо-элементы суть содержимое ума, и кто способен быть движим только духовной деятельностью, например, состраданием (каруна).

7. Количество добродетели (пунья-скандха) — сочетание, которое можно перевести и как «сумма святых заслуг». Речь идёт о буддийской практике «накопления добродетели» (пунья-самбхара) необходимой для улучшения условий дальнейших кармических перерождений. В махаяне весьма значима и вторая практика — «накопления знания» (джняна-самбхара), о чём см.: Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1990. С. 100–104, 107, 123 и др.

8. Дхарма — термин с одним из самых богатых полей значений в санскрите и индийской культуре. В буддизме он тоже необычайно многозначен, см.: Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 97–102. В данной сутре это уже третье его отличное значение (помимо дхарма-элементов, сочетание «сад-дхарма» выше переведено как «Благое Учение»), и, как нам кажется, одно из тех широких, которое не имеет удовлетворительного эквивалента в русском языке, что и не даёт переводчику оснований называть читателю своё понимание.

9. Благовестие (дхарма-парьяя) — в буквальном переводе: высказывания, речения, тексты Учения.

10. К семи драгоценностям буддисты относили золото, серебро, лapis-лазурь, кораллы, драгоценные камни, бриллианты и жемчуг.



11. Провозвестия Будды (Буддха-дхарма) — тексты буддийского учения.

12. Вступивший в поток (сротапанна) — первая ступень к освобождению в хинаяне, до которого осталось ещё 7 рождений. Считается, что сротапанна избавился от трёх оков: от привязанности к собственному Я, от неуверенности в избранном буддийском пути, от правил мирского поведения и ритуальных догм, — поэтому он уже гарантирован от рождений в нижних мирах, в плохих семьях и т. д., следовательно, духовный плод этой ступени уже не пропадает.

13. Возвращающийся только раз (сакридагамин) — вторая ступень на пути к нирване, духовный плод которой — ещё одно последнее рождение в мире страданий.

14. Невозвращающийся (анагамин) — третья ступень восхождения к нирване, после которой адепт уже не родится здесь, но ещё явится в высших мирах и будет пребывать среди богов до достижения нирваны.

15. Дипанкара — имя 24-го легендарного Будды-предшественника Шакьямуни, предрёкшего последнему буддство.

16. Сумеру, или Меру, — космическая гора, центр мироздания в буддийской и индийской мифологиях.

17. Кальпа — период в процессе безначального существования вселенной, в течение которого её нижние миры разрушаются и восстанавливаются.

18. Совершенствование терпимости (кшпанти-парамита) — одна из сторон духовного опыта бодхисаттв махаяны наряду с совершенствованием даянием (см. выше прим. 5) и другими.

19. Злость (вьяпада) — входит в список 10 буддийских грехов.

20. Мысль состоит в том, что бодхисаттва в любой ситуации ведёт себя одинаково.

21. В последнем предложении упомянуты весьма значимые для культовой системы буддизма четыре термина. «Обрядовое почитание» (пуджания) и «молитвенное восхваление» (вандания) являются двумя из семи видов «высшего почитания» (ануттара-пуджа). «Ритуальное шествие» вокруг объекта культа (прадакшина) означает нормативный акт обхода слева направо религиозного объекта или сооружения. «Храм» (чайтья) — священный монумент, здание, место.

22. Последнее 4 предложение Э. Конзе опускает в переводе, а во введении пишет, что этот «пассаж — позднее добавление, которого проникло в текст после 800 г. Оно также доктринально подозрительно поскольку противоречит всей буддийской традиции (ср. в этой сутре 27), оно учит, что Татхагата является эквивалентом учхеда, или уничтожения дхарм» — Conze E. *Vajracchedika Prajnaparamita*. 2-nd ed. Roma, 1974. P. 6. На наш взгляд, здесь действительно приводятся различные пояснения, но вряд ли они были столь уж противоречивы с примирительных позиций махаяны, о которых можно судить по высказыванию Нагарджуны — автора «Ратна-авали», сделанному по аналогичному поводу: «В махаяне пустотность означает невозникновение (дхарм), в других школах — (их) исчезновение. Поскольку и исчезновение, и невозникновение представляются одинаковыми с точки зрения цели, постольку и пустотность, и великая сущность Будды постижимы только разумом. Почему же мудрецы никак не могут соединить высказывания махаяны и других школ?» (IV, 86–87 — см.: Андросов В.П. Некоторые



аспекты идеологии Нагарджуны по тексту «Ратна-авали». // Буддизм. История и культура. М., 1989. С. 33, где в переводе дано более узкое понимание контекста.

23. Царь-чакравартин — букв. «царь, вращающий колесо буддийского закона» — так называли тех правителей, которые оказывали существенное покровительство буддийской общине и следовали в своей социальной политике буддийским принципам. В буддизме были разработаны учения об обладании такими царями отличительных признаков великолепия и о несопоставимости последних с признаками будд-татхагат, напри., «Ратна-авали», 11, 76—100. См. Андросов В.П. Нагарджуна и его учение... С. 102—106.

24. Тела Дхармы (дхарма-кая) — махаянские мыслители различали 2, 3, 4 тела Будды, среди которых одно из названий высшего — тело Дхармы. Во множественном числе это понятие означает множественность будд.



Праджняпарамита — древнейшее и своеобразнейшее явление в буддизме. Этим словом в текстах обозначают такое состояние сознания, в котором мир воспринимается как единое целое. В то же время это и осознание всей динамики процесса перехода от «обычных», непрерывно сменяющих друг друга многообразных противоречивых душевных состояний к стабильному состоянию единого «равностного» сознания. Буквально «праджняпарамита» переводится с санскрита как «интуиция переправляющая к другому берегу (т. е. к нирване)». Кроме того, это понятие используется для обозначения вообще всего, что вне оппозиций, таких, например, как «субъект — объект», «актуальное — потенциальное», «знак — обозначаемое» и т. д. «Праджняпарамитой» называют так же как учение в целом, использующее категорию «праджняпарамита», так и тексты (в том числе и всю их совокупность), в которых это учение излагается. Собственно, по смыслу категории и всего учения нет необходимости употреблять различные слова (если и поскольку вообще приходится их употреблять) для обозначения: «содержания учения» — «того, кто его излагает» — «то, с помощью чего это содержание излагается» — «то, благодаря чему оно осознается» — «того, кто его воспринимает». Ясно, что такое понятие однозначно определить принципиально невозможно, учитывая, что его многозначность может присутствовать и «работать» в каждом его употреблении, независимо от контекста. Соответственно у каждого, кто его употребляет, предполагается наличие определенной интуиции.

Первые праджняпарамитские сутры существовали, по-видимому, уже в эпоху Чандрагупты Маурьи (317—293 гг. до н. э.). Есть основания считать, что они стар-

П	Я	Л
Р	П	е
А	О	п
Д	Н	е
Ж	С	х
Н	К	о
я	О	в
П	М	С.
А	Б	Ю
Р	У	
А	Д	
М	Д	
И	И	
Т	З	
А	М	
В	Е	
К		
И		
Т		
А		
Й		
С		
К		
О		
М		
И		

ше дошедших до нас ранних текстов палийского канона¹. Можно предположить, что они одними из первых буддийских текстов стали записываться, а затем и печататься. По крайней мере, самой ранней из дошедших до нас печатных книг в мире является «Ваджраччхедика-праджняпарамита сутра» («Алмазная сутра»), отпечатанная в Китае 11 мая 868 г.² Китайские переводы праджняпарамитских сутр появились уже во II в., т. е. относятся к самому раннему периоду переводческой деятельности индийских и центральноазиатских буддийских миссионеров. Скорость и широта распространения Праджняпарамиты практически везде, где это происходило, поистине достойна удивления.

В Китае Праджняпарамита стала необычайно популярной по нескольким причинам. Во-первых, ее идеи оказались настолько созвучными представлениям, содержащимся в даосской и конфуцианской классике, что поначалу китайцы восприняли их как свои собственные, неведомо каким образом проникшие в Индию, а затем вернувшиеся в буддийском обличье на родину. Во-вторых, образы «Пустоты» и «Праджняпарамиты» как «Матери всех будд», содержащиеся в праджняпарамитских сутрах, почти совпали при «наложении» в мифологическом сознании китайцев на сходные древние космогонические образы собственно китайского происхождения, что, в свою очередь, придало этим сутрам дополнительную космогоническую окраску и прибавило «патины» древности. В-третьих, из-за содержащихся во многих из этих сутр мантр и дхарани, воспринимавшихся как магические заклинания, считалось, что все праджняпарамитские тексты обладают особой магической силой. Это представление укреплялось и преданиями, связывавшими учение Праджняпарамиты с мифическими змееподобными существами — нагами, в Китае обычно отождествлявшимися с драконами. Поскольку культ дракона был тесно связан с культом земли и плодородия, представлениями о бессмертии, высшей мудрости и верховной власти, естественно, что ко всему с ним связанному относились с глубоким почтением. В-четвертых, в некоторых сутрах развивается концепция защиты страны и ее народа от врагов и стихийных бедствий через осуществление практики Праджняпарамиты на государственном уровне. Наиболее



подробно эта концепция изложена в сутре «Жэньван-цзин» («Сутра о человеколюбивом государе»), одна из глав которой так и называется — «Защита страны». Таким образом, в глазах китайцев, Праджняпарамита оказывалась по своим функциям вполне сопоставимой с «благой силой дэ» императора или, во всяком случае, могла рассматриваться как то, что способствует ее увеличению. Не случайно, в периоды благожелательного отношения властей к буддизму, комментирование этой сутры рассматривалось как дело государственной важности и было сравнимо по своему значению только с традиционным комментированием конфуцианской классики (см., например, «Предисловие Ван Вэя к комментарию на «Жэньван-цзин» (37, с. 308)). Китайские императоры неоднократно прибегали к ее помощи. Танский Тай-цзун (627—649) повелел всем монастырям столицы ежемесячно читать сутру «Жэньван-цзин». Ее читали во время вторжения иноземных захватчиков при Сюаньцзуне (712—755) и Дай-цзуне (762—779) и, как утверждает Чжи-пань, только с ее помощью и удавалось спасти страну (47, цз. 52, с. 456).

В Пэкче и Когурё регулярные чтения этой сутры устраивались во втором и восьмом лунном месяце, т. е. в то время, когда проводились идущие из глубокой древности обряды, связанные с весенним и осенним равноденствием, началом и окончанием полевых работ, поминовением и жертвоприношением предкам. И это не случайное совпадение и не просто намеренное использование древних автохтонных обычаев в своих доктринальных целях, а проявление действительно существующей генетической связи основных понятий учения Праджняпарамиты с древнейшими космогоническими мифами, представлениями о загробном мире (соответственно о мире охтонических божеств, культе плодородия и т. п.). Недаром в народной литературе пересказ сутр Праджняпарамиты, в особенности «Алмазной» (например, «Цзиньган баньжо цзинцзи яньцзи»), очень часто сопровождается вставными рассказами о «хождении в ад» и различными историями об «удивительном».

Из Когурё ритуал чтения «Жэньван-цзин» был завезен в Японию, где уже в 676 г. императором Тэмму (679—686) был издан указ о ее обязательном регуляр-

ном чтении, а сама «Жэньван-цзин» (яп. «Нинно-кё») была причислена к «сутрам, защищающим страну» (яп. «гококу кётэн»). Именно с этого времени буддизм начинает приобретать в Японии государственный характер.

«Сутра Праджняпарамиты человеколюбивого государя, защищающая страну» (кит. «Жэньван хуго баньжо боломито цзин», яп. «Нинно гококу хання харамицу кё») была переведена на китайский Кумарадживой в 402—412 гг. Санскритский оригинал ее утрачен, не существует и тибетского перевода этой сутры, что послужило основанием для некоторых исследователей считать, что «Жэньван-цзин» была написана в Китае учениками Кумарадживы (см.: 55, с. 200). Вместе с тем существует и другая точка зрения, согласно которой автором сутры мог быть Дхармаракша или, по крайней мере, она была ему известна уже в 307—313 гг. (52, с. 76).

Первая глава сутры начинается с традиционного описания места проповеди (Гридхракута), присутствующих (в числе которых находились шестнадцать махарадж во главе с Прасенаджитом из Шравасты), времени (восьмой день четвертого лунного месяца) и обстоятельств, предшествующих и сопутствующих передаче той Дхармы, которая изложена в «Нинно-кё».

Последние описываются в сутре очень красочно и впечатляюще. Чудесным образом всем присутствующим на месте проповеди стали видны находящиеся на невообразимо большом расстоянии «чистые земли» будд десяти направлений света. Каждый из будд десяти направлений, окруженный великим собранием будд, бодхисаттв и живых существ восьми разрядов, восседал на львином троне и проповедовал Праджняпарамиту. В это время тело Бхагавана испустило великий, сверкающий свет, осветивший все «чистые земли» будд десяти направлений. На конце каждого из мириад лучей, проникших в самые дальние уголки Вселенной, возник золотой тысячелепестковый лотос с восседающим на нем буддой, проповедующим Дхарму. После этого десять бодхисаттв из каждой «чистой земли», окруженные многочисленной свитой явились в собрание, воскурив благовония всех видов, рассыпая всевозможные прекрасные цветы, сопровождая все это замечательной музыкой, сложили руки в почтительном по-



клоне и приготовились внимать благоговейно и всем сердцем (40, с. 825 в).

Всепроникающий свет, испускаемый телом Будды, символизирует здесь всепобеждающую, вездесущую, абсолютную силу учения сутры «Нинно-кё». Распространение света во все «чистые земли» десяти направлений означает превосходство этого учения над всеми остальными.

Изложение учения «Нинно-кё» начинается со второй главы. Приступая к своей проповеди, Татхагата говорит, обращаясь к собранию, что он знает о мыслях шестнадцати махарадж, всецело поглощенных заботой о защите своих стран, но вначале он преподает бодхисаттвам учение о причинах и условиях защиты «плода Будды» и практики «десяти степеней» (бхуми) (40, с. 825 с).

То, что понимается здесь под «причинами и условиями защиты плода Будды», означает, по сути дела, махаянскую интерпретацию центральных положений буддизма. Основополагающими для этой интерпретации являются представления о «шунье» (яп. «ку») — «Пустоте».

Природа всех дхарм, говорит Татхагата, поистине пуста. Она не может «прийти» или «уйти», быть «произведена» или «остановлена». Подобно этому пусты скандхи, аятаны и т. д. «Если все дхармы таковы, — спрашивает Прасенаджит, — то каким же образом может быть учение о существах, которых Бодхисаттва по обету обязался защищать и просветлять?»

«Собственная природа дхарм» (санскр. «свабхава дхарма», яп. «дзисё хо»), — отвечает Будда, — нечто, относящееся к «форме», «чувствам», «различающим мыслям», «процессам», «сознанию» (т. е. к пяти скандхам, яп. «гоун»), «постоянству», «покою», «собственному Я», «приязанности». Она не пребывает в «форме», не пребывает в «не-форме», и т. д. (Рассуждая таким образом и дальше, можно прийти к выводу о том, что) ее нет в «пробытии» и в «отсутствии непробытия». И почему? Потому что «форма» (рупа, яп. «сики») — не есть Таковость (яп. «синнё»), «не-форма» — не есть Таковость, т. к. они принадлежат только к «относительной истине».

Если во «всех дхармах» (яп. «сёхо»), махараджа, — продолжает Будда, — о которых говорится как о «дхар-



мах», видеть только имя (таким же образом рассматривать всех будд, три «колесницы» и т. д.), то тогда в этом нет «не-видения» всех дхарм.

«Если Праджняпарамита, — спрашивает дальше Прасенаджит, — обладает дхармой, которая не есть «не-дхарма», то как тогда «Великая колесница» становится проявленной?»

«Великая колесница», махараджа, — объясняет Будда, — рассматривает то, что не есть «не-дхарма». Как и в случае с «дхармой», если это не есть «не-дхарма», то может быть названо «пустотностью «не-не-дхарм» (40, с. 826 а).

Далее в переводе Кумарадживы следует перечисление тринадцати видов «пустотности» (шуньяты). Число не совсем обычное, что может служить косвенным подтверждением древности сутры.

Татхагата подчеркивает, что заслуги всех живых существ трех миров, «бесчисленных как песок в Ганге», даже в своей совокупности меньше, чем заслуга человека хотя бы один-единственный раз помыслившего об утешающей вере в эту Сутру. Насколько же больше заслуга того, кто понимает хотя бы одно утверждение из Сутры! Это относится как к «утверждению», так и к «не-утверждению», так же как к тому, что не является «утверждением» и «не-утверждением» (вместе). Праджня (яп. «ти») не является произнесенным утверждением. Произнесенное утверждение — не праджня. Таким же образом Праджняпарамита пуста, и, поэтому, Бодхисаттва также пуст. И почему? Потому что десять ступеней и тридцать перерождений пусты. Они не могут быть достигнуты ни в начале, ни в середине, ни в конце. Каждая ступень тридцати перерождений пуста. Праджня также не всеведение и не «Великая колесница». Потому что все это шунья... (40, с. 826 а).

Три мира пусты, — говорит Татхагата, — также пусто и неведение, которое находится в их основании. Ступени святого вне кармических загрязнений (сасрава, яп. «уро») и вне рождения и смерти (Джарамарана, яп. «роси»). В трех областях (дхату, яп. «кай») остатки неведения и развертывающегося кармического воздаяния (за последствия прошлых деяний) пусты... Бодхисаттва, который пробудился к «равносности», достигает ваджрного (т. е. неразрушимого, вечного) са-



мадхи. «Плод смерти и рождения» пуст, так же как и «плод становления». (Порождающая их) причина также пуста, в силу их пустотности. Всеведение также пусто. «Плод прекращения» пуст, так же как и «плод всеведения», который сопутствует трем «необусловленным плодам» Будды: «прекращению», сопровождаемому знанием» (пратисанкхьяниродха, яп. «тякумэцу»), «прекращению без знания» (апратисанкхьяниродха, яп. «хитякумэцу») и «беспрепятственному пространству» (акаша, яп. «коку») (40, с. 826 в).

Все предшествующее изложение строилось (как и во всех праджняпарамитских текстах) в соответствии со структурой абхидхармистских списков дхарм (матрик) которые начинаются с «формы» (рупы) и заканчиваются тремя «асанскрита-дхармами» («дхармами, не подверженными бытию», яп. «муи»): два «прекращения» (ниродха) и «беспрепятственное пространство» (акаша). Т. к. эти списки были всем хорошо известны, то упоминались обычно первые и последние члены ряда, пропуски каждый легко мог восстановить по памяти.

В заключении главы говорится о том, что тот, кто практикует таким образом, приобретает магические способности. Практикуя так, Бодхисаттва защищает «плод» Будды. Защита Праджняпарамиты означает защиту «всеведения Будды», его «десяти сил», и т. д. В результате проповеди этой Праджняпарамиты сотни тысяч людей приобретают «великую практику великой пустотности Бодхисаттвы» (40, с. 826 в).

Следовательно, согласно «Нинно-кё», в основе «защиты страны» лежит защита учения Будды, а в ее основе, в свою очередь, защита Праджняпарамиты. Защищая и распространяя учение Праджняпарамиты, государь, тем самым, защищает свою страну и своих подданных.

В третьей главе описываются пять видов «терпения» (кшанти) Бодхисаттвы. Каждый из видов подразделяется на разновидности (первые четыре — на три, пятая — на две). Таким образом, получаются четырнадцать разновидностей «терпения». Каждому из видов (за исключением первого) соответствуют определенные ступени совершенствования (бхуми). Практикуя четырнадцать кшанти и десять бхуми в соответствии с учением Праджняпарамиты, Бодхисаттва при-



обретает различные «превосходные качества и способности», вплоть до магических (40, с. 826 — 828).

В четвертой главе излагается учение о «двух истинах». Здесь Татхагата объясняет Прасенаджиту различие между «относительной истиной» (самврити сатья, яп. «дзокутай») и «абсолютной истиной» (парамартха сатья, яп. «синтай»). Если сфера действия первой ограничена миром явлений, (форм и знаков) и потому она относительна, то вторая внезнакова, внепространственна, вне времени, недвойственна, свободна от всех возможных ошибок и заблуждений. Она, собственно, и является единственной Истиной, истиной *par excellence*, но без помощи первой, относительной истины, о ней невозможно даже помыслить. «Относительная истина» является, так сказать, вспомогательным средством для постижения «абсолютной». Если «две истины» представляют собой статические аспекты мудрости, то Праджняпарамита — это динамический аспект их объединяющий. Практика Праджняпарамиты, таким образом, — наиболее прямой и короткий путь к абсолютной истине. Глава заканчивается описанием могущества и силы, приобретаемых почитанием, хранением, переписыванием и чтением этой Сутры. Затем Будда объясняет название сутры и говорит, что ее можно назвать «лекарством, исцеляющим всех государей и их страны вместе с подданными». Эта Праджняпарамита способна защитить их дома и жизни так же, как «крепостные стены, мечи и щиты» (40, с. 829 а—с).

Теме защиты страны полностью посвящена следующая пятая глава. «Во всех странах, — говорит Будда, — которым угрожают бунты и беспорядки, на которые обрушиваются стихийные бедствия, где подвергаются опустошающим грабегам дома и владения, вы, махараджи, должны почитать, хранить и проповедовать эту Праджняпарамиту, торжественно украсив место проповеди, расположив там сто изображений Будд, сто изображений Бодхисаттв, установив сто львиных тронов и пригласив сто проповедников Дхармы, которые могут объяснить эту Сутру. Место перед сидениями вы должны осветить светом всех видов светильников, воскурить здесь все виды благовоний, усыпать всеми видами цветов. Вы должны щедро предложить одежды и постельные принадлежности, яства и лекарства,



строения, сидения и ложа для ночного отдыха, все виды пожертвований, и каждый день вы должны читать эту Сутру в течение одной стражи. Если цари, великие министры, монахи и монахини, миряне и мирянки услышат ее, воспримут и прочтут ее и поступят согласно Дхарме, — все бедствия будут укрощены. И если услышат эту Сутру неисчислимые демоны и духи ваших стран, о махараджи, каждый со своей бесчисленной родней и свитой, то они станут защищать ваши страны.

Когда смуты угрожают, демоны и духи производят перед этим великий шум и беспорядок, и по этой причине люди бунтуют; увеличиваются грабежи, гибнут семьи (букв. «сто семей»); государи, наследные принцы и особы царствующего дома, сотни их наместников колеблются в своих решениях: «то поступают правильно, то ошибаются». Когда неестественные события происходят на небе и на Земле: Солнце, Луна и звезды появляются несвоевременно и не на своем месте, пожары, наводнения и бури начинают преобладать, — все виды стихийных бедствий возрастают. Во всех этих случаях весь народ должен воспринять, хранить и читать эту Праджняпарамиту. Если люди станут воспринимать, хранить и читать эту Сутру, то все их желания будут исполняться, они будут получать чины и богатства, сыновей и дочерей, знания и мудрость, им будет способствовать успех во всех их делах, их ожидает награда на земле и небесах. Угроза отравления и болезни минуют их, и если канга, оковы и цепи сковывают и спутывают их тело, то они освободятся от них. И если даже они нарушили четыре важнейших завета, совершили пять зол, преступили все заповеди и установления, то даже неисчислимые их преступления будут все уничтожены» (40, с. 829 с).

Здесь «Жэньван-цзин» предлагает оригинальную идеологическую и политическую концепцию управления государством, во многом альтернативную как конфуцианству, так и даосизму. Согласно этой концепции благосостояние страны не ставится в прямую зависимость от моральных или сакральных качеств государя. Нарушение равновесия в природе и обществе происходит не из-за ослабления «благой силы» «дэ» императора, а в результате злокозненной деятельности демонов и духов, которые могут быть усмирены и даже



поставлены на службу защиты страны. Тем самым император оказывался выведен из-под действия принципа «го мин», предусматривающего возможность смены династии, если оказывалось, что прежняя утрачивала благорасположение Неба. Источником сакральной силы становилось уже не Небо, а Учение Будды и, в частности, учение Праджняпарамиты. Местом же локализации этой силы оказывался не сам император, а буддийские сутры, в особенности, праджняпарамитские. Программа реализации этой концепции предусматривала, как видно из текста пятой главы, наличие сильной буддийской церковной организации, символом которой в сутре становятся «сто наставников Дхармы». Упоминание о пожаловании зданий со всем необходимым для должного почитания, хранения и проповеди учения сутры «Жэньван-цзин» означало не что иное, как массовое строительство монастырей с отводом земель, пожертвованиями и пр. Государь же получал взамен мощное средство против влияния родовой аристократии и чиновничества (принцип «равностности») и идеологическую основу для укрепления централизованной власти. Не случайно расцвет буддизма всюду сопровождался и усилением государства. Достаточно вспомнить Ашоку в Индии и Танов в Китае.

Возможности, заключающиеся в политической концепции «Нинно-кё», по-видимому, были быстро оценены и при японском дворе. Во всяком случае, меры, предпринятые императорами Тэмму и Сёму (701—756) для укрепления своей власти и усиления влияния буддизма, обнаруживают определенную планомерность и координацию действий, что свидетельствует о наличии продуманной политической концепции, которая полностью совпадает с политическими идеями, содержащимися в «Нинно-кё».

Так, в том же, уже упоминавшемся, 676 году Тэмму издает два указа: «О проведении во всех провинциях чтений сутр «Нинно-кё» и «Конкомё-кё» и «О разрешении принимать на государственную службу выходцев из простонародья» что существенно ослабляло позиции старой клановой бюрократии и, естественно, укрепляло власть императора, получившего возможность опереться на новый социальный слой служилого чиновничества (2, с. 201). В 684 г. создается новая

система клановых званий, которая предусматривала первенство императорского клана и навсегда и полностью исключала возможность оспаривания его преимущественных прав представителями других кланов. В следующем 685 г. у кланов указом изымалось оружие. И в этом же году Тэмму издает указ о сооружении в каждом доме алтарей («жилище Будды»), в которых повелевалось установить «образ Будды», а также хранить в них сутры, почитать их и содержать в порядке. Действие указа распространялось на все провинции (26, т. 68, с. 469).

Летом 729 г. император Сёму издает указ о проведении чтений «Нинно-кё» в центральных провинциях. С этого времени такие чтения становятся регулярными. В 737 г. для того, чтобы «защитить население провинций от всевозможных бедствий», Сёму повелевает в каждой из них установить «Сяка-сандзон» (статуи Будды Шакьямуни и бодхисаттв Якуо и Якудзё), а также хранить сутры «Дайханья-кё» (санскр. «Махапраджняпарамита сутра»). В указе 741 г. говорится, что благодаря установке Сяку-сандзон и копированию праджняпарамитских сутр с начала весенних и до окончания осенних полевых работ «ветры и дожди будут способствовать хорошему произрастанию «пяти злаков». Далее в указе обосновывается необходимость возведения специальных монастырей для усиления «защиты страны» благодаря должному почитанию, хранению, чтению и толкованию сутр «Конкомё-кё» («Сутра золотого света») и «Хоккэ-кё» («Сутра лотоса благого Закона»), входивших вместе с «Нинно-кё» в триаду «сутр, защищающих страну». С этой целью, в соответствии с указом, в стране создавалась система государственных монастырей «кокубундзи». Она предусматривала возведение в каждой провинции по два храма: мужского (яп. «кокубунсодзи»), посвященного «Сутре золотого света», и женского (яп. «кокубуннидзи»), называемого «храмом (Сутры) цветка Закона, уничтожающей преступления» (яп. «Хоккэ—мэцудзай-дзи») (34, с. 185—186).

Каждому монастырю «кокубундзи» выделялась пахотная земля и доля из урожая, приписывались крестьянские дворы. Для ведения строительных работ в монастырях привлекалась дополнительная рабочая сила. Монахи «кокубундзи» были фактически чинов-



никами «идеологического ведомства». С самого начала буддийские монастыри в Японии были важнейшими (и единственными) культурными центрами, со временем они приобрели также значительное экономическое и даже военное влияние и сыграли решающую роль в становлении единого японского государства.

Возникает вопрос: почему из системы «кокубундзи» совершенно «выпала» сутра «Нинно-кё»? В седьмой главе самой «Нинно-кё» можно найти объяснение этому, на первый взгляд, странному факту, если учесть влияние этой сутры и то внимание, которое уделялось ей ранее.

В этой главе, которая называется «Почитание и хранение Сутры», Татхагата предсказывает, что в то время, когда после его ухода в нирвану Дхарма придет в упадок и все живые существа станут подвержены злу, во всех странах начнут возрастать все виды бедствий. Тогда все государи, наследные принцы, государыни и их родственники, сто министров и сто семей во всех странах должны воспринять и хранить эту Праджняпарамиту для того, чтобы защищать себя. Мир и радость будут наградой им, если они поступят так.

Будда вручает эту Сутру только государям, а не монахам и монахиням или мирянам и мирянкам, потому что только государи обладают царским достоинством и силой, необходимыми для установления Дхармы в эти времена. Поэтому государи должны воспринять, хранить, проповедовать и объяснять этот текст, для того, чтобы отогнать семь бедствий, которые могут обрушиться на шестнадцать великих, пятьсот средних и сто тысяч малых стран Джамбудвипы. Затем Будда подробно перечисляет «семь бедствий», в которые входят: необычные небесные и космические явления, «четыре великих огня», необычные сезонные явления, ураганы и тайфуны, небывалая жара, внутренние и внешние войны.

Услышав эти слова Будды, шестнадцать махарадж устрешили и махараджа Прасенаджит спросил Татхагату: по какой причине все эти многочисленные бедствия на небесах и на земле происходят? Будда ответил, что они происходят из-за непочтительности людей к своим родителям, неуважения по отношению к учителям и старшим, отшельникам и брахманам, го-

сударям и их министрам, и из-за «неследования истинной Дхарме» (40, с. 832 с).

Из текста седьмой главы становится ясно, что «Нинно-кё» рассматривалась как такое магическое средство, которое могло находиться только в личном распоряжении императора, для него персонально, собственно, и предназначалось. В определенном смысле она могла рассматриваться также как один из атрибутов верховной власти. Все действия с сутрой (как-то: хранение, переписка, чтение, толкование) в принципе должны были осуществляться только по высочайшему распоряжению, но на практике достаточно было формального монаршего одобрения, нередко даваемого *post factum*. Отношение к «Нинно-кё» как к сакральной ценности, причем с преимущественными правами на нее императорского дома, распространялось и на все другие праджняпарамитские тексты и придавало обращению к ним определенную политическую окраску. Разумеется, во многих случаях, мотивы такого обращения к праджняпарамитским сутрам были, в первую очередь, религиозно-философскими, но независимо от этого, всякое комментирование таких текстов как «Нинно-кё» и «Дайханья-кё» выглядело в глазах окружающих своеобразной «заявкой» на видную политическую роль и влияние при дворе, даже если это и не совпадало с волей и желанием самого комментатора. Впрочем, есть основания считать, что чаще всего комментаторы вполне осознавали все возможные политические последствия своей деятельности и приступали к ней совершенно обдуманно. Многие основатели новых школ стремились подкрепить авторитет своего направления комментированием праджняпарамитских сутр. В числе комментаторов «Нинно-кё» были такие выдающиеся деятели японского буддизма, как основатель школы Тэндай — Сайтё (Дэнгё-дайси, 767—882) и основатель школы Сингон — Кукай (Кобо-дайси, 774—835).

Концепция «защиты страны», наиболее последовательно развитая в сутре «Нинно-кё» и развернутая в ней в достаточно целостную и непротиворечивую социально-политическую модель теократического государства, получила у Сайтё дальнейшее развитие.

Следует только уточнить, что хотя в модели «Нинно-кё» буддийская сангха и занимает центральное ме-

сто, она, тем не менее, не наделяется здесь какими-то существенными властными полномочиями. Основной механизм ее влияния на власть — интерпретация сакрального статуса государя в духе буддийского учения (на практике — одного из его направлений или школ), из чего вытекала возможность и даже обязанность осуществления государем как «защитника Учения» контрольных и управленческих функций по отношению к сангхе.

Такой подход позволял все коллизии между светской властью и церковью перевести в план отношений внутри буддийской сангхи. Контроль императора воспринимался, с этой точки зрения, как выполнение духовных обязательств одним из членов сангхи, отличающимся от остальных только статусом и особыми полномочиями. В качестве примера подобного толкования можно привести указ 639 г. танского Тай-цзуна, в котором он обосновывал требования изгнания из сангхи «недостойных» (что расценивалось и как антибуддийская акция) своей ответственностью за поддержание Учения Будды в век «конца Закона» (кит. «мо фа») (41, с. 586).

Если принять во внимание все вышеизложенное, становится понятным, почему так безропотно реагировала сангха на антибуддийские гонения северовэйского Тай-у (424—452), северочжоуского У-ди (561—567), танского У-цзуна (841—846) и позднечжоуского Ши-цзуна (954—958). Эта покорность свидетельствовала не столько о политическом бессилии, сколько о политической мудрости, поскольку позволяла сохранить в неприкосновенности исходную политическую модель, на основе которой сангха могла возродиться, что и происходило на практике. О реальной политической силе буддизма в Китае можно судить по выступлениям тайных религиозных объединений, которые обычно следовали спустя некоторое время вслед за антибуддийскими акциями официальных властей. Правда, адепты тайных религиозных объединений исходили уже из несколько другой политической модели. Следует также подчеркнуть, что модель «Нинно-кё» не утопична, а, напротив, исключительно прагматична.

Возвращаясь к Сайтё, отметим, что его теократическая концепция была реакцией на те политические потрясения, которые произошли в Японии в результа-

те неудавшейся попытки монаха Докё (ум. 772) узурпировать императорскую власть. Действия Докё находились в вопиющем противоречии с моделью политического устройства, содержащейся в «Нинно-кё», которая предусматривала «разделение» светской и духовной власти. Император, согласно этой модели, хотя и наделялся особым сакральным статусом, все-таки не становился при этом верховным буддийским иерархом, соответственно: высшие духовные лица сангхи не могли претендовать на трон.

Поведение Докё объяснялось в основном конкретными обстоятельствами, в которых он оказался, но оно бросало тень на буддийскую сангху в Японии и ставило под угрозу судьбу Учения в стране в целом. В этой ситуации, создавшейся в 70—80-е гг., Сайтё попытался восстановить пошатнувшееся политическое влияние и авторитет буддизма, реабилитировать его основную политическую концепцию. В своей первой работе («Гаммон», 785) он констатирует неблагополучие в стране (28, с. 28). А это, согласно концепции «Нинно-кё», требовало немедленного вмешательства государя и широкой проповеди Праджняпарамиты. Но у Сайтё акценты существенно смещаются. Пользуясь ослаблением в 80-х годах реальной власти императорского дома, он выдвигает на первый план в деле «защиты страны» фигуру «бодхисаттвы-монаха» (яп. «босацу-со»), т. е. монаха школы Тэндай. В обязанности «бодхисаттв-монахов» входило чтение и толкование «сутр, защищающих страну», среди которых упоминается и «Нинно-кё», но (существенная деталь) на последнем месте. На первом месте стоит «Лотосовая сутра», занимающая в доктрине Сайтё центральное положение. Проповедь «Лотосовой сутры» была в меньшей степени регламентирована, чем проповедь «Нинно-кё» и «Конкомё-кё», и она не ассоциировалась в такой степени с правительством и двором, что и обусловило, на наш взгляд, ее более широкое распространение и популярность.

Согласно концепции Сайтё, деятельность «бодхисаттв-монахов» не должна была ограничиваться только проповедью Учения, но включала в себя и выполнение распорядительных функций в чисто хозяйственной сфере, причем и за пределами монастырских стен (28, с. 36).

Таким образом, тенденция превращения монахов в чиновников продолжалась и усиливалась, их функции расширялись, но в их регламентации все большее участие начинает принимать сама буддийская сангха. Влияние же императорского дома на этот процесс постепенно становится совершенно незначительным.

Нельзя сказать чтобы идеи Сайтё в корне противоречили концепции «Нинно-кё», скорее наоборот, они развивали заложенные в последней потенции. Следует отметить, что тэндайские монахи даже в период своего наибольшего могущества никогда не выступали против власти императорского дома, а всегда были его оплотом. Те же политические деятели в японской истории, кто ослаблял эту власть в наибольшей степени (Минамото Ёритомо, Ода Нобунага) известны также и как самые жестокие гонители школы Тэндай.

Одним из основных конкурентов Тэндай в борьбе за влияние на императорскую власть была возникшая почти в одно время с ней школа Сингон.

Основатель школы Кукай, выходец из старинного аристократического рода, прежде чем стать буддийским монахом, получил в юности прекрасное «университетское» образование, включающее знакомство с конфуцианством и даосизмом. Его готовили к карьере чиновника, но, увлекшись буддийской философией, он принимает постриг и в 804 году в одно время с Сайтё, отправляется в Китай на два года, чтобы усовершенствоваться в Дхарме.

Превосходное знание языка и китайской классики помогают ему быстро достичь столицы и открывают двери в придворные круги. Кукай привлекает учение школы Чжэньянь (яп. Сингон), китайской разновидности Ваджраяны. В значительной степени на этот его выбор повлияли сильные в тот период времени позиции школы Чжэньянь при императорском дворе. Решающий вклад в укрепление этих позиций Чжэньянь внесла деятельность индийского проповедника Амогхаваджры (705—774; кит. Букун, яп. Фуку). О степени его авторитета при китайском дворе можно судить хотя бы по тому, что именно ему поручил император Сюаньцзун читать сутру «Жэньван цзин» во время вторжения согдийцев на территорию провинции Аньси. По свидетельству современников, это чтение возымело дей-



ствие и враг был разбит. Вместе с тем политическая судьба Сюань-цзуна сложилась в конце концов несчастливо и мятеж Ань Лушаня в 755 году положил конец его правлению. То есть произошло одно из тех событий, которое как раз и должно было предотвратить чтение сутры «Жэньван-цзин». Казалось, этого было вполне достаточно для того, чтобы полностью подорвать авторитет Амогхаваджры, и удаление его от двора представлялось неминуемым. Но ничего подобного не случилось. Напротив, пришедший в 763 году к власти Дай-цзун именно Амогхаваджре поручает заново перевести сутру «Жэньван-цзин», точнее «дополнить» прежний перевод, и собственноручно пишет к этому переводу предисловие. Из чего, кстати сказать, совершенно ясно видно, что носителями сакральной силы считались (применительно к данной ситуации) преимущественно тексты (причем праджняпарамитские), а не люди.

Драматические события царствования Сюань-цзуна произошли, согласно этой логике, из-за «недостаточной» сакральной силы «неполного» перевода Кумарадживы, или, возможно, из-за «временного «износа» текста.

Основная суть дополнений Амогхаваджры касалась усиления тантрийского элемента в тексте «Жэньван-цзин» (вообще присущего многим праджняпарамитским сутрам). Пятая глава дополнена описанием мандалы с пятью «ваджрными» бодхисаттвами (Ваджрапани, Ваджраратна, Ваджратикшна, Ваджраякша, Ваджрапарамита), введены тридцать шесть дхарани, отсутствующих у Кумарадживы, перечислены бодхисаттвы «чистых земель» десяти сторон света (у Кумарадживы упоминаются только бодхисаттвы четырех направлений), дополнен список «шуньят» (с 13 до 18).

Так же как и Сюань-цзун, Дай-цзун поручает Амогхаваджре читать «Жэньван-цзин» в критических ситуациях. В частности, такое чтение было устроено во время войны с тибетцами, в тот момент, когда тибетские войска вплотную подступили к столице. Сутра проявила свои «защитные» свойства, и тибетцы отступили.

Все эти события, непосредственно касающиеся сутры «Нинно-кё» — одной из опор государственной идеологии в Японии, не могли не привлечь пристального внимания такого пронизательного и сведущего в де-

лах двора человека, каким был Кукай. Тем более, что в то время, когда происходило все вышеописанное в Китае, в Японии сложилась во многом сходная политическая ситуация.

В 764 г. вернулась на трон бывшая императрица Кокэн, принявшая имя Сётоку-тэнно, что неограниченно усилило влияние при дворе монаха Докё (ум. в 772 г.), занявшего в 765 г. пост «Великого министра — главы правительства при сохранении монашеского сана» (яп. «дадзё-дай дайджин-дзэндзи»). В 766 г. он объявляется «царем Дхармы» (санскр. «дхармараджа», яп. «хоо»), сравнившись этим титулом с Сётоку-тайси. В 768 г. начинает распространяться «пророчество» Хатимана о необходимости Докё занять престол. Но «покушение» Докё на трон было безрезультатно. После смерти Кокэн в 770 г. он был удален из столицы и вскоре умер. Следует отметить, что возвышению Докё в немалой степени способствовало его знакомство с «дхарани», умение произносить их на санскрите, чему он научился у Гиэна, наставника школы Хоссо, побывавшего в Китае. Все это свидетельствует, что интерес к тантризму в Японии уже в это время был достаточно высок и почва для его распространения в «стране восходящего солнца» была подготовлена.

«Случай с Докё (яп. «Докё дзикэн»), как уже говорилось, поставил под сомнение всю систему отношений императорского дома с буддийской сангхой. Влияние старых нарских школ на верховную власть было сильно поколеблено, и еще более ослабло оно в связи с переносом столицы из Нары в Хэйан в 794 г.

«Потрясение основ» власти императорского дома не могло не отражаться и на статусе «сутры-хранительницы» «Нинно-кё», Праджняпарамиты в целом. Требовались новая интерпретация, новые комментарии, и представители новых направлений в японском буддизме энергично взялись за эту работу. Но если Сайдэ комментировал старый текст «Нинно-кё» Кумарадживы, то основатель Сингон использовал уже новый, «исправленный» перевод Амогхаваджры и этим приобретал известное преимущество перед Тэндай. Кукай написал даже не один, а целых два комментария: «Нинно-кё» кайдай и «Нинно-кё бо». И это отражало не только его политические устремления и амбиции. Интерес Кукай



к праджняпарамитским текстам был значительно глубже, поскольку между Праджняпарамитой и Ваджраяной существовала тесная и органическая связь. Философской основой Ваджраяны являются учения мадхьямики и виджнянавады, восходящие, в особенности первая, к сутрам Праджняпарамиты. В свою очередь, многие праджняпарамитские сутры содержат мантры и настолько насыщены тантрийской символикой, что их причисляют к текстам Ваджраяны. Один из ритуальных текстов Сингон — «Дзюсанбуцу Сингон Ханья-Сингё» («Десять будд Сингон и Праджня (парамита) Хридая сутра» например, включает в себя известнейшую праджняпарамитскую сутру. На «Хридая-сутру» (яп. «Ханья-сингё»), интерес к которой проявлял и Амогхаваджра, Кукаем также был написан комментарий.

Интерпретируя мантру «Ханья сингё»: *om gate gate paragate parasamgate bodhi svaha* (в японском произношении: гятэй гятэй харагатэй харосогятэй или [хара-самгатэй] бодзи совака), Кукай соотносит первое «гатэй» с уровнем шраваков, второе — с уровнем пратйекабудд, «харагатэй» — с уровнем последователей Махаяны и «харосогятэй» — с уровнем адептов Сингон (53, с. 273). Если учесть, что в дословном переводе санскритское «gate» означает «движение» (по Пути, указанном Учением Будды), «paragate» — соответственно, «движение за пределы» (к другому берегу, нирване; яп. «тохиган»), а «parasamgate» можно перевести и как «полный, окончательный выход за пределы», и как «общее, совместное движение за пределы» (т. е. включающее всех живых существ), то оказывается, что в концепции Кукая монахи Сингон, превосходящие своей духовной мощью все остальные махаянистские школы, являются основной интегрирующей силой общества, что предполагает высокий статус не только в церковной, но и административной иерархии.

Вместе с тем, подчеркивает Кукай, истина Сингон может быть открыта не всем, а только избранным. Пространная, логически выстроенная проповедь Будды, содержащаяся в сутрах, предназначалась для всех слушателей, но мантры и дхарани — это уже эзотерическое учение (яп. «миккё»). «Будет ли дхарани объяснено — зависит от способностей воспринимающего Учение» (53, с. 274). Кукай строго следовал этому

принципу, он не считал достойным посвящения Сингон даже Сайтё. Сам же Сайтё, хорошо понимая силу и привлекательность Сингон, стремился к сближению с Кукаем и объединению двух учений. Он утверждал, что не видит различия между двумя школами и охотно заимствовал доктрины и методы конкурирующего направления (28, с. 66).

Не следует думать, что такая позиция Сайтё диктовалась только политическим расчетом. (Хотя, если такой расчет был, то он был правильным). Близость многих махаянистских школ объективно определялась общей идейной основой, которую заложили сутры Праджняпарамиты, признаваемые всеми без исключения направлениями буддизма Махаяны. В этом смысле Сайтё был совершенно прав, когда говорил, что суть у обоих учений одна. Можно только уточнить, что эта суть почерпнута из идей Праджняпарамиты, которые повсюду встречаются как в трактатах Сингон, так и Тэндай.

В частности, прослеживается очевидная связь между знаменитой формулой «Хридая сутры»: *gūrat sunyata* (яп. «сики соку дзэ ку») — «Форма пустотна» и тьянтайской концепцией «иссин-санган» («три рассмотрения в одном сознании»), согласно которой все существующее в сознании рассматривается одновременно в трех аспектах. Во-первых, как «пустота» (яп. «ку»), т. е. все явления всего лишь звенья в длинном ряду причинно-следственных связей. Они содержатся уже в своих причинах и продолжают действовать в своих следствиях, поэтому нет ничего, что составляло бы их собственную природу, присущую только им. Таким образом, все явления пусты.

Во-вторых, все явления, хоть и «пусты», но обладают какой-то, пусть самой эфемерной, мгновенной (яп. «кэ») формой, иначе они не были бы явлениями. В «Ханья сингё» это сформулировано следующим образом: «Форма есть пустота, пустота есть форма (форма — пустотна, пустота — форменна), нет формы помимо пустоты, нет пустоты помимо формы. Что есть форма — то и пустота, что есть пустота — то и форма» (36, с. 847). Поэтому, с точки зрения Тэндай, все явления следует рассматривать как находящиеся посередине (яп. «тю») между «пустотой» и «формой». В этом заключается третий аспект «санган» (61, с. 46-47)⁸.

Собственно, «иссин-санган» представляет собой не столько доктрину, сколько религиозную практику, т.к. «три аспекта» постигались не как отвлеченные абстракции, а в процессе медитации.

Философское учение школы Тэндай развивалось на основе теоретических разработок предшествующих ему шести нарсских школ. Это утверждение справедливо и по отношению к другим направлениям японского буддизма, сложившимся в период Хэйан и позже, таким как Сингон, Нитирэн, Дзёдо, Дзэн. (5, с. 132). Влияние Праджняпарамиты на становление догматики нарсских школ, происходившее главным образом в Индии и Китае, еще более очевидно, чем в случае с Тэндай, т.к. комментарии на Праджняпарамиту и составляют центральное ядро основополагающих текстов многих из этих школ⁴. В наибольшей степени это относится к старейшей из нарсских школ — Санрон-сю.

Санрон-сю (кит. Саньлунь-цзун) была основана в Китае в конце VI в. Цзицзаном (Цзясан-даши, 549—622). Его сочинения: «Саньлунь сюань», «Эрди», «Чжунгуань», «Лунь су», и др. — определили направление философского развития школы. Три основных трактата, давшие название школе («Саньлунь-цзун» в переводе: «Школа трёх трактатов»), это — «Мадхьямака-карика» Нагарджуны (кит. «Чжунлунь», яп. «Тюрон»), «Двадшамукхашастра» (кит. «Шиэрмэньлунь», яп. «Дзюнимон-рон») и «Шата-шастра» (кит. «Байлунь», яп. «Хякурон»). Нередко к ним добавляют «Махапраджняпарамита-шастру» (кит. «Дачжиду-лунь», яп. «Дайтидо-рон») и поэтому «Санронсю» называют еще «Сирон-сю» («Школа четырех трактатов»). Все эти трактаты излагают учение Мадхьямики или «шуньявады» — систематизированные Нагарджуной идеи Праджняпарамиты.

Среди учеников Цзицзана был монах из Когурё — Пикван (яп. Экан), прибывший в Японию в 624 г. и положивший начало распространению здесь идей Санрон. Другим известным проповедником этих идей в начальный период школы был Тидзо (ок. 625—672) из храма Хорюдзи. Учениками Тидзо были знаменитые монахи Додзи, Тико и Райко. Став настоятелем храма Дайандзи, Додзи (ок. 670—744) основал здесь собствен-

ное направление в школе Санрон, получившее название по имени храма — «Дайандзи-рю» (22, т. 26, с. 110). Но влияние Додзи на развитие японского буддизма выходило за рамки школы Санрон. Он был хорошо сведущ также в доктринах школ Хоссо, Рицу, Дзёдзи-цу, Кэгон. «Философия и догматика шуньявады в той или иной мере согласовывалась с учениями практически всех школ махаяны (точнее сказать, была одним из тех китов, на которых они держались), — пишет А. Н. Игнатович, — так что, с одной стороны «Дайандзи-рю» в определенном смысле подготовило почву для возникновения указанных школ на островах, а с другой — стимулировало интерес к философским и догматическим спекуляциям в японской монашеской среде» (5, с. 135).

Другое течение в Санрон, «Гангодзи-рю», названное по имени храма, где оно было основано, Тико (703—ок. 776) и Райко (ум. в 729), положило впоследствии начало такому влиятельному направлению японского буддизма, как Дзёдо.

Центральной доктриной Санрон является учение о «двух истинах», суть которого уже излагалась выше. Особенностью данной школы является выделение в каждой из «истин» трех последовательных уровней, поэтому эта концепция носит название — «сандзю-нитай» (три вида двух истин, или «нитай-санган» («две истины — три рассмотрения»)).

Первый уровень относительной истины — это уровень профанного знания, когда просто констатируется какое-либо существование, другими словами утверждается «наличие» (яп. «у»). На втором уровне достигается понимание того, что утверждать можно как «наличие», так и «отсутствие» (яп. «му») или «несуществование» (яп. «ку»). Третий уровень относительной истины — это свободное оперирование как утверждением, так и отрицанием как «наличия», так и «отсутствия».

Первый уровень абсолютной истины — это первый этап постижения учения о «шуньяте»: когда осознается ее существование, т. е. утверждается «отсутствие». На втором уровне отрицается как «у», так и «му». На третьем уровне воздерживаются как от утверждения, так и от отрицания в отношении как «наличия», так и «отсутствия» (50, с. 267—268).

В школе Санрон особо подчеркивалось, что хотя учение о «двух истинах» помогает преодолеть уровень «относительной истины», выйти за его пределы, но само оно еще не представляет уровень абсолютной истины, т. к. может быть изложено только с помощью знаков. Абсолютная же истина вне «знаков и имен». Только на уровне абсолютной истины полностью постигается «шуньята», которая с определенного момента «сливается» с ней. Как относительная, так и абсолютная «истины», вернее наши представления о них, необходимы для того, чтобы «раскрыть» праджню. В этом смысл всего учения Праджняпарамиты.

Несколько иначе трактуется учение о «двух истинах» в другой нарской школе — «Дзэдзицу-сю». Согласно представлениям этой школы абсолютная истина отождествляется с нирваной и «рупа-дхармами» (т. е. дхармами, благодаря которым возникает то, что воспринимается как «чувственное»). Она достигается путем совершения «двадцати семи деяний», главным образом через медитацию и соблюдение обетов. «Праджня» здесь лишь средство для овладения абсолютной истиной. «Шунья» рассматривается как отсутствие реального существования, относится к области феноменального, к миру относительной истины. Таким образом, школа Дзэдзицу представляет собой своеобразный компромисс между Сарвастивадой и Праджняпарамитой, некий переходный (хотя и слишком шаткий) мостик между двумя направлениями, попыткой соединить Хинаяну с Махаяной. Учение Дзэдзицу излагалось в Японии главным образом адептами Санрон, по-видимому, с пропедевтическими целями. Его излагали для того, чтобы опровергнуть. Самостоятельным направлением со своими последователями оно так и не стало. Хотя по традиции Дзэдзицу упоминается в числе других нарсских школ.

Если Санрон основывала свои теоретические построения на учении Мадхьямики, то школа Хоссо представляла другую философскую ветвь Махаяны — Виджнянаваду.

«Хоссо-сю» (кит. «Фасян-цзун») основали выдающийся деятель китайского буддизма, философ, переводчик и путешественник Сюань-цзан (602—664) и его ученик Куй-цзи (632—682). Сюань-цзан (яп. Гэндзо),



наряду с Кумарадживой, внес, наверное, наибольший вклад в дело распространения праджняпарамитской традиции на Дальнем Востоке. Он перевел и свел 16 самостоятельных сутр в единый текст объемом в 600 цзюаней, сгруппировав их по принципу «четыре места [проповеди] — шестнадцать собраний». Этот свод праджняпарамитских сутр, работа над которым продолжалась пять лет (659—663) получил название «Да бань-жо боломито цзин» — «Великая сутра Праджняпарамиты» (санскр. «Махапраджняпарамита-сутра», яп. «дай хання харамитта кё»), она считается основным праджняпарамитским текстом в дальневосточной буддийской традиции. В жизни Сюань-цзана оставил заметный след еще один праджняпарамитский текст, объемом всего в 262 иероглифа — «Хридая сутра». В 649 г., через 4 года после возвращения из Индии, он заново (первым переводчиком был Кумараджива) переводит эту сутру, которую еще перед своим путешествием списал со стены храма «Дасиншаньсы» в Лояне (54, с. 108). Интересно, что «Хридая» выступает в качестве центрального сакрального текста и во всех беллетризованных описаниях этого путешествия Сюань-цзана (см.: 38, 43). Известен комментарий Куй-цзи на эту сутру. Ученик Сюань-цзана был главным систематизатором всей канонической литературы школы и фактически ее основателем.

Школа Хоссо-сю выделяет в проповеди Будды «три поворота Учения». «Первый поворот» содержал теорию дхарм, сущность которой сформулирована в краткой формуле: «Я» — пусто, дхармы (лишь) существуют» (яп. «гаку — хоу»). Во время «второго поворота» Будда изложил сутры Праджняпарамиты, утверждающие: «Я» — пусто, дхармы (также) пусты» (яп. «гаку — хоку»). «Третий поворот» представляет собой изложение доктрин Виджнянавады (т. е. учения Хоссо), содержащих, с точки зрения этой школы, «средний путь не-пустоты и не-существования» (яп. «хику-хиу-тюдю») (44, с. 42). Тэндайская концепция «иссин-санган» является как раз примером реализации такого пути.

В учении Хоссо различают три представления о всей совокупности дхарм. Согласно первому из них, характеризующемуся «признаком привязанности к измерениям» (яп. «хэнгэ сёсю-со»), существует многооб-

разие различных дхарм, которые можно классифицировать, измерять («хэнгэ»). Такого взгляда придерживаются сарвастивадины. По учению же Праджняпарамиты, и Хоссо следует в данном случае ему, этот «признак» (санскр. «лакшана», яп. «со») «пуст и отсутствует» (яп. «ку-му»).

Второе представление касается закона взаимозависимости явлений. Он интерпретируется здесь так, что рождение одних дхарм обусловленно хоть и мгновенным, но реальным существованием (яп. «кэу») других, предшествующих им. Этому представлению соответствует признак «возникновения с опорой на другое» (яп. «этаки-со»). Подобное воззрение также исходит из теории Сарвастивады. В Мадхьямике из закона причинноследственной взаимообусловленности следуют диаметрально противоположные выводы, о чем уже говорилось выше. «Хоссо» и здесь не расходится с выводами Мадхьямики.

Третий признак описывает «истинную реальность» (яп. «Дзимуу»), которая достигается при осознании «равностности» всех дхарм. Он называется «эндзёдзиссо» («признак совершенной истины») или «сёхо-дзиссо» («истинный признак всех дхарм»), и предполагает отсутствие всех знаков («со-му») (21, с. 208—209). В соответствии с доктриной Хоссо, следует осознать, что «собственная природа дхарм» отсутствует трояким образом (яп. «сансю-но мудзисё»). Во-первых, как «отсутствие собственной природы признака» (яп. «со-мудзисё»), во-вторых, как «отсутствие собственной природы рождения» (яп. «сё-мудзисё»), и в-третьих, как «отсутствие собственной природы в высшем смысле» (яп. «сёги-мудзисё»), что предполагает видение отсутствия собственной природы как «индивидуального «Я», так и дхарм. Достигая этого уровня, прозревают «истинную природу всех вещей», их видят такими, какие они и есть в действительности («татхата», яп. «синнё») (21, с. 208).

Нетрудно видеть, что и здесь ход рассуждений последователей Хоссо соответствует идеям Праджняпарамиты, и, более того, вдохновлен ими. Расхождения, и притом довольно серьезные, возникают в вопросе о природе Будды и возможности спасения для всех живых существ. Хоссо фактически отрицает принцип все-

общности спасения всех живых существ — один из краеугольных принципов всей Махаяны, что, естественно, вызывало резкую критику со стороны других махаянистских школ. Против ограничения этого принципа в концепции Хоссо выступал, в частности, Сайтё.

В учении школы Хоссо большое внимание уделялось классификации дхарм и в этом смысле она имеет много точек соприкосновения с Сарваствивадой. Вполне закономерен тот факт, что часть последователей Хоссо специализировалась на изучении доктрины Сарваствивады и образовала дочернюю по отношению к Хоссо школу Куся-сю.

Основателем Хоссо-сю в Японии был Докё (629—700), учившийся в Китае у самого Сюань-цзана. Он сыграл очень значительную роль в становлении буддизма как государственной идеологии. Ему первому принадлежит идея активного вовлечения буддийских монахов не только в политическую, но общественную и хозяйственную жизнь страны (29, т. 1, с. 6). Его ученик Гёги (668—749) активно проводил этот принцип в жизнь и сумел организовать за сорок лет строительство 49 храмов, шести мостов, семи водоемов, четырех каналов, дороги, не считая остального. Деятельность Гёги вдохновила позднее Сайтё на создание своей концепции «бодхисаттвы-монаха».

Хоссо стремилась и к непосредственному влиянию на политику императорского двора. Таким влиянием, несомненно, обладал сам Докё, но и после него школа старалась не утрачивать своих политических позиций, о чем свидетельствует комментарий на «Нинно-кё», написанный Гёси (ум. в 750), кстати, первый комментарий на эту сутру в японской традиции.

В учении школы «Кёгон-сю» (кит. «Хуаянь-цзун»), догматика которой весьма сложна, одно из центральных мест занимает концепция причинности. Все причины, рассматриваемые в ней, подразделяются на два класса: «внутренних» (яп. «ин») и «внешних» (яп. «эн»). Выделяются «шесть значений внутренних причин» с точки зрения их соотношения с «внешними». Эти соотношения образуются в результате различного сочетания трех факторов: «силы» («урики»), «наличия» («у») и «пустоты» («ку»). Подробный анализ всех возможных аспектов проявления «внутренней» причины



в их сочетании с различным действием «внешних» причин приводит теоретиков Кэгон к конечным выводам о том, что «плод» (яп. «ка») действия «внутренней» причины полностью обусловлен «пустотой» и «наличием». Так считал, в частности, Фа-цзан (643—712) — один из основных систематизаторов учения школы Хуаянь, ссылаясь при этом на известное положение из «Муламадхьямика-карика» Нагарджуны: «Все, что обусловлено другим, — не имеет собственной природы и пусто» (21, с. 338). Таким образом, для исчерпывающего описания сложной системы взаимодействия «внешних» и «внутренних» причин оказывается достаточно только двух факторов: «пустоты» и «наличия». Фактически даже одного, если говорить о «наличествующей пустоте».

Авторы всех канонических трактатов школы единовременно признают концепцию причинности Мадхьямики единственно верной. Основатель «Хуаянь-цзун» — Ду-шунь (557—640) свой трактат «Хуаянь фацзе гуань» («Рассмотрение [сущности понятия] Дхармадхату в [школе] Хуаянь») начинает с анализа известной формулы сутры «Синь-цзин» («Ханья сингё») о «пустоте» и «форме» (39, с. 684). Влияние учения Мадхьямики и вообще праджняпарамитских идей на формирование доктрин Хуаянь признавал и другой патриарх школы — Цзун-ми (780—841). Вместе с тем, он вслед за Фа-цзаном считал Мадхьямику лишь промежуточным этапом на пути достижения «полного и окончательного просветления». Парадоксально, что это свое утверждение Цзун-ми подкрепляет цитатой опять же из «Панчавимшатисахасрика-праджняпарамита-сутры» (46, с. 709). Правда, если в сутре говорится, что «пустота является воротами в Махаяну» в том смысле, что она «открывает путь к постижению Дхармы», то Цзун-ми интерпретирует эти слова таким образом, что «пустота (всего лишь) ворота», за которыми, собственно и начинается истинное Учение. Здесь Цзун-ми имеет в виду, естественно, учение «Хуаянь-цзун».

Праджняпарамитские корни можно проследить в хуаяньской концепции тождественности «ли» (яп. «ри») и «ши» (яп. «дзи») — центральных категорий школы, обозначающих абсолютное и феноменальное. Во многих контекстах «ри» равнозначна «шунье».



Кэгон-сю стремилась соединить в себе элементы практически всех махаянистских школ, претендуя на полноту и окончательность в изложении высших истин буддийского учения и, соответственно, на особую роль в политической жизни страны. «Золотым веком» Кэгон можно считать время правления императора Сёму-тэнно, когда был возведен главный храм школы и всей страны — Тодайдзи, сооружена статуя Будды Лочаны — главного будды в пантеоне Кэгон. Напомним, что это же время было временем широчайшего распространения праджняпарамитских сутр и придания учению Праджняпарамиты фактически государственного статуса. Можно по-разному интерпретировать тот факт, что наиболее тесно связанные с праджняпарамитской литературой школы были и наиболее влиятельными в политическом отношении в нарский период, но это совпадение явно не было случайным.

В середине VIII в. знание праджняпарамитских текстов входило в число экзаменационных требований к будущим монахам, в частности, нужно было декламировать «Ханья сингё», наряду с другими сутрами и отрывками из них, для того, чтобы получить официальный «диплом» (яп. «когэн») (20, с. 468—469). Правительство стремилось жестко контролировать буддийское духовенство именно потому, что его деятельность была связана с «регуляцией» сакральной силы, от которой зависело благополучие страны и самих правителей, но по мере распространения буддизма делать это становилось все труднее и труднее.

Появлялось все больше так называемых «самовольных монахов» (яп. «сидосо»), которые по различным причинам или не закончили обучение в монастыре (и, соответственно, не получили официального «диплома»), или не учились вовсе. Эти люди, лишённые возможности постоянно жить в монастыре (или не имеющие склонности к этому), вынуждены были скитаться по всей стране, переходя с места на место (что, в сущности, вполне соответствовало образу жизни древних индийских бхикшу). Ясно, что подобных «самовольных монахов» не приглашали в дворцовые покои для чтения «трех сутр, защищающих страну» или «Дай ханья-кё». Основным занятием для них было врачевание, гадание, прорицание, а наиболее привычной аудиторией и

клиентурой — крестьянство. Именно благодаря деятельности «сидосо» буддизм в Японии превращался из религии избранных в религию для всех. Существенно различалась у «сидосо» и элитарных монастырских монахов и мотивация обращения к праджняпарамитской литературе.

Для тех и для других Праджняпарамита была прежде всего сакральной силой, но для монастырей публичное чтение сутр превращалось в государственный ритуал и, в какой-то степени, было исполнением чиновничьих обязанностей, в то время как «сидосо» не были скованы рамками монастырского устава, кодекса «Сонирё» или канонических толкований, а в своей проповеди они должны были учитывать насущные и повседневные нужды простого народа, соответственно используя магическую силу сутр и дхарани⁵.

Издравле отшельники предпочитали в качестве места своего уединения горы. В Японии таких горных отшельников называли «ямабуси» («горные скитальцы»). «Ямабуси» были тем социальным субстратом, на основе которого возникло движение «сюгэндо». Его истоки связывают с именем Эн-но гёдзя (настоящее имя — Эн-но Одзуну, 634—начало 700). Прозвище «гёдзя» («отшельник»), он получил потому, что большую часть своей жизни провел в горах, занимаясь медитацией. Существует предание о том, что на вершине горы Мино Эн-но гёдзя встречался с самим Нагарджуной (58, с. 232). Скорее всего Нагарджуна выступает в этой истории в ипостаси святого, обладающего сверхъестественными способностями («сюгэндо» буквально означает: «путь овладения магической практикой»), но не следует забывать и о Нагарджуне — комментаторе праджняпарамитских сутр и систематизаторе учения Праджняпарамиты. В буддийской житийной литературе образы Нагарджуны — чудотворца и Нагарджуны-философа слились воедино и нельзя искусственно «вычленить» один из них, не нарушая смысла повествования. Есть все основания полагать, что Праджняпарамита занимала значительное место в практике «ямабуси».

Очень близко по духу к «сюгэндо» было такое эзотерическое направление в японском буддизме, как «миккё» (т. е. «тайное учение»), проявляющее значительный интерес к тантрийской практике. Привержен-

цы «миккё» были практически во всех школах, большое распространение это течение получило в тэндайских монастырях, что отражало кардинальную установку этой школы, заданную еще Сайтё, на сближение с Сингон. Знаменательно, что среди канонических сутр этого направления была «Конго ханья-кё» («Ваджраччхедика-праджняпарамита сутра») (5, с. 155).

Поскольку сакральная сила Праджняпарамиты тесно связывалась с сакральной силой верховного правителя, любое обращение к ней подлежало строгой регламентации. Бесконтрольная деятельность последователей «сюгэндо», в особенности магическая практика и несанкционированное чтение сакральных текстов, не могло не вызывать серьезного беспокойства правительства, резкого осуждения и принятия решительных мер противодействия с его стороны, поскольку такая практика подрывала самые основы власти, авторитет монастырского духовенства и всю систему отношений двора и клира. Не случайно Докё, хорошо понимавший как монах эту опасность, едва прийдя к власти, первым же указом запретил всякое отшельничество. Многие известные японские буддийские подвижники в той или иной степени преследовались властями. Гонениям подвергался Кёги на начальном этапе своей деятельности. Эн-но гёдзя был сослан на остров Идзу⁷.

Легенды о преданиях об отшельниках, последователей «сюгэндо» положили начало особому жанру в японской литературе — «сэцува»⁸. Первым сборником сэцува были «Записки о чудесах Японии» («Нихон рёики»), написанные в 822 г. монахом из храма Якусидзи Кёкаем. В предисловии к первому свитку сборника Кёкай пишет, что он использовал в качестве образца китайские сборники «Мин баоцзи» («Вести из преисподней») Тан Линя и «Цзиньган баньяоцзин цзияньцзи» («Удивительные записи о Ваджраччхедике-праджняпарамита сутре») Мэн Сян-чжуна. [25].

Уже по названию китайского сборника можно судить о тех ассоциациях, которые связывали Праджняпарамиту со всем «чудесным» и сверхъестественным (с загробным миром, в частности). Не случайно и в «Нихон рёики» «Ханья сингё» — одна из наиболее упоминаемых сутр.

«Нихон рёйки», разумеется, не обладает достоверностью исторического документа, (хотя первые тридцать историй из первого свитка Кёкай написал на основании письменных источников, и это следует иметь в виду). Тем не менее, хронологические уточнения, которыми снабжены некоторые предания в сборнике, вполне могут отражать действительные исторические события и представляют в этом смысле интерес для исследователя. Итак, в одной из историй первого свитка (1.14), рассказывается о монахе Сака Гигаку из Пёкче. Спасаясь от нашествия Тан и Силла (660 г.), он прибыл в Японию. Это происходило, отмечает Кёкай, «когда Поднебесной управляла государыня Саймэй из нового дворца Окамото» (18, с. 99). Гигаку поселился в храме Кудара в Нанива. Среди других монахов он отличался особо благоговейным отношением к сутре «Ханья сингё». Как-то заметили, что его келья ночью ярко освещена. Оказалось, что сияние исходило из рта Гигаку, читавшего «Ханья сингё». Как стало известно впоследствии ученикам, чтение сутры наделило Гигаку способностью видеть сквозь стены и свободно проходить через них. Отметим в скобках, что «праджняпарамита» в сутрах часто уподобляется «беспрепятственному пространству» (санскр. «акаша», яп. «коку»). Таким образом, можно предположить, на основании «Нихон рёйки», что во время правления Саймэй (655—661) «Ханья сингё» была уже достаточно распространена на островах, т. к. ничто в рассказе не указывает на то, что до Гигаку никто в Японии ничего не знал о «Ханья сингё». Из другой истории сборника (II, 19), относящейся ко времени императора Сёму, явствует, что копию этой сутры можно было тогда приобрести на восточном рынке Нары за пятьсот монет.

В хэйанской литературе можно встретить много упоминаний о праджняпарамитских сутрах и описаний, связанных с ними церемоний.

Пересказ историй о «Ханья сингё» как о «чудотворной сутре» (в основном заимствованных из «Нихон рёйки») содержится в «Самбо экотоба» («Поучение с поясняющими примерами о «Трёх сокровищах») — дидактическом сочинении, написанном в 984 г. видным придворным, представителем одного из самых знатных аристократических родов, Минамотоно Тамэнори

(ум. в 1011 г.), по заказу императора Рэйдзэя (968—969) для его дочери принцессы Такако. В книге в доступной форме излагаются основы махаянского буддизма и, в первую очередь, учение Праджняпарамиты, приводятся некоторые джатаки, притчи, жития святых подвижников (Сётоку-тайси, Эн-но гёдзэ, Гёги). Эта компиляция дает определенное представление о том, что в те времена считалось важным и необходимым знать мирянам из высших слоев общества, многим из которых волею судеб суждено было покинуть мир и уйти в монастырь.

Ревностный последователь Дзёдо — Миёси Тамэясу (1049—1139), хотя и не ставший монахом, но ежедневно читавший «Ханья сингё», «Амида-кё», и «Конго ханья кё», написал не дошедшую до наших дней «Конго ханья гэнки». Скорее всего, это было переложением «Цзиньган баньяоцзин цзияньцзи».

Сэй-Сёнагон в «Макура-но соси» упоминает «непрерывные чтения сутр», «чтения священных книг», имея в виду непрерывные чтения «Дай ханья кё» во вторую и восьмую луну. Среди «священных книг» она упоминает и «Конго ханья кё» (16, с. 219).

В «Гэндзи-моногатари», другом великом произведении этой эпохи, не только неоднократно упоминаются «священные чтения» праджняпарамитских сутр («Дай ханья кё» в гл. «Сакаки», «Нинно-кё» в гл. «Акаси», «Конго ханья кё» в гл. «Вакана»), но в главе «Котё» («Бабочки») подробно описаны устройство и весь ход проведения этих чтений. Интересно сравнить описание торжественных церемоний и приготовлений к ним в главах «Котё» и «Вакана» с указаниями седьмой главы «Цинно-кё», где говорится:

«Махараджи, вы должны приготовить девятицветные флаги, девяти чжанов (дзё) длиной, цветы девяти цветов, двух чжанов высотой и тысячу светильников высотой в пять фаней (сунов), девять шкатулок из нефрита, с нефритовыми крышками, украшенные семью драгоценностями алтари для сутр, и поместить туда (т. е. в шкатулки) девять свитков Сутры.

Устраивающий церемонию государь должен установить сто сидений перед алтарями. Эта Сутра испускает тысячи сверкающих лучей и препятствует возникновению семи бедствий на протяжении тысячи ли

(ри) вокруг. Если государь находится во дворце, он должен сделать украшенные семью драгоценностями занавеси, установить под ними высокий трон, также украшенный семью драгоценностями, и поместить на него Сутру. День за днем он должен совершать подношения, осыпать все цветами, воскурять благовония, как если бы прислуживал отцу с матерью или Шакре, царю богов» (40, с. 832 с).

Мурасаки Сикибу в главе «Котё» подробно описывает церемонию подношения цветов, предшествующую началу весенних «священных чтений», которые устраивает Государыня-супруга в доме своего отца Гэндзи, занимающего в это время пост Великого министра. Этот ритуал, каким он предстает в романе (и каким, без сомнения был во времена Сэй-Сёнагон и Мурасаки Сикибу): превращается в настоящее театрализованное представление.

Вначале взорам собравшихся, нарядно одетых соответственно предстоящему торжеству, именитых гостей предстала разукрашенная ладья, скользящая по глади пруда к месту церемонии. Находившиеся в ней восемь миловидных детей, наряженных в костюмы птиц и бабочек, держали цветы в золотых и серебряных вазах. Приплыв в сад Государыни, они передали цветы служителям и исполнили сначала «Танец птиц» (яп. «Торино май»), а затем «Танец бабочек» (яп. «Котёраку»). Все детали праздника тщательно продуманы, с тем, чтобы достичь максимального эстетического эффекта. Но всякое эстетическое переживание, согласно хэйанским канонам, непременно должно было быть облечено в поэтическую форму. Блестящий придворный, старинный друг Гэндзи — То-но Тюдзё обменивается с Государыней окрашенными в элегические тона поэтическими посланиями, в которых обыгрывается тема бабочек, давшая название всей главе⁹.

Представляется, что такое искусно поставленное и роскошно оформленное действо, с костюмами, музыкой, танцами и декламацией, каким было весеннее и осеннее публичное чтение «Дай ханья кё», могло послужить прообразом для театра Но.

«Шунья» была сквозной темой всех праджняпарамитских сутр. Слушатели этих текстов непосредственно переживали «пустотность». Но ведь это же и основная



эстетическая «сверхзадача» драматического искусства Но! «Актер Но, если он мастер своего дела, — пишет Т. П. Григорьева, — шаг за шагом ведет зрителя к тому состоянию, которое позволяет пережить «красоту Небытия», увидеть невидимое, услышать неслышимое» (3, с. 141). А в другой, более ранней своей работе этот же автор замечает следующее: «Пустота соединяет зрителя и сцену. И эту особенность японского искусства невозможно понять, не отдавая себе отчета в том, что значило для японцев Небытие» (4, с. 206). Осознавали же сущность Небытия японцы прежде всего через сутры Праджняпарамиты.

Любопытное описание церемонии публичного толкования сутр «Амида-кё» и «Ханья сингё», состоявшейся в 1110 г., содержится в книге «Хякудза ходан кикигакисё» («Выписки из стодневных толкований Закона») неизвестного автора. Церемония была устроена во исполнение обета одной из принцесс крови. Фактически она представляла собой диспут между девятью монахами из школ Хоссо, Тэндай и Кэгон. После ста дней, о которых говорится в названии сочинения, церемония была возобновлена и продолжалась после этого еще двести дней. Правда, не все это время было посвящено обсуждению сутр, пересказывались легенды о чудесах, притчи и т. д., словом, все то, что можно найти в «Нихон рёики» и других подобного рода сборниках. Но даже с учетом этого обстоятельства срок чтений впечатляет, особенно при сопоставлении с объемом сутры «Ханья сингё» (впрочем, наверное, только на взгляд человека западной культуры, привыкшего соизмерять объем содержания с объемом текста).

Упоминания о «Нинно-кё» встречаются в «Гэндзи-моногатари», «Удзиской-моногатари», «Ёсцунэ-ки». В «Гэндзи» просто коротко сообщается о проведении торжественного чтения сутры («Нинноэ») в связи с обрушившимся на страну тайфуном, как об обычной для таких случаев церемонии (гл. «Акаси»). В одной из историй «Удзиской» (15, 6) рассказывается о внешне ничем не примечательном монахе из храма Гокуракудзи, который узнав о болезни Великого министра Хорикавы взял «Нинно-кё» и пошел во дворец. Здесь, стоя недалеко от ворот, он стал читать сутру, весь предавшись этому занятию и ничего вокруг не заме-



чая. Чудесным образом догадавшись о его присутствии, Великий министр призывает его к себе и сразу же выздоравливает, как только монах является (30).

В шестой главе «Ёсицунэ-ки» Кадзивара рассказывает о случившейся некогда великой засухе, продолжавшейся сто дней. В соответствии с указаниями старинных книг собрали сто монахов из храмов Хиэй, Миидэра, Тодайдзи, Кокубундзи и велели им читать «Нинно-кё» у пруда Сидэ. Сто монахов прочитали сутру, однако чуда не произошло. Тогда по высочайшему соизволению велено было созвать сто танцовщиц-сирабёси. Девяносто девять исполнили свой танец, но никакого результата не последовало. После этого пригласили танцевать известную своим мастерством Сидзуку, и не успела она исполнить половину сирабёси, как собрались тучи, загредел гром, засверкали молнии, пролился долгожданный дождь, продолжавшийся три дня, и в страну вернулись покой и благополучие (23).

Как видим, в «Ёсицунэ-ки», созданном уже в эпоху Муромати, отношение к сутре «Нинно-кё», ее «чудотворным способностям» совершенно иное, чем у хэйанских авторов. С одной стороны, можно отметить, что магии «заморского» учения — буддизма здесь противопоставляется «своя», исконно японская магия ритуального танца, восходящая к древним шаманским пляскам и призываниям; монаху, хранящему целибат, — женщина, символизирующая жизнепорождающее начало; представителю высших слоев общества, — человек из народа. Все это, в общем-то, естественно, для такого произведения, как «Сказание о Ёсицунэ».

Но, с другой стороны, здесь, на наш взгляд, подчеркивается несостоятельность «Нинно-кё» именно как инструмента императорской власти, в то время когда эта власть практически была сведена к нулю, и указывается на превосходство синтоизма, который в период создания «Сказания» в качестве новой государственной идеологии пытались активно утверждать сёгуны Асикага.

Провал попытки императора Годайго (1319—1338) реставрировать прямое императорское правление в 1337 г. («реставрация Кэмму», яп. «Кэммуно тюко»), «смута годов Онин» (1467—1477) и последующая анархия в государстве, выразившаяся в движении «гэко-кудзё», в общественном сознании как «сутры-храни-



тельницы» императорского дома и «защитницы страны», что и отразилось в «Ёсицунэ-ки». К этим же выводам можно прийти, прослеживая тысячелетнюю традицию комментирования «Нинно-кё». Начиная с Гёси, Сайтё и Кукая, она продолжалась почти непрерывно до конца XIII в. После Кукая последовательность была следующей: Энтин (Титё-дайси, 814—891) из школы Тэндай; Какутё (ум. в 1029) — Тэндай; Синкаку (ум. в 1181) — Сингон; Дохан (1184—1252) — Сингон; Райю (1226—1304) — Сингон; Рюдзё (ум. в 1299) — Тэндай. Затем, после длительного перерыва: Рёта (1622—1680) — Сингон и Кёкэн (1652—1739) — Тэндай. Уже сам по себе этот список комментариев «Нинно-кё» любопытен. Он позволяет достаточно наглядно проследить использование политических идей «Нинно-кё» в борьбе школ за влияние на императорский двор. Видно, что это теоретическое соперничество шло с переменным успехом между представителями всего двух школ: Сингон и Тэндай. Образовавшаяся временная «лакуна» в комментаторской традиции совпадает с периодом правления дома Асикага. Возобновляется интерес к сутре только с установлением сильной централизованной власти домом Токугава, что можно было бы объяснить появившейся надеждой на «реанимацию» традиционной буддийской политической концепции «Нинно-кё» и восстановление влияния «старых» школ, хранивших верность императорскому дому в самые трудные для него годы. Но этой надежде (если она существовала) уже не суждено было сбыться. Сама императорская власть, в лице вступившего на престол в 1643 г. императора Гокомё, отвернулась от буддизма. Новый император с презрением относился к древнему индийскому учению и считал его абсолютно бесполезным в делах государственного управления (60, т. II, с. 8). Поэтому обращение Рёта и Кёкэна к «Нинно-кё» можно расценить как последнюю отчаянную попытку «образумить» «заблудившуюся власть» и, в то же время, как мужественную демонстрацию своих убеждений в практически уже безнадежной ситуации.

Разумеется, представители «новых» школ (Дзэн, Дзёдо, Нитирэн), появившихся в XII—XIII вв. не стояли в стороне от политической борьбы, но они ориентировались на другие социальные слои, другие струк-



туры власти и другие сакральные тексты, т. е. соответственно: на самурайство, сёгунат, «Конго ханья кё», «Ханья сингё», в меньшей степени «Дай ханья кё» (если говорить только о праджняпарамитских сутрах). В целом, высокий авторитет Праджняпарамиты и представление о ее сильных «защитных» свойствах оставались столь же устойчивыми, как и раньше, из «обращения» у «новых» школ оказалась «изъята» только «Нинно-кё», слишком явно ассоциирующаяся с прямым императорским правлением.

Историю Дзэн в Японии принято вести от Эйсай (1141—1215), хотя с неменьшим основанием ее можно было бы вести и от Докё, который обучался искусству медитации у Сюань-цзана и построил в своем монастыре Гангодзи в Наре первый медитационный зал. Заслуга Эйсай заключалась не в том, что он первый принес и распространил идеи Дзэн на японских островах (с ними были знакомы здесь и до него), а в основании первых дзэнских монастырей и обосновании правомочности существования Дзэн как отдельного и самостоятельного направления японского буддизма. Главный принцип, исходя из которого должна строиться аргументация, был хорошо известен: «буддийское учение — защита страны». Необходимо было доказать, что дзэнские монахи способны осуществлять эту функцию эффективно. Если бы дело происходило в годы Энги и Тэнряку, то скорее всего, Эйсай обратился бы к сутре «Нинно-кё» и написал на нее комментарий. Но поскольку ему приходилось действовать в совершенно новой политической ситуации, сложившейся после поражения Тайра и императорского дома в борьбе с Миनाмото, он отходит от политической традиции «Нинно-кё». Эйсай пишет «Трактат о защите страны посредством проповеди Дзэн» («Кодзэн гококу-рон»), служащий одновременно обоснованием притязаний нового направления на самостоятельность и политическое влияние, ответом на критику со стороны Тэндай и Сингон и первым сводом правил дзэнских японских монастырей.

Сёгуны Минамото остро нуждались в идеологической поддержке своей власти, но не могли рассчитывать на нее со стороны старых монастырей, многие настоятели которых были связаны кровным родством с



императорским домом и поверженным кланом Тай-ра. Эйсай безошибочно выбрал момент для утверждения своего направления «Риндзай-дзэн», проявив незаурядный политический талант. Развивая в «Кодзэн гококу-рон» тему «защиты страны», он никак не упоминает о «Нинно-кё», зато подчеркивает, что в дзэнских монастырях в течение тридцати дней, предшествующих дню рождения императора, ежедневно читают «Дай ханья кё», кроме того, в начале каждого месяца устраивают церемонию «хоон», во время которой толкуют Праджняпарамиту «во славу правящего императора» (35, с. 15 а). Учение Дзэн, утверждается в трактате, распространяет Дхарму именно в том виде, в каком ее проповедовал древний Будда, осуществляя непосредственную «подлинную» передачу рьясы (яп. «кэса») от одного к другому и практикуя «подлинный метод мудрецов древности». В правилах поведения и дисциплины Дзэн нет «смещения верного и неверного». Изучая это учение, постигают все направления буддизма. Относясь внешне лояльно к другим доктринам, внутренне достигают Высшей мудрости.

Проявляя внешне пиетет по отношению к «священной особе императора», Эйсай в действительности адресовал свой трактат не ему, а камакурскому правительству Сёгуна Ёриэ, под покровительством которого он в 1202 г. построил храм Кэнниндзи. Получив в 1206 г. высший ранг в буддийской иерархии — «сордзё», первый японский патриарх Дзэн перебирается в Камакуру, где активно и успешно пропагандирует свое учение, находясь у истоков того течения, которое впоследствии будет названо «камакурским дзэн».

Вместе с тем, учение Эйсая было достаточно эклектичным и испытало на себе влияние доктрин Тэндай и других школ. В Кэнниндзи наряду с дхьяной практиковались и ритуалы Сингон, поэтому дзэнским храмом в подлинном смысле слова во времена Эйсая он все-таки еще не был. Как гласит предание, к патриарху Риндзай (кит. Линь-цзи) незадолго до его кончины пришел совсем молодой тэндайский монах, которого Эйсай препоручил заботам своего ученика Мёдзэна (1184—1255). Этому молодому монаху Догэну (1200—1253), суждено было стать основателем другого направления в японском дзэн-буддизме — «Сото».

В 1223 г. Догэн вместе с Мёдзэном отправляются в Китай, чтобы совершенствоваться в Дхарме. Непосредственно соприкоснувшись с китайским Чань, посетив целый ряд монастырей, он испытал сильное разочарование и уже собрался вернуться в Японию, когда случай свел его с наставником Жу-цзином (1163—1228) из чаньской школы Цаодун. В мае 1225 г. Догэн достигает Просветления, но в течение еще двух лет остается с наставником. В 1227 г., получив от Жу-цзина его рясу и портрет (символы передачи Дхармы), первый патриарх Сото возвращается домой, в Японию, где, проведя несколько лет в строгом уединении в медитации (яп. «дзадзэн»), он основывает в 1233 г. близ Киото новый монастырь Косёдзи, который можно считать первым «истинно» дзэнским монастырем на японской земле.

Наряду со строительством монастыря, Догэн приступает к активной литературной работе, продолжавшейся весь десятилетний период, который он провел в Косёдзи. В это время им были написаны «Дзадзэнги» («Метод практики «сидячей медитации»), «Бэндова» («Беседы об изучении Пути») и другие трактаты, вошедшие в его фундаментальный труд «Сёбо гэндзо» («Драгоценное Знание Истинного Закона»).

Знаменательно, что именно в «переломный» 1233 г. Догэном был написан комментарий к «Паньчавимшатисахасрика-махапруджняпарамита сутре» (который был назван им по имени сутры — «Мака ханья харамицу»).

Для комментирования Догэн выбрал несколько фрагментов из сутры. В одном из них Шакра, владыка богов, спрашивает Субхути, одного из ближайших учеников Будды, о том, каким образом должны бодхисаттвы изучать Пруджняпарамиту. Субхути отвечает на это, что «глубочайшую Пруджняпарамиту» следует изучать как «беспрепятственное пространство» (санскр. «акаша», яп. «коку») (51, с. 26).

Итак, заключает Догэн, «изучение Пруджняпарамиты» есть «беспрепятственное пространство», «беспрепятственное пространство» есть «изучение Пруджняпарамиты». Здесь необходимо пояснить, что в понятии «акаша» для буддистов основным, ведущим является именно «беспрепятственность», или «непрерывность»

(или, как сейчас сказали бы — «континуальность»). Из «беспрепятственности» уже вытекает «протяженность». Следовательно, смысл слов Догэна состоит в том, что изучение Праджняпарамиты — это полностью континуальный процесс, лишенный всякой дискретности, не дискурс, а интуиция.

После этого Догэн цитирует то место из сутры, где Шакра спрашивает Будду, каким образом он, Шакра, должен защищать воспринявших Праджняпарамиту. В свою очередь Субхути задает Шакре встречный вопрос: «Видит ли он здесь объект для защиты?» На что получает от владыки богов отрицательный ответ. «Жить в соответствии с Праджняпарамитой, согласно Учению, — заключает Субхути, — это и есть защита». «Если «пребывающие в Праджняпарамите» никогда не отступают от нее, то ничто человеческое и нечеловеческое не найдет пути, чтобы причинить вред им». «Если ты хочешь защитить бодхисаттв, которые живут в глубокой Праджняпарамите согласно Учению, — говорит Субхути Шакре, — то это не будет отличаться от желания защищать «беспрепятственное пространство».

Комментируя этот фрагмент, Догэн пишет о том, что «восприятие, «схватывание», повторение и всестороннее обдумывание (Праджняпарамиты) и есть не что-либо иное, как «защищающая мудрость». Догэн вспоминает слова своего учителя, сравнившего тело с «висящим в пространстве ртом», который, не задаваясь вопросом о том, какой дует ветер: восточный, западный, южный, или северный (т. е. откуда пришло учение), — равно свидетельствует всем о мудрости. Вывод, к которому нас шаг за шагом подвел наставник, следующий: «Все это тело — мудрость, все другого — мудрость, все свое — мудрость, все восточное, западное, южное, северное — мудрость» (51, с. 26–27).

В последнем цитируемом фрагменте сутры говорится о том, что Праджняпарамита есть Будда, Будда есть Праджняпарамита. И почему? По той причине, что все, кто реализовал «Таковость», приобрел заслуги, стал истинно просветленным, проявляет это благодаря Праджняпарамите.

Из утверждения: «Будда есть Праджняпарамита» по Догэну следует, что «Праджняпарамита — это все вещи».



Эти «все вещи» являются характеристиками пустотности, нерожденности, неразрушимости. Они не загрязнены и не чисты, не возрастают и не убывают. Проявление этой Праджняпарамиты есть проявление Будды. Необходимо исследовать ее, изучать ее, оказывать уважение и почтение ей. В этом проявление заботы и служение Будде. Это Будда в заботливости и служении (51, с. 27).

Приступая к строительству монастыря, открывая новое для Японии направление в дзэн-буддизме, Догэн, следуя традиции, пишет комментарий на Праджняпарамиту, одной из центральных тем которого является тема «защиты».

Но, если сравнить «Кодзэн гококу-рон» Эйсай и «Мака хання харамицу» Догэна, видно, что мотивы обращения к авторитетным праджняпарамитским сутрам существенно разнятся у первых японских патриархов Риндзай и Сото. Эйсай стремился укрепить политическое влияние своего направления, и эта его цель ясно прослеживается в трактате. В комментарии Догэна власть как адресат абсолютно отсутствует. Более того, когда Догэн говорит о «защите», то он имеет в виду не «защиту» императора, его дома, двора, правительства и даже не «защиту страны», т. е. государства, а «защиту» простых верующих. К властям же Догэн относился откровенно «прохладно». Он почти демонстративно отказывается от почестей, которыми его осыпают правительство и сам император, дважды отклоняя высочайше пожалованное торжественное одеяние духовной особы высшего ранга. Свое отношение к этим регалиям он отразил в весьма ироничных стихах, когда в третий раз все-таки был вынужден принять их. Но всю свою жизнь он носил только обычную черную рясу.

Стремясь быть подальше от столиц с их беспокойной жизнью, насыщенной политическими интригами, Догэн удаляется в провинцию Этидзэн, где основывает монастырь Эйхэйдзи, в котором воплотились его представления об идеальной дзэнской обители.

Политические расчеты совершенно не интересовали Догэна, когда он писал «Мака хання харамицу». Для него Праджняпарамита не магическая сила, не инструмент власти, а средство для достижения Просветления, превращающееся в само Просветление. «Защи-

та» Праджняпарамиты — не в овладении сверхъестественными способностями, а в правильном взгляде на мир, в умении видеть вещи такими, какие они есть в действительности. Что защищать, если нет объекта для «защиты»? Проблема переносится из области магии в плоскость философии. «Праджню» нет необходимости где-то искать, она — всюду. Будда — во всем, и некого и не от кого защищать.

Праджняпарамита является ключом ко всему учению Догэна. В «Эйхэйко року» он так описывает свое Просветление: «Я осознал только, что мои глаза горизонтальны, а нос вертикален, и что я не был обманут другими. Я вернулся из Китая с пустыми руками. Нет никаких тайн в буддизме. Время протекает в соответствии со своей природой, солнце встает на востоке, луна садится на западе» (56, с. 197)¹⁰. Другими словами, Догэн говорит здесь о видении вещей в их «Таковости» («глаза горизонтальны, нос вертикален», «солнце — на востоке, луна — на западе») и переживании их «пустотности» («вернулся с пустыми руками»). Для Догэна практикуемые в Дзэн «угашение думания» («мунэн») и действий — ничего более, чем обычные формы поведения и активности, «отказ от слов и знаков» — не что иное, как употребление обычных слов и фраз (59, с. 150).

«Праджняпарамитское» (можно было бы даже сказать «пантеистическое», если не бояться рискованных параллелей) мировоззрение Догэна органично облекается у него в поэтические образы:

*Цвет горы и звук ручья,
Как они есть — Будды Шакьямуни
облик и голос.*

(59, с. 137).

Нельзя не вспомнить и его, ставший хрестоматийным, «Изначальный образ»:

*Цветы — весной,
Кукушка — летом,
Осенью — луна.
Холодный чистый снег —
Зимой.*

В этих максимально простых, безыскусственных строчках Догэна, находящихся за пределами всякой попытки их комментирования, проявлена реализованная «Таковость». Время «течет» сквозь них совершенно естественно, не задерживаемое никакими «запрудами» субъективной ментальности.

Праджняпарамита, в тех или иных своих проявлениях, буквально «пронизывает» всю японскую литературу. Прежде всего следует сказать об образах «ладьи», «челна», «места», «другого берега», «переправы» — непосредственно связанных со значением слова «парамита» («переправа к другому берегу»). Эти образы в сознании японцев могли ассоциироваться не только с определенными текстами, но и с праздником «Другого берега» (яп. «Хиган-э»), который отмечался во вторую и восьмую луну, т. е. тогда же, когда проводились публичные чтения праджняпарамитских сутр.

Примеры использования слов, обозначающих «переправу» именно в специфически буддийском, праджняпарамитском значении встречаются уже в «Манъёсю»:

*Этот бренный мир!
С чем сравнить могу тебя?
Рано на заре
Так от берега ладья
Отплывает без следа...*

(11, Прилож. с. 176).

Эта танка Сами Мандзэя цитируется и в романе «Гэндзи-моноготари», целый ряд глав которого носит в своих названиях те же образы: «Девы у моста» («Хасихимэ»), «Ладья в волнах» («Укинфунэ»), и, в особенности, заключительная — «Плавучий мост сновидений» («Юми-но Укихаси»). Название последней главы, во многом раскрывающей основную идею произведения, также восходит к стихотворению:

*Переходя через плавучий мост,
Что соединяет берега Юмэ,
Я вижу,
Что и сам этот печальный мир
Подобен плавучему мосту грез...*

(Перевод И.А. Борониной, 1, с. 142)

Но и содержащийся в этом пятистишие образ «сна» («юмэ») — также пришел из праджняпарамитской сутры. Наряду с такими распространенными метафорами, как «роса» («цую») и «пена» («ава»), он входит в «гатху шести уподоблений» из «Конго хан-ня кё»:

*Сновидение и иллюзия, пузыри (на воде)
и тени,
Капли росы и (блеск) молнии —
Подобно этому следует рассматривать
Все обусловленное.*

(45, с. 752).

Существуют и другие варианты этой гатхи, где число уподоблений доходит до девяти (например, в «Каушика праджняпарамита сутре») и до десяти (в «Махапраджняпарамита-шастре»).

Васубандху, комментируя «Ваджраччхедику», указывает, что «сон», «молнии» и «облако» символизируют иллюзорность времени (48, с. 872). В комментарии его брата Асанги разъясняется, что «прошлое подобно сну», «настоящее мгновенно и подобно молнии», «неопределенное будущее подобно облаку» (42, с. 781).

Разумеется, сравнение жизни со сном или «наваждением» часто встречается во многих буддийских (и не только буддийских) текстах, но когда приводятся несколько «уподоблений» именно в том порядке, в каком они расположены в гатхе «Ваджраччхедики», то источник цитирования не вызывает сомнений. Приведем несколько примеров из весьма отдаленных друг от друга по времени создания произведений японской литературы. «Здесь все не прочно, все быстротечно, как утренняя роса, как блеск молнии», — говорит Преподобный Танго в «Хэйкэ моногатари» (13, с. 554). Ихара Сайкаку замечает в одной из своих новелл: «А ведь жизнь бrenна, жизнь — сон, жизнь лишь видение нашего мира» (14, с. 81).

В поэзии хайкай без труда можно обнаружить весь «набор» образов-«уподоблений» из гатхи. Вот лишь несколько примеров в переводе В. Марковой:

Эса Сёхаку (1650—1722):

*Звезды в небесах,
О, какие крупные!
О, как высоко!*

(19, с. 199);

Такаран Кикаку (1661—1707):

*В годовщину смерти Басё
Прошло уж десять лет,
А кажется, вчера его не стало...
Плакучей ивы тень!*

* * *

*Утренняя звезда!
Нет среди вишен покоя
Облачку на горе.*

(19, с. 226—27);

Нодзава Бонтё (?—1711):

*Облака в осеннем небе!
Верхние летят на юг
Нижние спешат на север.*

(19, с. 236);

Ёса Бусон (1716—1783):

*Коротка ты, летняя ночь!
Проплывают меж тростников
Пены легкие пузырьки.*

(19, с. 276),

* * *

*Нынче опять — в третий раз —
Поминальный фонарь я повесил.
Каплет с него роса.*

(19, с. 284);

Кобаяси Исса (1763—1827):

*Роса так быстро исчезла,
Как будто ей делать нечего
В нашем нечистом мире.*

(19, с. 313).



Могущественнейший правитель Японии — Тоётоми Хидэёси (1536—1598) в своем предсмертном стихотворении сравнивал свою жизнь с «исчезающей розинкой», а грандиознейшее архитектурное сооружение своего времени — замок в Осака — со «сном» (33, с. 42).

Нередко образ «уподобление» использовался в прямом соответствии с комментаторской традицией, а не просто как метафора «бренности бытия». Можно предположить, что образ «тающего облака» («усугумо») из одноименной главы «Гэндзи-моногатари» не только передает чувство скорби, охватившее Гэндзи после смерти его тайной возлюбленной Фудзигубо, но и предвещает грядущее воздаяние за последствия его юношеской греховной страсти. Образ «неопределенного будущего», нависшего над головой в виде облака, явно присутствует в следующих строках из главы «Ладья в волнах» («Укифунэ»):

— Куда мне бежать,
Чтоб из мира исчезнуть навеки?
Белые тучи
Нависли над горной вершиной
И темнеет в глазах от слез
(11, ч. 4, с. 172),

в цитируемых строках стихотворения из «Сюивакасю»:

Куда я попал —
Не знаю. Зыбка и изменчива
Пелена белых туч.
Скрывают от взора вершины,
Не вижу я ни одной.
(11, Прилож., с. 187).

Другой образ «уподобление» из гатхи — «блеск молнии». Необходимо иметь в виду: хотя в разных произведениях он «озаряет» различные вещи, в действительности всегда подразумевается только одно — «сознание настоящего момента»: Басё (1644—1694):

Молния в тьме ночной
Озера гладь водяная
Искрами вспыхнула вдруг.
(19, с. 156).



Спокойная водная поверхность — традиционный в буддизме образ чистого, незамутненного никакими аффектами сознания, в котором все явления отражаются без искажений, «так, как они есть». Читая хайку Ки-каку, вспоминаешь Догэна:

*Быстрая молния!
Сегодня сверкнет на востоке,
Завтра на западе...*

(19, с. 217).

Вот хайку с тем же образом другого ученика Басё — Ямамото Какэя (1648—1716):

*Молнии беглый свет!
Будды лицо озарилось
В темной дали полей.*

(19, с. 241).

Часто встречающийся образ — «колосья», «травинки», «былинки» озаренные молнией. «Былинки» — это метафора «всех дхарм» («сёхо»). У Догэна в «Мака хання харамицу» говорится о «пустоте сотни былинки», т. е. о «пустоте ста дхарм» (51, с. 23). Таким образом, поэтическое изображение озаренных молнией колосьев в поле, в то же время обозначает и вполне конкретную психотехническую практику — сосредоточение на дхармах настоящего момента. Приняв все это во внимание, можно лучше понять смысл следующего трехстишья Басё с предшествующим предисловием: «Глядя, как пляшет актер, вспоминаю картину, на которой нарисован танцующий скелет.

*Молнии блеск!
Как-будто вдруг на его лице
Колыхнулся ковыль.*

(19, с. 162).

Басё имеет здесь в виду изображение Читипати (санскр. «хозяин души», или может быть даже точнее — «хозяин понимания»), которое могло находиться в одном из храмов Сингон.

Скелет (вообще кости) символизирует в Сингон истинную суть, несокрушимую твердость, неизменность и



неуничтожимость так же, как и ваджра. В Махамбхаре ваджра — оружие Индры, была сделана для него из костей риши Дадхичи, который для этой цели силой йоги уничтожил свое тело, оставив лишь кости. Другими словами, силой йогической практики он явил свою истинную, неизменную (ваджрную) суть, отбросив все иллюзорное и преходящее. Ваджра ассоциируется не только с твердостью алмаза, но и со всесокрушающим громовым ударом, молнией. Предполагается, что первоначально Дадхичи (Дадхьянч) олицетворял молнию (10, с. 347).

Вот еще одно стихотворение Басё, вдохновленное искусством Но:

Актер танцует в саду

Сквозь прорези в маске

Глаза актера смотрят туда,

Где лотос благоухает.

(19, с. 161).

Можно подумать, что актер действительно видит с помоста какое-то место в саду, где растут лотосы, если не знать, что сквозь прорези маски Но на самом деле мало что можно увидеть. Актеры Но играют практически «вслепую». Следовательно, глаза актера Басё смотрят в Пустоту и там находят благоухающий лотос. «В умении схватить миг, в который бытие соприкасается с Небытием, — тайная сила Басё», — пишет Т.П. Григорьева (4, с. 208).

Пустота, центральная праджняпарамитская категория, лежит в основе всей эстетической концепции театра Но. Дзэами, ведущий ее разработчик и теоретик, пишет в своих трактатах о том, что все вещи рождаются из Пустоты и художнику необходимо научиться следовать по Пути Пустоты (27, с. т. 1, с. 536).

Эстетика Пустоты вызвала к жизни целый ряд технических приемов, основанных на использовании намека, недосказанности, пауз, в которых эмоции и мысли автора как бы отступают на второй план, оставляя место для эмоций и мыслей читателя, слушателя, зрителя. Такие приемы, направленные на пробуждение эмоционального отклика («ёдзё») через паузы («ма») сыграли определяющую роль в становлении всего японского исполнительского искусства.



Истоки этой эстетики можно обнаружить в древней японской поэзии, где широко использовались паузы «кугири» для достижения «ёдзё».

Замечательное философское обоснование этому приёму, опирающееся на учение Праджняпарамиты, можно найти в словах Сайгё, которые цитирует Ясунари Кавабата в своем эссе «Красотой Японии рожденный». Сайгё говорит о том, что за образами, которые он использует в своих стихах (цветы, кукушка, луна, снег), — стоит пустота. Подобно пустому небу, окрашиваемому радугой, наше сознание пусто, и разные вещи принимают различный цвет, не оставляя в нем следа. Только стихи, содержащие в себе изначальную Пустоту, по мысли Сайгё, и воплощают истину Будды (4, с. 34—35).

Блистательно использовала все эти приемы Мурасаки Сикибу в «Гэндзи моногатари». Безусловно неслучайно, например, глава «Первая зелень» («Вакана») заканчивается фразой, оборванной на имени будды Махавайрочана (яп. Дайнити). За пределами «знаков и слов», если пользоваться дзэнским выражением (опять же идущим от Праджняпарамиты) оказалась целая глава «Сокрытие в облаках» («Кумогакурэ»), существующая лишь в названии. Еще раз отметим, кстати, образ-«уподобление» («кумо») из гатхи «Конго хання кё».

В главе «Светлячки» («Хотару») Мурасаки Сикибу дает уникальную эстетическую интерпретацию праджняпарамитской концепции «двух истин», обосновывая необходимость сочетания в моногатари правды и вымысла, изображения светлых и темных сторон жизни (24, т. 2, с. 261—262).

Взгляды автора «Гэндзи» нашли свое продолжение и развитие у выдающегося драматурга театра Дзёрури — Тикамацу Мондзаэмона (1653—1724) в его теории «кёдзицу-химаку рон». Он полагал, что «искусство возникает на тончайшей грани того, что есть, и того, чего нет» (т. е. действительности и небытия) (32, с. 193). По сути дела, «кёдзицу-химаку рон» — это эстетически переработанный вариант тэндайской доктрины «иссин-санган».

В творчестве Тикамацу можно встретить и прямое обращение к Праджняпарамите. Во втором действии



пьесы «Оннагороси. Абура-но дзигоку» («Убийство женщины. Масленный ад»), хор паломников возвращается со Святой горы после поклонения Эн-но Гёдзя и напевает «для бодрости» обрывки из молитв и заклинаний, в том числе и мантру «Ханья сингё». Поскольку в дословном переводе мантра звучит как призыв к совместному движению (или вообще совместным действиям), скандирование ее хором паломников, идущих с богомолья, выглядит вполне уместно. Но, представляется, что Тикамацу ввел эту цитату не случайно, и смысл ее и глубже, и шире.

Есть основания считать, что место данного эпизода в общем замысле пьесы не столь уж второстепенно, как можно подумать. Эгоизму главного героя Ёхэя, ведущего распутный образ жизни и ставшего в конце концов убийцей, драматург как бы противопоставляет ориентацию его коллег-торговцев на участие в общих благочестивых делах. «Побудем вместе! Приходи, и дружно помолимся мы Будде... — обращается один из паломников к Ёхэю, присоединяясь вслед за тем к общему хору. — Гятэй, гятэй! Харагатэй — харагатэй!» (12, с. 357).

Можно легко представить себе, как в «смутные годы», примерно за столетие до эпохи, описываемой Тикамацу, организаторы подобных паломничеств превращались в лидеров религиозных народных движений, подобных, например, движению «икко икки» в середине XVI в.

В чисто бытовой, на первый взгляд, зарисовке, сделанной Тикамацу, как в капле воды отразился сложный процесс переосмысления сугубо сотереологических аспектов учения Праджняпарамиты с позиции усиления их социальной направленности. Эту тенденцию можно обнаружить уже в том комментарии на «Ханья сингё», который сделал Кукай. Развитие ее прослеживается в последних чаньских комментариях на эту же сутру, в которых такое выражение в мантре как «харасамгатэй» истолковывается в смысле совместного достижения «общего социального благополучия» (яп. «сякай-кёдо-фукуси») (31, цит. по 57, с. 132). Если учесть, что завершающее слово в мантре — «совака» (санскр. «сваха») интерпретируется как «немедленная реализация», то можно оценить, какой заряд потенци-



альной социальной энергий заключен в мантре «Хан-ня сингё».

Идея и образы Праджняпарамиты проникли в «плоть и кровь» всей японской культуры. Они настолько органично вошли в жизнь японцев, что кажется, будто существовали всегда. Каждый образ воспринимается уже как «изначальный образ», а учение в целом как «изначальное учение».

Вместе с тем, Праджняпарамита — явление исторически определенное со своей достаточно четко выраженной мировоззренческой направленностью, которую необходимо принимать во внимание, интерпретируя опирающиеся на нее религиозные, философские и художественные тексты, анализируя инспирируемую ею политическую активность социальных групп или отдельных исторических деятелей.

Тема «Праджняпарамита в японском и китайском буддизме» поистине так же безгранична, как и сама Праджняпарамита. В данном случае можно говорить лишь о попытке несколькими штрихами наметить некоторые из ее аспектов.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. В «*Prajnaparamita-ratna-guna-samcaya-gatha*» — одном из старейших праджняпарамитских текстов, при перечислении пяти скандх, на месте *samaskaya* везде стоит *setana* (усилие). Как пишет Ф.И. Щербатской, «имеется кое-какие указания, что первоначально в буддийской системе было лишь одно *samaskaya* усилие (т.е. *setana* — С.Л.) (17, с. 128). Вместе с тем, уже в таких ранних палийских текстах, как, например, «Дхаммапада», скандхи приводятся в их «классическом», сложившемся виде — с *samaskaya*, из чего можно заключить, что ранняя Праджняпарамита древнее многих ранних частей палийского канона.

2. Эта дата указана в колофоне книги, из которого можно также узнать, что она была отпечатана по заказу некоего Ван Цзе, пожелавшим таким образом почтить память своих родителей (49, с. 60).

3. Подробное изложение доктрин Тэндай можно найти в работах А.Н. Игнатовича, см.: (6; 7).

4. Системное описание царского буддизма во всех аспектах своего развития содержится в обстоятельной монографии А.Н. Игнатовича (5).

6. «Харамитта», «харамиту» — транслитераций санскритского слова «парамита», входящего в название многих сутр, созвучны японскому «харами» (беременность), на что обращает внимание Р. Тайлер, см.: (62, с. 323). Это созвучие обыгрывалось в специальных заклинаниях, бывших в ходу у ямабуси (Там же, с. 300). Оно укрепляло представление о Праджняпа-



рамите как о «порождающем» космическом начале, о чем уже упоминалось выше и, в конечном счете, способствовало ее высокой популярности в народе.

6. В «Ёсицунэ-ки» Мусасибо Ёэнкэй вместе со своим господином Ёсицунаэ скрывающийся от врагов, имитирует в обликий ямабуси чтение «Ханья сингё». Совершив, (по его словам «по правилам ямабуси») очистительный ритуал над «алтарями», оскверненными прикосновением к ним «сверхбдительного» деревенского старосты, Ёэнкэй, желая проучить последнего, требует огромную плату и сразу получает ее. Этот фрагмент эпоса позволяет получить некоторое представление о роли «Ханья сингё» в практике ямабуси и той огромной магической силе, которую она имела в глазах верующих.

7. Нельзя сказать, что опасения правительства были совершенно безосновательными. Примером тому служит деятельность отшельника Монгаку, как она описана в «Хэйкэ-моногатари». В юности Моритоо Эндо (светское имя Монгаку, даты рождения и смерти неизвестны) служил в дворцовой страже. После неумышленного убийства своей возлюбленной он принял постриг в девятнадцать лет и начал свою отшельническую жизнь. Монгаку обошел всю страну, поднимался на все святые вершины, в том числе дважды на Кацураги, где Эндо гёдзя провел тридцать лет, и задумал восстановить разрушенный храм «Дзингодзи» («Храм Божественной Защиты») на горе Такао. Для сбора пожертвований на храм Монгаку составляет воззвание, в котором доминирующим был, конечно же, мотив «защиты страны». С требованием подаяния он буквально силой врывается в покои государя-инока Го-Сиракавы, но выдворяется оттуда, после чего предрекает императору муки в огненном аду и кровавую смуту стране. В «Хэйкэ-моногатари», где описывается этот эпизод, Монгаку выступает главным зачинщиком смуты и причиной падения дома Тайра, (именно он вдохновляет Ёритоми Минамото на выступление). В то же время, для слушателей эпоса было ясно, что основная ответственность за происшедшие после этого драматические события лежит на государе-иноке, который лишил страну и императорский дом «защиты», удаляя Монгаку и отказав в подаянии на восстановление храма «Дзингодзи», т.е. буквально отверг «божественную защиту».

8. Подробнее о литературе «сэцува» см.: в монографии Г.Г. Свиридова (15).

9. Возможно, что лучше понять истинный смысл образа бабочки в ритуальное танце, исполняемом при чтении праджняпарамитских сутр, позволяют строки из старинной корейской песни, которую пели на могиле умерших родственников в «день холодной пищи» — хансик:

*Вот настал второй месяц — холодную пищу я ем,
Высоко в горах распустились весенние почки.
Сохнувшее дерево ожило и расцвело.
Да, память о нем в моем сердце всегда.
Но ушедший человек уже не возвратится,
Мои горячие слезы падают в холодную пищу.
Эту пищу холодную я принес на могилу
Для твоей голодной души.
Бабочки крутятся — крылья их тяжелы*



С тяжелой думой омываюсь я в ледяной воде
И, сидя у реки, пою о тебе.
Горы вновь порозовели, азалии смеются,
Зеленые гибкие ветви колышутся под легким ветром,
Словно волосы девушки в ее счастливые шестнадцать.
Крестьяне с плугом идут на поля,
Пастухи оседлали своих любимых коней,
Подняли золотые хлысты, чтобы
Поймать весну

(8, с. 109).

Хансик отмечается в Корее во 2-й месяц лунного года (т.е. совпадает с весенними «священными чтениями»). Смысл его — в совершении жертвоприношения предкам для обретения помощи и защиты с их стороны в период, проведения весенних работ. Праздник парамиту весной читали практически с той же целью, и Японию оба обряда перешли как одно целое. Образ эфемерной бабочки из корейской поминальной песни вошел в японский буддийский ритуал вместе с танцем («Котёраку» — танец корейского происхождения), как символ «непрочности», «непостоянства» (яп. «мудзё») бытия, который не только осозновался во время слушания сутры «Дай ханьякё», но и переживался эстетически во время совершения ритуала поклонения.

10. «В обоснование достижения «просветления», — пишет Ю.Б. Козловский, — Догэн разработал сложную религиозно-философскую доктрину, согласно которой медитация, открывающая возможность общения с Буддой осуществляется благодаря отключению сознания от обычного восприятия вещей путем применения особого тренинга во время бдения в сидячем положении (дзадзэн). Он утверждает, что такое состояние адепта достигается исключительно практически — методом сюгё при условии «неразделимости практики и постижения истины», и осуждал всех тех, кто допускал «раздвоение» самого бытия и размышления о нем. Важным элементом в учении Догэна является также догма о «бытии-времени» (удзи), и соответствий с которой все существующее — преходяще, оказывается нерасторжимо с бытием, сливается с ним в единое целое» (9, с. 152).

ЛИТЕРАТУРА

1. Боронина И.А. Классический японский роман. М., 1981.
2. Воробьев М.В. Япония и III-VII вв. Этнос, общество, культура и окружающий мир, М., 1980.
3. Григорьева Т.П. Дао и логос. (Встреча культур). М., 1992.
4. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М., 1979.
5. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1988.
6. Игнатович А.Н. Доктрина «у ши ба цзяо»: принцип построения и функциональное значение // XVII НКОВК. Тезисы и доклады. М., 1986. Ч.1. С. 149-155.
7. Игнатович А.Н. Концепция бытия школы Тяньтай в интерпретаций Нитирэна. // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.

8. Ионов Ю.В. Обряды, обычаи и их социальные функции в Корее. Середина XIX—начало XXв. М., 1982.
9. Козловский Ю.Б. Догэн и его творчество. // «Восток». 1993. № 6. С. 152.
12. Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
11. Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи. (Гэндзи-моногатари). Пер. Т. Соколовой-Делюсиной. В 4-х кн. М., 1992-93.
12. Ночная песня погонщика Ёсаку из Тамба. Японская классическая драма XIV-XV и XVIII веков. М., 1989.
13. Повесть о доме Тайра. Пер. со старояп. И. Львовой. М., 1982.
14. Сайкаку Ихара. Новеллы. М., 1959.
15. Свиридов Г.Г. Японская средневековая проза сэцува. М., 1981.
16. Сэй-Сёнагон. Записки у изголовья. Пер. В. Марковой. М., 1983.
17. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
18. Японские легенды о чудесах (IX-XI вв.). Пер., предисловие и комментарии А.Н. Мещерякова. М., 1984.
19. Японские трехстишия (хокку). Пер. с яп. В. Марковой. М., 1973.
20. Аоки К. Нара-но мияко (Столица Нара), Токио, 1973.
21. Буккё сайтэн (Буддийские священные писания), Токио, 1974.
22. Дай Нихон буккё дзэнсё (Большое полное собрание японских буддийских сочинений). Т. 1-151. Токио, 1912-1922.
23. Ёсицуна-ки (Сказание о Ёсицуна) // В серии «Нихон котэн бунгаку дзэнсю» (Полное собрание японской классической литературы). Т. 31. Токио, 1976.
24. Мурасаки Сикибу. Гэндзи-моногатари (Повесть о Гэндзи), Токио, 1926.
25. Нихон рёнки (Записи о чудесах Японий) // В серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй». Т. 70, Токио, 1974.
26. Нихон сёки (Записи о стране Восходящего Солнца) // В серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (Большое собрание японской классической литературы). Т. 67-68. Токио, 1974.
27. Носэ А. Дзэами дзюрокубусю хёсюку (Комментарий к 16-ти сочинениям Дзэами). Т. 1-2, Токио. 1958-1960.
28. Сайтё, Кукай сю. Ватанабэ Сёко хэнтё (Собрание сочинений Сайтё и Кукай, сост. Ватанабэ Сёко. // Серия «Нихон-но сисо». Вып. 1. (Японская мысль). Т. 1. Токио, 1969.
29. Сёку Нихонги (Продолжение «Записей о стране Восходящего Солнца»). Т. 1-2. Токио, 1972.
30. Удзисюи-моногатари. // В серии «Нихон котэн бунгаку дзэнсю» (Полное собрание японской классической литературы). Т. 28. Токио, 1975.
31. Ханпясингёкова. Эйхэйдзи. 1971.
32. Хисамацу С. Кокубунгаку — хохо то тайсё (Национальная литература — метод и объект). // Тёсакусю (Собрание сочинений). Т. 1. Токио, 1968.
33. Хо Тайко синсёкисю кайсёцу (Подлинные рукописи Тайко Тоётоми с комментариями). Токио, 1938.
34. Цудзи Д. Нихон буккё си (История японского буддизма). Т. 1. Токио, 1969.

35. Эйсай. Кодзэн гококу-рон (Трактат о защите страны посредством проповеди Дзэн). // Тайсё синсю дайдокё. Т. 60. № 2548.

36. Баньжо боломито синь цзин (Праджняпарамита-хридая сутра) // Тайсё синсю дайдокё. Т. 8. № 250. С. 847.

37. Ван ю чэнцзи цзян ю чжу (Собрание произведений Ван Вэя). Т. 1-2. Пекин, 1962.

38. Да Тан Сянь-цзан цюй цзин шихуа (Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги). Пекин, 1954.

39. Ду-шунь. Хуаянь фацзе гуань. (Рассмотрение (сущности понятия) Дхармадхату в (школе) Хуаянь). // Тайсё синсё дайдокё. Т. 45. С. 684-692.

40. Жэньван хуго баньжо боломито цзин (Сутра праджняпарамиты человеколюбивого государя, защищающая страну). // Тайсё синсю дайдокё. Т. 8, №№ 245-246.

41. Тан да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Тан). Пекин, 1959.

42. У чжао (Асанга). Цзинь ган по жо лунь (Комментарий на сутру «Ваджрачхедика-праджняпарамита»). // Тайсё синсю дайдокё. Т. 25. № 1510.

43. У Чэньчэнь. Си ю цзи (Путешествие на Запад). Пекин, 1954.

44. Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзундан (Догматика всех буддийских школ), раздел Фасян. Тайбэй, 1973.

45. Цзиньган баньжо боломи цзин (Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутра) // Тайсё синсю дайдокё. Т. 8. № 235. С. 748-752.

46. Цзун-ми. Юань жэнь лунь (О началах человека) // Тайсё синсю дайдокё. Т. 45. С. 709.

47. Чжи-пань. Фопзу тун цзи (Общая хроника буддийских патриархов) // Тайсё синсю дайдокё. Т. 49. № 2035.

48. Ши-пинь (Васубандху). Цзинь ган сянь лунь (Комментарий на сутру «Ваджрачхедика-праджняпарамита») // Тайсё синсю дайдокё. Т. 25. № 1512.

49. Carter T.F. The Invention of Printing in China and its Spread Westward. N.Y., 1955.

50. Cheng Hsueh-li. Truth and Logic in San-lun Madhyamika Buddhism // International Philosophical Quarterly. 1981. Vol. XXL. № 3.

51. Cleary Th. Shobogenso: Zen Essays by Dogen. Honolulu, 1986.

52. Conze E. The Prajnaparamita Literature. Hague, 1960.

53. Hakeda Yoshito S., Kukai. Major Works. N.Y., 1972.

54. Hurvitz L. Hsuang-tsang (602-664) and the Heart Scripture // Prajnaparamita and Related Systems. Studies in Honor of Eduard Conze. Berkeley Buddhist Studies Series. Vol. I. Berkeley, 1977. P. 103-121.

55. Japanese-English Buddhist Dictionary. Tokyo, 1979.

56. Nukariya Kaiten. The Religion of the Samurai. A Study of Zen Philosophy and Discipline in China and Japan. London, 1973.

57. Pye M. The Heart Sutra in Japanese Context // Prajnaparamita and Related Systems. Berkeley, 1977. P. 123-134.



58. Rotermund H. Die Legende des Enno-Gyoja 33 // *Orientalis Extremus*. 1965. Jg. 12. № 2.

59. Shibayama Zenkei. Zen Comments on the Mumonkan. Trans. Sumiko Kudo. N.Y. 1974.

60. Takekoshi Yosaburo. The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan. Vol. 1-3. London, 1930.

61. Tamaki Koshiro. The Way of Bodhisattvahood as viewed in T'ien-T'ai Teaching // *Memoires of The Research Department of the Toyo Bunko*. № 30. Tokyo, 1972. P. 35-53.

62. Tyler R. The Book of the Great Practice: The Life of the Mt. Fuji Ascetic Kakugyo Tobutsu Ku // *Asian Folklore Studies*. Vol. LII-2. Nagoya, 1993.



История буддизма в Китае — тема, отнюдь не обделенная вниманием исследователей. Особенно много на этой ниве потрудились ученые Китая и Японии. Поэтому, намечая столь общую тему для сравнительно небольшой статьи, автор вовсе не имел в виду восполнение этой истории какими-то новыми и малоизвестными страницами или радикально меняющими суть дела толкованиями. Наша задача намного скромнее — постараться придать этой истории, по возможности, более систематический характер, рассмотрев ее с точки зрения истории культуры с последующим выделением важнейших результатов этого культурного взаимодействия. В соответствии с замыслом определилась и композиция работы, которая приобрела следующий вид:

Вводные замечания

Буддизм как религия

Буддизм в триаде «сань цзяо»

Буддизм и художественное творчество

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Во всех трех главных очагах человеческой цивилизации, прошедших полный цикл от древности до нового времени, — Индии, Китае и Средиземноморье, — можно выделить три периода, когда духовная культура всех трех регионов подвергалась радикальной трансформации. Это — осевое время, приход мировых религий и современный период «модернизации». В осевое время был совершен переход от коллективного духовного творчества к индивидуальному. Мировые религии принесли в культуру индивидуализацию и универсальность, дополненную общечеловеческим гуманистическим элементом. А в современный период на основе взаимо-

Б
У
Д
Д
И
З
М
В
К
И
Т
А
Е

Д
и
а
л
о
г
к
у
л
ь
т
у
р

М
а
р
т
ы
н
о
в
А.
С.

действия различных культурных традиций происходит трудный и долгий процесс постепенного создания единой человеческой культуры. Согласно этой предельно упрощенной схеме истории культуры, проникновение буддизма в Китай следует рассматривать как приход мировой религии¹. В историко-культурном плане этот приход можно охарактеризовать как попытку более универсальной, более демократичной духовной традиции сменить более узкие и более иерархичные местные верования. Надо сказать, что подобное самощущение буддизма довольно хорошо отразилось в дискуссионной литературе начального периода проникновения учения Шакьямуни в Китай. Чувство превосходства буддизма над местной духовной традицией предельно ясно сформулировано в трактате «Ли хо чжэн у лунь» («Устранение сомнений и исправление неверных суждений»), написанном, по всей вероятности, где-то в середине III в. неким Моу-цзы². Оценивая предшествующую духовную традицию Китая, автор трактата утверждает, что «все четыре наставника (т. е. Яо, Шунь, Конфуций и Лао-цзы — А. М.) хотя и являются совершенными мудрецами, но по сравнению с Буддой они все равно, что белые олени по сравнению с цилинем, что ласточки и вороны по сравнению с фениксом»³. На наш взгляд, в данном сравнении выражено не только подавляющее превосходство буддизма, но и его принципиально иной характер — его принадлежность к сфере сакрального, куда относились и цилиндры, и фениксы, а император Яо, при всех его достоинствах, не относился.

Много внимания этой теме уделил и известный буддийский философ Цзун Бин (375—443). В своем трактате «Мин фо лунь» («Уяснение смысла буддийского учения»), написанном около 433 г., Цзун Бин, по сути дела, отметил все те параметры, по которым буддизм как более универсальная и демократическая духовная традиция превосходил местное культурное наследие. Во-первых — местная духовная культура носила ярко выраженный локальный характер, а потому, начиная от императора Яо и вплоть до династии Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.), получила распространение лишь в пределах китайских земель, во-вторых — она занималась исключительно «государевым делом», ритуа-



лом и музыкой и, по существу, совершенно не занималась познанием «сердец людей» («жэнь чжи синь»), в чем не преуспел и даосизм, занятый «промыыванием сердца и питанием тела» («си синь ян шэнь»). И, наконец, в-третьих — все, что содержится в пяти конфуцианских классиках, а также у Лао-цзы и Чжуна-цзы, есть и в буддийских сутрах, так что местную духовную традицию можно рассматривать как малую часть универсальной. Все эти рассуждения Цзун Бин завершал таким красноречивым сравнением: «Когда поднимаешься на гору Мэншань, то княжество Лу покажется маленьким, но когда поднимаешься на гору Тайшань, маленькой покажется уже вся Поднебесная»⁴. Беда конфуцианцев, по мнению Цзун Бина, заключается в том, что подобно живущим под облачным небом, они не верят в существование солнца и, трактуя о человеческой жизни, не хотят слушать о таинственно-духовной («цюн шэнь») продолжительной трансформации, длящейся в течение многих калып⁵. Любопытно отметить, что и в те далекие времена была актуальна проблема приоритета. В литературе хорошо известен даосский апокриф, в котором утверждается, что фактическим основателем буддизма был Лао-цзы. Менее известно утверждение буддистов о том, что Будда был наставником Лао-цзы, о чем упоминается в анонимном трактате «Чжэн у лунь» («Исправление неверных суждений»). Причем надо отметить, что единственным основанием для подобных рассуждений автора трактата является цитата из какого-то текста, где некий индийский наставник Лао Даня назван «сянь шэном» т. е. «преждерожденным». Это дает право автору «Чжэн у лунь» утверждать приоритет Будды и возводить его в ранг «первоначала» («юань ши») всех совершенно-мудрых⁶.

Проблема приоритета [которая, кстати сказать, оставалась важной как для буддистов, так и сторонников традиционной китайской культуры на протяжении многих веков, — вспомним хотя бы рассуждения Чжу Си, что весь буддизм вышел из Чжуан-цзы], пожалуй, наиболее наглядно свидетельствует о том, что в культурно-историческом плане между приходом мировой религии и современным процессом модернизации оказывается достаточно много общего — замена



местного на универсальное, частного на общее и замкнутой системы отношений на более открытую, например, — что позволяет видеть в этих двух различных периодах этапы единого мирового культурно-исторического процесса.

Как известно, приход мировой религии, как правило, сопровождается созданием новой системы ценностей и утверждением новой культурной традиции. Так было в Европе и на Среднем Востоке, в России и Центральной Азии. Во всех этих регионах новая культурная традиция, представленная мировой религией, стремилась создать — и, надо сказать, значительно преуспела в этом деле — некую цельную и по возможности монолитную духовную структуру. Правда, в последнее время в европейской медиевистике появились работы, говорящие о том, что эта монолитность не была абсолютной⁷, тем не менее, для нашей темы вполне допустимо считать ее таковой. В Китае же, а затем и во всей Восточной Азии, события потекли по совершенно иному руслу. В результате прихода в этот район земного шара буддизма как мировой религии здесь возникли не монолитные, а плюралистические идеологические структуры. Наиболее показательной в этом отношении была плюралистическая религиозно-идеологическая система самого Китая, что и предопределило культурное своеобразие этого региона на многие и многие века, вплоть до начала периода модернизации. Эта же плюралистическая структура, подразумевавшая определенное взаимодействие между ее составными частями, позволяет говорить о диалоге культурных традиций, прежде всего, диалоге буддизма с местными верованиями и идеологическими системами. Этот диалог, как нам представляется, протекал, главным образом, в трех сферах: религиозной, идеологической и художественной, на чем мы и предполагаем остановиться ниже.

БУДДИЗМ КАК РЕЛИГИЯ

Общеизвестно, что наибольших успехов на китайской земле буддизм добился именно как религия, превратившись за несколько веков в господствующую и

подлинно всенародную систему религиозных воззрений. Однако и в этой сфере буддизм не достиг того, что удалось сделать христианству в Европе, в связи с чем история его существования в Китае резко отличалась от той, что пережило христианство в Европе, отличалась, в первую очередь, неустойчивостью положения. Но сначала — несколько слов об успехах буддизма.

Нам представляется, что прежде всего надо отметить, что буддизм в Китае как религия почти не столкнулся с иноверцами и, по сути дела, безо всякого сопротивления привнес в китайскую культуру новую систему взаимоотношений между сакральной и профанной сферами бытия и утвердил новое религиозное мировоззрение. Объясняется это специфической структурой традиционных китайских религиозных институтов и особенностями религиозного мировоззрения. Вкратце эти особенности можно свести к следующему. Религиозная проблематика в Китае не занимала центрального положения в духовной культуре и отличалась крайней неразработанностью. Конечно, начиная с ханьского времени философы говорили о проблемах взаимоотношения человека с Небом («тянь жэнь чжи цзи»), но все их рассуждения не шли дальше утверждений о необходимости соблюдать между этими сферами гармонию и к индивидуальной религиозной жизни, по сути дела, никакого отношения не имели. Именно поэтому распространение буддизма в Китае не вызвало никакого религиозного сопротивления и никаких теологических дискуссий. Буддизм утверждал на китайской земле новое религиозное мировоззрение как бы в вакууме. Традиционная китайская религиозная жизнь была занята совершенно иной проблематикой: государственный культ заботился о государственном благополучии, культ предков — о процветании семьи, локальные культы — о благополучии всех местных жителей, и никто не занимался проблемами индивидуальной религиозной жизни. Правда, в послеханьское время, отмеченное кризисом традиционной культуры, когда на первое место в общественном сознании вышел комплекс «сюань сюе» («Учение о сокровенном») и различные верования, формировавшиеся на базе даосизма, прежде всего «тянь ши дао» («Учение небесных наставников»), китайская духовная культура, мо-



жет быть, и могла бы трансформироваться и породить некую систему религиозных воззрений, имеющую всеобъемлющий характер, но это — только предположение. Послеханьской кризисной ситуацией воспользовался буддизм, сумевший превратиться в господствующую религию китайского общества и оттеснить даосизм на второе место.

В качестве мировой религии буддизм принес в Китай совершенно новое религиозное мировоззрение. Первое место здесь, конечно, надо отвести концепции персонифицированного высшего божества, имеющего непосредственное отношение к каждому, будь то сам император или последний бездомный бродяга. С приходом буддизма Китай впервые узнал свободное индивидуальное предстояние перед высшим божеством. Второе, буддизм, как и положено мировой религии, принес совершенно новую концепцию индивидуальной жизни и окружающего мира. Окружающий мир (сансара) наиболее кратко и емко характеризуется в буддийской религии как «море страданий» («кухай»), о чем вплоть до наших дней можно узнать из надписей в любом буддийском храме. Это «море страданий» обладает тремя дополнительными признаками — непостоянством, загрязненностью и бессущностью. Естественно, что подобный взгляд на мир породил у противников буддизма твердую убежденность в том, что буддизм «радуется смерти и ненавидит жизнь»⁸. Но человек в состоянии выбраться из этого «моря страданий» благодаря неуничтожимости своей духовной сущности, меняющейся под воздействием закона кармы. В буддологических кругах часто можно услышать, что тезис о неуничтожимости духа, выдвинутый знаменитым буддийским философом Хуэй-юанем (334—416) и его выдающимся учеником Цзун Бином, появился на свет в результате некоего специфического истолкования концепции сансары, не имеющего адекватного подтверждения в оригинальном буддийском наследии. Нам представляется, что к концепции «шэнь бу мэ» надо относиться по-другому, а именно, как к одной из основ китайского буддийского религиозного мировоззрения. Долгая и ожесточенная полемика вокруг этого краеугольного положения — а дискуссии на эту тему длились вплоть до начала VI в. — говорит о том, что не-



уничтожимость духовной субстанции в человеке имела первостепенное значение для буддийского мировоззрения. Именно она давала надлежащую опору для ключевой буддийской аксиомы — закона кармы, или причинности. А как можно убедиться на материале китайских источников, именно закон причинности заинтересовал китайцев в первую очередь и стал как бы синонимом буддийской веры. Так, в беседе о буддийском учении танского принца Чэн-цзяня с конфуцианским ученым Чжан Шихэном речь шла, в первую очередь, о воздаянии⁹. Такой же точки зрения придерживался и танский император Тай-цзун, когда он писал в своем указе от 637 г.: «Лао-цзюнь завещал каноны, смысл которых сводится к категориям очищения и пустоты. Шакья оставил тексты, где в качестве основного принципа выступают причинность и карма»¹⁰. Об этом же думал Тай-цзун и тогда, когда вспоминал о душах погибших во время вооруженной борьбы за власть. В 630 г. Тай-цзун издал специальный указ по этому поводу, в котором писал: «Я охвачен беспокойством и постоянно нахожусь (как бы душой) в огне или воде. Я забыл от этого сон и радостное пробуждение. Я думаю только о том, как мне насадить благие поля кармы и тем самым успокоить бесприютные души (погибших). Для этого следует на полях сражений, имевших место после того, как мы выступили за справедливость, возвести буддийские храмы в честь павших и получивших увечья воинов как тех, кто боролся за справедливость, так и их противников»¹¹. И, наконец, точка зрения известного буддийского историографа Нань-чана, следующим образом объяснявшего расцвет буддийского учения в начале танского периода: «Наше учение потому так мощно распростерлось по всем шести направлениям и стало приносить такую громадную пользу государству и всей Поднебесной, что его положения о причине и следствии, о действии и воздаянии находятся в великом соответствии с путем Неба и оказывают помощь Небу в поощрении и порицании (поведения людей). Величественные сутры и пространные шастры глубоко и (ярко) демонстрируют эти положения, так что каждый человек имеет возможность проникнуться убеждением в том, что какова причина (воздействия его поведения),

такowymi будут и следствия. И никто этого избежать не сможет»¹².

Конечно, надо признать, что и до буддизма в китайской культуре существовала определенная концепция воздаяния («бао»), базировавшаяся на презумпции мировой гармонии и построенная на принципе ответа «эха и тени». Но она страдала достаточной неопределенностью и не годилась для конкретных ситуаций обыкновенной повседневной жизни. Насколько закон воздаяния, а вместе с ним и концепция «духовных заслуг» («гун дэ») изменили повседневную китайскую жизнь, можно судить по одному конкретному случаю, описанному выдающимся конфуцианским мыслителем и активным противником буддизма периода Тан — Хань Юем (768—824).

Хань Юй отнюдь не был тем, что мы сейчас называем атеистом, но в вопросах религии придерживался тех норм, которые традиция предписывала образцовому последователю учения Конфуция. Иными словами, находясь на определенных государственных должностях, он был непосредственно вовлечен в ритуальную сферу и занимался устройством взаимоотношений между людьми и духами, о чем и свидетельствуют ритуальные тексты, составляющие значительную часть его литературного наследия. В них ярко проявились традиционные китайские установки по отношению к духам: сфера духов — это такая же естественная составляющая космоса, как и мир людей, между людьми и духами должна существовать гармония — духи должны выполнять свои обязанности, прежде всего, способствовать нормальному течению годового цикла, а люди свои, прежде всего поддерживать ритуал жертвоприношений «ста духам». Если одна из сторон не выполняет свои обязательства, то ей это можно поставить на вид, что и сделал однажды Хань Юй в своем обращении к духу «Бамбуковой рощи» в 823 г.: «В настоящее время крестьяне усиленно занимаются возделыванием земли. Вскоды уже покрыли поля, но Небо не посылает дождя, и они могут совсем засохнуть и погибнуть. Если же крестьянам будет нечего есть, то тогда и духи не получают подношений. Государственный ритуал жертвоприношений ста духам Неба и Земли не должен утрачивать постоянства, а милосердное Небо по отношению к лю-



дам не должно утрачивать гармонии. За народом нет никакой провинности, зачем же (Небо?) наслало эту засуху, чтобы покарать его?»¹⁸.

Совершенно очевидно, что в данном документе Хань Юй очень ясно продемонстрировал традиционный для Китая подход к религии или, точнее, к взаимоотношениям сакральной и профанной сфер, которые, кстати сказать, сохранились вплоть до последних дней Срединной империи. Гармония этих сфер сохраняла общую гармонию космоса и обеспечивала нормальное течение процесса «рождения—становления—созревания—увядания» всего сущего, в том числе и людей, которые в качестве одного из компонентов космоса жили по космическим — в данном случае «растительным», — а не историческим законам.

Однако было бы серьезным упрощением утверждать, что эта религия космической гармонии была совершенно непроницаема для конкретных ситуаций индивидуального человеческого существования, о чем свидетельствует и биография самого Хань Юя, который, отправляясь в ссылку в Чаочжоу и опасаясь наихудшего, совершил жертвоприношение супружеской паре духов на реке Сяншуй. Духи предрекали ему благополучное возобновление карьеры и обещали свое благоволение. В благодарность за это вернувшийся ко двору Хань Юй пожертвовал на ремонт их храма крупную сумму денег. Поскольку Конфуций завещал своим последователям «не лстить духам» и не выпрашивать у них благополучия, этот поступок Хань Юя подвергся порицанию со стороны его коллег: между людьми и духами требовалось соблюдать определенную дистанцию.

Приход буддизма внес радикальные изменения в эту традиционную позицию. Будда, бодхисаттвы и весь сопутствующий им сонм буддийских святых спешили на помощь всякому, кого постигало житейское горе. От того же, в свою очередь, требовалось только умение зарабатывать «гун дэ» («духовные заслуги»), с помощью которых он мог побороть свое горе и значительно улучшить как свою собственную судьбу, так и судьбы своих близких. Хорошей иллюстрацией этой радикальной перемены во взаимоотношениях божества и человека может служить конкретный случай, имевший место в жизни одного из коллег Хань Юя.



Некто У Шаои, вполне конкретный танский чиновник, внезапно потерял свою жену. Не в силах сдерживать своего горя, он вынимал из гроба предназначенные для погребения ее наряды, раскладывал их и плакал, обнимая своих детей. Увидев это, один из буддийских наставников обратился к У Шаои с такой речью: «Человек умирает и становится духом, но дух затем вновь становится человеком. Ему воздается в соответствии с накопленным добром и причиненным (?) злом. И этот круговорот длится без конца. Но далеко на западе есть Будда. Его земля называется Великая радость. Если поднести этому Будде (его) изображение, то оплакиваемой Вами супруге можно будет помочь: в ее последующем перерождении не произойдет ничего нежелательного»¹⁴. На что растерявшийся У Шаои ответил: «Как же я могу так поступить, ведь я же конфуцианец». Однако, когда настал день погребения, он вновь вынул из гроба наряды своей жены, разложил их и опять заплакал, обнимая своих детей. Но затем, решившись, он сказал себе: «А действительно, какая в этом польза?! Я не могу решить, верить в Будду или нет. Откуда я знаю, что все это не так!» Затем он отнес наряды покойной буддийскому наставнику и попросил его нарисовать изображение будды для улучшения загробной участи своей покойной супруги¹⁵.

Нам кажется, что этот описанный Хань Юем подлинный случай из жизни китайского чиновничества начала IX в. позволяет сразу сделать несколько весьма важных выводов. Во-первых, буддизм добился популярности в Срединной империи именно потому, что он сумел превратиться в терапевтическое средство для каждого страдающего человеческого существа. Во-вторых, буддизм как религия вовсе не был престолярным, а начинал свой путь, о чем свидетельствует вся история его распространения в Китае, с императорского двора и высшего чиновничества. И в данном случае с У Шаои буддизм выступил как религия, а не умозрение, вовсе не потому, что У Шаои не мог подняться до абстрактных высот, а потому, что нужен был именно как определенное религиозное мировоззрение. И, наконец, в третьих, что между буддизмом и конфуцианским образованным чиновничеством даже в периоды расцвета буддизма, как это и было при Тан, сохранялась



известная дистанция. Но эта дистанция, по нашему мнению, сохранялась отнюдь не потому, что просвещенное чиновничество сплошь состояло из убежденных атеистов, которые, кстати сказать, тоже имелись, а потому, что в силу своих прямых государственных функций оно придерживалось религиозного мировоззрения иного типа, которое, если считать буддизм «антропологическим», можно определить как «космологическое».

Как известно, свою знаменитую петербургскую лекцию, прочитанную при открытии «Первой буддийской выставки в Петербурге», Ф.И. Щербатской начал с отрицания кантианского положения о том, что каждая развитая религиозная система для построения учения о нравственности должна включать в себя три главные идеи: бытие Бога, бессмертие души и свободу воли¹⁶. Поскольку Ф.И. Щербатской имел при этом в виду, в первую очередь, буддийское умозрение, то можно считать, что он был по-своему прав. Но с точки зрения историка, занятого процессом трансформации религиозных воззрений в средневековом Китае, буддизм представляется такой же религиозной системой, как и все другие мировые религии. Как хорошо можно видеть по сверхлаконичному изложению сущности буддизма каким-то наставником несчастному У Шаои, буддизм как религия включал в себя и представление о Боге, и веру в бессмертие души, и своеобразные понятия о свободе воли. Причем надо отметить, что все три положения не являлись следствием какого-то недопонимания высокой духовной традиции со стороны мало подготовленных к этому китайских последователей. Так, фундаментом концепции всемогущества Бога вполне могла стать «Лотосовая сутра» или «Саддхармапундарика», популярная в китайских буддийских кругах со времени перевода ее Дхармаракшей в 286 г.¹⁷. Вторая идея — бессмертие души, столь просто и четко изложенная безвестным буддийским наставником охваченному горем У Шаои: человек превращается в духа, а дух превращается в человека, — была, по сути дела, представлена в концепции «шэнь бу ме», тогда как помещенный в рамки религиозного мировоззрения закон кармы стал стимулом для доктрины «гун дэ» [«духовных заслуг»], представлявших собой не что иное, как направленное на благо свободное волеизъяв-

ление. Иными словами, мы хотим сказать, что китайский буддизм можно рассматривать как полноценную систему религиозных воззрений, а не как вариант для непонимающих, как мировую религию, выполнившую в зоне своего распространения свое главное историческое предназначение — поднять индивидуальное бытие человека на качественно иной этический уровень, заменив античную идею гармонии сакральных и профанных сфер идеей динамичного перемещения индивида в сакрально-профанном пространстве.

И эта религия, став господствующей в китайском обществе, принесла в Китай и все сопутствующие ей атрибуты — всегда и для всех открытый храм, общедоступное богослужение и массовые религиозные праздники. Однако буддизм как мировая религия не смог выполнить в Китае одну из важнейших задач всех мировых религий. В духовном плане — он не сумел связать свои религиозные ценности в качестве единственных и высших и, соответственно, поэтому в социальном плане он не смог превратить все население Средней империи в единую и монолитную общину единоверцев, как это было в сфере распространения христианства и ислама или самого буддизма в Центральной Азии. Объяснялось это тем, что придя в Китай, буддизм как религия столкнулся с государством, имевшим свой многовековой сакральный фундамент, и с китайской семьей, опиравшейся на культ предков. Буддизм не смог заставить ни один из этих институтов отказаться от своей совокупности верований и ценностей. Это и определило его неудачу по созданию монолитной духовной структуры. Именно в этом, по нашему мнению, заключается и объяснение многих особенностей истории буддизма в Китае, равно как и характера его взаимодействия с местной духовной традицией. Начнем с взаимоотношений буддизма с традиционной китайской государственностью.

БУДДИЗМ В ТРИАДЕ «САНЬ ЦЗЯО»

Как мы отмечали в начале статьи, буддизм пришел в Китай как более всеобъемлющая духовная традиция и неоднократно демонстрировал это во время дискус-

сий. Однако при столкновении с сакральным фундаментом китайской монархии роли переменились. Религиозно-ритуальный фундамент китайской монархии, который буддизму не удалось ни преодолеть, ни включить в свои рамки, согласился на включение буддийского учения в число используемых средств, побуждающих людей «к добру» («сян шань»). Иными словами, китайское государство легализовало буддизм на подвластной ему территории отнюдь не как систему высших ценностей, раскрывающую самые сокровенные основы бытия, а как подсобное средство в трудном деле этического воспитания своих подданных. Так, в одном из указов императрицы У-хоу от 698 г. говорится: «Оба учения, буддизм и даосизм, равно обращены к добру»¹⁸. Аналогичный сугубо прагматический подход и в указе Сюань-цзуна от 733 г.: «Учение о Дао-пути и учение Шакья обращаются к единой сущности. И то, и другое учат забывать свой эгоизм и не предаваться своей гордыне»¹⁹.

Первым следствием официального превращения религиозной доктрины в сугубо прагматическое подсобное средство естественно должно было быть резкое понижение сакрального статуса учения. Наиболее ярко это понижение отразилось, пожалуй, в вынужденном признании Сына Неба главой своего учения. Наиболее четкое выражение этот тезис получил, пожалуй, в трактате известного буддийского наставника VI в. Дао-аня, который прямо заявил, что «главой учения является государь»²⁰. Еще дальше пошли буддийские наставники, жившие в период правления династии Северная Вэй (386—535). Так, глава буддийской общины Фа-го предлагал отождествлять царствующего монарха с Буддой на том основании, что «лишь владыка людей может расширять путь»²¹. По инициативе наставника Тянь-яо эта мысль приобрела наглядное выражение: по его замыслу в пещерах Юньган была высечена гигантская статуя, которая изображала одновременно и Будду, и царствующего монарха. При этом этому отождествлению был придан вид внезапно явленного чуда: на статуе сами собой появились темные пятнышки, соответствовавшие родинкам на теле императора Вэньчэна²². Нам представляется, что исторические обстоятельства, при которых было задумано и осуществлено это мероприятие, не позволяют интерпретировать его



как лесть императору, который, по большому счету, ничего не терял и ничего не приобретал от такого отождествления, поскольку располагал собственной идеологической базой, основываясь на которой мог спокойно довольствоваться статусом Сына Неба. Отождествление монарха с Буддой нужно было в первую очередь сангхе, пытавшейся упрочить свое пошатнувшееся положение после репрессий, имевших место при императоре Тай-у в 446 г.

По нашему мнению, именно этот ключевой момент определяет разницу в общественном положении и истории религий в Европе и Восточной Азии. Сколь бы ни было велико политическое давление на духовную жизнь в Западной Европе, да и в России, духовенство всегда сохраняло свою известную независимость, поскольку человек, облеченный высшей политической властью, в духовном отношении был таким же «рабом Божиим», как и все остальные его подданные. И наоборот, человек, наделенный одновременно и высшей политической и высшей духовной властью, естественно, приобретал право свободно распоряжаться судьбами любого «учения», свободно решать вопрос, какие средства побуждения людей к добру являются наиболее нужными и эффективными. Подобными соображениями и руководствовался видный буддийский наставник VI в. Дао-ань, подавая в 570 г. императору У-ди (561—577) династии Северная Чжоу свой знаменитый трактат «Рассуждения о двух учениях» («Эр цзяо лунь»), в котором он пытался убедить императора в ненужности даосизма.

По логике Дао-аня, «учения» рассматривались узко функционально. Если религиозные системы претендуют на всеохват и предельную глубину, то «учения» имеют свой строго определенный предмет и, соответственно, строго определенный предмет приложения. По мнению Дао-аня, в Китае VI в. сложилась такая ситуация, когда внешние аспекты деятельности человека оказались в сфере внимания конфуцианства, а внутренние — буддизма. Поскольку при таком делении даосизм оказывался без своего предмета воздействия, то это свидетельствовало о том, что у него нет права на существование «в качестве отдельного учения» («бе цзяо»). И императорский двор не должен его поддерживать²³.



Статус высшей сакральной ценности возлагал на императора и довольно тяжелые функции определения в учениях ортодоксальности («чжэн») и еретичности («се»), вреда и полезности, а также поддержанию монашеских общин в приличном состоянии. Прямая подчиненность религиозной жизни императорской власти была одной из главных причин нестабильного положения китайских религий в обществе и их переменчивой исторической судьбы, которая колебалась от патронажа и претензий на официальную идеологию до жесточайших гонений и запретов. Наиболее ясно, пожалуй, верховенство монархии над религиозными системами выражалось в праве монархов на выбор наиболее патронируемого двором «учения». В отличие, скажем, от российского опыта принятия христианства, которое носило строго единичный и бесповоротный характер, повелители Срединной империи, особенно при начале новой династии, зачастую на открытой дискуссии между представителями трех традиционных «учений» — конфуцианства, буддизма и даосизма — тщательно взвешивали все за и против в поисках доктрины, наиболее достойной их патронажа в данных исторических условиях. Так, известно, что первые танские императоры в результате неоднократных дискуссий остановили свой выбор на даосизме как наиболее древней, местной и всеохватывающей традиции. Затем к этой аргументации был добавлен даосский принцип «недеяния» («у вэй») как якобы основа государственной политики, приведшей династию Тан к власти над всей Поднебесной. И, наконец, в 637 г. Тай-цзун объявил Лао-цзы прямым предком царствующей фамилии²⁴.

Знал свои звездные часы в китайской истории и буддизм, из которых в специальной литературе особенно выделяют четыре момента: период царствования династии Северная Вэй (386—535), когда некоторые императоры прямо заявляли о себе как о татхагатах, династию Лян (502—557), основоположник которой был убежден в том, что из всех имеющихся учений единственным правильным является буддизм, кратковременную династию Суй (581—618), оба императора которой попытались сделать буддизм главной частью государственной идеологии Срединной империи, и пе-



риод царствования императрицы У-хоу, сопровождавшийся попыткой смены династии и создания новой государственной идеологии на базе буддизма. По мнению специалистов, именно эту попытку можно рассматривать как наиболее квалифицированную в идеологическом плане²⁶. Поскольку именно этот момент представляет наибольший интерес для определения характера и степени влияния буддизма на официально общественное сознание Срединной империи, целесообразно и нам сказать о нем несколько слов.

Как мы уже упоминали выше, танская династия отдала свое предпочтение даосизму. Вполне возможно, что у нее были для этого какие-то свои династические основания. Однако этот выбор был сделан в тот исторический период, когда буддизм в качестве религиозной доктрины добился решительного перевеса над всеми остальными верованиями. Таким образом, в идеологической сфере было положено начало конфликту, который и не преминул выйти на свет божий во время очередной дискуссии о положении буддийской общины в китайском обществе в 662 г. Несколько слов о сути этой фундаментальной коллизии, которая к упомянутому времени уже насчитывала более трех веков.

В начале статьи мы упоминали, что буддизм как религия не встретил в Китае какого бы то ни было организованного сопротивления со стороны иноверцев, поскольку, строго говоря, таковых не имелось. Буддизм как религия столкнулся в Китае непосредственно с двумя социальными, но высоко сакрализованными институтами — семьей и государством, отношения с которыми не всегда удавалось отрегулировать к удовлетворению обеих сторон. С исторической точки зрения, коллизия представлялась довольно многослойной, и в специальной литературе освещалась, в первую очередь, как идеологический конфликт. Но, на наш взгляд, это была прежде всего религиозная ситуация, поскольку речь в ней прежде всего шла о статусе духовного лица в обществе, или, иными словами, о том, обладает ли буддизм настолько сильной сакральностью, что может преодолеть сакральность китайской семьи с ее культом предков и сакральность китайской монархии с ее мироустроительными функциями. На наш взгляд, именно это содержание скрывалось за безобидными, каза-



лось бы, формулировками о порядке приветствия монахом своих родителей и императора.

Решив навести в этом ритуальном деле порядок, танский император Гао-цзун издал в 657 г. указ, в котором он предписывал монахам не принимать никаких выражений почтения со стороны своих родителей и старших родственников. Поскольку, к неудовольствию императора, указ не возымел должной силы и не смог сломать уже сложившуюся практику приветствий монаха своими родителями, в 662 г. двор решает открыто и всесторонне обсудить эту важнейшую для государства в его взаимоотношениях с сангхой проблему. Согласно источникам, в этом мероприятии приняло участие не менее тысячи человек, среди которых не менее трехсот представляли люди духовного звания²⁶.

С идеологической точки зрения, дискуссия 662 г. почти не представляет интереса, стороны повторяют все те же, известные со времен Хуэй-юаня (334—416) аргументы: традиционалисты настаивают на нерушимости взаимоотношений между детьми и родителями, государем и подданными вне зависимости от того, являются ли дети и подданные людьми светского или духовного звания, буддийские клерикалы, напротив, настаивают на особом положении духовного лица, стоящего вне рамок политических и семейных отношений, но оказывающего сгромное благотворное влияние как на первые, так и на вторые. Главное в этой ассамблее итог голосования, который, судя по всему, был совершенно неожиданным для двора — за ритуальные обязательства духовного лица проголосовало всего 354 участника, тогда как клерикальная партия сумела набрать 539 голосов²⁷.

Вне всякого сомнения, это примечательное событие, продемонстрировавшее двору возросшую силу буддийской общины и степень ее влияния на официальные круги столицы, не могло пройти мимо внимания императрицы У-хоу, непосредственно вовлеченной в это мероприятие. Поэтому, когда, прокладывая себе путь к трону и занимаясь укреплением своих идеологических позиций в 684—690 гг., она поняла, что никакая приверженность ее к античной древности, использование в государственном обиходе рекомендаций «Лим цзи» и сооружение «Мин тана» («Храма света»), не в

состоянии будут оправдать в глазах ортодоксов присутствие женщины на троне, она вспомнила о сангхе и решила обосновать появление женщины на троне при помощи буддийской традиции. И она не ошиблась, поскольку богатая интеллектуальная традиция последователей Шакьямуни уже располагала к тому времени рядом весьма популярных в китайском обществе историко-политических концепций.

Прежде всего в этом плане следует отметить концепцию трех периодов существования буддийского учения, которая получила широкое хождение среди буддийских интеллектуалов в VI—VII вв. Так, основатель школы «Сань лунь» («Школа трех трактатов») Цзизан (549—623), рассмотрев все имеющиеся в канонических источниках сведения о судьбе учения Шакьямуни, дал свою четкую хронологическую периодизацию: период «подлинного учения» («чжэн фа») длится пятьсот лет, за ним следует период «внешнего учения» («сян фа»), который также длится пятьсот лет, и завершает этот цикл «последний период» («мо фа»), когда учение Будды исчезнет²⁸. Насколько можно судить по наследию одного из виднейших буддийских мыслителей VI века, Хуэй-сы (515—577), апокалиптические настроения в буддийской среде были вызваны жестокими гонениями, которыми подвергся буддизм при династии Чжоу (557—583). Хуэй-сы писал по этому поводу: «Учение Будды в скором времени должно исчезнуть. Куда же можно пойти, чтобы избежать этого бедствия?»²⁹. Совершенно закономерно, согласно логике сотериологической основы мировых религий, предчувствие конца сопровождалось упованием на обновление. В связи с чем в это же самое время среди последователей Шакьямуни распространяется вера в скорый приход следующего будды — Майтреи. Показательно, что среди статуй Юньгана и Лунмэня, возведенных в период с 500 по 540 гг., 43 были посвящены Шакьямуни и 35 — Майтреи, тогда как будде Амитабхе — всего восемь³⁰. В статусе универсального монарха Майтрея должен был явиться в мир и положить начало новому Золотому веку.

Как некое предвестие этого появления можно считать возникновение таинственного свечения в одном из районов столицы, где в результате произведенных



раскопок были найдены буддийские реликвии, а затем и основан храм под названием «Гуан чжай» («Обитель света»). В 684 г. этому событию был придан общегосударственный статус, в связи с чем известие о нем было распространено по всей империи, а девиз правления изменен на «гуан чжай» (684 г.). Пожалуй, это был первый открытый шаг У-хоу на введение буддийских элементов в императорскую идеологию. Второй, гораздо более серьезный, был связан с представлением группой буддийских монахов «Сутры большого облака», снабженной новым комментарием, в качестве свидетельства, объясняющего и подтверждающего появление Майтреи в женском облике в качестве владыки Дхамбудвипы. В специальном докладе на эту тему императрицу уверяли, что свыше уже ниспосланы подтверждающие знамения получения ею мандата Неба («фу мин») и ее идентификации с Майтреей. Императрица дала себя уговорить. И всего лишь месяц спустя, осенью 690 г. объявила о конце династии Тан, приняла новый девиз, «тянь шоу» («Небесное назначение»), положила начало династии Чжоу (690—705), объявила всеобщую амнистию, дала официальное разрешение на увеличение сангхи на тысячу мест и разрешила семидневное празднество по всей империи. Кроме того, «Сутра большого облака» как основной документ, подтверждающий легитимность новой династии, была распространена по всей империи, а в каждом административном центре был основан одноименный буддийский храм. Императрица У-хоу взошла на трон и стала править Срединной империей сразу в нескольких ипостасях: как Сын Неба, поскольку она получила Небесный мандат, как чакравартин, универсальный монарх, покровительствующий буддийскому учению, как бодхисаттва, переправляющий страждущие души на берег спасения, и как Майтрея, пришедший обновить мир.

Следует отметить, что в этом новом идеологическом синтезе, в отличие от традиционной императорской идеологии, достаточно важная роль принадлежала именно религиозному элементу. Так, в тексте «Чжэн мин цзин», апокрифе, который несомненно был использован при составлении комментария к «Сутре большого облака», совершенно четко проводится идея разделения человечества, а следовательно, и жителей Средин-

ной империи, по конфессиональному принципу: тех, кто «связан с законом», и тех, кто «не связан с законом». Только первые смогут пережить все бедствия грядущего смутного периода, предшествующего приходу нового будды, только первые, только они смогут стать свидетелями этого прихода, оказавшись на нужном, восточном берегу реки и услышав звуки золотого барабана⁸¹.

Но династия Чжоу оказалась недолговечной, столь же недолговечным было и идеологическое господство последователей Шакьямуни. Политическая история Китая убедительно показала, что в подобных ситуациях определяющим фактором была не сангха, а монархия. Не сангха использовала политическую обстановку, чтобы утвердить свое господство, а наоборот — именно монархия время от времени находила целесообразным использовать огромное влияние учения Шакьямуни на все население Срединной империи в своих целях. Об этом же говорят и неоднократно предпринимавшиеся монархией попытки создания некой всеобъемлющей синкретической идеологии. Поскольку этот синкретизм является, по нашему мнению, уникальной особенностью китайской культуры, обусловленной сосуществованием в рамках императорской идеологии трех самостоятельных учений, неким контрпринципом разделению по конфессиональному признаку, который, хотя и в эмбриональном состоянии, но все-таки присутствовал в каждой из трех доктрин, целесообразно в общекультурном контексте сказать о нем несколько слов.

Условно синкретизм как религиозно-идеологическое течение разделить на две части — государственный и общественный. Поскольку определяющим, вне всякого сомнения, является государственный, то представляется логичным начать именно с него. По сути дела, историю государственного синкретизма следует начинать с момента проникновения буддизма в Китай и с признания императорским двором в доктрине Шакьямуни еще одного «цзяо» («учения»), «обращающего людей к добру». Ко времени Тан (618—907), когда стало ясно, что буддизм при всем своем огромном влиянии на китайское общество никогда не сумеет превратить его в политическое господство, монархия неоднократно предпринимала попытки закрепить некоторые положения буддизма или учения в целом, в ка-



честве неотъемлемых компонентов официального идеологического комплекса. Остановимся на трех таких попытках: сунской, минской и цинской.

Один из сунских сановников по имени Чэнь Гуань, рекомендуя монархии ориентацию на синтез трех учений, обосновывал ее следующим образом: «Конфуцианство отличается от буддизма и даосизма лишь следами, но сходно (с ними в своем отношении) к Дао-пути. Неумело применяющие (эти два учения) ориентируются лишь на их следы. Так, при династии Лян увлекались аскетизмом, а при Хань стремились достигнуть (состояния) даосского святого. Умело применяющие (учение) ориентируются на его дух, а не на следы (доктрины). Так и поступали Ваши августейшие предки. Те же, кто руководствуется лишь следами (учения), могут, (наткнувшись на препятствие), оказаться в тупике, а те, кто оказывается в тупике, неизбежно подвергаются критике. Те же, кто руководствуется духом (учения), беспрепятственно проникают (в суть). А проникающих в суть критиковать невозможно. Так, ханьских приверженцев даосизма и лянских последователей буддизма есть в чем упрекнуть, но кто станет критиковать Ваших августейших предков?! Практиковать недеяние Лао-цзы для достижения спокойствия своего народа, практиковать сострадание буддистов для достижения мира в Поднебесной — таковы (цель и результаты) применения этих учений Вашими августейшими предками»⁸².

Отбросив в сторону необходимые ритуальные условности процитированного выше, обратим внимание на главное положение, ради которого и писал все свои рассуждения Чэнь Гуань — единосущность всех учений. Как мы уже упоминали, каждое учение несло в себе, хотя бы в эмбриональном состоянии, принцип разделения по конфессиональному признаку. Однако в рамках всеобъемлющей императорской идеологии, где религии превращались в «учения», на первый план во всех трех доктринах выходила их единая гуманистическая сущность. Надо сказать, что это явление в какой-то мере напоминает современные стремления объединить все вероисповедания. И вспомнив, на какие трудности наталкивается в настоящее время это движение, можно лучше оценить колоссальный вклад сак-



рализованной китайской монархии в культуру своей страны — лишив отдельные доктрины статуса высших сакральных ценностей, монархия как бы уничтожила между ними конфессиональные перегородки, трансформировав в какой-то мере религиозные аксиомы в общекультурные положения.

Среди минского государственного синкретизма наибольшей известностью, несомненно, пользуются идеологические эксперименты основоположника этой династии, императора Чжу Юаньчжана (Тай-цзу, 1368—1398). Обычно, когда историки говорят о синкретических тенденциях во взглядах Чжу Юаньчжана, они прежде всего обращают внимание на биографию основателя династии и на политическую ситуацию, приведшую его к власти⁸⁸. Но для нашей темы гораздо более важен иной момент, а именно сама возможность заниматься идеологическим творчеством подобного рода, которая, повторяем, была скрыта в самом статусе сакрализованной китайской монархии. Именно этот статус позволил Чжу Юаньчжану, заняв императорский престол, приступить к формированию совершенно нового государственного пантеона, основанного, в первую очередь, на народных культах и верованиях, и приступить к формированию нового идеологического комплекса, опиравшегося в равной мере на все три доктрины. Наиболее интересным для нашей темы является, пожалуй, трактат императора «О поощрении монахов-ученых», где он, по сути дела, обнародовал свои намерения лишить конфуцианцев их священной привилегии — «учености», практически полезной для управления государством. Однако, как бы ни опровергали отдельные примеры наше утверждение, надо сказать, что этот эксперимент по каким-то причинам не удался, что особенно странно для носителей европейской культурной традиции, поскольку для них соединение монашеского звания и учености в этот период представляется наиболее естественным. Надо сказать, что Чжу Юаньчжан был столь захвачен своей идеей нового идеологического синтеза, что воспел его даже в стихах, где в иероглифической игре слов — название его династии (Мин означает «Ясная», «Сияющая» и при написании включает в себя иероглиф «солнце»). Приведем заключительную строфу из его поэмы на эту тему:



*Основу конфуцианства, буддизма и даосизма
Составляет одна сущность.
И это столь же очевидно,
Сколь ясно солнце сияет (мин) на небе⁸⁴.*

Легко заметить, что в стихах Чжу Юаньчжана так же, как и в докладе трону сановника Чэнь Гуаня, присутствует или, вернее, главенствует одна и та же мысль — единосущность доктрин.

Заканчивая тему государственного синкретизма, хотелось бы привести пример из истории маньчжурской династии (1644—1911), которая по мнению многих историков являлась самой «конфуцианской» из всех существовавших в императорском Китае. Тем не менее и при маньчжурах ориентация на «сань цзяо» («три учения») не сошла на нет, о чем красноречиво свидетельствует специальный императорский указ Юн-чжэна (Ши-цзун, 1723—1735), который, кстати сказать, углубленно занимался буддизмом под руководством наставников и практиковал медитацию. «Я, император, полагаю, — писал Юн-чжэн, — что три учения, просвещающие народ среди четырех морей, свои главные положения совместно черпают из одного и того же источника и совместно прокладывают свой путь, не мешая друг другу. Но есть люди, которые сразу же могут постичь (это единство), и тогда у каждого отдельного человека возникает свое особое (представление) об этой проблеме, а у каждого представления — свой особый взгляд. Преклоняющиеся перед даосизмом считают, что буддизм не может сравняться с даосизмом в почитании (пантеона) божеств, тогда как устремившиеся к буддизму полагают, что даосизм не может сравниться с величием буддизма. Конфуцианцы-жу объединяют оба эти учения и считают их ересью. [Сторонники каждого из этих трех учений] придерживаются лишь своего собственного представления и вступают в ожесточенную борьбу друг с другом, но не могут одолеть друг друга. Я, император, полагаю, что, обсуждая три учения, необходимо принимать во внимание прежде всего их способность приводить в состояние спокойного равновесия человеческое сознание. При учете этой способности приводить в состояние спокойного равновесия человеческое сознание можно пренебречь

их внешними доктринальными различиями и постичь их внутреннее единство (в подходе) к основным принципам всего сущего и природы человека и постичь то основное, в чем три учения с самого начала не отличались друг от друга: все они хотят, чтобы люди сообща обратились к добру... Я, император, глубоко исследовал источник, (из которого) вытекают основные принципы трех учений, единые в своем начале. (Я хочу) объединить сердца (последователей всех трех учений) и внести успокоение в их споры. (А потому всем конфуцианским) сановникам, ученикам Будды и даосским бессмертным — (всем тем, кто) придерживается своих узких представлений и своих личных мнений, (всем тем, у кого) мысли направлены лишь в одну сторону, а принципы утратили равновесие, приказываю проснуться и прозреть. Поэтому (я поручаю) объявить (этот указ), чтобы рассеять их заблуждения. Всем гражданским и военным чиновникам, исполняющим свои обязанности на местах, и всем великим сановникам надлежит со всею искренностью принять мои указания и заботливо охранять вышедших из семьи и вступивших на путь монашества людей, с тем чтобы завершить (совершенство) нашего правления, стремящегося к великой общности и единению (всех людей) в добре. Специальный императорский указ»⁸⁵.

Как можно видеть из указа Юн-чжэна, цинская монархия, несмотря на ее демонстративную конфуцианскую ортодоксальность, была весьма далека от отождествления себя и своей идеологии с учением «совершенномудрых», справедливо полагая, что объединение всех трех учений даст ей гораздо более твердую опору. Достаточно ясно также, что этот специфический императорский идеологический комплекс, в известном отношении, преследовал цели прямо противоположные тем, которые вытекают из официального признания государством института вероисповедания, — разделение по конфессиям, — стремясь к единству и спокойствию всего населения. Нельзя сказать, что это стремление не принесло своих плодов. Несмотря на то, что многочисленные в длительной истории Китая народные восстания зачастую использовали даосские и буддийские идеи — особенно содержащиеся в этих доктринах эсхатологические элементы, — можно сказать, что религи-



озных войн, в европейском смысле этого слова, в Китае, как кстати и в России, не было. И заслуга в этом, несомненно, принадлежит монархии. Конечно, отечественным историкам старшего поколения довольно трудно в силу приобретенных идеологических навыков приписать монархии какие-либо реальные исторические заслуги, но мне кажется, что от этой привычки, по крайней мере историкам, все-таки надо отвыкать.

Подойдя к этой проблеме с другой стороны, в плане интересующей нас темы, необходимо заметить, что эта тройственная структура, на которую опиралась монархия, не могла бы возникнуть без прихода в Китай буддизма. А оппозиция конфуцианство—даосизм дала бы совершенно иную не только идеологическую, но и политическую историю Китая. Так что можно считать, что буддизм внес свою и немалую лепту в сравнительно стабильную историю китайского общества в императорский период.

Переходя к неофициальному, так сказать, «общественному» синкретизму, который, безусловно, представляет не меньший интерес, чем государственный, являясь идеологическим выражением «самодетельности» китайского общества, остановимся лишь на двух фигурах — сунском ученом Лю Ми и замечательном минском мыслителе Линь Чжаоэне.

Надо сказать, что трактат Лю Ми «Сань цзяо пин синь лунь» («Рассуждение о равновесии сознания в трех учениях») дает одно из наиболее продуманных сравнений трех доктрин. «Размышляя над тем, что в Китае имеются три учения, — писал Лю Ми, — необходимо иметь в виду, что учение конфуцианцев-жу началось с того момента, когда Фу Си нарисовал восемь триграмм. Даосизм начался с того момента, когда Лао-цзы написал «Дао дэ цзин». А учение Будды началось (в Китае) с того момента, когда ханьский император Мин-ди увидел во сне золотого человека. Таков порядок появления в Китае трех учений. В самом общем плане (можно сказать), что конфуцианцы-жу построили свое учение на правильности, даосы — на почитании (богов), а буддисты — на величии (Будды?). Если же учесть, что все они любили всё живое и ненавидели убийство, то их можно считать едиными в их гуманности. (Если же учесть, что все они) учили смотреть на других как на

самого себя, то все они едины в общественной справедливости»⁸⁶. Далее Лю Ми дает более развернутую характеристику каждому из трех основных учений: «Учение конфуцианцев-жу позволяет выправлять основные нити и постоянные нормы межчеловеческих отношений и тем самым делать их ясными. Когда нормы поведения и музыка, наказания и управление распространяются по всем четырём сторонам света и не деформируются, тогда все десять тысяч явлений размещены на своих местах и (нормально) развиваются. В этом состоит великая заслуга (конфуцианского учения) перед всей Поднебесной. Поэтому, когда Цинь Ши-хуан захотел устранить конфуцианцев-жу, (он не смог этого сделать, и оказалось), что конфуцианцев-жу совершенно устранить (от управления государством) невозможно.

Учение даосов в Китае побуждало людей следовать чистоте и пустоте и сохранять с их помощью контроль над собой, следовать простоте низших и слабости (новорожденных) в целях самосохранения, побуждало отмывать все загрязняющие и мешающие (человеку) суетные привычки, чтобы (тем самым) вернуть его в пределы спокойствия, молчания и недеяния. Благодеяния, оказанные даосами (остальным) учениям, очень велики. Поэтому, когда император У-ди династии Лян захотел искоренить даосизм, то оказалось, что искоренить даосизм, в конечном счете, невозможно.

Учение буддистов в Китае побуждало людей отбросить (всё поверхностное и) цветистое и устремиться к сущности, повернуться спиной ко всему фальшивому и обратиться к подлинному. От поступков с применением силы перейти к спокойному образу поведения, от позиций собственной выгоды перейти (к стремлению делать) полезное другим. Не может быть ничего лучшего, (чем буддизм) в качестве опоры и цели простого народа. Поэтому, когда три государя с именем У⁸⁷ пытались уничтожить буддизм, то в конечном счете, (оказалось), что буддизм уничтожить невозможно»⁸⁸.

Для полноты сравнения всех трех учений Лю Ми посчитал необходимым в своем трактате «Сань цзяо пин синь лунь» особо остановиться на конечных результатах применения каждого учения. По мнению Лю Ми, подобно тому, как полный амбар есть конеч-



ный результат сельскохозяйственных работ, а полная золотом казна — конечный результат торговли, каждое учение имеет свой конечный результат, которые также нуждаются в сравнении. Поскольку сравнение конечных результатов вносит существенно новый момент в рассуждения Лю Ми, считаем нужным привести и его. Сохраняя устоявшийся порядок, Лю Ми начал сравнение конечных результатов с конфуцианцев: «Учение конфуцианцев-жу от одного человека переходит к семье, от семьи — к государству, а от государства простирается на (всю территорию между) четырьмя морями и заполняет собою все шесть измерений (видимого пространства). Оно распространяется повсюду, где соблюдаются какие-либо нормы. Но что станет с конфуцианством, если оно выйдет за пределы территории между четырьмя морями и (за пределы) шести измерений (видимого пространства)?.. За эти пределы конфуцианство не выходит. Такова особенность учения конфуцианцев-жу. Поэтому те, кто обучает конфуцианству (и практикует его), хранят сознание и питают свою внутреннюю природу, придерживаются гуманности и следуют долгу. (Они) стремятся стать преисполненными Дао и всех прочих совершенств учеными-чиновниками. Их мнения и примеры соблюдения ими долга могут дойти до государя и благодетельствовать народ. (Их поведение) может принести спокойствие государству и помочь (прочно) установить алтари Земли и Злаков. (Сами они) могут содействовать мирскому обучению и привести к состоянию великого спокойствия. Когда они, состарившись телом, завершают свои деяния, то их имена остаются в истории. Это и есть конечный результат деятельности конфуцианцев-жу»⁸⁹.

По такой же схеме построена Лю Ми и характеристика конечных результатов у даосов: «Учение даосов способствует переходу от собственного тела в темные области (сокровенного и сверхъестественного), из мира оно поднимается к небесам. От горных рощ и скальных пещер оно доходит до великой сети (?). О, сколь величественны золотые ворота дворцов (небожителей)! Действительно, можно сказать, что (с помощью) даосизма преодолеваешь обычное и проникаешь в совершенную мудрость. Но если выйти за пределы Неба и

Земли, за пределы творящей силы природы? (В даосских текстах) говорится: «Граница великого всеобъемлющего неба таинственно заключена в мельчайшей пылинке». (Следовательно), предельная величина (пространствия действия даосского учения) не превышает границ великого всеобъемлющего неба. И эти границы являются для него пределом. О том, что находится за этими пределами, (даосизму) неизвестно. Такова особенность учения даосов. Поэтому изучающие даосизм очищают свою духовную силу и достигают господства над единым (началом в нашем организме). Их действия подобны тем, что присущи не имеющим формы. (Они) парят в сферах чистоты, спокойствия и отсутствия желаний. Они могут выплевывать старое и принимать в себя новое, они накапливают и умножают (свои потенции?), а потому могут освобождаться от тела, могут летать и управлять духами, а также — вызывать дождь и ветер. Они могут стать участниками действий творящей силы природы и заниматься таинственными свершениями. Их долголетие беспрдельно, их радость самосуца. Таков конечный результат (применения) даосского учения. В сутре «Хуан тин цзин»⁴⁰ сказано: «Когда их долгая жизнь становится (слишком) протяженной, то они улетают». Таким образом, достижение долголетия является конечным результатом деятельности даосов»⁴¹.

Если характеристики конфуцианства и даосизма построены у Лю Ми по одному принципу, то, говоря о буддизме, автор «Сань цзяо пин синь лунь», полагавший, что буддизм превосходит два других учения во всех отношениях и в высокой степени, совершенно меняет тон и постоянно подчеркивает их несоизмеримость. Так, сравнивая способность к пространственному распространению всей триады, Лю Ми замечает, что даже будучи взят лишь в пределах нашего мира, а не всего буддийского космоса, буддизм остается несоизмеримым по сравнению с двумя другими доктринами триады, поскольку и в этом мире пределы его распространения огромны. Вот как они выглядят у Лю Ми: «Посреди нашего мира над морем возвышается гора Шумеру, по всем ее сторонам — четыре архипелага по три тысячи материков. Современный Китай является лишь одним из островов архипелага южной сторо-



ны»⁴². Столь же необозримо пространство «колеса закона» и в его вертикальном измерении: «Он состоит из трех вертикально друг над другом расположенных сфер — сферы желаний, сферы форм и сферы отсутствия форм — и огромного числа (различных) небес. На всем этом пространстве распространено учение Будды. В десятках миллионов стран под десятками миллионов деревьев бодхи достигают просветления десятки миллионов будд, которые, соприкасаясь с миром пыли, приводят к спасению все (живые существа), которые в этих мирах рождаются из утробы, из яйца и из сырости, всех тех, кто не имеет ног, всех двуногих, четвероногих и многоногих, всех, кто имеет форму или не имеет формы, все то, что наделено или не наделено мыслью, вплоть до тех, которые являются мыслью или не являются мыслью»⁴³. Конечной целью и конечным результатом буддизма является перевод всех живых существ в сферу дхарм, в дхармакаю или дхармадхату.

Захваченный пафосом универсальности, Лю Ми еще и еще раз на конкретных сравнениях поясняет мысль о несоизмеримости буддийского универсализма с ограниченной пригодностью конфуцианства и даосизма: «Конфуцианство подобно управлению одной семьей. Его авторитет и его повеления действуют лишь в пределах забора, (окружающего дом). При выходе за пределы этой ограды (конфуцианство) теряет силы. Даосизм подобен управлению одним городом. Его повеления и наставления действуют лишь в пределах четырех городских стен. Если же выйти за пределы (этих границ), то все (повеления и наставления даосизма) теряют свою силу. Буддизм же накрывает все пространство между четырьмя морями. Он (как бы) является повелителем Поднебесной. На небесах и на земле нет никого, кто бы не являлся подданным (этого повелителя). Все нормы поведения и музыка, управление и карательные походы — все исходит только от него. Таково взаимоотношение трех учений по пространственной сфере»⁴⁴.

И последнее сравнение, по временному параметру: «Когда изучающие конфуцианство умирают, то на этом все и кончается. (Таким образом человек живет с конфуцианской доктриной) приблизительно сотню лет. Изучающие даосизм усиленно добиваются продления

жизни, (сроки которой могут достигать приблизительно тысячи или десяти тысячам лет. Изучающие же буддизм хотят прекратить (чередование) рождения и смерти и обрести спокойное постоянство, (которое составляет) бесконечность огромного, подобного пылинкам и песчинкам (по своей многочисленности) числа кальп... Таково взаимоотношение трех религий по их длительности»⁴⁵.

Как можно видеть по рассуждениям Лю Ми, десакрализация отдельных компонентов триады «саньцзяо» шла не только сверху, от государства, но и снизу, от общества. Само сравнение является, по сути дела, десакрализацией, ибо религия, которую можно спокойно сравнивать с другими, уже не является высшей сакральной ценностью. По нашему мнению, именно этот процесс десакрализации отдельных «цзяо», в котором приняли участие как государство, так и общество, предотвратил появление в средневековом Китае теократической доминанты в духовной жизни, обеспечив тем самым светское направление элитарной духовной культуры и лишив конфессиональной нетерпимости духовное творчество низших слоев населения.

По нашему мнению, такое уникальное религиозно-идеологическое явление, как китайский синкретизм, в сущности представляет собой не что иное, как воплощенный в конкретную форму диалог культур. Именно этот диалог предоставлял возможность мирного духовного соревнования на приблизительно равных условиях, возможность выставить на всеобщее обозрение свои духовные достоинства и завоевания, предоставив отдельному человеку самому определить, что ему больше подходит, какой доктриной и в какой мере он собирается руководствоваться: предпочитает ли он как преданный последователь мудреца из Лу выполнить свой долг и умереть со славой или его больше прельщает перспектива возможного обретения долголетия с последующим отлетом в небесные чистые сферы, или, наконец, он прервет круговорот рождения и смерти и, войдя в дхармадхату, сольется с абсолютной реальностью. Надо сказать, что, пожалуй, именно временной параметр в рассуждениях Лю Ми с наибольшей резкостью оттеняет то отличие «общественного» синкретизма от государственного, которое проходит через все рассуждения сун-



ского ученого, — оценку доктрин применительно к нуждам и вкусам отдельного человека. Таким образом, можно сказать, что буддизм не только как мировая религия способствовал индивидуализации духовной жизни. Он продолжал оказывать это и как один из компонентов триады, предлагавших человеку, если пренебречь некоторыми социальными моментами, почти свободный религиозно-идеологический выбор.

Оценивая синкретизм Лю Ми по другим параметрам, можно сразу отметить, что он был сторонником сохранения в идеологической сфере исторически сложившегося положения и считал, что все компоненты триады сумели и сохранить свою целостность, и, одновременно, найти свою особую специализацию. Такая позиция не мешала ему, однако, в то же самое время усиленно пропагандировать с нескрываемым пафосом универсальность буддизма. Если «монументальная номинация» у Ф. Рабле была выражением вновь обретаемой красоты мира в его вещественности и разнообразии, как то прекрасно показал М.М. Бахтин⁴⁶, то многоаспектность сравнения, обремененная типично буддийскими перечислениями типа «всех тех, кто не имеет ног, двуногих, четвероногих...», должна была, по замыслу Лю Ми, подчеркнуть исключительную универсальность учения Будды, делавшую его по этому параметру совершенно несоизмеримым с двумя другими компонентами триады.

Если сунский ученый Лю Ми защищал своим трактатом о трех учениях стихийно сложившуюся идеологическую структуру, то его в какой-то мере последователь, замечательный минский философ Линь Чжаоань (1517—1598) пытался на основе синкретических тенденций в религиозно-идеологической сфере создать некий новый религиозно-идеологический синтез, предназначенный в первую очередь для людей среднего и низшего сословия. Для него в буддизме оказался наиболее важным момент сопричастности каждого живого существа абсолютной реальности, выраженной в концепции «фо син» («природа будды»).

Идея сопричастности каждого отдельного человека высшей сакральной реальности, предоставляющей ему возможность трансформации в сакральной сфере была присуща буддизму уже с первых его самостоятельных шагов на китайской почве. Так, Цзун Бин в



трактате «Мин фо лунь», перечисляя четыре основных аксиомы буддийской религии, прямо заявлял: «Человек может превратиться в будду»⁴⁷. При этом надо отметить, что это смелое утверждение было достоянием не только религии, но и буддийского умозрения. Особую популярность учение о природе будды приобрело после перевода «Махапаринирвана-сутры», который был выполнен Фа-сянем в 417—418 гг. Начиная с конца V в. доктрина «фо син» приобретает широкую известность и становится предметом специального изучения. Особое внимание ей уделил один из виднейших мыслителей VI в. Хуэй-юань (523—597) из монастыря Цзиньинсы⁴⁸. Но подлинную всенародную популярность этому положению принесли чаньские наставники, смело заявлявшие о том, что «все живые существа в основе своей являются буддами». Наибольшей известностью среди них несомненно пользовался Хуэй-нэн (638—713)⁴⁹, неустанно призывавший своих последователей «цзянь син чэн фо» («увидеть свою подлинную природу и превратиться в будду»). Именно эти идеи и показались Линь Чжаоэню наиболее пригодными для создания нового общенародного по своему охвату религиозного синтеза⁵⁰.

Наиболее существенным, по мнению Линь Чжаоэня, в «чань» было освобождение верующего в будду от всяких внешних условий, долженствующих сопровождать его духовную трансформацию. Линь полагал, что для этого нет никакой необходимости становиться монахом или ученым, читать сутры или идти в храм. То, что было единственно необходимым, так это внутреннее усилие, которое и должно было привести всех подлинно стремящихся к этому в «Чистую землю», которую он, правда, трактовал, выступая против всяких примитивных суеверий, просто как определенное внутреннее состояние. Это доминирующее положение внутренних усилий на пути преобразования человека отчетливо отразилось в описании Линь Чжаоэнем, пожелавшим создать подлинную духовную традицию всех трех доктрин, дискуссии между страстным противником буддизма даосом Фу И и ревностным служителем будды сановником Сяо Юем, имевшей место при начале династии Тан в 626 г. Фу И был гораздо более умелым полемистом и, придав дискуссии преимущественно по-

литический, точнее, теоретико-политический уклон, он напирал на то, что уже самым своим существованием буддизм посягает на «творящую силу природы» («цзао хуа чжи ли»), присущую императору, и наносит тем самым «вред государству и разрушает семью»⁶¹. В ответ на это Сяо Юй стал пугать даоса буддийским адом, что Линь Чжаоэнь прокомментировал следующим образом: «Фу И и Сяо Юй в равной мере не знали буддизма. Но Фу И, хотя он и не знал буддизма, верно отметил его недостатки. Сяо Юй же не обладал ни ясностью ума, ни просветленностью внутренней природы. И все его рассуждения об аде есть просто желание при помощи иллюзорного механизма воздаяния напугать (своего противника). Все это — очень вульгарно. Говоря в самом общем плане, когда в нашем сознании возникает добрая мысль, то чистое духовное начало воспаряет в нем. И тогда на пространстве в квадратный вершок возникает то, что мы называем раем. Если же в нашем сознании возникает дурная мысль, то злое и нечистое начало становится в нем еще темнее и еще гуще. И тогда на пространстве в квадратный вершок возникает то, что мы называем адом»⁶².

Как мы уже упоминали выше, Линь Чжаоэнь придавал первостепенную важность внутренним усилиям на пути человеческой трансформации. Как можно видеть, такой же была его трактовка рая и ада — в зависимости от наших действий они возникали в нашем сердце, «на пространстве в квадратный вершок», и от нас самих зависело, будет ли это пространство залито солнцем или покрыто мраком.

Изучая своего предшественника, Линь не соглашался с Лю Ми особенно в концепции разумной специализации и разделения труда в «сань цзяо». Читая трактат «Сань цзяо пин синь лунь», Линь особенно остановился на том месте, где Лю Ми говорил о доминанте правильности в конфуцианстве, почитании богов в даосизме и величии буддизма. Минский мыслитель написал по этому поводу: «На мой взгляд, не может быть никакой правильности без почитания и никакого почитания без величия»⁶³. И, по своему он бы прав, поскольку он стремился создать не рыхлую плюралистическую систему, а пригодный для всех синтез. «Если дао подходит богатым и знатым, — писал Линь Чжа-

ознь, — но не подходит бедным и незнатным, то я не считаю его за дао. Ибо дао есть то, что соответствует богатству и знатности, бедности и незнатности и объединяет их»⁵⁴. Однако ирония истории, как это ни странно, заключается в том, что в результате всей жизни замечательного духовного труженика, выше всего ценившего работу индивидуального сознания и стремившегося создать универсальную идеологическую систему, выжил, да и то лишь в китайской диаспоре, локальный религиозный культ⁵⁵. Не потому ли, что этот человек вознамерился завершить собою столь плодотворный для китайской плюралистической системы религиозно-идеологический диалог? Во всяком случае, вполне вероятно, что именно притязания на универсальный охват и внутреннее единство оказались совершенно неприемлемыми, в первую очередь, для китайской монархии, но, может быть, во вторую — и для всей китайской культуры в целом.

БУДДИЗМ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО

Привнесение в китайское общество нового религиозного мировоззрения, суть которого состояла в индивидуальном предстоянии антропоморфному божеству и новом понимании жизни как процесса благотворных или вредоносных накоплений, естественно, не могло не произвести колоссального воздействия на всю художественную сферу. Прежде всего следует отметить, что новый вид храма потребовал и нового оформления. По сути дела, приход буддизма в Китай и породил в этой стране связанную с религиозным культом живопись (иконопись) и скульптуру. Велико было влияние новой религии и на архитектуру. Буддийский храм вошел в жизнь средневекового Китая не только как часть культа или произведение архитектуры, он превратился в неотъемлемую часть китайского пейзажа, в том числе и пейзажа художественного, отраженного как в поэзии, так и в живописи жанра «шань шуй».

Столь же огромным было влияние нового религиозного мировоззрения и на литературу, особенно на народную литературу «су вань сюэ», где в различных художественных формах разрабатывались, главным об-



разом, два сюжета — роль кармических закономерностей в жизни и, как специфическая буддийская реакция на китайскую семейную мораль, совмещения «сяо» («почтительного отношения к родителям») с благими кармическими накоплениями и общим обращением всех живых существ к добру («сян шань»). Тема иллюзорности жизни также нашла свое отражение как в поэзии, так и в прозе. Однако подлинными художественными открытиями в большой культурной традиции, традиции «вэнь жэнь» («образованных людей»), можно считать, пожалуй, лишь возникновение в танское время особого вида живописи и поэзии, находившейся под влиянием буддийской школы «чань». На этом моменте нам бы и хотелось остановиться несколько подробнее.

Можно сказать с уверенностью, что ни одна буддийская школа не произвела на образованную часть китайского общества такого воздействия, как школа медитации («чань»). Причины того коренились как в особенностях школы, так и в характере самой конфуцианской личности.

Несколько весьма существенных обстоятельств позволили плодотворно сблизиться буддийской школе «чань» и образованной части китайского общества. Среди них прежде всего следует отметить пренебрежение сторонников «чань» внешними условиями. Уравнение храма со всем остальным пространством в какой-то мере возвращало чаньского монаха в мир, а пренебрежение письменной буддийской традицией устраняло барьер при общении с «вэнь жэнь», конфуциански образованными людьми, которые в большинстве своем этой литературы не знали. Особую роль сыграл и исключительный акцент на собственные внутренние усилия или «личные доказательства» («цинъ чжэн»), сопряженные не только с отказом от письменного и устного слова, но и от размышления («сы вэй»). В результате этих установок тот вид внутреннего просветления, на который ориентировалась школа «чань» оказался в непосредственной близости от китайской поэтической традиции, которая, равно как и школа чань, стремилась восстановить утраченное единство индивидуума с миром и исповедовала идеал «у во жу» («вещь и я подобны»).



По мнению одного из крупнейших китайских эстетиков Ван Шичжэня, поэтическая сущность «чань» с особой наглядностью отразилась в легенде о цветке. Согласно чаньскому преданию, однажды между Буддой и учениками состоялась беседа такого рода: Будда сорвал цветок и, молча любуясь им, тихонько вращал стебель пальцами. Из учеников лишь один Кашьяпа понял смысл этого жеста и слегка улыбнулся в ответ своему учителю. Так в чаньской традиции состоялась первая передача дхармы, и Кашьяпа стал вторым патриархом «чань». Неудивительно, что чаньская специфика пути просветления привела самих чаньских монахов к весьма заметным склонностям к поэтическому творчеству. Как по этому поводу не вспомнить, что возвышение Хуэй-нэна началось с его философско-поэтического соревнования с Шэнь-сю. Прекрасно, на наш взгляд, выразил особенности чаньского пути просветления Сян-ян из чаньской школы Гуйян, который во время дискуссии со своим коллегой об истинно чаньском просветлении сложил такой экспромт:

*У меня есть своя тайна,
И я взираю на тебя сверкающим взором.
Если тебе это не понятно,
То не называй себя монахом*⁵⁶.

Сближение поэзии и живописи в жанре «горы-реки» было столь сильным, что буддийским наставникам иногда даже приходится специально оговаривать их глубокое сущностное различие. Так один из современных наставников вспомнил по этому случаю специальные стихи старого времени, в которых говорилось:

*Для спокойствия в сидячей медитации
Горы и воды не нужны.
Когда ваше сознание угасает,
Даже огонь может показаться холодным*⁵⁷.

Если рассматривать эту проблему с противоположной стороны, то надо сказать, что постепенный процесс сближения конфуцианской личности с буддизмом начался задолго до возникновения школы «чань». Дело в том, что конфуцианская личность не рассматривала



себя как исключительную принадлежность социума. Она включала в себя и достаточно сильно выраженную асоциальную ипостась. И эта ипостась заставляла их смотреть на общество как на царство пыли и беспокойства и искать себе пристанище «у источника в роще» («линь цюань»). Вот как описал идеальное для себя жилище известный танский поэт Мэн Хаожань:

*Место жилья — самое глухое и отъединенное
И жизнь там совершенно спокойная.*

Но покой не был единственным содержанием этой асоциальности. Её содержание можно определить как некий глубоко внутренний переход из социума в космос. Переход этот в основном питался даосскими источниками, основываясь на «блуждании в бесконечном» («сяо яо ю») философа Чжуан-цзы. В послеханьское время термин «ю» прочно входит в обиход конфуцианской личности, приобретая очень широкое значение — от прогулки на природе до духовных «блужданий в бесконечном». Эти прогулки очень часто совершались не в одиночку, а небольшой компанией близких друзей. IV век отмечен одной из таких компаний, которая состояла из гениального каллиграфа Ван Сичжи (321—379), знаменитого поэта и государственного деятеля Се Аня (320—385), который до сорока лет прожил в горах отшельником, и буддийского мыслителя, правда, с заметным даосским уклоном, Чжи-дуня (314—366). Когда эта компания выходила из дому, то она «занималась рыбной ловлей и наслаждалась горами и водами», когда же они приходили домой, то «занимались декламацией и изучали тексты»⁵⁸. Ко времени Тан эти «блуждания» превратились в некий аналог чаньской медитации, духовного просветления, при котором восстанавливалось единство с миром («у во хэ и» — «вещь и я объединяются в единое»). Именно о таких прогулках и писал знаменитый поэт и художник Ван Вэй (701—761), бывший, пожалуй, одним из первых среди китайских литературных знаменитостей первого ранга, которые глубоко испытали на всем своем творчестве влияние чаньского учения. Приглашая к себе своего друга Пэй Ди (716—?), в заключительных строках своего письма Ван Вэй, по сути дела, демонстрирует глубокое проник-

новение в скрытую сущность этих «прогулок»: «Если бы небесная пружина твоей личности не была столь чиста и сокровенна, то разве я стал бы приглашать тебя для столь необязательных дел? Но в них таится глубокий смысл, и ты им не пренебрегай»⁵⁹. Как можно видеть, «блуждания в бесконечном» были элитарным занятием и предназначались лишь обладателям чистой и сокровенной небесной пружины для восстановления своего единства с космосом. Именно во время таких прогулок и происходило некое духовное единение конфуцианских литераторов с буддийскими интеллектуалами. В одном из своих писем Лю Цзунъюань (773—819) жалуется на своего друга Хань Юя: «Конфуцианец Хань Туйчжи, с которым я поддерживаю дружеские отношения, очень переживает из-за моего пристрастия к буддийским словам и порицает мои прогулки с буддийскими монахами»⁶⁰.

Надо сказать, что подобные прогулки были не просто формой и временем элитарного интеллектуального общения, но, в значительной мере, и содержанием поэтических произведений.

Если говорить о влиянии буддизма в целом на содержание китайской поэзии, то можно констатировать, принимая во внимание всенародную популярность этой религии, что оно было достаточно ограниченным. Буддизм не создал ни своей поэтической школы, соизмеримой с поэзией «вэнь жэнь» и не трансформировал китайскую поэзию в такой мере, в которой он преобразил религиозную жизнь. Это вовсе не означает, что среди буддистов не было крупных поэтов, или, что среди «образованных людей» не было поэтов с преимущественно буддийскими темами. Все это было, но такого переворота, который произошел в послеханьское время и связан, в первую очередь, с именами Тао Цяня и Се Линьюня, трансформации, при которой обычная ориентация пейзажной лирической поэзии, направленной на переход из социума в космос, сменилась бы чем-то принципиально иным, слиянием с буддийским абсолютом или перерождением в Чистой земле, например. Так вот, такого переворота под воздействием китайского буддизма в классической китайской поэзии не произошло. Она осталась верна обретенному при династии Цзинь (265—420) сакрально-визуальному кос-



мосу и сохраняла эту верность до последних дней своего существования. Более того, надо сказать, что прямая трактовка буддийских тем, которая встречалась у многих поэтов и тематически была представлена довольно большим разнообразием, тем не менее не сложилась в особое направление, которое бы позволяло говорить о самостоятельной буддийской традиции в классической поэзии. Тем не менее прямое тематическое влияние было достаточно велико и вполне заслуживает особого упоминания. Начнем с наиболее трудных для поэзии тем, с прямой популяризации религиозно-догматических положений.

У танского поэта Цуй Шу можно найти довольно редкий пример прямой поэтической риторики в поэтической форме:

*Если принял ты чудный, сокровенный закон,
Свой приют в чистой Чистой земле ты найдешь,
Только сердцем своим ты приблизишься к ней,
Занимаясь же внешним, туда не дойдешь*⁶¹.

У знаменитого сунского поэта Су Дунпо (1036—1101) одно из его многочисленных посвящений представляет собой, по сути дела, развернутый комментарий на известную гатху о шести уподоблениях из сутры «Ваджрачхедика праджняпарамита». В этой гатхе в образной форме декларируется нереальность всех дхарм: «Все, что является дхармами, подобно сну и наваяждению, подобно пузырю на воде и тени, подобно росе и молнии. Вот как на них следует смотреть»⁶². В поэтических разъяснениях Су Дунпо, которые он написал в «Посвящении храму «Шести созерцаний»», два первых уподобления имеют следующий вид:

*Смотрю на все, в чем жизнь заключена.
Вот — человека мысль.
Она не видит по утрам сознания,
А ночью она не видит тела.
И Будда говорит: она подобна сну!
Но если нет в ней ни причин, ни размышлений,
То постоянное во сне сознание
Что телом, а что духом полагает?
Смотрю на все, в чем жизнь заключена.*



*Оно в себе все время копит страхи
В отличие от глинянных кумиров,
Не знающих препятствия причин.
(И потому его) считает Будда иллюзорным.
Навек порвав с любовью и злобой,
Голодным есть лепешки на картине,
(Подобному, пожалуй), места нет⁶³.*

Среди множества славословий, принадлежащих Су Дунпо, имеется цикл из 16 цзаней, написанных на каждое изображение 16 архатов кисти знаменитого буддийского наставника, поэта, каллиграфа и художника конца династии Тан — Гуань Сю (832—913). Вот какое впечатление произвело первое изображение на гениального сунского поэта:

*Молчание архата подобно грому,
Слова его подобны стене.
Это не слова, не молчание,
А образец для сотен патриархов⁶⁴.*

Чрезвычайно интересное совмещение традиционной китайской образности поэзии «гор и вод» с чаньской символической можно встретить у Су Дунпо в описании облика Бянь-цзя —

*Подходишь — облака плывут без конца.
Уходишь — все подобно ясной луне.*

Или:

*В бирюзовых горах отразились долины и горы
Глядишь на него и тебя освежает
Смывает всю вредную грязь суеты⁶⁵.*

Но, повторяем, прямая трактовка буддийских тем — сравнительная редкость и даже у такого близкого буддизму поэта, как Су Дунпо, занимает сравнительно небольшое место. Гораздо чаще можно наблюдать косвенное воздействие буддийского мира. Одной из сквозных тем китайской лирики является, если можно так выразиться «асоциальный контакт», как правило мгновенное или недолгое общение духовно близких

людей, чаще всего ближайших друзей, но нередко — и лирического героя с отшельниками, особенно часто буддийскими, встречи и расставания с ними, ночевка в монастыре или, наконец, просто буддийские аксессуары в традиционном пейзаже. Вот характерные строки из стихотворения танского поэта Лю Шаньсюя:

*Вечернее солнце опускается на Дунлинь.
Одиноким монах из (ближайших) гор
Возвращается в монастырь⁶⁶.*

Все эти формы присутствия буддизма в китайской классической поэзии, конечно, нельзя недооценивать, но по своему художественному значению они, разумеется, не идут ни в какое сравнение с тем сближением поэтической эмоции, с состоянием чаньского мгновенного просветления, которое произошло в танской пейзажной лирике. По мнению Ван Шичжэня, наиболее близкими к этому чаньскому состоянию можно считать такие строки Ван Вэя, как:

*В горах под дождем опадают плоды,
В свете лампы в траве распекает цикада.*

Или у Пэй Ди:

*Ясная луна светит меж сосен,
Чистый ручей бежит по камням.*

Или у Ли Бо:

*Подо мною река, как чистое полотно,
В ней прозрачно и четко — отраженье
осенней луны⁶⁷.*

Согласно Ван Шичжэню, в этих стихах каждое слово принадлежит «чань». По всей вероятности, так оно и есть, но лично для меня, как любителя китайской классической поэзии, наиболее ярким примером соединения чаньского «дунь у» («внезапного просветления») и классической поэтической эмоции были гениальные строки Ли Бо из его стихотворения «У башни Желтого аиста провожаю Мэн Хаожаня, едущего в Гуанлинь»:



*Одинокого паруса смутная тень
В пустоте бирюзовой исчезла.
Виден только Чанцзян,
И течение его до небесной черты достигает*⁶⁸.

Анализируя это стихотворение, Ван Боминь особо подчеркивает соотношение «бирюзовой пустоты» с одиноким парусом⁶⁹. Не меньшую роль, по нашему мнению, играет момент исчезновения чего-то очень далекого и уже плохо различаемого в «бирюзовой пустоте», тем не менее чего-то бесконечно дорогого, с чем можно больше никогда и не встретиться. Иными словами, строки Ли Бо как бы создают законченную картину, наглядно демонстрирующую власть пустоты над эфемерными и случайными образованиями. И эта картина не могла быть создана без прямого и очень сильного воздействия чаньской доктрины. Но, с другой стороны — поскольку чувства поэта, расставшегося со своим другом, отнюдь не угасли, как этого требует буддизм, замечательные строки не превратились в буддийскую риторику, а остались восхитительным образцом классической поэзии.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Иными словами, мы хотим сказать, что буддизм принес в Китай весь тот необходимый интеллектуальный арсенал, который позволял, по сути дела, радикально изменить представления о жизни, уделив главное внимание индивидуальному существованию, придав ему внутренний динамизм и сотериологическое направление, что и являлось основным содержанием того духовного сдвига, к которому приводило распространение всех мировых религий.

2. О проблемах, связанных с этим текстом, см.: Zürcher E. *The Buddhist Conquest of China*. Leiden, 1959. P. 14—15.

3. Моу-цзы. Ли хо чжэн у лунь (Устранение сомнений и исправление неверных суждений). // Тайсё синсю дацзюкё (Трипитака годов «тайсё», далее — ТСД). Токио, 1968. Т. 52. С. 2.

4. Цзун Бин. Мин фо лунь (Уяснение смысла буддийского учения). // ТСД. Т. 52. С. 9—16.

5. Там же. С. 9.

6. Аноним. Чжэн у лунь (Исправление неверных суждений). // ТСД. Т. 52. С. 7.

7. См. напр.: Гуревич А.Я. *Проблемы средневековой народной культуры*. М., 1982. С. 132, 335 и сл.

8. Как выражались буддисты — «среди рожденных четырьмя способами и перевоплощающихся в шести различных направлениях нет никого, кто бы не страдал», см.: Дао-сюань. Гуан хун мин цзи (Продолжение сборника о распространении и уяснении пути Будды). // ТСД. Т. 52. С. 98. Противники же



буддизма утверждали, что буддисты «ненавидят жизнь и радуются смерти», см.: Чжэнь у лунь. // ТСД. Т. 52. С. 9.

9. См.: Линь-цзы. Сань цзяо цжэнцзун тунлунь. (Линь-цзы. Подлинная традиция трех учений). [Б. м., б. г.]. Тао II. Цз. 6. Л. 5а.

10. Тан да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Тан) / Сост. Сун Минцзю. Пекин, 1959. С. 586.

11. Мартынов А.С. Буддизм и двор в начале династии Тан // Сб. Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 106–107.

12. Нянь-чан. Фоцзу лидай тунцзай (Хроника буддийских патриархов по династиям). // ТСД. Т. 49. С. 563.

13. Хань Юй. Хань чанли цзи (Собрание сочинений Хань Чанли). Шанхай–Пекин. 1958. Цз. 5. С. 60.

14. Там же. С. 62.

15. Там же.

16. Цит. по: Щербатский Ф.И. Философское учение буддизма // Сб.: Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. 1989. С. 224.

17. См.: Zurcher E. Op. P. 69.

18. Тан да чжао лин цзи. С. 587.

19. Там же. С. 589.

20. Дао-ань. Эр цзяо лунь (Рассуждение о двух учениях). // ТСД, Т. 52. С. 138.

21. См.: Мартынов А.С., Поршнева Е.Б. «Учения» и религии в Восточной Азии в период средневековья. // НАА. 1986. № 1. С. 83.

22. Там же.

23. Там же.

24. Guisso R.W. Wu Tse-Pien and the Politics of the Legitimation in T'ang China. W/ Washington, [б. г.]. P. 30.

25. Там же. С. 36.

26. Там же. С. 32–33.

27. Там же. С. 33–34.

28. Magnin P. Lavie et l'ouvre de Huisi. Paris, 1979. P. 115.

29. Там же. С. 163.

30. Там же. С. 155.

31. Forte A. Political Propaganda and Ideology in China at the end of the Seventh Century. Napoli, 1976. P. 279–280.

32. Линь-цзы. Сань цзяо чжэнцзун тунлунь. Тао II. Цз. 8. Л. 11а–б.

33. Мартынов А.С. Доктрина императорской власти и ее место в официальной идеологии императорского Китая. // Сб.: Всемирная история и Восток, М., 1989. С. 95.

34. Там же.

35. Цит. по: Мартынов А.С. Государство и религии на Дальнем Востоке // Сб.: Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 43–44.

36. Там же. С. 38–39.

37. Имеются в виду: император У-ди династии Северная Вэй (510–534), император У-ди династии Северная Чжоу (543–578) и император У-ди династии Тан (814–846).

38. Мартынов А.С. Государство и религии... С. 38–39.

39. Там же. С. 40.

40. Сутра, в которой сформулированы закономерности функционирования человеческого организма.

41. Там же.
42. Там же. С. 41.
43. Там же.
44. Там же. С. 42.
45. Там же.
46. См.: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле. М., 1965. С. 191–192, 495–496.
47. Цзун Бин. Мин фо лунь (Трактат об уяснении учения будды). // ТСД. Т. 52. С. 9.
48. Лю Минь. Цзин инсы Хуэй-юаньды фосин сюе шо (Учение о природе будды наставника Хуэй-юаня из монастыря Цзиньинсы) // Сб.: Чжунго ваньчжэ янь-цзю цзи кань. 1994. № 4. Тайбэй. С. 263–286.
49. Дюмулен Г. История дзэн буддизма. Индия и Китай. СПб, 1994. С. 136–149.
50. См.: Berling Y. A. The Syncretic Religion of Lin Chao-en. № 4. 1980. Р. 34–35.
51. Цит. по: Дао-сюань. Гуан зун мин цзи. // ТСД. Т. 52. С. 283.
52. Линь-цзы. Сань цзю хуэй бянъ яо люе (Краткое изложение важнейшего из истории трех учений). [Б. м, б. г.]. Цз. 5. Л. 2а–б.
53. Berling Y. A. Op. cit. Р. 201.
54. Мартынов А. С. Минская культура и даосские темы Линь Чжаоэня (1517–1598). // Сб.: Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 119.
55. См.: Franke W. Some Remarks on the «Three-in-One Doctrine» and its Manifestations in Singapore and Malaya // «Orient Extremus». 1972. 19 Yhrg. Н. 1–2. Р. 121–130.
56. Дюмулен Г. История дзэн буддизма... С. 231.
57. Thich Thien-An. Zen Philosophy and Zen Practice. Berkeley, 1975. Р. 96.
58. Сунь Чань. Фоцзю юй чжунго ваньсюе (Буддизм и китайская литература), Шанхай, 1988. С. 64.
59. Чжан Цивань. Тандай саньвань сюаньцзи (Избранная танская проза в жанре саньвань с комментариями), Пекин, 1962. С. 19.
60. Сунь Чань. Фоцзю юй чжунго ваньсюе. С. 115.
61. Тан жэнь сюань тан ши (Танские собиратели поэзии танского времени), Шанхай–Пекин, 1958. С. 105.
62. Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы: Су Дунпо и Чжу Си // Сб.: Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982. С. 261.
63. Там же. С. 256.
64. Там же. С. 246.
65. Там же. С. 255, 258.
66. Тан жэнь сюань тан ши. С. 62.
67. Сунь Чань. Фоцзю юй чжунго ваньсюе. С. 357.
68. Ван Боинь. Шаньшуй хуа цзунхэнь тань (Вольные беседы о пейзажной живописи). Цзинань, 1986. С. 258–259.



Практика устройства храмов в горах восходит к традиции создания древних алтарей и святилищ. Здесь, в уединении, вдали от мирской суеты, в гармонии с природой, человек очищался, приобщался к Высшему. Эту традицию естественным образом наследовали адепты буддизма, поскольку важной составляющей их религиозной философии является представление о самой высокой горе Меру (Сумеру), как о центре Вселенной. Священная пятиглавая гора Меру считается местом обитания высших божеств буддийского пантеона, поэтому горы, где возводились монастыри, являлись символом мифической горы. Постепенно горные места заполнялись божественными обитателями-персонажами буддийской иконографии, тем более, что необходимый материал для этого находился под рукой, требовались только высококлассные мастера. Развитая система космогонических образов буддийской религии давала широкий простор художественной фантазии строителей храмовых комплексов в горных местностях.

Горные скалы были местом возникновения новых форм религиозной и художественной традиции. Неограниченные пространства и высокие вершины располагали к многоярусным композициям и величественным фигурам небожителей. Независимо от того, создавались ли пещерные храмы известными мастерами, запечатленными на каменных стелах, или безымянными, они развивали из века в век эти традиции, сочетая канонические формы с индивидуальными творческими новациями.

Нельзя не сказать и о сугубо утилитарной причине строительства горных монастырей. Они были удобной обителью для монашеской братии в странах с жар-

ким климатом. В надежно защищенных от знойных лучей палящего солнца каменных кельях и залах они могли свободно предаваться созерцанию и медитации, совершать молебен. Да и для паломников такие места являлись не только духовным, но и физическим отдохновением.

Проникновение буддизма в Китай из Индии через Центральную Азию, его быстрое распространение и закрепление на китайской почве принесло с собой и новую традицию создания пещерных храмов. Самым ранним из скальных монастырей является Юньган в провинции Шаньси. Его сооружение началось в период правления династии Северная Вэй, в 460 г. н. э. Это самый крупный и самый древний храмовый ансамбль в горах Китая. В IV—V вв. создавались пещерные храмы Майцзишань, Бинлинсы, Гунсян и Цяньфодун, в VI в. в провинции Хэнань был построен монастырь Лунмэнь. Знаменитый храмовый ансамбль Дуньхуан начал воздвигаться еще в V в., а закончен только в XIV в.

Буддизм оказался единственной иноземной идеологией, сумевшей не только прижиться в Китае, но и стать неотъемлемой частью всей системы религиозных верований. Об этом со всей очевидностью свидетельствуют каменные изваяния буддийских пещерных монастырей. Переживая периоды расцвета и упадка, буддизм естественным образом сочетался с даосизмом и конфуцианством. Процесс органического синтеза трех вероучений можно наблюдать в пещерных храмовых комплексах на всем протяжении истории их создания.

До начала 80-х гг. мало кому был известен еще один замечательный памятник буддийских скальных храмов, расположенный в уезде Дацзу провинции Сычуань. Его скульптуры являются прекрасными образцами резьбы по камню более позднего периода создания буддийских храмовых комплексов в горах.

По своей исторической и художественной ценности храм в Дацзу нисколько не уступает храмам Лунмэнь, Юньган и другим известным в Китае. В 1961 г. храмовый комплекс Дацзу был включен в список первой группы культурных памятников, находящихся под защитой государства.

Расположенный в 260 км к юго-востоку от г. Чунцина ансамбль Дацзу на протяжении последних веков



оставался в забвении и существовал лишь как местная достопримечательность, до которой ни любознательные представители китайской нации, ни вездесущие западные туристы не добирались.

В 1945 г., в конце правления Гоминьдана, группа из десяти специалистов предприняла инспекционную поездку в Дацзу, провела исследования, опубликовала статьи и карту-схему каменной резьбы этих мест. Возможно, это явилось началом появления из исторического небытия скальных храмов Дацзу. Китайская общественность получила возможность открыть для себя еще один замечательный памятник религии, истории и художественного мастерства своих предков. Правда, общественности было не до памятников, страна вела освободительную войну с Японией и стояла накануне гражданской войны.

В 50-х гг., в периодике появлялись работы о Дацзу, в том числе «Путеводитель по древним сооружениям и исследования юго-западного района», составленный Чэнь Минда, и «Искусство пещер Дацзу» Чжан Цзичжуна. Приложенные к ним карты пещерного ансамбля, а также высокая оценка резных работ пробудили интерес к Дацзу у археологов, историков искусства и скульпторов. В 1956 г. Китайское общество искусствоведов сформировало группу специалистов, которые провели исследование в провинции Сычуань. Было добыто много ценного материала, проведена кропотливая работа по описанию всех деталей памятника и опубликованы статьи. Но вскоре подоспела «культурная революция», а с ней и трагическое время для памятников старины, когда с ними расправлялись так же жестоко, как и с людьми.

Только в середине 80-х гг. китайскими учеными было осуществлено системное изучение и описание храмового комплекса Дацзу, на основе которого вышла книга, включившая в себя исследовательские статьи и карты, появившиеся в разные периоды трех экспедиций в Сычуань.



Зимой 1986 г. мне посчастливилось оказаться с группой иностранных стажеров Фуданьского универ-



ситета (г. Шанхай) в г. Чунцин в пров. Сычуань. Сейчас уже трудно вспомнить, запланировано ли было заранее посещение Дацзу, о котором вряд ли кто-нибудь из нас догадывался, или божественное провидение отправило нас в горную местность в нескольких километрах от Чунцина, в дом для приезжих Чунцинского педагогического университета. Ранним утром следующего дня, разместившись в специальном автобусе, мы отправились дальше в горы по длинному извилистому шоссе. Часа через три мы приехали в Дацзу. Нашим взорам представились одноэтажные жилые постройки и одинокая пагода на невысоком холме. Забравшись на холм, мы оглядели окрестности, хорошо просматривавшиеся со всех сторон. Кругом простирались зеленые долины и невысокие горные гряды — ни домиков, ни людей. Совсем близко от нас оказался ступенчатый спуск, ведущий к причудливо извивавшейся дороге. Отсюда и началось наше вхождение в прекрасный и загадочный мир духовности и искусства, потому что дорога эта вела к храму.

Но прежде чем рассказывать о нем, обратимся к истории возникновения в этих местах пещерного буддийского храма. Весьма примечательным является происхождение названия — Дацзу. Согласно преданию, дошедшему до наших дней, один из чиновников существовавшего здесь с древних времен округа Чан однажды доложил в высокие инстанции о том, что места эти богаты и плодородны, что дословно звучало: «большие богатства, всего в достатке», а по-китайски «дафэн, дацзу». Он уверял высоких сановников, что в здешних краях земли тучные, народу много, а по сему надо бы учредить уезд. Чиновник приводил еще один убедительный довод: в Северных горах есть каменные отпечатки пары ступней большого размера, по этой причине и место носит название Дацзу. На китайском языке «дацзу» означает «большая ступня», но те же иероглифы переводятся и как «всего в достатке».

Когда эта весть дошла до императора, он проявил искренний интерес и для выяснения обстоятельств уполномочил одного из своих сановников отправиться в Дацзу, все выяснить и решить вопрос с уездом. По прибытии на место сановник увидел, что со всех сторон лесные заросли, вокруг пустынно, народ разбрелся



на все четыре стороны, бежал из голодных мест на поиски пропитания. С гневом он промолвил: «Не верь ушам, а верь глазам своим! Где же народ, где изобилие? Так обмануть императора! Да ты заслуживаешь наказания». На что чиновник округа Чан ответил: «Я подал свой доклад еще три года назад, а нынче из-за вооруженных междоусобиц в здешних краях народ разбежался, земли опустели».

Сановник, не желая слушать никаких объяснений, поднялся на холм Дракона в Северных горах и неподалеку от пагоды увидел отпечаток ступни размером меньше чи¹. Он вновь обрушился на чиновника с бранью: «Ведь совершенно очевидно, что здесь всего лишь маленький отпечаток ноги, а ты сообщал императору о знаменитых огромных отпечатках ног. Совсем запутал, может ли человек, обманывающий Сына Неба, оставаться чиновником?» (3, с. 1).

По возвращении в столицу сановник представил императору документы, отменяющие должность чиновника округа Чан. Однако последний не смирился, сам отправился в столицу с жалобой. Император оказался в затруднении, ему ничего не оставалось, как вместе со своим сановником отправиться в округ Чан.

К счастью, в тот год все междоусобицы прекратились, люди вернулись в родные места и занялись своими делами: крестьянские хозяйства начали снова процветать, и урожай был обильным. Увидев это, император радостно воскликнул: «Поистине — дафэн, дацзу!» Затем, поднявшись на холм, осмотрел большие каменные отпечатки ступней в пять чи длиной² и удивился: «Какие большие ступни, во всей Поднебесной не увидишь такого!» Он приказал утвердить название уезда, и с тех пор место это официально стало называться Дацзу. (3, с. 3).

Остается тайной, были ли когда-то в этих краях каменные отпечатки ступни действительно, и если да, то кому они могли принадлежать. В незапамятные времена огромные пространства, небольшой частью которых была нынешняя провинция Сычуань, представляли собой морское дно. До сих пор у уличных торговцев в этих местах на лотках разложен товар, среди которого довольно большой выбор окаменелых даров моря. Каменные отпечатки в здешних краях — вполне



реальная вещь, тем более во времена, отделенные от нас более чем тысячелетней давностью.

Работа над скульптурами храма Дацзу началась в первый год правления Цзинфу (892 г.) позднего периода танской династии и завершилась к концу династии Южная Сун (1127—1279 гг.), за исключением некоторых, разбросанных в разных местах скульптур, вырезанных позднее, в эпохи Мин и Цин. Всего в храмовый ансамбль Дацзу входит более 50 тысяч резных фигур, расположенных группами, приблизительно в 40 местах. Большинство вырезано в скалах Северной горы и на горе Баодин. Здесь располагаются, пожалуй, самые великолепные по мастерству и самые богатые по содержанию и выразительности фигуры.

Основными персонажами изваяний из камня являются будды, бодхисаттвы и другие божества буддийского пантеона, жизнь и духовные подвиги Будды-Шакьямуни, о которых повествует каноническая литература. Однако немало мест, ниш и пещер, заполненных рельефными изображениями и статуями даосских и конфуцианских персонажей. Есть скальные барельефы, в которых помещены вместе основатели конфуцианства, даосизма и буддизма.

Имеются мемориальные статуи исторических персонажей. Например, статуя «Учителя Вэньсюаня» (почетный титул Конфуция), статуя Вэй Цзюньцзина, императорского посланца в Цзиннаньской армии в правление династии Тан, более сотни образов капитанов, генералов, полководцев. В окружении своих учеников изображен известный архитектор, живший на рубеже эпох Чуньцю и Чжаньго, Лю Бань, любимый и почитаемый народом (4, с. 4).

Северная гора, известная также под названием Лунган, расположена в двух километрах к северу от уездного города. К концу Танской династии в этих местах располагался лагерь Юнчан, созданный Вэй Цзюньцзином, правителем округа Чан, куда входили районы Чан, Пу, Юй и Хэ. Он же исполнял обязанности императорского посланца в Цзиннаньской армии, ответственного за склады военного провианта и за постой войска.

По инициативе Вэй Цзюньцзина в 892 г. в скалах Сидуиби, на месте теперешнего храма Фовань на Се-



верной горе, в месторасположении лагеря, начали высекать изображения Будды. (1, с. 6)

Начиная с этого времени, по примеру Вэй Цзюньцзина, местные чиновники и богатые землевладельцы, буддийские монахи и простой люд жертвовали средства для создания каменных изваяний буддийских божеств. Это продолжалось более 250 лет вплоть до правления Шаосин династии Южная Сун. В результате с четырех сторон Северной гряды с центром Фовань появилось около 10 тысяч статуй.

Фовань расположен в верхней части Северной гряды, вдоль него дорога взбегает наверх, изображения высечены по верхнему кругу скал, простираясь влево более чем на полкилометра. Расположенные в определенной последовательности 290 пещер и ниш выдолблены настолько близко друг к другу, что издали напоминают пчелиные соты. Статуи, горельефы и барельефы занимают 264 пещер и ниш, в остальных высечены тексты, в том числе шесть изречений и 55 записей с отчетами о работе над изображениями. Тексты из буддийских сутр вырезаны на восьми колоннах.

Посещение Фовань подобно посещению музея художественной резьбы по камню периодов поздней Тан, Пяти династий, Северной и Южной Сун. Когда вы входите туда, первое, что предстает перед вашим взглядом, это статуя основателя этой части храмового ансамбля Вэй Цзюньцзина. Фигура была вырезана по указанию генерала Шу, который в свое время капитулировал перед Ваном. Слева от статуи вырезана хвалебная надпись, повествующая о заслугах основателя Дацзу. Эта надпись сделана в 895 г. и является самой ранней из всех имеющихся в пещерных храмах Дацзу. Она проливает свет не только на дату начала работ над храмом, но и на исторические события, происходившие в восточной Сычуани, например на крестьянское восстание под руководством Хуан Чао в конце правления династии Тан (1, с. 365).

Как свидетельствует надпись, при жизни Вэй Цзюньцзина были высечены изображения бодхисаттв Ваджрапани в пещере № 3 и Вайсраваны-девараджи в пещере № 5, представленные в мужских ипостасях; судя по позам и одеждам, они скорее похожи на древних китайских воинов. В нише № 9, глубиной в 73 см, танский



мастер вырезал Тысячерукую Авалокитешвару, она небольшая по размерам, поскольку сама ниша высотой всего 1,5 метра и шириной 1,1 м. Почти вдвое больше нишу занимает изваяние Будды Шакьямуни в пещере № 10, который восседает на высоком лотосовом троне, по высоте в половину всей композиции и окружен бодхисаттвами в красивых позолоченных уборах.

Манера исполнения упомянутых образов имеет свои особые, неповторимые черты. Значительность поз сочетается с безыскусной композицией и округлыми контурами фигур. Складки одеяний подчеркиваются игрой света и тени, образуя глубокие линии.

В более изысканной манере исполнена композиция «Амитабха дхьяна сутра» в нише № 245. Она по праву считается одной из самых лучших творений танских мастеров в пещерном комплексе Северной гряды. В прямоугольной нише (4.70 S 2.58 м, глубина 1.18 м) выполнена изумительная по расположению фрагментов и блестящая по воплощению замысла картина буддийского рая — «Чистой Земли» с центральной фигурой на лотосовом возвышении Будды Амитабхи — владыки земли обетованной. Лик Будды обращен на Запад (как и вся картина), который ассоциируется со страной Света. По обе стороны от него расположены фигуры Авалокитешвары. Вся композиция состоит условно из семи ярусов, поднимающихся от «земного» до «небесного», на самом верху вырезаны прекрасные дворцы и пагоды. Лицевые стороны «рам» ниши украшены неглубокими киотами на темы жизни Будды, по десять киотов с правой и левой стороны. Светлый оттенок терракотового цвета окрашивает всю картину, а с четвертого яруса появляется яркоголубой цвет. Все боковые пространства заполнены многочисленными горельефами бодхисаттв.

Во всех пещерах и нишах Северной гряды насчитывается более 600 скульптур, по которым можно судить об одежде, предметах быта и искусства, об орнаментах на платьях женщин и мужчин и музыкальных инструментах той, давно ушедшей эпохи.

К сожалению, природные стихии и время нанесли заметный урон, особенно небольшим пещерам и гротам. Существенно, в частности, пострадало лицо Вэй Цзюньцзина и детали его одежды. Несомненно, мест-



ные хунвэйбины тоже не обошли своим вниманием «феодалное наследие прошлого». Во всяком случае, у главных фигур в третьей и пятой пещерах кисти рук отбиты. Эти буддийские ипостаси обычно изображаются в угрожающих позах с ваджрой в поднятой руке (символ мужского начала) и с колокольчиком в другой (символ женского начала). Теперь этого уже не видно, но позы и поднятые левые руки обеих статуй не оставляют сомнений, что они олицетворяют вышесказанные образы.

Сохранились скульптурные композиции переходного периода от династии Тан к династии Сун, в частности «Тысячерукая Авалокитешвара (Гуаньинь) в нише № 273 и «Будда Бхайсаджаягуру» (№ 279). Они свидетельствуют о том, что одежды и орнаменты становятся в этот период более замысловатыми и более утонченными.

В северной части Фовань, где сконцентрированы скульптуры сунской эпохи, находятся самые значительные скульптуры Северной гряды. Здесь обращает на себя внимание пещера № 101. Она не более одного метра глубиной и трех метров высотой, с надписями на стенах, сделанными каллиграфом сунского периода Цай Цзином, представляет собой ценнейший памятник китайской каллиграфической традиции.

Изобразительная манера, в которой выполнено большинство скульптур сунского времени, свидетельствует о творческом развитии искусства резьбы по камню. Подтверждением этого являются изваяния на Северной гряде в пещере № 125 «Авалокитешвары (Гуаньинь) с четками» и в пещере № 113 «Авалокитешвары (Гуаньинь), смотрящей на отражение луны в воде». Образы, созданные скульпторами, предстают перед нами не холодными и величественными, как подобает небожителям, а прекрасными живыми созданиями, сочетающими в своих обликах божественное и земное. Особенно это относится к Гуаньинь с четками. Она предстает нашему взору молодой красивой женщиной с милым выражением лица, в изящной позе. В здешних местах она больше известна как «Гуаньинь с очаровательным выражением».

В китайской буддийской традиции Гуаньинь занимает особое место, культ ее наиболее распространен



в китайском народе, ее любят и очень чтут. О ней существует много сказаний и мифов, в которых она не только сострадает, но и помогает людям. Немало сюжетов посвящено тому, как Гуаньинь защищает людей от суровых стихий природы, олицетворением которых в них выступает Дракон.

Одно из таких преданий существует и в уезде Дадзу. В нем говорится о том, что на месте Северной гряды когда-то давно было море, а самая высокая вершина ее представляла маленький остров. Погода здесь всегда стояла хорошая, росли удивительные сосны, цветы, люди жили богато и счастливо, как в Персиковом саду⁸. Но случилось так, что Царь-дракон Западного моря захотел овладеть островом и создать на нем сад для прогулок своей младшей дочери. Нужно было только придумать способ, как это осуществить. Дракон решил не посылать острову дожди, пусть солнце спалит урожай, народ умрет от голода и жажды, а остров достанется ему. Как только закончилась весна, Дракон закрыл Восточный сад, где он хранил дождь. Три месяца на острове не выпало ни капли дождя, земля потрескалась от зноя, люди и скот изнывали от жажды. Они решили умиловить Царя-дракона и принесли жертву — вылили в море вино. Но Дракон не хотел отступаться от задуманного, жара продолжалась. Дети с отчаяньем бросали в воду камни, приговаривая: «Надо убить Царя-дракона!»

В это время вышла погулять из своего замка пятилетняя дочь Дракона и услышала, как дети ругают ее отца. Она приблизилась к детям и спросила, почему они желают смерти ее отцу. Ребятишки все ей рассказали и попросили помочь, на что царевна сразу согласилась. В это время из воды показалась большая черная черепаха и закричала: «Царевна, скорей возвращайтесь, отец Вас зовет!» Девочка ответила: «Я вернусь, если ты согласишься взять моих друзей, они хотят попросить у отца дождь». Черепаха не могла перечить любимице Дракона и выполнила ее просьбу.

Дракон, увидев у себя во дворце детей, пришел в ярость: «Зачем сюда явились эти оборванцы? Я хочу, чтобы остров стал моим, там я сделаю для тебя красивый сад, и ты будешь в нем гулять». Однако, поняв, что дочь будет и дальше настаивать на своем, он решил прибегнуть к хитрости и сказал: «Я сначала отправлю



детей на западный двор, пусть они отдыхают». Царевна, зная, что там находится темница, вновь стала упрашивать отца послать дождь на остров, но все было напрасно.

Тогда она отправилась в Восточное море просить Гуаньинь спасти людей. Когда та явилась к Дракону, он испугался и пообещал через несколько дней послать острову дождь. Но Гуаньинь и слушать его не хотела, она сначала освободила детей из темницы, затем семь раз покрутила над их головами жезлом исполнения желаний (жуи) и сказала: «Идите и разрушьте дворец Дракона!» Дети сразу стали очень сильными и разрушили дворец. А маленькая принцесса освободила дождь и послала его на остров, где тут же разразился большой ливень.

Тем временем Гуаньинь и принцесса раздвинули морскую воду и на листьях лотоса проводили детей на остров. Дракон был побежден, замок его разрушен, пришлось ему искать другое прибежище. А это место превратилось в сушу и теперь здесь расположена деревня Шичжо (Каменный стол) и женский монастырь, на одной из скал которого высечена фигура Гуаньинь, стоящая на листе лотоса, рядом с ней принцесса и дети. Под ногами девочки видна часть туловища дракона, выступающая из воды.

В этой легенде Гуаньинь выступает в своем божественном образе, к которому люди обращаются за помощью в самые тяжелые моменты своей жизни. Но есть немало легенд, где она предстает в облике вполне земной молодой девушки, красивой, обаятельной, проявляющей лучшие человеческие качества.

Сейчас невозможно ответить на вопрос, создана ли скульптура «Гуаньинь, созерцающая отражение луны в воде» на основе местного предания о девушке Фэн Мэй, или творение художника породило легенду. Но о ней стоит поведать.

Рассказывают, что во времена правления танской династии в округе Чан, у подножья горы Дракона в Северных горах, жила семья скупа по фамилии Фэн. У них родилась дочь, которую называли Фэн Мэй. Выросла она красивая и умная, а кроме того тайком обучилась самым искусным боевым приемам у соседского сына Лэй Шэня.



Девушка очень любила цветы водяной бегонии, поэтому отец дал ей имя этого цветка — Хайтан. К восемнадцати годам она не только в совершенстве овладела игрой на музыкальных инструментах, но и игрой в шахматы. Она прекрасно рисовала, сочиняла слова к песням, исполняла танец с мечами так, что вода не проливалась.

К ней сваталось много молодых людей, но всех она отвергала. Родители не знали, что и делать, но в конце концов решили, что дочь вправе сама распоряжаться своей судьбой. Оказывается, Хайтан горячо полюбила Лэй Шэня, своего учителя боевых искусств.

Однажды, когда они вдвоем закончили тренироваться в персиковой роще, Хайтан, смущаясь, сунула в руку Лэй Шэню кошелек из тонкого красного атласа с вышитыми на нем иероглифами «честь и доблесть», повернулась и упорхнула. Лэй Шэнь был глубоко тронут, бросился за ней и, схватив за руку, подарил ей белый шелковый носовой платок, на котором была нарисована девушка-воительница.

Не прошло и нескольких дней, как они снова отправились в персиковую рощу, и Хайтан вновь одарила своего учителя красным шелковым кошельком, на котором были вышиты иероглифы «военное могущество непоколебимо». Лэй Шэнь снова подарил ей белый шелковый носовой платок с иероглифами «неизменно до самой смерти».

Родители Лэй Шэня не решались засылать свата в семью Хайтан, отец говорил сыну: «Мы из рода воинов, дом наш беден, а она из рода ученых, у них дом богатый, друг другу не подходим». На что сын возражал: «Там образованность, здесь воинское искусство, если соединить одно с другим, то никто не одолеет».

В конце концов в семью Фэн послали человека посватать их дочь. Супруги Фэн передали семье Лэй красную головную повязку и свое согласие породниться с их семьей.

Как только брачный контракт был подписан, глава местечка Лунганшань по имени Ван Тянь заявил, что девушка должна стать женой его сына, потому что только он имеет право жениться на ней. Он попробовал остановить свадебную процессию, завязалась борьба между Ван Тянем и новобрачными. В конце концов отец с сыном с позором убежали.



На второй день после свадьбы Лэй Шэнь получил приказ от администрации округа Чан, гласивший, что он должен срочно отправиться на границу защищать страну. Хайтан проводила мужа со словами: «Любить родину — значит любить меня, потерять ее — все равно что потерять меня».

Ван Тянь вовсе не собирался отказываться от Хайтан и весной следующего года, получив с помощью взятки должность в администрации округа, постарался дать ложные сведения о том, что Лэй Шэнь якобы погиб в бою.

Чтобы как-то приглушить свою скорбь, а заодно избавиться от приставаний Ван Тяня выйти замуж за его сына, Хайтан одела мужское платье и отправилась на поле брани отомстить за смерть мужа. Однако Ван Тянь узнал об этом и приказал сотне своих присных проверять все дороги, ведущие из округа Чан. Хайтан пришлось вступать в открытые схватки, порубила она немало бандитов, но как один человек может одолеть множество врагов.

Она отступила к горному ручью на границе, в уединенное место, бросилась в середину потока и покончила с собой. Вода ручья окрасилась в красный цвет, небо вдруг потемнело, из черных туч полил дождь, поднялись тучи песка, полетели камни, рассеяли наемников Ван Тяня, многие упали в ручей и утонули. Вода в реке все прибывала и прибывала.

С тех пор маленький горный ручей превратился в большую реку, в память о Лэй Шэне и Хайтан люди называли реку Лэйси.

Говорили еще, что Лэй Шэнь хорошо помнил слова Хайтан, сражался геройски и быстро проделал путь от солдата до полководца. Под его руководством войска разбили врага, и он вернулся домой, стосковавшись по своей жене. Тут он и узнал, что Хайтан погибла, и горю его не было конца.

Он смотрел на воды реки и слезы лились из глаз, подобно дождю, образуя на поверхности воды круглую зеркальную поверхность, на которой неожиданно показался образ Хайтан. Она приветливо ему улыбалась. Лэй Шэнь охватила такая радость, что он, не раздумывая, бросился в реку, но образ сразу исчез в пучине вод. Державшиеся на воде головки ярко-красной нежной бего-



нии распространяли вокруг себя изумительный аромат. Лэй Шэнь понял, что душа его жены воплотилась в цветок водяной бегонии, он взял его и посадил на том берегу реки, откуда бросилась Хайтан. На следующий день оба берега покрылись цветами бегонии. Лэй Шэнь больше так и не женился, до самой смерти ухаживал за цветами, помня те иероглифы, которые были вышиты на платке — «неизменно до самой смерти».

Жители округа Чан тоже помнили о Хайтан, каждая семья выращивала цветы водяной бегонии. Поэтому округ Чан в танскую эпоху называли «аромат бегонии». А когда наступила эпоха Сун, в каменной нише Лунганшань (на Северной горе) вырезали образ Хайтан. Она сидит, поджав под себя ноги, слегка наклонив голову, с обеих сторон плещется вода, а за спиной ее полная луна (3, с. 8—11).

Самой большой пещерой в Фовань является пещера № 136 — «Повозка буддийского канона». В центре — фигура Будды Шакьямуни, по обеим сторонам, а также на стенах слева и справа, высечено более двадцати изображений бодхисаттв, в том числе Манчжушри и Самантабхадры. Манчжушри изображен в мужском облике, с холодной и величественной внешностью, восседающим на голубом рычащем льве. Устремленный вперед взгляд полон всепроникающей мудрости, силы и энергии. Самантабхадра изображена в облике женской бодхисаттвы с прекрасными чертами восточной женщины, на послушном ей слоне, в позе лотоса. Ее округлое лицо с опущенными глазами, еле заметная улыбка в уголках губ делают образ смиренным и сокровенным.

Каждая фигура Северной гряды Дацзу вырезана с удивительным мастерством и вдохновением, порой забываешь, что она сделана из холодного камня. Вряд ли найдется человек, посетивший пещерный храм, душа которого не откликнется на тепло и сердечность, исходящие от обликов буддийских божеств.

Рядом с пещерой «Повозка буддийского канона» на скальной поверхности с правой стороны размещено большое резное панно с изображением «Посещения Манчжушри больного Вималакирти». Это — единственная работа в Дацзу, выполненная в виде глубокой гравировки. Оригинал панно с легкими очертаниями и



мазками, напоминающими летящие облака или течение быстрого ручья, принадлежит художнику сунского времени Ши Кэ. Он сохранился в монастыре Хуэйин, недалеко от уездного города. С этого оригинала художник Ли Далан выполнил копию, с которой скульптор Ло Фумин вырезал наскальное панно.

В пещерах Северной гряды имеются скульптуры доноров, среди которых правительственные чиновники, военные, простолюдины, буддийские монахи и монахини. Рядом с ними сохранились записи, сообщающие их имена и членов их семей. Прекрасными историческими свидетельствами могут служить одежда, украшения, утварь доноров, а также сады и строения, представленные здесь.

Обаяние и притягательность творений на Северной гряде — результат не только художественного мастерства, но и искусных технических навыков скульпторов древнего Китая. Имена многих из них начертаны в пещерах и нишах, в том числе таких, как Фу Юаньцзюнь, Фу Шинэн, Фу Сяолю, Фу Сяоба (4, с. 8). По-видимому, это была семья, а может быть целое поколение мастеров художественной резьбы, работавших над возведением пещерного ансамбля.

Если верить местному преданию, то семья Фу не одно поколение трудилась в пещерах Северной гряды. В нем говорится, что большая часть фигур и композиций в горах вырезали сунские мастера из семьи Фу. Сначала это делали Фу Юаньцзюнь и Фу Шинэн. В то время мастерам, местным или из других провинций, полагалось три—пять раз в году бывать дома. Но, когда строительство храма дошло до середины Северной гряды, им было запрещено отправляться домой.

Строительство расширялось, а людей было мало, особенно специалистов. Посчитали необходимым, чтобы и второе поколение семьи Фу пришло сюда на помощь. Быстро разыскали Фу Сяомо и Фу Сяоба и предложили поработать в горах, приобрести необходимые навыки и продолжить дело семьи.

Фу Сяомо незадолго до того женился и не успел еще медовый месяц провести, не хотелось покидать дом. А дом его находился более чем за сто километров от Северной гряды. Но отказаться никак нельзя было, и он, собравшись в дорогу, сказал жене: «Если что-ни-



будь случится, то обратись к моему младшему брату Фу Сяоба. Нам очень трудно будет свидеться с тобой; ежели будешь скучать, то каждый день отсчитывай по одной бусинке на четках. Когда закончится вся связка, значит минул год, просчитаешь три раза четки, значит минуло три года, после этого я и вернусь. Если пройдет семь лет, а я так и не вернулся, значит со мной случилось несчастье или умер, тогда иди к брату, он тебе поможет».

Братья отправились на Северную гору и принялись за работу. Время быстро бежало, работали днем и ночью, а Хайтан (имя, которое было распространено в тех местах, где росла водяная бегония) перебирала дома бусинки четок. Так прошло три года, затем и все семь лет, а муж так и не вернулся.

Тогда она собрала еду на дорогу и отправилась в путь. Долго добиралась, шла ночью и днем, наконец, пришла в Лунганчжай (Пещеру холма дракона), там она узнала, что Фу Сяомо сорвался с горы и разбился. Хайтан лишилась чувств, а когда пришла в себя, побежала на Северную гору искать Фу Сяоба. Когда они встретились, она упросила его отвести ее на то место, где погиб муж. Сяоба не мог не выполнить ее просьбы и повел Хатан на ту скалу. Там молодая женщина бросилась вниз и разбилась насмерть. И все увидели, что капли ее крови превратились вдруг в цветы бегонии, а на скале возник образ погибшей красавицы. Сначала мастера застыли от удивления, а потом кинулись к скале и стали вырезать фигуру Хайтан по этому образу. Трудились они пять дней, а когда закончили, увидели прекрасный горельеф Гуаньинь с четками, который можно видеть и теперь в небольшой нише (1, 26 S 1, 02 м) под № 125.

Она стоит в развевающихся на ветру одеждах, на голове украшения из цветов, четки в опущенных руках, слегка наклонив голову она смотрит на людей. Ее можно принять просто за красивую молодую женщину, если бы не лотос, на котором она стоит, и не высеченный в виде овального барельефа нимб за ее фигурой.

Однако предание гласит, что главный распорядитель строительства храма и монахи возражали против того, чтобы простая смертная была удостоена чести пребывать среди божеств, мастера же пытались убедить,



что Хайтан уже превратилась в бодхисаттву. Но управляющий не соглашался, говоря, что Хайтан не прошла монашество, значит не вошла в буддийский канон, поэтому не может находиться среди будд и бодхисаттв.

Мастерам ничего не оставалось, как закопать изображение Гуаньинь глубоко в землю, где она и оставалась до недавнего времени. Говорят, что откопали ее лишь 30 или 40 лет тому назад, и теперь посещающие храм на Северной горе любят ее обаянием и женственностью.

Трудясь над скульптурами, древние мастера не имели перед собой, как правило, заранее заготовленных рисунков канонических образов. Но ни один художник не начинал работы над образом будды или бодхисаттвы без того, чтобы сначала не выбрать для этого благой день. Затем он совершал омовение, зажигал курительные палочки, молился и сосредотачивался. Подобный ритуал помогал ему проникнуть в образ святого, которого он собирался изваять, наделяя божественной сущностью, придавая при этом каждому изображению индивидуальный характер.



Другая часть храмового ансамбля Дацзу расположена на горе Баодин, название которой переводится как «Драгоценная вершина». Она находится в пятнадцати километрах от уездного города Дацзу. В древние времена здесь существовал большой монастырь — центр секты Чэнду йоги тантрического буддизма в Китае (4, с. 17). Основателем секты был очень известный в этих местах монах Чжао Чжифэн. О его жизни сохранились весьма скудные сведения в уездной летописи и в надписи на стелле в храме Святого долголетия» («Шэншоусы») на горе Баодин, сделанной в эпоху Мин. В них сообщается, что Чжао Чжифэн был уроженцем деревни Милян уезда Дацзу, расположенной в то время в десяти или двадцати километрах к югу от г. Баодин. «В деревне протекала маленькая речушка, а неподлеку возвышалась скала Древнего Будды и там стоял монастырь. Еще в раннем детстве у него появилось желание пойти в монахи», — высечено на стелле (1, с. 65).



Та же надпись свидетельствует о том, что, когда Чжао Чжифэну исполнилось пять лет, а было это в 1163 г., он «ушел из дома и постригся в монахи в монастыре Древнего Будды» (1, с. 66). Однако летопись уезда Дацзу указывает другое местонахождение монастыря, — правую сторону горы Баодин. Здесь в скале было высечено много изображений будд, а на южной стороне — сцены ада. Резьба была настолько искусной и тонкой, что все считали ее делом рук Лю Баня (см. выше). Но время строительства монастыря никто точно не знал. Было только известно, что в середине эпохи Тан он был приведен в порядок и достроен монахом (а может быть настоятелем) Лю Бэньцзунем (1, с. 66).

Согласно тексту каменной стеллы, когда Чжао Чжифэну исполнилось шестнадцать лет, он предпринял путешествие на запад в Мимоу. Там он провел три года и за это время получил истинное учение тантрической школы Лю Бэньцзуня, наследовав его принципы и приемы.

Вернувшись домой, Чжао Чжифэн начал проповедовать в этих местах учение школы и создал монашескую обитель, став впоследствии известным патриархом одного из главных направлений Махаяны — эзотерического учения Ваджраяны (тантризма). Его адепты считали, что путь тайной мантры может привести к достижению состояния будды не за много калп, как в обычной Махаяне, а за одну жизнь. Они верили, что, практикуя йогу божественных форм, обретут второе из «двух тел Будды» — «нирманакую», которое Будда мог принимать по своему желанию с помощью йогической силы.

В течение более 70 лет, начиная с шестого года правления Чуньси и до девятого года правления Чунью династии Сун (1179—1249), Чжао Чжифэн собирал пожертвования на создание буддийских образов. При нем на скалах по окружности горы Баодин в пять ли (2,5 км) было вырезано более 10 тысяч буддийских ликов. В целом — две части храмового комплекса на горе Баодин, или две «излучины», Сюфовань и Дафовань (дословно переводится как «Малая буддийская излучина» и «Большая буддийская излучина») (4, с. 17).

Таким образом, Чжао Чжифэн создал центр тантрического буддизма, не имеющий аналога в Китае, кото-



рый оказал большое влияние на правящий двор, и пользовался большой популярностью в народе. Эти места посетили помощник военного министра Ду Сюянь, помощник Учителя церемоний Вэй Ляовэн и ряд других правительственных чиновников высокого ранга. Гора Баодин постепенно превратилась в процветающий религиозный центр, привлекавший не меньшее количество паломников, чем гора Эмэй в провинции Сычуань⁴.

На Сюфовань находится первая группа скульптур, вырезанных под руководством монаха Чжао Чжифэна. Здесь пещеры имеют особенно величественный вид, поскольку при их сооружении употреблялись балки и колонны. Пережили время только тысяча каменных изваяний, но и по ним можно себе представить, каким богатым было содержание этой части храмового ансамбля на горе Баодин.

Расположенная рядом с Сюфовань Дафовань представляет собой горную гряду, имеющую форму подковы или латинской буквы U, протяженностью около 500 метров. Скульптуры высечены на скалах высотой от четырех до пятнадцати метров с восточной, южной и северной сторон. Мастера использовали естественные очертания и размеры скал, больших и малых углублений и выступов.

Для большинства резных скульптур пещерных храмов Китая характерно повторение изображений будд, бодхисаттв и композиций в нишах и пещерах. Это объясняется несогласованностью в строительстве скальных храмовых ансамблей, работы велись в разные эпохи, разными устроителями, без продуманного плана.

Что касается Дафовань, где скульптуры высекались для того, чтобы поведать о буддийском священном писании, то здесь этого удалось избежать. Происходившее на протяжении нескольких десятилетий творческое действо под патронажем одного человека — монаха Чжао Чжифэна — позволило строго придерживаться порядка размещения резных композиций. В этом отличие храмового ансамбля Дафовань.

Серия скульптур, связанных с развитием сюжетной линии буддийских сказаний, насчитывает немногим более тридцати изображений. Главные из них высечены в девятнадцати пещерах и нишах. В каж-

дой нише имеется по несколько или несколько десятков секций, запечатлевших одну, две и более легенд, действие которых происходит в разных местах и в разное время, согласно тому, как они записаны в буддийских скрижалях. Помимо сюжетов здесь находятся буддийские тексты, хвалебные гимны и пояснения. Это своего рода путешествие по буддийскому космосу с наглядными иллюстрациями, пояснениями и комментарием.

Сразу при входе в Дафовань перед посетителями предстает группа божеств — защитников Дхармы. Затем рельефно вырезанная картина на тему «Шесть путей», наглядно проповедующая принципы воздаяния, метампсихоза и вечной жизни духа. Представленные на картине шесть кругов (сфер) перевоплощений дают почувствовать верующим причины предопределений и шесть состояний, к которым живое существо приходит в результате перерождений: обитель «подземной темницы» для закоренелых грешников; состояние животного; голодного духа скитальца, не имеющего пристанища; демонов-асуров; состояние человека; наконец, состояние святого.

Три статуи человека с вьющимися волосами, сидящего в позе лотоса в бамбуковой роще, высечены в «Павильоне обширных сокровищ». Они представляют монаха Чжао Чжифэна молодым, средних лет и почтенным старцем.

В одной из ниш находятся громадные изображения трех святых школы китайского буддизма хуаянь. Центральная фигура — Будда Вайрочана, который считается основателем тантрического буддизма, а по обе стороны от нее фигуры Манчжушри и Самантабхадры. Семиметровой высоты статуи вырезаны настолько объемно, почти округло, что дают ощущение трех измерений. За тремя изображениями на скале 16-метровой ширины высечены тысячи маленьких будд. Они создают атмосферу трепетного благоговения, и на их фоне скульптуры трех божеств выглядят еще более высокими и величественными.

Что особенно интересно в технике мастерства резных работ в Дафовань, так это руки Самантабхадры, вытянутые вперед на 1,2 м и держащие перед собой каменную пагоду весом почти в 600 кг, и так на протя-



жении тысячелетия без всякой реставрации. Секрет заключается в том, что угол рукава одеяния святого умело высечен скульптором таким образом, что он касается основания фигуры и незаметно поддержива-ет пагоду (4, с. 20).

В восточном конце отвесной скалы расположена прекрасная художественная резьба под названием «Павильон Дабэй (Махакаруна)», являющаяся единственным древним архитектурным памятником в Дафовань. Здесь находится самое большое изображение тысячерукой Авалокитешвары (Гуаньинь), когда-либо высеченное в скалах Китая.

Бодхисаттва изображена в сидячей позе и в высоту не превышает трех метров. Но ее 1007 рук, расположенных в форме распущенного роскошного хвоста павлина, занимают пространство в 88 квадратных метров на отвесной скале. В основе этой символики лежит эпическая повесть о деяниях Авалокитешвары, которая согласно буддийскому учению неизменно приходит на помощь людям, являя собой воплощение мудрости, доброты и сострадания. Исключительное мастерство исполнителя выразилось в изображении кистей рук, в большом разнообразии жестов, мудр и хаст, они очень пластичные и живые. С теплотой и душевной радостью китайский мастер передает символику Великого Сострадания.

Самой большой скульптурой Дафовань является Будда Шахьямуни, погруженный в нирвану, более известный под названием «Лежащий Будда». Высеченная только до колен фигура занимает тридцать один метр в длину и семь метров в высоту. У его изголовья на переднем плане стоит небесный владыка, а на фоне тела Будды располагается четырнадцать скульптур, одна за другой, высеченные до пояса, среди которых младший брат царевича Гаутамы, монах Чжао Чжи-фэн, его учитель Лю Бэньцаунь, двоюродный брат царевича Гаутамы и его любимый ученик Ананда и другие бодхисаттвы.

В северо-восточном углу, слева от лежащего Будды, вырезан сюжет «Рождение Шахьямуни», известный также как «Девять драконов купают царевича». Картина сделана искусно, в традиционной китайской манере, с драконами, облаками и водой, которая стекает



из находящегося на вершине скалы резервуара в пасти девяти драконов и ниспадает на маленького принца Сидхарта.

По Сутре короля павлинов (Майюрасана сутра) в восточном конце Северной скалы вырезана сюжетная композиция, центральной фигурой которого является король, восседающий на большом прекрасном павлине с расправленными крыльями, создающими впечатление парения в облаках. Светлый небесный король — павлин — символ просветления, красоты и счастья, он охраняет от нечистой силы, греха и приносит людям радость и здоровье. На голове небесного князя украшение в виде короны с семью сидящими буддами. На уровне живота — четыре руки: верхняя правая сжимает веер из перьев, нижняя правая поддерживает сутру, верхняя левая держит лист и бутон лотоса, а нижняя левая — персик. На двух уровнях задней стены пещеры высечены различные небесные персонажи, в том числе животные: черепаха, змея, собака, заяц.

Утонченностью резьбы отличается ниша, в которой изображена сцена проповеди учения о дхарме Буддой Вайрочаной. С четырех сторон от фигуры Будды представлены будды, бодхисаттвы и группа учеников, внимающих Учителю. Великолепны фигуры, их позы, лица и одеяния, переданные художником при помощи совершенной техники резьбы. Горельеф сидящего на лotosовом троне Будды Вайрочаны вырезан по сказанию из сутры о Майтрейи. Парно построенная композиция очень лаконичная и в то же время емкая, центральная фигура позолочена, а двойной нимб сзади раскрашен в синие, бирюзовые и красные тона.

Сюжеты канонической буддийской литературы в Дафовань перемежаются с трогательными нравоучительными сценами, персонажами которых выступают не божественные ипостаси, а простые смертные люди. К этому жанру можно отнести группу скульптур, вырезанных по «Истории сказания о воздаянии за родительскую доброту».

Грот семи метров в высоту и четырнадцати метров в ширину разделен на два яруса. На верхнем ярусе высечены изображения семи будд, а на нижнем — сцены: молитва о ниспослании сына, зачатие, рождение ребенка, его кормление, стирка пеленок, устройство бра-



ка, забота столетних родителей о своем восьмидесятилетнем ребенке и другие, всего одиннадцать. Они дают полную картину того, как родители ухаживают за своим чадом на протяжении всей его жизни. Среди работ предшествующего времени такого рода жанровые сцены, отмеченные местным колоритом, встречаются очень редко.

Другой большой грот, почти таких же размеров, как предыдущий, посвящен теме сыновней почтительности. В ней представлен сюжет из сутры о Будде, вознаграждающем своих родителей за добро. В центре высечена поясная скульптура Будды Шакьямуни, от плечей его вверх струится поток света, в котором проступают контуры небесного чертога с тремя буддами. Слева от него разместились группы персонажей притчи Ятаки о сыновней почтительности Будды, а справа — горельефы событий из его жизни, посвященные той же теме.

Чтобы подчеркнуть добродетель Будды Шакьямуни и осудить его хулителей, внизу слева вырезана другая группа фигур большого размера. Она повествует о легенде, согласно которой последователи шести еретических школ порочили Будду, называя его непочтительным сыном. Сцена изображает браминов, которые танцуют и поют, глумясь над Буддой, обвиняя его в непочтительности к родителям.

Примечательна пещера, посвященная изображению Чистой Земли Запада. Восьмиметровой высоты скальная поверхность разделена на верхнюю и нижнюю части, на которых вырезано более тридцати групп изображений, расположенных в определенной последовательности и находящихся как бы в просторном саду. Вся композиция сделана в перспективе, и в этом плане она, пожалуй, единственная в храмовом комплексе.

По контрасту с райскими сценами, в Дафовань на большой поверхности скалы высечены и устрашающие картины Ада, куда попадают грешники. Вся композиция занимает четырнадцать метров в высоту и двадцать в ширину и делится на три яруса. Верхний заполнен десятью буддами, средний — десятью властителями Ада во главе с бодхисаттвой Кситигарбхой, а нижняя более чем наполовину занята изображениями страшных сцен из восемнадцати слоев Преисподни.



Остальное место в нижнем ярусе заполнено картинками из жизни с назидательным подтекстом, например «пьяница», «жена петуха», «слепа пара в темном аду» и другие. Они предупреждают смертных о том, что в Преисподню люди попадают за совершенные грехи, за которые они там будут расплачиваться.

Своего рода венцом каменной резьбы на горе Баодин считается Пещера Пратъека-будды. В буддизме так называется мудрец, достигший просветления своими усилиями: он один, без наставников проходит свой путь. К страданиям людей, в отличие от бодхисаттв, он безразличен, с санскритского «пратъека» переводится как «независимый». Это самая большая пещера с плоским потолком в Дафовань. На стене в середине вырезаны изображения трех сидящих Будд, в то время как слева и справа от них разместились двенадцать фигур пратъека-будд, по шесть с каждой стороны. Они сидят на возвышениях с опущенными вниз ногами, а возвышения стоят на террасе, вырезанной на скальной поверхности. Все скульптуры прекрасно сохранились, а вырезанные на стенах павильоны, деревья, скалы, холмы, облака, цветы, птицы, рыбы и драконы еще более подчеркивают красоту прекрасных скульптур, соразмерность частей и красоту пропорций.

Устроители храма не могли не запечатлеть близкие местным прихожанам сцены деревенской жизни, воссоздать мир народных преданий или событий, ставших народными легендами.

К таким сюжетам относится большая композиция на южной скале в Дафовань, носящая название «Пастухи, пасущие буйволов». В палийском каноне буддизма есть писание, называемое «Сутта об уходе за буйволами», происхождение которой, как полагают, связано с практикой медитации, которой занимался Сиддхарт. Однажды, искупавшись в реке Аноме, он решил, что ему нужно посидеть еще один только раз, медитируя, чтобы стать полностью просветленным. Он пошел по берегу, не прерывая медитации при ходьбе, и когда уже был готов усесться, ему повстречался мальчик-пастух, который ухаживал за буйволами.

Увидев Сиддхарту, который шел очень спокойно и достойно, мальчик сразу почувствовал к нему сердечное расположение и, приблизившись к нему, произнес:



«Господин, вы мне очень нравитесь». Сиддхарта взглянул на него и сказал: «Ты мне тоже нравишься». Услышав такой ответ, мальчик приободрился: «Мне хочется что-нибудь вам дать, но у меня ничего нет». Сиддхарта на это ответил: «На самом деле у тебя есть кое-что, в чем я нуждаюсь. У тебя есть прекрасная, только что скошенная зеленая трава. Если хочешь, дай мне, пожалуйста, охапку травы». Мальчик был несказанно рад тому, что мог чем-то одарить незнакомца, а тот очень его благодарил. Когда пастушонок ушел, Сиддхарта устроил себе из травы сиденье.

И усевшись на нем, принял первый обет: «Я не встану с этого сиденья, пока не обрету подлинного просветления». Он провел в медитации всю ночь, а когда на небе появилась утренняя звезда, стал просветленным, Буддой, с высочайшей способностью к пониманию и любви.

Две недели Будда не покидал того места, улыбался и радовался своему дыханию. Молочница ежедневно приносила ему рис, пастушок тоже приходил повидаться с ним. Он дал им наставления о понимании, любви и пробужденности. В «Сутте об уходе за буйволами» перечисляются одиннадцать умений, которым должен обладать мальчик-пастух. Среди них умение отличать своих буйволов от других, устраивать дым, отгоняющий от москитов, ухаживать за ранами животных, помогать им на речных переправах, отыскивать места, где им хватит травы и воды. Перечислив эти одиннадцать умений, Будда говорит монахам, что в медитации все то же самое, и перечисляет одиннадцать аналогичных умений для монаха — узнавать пять составляющих человеческого существа и так далее. Можно предположить, что, когда пастушок подрос, он стал учеником Будды, и в один прекрасный день, сев перед собранием, Будда преподавал эту сутту (5, с. 13—14).

Очень привлекателен образ молодой девушки, выпускающей кур из клетки. Считается, что данный образ нашел себе место в храмовых пещерах благодаря событию, имевшему место еще во времена создания каменной резьбы в Дацзу.

Девушка по имени Си Чэнфэн жила вдвоем с матерью вблизи древнего буддийского храма на горе Баодин и держала кур. Однажды ее куры вбежали в боль-



шой храм монастыря, когда там шла служба и монахи молились. Не сразу заметили пришельцев, но когда петух закукарекал, монахи перестали читать сутру и бросились выгонять кур из храма. Испуганные птицы захлопали крыльями и в панике разбежались кто куда, разбив киот, опрокинув подставку для курительных палочек; одна взлетела на статую Будды, другая на голову бодхисаттвы. Пришлось монахам потрудиться, но при этом пять кур погибло.

Смотритель за утварью в храме стал сокрушаться, что много было загублено жизнью, да еще в храме. В этот момент на пороге появился монах Чжао Чжифэн, узнал о происшедшем и обещал девушке возместить ей убытки. Спустя какое-то время он распорядился вырезать на скале девушку с курами.

Еще одну забавную историю рассказывают в уезде Дацзу, которая связана с некоторыми сюжетами, высеченными в пещерных храмах.

В горах Баодин жил известный своей жадностью богач. Для постоянной работы был у него работник, но, когда приходила пора сажать рис, он нанимал еще работников. Так как целый день люди постоянно трудились в воде, им полагалось каждый день выдавать вино. Но хозяин был очень скуп и вина не давал. Когда его работник Ху Дагуй как-то попросил его об этом, тот хитро прищурил глаза и сказал: «Вина захотел? Тогда иди в трактир и купи. Пойдем, я отведу тебя туда».

Привел хозяин Ху Дагуя в пещеру, где в картине Ада есть сцена «Пьяница». На ней изображена женщина в трактире, которая наливает вино из бочки. Ху Дагуй удивился: «Где же здесь вино, ведь это все из камня!» На что хозяин отвечал: «Ты не знаешь здешней тайны. В полночь из этого сосуда льется вино, ты подожди здесь с пиалой, вот и напьешься». Ху Дагуй сделал вид, что верит и остался ждать.

На следующий день уже рассвело, а работника все нет, хозяин удивился, где тот может пропадать, пошел в Дафовань к картине Ада и увидел сладко спящего Ху Дагуя. Только толкнул его ногой, как работник проснулся и сказал: «Прошу прощения, что пьян. Такое хорошее вино было, выпил целую бочку. Я так тебе, хозяин, благодарен!» Хозяин удивился, но промолчал.



Прошло много дней. Хозяин стал расплачиваться с рабочими, вычитая то за то, то за это; остались одни копейки. Опечаленные работники шли по дороге, встретили Ху Дагуя и рассказали ему, как богач их обманул. А Ху Дагуй как раз вел хозяйскую корову с пастбища. Жалко ему стало людей, он и сказал: «Возьмите хозяйскую корову, продайте ее, а деньги поделите».

Пришел он к хозяину, а тот спрашивает: «Куда корова девалась?» А Ху Дагуй отвечает: «Божественной стала твоя корова. Пойдем к скале, где изображено «Пастбище», там десять пастухов и десять коров. Один пастух сошел вниз, взял твою корову и снова забрался на скалу». «Этого не может быть!» — закричал хозяин. — «А вино мне та женщина могла налить?» (3, с. 24—27).



Знакомство с храмовыми комплексами, создававшимися на протяжении тысячелетия в горных местностях Китая, позволяет выделить характерные особенности, присущие ансамблю в Дацзу.

Как уже отмечалось выше, буддийские храмовые комплексы, расположенные за пределами провинции Сычуань, несут на себе явный элемент хаотичности в их общем архитектурном облике. Новые поколения меценатов и мастеров, как правило, не принимали во внимание работы предыдущих и по собственному усмотрению и вкусу умножали резные скульптуры, часто дублируя сюжеты.

В отличие от этого, в резных ансамблях Дацзу, особенно на горе Баодин, такого не увидишь. Например, в девятнадцати резных группах Дафовань нет не только повторяющихся ниш и пещер, но и двух похожих изображений будд и других иконографических образов.

К характерной особенности Дацзу следует отнести также исключительное разнообразие сюжетов и художественного исполнения. Причем между различными скульптурными композициями существует органическая взаимосвязь. Исключительное разнообразие буддийских образов в сочетании с индивидуальным талантом творцов каменной резьбы позволило создать столь ритмичный храмовый ансамбль.



Художественное воображение китайских мастеров и подмастерьев, выполнявших замысел монашеской обители, и прежде всего его настоятеля Чжао Чжифэна, представлено здесь во всем многообразии. Там, где можно было творить вне заданных стереотипов, фантазия художника дополняла его мастерство, создавала великолепные персонажи и сцены, в которых довольно часто использовались традиционные китайские художественные приемы.

Один из китайских специалистов, посетивших в 50-х годах Дацзу, Вань Янькуань, поведал в своей статье еще об одной характерной черте резьбы этих мест. По дороге из Дацзу к горе Баодин ему попала высокая скала, на вершине которой он увидел в круглом гроте высеченное только до половины изображение бодхисаттвы, что его весьма удивило. Проехав еще немного, он обратил внимание на деревянное сооружение с внутренним пространством, где его взору предстали три, вырезанные снова только наполовину, объемные фигуры будд. Вань Янькуань и его коллеги предположили, что нижние части туловищ находятся в земле (1, с. 62).

По прибытии в Дафовань они поняли, что здесь очень много работ, исполненных, если можно так сказать, в «поясной» манере. Самая большая фигура Будды Шакьямуни в нирване высечена всего лишь до колен. Та же картина в пещере семи будд и нише по сутре Чистой Земли Запада, где Будда, бодхисаттвы, отрок на цветке лотоса вырезаны только до пояса. В той же провинции Сычуань, в г. Чэнду есть надгробие на могиле князя Цзяня. Изображенные на нем атлеты, поддерживающие гроб, высечены тоже наполовину.

На основании вышеприведенных примеров напрашивается вывод, что поясные изображения персонажей буддийского пантеона, возможно, являются особенностью традиции каменной резьбы в провинции Сычуань, весьма распространенной в сунскую эпоху.

Трудно согласиться с мнением некоторых специалистов, полагающих, что такое своеобразное художественное решение связано с бережным отношением строителей храмового комплекса в Дацзу к тем денежным средствам, которые Чжао Чжифэн и его братья собирали в виде подаяний и пожертвований. Вынужденный экономно использовать людские силы и день-



ги, Чжао Чжифэн, по их мнению, прибегал к сокращению расходов путем изображения некоторых скульптур и горельефов до половины их настоящего размера.

Нам представляется такой довод весьма сомнительным. Внимательное изучение пещерного ансамбля дает основания думать, что помимо местной традиции Чжао Чжифэн и его сподвижники при планировке задуманного руководствовались своими соображениями, как использовать природные условия, архитектуру горной гряды. Изначальные размеры скалы диктовали определенное композиционное построение того или иного сюжета. Так, например, в большой скальной нише, посвященной памяти учителя Лю Бэньцзуня, высота скалы позволила расположить персонажи картины в три яруса с фигурой учителя Лю в центре. В четвертом, нижнем ярусе, расположились десять поясных изображений Видьяраджасов, которые создают вполне законченную композицию, зрительно как бы поддерживая верхние ярусы. Если бы мастер вырезал их в полный рост, то внимание зрителя концентрировалось бы не на фигуре Лю Бэньцзуня, а на громадных фигурах переднего плана — Видьяраджасах.

Сама природа подсказывала архитектуру и пластику того или иного образа. Убедительным примером может служить скульптура «Будда в нирване», и лучше всего об этом поведало местное народное предание.

Согласно преданию, когда закончилась работа над фигурой лежащего Будды в нирване, всем очень понравились естественная поза и спокойный облик, однако из глаз его беспрестанно лились слезы. Как раз в то время в этих местах проезжал астролог — предсказатель Чжан Лян. Он задумал воспользоваться случаем, извлечь для себя выгоду, и отправился в монастырь на горе Баодин. Там он нашел настоятеля, монаха Чжао Чжифэна, и сказал ему: «Я предсказывал, что лежащий Будда заплачет. В Цзянчжоу (ныне г. Чунцин — С. Р.) ночью я наблюдал за созвездием и увидел в направлении Дацзу яркую звезду, которая подобно человеку роняла слезы. Эта яркая звезда и есть Будда Шакьямуни. Я разложил восемь иероглифов и, вычислив, узнал, что Будда на горе Баодин будет плакать. Сегодня я осмотрел большого Будду и оказалось, что у него вырезана только верхняя часть туловища, а ниж-



няя придавлена каменной скалой. Это ведь нестерпимо, как тут не заплакать?»

Чжао Чжифэн возразил: «Будда из рода Шакья родился уже необычным, не таким как простой смертный. Мы вытесали его в скале лежащим, находящимся в нирване, чтобы человечество хранило память о его великой жизни. Согласно буддийским канонам мы изваяли его лежащим головой на север, а ногами на юг, лицом на запад, а спиной на восток. Здесь как раз излучина горы, зажатая с трех сторон скалами, фигуру Будды можно было высечь только в центральной скале, иначе все его тело было бы изогнутым. Поэтому вырезали половину туловища, давая тем самым понять, что образ его велик, как говорится, «руки ощупывают уезд Ба, ноги топчут округ Лу, а туловище в Дацзу». Разве это неправильно?»

Чжан Лян не согласился: «Если вырезали правильно, то почему же Будда так скорбно проливает слезы? Ему полагается быть цельным и духом, и телом. Вы высекли только верхнюю половину, а нижняя осталась под тяжестью скалы, как же ему не скорбеть?»

Чжао Чжифэн приумолк, полагая, что в словах Чжан Ляна есть доля правды; затем, покачив головой, промолвил: «Пожалуй, ты прав, Будде тяжело видеть себя таким. Скажи, а нет ли у тебя какого-нибудь чудейственного средства?»

Чжан Лян про себя обрадовался и ответил: «Я специально этим займусь, у меня есть магические способы раздвинуть каменные стены, вырезать нижнюю часть тела, чтобы Будда не лил слезы. Однако ты должен отблагодарить, дать мне двести лян серебра».

Чжао Чжифэн был щедр к людям, к тому же человеком горячим и решительным. Он тут же дал Чжан Ляну серебро, спросив только, когда тот раздвинет скалы. На что Чжан Лян, усмехнувшись, ответил: «Через 49 дней». На самом деле у него не было никаких магических приемов. По его расчетам, имея в руках деньги, за это время можно было потихоньку улизнуть. Но умудренный опытом настоятель отрядил десятиерых монахов денно и ночно присматривать за астрологом, чтобы он не исчез тайком.

Прошло 28 дней, а скалы по-прежнему стояли на месте, и Будда продолжал плакать. Чжан Лян никак не



мог придумать способ ускользнуть, чувствовал себя как муравей в горячем котле. Тем временем Чжао Чжифэн переживал, не зная как решить проблему, он обсуждал ее со своей братией и мастерами, но выхода не находил. Однажды пятнадцатилетний каменщик по имени Чжао Цун сказал ему: «Я много раз стоял и наблюдал как льются слезы из глаз Будды и понял, что подземные воды просачиваются сквозь скалу и вытекают из глаз».

Выслушав, Чжао Чжифэн с одобрением в голосе спросил: «Скажи, что нам делать?»

Чжао Цун отвечал неторопливо: «Найдем источник, тогда решим, что делать. Прежде всего надо вернуть деньги, которые обманом взял предсказатель». Настоятель одобрил слова Чжао Цуна, добавив, что если ему удастся вернуть 200 лян серебра и решить проблему с плачущим Буддой, то он отдаст эти деньги юноше.

На следующий день Чжао Цун нашел Чжан Ляна и сказал ему: «Господин предсказатель, 49 дней прошли, а скалы не раздвинуты, верните деньги, которые Вы взяли». Чжан Лян смекнул, что перед ним всего лишь подмастерье, и со смиренным видом заговорил: «Ежели ты остановишь слезы, льющиеся из глаз Будды, я не только отдам тебе эти 200 лян серебра, но и всю связку из ста медных монет, которые я собрал, путешествуя то на юг, то на север». Чжао Цун ответил: «Что слова, напишите мне расписку».

Не мешкая, юноша начал руководить мастеровыми. В том месте, где находится лежащий Будда, они вырыли глубокий ров. Затем, руководствуясь буддийской канонической литературой, высекли рядом с головой Будды сюжет «Девять драконов купают царевича». Поток подземной воды они заставили течь по глубокому рву и вытекать из открытых пастей девяти драконов на царевича Гаутаму Шакьямуни.

На седьмой день утром можно было видеть, что лежащий Будда перестал лить слезы. Пришлось астрологу расстаться и с серебром, и с медными монетами, которые Чжао Чжифэн передал Чжао Цуну. Юноша очень обрадовался и со словами «это все заслужили мастера и наставники» отдал все деньги на пропитание каменщикам.

Астролог чувствовал себя очень неловко и смиренно просил настоятеля отпустить его с миром.



Прошли сотни лет, а добрая память об умном подмастерье Чжао Цуне не иссыкает, подобно воде, струящейся из пастей драконов (3, с. 12—14).

Еще одной характерной особенностью Дацзу, особенно Дафовань, является такое расположение сюжетных групп, при котором между ними нет четко выраженных границ, они не изолированы друг от друга, но тесно соприкасаются. Сюжетные композиции как бы постепенно переходят одна в другую. Имеются свои особенности и в сочетании фигур-образов. Интересный художественный прием мы находим в пещере «Полного просветления». Перед тремя буддами, восседающими на лotosовых тронах, лицом к ним в смиренной позе сидит бодхисаттва, склонив почтительно голову. Когдаходишь в пещеру-храм, то впечатление такое, как будто перед вами живой человек, что создает особую атмосферу действующего храма. Кажется, что слышны голоса, озвучивающие мантры, и запах курительных палочек.

Каменных дел мастера, высекая канонические изображения, отражали не только собственное восприятие образов, но и характерные для эпохи художественные традиции. Это хорошо можно видеть в Дацзу, где храмовые комплексы создавались в эпоху Тан и в эпоху Сун. В пределах одного сюжета, одной ипостаси буддийской иконографии проявляется большое разнообразие художественных приемов.

Интересно в этом плане сравнить изображения тысячерукой Авалокитешвары (Гуаньинь) конца Танской династии на Северной гряде и того же образа на горе Баодин периода Южной Сун. Разница, во-первых, в позах: танская Гуаньинь сидит на троне, ступни спущенных вниз ног стоят на двух лотосах, а южносунская сидит в канонической позе на лотосовом троне.

Во-вторых, у первой Гуаньинь пространство для рук ограничено горельефом-ореолом за ее спиной. На его фоне скульптор вырезал около 25 рук (некоторые фрагменты не уцелели, поэтому нельзя точно определить), каждая держит один из предметов буддийской символики. Остальные руки как бы растворяются в заоблачных высях. Во всем облике танской Авалокитешвары чувствуется основательность.



Сунская Авалокитешвара, как уже описывалось, изображена более чем с тысячью рук, каждая из которых прекрасно видна. Кисти рук вырезаны ювелирно для такого рода резьбы, они подобно искрам горящего пламени разлетаются вверх и в стороне от фигуры божества, проникая своим светом в окружающую тьму. Принимая во внимание, что все изображение покрыто золотой краской, можно себе представить, какое впечатление Гуаньинь производила и производит на созерцающих ее людей. Поражает тонкая художественная резьба и великолепная композиция, создающая ощущение воздушности и одухотворенности.

Наряду с детально вырезанными каменными фигурами и горельефами, чьи очертания отмечены изяществом, одухотворенностью, прекрасной, естественной пластикой, в Дацзу немало изображений, выражающих мощь и физическое здоровье персонажей. Это нашло свое выражение как в плотных, коренастых фигурах людей, их уверенных позах, так и в лицах, часто широкоскулых. Вероятно, в них воплотилась типичная наружность сычуаньца тех времен, поскольку работавшие в Дацзу мастера были, как правило, выходцами из здешних мест.

Декоративная отделка скульптур и горельефов Дацзу отличается от подобных ему аналогов немногочисленностью украшений, простотой и лаконичностью. На фигурах будд и бодхисаттв редко можно увидеть ожерелья из самоцветов с подвесками, нет нагромождений сложных узоров. Но прекрасные головные уборы, часто в виде высокой резной короны, концентрируют внимание на ликах, руках и позах, не отвлекая мелкими деталями и украшениями.

Скульптуры Дацзу обладают своими особыми достоинствами, отличающими их от работ предшествующих веков. Начатый и заверченный позже, чем упомянутые знаменитые горные обители, буддийский пещерный комплекс Дацзу является одной из жемчужин искусства резьбы по камню в Китае.

Недаром в Сычуани издавна ходила поговорка: «Южная династия — Эмэй, Северная династия — Баодин», а знаменитую гору Баодин в Дацзу в народе называли «чудотворной» («линъянь»).



ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Чи — равен 0, 33 м.
2. Более полутора метра.
3. Персиковый сад (иногда Персиковый источник) в китайской мифологии блаженное место, равнозначное по смыслу христианскому раю.
4. Гора Эмэй — известное место в провинции Сычуань, знаменитое не только красотой ландшафта, водопадами и бамбуковыми рощами, но и равными буддийскими монастырями, которые начали появляться здесь со II в.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Лю Чанэцю, Ху Вэньхэ, Ли Юнцяо. Дацзу шикэ яньцзю (Изучение каменной резьбы Дацзу). Чэнду, 1985.
2. Дацзу шикэ ишу (Искусство пещер Дацзу). Чэнду, 1984.
3. Дацзу шикэ чуаньшуо (Сказания о каменной резьбе Дацзу). Чунцин, 1985.
4. Stone Sculpture of Dazu. Chungking, 1982.
5. Тик Нат Хан. Жить с миром. М., 1992.



В
К
И
Т
А
Е

Н
А
У
К
А



Джозефу Нидэму выпало редкое счастье — прожить в науке две жизни: одну в качестве биохимика, другую в качестве синоведа; и в обоих он достиг вершины. За заслуги в области биохимии он был избран членом Королевского Общества¹. Мировую же славу он стяжал благодаря изданию серии «Наука и цивилизация в Китае»², явившей миру феномен китайской науки. Отныне эти слова «Джозеф Нидэм» и «китайская наука» — вынесенные в заголовки настоящей статьи — стали почти синонимами.

Достижения Нидэма — продукт работы его таланта, позволявшего ему добиваться успеха в самых различных областях научной деятельности, притягивавших его любознательный ум. А притягивало его очень многое. И именно эта, присущая каждому настоящему ученому любознательность, заставила его впервые — задолго до появления обширного массива данных, им сам впоследствии и собранного — поставить главный вопрос своей синологической одиссеи — почему современная наука впервые появилась на европейской, а не на китайской, почве?

Главным этот вопрос стал для Нидэма не только потому что он является специалистом в области естественно-научного знания: Нидэм достаточно свободно чувствует себя и в истории, философии, религии³. Главным этот вопрос стал потому, что Нидэм — рационалист. Для него неприемлема полная рецепция шпенглеровской культурологической парадигмы несоизмеримости культур. Нидэм готов признать неприменимость идеи прогресса в области литературы и искусства, частично — в области философии и религии. Иное дело — область естественно-научного знания, объективного знания

о природе. «Научное видение мира преодолело все различия в расе, цвете кожи и религии» (12, с. 4) — пишет Нидэм в статье, в заголовке которой историк науки определяется как «экуменист». Этот термин — не лишенный религиозных обертонов для Нидэма-католика, медитирующего в японском храме, — приложим к историку науки прежде всего потому, что экуменичен сам предмет его изучения, экуменична наука взыскующая точного знания.

Если воспользоваться организмической метафорой, одной из тех, к которым склонен Нидэм-биохимик, и представить культуры как живые организмы, возникающие и растущие по определенным биологическим законам, то парадоксальным образом наука, функционирующая внутри этих организмов, окажется неорганическим соединением, ибо она, в отличие от живых тканей, способна на перенесение в любой другой организм и не отторгается им, не взирая на различия в расе, цвете кожи и группе крови. Научные знания как бы «выламываются» за пределы организмической целостности без ущерба для последней — это благодаря их естественно-научной «твердости» и завершенности. Неслучайно Нидэм сравнивает их с кирпичиками для грядущего здания экуменической науки, вклад в постройку которого делает каждая развитая культура.

Впрочем, организмисту-Нидэму ближе «гидродинамическая метафора», согласно которой научные традиции различных культур предстают в виде отдельных ручейков, стекающихся в единую реку познания. (Неслучайно также Нидэм апеллирует к роли гидротехники в развитии китайской науки.) Ведь вода — как раз то неорганическое соединение, без которого невозможна жизнь и которое связует все живые организмы. Архетипическая связь воды, жизни и знания знакома и китайской культуре. Именно с водой сравнивает «высшее благо» (шан шань) Лаоцзы в восьмом чжане «Даодэцзина» и именно вода является источником живительных превращений всех вещей (чжан 78). Для конфуцианцев же вода представала символом знания: «Знающий (чжи чжэ) радуется воде. Гуманный (жэнь чжэ) радуется горе. Знающий подвижен, гуманный покоем. Знающий радостен, гуманный долговечен» (Лунь юй, 6, 23).



Впрочем, это разделение Конфуцием знающего и гуманного не есть осуждение. Для Нидэма же объявление научного знания единственным объектом и критерием прогресса цивилизации — ибо не случайно его серия имеет заголовок «Наука и цивилизация в Китае», а не просто «История науки в Китае» — несет в себе мощный заряд гуманизма. Разница между Конфуцием и Нидэмом заключается в том, что для первого знание связано с этикой и по шкале этических ценностей стоит ниже гуманности (жэнь). Наш современник Нидэм знает, какая пропасть может лежать между знанием и этикой, и стремится ее преодолеть.

Ибо тезис о равноправном участии всех народов в построении величественного храма науки для Нидэма есть шаг к развенчанию мифа об интеллектуальном превосходстве европейцев. Его сторонники (мифа), исходя из того же тезиса доказательности универсальности критерия степени научного развития, утверждали, что непреуспевшие в научном отношении народы являются просто интеллектуально неполноценными. Поэтому для Нидэма его работа по открытию Западу феномена китайской науки — не просто историко-научное предприятие, а борьба с вековой несправедливостью по отношению к не-европейским культурам. Союзниками в этой борьбе (по его мнению, об этом не подозревающими) он видит марксистских историков науки, так как согласно марксистской методологии исторического развития, научная революция в Европе была вызвана социально-экономическими условиями, не имеющими ничего общего с интеллектуальными потенциями различных народов. «Интеллектуальная мощь гигантов ньютоновской традиции многих может сделать невосприимчивыми к достижениям других традиций, но если бы в других культурах создались аналогичные социально-экономические предпосылки, то современная наука могла бы возникнуть где-либо вне Европы» (12, с. 6). Почему же она не возникла, и что это такое — «современная наука» — в нидэмовской терминологии?

Изложенная выше концепция естественно-научного знания — лишь первичная интуиция, лежащая в основе нидэмовской концепции истории науки. Сама эта концепция, разумеется, гораздо сложнее. Нидэм



вовсе не отрывает науку как социальный институт, науку как идеологическую систему от той культуры, в которых они возникли и развиваются. Развиваются — то есть проходят в своем развитии несколько вполне определенных стадий. Всего таких стадий может быть четыре, но для истории науки пока доступны только три из них: это античная наука, средневековая наука и современная наука. Первые две стадии по отношению к третьей можно назвать «протонаукой», «современная наука» (modern science) — это собственно «наука», так как античная наука и средневековая наука еще несут на себе этнический (культурный) отпечаток, современная же наука от него свободна. Именно она — тот «океан», в который втекают реки научных традиций различных культур, безбрежный океан, где размываются культурные границы, где нет прихотливых извилистых русел, по которым несется желтая или голубая, или черная жидкость — есть лишь бескрайнее переливающееся пространство освобожденной воды: чистого и достоверного знания.

Таким образом, современная наука у Нидэма — это сложное понятие, обозначающее качественный скачок в развитии мировой научной традиции. Современная наука подлинно интернациональна (экуменична или вне-культурна): Нидэм решительно против того, чтобы ей предписывалась «национальность». Можно говорить о греческой античной науке, можно говорить о европейской, китайской, индийской средневековой науке, но современная наука — просто «современна». Она лишь по месту образования в силу исторических причин связана с европейской наукой, но, раз возникнув, она принадлежит всем. У нее нет национальных вариантов — где бы и в какой стране ни работал ученый, какой бы национальности он ни был — если он работает в методологической парадигме современной науки, продукт его творчества принадлежит и понятен всем. Поэтому современная наука в высшей степени справедлива и гуманна — в ней нет места расовой и культурной дискриминации.

Но что же все-таки происходило в Китае? Каков вклад китайской культуры в океан современной науки? Каковы взаимоотношения между современной и китайской наукой? Эти вопросы, вернее, поиски отве-



тов на них, потребовали от Нидэма титанических усилий и личной самоотверженности. Уже будучи на вершине научной карьеры в биохимии, Нидэм отказывается от лавров, и, движимый новой страстью, принимается за изучение китайского языка (фактически двух языков — древнего и современного). Он читает классические китайские философские трактаты, по крупицам выуживая мимолетные упоминания о различных технических устройствах и изобретениях, реконструирует систему научных понятий. На этом пути он был не одинок — ему помогали многочисленные китайские друзья и европейский коллеги⁴. Предполагаемая небольшая монография по истории китайской науки превратилась в многотомное издание (в пределах достигающее двадцати томов), которое стало научной классикой, будучи не доведенной до конца.

Еще на заре эпохи европейской научной революции, приведшей к возникновению современной науки, Фрэнсис Бэкон назвал три великих изобретения, изменивших лицо мира — то есть, Европы — порох, компас и книгопечатание. Все три изобретения пришли в Европу из Китая. Этот факт послужил отправной точкой для изучения ситуации какие же все-таки изобретения были впервые сделаны китайцами, и сколько из них позаимствовал Запад. Первое можно назвать методом установления технических приоритетов, второе Нидэм называет «титрованием»⁵ — химическим процессом проникновения одной жидкости (раствора) в другую — Нидэм и здесь верен своему водному архетипу. На этих путях Нидэм добился, пожалуй, наибольших успехов в том, что можно назвать «материей» историко-научного исследования. Достаточно сказать, что Нидэму и его сотрудникам удалось достичь следующего результата: вплоть до XVII в. Китай опережал Европу по уровню технического развития, причем не только порох, компас и книгопечатание, но и карданный подвес, наиболее удачный метод конской упряжи, химическая медицина и многое другое пришло в Европу — через арабов и индийцев — из Китая. Китай обладал более развитой математикой и более научной (с точки зрения Нидэма) астрономией, более совершенной гидротехникой и более совершенной техникой вообще. Этот технический перевес Китая был сведен



на нет в Европе лишь после начала научной революции — этот момент Нидэм называет первой «критической точкой» в научной эволюции.

И все же по отношению к современной науке китайская наука в первой фазе эволюции историко-научных представлений Нидэма может (вплоть до 1974 г.) называться лишь преднаукой или протонаукой, так как ее методология носит отчетливый «китайский» характер: в ней доминируют концепции двух принципов инь и ян, а также пяти элементов (или, вернее, пяти фаз превращений универсального субстрата — пневмы «ци») — «у син». На этом языке китайский ученый не мог бы разговаривать со своим европейским или даже индийским коллегой. Поэтому мы можем говорить лишь о «китайской науке».

Китайская наука имеет свою, специфическую структуру, обусловленную социальной структурой китайского общества. В ней различались науки ортодоксальные, полуортодоксальные и неортодоксальные. К ортодоксальным наукам относилась прежде всего астрономия. Статус этой науки в аграрном обществе, религиозная система которого была неразрывно связана с космологией, был очень высок — настолько высок, что иногда астрономия попадала в разряд тайной науки. В такие периоды заниматься ей разрешалось лишь специально уполномоченным на то лицам, прочие же любители астрономии могли угодить за свои исследования в тюрьму. Не менее высокий статус имела и математика, от которой не отставала физика — обе науки имели важные инженерные приложения. Разумеется, ортодоксальной была гидроинженерия.

Наиболее яркий представитель неортодоксальной науки — алхимия. Ей занимались преимущественно даосы и отшельники. Конфуцианскому ученому заниматься алхимией считалось зазорным, хотя людей, статус которых (или богатство) позволял им встать выше общественного мнения, в тюрьму за занятия алхимией не сажали. Медицина занимала промежуточное положение: общество не могло обойтись без врачей, однако через фармацею она была связана с деятельностью алхимиков и даосов.

Эта троичная структура китайской науки так или иначе принимается всеми последователями.



Методология же китайской науки была единой и определялась китайской *philosophia perennis* — организмическим материализмом или натурализмом⁶. Она во многих отношениях способствовала развитию китайской науки и достижению ей еще в I тысячелетии н. э. вершин, которые поддались европейской науке только после ее превращения в современную. Китайцы априори были предрасположены к теориям поля в физике, что позволило им рано выяснить природу магнитного склонения и понять причину морских приливов. Принцип дальнего действия был для них аксиомой.

Нидэму этот китайский организмизм был очень симпатичен. Симпатичен настолько, что после долгих раздумий Нидэм произвел ревизию своих представлений о китайской науке в целом. В первой фазе своей историко-научной эволюции он, с вполне позитивистских позиций, считал китайскую науку всего лишь протонаукой. Однако в начале семидесятых годов его представления изменились.

Эти изменения связаны с разработкой концепции современной науки. Ранее она понималась как единое целое противопоставляемое античной (а также примитивной) и средневековой наукам. Теперь внутри ее выделяются три стадии развития: механистический вариант Галилея и Ньютона («физика бильiardных шаров»), наполовину организмический вариант квантовой механики Эйнштейна и Планка⁷, целостная и последовательно организмическая наука будущего, по своим философским и методологическим установкам наиболее близкая китайской науке (этот последний вариант мы бы выделили в особую, четвертую стадию мировой науки, следующую за современной наукой).

В этой новой парадигме китайская наука оказывается изначально более передовой в области методологии, чем ньютоновская наука. Если же учесть, что в этот период Запад и технологически еще не опередил Китай, то тем настоятельней становится нужда в разрешении негативной формы проблемы Нидэма: «почему современная наука не возникла в Китае»? Не возникла в еще более продвинутой форме, чем ньютоновская физика, так как китайцам не было нужды тратить усилия на разработку оказавшейся впоследствии



неточной «физики бильярдных шаров» и они могли сразу перейти к физике полей?

Для ответа на этот вопрос Нидэм разработал целую систему аргументации. С точки зрения методологии истории науки Нидэм (особенно в первой фазе эволюции его концепции китайской науки) принадлежит к числу экстерналистов, ученых, объясняющих ход эволюции науки прежде всего социальными и экономическими причинами, то есть «внешними» факторами (в отличие от интерналистов, которые во главу угла ставят «внутренние» факторы интеллектуального характера, считают, что наука имеет внутреннюю логику развития, развивается по собственным законам).

Примат социально-экономических условий над идеологическими оформился у Нидэма в то, что Сол Ресиво называет «главной социокультурной гипотезой» Нидэма (6, с. 53). Ее суть заключается в каузации европейской научной революции переходом западных обществ из стадии феодализма в стадию капитализма. Именно капитализм, с его одержимостью прибылью и повышением производительности труда, создал условия для функциональной обособленности и институализации науки. Если бы капитализм возник первоначально в Китае, то китайская научная революция была бы неминуема, и в Китае впервые бы возникла современная наука — причем более совершенная, чем европейская. Капитализм для Нидэма — своеобразный катализатор генезиса современной науки.

Китайская наука таким катализатором не обладала. Она развивалась в совершенно иных социально-экономических условиях. Китай практически на протяжении двух тысячелетий не знал даже того военно-аристократического феодализма, который сложился на Западе. Существовавшая в нем социально-экономическая система именуется по-разному: «азиатский способ производства» (основоположники марксизма), «азиатский бюрократизм», «феодальный бюрократизм» или (как его любят называть ученые КНР, которым следует Нидэм) «бюрократический феодализм». В ее основе со времени образования централизованной империи при Цинь Ши-хуанди (III в. до н. э.) лежал принцип управления страной единым феодальным властителем-императором через посредство ненаследственной граж-



данской власти, бюрократии, или мандарината, представители которой рекрутировались из среды ученых-джентри» (6, с. 43). Эта бюрократическая элита, в силу своей текучести и размытости (следствие высокой вертикальной мобильности) не представляла собой даже класса (хотя действовала в отнюдь не бесклассовом обществе), однако располагала весьма жесткой системой ценностей, подчерпнутых в конфуцианском каноне. Кстати, именно это обстоятельство и явилось причиной своеобразия структуры китайской науки (членения наук на ортодоксальные, то есть совместимые с конфуцианскими ценностями и неортодоксальные), о которой говорилось выше.

Выше всего здесь ставилась начитанность в конфуцианских сочинениях и умение оперировать с разного рода филологическими и философскими категориями. Познание природы не входило в круг этих ценностей. Поэтому вне капиталистической среды, которая могла бы дать современной науке институциональную независимость, наука не могла возникнуть. Впрочем, соответствующими ценностями располагали конкуренты конфуцианцев — даосы (почему Нидэм и видит в даосизме наиболее вероятный источник современной науки, который мог возникнуть в Китае, и с этой точки зрения считает его прогрессивной идеологией), однако здесь господствовал губительный для современной науки мистицизм⁸. Отношение даосов к машинам и механизмам было амбивалентным.

Помимо «главной социокультурной гипотезы» Нидэм выдвигает для объяснения сложившейся в китайской науке ситуации множество аргументов интерналистского характера (причем с течением времени значение этих аргументов в нидэмовской концепции все возрастает). Они получили название тормозящих (или негативных) и ускоряющих (или позитивных) факторов.

К числу позитивных относятся факторы, которые способствовали развитию китайской науки в направлении научной революции (и превращению в современную науку). К их числу относится и такой социально-экономический фактор, как бюрократический феодализм, поощрявший развитие некоторых наук (например, астрономии) необходимых для нормального



функционирования китайского государства. Покровительство государства позволяло организовать научные исследования такого масштаба, который был немыслим для науки, финансируемой на частные средства. В средние века ни одно общество, кроме китайского, не могло организовать такие крупные научные предприятия, как геодезическое измерение в VIII в. под руководством буддийского монаха (математика и астронома) Истина и астронома Наньчун Юэ меридианной дуги длиной не менее 2,5 тыс. км от Индокитая до Монголии, «снаряжать научные экспедиции, подобно отправленной в VIII в. в Восточную Индию для наблюдения звездного неба южного полушария» (6, с. 44-45). Государство располагало мощным флотом, который мог использоваться для географических исследований.

К числу позитивных факторов Нидэм относит и организмическую методологию китайской науки. Благодаря ей китайцам очень рано удалось освоить феномен магнетизма. С ней связаны успехи в области биологии и так далее. Существуют также факторы, первоначально считавшиеся тормозящими, но благодаря проведенной Нидэмом исследовательской работе потерявшие этот характер. К ним относится, например, представление о природе времени в китайской культуре.

В западном науковедении давно стало общим местом противопоставление античной циклической концепции времени и христианской линейной концепции (связанной с понятием прогресса). Последняя справедливо считалась одним из факторов, благоприятствовавших возникновению современной науки. Западные исследователи, опираясь в основном на доступные им переводы классических китайских текстов, отрицали существование линейного представления о времени в китайской культуре, что, разумеется, не способствовало эволюции китайской науки. Против этой точки зрения выступил Нидэм, который представил доказательства обратного. Его работы по этой теме не только стали значительным вкладом в историю китайской науки и культуры, но и способствовали изменению представлений о концепции времени в европейском науковедении и культурологии в целом⁹.

К числу внутренних тормозящих факторов в развитии китайской науки Нидэм относит прежде всего



отсутствие математизации в китайской науке. Произшедшее благодаря Галилею «прикосновение» математики к физике Нидэм считает «магическим». Хотя в Китае существовала развитая математика, даже опережавшая по мнению Нидэма западную, так как китайцы изначально были более склонны к алгебраическому мышлению (а не геометрическому), позволившем им гораздо раньше, чем в Европе, создать, например, совершенные методы решения систем уравнений, китайцы не были склонны математизировать свою физику. Алгебраический характер китайской математики помешал также прогрессу оптической теории в Китае.

Позитивные факторы используются Нидэмом для ответа на вопрос, почему вплоть до XVII в., первой критической точки в нидэмовской концепции, китайские наука и техника опережали западные. Негативные же факторы, в сочетании с «главной социокультурной гипотезой», позволяют ему объяснить отсутствие в Китае научной революции и «пологость» линии научного прогресса в Китае. Ни китайская наука, ни китайское общество в целом не представляются Нидэму, в отличие от многих его коллег и современников, «застойными», одурманенными дурной бесконечностью повторяющихся циклов развития. Китайское общество и наука знали, что такое прогресс — научный и социальный — располагали эсхатологией и утопическими представлениями (присущими всем направлениям китайской идеологии — даосской, конфуцианской, легистской и буддийской). Лишь благодаря форс-мажору в виде появления капитализма, многократно ускорившему все социальные процессы Запада, ему удалось обойти Китай и создать современную науку¹⁰. Но даже и теперь — если современной науке суждено превратиться в науку будущего — Китай потенциально впереди Европы, так как является носителем более передовой научной методологии, которой не располагает Запад, пошедший окольным механистическим путем к цели.

В 1956 г., когда вышел второй том «Науки и цивилизации в Китае», в котором излагалась основная историко-научная концепция Нидэма и философские предпосылки возникновения и развития китайской науки, Нидэм еще не заходил так далеко в своей оценке ки-



тайской науки. Однако именно тогда на него обрушился наиболее жестокий критический шквал, сразу с двух сторон: историков европейской науки и синологов.

Поскольку в пятидесятых годах большинство первых не располагало сколько-нибудь отчетливым представлением о китайской науке, то объектом критики стали затрагиваемые Нидэмом в компаративном плане аспекты истории западной науки и его общая концепция. Наиболее яркое представление о стиле этой критики дает высказывание Ч. Джиллиспи, приведенное С. Накаямой: «Мне ничего неизвестно о Китае, но я знаю, что работы марксистов по истории науки на Западе ненадежны, что следует из самой природы марксистской историографии. Нидэм — марксист, и его работы — это марксистская история китайской науки, сформированная марксизмом с начала и до конца. Поэтому нидэмовская концепция истории китайской науки ненадежна» (11, с. 31).

Это высказывание выражало общее мнение традиционных западных историков науки, неспособных к восприятию новых горизонтов. Взгляды Нидэма вызывали идиосинкразию этих ученых еще и вследствие отказа Нидэма считаться с общепринятыми интерпретациями европейской науки. Нидэм не изучал специально историю науки, однако, как работающий ученый, никогда не боялся взглянуть на старый материал с новой точки зрения. Поэтому многие историки науки, видя искаженными многие привычные для них концепции, считали, что в той же мере Нидэм исказил и китайскую науку.

Реакция синологов была в целом более положительной. Старшее поколение синологов, вообще склонное к экзотике и экстраординарности китайской культуры, считало идею китайской науки, в том виде, как ее изложил Нидэм, вполне привлекательной. Эти ученые имели слабое представление о естественно-научном знании вообще и все же, благодаря хорошему знанию текстов и общей культурной интуиции, они уже тогда указали Нидэму на проблематичность некоторых высказываний. Например, А. Райт подверг критике нидэмовский тезис о научной прогрессивности даосизма. А. Хаммель указал на то, что в центре китайской идеологии всегда стоял человек, и поэтому ни даосизм, ни тем



более конфуцианство не могли быть питательной почвой для развития науки. Этих ученых коробили также и марксистские представления Нидэма¹¹.

Младшее поколение синологов, получивших менее классическое образование, но более сведущее в области истории науки, подвергло нидэмовскую концепцию более глубокой критике. В частности, полагая, что только целостное изучение конфуцианства и даосизма как идеологических систем позволит ответить на вопрос, способствуют они или препятствуют истории науки. Также, по мнению С. Накаямы и А.Ч. Грээма, Нидэм чересчур вольно оперирует с такими культурными концепциями, как «монотеизм», «демократия», «абсолютизм», как в приложении к истории китайской науки, так и в отношении оценки китайской культуры в целом. По мнению С. Накаямы, греческий политеизм вовсе не был препятствием для развития античной науки, А.Ч. Грээм видит аналог европейского монотеизма в китайской концепции сакрального — «шэнь».

А.Ч. Грээм указывает также на неправомочность сознательного отождествления Нидэмом развития науки и техники (технологии). Выявление приоритета Китая в изобретении тех или иных технических приспособлений или технологий, титрование их на Запад, занимают очень много места в работах Нидэма и чаще всего это важные для истории техники факты. Однако в их свете стало ясным, что вплоть до ускорения, заданного развитию западной техники научной революцией, Запад вообще не был склонен интересоваться техникой — что не помешало возникновению современной науки.

Грээм указывает также на логическую порочность нидэмовского манипулирования с позитивными и негативными факторами развития науки. Если научной революции в Европе предшествовал не один решающий фактор (каковым мог бы быть разве капитализм), а целый комплекс таких факторов (все более усложняющийся у Нидэма с течением времени), то, во-первых, просто невозможно требовать их одновременного наличия в Китае, а во-вторых, логически неправильно однозначно связывать невозникновение какого-либо феномена с отсутствием одной из возможных причин его появления. Поэтому негативная форма основной проблемы Нидэма отнюдь не столь безобидна, как кажется.



Вообще Грэм видит качественное различие между позитивной и негативной формулировкой проблемы. «Положительная и отрицательная формы вопроса нераздельны лишь пока мы полагаем различие между Китаем и Западом не количественным, а качественным» (9, с. 51). Правомерна только положительная форма вопроса, например, в такой форме: «почему Галилей родился в Европе, а не в Китае»? В этом Грэм близок к позиции Эйнштейна, выраженной им в опубликованном Д. де Солла Прайсом письме: «Развитие западной науки основано на двух великих достижениях: изобретении формальной логики (в евклидовой геометрии) греческими философами, и открытием способа, как устанавливать причинные связи посредством систематических экспериментов (Возрождение). Я думаю, не надо удивляться тому, что эти шаги не сделаны китайскими мудрецами. Поразительно, что эти открытия были совершены вообще» (15, с. 15)¹².

Разумеется, Нидэму такая постановка вопроса кажется унижительной для китайской культуры. Но Грэм настроен более релятивистски, к тому же он согласен с Нидэмом в том, что современная наука не может предикцироваться как «западная». Географический регион, где произошло открытие современной науки, сохраняет свою важность лишь до тех пор, пока остается монополистом. Ныне же влияния в мировой культуре переплелись настолько, что в будущем, по мнению Грэма, историки перестанут рассматривать современную цивилизацию как западную.

Все же негативная форма проблемы Нидэма имеет смысл — прежде всего для понимания современных процессов освоения современной науки в КНР. Из размышлений над этими процессами и полемики с Нидэмом возникла монография Цянь Вэньюаня. Poleмика начинается уже с заголовка: «Великая инерция» против нидэмовского «Великого титрования»¹³. Основной же посылкой автора является тезис, выдвинутый китайским философом Фэн Юланем еще в двадцатые годы: «в Китае не было науки, поскольку, исходя из своей системы ценностей, Китай и не нуждался в ней». После всего сделанного Нидэмом для отрицания этого тезиса такой регресс может показаться странным: однако с точки зрения Цяня это вовсе не регресс, а диа-



лектическое снятие тезиса, восхождение на новую, более высокую ступень в изучении китайской науки.

Цянь прямо заявляет, что к традиционной китайской науке он подходит с меркой современной западной науки, поскольку его прежде всего интересует проблема генезиса последней и неспособность первой к такому генезису. Он признает, что Нидэм достаточно убедительно показал существование в Китае наличия систематического упорядочения природных явлений — однако такого упорядочения явно недостаточно для генезиса современной науки ни при каких условиях.

В методологическом аспекте принципиальное различие между китайской и современной науками заключается в уровне аксиоматизации — унифицированного понимания природных явлений на основе всеобъемлющих принципов, небольшой группы аксиом, чрезвычайно продуктивных в теоретическом отношении и устойчивых к проверке. Парадигмой такой аксиоматизации, необходимой и достаточной для возникновения современной науки, Цянь считает классическую (ньютоновскую) механику. Поэтому научная революция должна называться «механистической революцией» в широком смысле слова.

Этот тезис прямо противоположен нидэмовскому тезису об ошибочности «физики бильярдных шаров» и представляет качественно новый уровень критики, так как прежние оппоненты Нидэма, увлеченные анализом его аргументов «про» и «контра» научной революции в Китае, даже не ставили под сомнения правомерности методологических притязаний Нидэма, его утверждения организмической методологии науки.

Никакой науки, основанной на организмической методологии нет и быть не может, утверждает Цянь. Даже биологи, по его мнению, на практике руководствуются механистическим редукционизмом. Существует жесткая схема развития современной науки, от которой невозможны отклонения. Ведущую роль здесь играет не математизация, как утверждал Нидэм, а аксиоматизация¹⁴. Исходная область ее механика, служащая в дальнейшем парадигмой модернизации других наук. Квантовая же механика представляет собой некоторое ослабление механистического каркаса (такого рода периодические ослабления вполне допустимы).



Поэтому Цянь отвергает тезис Нидэма о примерном равенстве накануне научной революции научных методологий Китая и Запада — такого равенства не могло быть, поскольку Запад всегда хранил в латентном состоянии доставшийся ему от античности аксиоматический метод. В области техники Запад действительно уступал Китаю, но даже и тогда средневековые западные научные сочинения превосходили китайские по уровню методологии.

Цянь называет свой подход к анализу традиционной китайской науки «макроисторическим» поскольку научный застой в Китае для него лишь компонент общекультурного застоя. Развенчание нидемовских теорий — не самоцель Цяня. Как китайского патриота, его беспокоит неспособность Китая к адекватной реакции на быстро меняющийся мир. Он обращается к социально-политическим причинам застоя и формулирует аксиому об определяющей роли идеологии в развитии современной науки: «надстройка» определяет это развитие, для которого важен уровень интеллектуальной активности» (16, с. 9). Здесь «надстройка» (условный перевод авторского software) — это давящая в обществе идеология, а «базис» (hardware) — технология и точные науки.

В Китае в качестве надстройки всегда выступала конфуцианская идеология, обеспечивавшая симбиоз политической власти и идеологического контроля, не оставлявшего места культурному плюрализму. Это симбиоз был необычайно эффективен для управления гигантской империей в условиях политической нестабильности. Однако слишком ранняя умудренность в политике и преждевременный рост государственной мощи сокрушили становление китайской науки как социального института — а такой возможности Цянь вовсе не отрицает.

Для Китая всегда было характерно стремление сохранить «надстройку» при изменении «базиса», как в случае с астрономией, где в средние века царили иностранцы. В эпоху европейской научной революции, когда место индийцев начали занимать христианские миссионеры, для которых работа в астрономических бюро была формой скрытой пропаганды, сановник Ян Гуансянь высказался по этому поводу вполне определенно: «Пусть в Китае будет плохой календарь, но не будет



людей с Запада» (5, с. 154). Так Китай утратил шанс принять участие в европейской научной революции (не будучи способен на собственную).

Такого рода модернизация обречена на провал и в настоящее время. Без допущения буржуазной демократии, одного из краеугольных камней в социальном здании современной науки, никакая модернизация стран Юго-Восточной Азии невозможна. Подлинная модернизация означает на практике вестернизацию. Поэтому Цянь отрицает тезис о существовании в настоящее время «мировой науки», разделяемый и Нидэмом, и Н. Сивином, и А. Ч. Грээмом — не может быть единой науки при разнице в идеологии.

Мы уделили столько места изложению идей Цянь Ваньюаня неслучайно. Его монография находится в русле идеи новой историко-научной школы: «компаративного науковедения». Она была вызвана к жизни именно постановкой Нидэмом своей проблемы и критическими боями вокруг нее. Нидэм как бы поставил перед лицом западной науковедческой традиции зеркало, в которой она увидела самое себя. Для этого необходимо было выйти за пределы европейской традиции, что и было сделано Нидэмом.

Компаративное науковедение отвергает монополию до-нидэмовского «дескриптивного науковедения» (см. 10) и ставит своей целью изучение развития науки в не-европейских культурах, используя последние достижения в области методологии и социологии знания. Одна из основных его задач — выявление смысла процесса «рационализации Запада» (10, с. 308). Сущность компаративного науковедения заключается в совместном рассмотрении европейской и не-европейских научных традиций — единственное средство для разрешения «проблемы Нидэма».

В этом плане одним из перспективных направлений нам представляется изучение представлений об истинности в китайской и европейской культурах. Концепция научной истины сыграла важную роль в становлении современной науки и тесно связана с традиционными западными культурными ценностями. Китай отличается в этом смысле ненаучностью представлений об истине: для китайцев всегда был важнее порядок, упорядоченность представлений о мире.



В свете концепции Цзянь Ваньюаня все более ясно, что в случае китайской науки следует говорить не о науке (в плане сравнения с современной наукой), а скорее о натурфилософии. Китайская натурфилософия не могла превратиться в науку в частности потому, что не располагала собственной методологией, разделяя, как это показал А. И. Кобзев (6а) методологическую парадигму с китайской философией. Поэтому в компаративном плане ее следует сравнивать не с европейской современной наукой а с европейской натурфилософией, в особенности с немецкой натурфилософией XIX в.

В целом, нидэмовская концепция китайской науки скорее является нидэмовским мифом китайской науки (в позитивном смысле этого термина). И этот миф — как настоящему мифу и положено — оказался в научном плане достаточно креативным, чтобы поставить изучение китайской научной традиции на подлинно научную почву. Нидэму не удалось доказать, что китайский организмизм является готовой прогрессивной парадигмой, подлежащей заимствованию западной наукой — однако в ходе этих доказательств изменилось лицо западного науковедения и появилось компаративное науковедение. И это само по себе важное событие в научном прогрессе — ибо давно известно, что одна, пусть даже неверная, но четко сформулированная и доступная проверка гипотеза гораздо полезнее в научном смысле, чем множество расплывчатых идей, смешанных с массой необработанных фактов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Вместе со своей женой Доротой Мойл. В то время второй такой парой была только коронованная чета Виктории и Альберта. Дж. Нидэм скончался в марте 1995 года.

2. В нашем науковедении освоение работ Нидэма только начинается. Первые подробные работы, посвященные его деятельности, появились только в сборнике (8), где Нидэму посвящены предисловие и специальная статья А.И. Кобзева (7), проблемам критики теорий Нидэма посвящены статьи С.В. Зинина и А.И. Кобзева (1; 2). В этом же сборнике дана достаточно полная библиография работ Нидэма и его сотрудников, а также отечественных работ, посвященных его деятельности и истории китайской науки. Наша статья основана на этих работах, поэтому в библиографии к ней приводятся лишь те статьи, которые непосредственно цитируются, а также статьи, вышедшие после появления сборника (8).

3. Его перу принадлежат работы по истории религии, науки (в том числе истории науки в СССР).



4. Они перечислены в работе Нидэма. В настоящее время благодаря усилиям Нидэма, основан «трест по изучению восточной науки», Библиотекой которого заведовал Нидэм.

5. Так называется одна из монографий Нидэма (13).

6. Отклонения от него Нидэм находит только в буддийской философии, или идеалистической философии Ван Янмина. По мнению А.И. Кобзева, специально исследовавшего эту проблему, «тезис о метафизико-идеалистическом характере его (Ван Янмина) философии весьма сомнителен... что, впрочем, лишь усиливает позицию Нидэма» (6, с. 49).

7. Чьи философские работы (а также влияние Нильса Бора) в значительной мере повлияли на формирование представлений Нидэма об органистическом характере науки будущего.

8. Хотя в действительности мистицизм вовсе не так уж губителен для науки. В последнее время в западном науковедении очень популярна тема влияния герметических традиций на творцов научной революции, в частности, на Ньютона. Материалы этой дискуссии освещены в (7).

9. В частности, этой проблеме посвящен целый том в серии, издаваемой «Обществом изучения времени» (см. 15а).

10. Впрочем, для такого приверженца марксистской теории, которым себя представляет Нидэм (оставаясь одновременно католиком), капитализм не должен бы считаться форс-мажором — его появление в Европе закономерно.

11. В то время Нидэм находился в сложной ситуации, почти изоляции, в связи с признанием им факта использования бактериологического оружия США в ходе корейской войны.

12. Впрочем, тезис о необходимости формальной логики для научной революции тут же опровергается Грээмом, в его анализе интерналистских корней современной науки. Грээм справедливо замечает, что ее создателей интересовали доказательства — но не их формально-логическое обоснование. Логика для них всегда была синонимом средневековой схоластики (достаточно вспомнить высказывания о ней Фр. Бэкона), и годы научной революции поистине были «темными веками» для формальной логики, реабилитированной только в конце XIX в. Грээм, конечно, не анализирует проблему косвенного влияния формальной логики на творцов современной науки (всем им, получившим классическое образование, был хорошо известен логический канон). Но, вероятно, здесь более продуктивен подход Цзянь Вэньюаня делающего упор на аксиоматизацию науки, для которой в пределе мог быть парадигмой логический канон.

13. Отметим, что Цзянь — своего рода *enfant terrible* в китайской истории науки. Обычно китайские историки науки безоговорочно принимают нидемовскую концепцию (симпатичную им ролью, отводящей китайской науке) и любят строить графики, отражающие количественное превосходство в области изобретений в Китае до XVII в. над Западом. Нидэм избран иностранным членом Китайской академии наук.

14. Что касается, Галилея, то как раз в его вкладе важна не математизация (проводившаяся и до, и после него), в которой Галилей ничего не сделал принципиально нового, а аксиоматизация физики. Вообще, не все науки математизированы в настоящее время, а некоторые никогда не будут математизированы — что не мешает им обладать научным статусом.



Профессор Пенсильванского университета (китайская культура и история науки), редактор и издатель журнала «Китайская наука», главный редактор издаваемой Массачусетским технологическим институтом серии «Наука в Восточной Азии» Натан Сивин¹ с полным основанием может быть назван «наследным принцем» истории китайской науки, так как в настоящее время это наиболее авторитетный после Дж. Нидэма специалист в этой новейшей области науковедения. Он принадлежит ко второму поколению историков китайской науки, получив синтетическое образование в области истории науки, философии, синологии и химии².

Столь универсальная подготовка обусловила блестящий дебют ученого: практически одновременно выходят две его монографические работы по истории двух расположенных далеко друг от друга дисциплин — астрономии и алхимии (8; 9). Обе работы можно с полным основанием назвать пионерскими, так как в них получили новое нетривиальное решение проблемы, давно являвшиеся «камнями преткновения» и «яблоками раздора» для виднейших европейских синологов и историков науки. Младшему сотруднику Нидэма удалось при этом убедить этого патриарха истории китайской науки коренным образом пересмотреть его методологические установки в отношении объекта созданной им самим дисциплины. Концепция Сивина возникла во многом во внутренней³ полемике с его учителем и старшим коллегой.

В первой из этих работ Сивин поставил вопрос о взаимоотношениях между космологией и астрономией в Китае, определявших облик последней. Детально проанализировав основные астроно-

МЕЖДУНИВЕРСАЛИЗМОМ И РЕЛЯТИВИЗМОМ	Натан Сивин в поисках китайской науки	Зинин С. В.
-----------------------------------	---------------------------------------	-------------

мические системы Китая, начиная с эпохи Хань, Сивин пришел к выводу, что уже в самом начале своего развития эта наука пережила тяжелый кризис: представления о космосе как огромном механизме, состоящем из множества сцепленных колесиков — временных циклов — от мельчайших, в одни сутки, до гигантских, в сотни тысяч лет, эти представления оказались несостоятельными. Основанные на них сложнейшие вычислительные системы изначально имели внутренний дефект — с их помощью невозможно было в течение длительного времени предсказывать небесные явления. Циклическая модель вселенной оказалась слишком примитивной и ее использование поставило под угрозу календарную систему.

Логичным было бы ожидать смены космологической модели — логично с точки зрения историка европейской науки: именно так произошел коперниковский переворот, давший толчок генезису современной науки. Китайский ответ на этот вызов природы был парадоксален — китайские астрономы отказались вообще от космологических моделей. В астрономических трактатах нет ни слова о физической реальности, скрывающейся за астрономическими константами, характеризующими основные циклы расчетных систем. Циклическая космологическая модель «никогда не была заменена другими предположениями, более соответствующими сложности небесных явлений, поскольку со времени отказа от него технические задачи астрономии могли быть выполнены без подобных предположений. Поздняя китайская календарная наука отмечена безразличием к космологии — но это безразличие разочарованного, а не неопытного» (9, с. 67). Позже эта разочарованность привела к оригинальной концепции «цинского антикосмологизма»⁴, согласно которой космос по сути своей устроен так, что не поддается рациональному описанию.

Но почему же и через сотни лет после ханьского кризиса китайские астрономы продолжают создавать громоздкие вычислительные системы циклического характера, непременно прилагаемые к истории каждой китайской династии? Причина заключается в политической функции астрономии, ее идеологическом характере. Согласно традиционным историософским

представлениям, каждый династийный цикл (период правления очередной династии) имел свои характеристики, свою символику, в том числе символику числовую. Именно эти числа, как продемонстрировал Сивин, и лежат в основе комплекса числовых констант, к которому в конце-концов сводится вычислительная астрономическая система циклического характера.

Вторая важнейшая функция китайской астрономии заключалась в предсказании лунных и солнечных затмений. В рамках функционировавшей в Китае «культуры знамений»⁵ неожиданные — не предсказанные — затмения рассматривались как знамения, признаки недовольства Неба характером правления императора. Предсказание затмений выводило их из этой категории, и было заветной целью китайских астрономов. Непредсказанные затмения фиксировались и попадали в специальные списки знамений, также прилагаемых к династийным историям. Лунные затмения в этих списках не значатся⁶: следовательно, их умели предсказывать, что невозможно при помощи существовавших систем. Сивин разрешает этот парадокс при помощи следующей гипотезы: лунные затмения предсказывались (в избытке) при помощи простейшей арифметической техники, не входившей ни в какие официальные астрономические системы, зато, в отличие от них, эффективной. Существовала своего рода астрономическая «двойная бухгалтерия», при которой была излишней модификация космологии.

Означает ли это, что официальные системы были всего лишь парадными идеологическими ширмами, скрывавшими научную нищету китайской астрономии? Сивин отвечает на этот вопрос отрицательно. Китайские астрономы прилагали героические усилия, чтобы привести эти системы в соответствие с реальностью — наблюдаемой, а не теоретической. Анализируя эти усилия, Сивин показал, что для китайской астрономии отнюдь не чужд принцип верифицируемости научной теории — верифицируемости экспериментом: чиновники производили выбор из нескольких конкурирующих теорий, выбирая ту, которая (в данный момент) лучше всего удовлетворяла реальности (давала предсказание затмения). Были посрамлены те, кто отказывал китайской астрономии в научном статусе на осно-

вании того, что раз принятая теория была «табу» для изменений.

И все же внутренняя парадигма китайской астрономии была неверна: так что в конце-концов китайским правителям пришлось довериться иностранцам — сначала индийским специалистам, а затем и европейским (иезуитским миссионерам, для которых работа в астрономических бюро была ширмой для идеологического проникновения в китайское общество). Освоение европейской техники и теории привело в цинский период к тому, что Сивин считает научной революцией в миниатюре — совершившейся в узкой области и не распространившейся на всю науку.

Только одного этого анализа эволюции китайской астрономии было бы достаточно, чтобы приобрести репутацию выдающегося специалиста в области истории китайской науки. Однако практически одновременно Сивин издает монографию по китайской алхимии, где исследование этой области культуры впервые ставится на прочную естественно-научную основу⁷.

В основу этой работы лег анализ трактата выдающегося алхимика и медика средневекового Китая Сунь Сымо (VI—VII вв.) «Дао цзин яо цзюэ» («Важнейшие предписания из алхимической классики»). «Сивин сам в лабораторных условиях воспроизвел некоторые рецепты Сунь Сымо» (4, с. 161), так же как при исследовании астрономических систем произвел соответствующие вычисления, доказывают внутреннюю порочность этих вычислительных комплексов.

Сивин безусловно считает алхимию наукой, так как она предполагает систематичность лабораторного воспроизведения химических операций, и трактат Сунь Сымо представляется ему наиболее близким к современным научным руководствам (научным пособиям). Однако алхимия не является наукой в современном понимании (*modern science*), не является она и «протохимией». Алхимия — это традиционная наука, не ограничивающая себя эмпирическим или теоретическим знанием, а ставящая своей целью сотериологические задачи — продление жизни и в пределе — бессмертие. Когда алхимия действительно превращается в «зародышевую химию», тогда в корне меняется вся система и содержание ее понятий: таково следствие измене-



ния аксиологии, которое не может оцениваться ни как прогресс, ни как регресс.

Религиозные обертоны алхимии ярче всего проявились в разделении алхимии на «внутреннюю алхимию» («нэй дань») и «внешнюю алхимию» («вай дань»). Во внутренней алхимии лабораторией адепта становится его собственное тело. Бессмертие достигается здесь не благодаря принятию чудодейственных снадобий или пилюль, созданных в лабораторных приборах, а благодаря возвращению внутри самого тела «зародыша бессмертия». Средствами для этого служили дыхательная техника, медитация, физические упражнения (в том числе специфические сексуальные практики).

Такого рода дисциплина в рамках традиционного историко-научного подхода не могла бы считаться «наукой», даже традиционной. Заслуга Сивина как раз в том, что он показал единство методологического и терминологического аппарата «внешней» и «внутренней» алхимии и доказал право этой дисциплины на научный статус в рамках традиционной научной парадигмы. Методологическое единство двух дисциплин стало причиной различных недоразумений при переводе алхимических трактатов получившими традиционное филологическое образование синологами на европейские языки медитативные техники смешивались с лабораторной практикой. Исследование Сивина положило конец этому смешению⁸.

Однако Сивин предостерегает и против традиционного восприятия дихотомии внутренняя (внешняя алхимия как эзотерическая) эзотерическая дисциплина. И действительно обе дисциплины были эзотерическими, что обуславливалось уже их религиозной «подложкой».

Большое значение имеет и позиция Сивина относительно исторического приоритета Китая в области алхимии. Сивин полагает, что представление о возможности достижения физического бессмертия при помощи полученных эликсиров появляется в Китае около VIII в. до н. э. становится общепринятым. Китайская алхимия является автохтонной и не испытала при зарождении индийских йогических, ни западных эллинистических влияний. Сивин отвергает концепцию Г. Дабса о едином происхождении миров алхимии в

Китае: не только на временном, но и доктринальном основании. Однако столь же скептически относится Сивин и к ниде́мовским представлениям об обратном влиянии — китайской алхимии на западную алхимию, химию и медицину.

Казалось бы, что может быть дальше друг от друга, чем астрономия и алхимия, если только не принимать во внимание расположение наук в алфавитном порядке? Однако для китайской астрономии и алхимии Сивину удалось выделить единый универсальный признак, который в рамках китайской культуры позволяет вместе с другими дисциплинами соединить их в научном универсуме: циклическое представление о времени.

Сивин формулирует основную методологическую парадигму, с которой приходится сталкиваться каждому исследователю традиционной китайской (да и не только китайской) науки: одного макрокосма и двух микрокосмов. Макрокосм — это космос, понимаемый как органическое целое (и даже живое существо) с определенной структурой. Первый микрокосм — это общество (практически тождественное в условиях традиционной китайской культуры государству), олицетворяемое в отношениях с макрокосмом императором. Второй микрокосм — это человек (человек как живое существо). Структуры микрокосмов сознательно ориентированы на структуру макрокосма — в идеале они должны совпадать. Полная «пригнанность», идеальное взаимодействие макрокосма и микрокосмов являлось условием их оптимального функционирования: государственного порядка и человеческого здоровья⁹.

Сивин справедливо указывает в статье, что неверно было бы утверждать, как это делалось до ниде́мовских исследований, что в Китае существовало только циклическое представление о времени, которое являлось препятствием для развития современной науки. Ниде́м сумел продемонстрировать, что такое представление о китайской культуре слишком примитивно, что в Китае существовали и иные, в том числе считавшиеся исключительно европейские представления о времени. И все же, констатирует Сивин, что касается представлений о природе — а именно астрономии и алхимии — те, кто профессионально занимался ими, пред-



ставлял время исключительно в виде циклов¹⁰. Себя же Сивин называет «беззастенчивым дилетантом, ищущим — во всех традиционных науках, ремеслах и медицине, в течение всех периодов от Хань до современности — ключи к ответам на несколько завороживших меня вопросов: как люди в разных местах и в разное время — в разных культурах — представляли себе Природу и связи с ней человечества?» (15, с. 42). Вот почему временные циклы — в макрокосмосе описываемые астрономией, а в микрокосмосе алхимией — ибо алхимия, по выражению Сивина, есть «манипуляция временем» — находятся в центре его внимания и связывают воедино эти на первый взгляд далекие области знания.

Столь универсальный подход, в котором должны соединиться все отрасли традиционной науки во все времена, требует и переосмысления самой концепции науки: иначе как соединить античную науку, современную науку, китайскую алхимию, медицину и астрономию под одним термином: «наука». По мнению Сивина, «если концепция науки достаточно широка для того, чтобы охватить ее эволюцию в Европе от ранних представлений о Природе вплоть до современности, она вполне пригодна для использования в различных китайских экспериментах» (15, с. 42), так что специально создавать такую концепцию для Китая вовсе нет необходимости. Такая концепция науки разработана Сивинем и изложена в небольших, но концептуально необычайно емких предисловиях к различным монографиям по истории китайской науки.

Существуют два определения науки. Согласно первому, «позитивистскому определению», научными считаются идеи, методы и открытия, свойственные современной науке. При этом чаще всего за эталон принимается состояние науки на сегодняшний день, так как прошлое устарело, а будущее еще неизвестно. Те же идеи, методы и открытия, которые сыграли определенную роль в развитии современной науки, но остались в стороне от генеральной линии ее развития, должны называться «протонаукой».

Существует второе определение, «антропологическое», качественно отличное от первого. Согласно ему в качестве науки должно рассматриваться «все система-

тизированные абстрактные представления о природе. Термин «абстрактное» может означать не только выражение понятия в более общей форме... но и выявление объективно движущих сил внутри самой природы» (12, с. XII). Второе определение науки предполагает наличие различных историко-культурных форм науки и исключает понятие «протонаука».

Два определения науки ведут к двум принципиально отличным методам ее изучения. Принявшие позитивистское определениеистики науки ищут прежде всего элементы предвосхищения современного знания — либо для вычленения ключевых моментов в развитии науки, либо для датировки и локализации различных открытий¹⁰. При этом неизбежен поиск аналогий, ведущих к ошибочным выводам например, метафизика Демокрита считалась долгое время предшественницей современной атомной теории, однако теперь доказано, что мельчайшие неделимые атомы Демокрита, сталкивающиеся в пустоте, имеют мало общего с современной концепцией атома. С точки зрения антропологического определения науки, предметом ее истории является реконструированная система научных идей и ее воздействие на культуру. Лишь после реконструкции этой системы можно сравнивать научные традиции различных культур. Такое сравнение будет гораздо надежнее построения аналогий, убедительных лишь до тех пор, пока аналогизируемые элементы вырываются из своего контекста.

До сих пор исследование китайской науки двигалось «от метки к метке» (11, с. XI) в рамках позитивистского определения. Выявленные с точки зрения современной науки «научные» факты выдергивались из своего теоретического контекста, который характеризовался как система отсталых понятий и необоснованных предположений.

Однако по мере накопления и углубления знаний история китайской науки вступила во вторую фазу — фазу изучения всей системы понятий. Теперь начали приниматься в расчет и отбрасываемые ранее сведения. Например, теории инь—ян и пяти элементов¹² оказались не досократовскими представлениями, как их определяли ранее, а «взаимосвязанными системами, служащими для обобщенного описания циклических про-

цессов. Эти системы, отнюдь не являясь препятствием для развития науки, были формами, в которых китайцы выражали свои наиболее объективные и абстрактные представления» (11, с. XII). Пять элементов, инь — ян, триграммы и гексаграммы «И цзина» были основными понятиями при постижении Природы, «словарем ранней научной мысли» (12, с. XVII) в Китае. Они, справедливо замечает Сивин, сами по себе несколько не повинны в замедлении развития китайской науки, поскольку вообще состояние науки до наступления события X само по себе не является объяснением наличия или отсутствия события X, так же, как хождение пешком — не препятствие и не стимул для изобретения автомобилей. Это тонкое ироничное замечание Сивина — довольно мощный удар по всей нидэмовской системе тормозящих и ускоряющих факторов, призванной объяснить, почему китайская наука так и не превратилась в современную.

Две методологии в истории науки приводят к двум системам классификации китайской научной традиции. «Позитивист» проводит ее членение в соответствии с современной научной классификацией. В этом случае действительно, Чжан Хан оказывается основателем современной сейсмографии, а Лао-цзы — предшественником физического релятивизма. У такого членения есть положительные стороны: познавательная, апологетическая и другие. Оно уменьшает психологическую зависимость китайских ученых и инженеров от западной науки и побуждает их к поиску самостоятельных решений.

Нидэм стремился продемонстрировать всемирный, универсальный характер современной науки и отчасти поэтому отвел основное место в своей работе поиску предвосхитивших эту науку элементов китайской научной традиции. Одновременно ему пришлось уяснить смысл многих собственно китайских научных понятий и показать их взаимосвязь.

Последнее стало отправной точкой для Сивина. В отличие от Нидэма, он признает существование мировой науки с «локальными», культурными вариантами. Тем самым универсалистская нидэмовская парадигма оказалась разрушенной и произошел методологический сдвиг в сторону культурного релятивиз-



ма — так как неясно (и Сивин не формулирует это четко) чем может быть мировая наука при самостоятельности локальных вариантов — является ли система ее категорий суммой категорий вариантов или их пересечением. Пока это четко не сформулировано, мировая наука остается всего лишь теоретическим фантомом. Отнюдь не случайно в определении второго методологического подхода Сивин использует термин «антропологический».

В свете этого антропологического определения науки сама структура знания в древней Греции или средневековой Европе оказывается принципиально иной, нежели чем в Китае. В этом и заключается индивидуальность — или локальность — китайской научной традиции. В различных культурах Природа расчленяется на доступные для понимания части различными методами. При этом «на наиболее общем уровне науки (который принято называть натурфилософией) устанавливаются некоторые основные понятия, которые делают Природу постижимой» (12, с. XVIII). В древней Греции это были четыре элемента и топосы, в Китае пять фаз (пять элементов), триграммы и гексаграммы, а в современной науке — пространство, время, масса, энергия.

Проблема исследования китайской научной традиции становится для Сивина прежде всего проблемой реконструкции ее категориальной системы. «Области науки в данной культуре определяются применением к различным областям опыта этих основных понятий, соответствующим образом очищенных, реинтерпретированных в случае необходимости и дополненных более специальными понятиями» (там же).

Перед Нидэмом с его «позитивистским» подходом проблема классификации традиционной китайской науки не стояла — как видно по структуре его «Науки и цивилизации в Китае», он следует современному членению системы науки. «Антрополог» Сивин предлагает иную, качественно отличающуюся от нидэмовской, классификацию, которая пригодна не только для Китая, а в силу общности культурологического подхода, имеет компаративистское значение. В ней две самые глобальные сферы — качественные науки и количественные науки.



КАЧЕСТВЕННЫЕ НАУКИ В КИТАЕ:

1. МЕДИЦИНА (И). Она включает в себя теоретические исследования человеческого организма и болезней, терапию, макробиотику (теорию и практику продления жизни), сексуальную гигиену (которую можно считать разделом макробиотики), фармакогнозию, ветеринарию. Столь популярные ныне на западе акупунктура и моксибуксия (прижигание) составляют лишь один из разделов терапии, причем не основной: в Китае они не рассматривались как панацея, значительно больший упор делался на лекарственные средства, причем в Китае с древности (под влиянием алхимии) использовались минеральные компоненты, которые в Европе вводил Парацельс и, как доказывает Нидэм, под китайским влиянием (через арабов и Индию).

Китайская медицина более, чем западная, открыта к восприятию опыта народного врачевания, однако каждый новый метод лечения должен был, прежде чем быть признанным, интегрироваться в теоретическую систему. Лекарственные средства классифицировались по функциональным категориям, соответствующим системе пяти фаз. Их дозировка и применение определялись теоретическими соображениями. Между теорией и практикой существовали сложные взаимоотношения, не имеющие аналога в современной медицине. Китайская медицина, с точки зрения Сивина, даже не локальный вариант современной западной медицины, а самостоятельная система, сравнимая скорее с парацельсовской.

2. АЛХИМИЯ (ФФУ ЛЯНЬ). Это наука о бессмертии, в своей практике часто пересекающаяся с макроботикой, но не тождественная ей. Алхимия делится на внешнюю и внутреннюю. Во внешней алхимии средства продления жизни готовились в лаборатории, где имитировались сжатые во времени космические процессы. Во внутренней алхимии лабораторией становилось тело адепта. Сивин полагает, что внешняя алхимия скорее может считаться предшественницей физики, а не химии, так как алхимики не исследовали химические реакции, а стремились смоделировать космический (космогонический) процесс.

3. АСТРОЛОГИЯ (ТЯНЬ ВЭНЬ). Астрологи работали в парадигме «культуры знамений». Они занима-



лись регистрацией и интерпретацией аномальных небесных — космических и метеорологических — явлений с целью выяснения причин социальных и политических беспорядков или их предсказания. В астрологии постулировалась связь между космосом и социумом (макрокосм и первый микрокосм), причем император мыслился медиумом между Природой и обществом. Наличие порядка на земле и в небе непосредственно зависело от соответствия императора своему положению. Астрология была столь же наукой, сколь и политической дисциплиной.

4. **ГЕОМАНТИКА (ФЭН ШУЙ).** При помощи этой науки определялись благоприятные расположения жилищ и могил в соответствии с особенностями ландшафта. В отличие от алхимии, использовавшей понятия инь—ян, пяти фаз и другие, главным образом для описания временных зависимостей, геомантика приспособила их к описанию топологических конфигураций. Она не имела аналога на Западе и остается единственным проверенным временем теоретическим подходом к эстетике ландшафта, а, возможно, и экологии.

5. **ФИЗИКА (У ЛИ).** Она занимается применением основных понятий и категорий науки для объяснения частных физических, химических, биологических и психологических явлений, которые не различались или мыслились тесно связанными. Данная наука гораздо ближе к античной или арабской натурфилософии, нежели к посленьютоновской физике, и использование в ней нумерологических методов не скрывает ее качественного характера.

Сивин выделяет три основных направления в физике: во-первых, «исследование перемен» — изучение разного рода изменений (как природных, так и социополитических) в основном при помощи категориального аппарата «И цзина». Во-вторых, «исследование резонанса», сформировавшееся во II в. до н. э. на базе собственной литературы, и исходящем из постулирования взаимодействия вещей на основе категориальных ассоциаций или межродовых соответствий. Здесь использовался понятийный аппарат концепции инь—ян, пяти фаз и так далее. В-третьих, «исследование соответствий», которое возникает в связи с работами Чжу Си и его школы. Оно исходило из концепции единства



природы, общества и индивидуумов. Здесь речь идет скорее о реинтерпретации в рамках неоконфуцианства некоторых игравших в ханьский период периферийную роль категорий.

Термин у ли используется в современной китайской литературе для обозначения современной физики, однако это стало возможным только в результате полного переосмысления термина.

КОЛИЧЕСТВЕННЫЕ НАУКИ В КИТАЕ

6. МАТЕМАТИКА (СУАНЬ). В Китае она носит преимущественно численный и алгебраический характер, в отличие от античной математики, имевшей геометрический характер. Она ставила перед собой в основном цели практического применения математических знаний и в меньшей степени задачи исследования свойств чисел фигур. Эти исследования, вероятно, входили в сферу нумерологии.

7. МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ГАРМОНИКА (ЛЮЙ). Это область, в которой были наиболее связаны математика и нумерология. На этом основании возводилась сложная система музыкальных категорий и их численных значений. Описание этих систем также прилагались к династийным историям. Если на их основе сочинялась и исполнялась музыка, то она прежде всего была придворной. Именно музыка в придворном церемониале связывала математическую гармонику с императорской харизмой, что обеспечило ей государственный статус и поддержку.

8. МАТЕМАТИЧЕСКАЯ АСТРОНОМИЯ (ЛИ ФА). В древности она связывалась с математической гармоникой (соответствующие династийные трактаты располагались рядом), так как обе отражали по-разному космическую гармонию. Как в гармонике, так и в астрономии считалось, что между явлениями существуют простые, но непреложные численные отношения. «Для ранней астрономии характерны были рационализация и объяснение с точки зрения метафизики наблюдаемых периодических постоянных, путем «выведения» с помощью нумерологии из категорий «И цзина» (12, с. XXV).



Математическая астрономия имела целью предсказание небесных явлений и изъятие их из сферы астрологии. Сивин постулирует зыбкость границы между качественной астрологией и количественной астрономией: то из сферы первой, что удавалось охватить математическими формулами, переходило в сферу второй. Однако за набором вычислительных алгоритмов в китайской астрономии, в отличие от европейской (включая античную), не лежали определенные представления о структуре и характере объектов, движения которых исчислялись. Космологические представления были целиком вытеснены в сферу философии.

Сивин не фетишизирует эту схему, поскольку научная «демаркация» зависела в основном от представлений об иерархии областей знания, пока социальная специализация исследований и их применения не стали главным фактором» (12, с. XXVI). Сивин настаивает на том, что в «Китае техническая литература обладала кумулятивным характером, и ее авторы знали о своих предшественниках» (15, с. 43), однако с социальной специализацией дело обстояло сложнее, так как «научные традиции в Китае, как и другие отрасли знания, были не школами (подобные афинским в их апогее), а скорее линиджами (цзя)». В любой из отраслей наук — астрологии, плотничестве, фармации — главным для учеников был «долг передачи в нетронутом состоянии харизматического текста, находящегося в основании дисциплины» (там же). Неслучайно, например, в алхимии, эти тексты считались откровениями. Такое отношение к тексту непредставимо в античности — скажем, для Аристотеля по отношению к Платону.

Существует еще одночленение китайских наук: на ортодоксальные, неортодоксальные и нейтральные. Например, астрономия и астрология считались ортодоксальными науками, а алхимия — неортодоксальной, медицина же относилась к нейтральной области так как, с одной стороны, была несомненно полезной для общества, а с другой стороны, через фармакогнозию, была связана с алхимией. Такое вненаучное, идеологическое членение наук обычно приписывается Нидэму, с которым в данном случае солидарен Сивин. Однако его вполне можно признать собственно традиционным членением: преломлением научной традиции (своей

или западной) сквозь призму идеологии. Вот любопытный образчик из отечественной традиции: «Согласно Татищеву, науки делятся на: нужные, полезные, щегольские или увеселяющие, любопытные или тщетные, вредительские. Примеры первых: речения, экономика, медицина; вторых — письмо, красноречие, инородные языки, счисление — арифметика и геометрия (землемерие), механика (хитродвижность), география и история, анатомия, ботаника, физика и химия и т. п.; к щегольским наукам относятся поэзия, музыка (скоморошество), танцевание, вольтижировка и т. д.; науки любопытные и тщетные — астрология, физиогномия, алхимия, хиромантия. Все виды волхования относятся к вредным наукам (5, с. 57). Н.И. Кузнецова совершенно справедливо замечает, что в основе такой классификации лежит вовсе не утилитарный подход, как это кажется некоторым исследователям, а сила традиции, осуществляющей рецепцию чуждого явления¹⁸.

Нидэм не останавливается на этой классификации, а, движимый стремлением выявить тормозящие и ускоряющие факторы, стремится связать отдельные дисциплины и непосредственно с идеологическими направлениями, выделить среди последних ответственные за прогресс или регресс китайской науки. В целом, конфуцианство у него является регрессивным в научном плане (хотя и поддерживало астрономию), а даосизм прогрессивным (хотя его мистицизм не способствовал прогрессу науки).

Одна из заслуг Сивина заключается в развенчании этого мифа. Он показал, что китайская научная традиция как раз отличается своей деидеологизированностью, независимостью от основных философских направлений. Она оформляется практически одновременно с ними и как бы «между них», как нейтральный субстрат, доступный всем. Об этом, на примере концепции циклического времени, он пишет в статье¹⁴. Эта концепция может иметь большое значение для компаративных исследований в области истории науки.

Специфика членения китайской научной традиции (как и вообще восточных научных традиций) проистекает из того факта, что «науки в Китае не были частью единого тела когнитивного знания, аналогичного досовременной натуральной философии в Европе» (15,



с. 52). В Китае не было даже единого обозначения для науки, аналогичного европейской *scientia*. Китайские дао и ли не годятся в такие аналогии, так как эти понятия гораздо шире пределов познания природы. Соответственно, китайская наука не входила в иерархическую структуру знания, где бы она подчинялась философии. Не было у нее, как сказано выше, и социального базиса, так как в Китае наука не была основанием для профессиональной специализации (китайские ученые были, как правило, универсалами), ни даже основанием для возникновения профессионального сообщества.

Эта концепция Сивина в последнее время оказывала все большее влияние на Нидэма, который в последних томах своего издания все чаще говорит о необходимости использования традиционной китайской терминологии при описании науки, признавая существование научных структур, не транслируемых на западные структуры¹⁶.

Однако самое большое достижение Сивина в этом смысле — это изменение Нидэмом своей концепции современной науки. Если в начале своего исследования современная западная наука для «позитивиста» Нидэма была абсолютом, то под влиянием идей Сивина он выделил в ней три стадии, последняя из которых фактически является самостоятельной ступенью — это «наука будущего», целиком организмическая и воспринявшая в качестве методологии именно китайскую (или близкую к ней) модель. Эта модификация имеет принципиальное теоретическое значение.

Сивиновская концепция китайской науки (традиционной научной традиции вообще) отличается от исходной нидэмовской значительным уклоном в сторону культурного релятивизма. Его «локальные научные варианты» некой «мировой науки» фактически самостоятельны, и трудно представить некий общий категориальный аппарат, вариантами которого были бы античная и китайская традиция (сопоставляемые Сивином выше). Однако все же Сивин не собирается отказываться от постулирования единства мировой научной традиции (в чем он един с Нидэмом) и единственным выходом представляется такое определение науки, которое можно было бы «рас-



тянуть» на все локальные варианты. Таким признаком для Сивина является систематичность представлений о природе.

В этом проявляется специфика образования Сивина: в отличие от Нидэма Сивин никогда не работал как ученый-естественник (хотя и производил лабораторные опыты для уточнения реалий Сунь Сымо). Это обусловило некоторую абстрактность его представлений о науке — современной науке — для которой на первом месте стоит даже не столько систематичность представлений, сколько научная истинность.

Последнее отлично понимал Нидэм — член Королевского научного общества — он всегда определял науку — пусть несколько поэтично — как некий «поиск», единый поиск истины, в котором участвуют все народы мира. Выведение на первый план систематичности, хотя и позволяет формально объединить современную науку и китайскую традицию, есть аналогия объединению по цвету крови и чернил.

Сивин по своему мировоззрению типичный гуманист (несмотря на знакомство с естественно-научными дисциплинами). Он не видит большого греха в «моральности» китайской философии природы, указывая, вполне справедливо, что во всех культурных традициях до европейского Возрождения природа, общество и человек считались взаимосвязанными (при исключении иудаистской традиции). Наоборот, современная наука выражает свои понятия при помощи математического абстрагирования измеряемых событий. Однако мир чувственного опыта слишком сложен, чтобы быть однозначно отображенным в этих абстракциях. Большая его часть отбрасывается при укладке в прокрустово ложе научных понятий, недоступных для неспециалистов.

Сивина беспокоит то, что несмотря на иллюзорное приобщение масс к «чудесам науки», теоретическая наука все более погружается в мир абстракций, в то время как «общество продолжает искать замену абсолютным моральным предписаниям, изгнанным Декартом из природы вот уже более чем 350 лет тому назад (12, с. XXX).

Для самого Сивина занятие историей науки является «проблемой интеллектуальной ответственности, а



не составлением примечаний и комментариев» (13, с. XIII). Одним из выходов из создавшегося положения является поиск ответа на вопрос о том, как ранее осуществлялось единство науки и культуры. Именно поэтому «каждый, кто сегодня размышляет над центральными проблемами современности, заинтересован в более глубоком понимании науки в древнем Китае» (12, с. XXX). Отсюда ясны истоки мифа о «науке будущего» или «мировой науке» у Нидэма и Сивина — этих научных аналогов «тысячелетнего царства». Трудно представить себе историка науки — антисциентиста, но видимо, Сивин мог бы претендовать на эту роль.

Эта миллениаристская нотка была верно уловлена одним из новейших историков китайской науки — Цянь Ваньюанем (17)¹⁶. Он сразу указал на слабость сивиновского определения науки как систематического знания, выдвинув взамен определение науки как совокупности аксиом. В свете этого аксиоматического определения китайская наука выглядит достаточно убогой — она не достигла даже уровня античной науки.

Однако этого мало Цянь Ваньюаню. Он доводит до конца сивиновский культурный релятивизм и выдвигает на первый план не собственно научные структуры и технологию, а идеологию. Именно идеология определяет характер культурной формы науки. Давление конфуцианской идеологии в традиционном Китае обусловило не только неразвитость науки современного типа (тут Цянь совершает диалектическое обращение к Нидэму), но и невосприимчивость к современной науке в эпоху научной революции. Цянь отрицает провозглашенную Сивином «микрореволюцию» в астрономии, заключавшуюся в принятии на вооружение китайскими астрономами западной методики расчетов. И уж во всяком случае невозможна никакая «наука будущего» или «мировая наука» — при разнице в идеологии не может быть никакой единой науки.

Сивин не вступил с Цянем в открытую полемику (хотя последняя его статья (15) имеет следы скрытой полемики, например, по поводу научной революции в астрономии). Однако отношение к его работе недвусмысленно выражено в примечании, которым он снабдил монографию Цяня в списке работ по истории ки-

тайской науки последних лет: «поверхностный «ответ» на проблему научной революции, созданный без ознакомления с китайскими научными сочинениями» (15, с. 84). Замечание, скорее выражающее раздражение ученого, нежели объективную оценку.

Есть еще одно качество, роднящее Сивина с Нидэмом, и удерживающее первого от крайнего релятивизма. Оба они любят Китай и относят науку к высшим культурным ценностям (несмотря на возможный анτισциентизм Сивина). Китайская культура без науки представляется им в глубине души неполноценной. Именно стремление к ликвидации вековой несправедливости и подвигла Нидэма на его титанический труд.

Однако Цянь также любит Китай (настолько сильнее, чем Нидэм, насколько он знает лучше последнего китайский язык), также любит науку. Именно эта любовь заставляет его признать тот факт, что бывают культуры, которым чуждо научное знание в его современной форме¹⁷, но которые от этого не становятся хуже, и лишь для того, чтобы выжить, нуждаются в коренной перестройке, которую невозможно осуществить под ублаживающие рассуждения о великой китайской научной традиции. Удастся ли Цяню, представляющему новую школу компаративного науковедения, переубедить Сивина — покажет время.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Его предки — выходцы с Украины.
2. Сивин считает, что следующее, третье поколение историков китайской науки, должно получать преимущественно гуманитарное, историческое образование.
3. Открыто Сивин практически никогда не выступает против Нидэма, но многие пассажи достаточно прозрачны.
4. Подробнее об этом явлении см. монографию Дж. Б. Хендерсона, оказавшего значительное влияние на Сивина (6).
5. Термином «культура знамений» мы обозначаем совокупность представлений, средств и методов интерпретации, социальные институты, связанные с фиксированием и интерпретацией необычных природных явлений — знамений. Подробнее см. (1).
6. Дискуссии по этому поводу описаны в (1).
7. Разумеется, Сивин основывался и на более ранних работах западных синологов, прежде всего А. Масперо (). Подробнее об этой монографии Сивина см. в обзоре А. М. Карапетянца и Е. А. Торчинова (4).
8. Начало этой работе положил еще Масперо.
9. В китайской философии человек провозглашается самым ценным из живых существ, не в последнюю очередь именно



из-за соответствия структуры тела структуре космоса. Но пока еще малоизвестно, как интерпретировались в этом смысле тела животных, хотя бы в трактатах по физиогномии животных. Это выяснится лишь после соответствующих исследований.

10. Здесь также присутствует скрытая полемика с Нидэмом, который приложил немало усилий к опровержению представления об отсутствии в Китае иного видения времени, чем циклическое, Сивин признает, что Нидэму удалось совершить переворот в традиционных представлениях о китайской культуре в этом отношении — но что касается натурфилософских концепций, в них все же присутствует только циклическое время.

11. Это также любимое занятие Нидэма, которое Сивин неявно критикует.

12. Под влиянием М. Поркертта Сивин принимает перевод «у син» не как «пять элементов», а как «пять фаз».

13. Рецидив этого отношения мы встречаем в середине XX в. когда некоторые науки квалифицировались как «продажные девки» или «служанки империализма». Такой подход возможен лишь при возвращении к традиционной идеологической парадигме.

14. Сивин написал специальную статью, где по-новому взглянул на даосизм и связанную с ним терминологию (10). В последнее время Сивин вообще много времени уделяет религиозным исследованиям.

15. В связи с этим Сивин обращает внимание на существование в традиционной китайской науке дисциплин, не имеющих аналогов в европейской науке — например, геомантика.

16. Цзянь принадлежит к третьему поколению историков науки, однако получил не гуманитарное, а физическое образование, и долгое время преподавал физику в КНР.

17. Цзянь явно указывает истоки своей концепции, ссылаясь на Ху Ши (см. 17).

ЛИТЕРАТУРА

1. Зинин С.В. Китайская астрономия: наука и политика. — Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. М., 1987. С. 128—157.

2. Зинин С.В. Концепция Н. Сивина. // Современные историко-научные исследования: Наука в традиционном Китае. М., 1987. С. 59—68.

3. Зинин С.В., Кобзев А.И. Концепции китайских ученых. // Современные историко-научные исследования: Наука в традиционном Китае. М., 1987. С. 69—87.

4. Карапетьянц А.М., Торчинов Е.А. История и теория алхимии в Китае. // Современные историко-научные исследования: Наука в традиционном Китае. М., 1987. С. 158—167.

5. Кузнецова Н.И. Социальный эксперимент Петра I и формирование науки в России. // «Вопросы философии». 1989. № 3. С. 49—64.

6. Henderson J.B. The development and decline of Chinese cosmology. N.Y.: Columbia university press, 1984.

7. Maspero H. Taoism and chinese religion. Amherst: The university of Massachusetts Press, 1981.

3. Sivin N. Chinese alchemy: preliminary studies. Cambridge (Mass.): Harvard university press, 1968.



9. Sivin N. Cosmos and computation in early Chinese mathematical astronomy // T'oung Pao. Leiden, 1969. Vol. 55. Livr. 1/3. P. 1-78.

10. Sivin N. On the word 'Taoist' as a source of perplexity: With mm special reference to the relation of science and religion in traditional China. // History of religion, Chicago. Vol.17. 1978 - P. 303-330.

11. Sivin N. Foreword // Libbrecht U. Chinese mathematics in the thirteenth century: "The Shu-ahuchlu-chang" of Ch'in Chiu-shao. Cambridge (Mass.); L.: The MIT Press, 1973. P. XI-XVI.

12. Sivin N. Preface // Chinese science: Explorations of an ancient tradition. Cambridge (Mass.); L. 1973. P. XI-XXXVI.

13. Sivin N. Foreword // Porkert M. The theoretical foundations of Chinese medicine: Systems of correspondence Cambridge (Mass.); L., 1974. P. XI-XVI.

14. Sivin N. Traditional medicine in contemporary China: A partial translation of revised outline of Chinese medicine (1972), with an introductory study on change in present-day and early medicine. - Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1987.

15. Sivin N. Science and medicine in imperial China - The state of the field. // Journal of Asian Studies. Ann Arbor, 1983. Vol.47. № 1. P. 41-90.

16. Sivin N. The limits of empirical knowledge in traditional Chinese science. // The Study of time / ed. by Fraser. J.T. et al. Amherst: University of Massachusetts press, 1986. P. 151-169.

17. Qian Wen-yuan. The great inertia: scientific stagnation in traditional China. L.: Groom Helm, 1985.



Краткие заметки эмчи-лама Чимит-Доржи Дугарова, известного в мире целителя, позволяют судить о том, в каком непростом положении находится современная медицина и какие новые напасти ее поджидают. Сознание никак не избавится от количественного подхода (хотя уже эллины знали, что целое больше суммы частей). Но до сих пор не могут избавиться от иллюзии, что можно добиться успеха, соединив разные, порой взаимоисключающие методы лечения, что только подрывает доверие к медицине. Соединение разного в одно не дает целостности, напротив, самостоятельное, свободное развитие отдельных направлений приводит к благотворному взаимодействию разных сторон человеческого знания. Это, действительно, как замечает автор, мировоззренческая проблема, которая дает о себе знать и в сфере медицины. Целостный подход в принципе исключает возможность поглощения одного другим или существования одного за счет другого, как понимало и понимает до сих пор «единство» обыденное сознание.

Это справедливо не только для медицины, но для любой сферы человеческой деятельности, — сосуществования, разных языков, народов, культур. Стремление создать общий язык (эсперанто), либо общую культуру, уподобив одну национальную культуру другой, не приводило и не могло привести к успеху, ибо противоречило закону Целого. Видимо, созрела необходимость для новой формы общения, соединения одного с другим не жесткой, насильственной связью, а общностью интересов, общностью цели, скажем, Спасения человека. И, действительно, физическое спасение зависит прежде всего от душевного здоровья, от состояния сознания, психики человека, о чем

постоянно напоминают буддийские проповедники: как избавить человека от страданий (дукхи), на которые его обрекает неведение (авидья), незнание законов Бытия. Недуги есть следствие душевного разлада человека с самим собой, с Природой, с другими людьми, т.е. здоровье человека находится в прямой зависимости от его нравственности, от моральных побуждений, и как важно, что об этом напоминает нам целитель духовных и физических сил человека, отдавший благому делу более 30 лет жизни.



В настоящее время, когда человеческий дух, как никогда раньше в истории человечества на подъеме и самосовершенствование личности стало основой социального прогресса, наши взоры обращены к самым глубоким корням, связанным с нарушением внутреннего мира человека, которые посылает нам судьба для самопознания. Внутренний мир человека, согласно учению Будды, помогают прояснить «четыре благородных истины»: существует страдание, существует причина страдания, существует освобождение от страдания, существует путь, ведущий к освобождению от страданий. Концептуальная система Буддизма, описывающая бытие человека, в своей основе ориентирована на равновесие физического и духовного мира homo sapiens.

В современную эпоху, когда духовное и физическое здоровье человека находится на пределе, люди убеждаются в узости или ограниченности концептуальной базы Европейского мышления, понимания природы человеческого существа, ибо материализм Западноевропейского познания, в отличие от буддийского подхода, гипертрофировал биологическую составляющую человеческой личности. В результате этого важнейшая социальная база существования человека — его здоровье рассматривается через призму медицинской патологии, и это определило характер развития европейской медицины за последние несколько столетий. Мы далеки от того, чтобы упрекать систему европейской медицины в узости, точнее, упрощать ее концептуальную базу, но хочется обратить внимание на то, что в системе индотибетской медицины, где природная и социальная составляющие человека рассматриваются не только в сак-



ральном единстве (как это принято в древних логосах Востока), но и на основе действующих духовных ценностей. О том, что человек есть единство биологического и духовного начал, было известно на всех этапах развития Буддийской системы мышления, хотя в разных ее школах это соотношение интерпретировалось, естественно, по-разному. Но одно оставалось неизменным — это концепция страдания. Понятно, что философское понятие «страдание» и физическое страдание это разные вещи, но важно осознать, что по учению Будды мир индивида и мировое бытие неразделимы, находятся в единстве, определяя сущность человека.

Согласно учению Будды, здоровье и болезнь человека есть его путь к Истине. Это является одной из фундаментальных основ учения Буддизма и в то же время определяет исходные позиции такого направления традиционной медицины, как индо-тибетская. В равной мере во взглядах современного человека, погруженного в научно-технические миры и мысли, страх перед страданием, вызванным болезнью, как ни парадоксально, играет все более нарастающую (стимулирующую или деструктивную) роль в цивилизационных процессах, свидетельствуя о кризисе Европейского мышления в целом, европейской медицины в особенности.

По нашему мнению, вся громадная конструкция Буддийской системы держится на самом прочном фундаменте — на моральных, нравственных ценностях, накопленных человеческой историей. Потому, например, индо-тибетская медицина, являясь одной из пяти составляющих частей концептуальной системы Буддизма, выступает как морально-нравственный институт развития человека от уровня индивида до уровня Личности. Такая посылка, возможно, в глазах европейских знатоков покажется недостаточно основательной и убедительной, но, по нашему мнению, как здоровье, так и болезнь человека, является чем-то большим, чем око медицины, является не только атрибутом социальной действительности, но отражает сущность, природу человека. Если мы определяем индо-тибетскую медицину, как нравственно-моральную проекцию человеческой жизни, то имеем в виду не только чисто гуманистическую сторону этой системы ме-



дицины, но и то, что методы и средства индо-тибетской медицины вытекают из сущности концептуальной системы Буддизма.

Здесь мы подходим к одной из главных проблем, порожденных развитием человеческой цивилизации, а именно — средства и методы лечения болезней человека. Европейская медицина, в соответствии со своими философскими убеждениями, базируется в основном на достижениях естественных наук (математики, физики, химии, биологии и т. д.), что связано не только с самой логикой развития науки, как таковой, но и с ориентированностью европейской медицины на биологическую составляющую человека, хотя достижения промышленной и научно-технической революции не так уж редко становятся на пути истинно человеческого прогресса. И, как ни странно, огромное преимущество европейской медицины перед традиционной, — лавинообразный рост ее лекарственных средств, в конце XX на кануне XXI века становится ее недостатком, а, может быть, и непреодолимым пороком. Современная фармацевтическая индустрия выбрасывает на рынок ежегодно более сотни наименований новых лекарственных препаратов, что заставляет представителей европейского направления медицины бить тревогу о «побочных» действиях, «о патологии лекарственной терапии» и т. д. Это означает, что современная европейская медицина вступила в кризисный этап своего развития.

В индо-тибетской медицине, не отличающейся широким и разнообразным использованием достижений современного естествознания, на наш взгляд, основная ставка делается на психо-физическую природу человека (на продукт и результат развития социальной коммуникации), что требует более сакрального отношения как к средствам и методам лечения, так и к духовной сущности человека. Абсолютизация эффективности лекарственных препаратов, — одна из причин возникших трудностей в европейской медицине, чему можно привести немало примеров. Так, во время пребывания в г. Цюрихе (Швейцария) в октябре-ноябре 1994 года я проводил прием пациентов с различными видами хронических заболеваний. Все больные до этого проходили курс лечения в течение многих лет в различных европейских клиниках, имеющих максимальное

оснащение высококлассным диагностическим оборудованием и современными средствами лечения. Эти пациенты получали лечение и находились под наблюдением квалифицированных врачей. Больные принимали препараты европейской фармацевтической индустрии в течение длительного времени, в результате у большинства из них развились явления привыкания. Как показывает моя многолетняя практика, в применении препаратов индо-тибетской медицины таких вещей не происходит. Иначе говоря, лекарства индо-тибетской медицины, разработанные на основании знаний мировоззренческой основы Буддизма, принципиально отличаются от европейской медицины, обусловленной соответствующей мировоззренческой, философской системой, структурой мышления.

По существу, в настоящее время мир современной медицины стоит перед дилеммой: или соперничество, слияние или содружество, партнерство традиционной и европейской медицины. По нашему мнению, всякая монополия вредна, и особенно — в сфере медицины, где должны процветать различные школы исцеления человека. Как нам известно, система гомеопатии, действующая в контексте европейской медицины, до настоящего времени не слилась, не интегрировалась с аллопатией, т. е. официальной медициной. В нашей стране, как известно, только в 1994 году официально признано гомеопатическое лечение. Если эти, почти родственные направления не смогли за длительное время приблизиться к черте интеграции, то что можно говорить о содружестве и партнерстве традиционной и европейской медицины, о чем так много и заинтересованно пишут журналисты на страницах газет и журналов. Исходные постулаты индо-тибетской и европейской медицины, как я пытался показать выше, принципиально различны, а потому их интеграция, соединение, с нашей точки зрения, вряд ли возможно. Отдавая себе в этом отчет, тем не менее, мы должны признать, что мир болезни настолько разнообразен и многомерен, что он, как своего рода Вселенная, не знает ни конца, ни края, а потому ни одна европейская, как и ни одна индо-тибетская или любая другая система медицины (китайская, японская, вьетнамская, филиппинская и другие традиционные системы лечения) не могут охва-



тить (к сожалению для человечества), как теперь, в конце XX века стало ясно, весь мир недугов и человеческих страданий. Более того, научно-технический прогресс и порожденный им глобальный экологический кризис, не настраивает человечество на радужные перспективы, если иметь в виду, что прогресс техники и технологии вкупе с погоней за рыночными выгодами, «обещают» дальнейшую дестабилизацию человеческой цивилизации, ее жизнеобеспечения.

Мы можем предположить, что европейской медицине по зубам значительное число болезней человека (около 2/3 от общего числа) и есть заметное число болезней, которые поддаются лечению методом индо-тибетской медицины. Однако есть, и это знают не только специалисты, такие недуги, которые не излечиваются методами даже известных систем спасения человека. Это надо признать и с этим нельзя не считаться, хотя нам и выпало жить в эпоху научно-технической революции. Поэтому, как нам представляется, в ближайшем будущем не ожидается появления на горизонте человечества так называемой супермедицины, вбирающей в себя или интегрирующей все современные направления медицины, и традиционной, и европейской. Такой поворот в науке вообще, в медицине в особенности, не только невозможен, но и нежелателен, ибо опасен для судьбы человечества.

Я убежден, что все современные школы медицины, традиционные и европейские, должны развиваться параллельно, не перекрывая пути друг другу, не вступая в соперничество, в конфронтацию друг с другом. Обучение, воспитание кадров, равным образом и исследовательские работы, должны проводиться в каждой школе медицины самостоятельно, без навязывания своих позиций и взглядов друг другу. Состязательность и соревнование допустимо в производстве материальных благ, но совершенно недопустимо в такой области человеческой жизни, как охрана здоровья или — преодоление человеческих страданий. Унификация и стандартизация систем лечения человека путем интеграции, слияния восточной и европейской медицины, были бы опрометчивым шагом в такой деликатной и священной области социальной действительности, как спасение жизни Человека.



Сила индо-тибетской медицины, в основе которой лежат буддийские представления о мире и человеке, кроется в обращении к самой природе человека, к его сущности, к его потенциалу. Буддизм, как известно, полагает, что потенциал человека неисчерпаем, и никакая наука ни в какие времена не сможет раскрыть все возможности человеческого существа, тем более, его организма, если иметь в виду именно медицинское познание. Согласно европейской философии, если я правильно понимаю ее смысл, человек — венец природы, а для нас, представителей и сторонников буддийской системы познания, Человек — это исторически развивающийся эквивалент Большой Природы, всей Вселенной! В этом случае, окружающая человека экологическая, природная Среда является не внешним фактором, а внутренним, составным элементом, частью самого Человека. Системная модель болезней человека, если она будет разработана наукой, как мне кажется, не может не учитывать основных положений концепции человека, выработанных буддийской философией.

Состояние природной Среды, пришедшее в прямую зависимость от развития производительных сил общества, все больше и напряженнее определяет характер и трансформацию законов народонаселения вообще и жизни отдельного человека в особенности. Иначе говоря, здоровье и болезнь непосредственно зависят от состояния экологической Среды, которая ухудшается и деградирует под влиянием хозяйственной деятельности людей, подтверждая открывшуюся Будде Истину, что жизнь человеческая есть страдание.

Я позволю себе привести некоторые данные, которые я вычитал из старинных рукописей по индо-тибетской медицине. Согласно этим данным, при заболеваниях 25% исхода оказываются летальными; следующие 25% — самовыздоровление: еще 25% — выздоровление на основе психотерапии: последние 25% — выздоравливают, применяя лекарственную и иную терапию. Выбор судьбы — здоровье или болезнь — не есть только результат биологических катаклизмов в организме человека, а является результатом сохранения или разрушения фундамента человеческой жизни — МОРАЛИ.



И
К
И
Т
А
Й

Р
О
С
С
И
Я



Человек истинный и кажущийся. Пожалуй, главное, над чем размышлял Конфуций и что хотел передать потомкам, судя по «Беседам» с учениками («Лунью»), так это мысли о двух типах человека. Один — истинный, к нему относятся *цзюньцзы*. Другой — неистинный, кажущийся, к нему относится *сяожэнь*. Слово *цзюньцзы* переводят по-разному, чаще всего — благородный муж, совершенный человек или сверхчеловек. *Сяожэнь*, букв. «маленький человек», в смысле мелкий, ничтожный. Он может достигать высот власти, но оставаться ничтожеством. (Как во времена Конфуция, когда правители опасались брать на службу талантливых людей, думая не об Истине, а о выгоде и лишь с виду придерживаясь Ритуала (*Ли*), традиции, завещанной предками). *Сяожэнь* — непробужденный человек, в нем еще мало истинно человеческого, можно сказать, недочеловек, в котором не проявлена человеческая сущность, благая природа изначально присущая всем: «Все близки по природе (*син*), далеки по привычкам (воспитанию, наклонностям)» (Лунью, XVII, 2).

Антиномия истинного и неистинного человека проходит через многие древнекитайские тексты, но Конфуция она особенно занимала. Видимо, в человеке он видел разгадку сущего. По крайней мере, вокруг человека все его мысли. Он озадачен *несоответствием* обычного человека его изначальному, небесному образцу. Не потому ли, что это несоответствие нарушает мировой порядок — Дао, а это ведет ко всеобщему упадку. Если падают нравы, всё начинает рушиться. Отступление от Пути всегда кончается крахом, ре-

акцией Космоса на беспутную жизнь людей, т. е. жизнь вне Пути, и в восточной, и в западной традиции. Вспомним «Исповедь» Бл. Августина: «Ты повелел ведь — и так и есть — чтобы всякая неупорядоченная душа сама в себе несла свое наказание». Или его же — «... наказание каждому человеку вытекает из его греха: его неправда обращается ему в казнь» («На псалмы», 7, 16).

Кто не восходит, тот опускается. Человек может быть человеком только с виду, говорится в древнекитайских текстах, на самом деле ничем не отличаться от животного. И в христианской традиции — «Человека, который не понимает своего достоинства, можно сравнить со скотиной бессмысленной и уподобить ей» (Пс. 48, 21). Чувство достоинства — неотъемлемая черта истинного человека: «цзюньцзы держится с достоинством, но не кичлив. Сложань кичлив, но не имеет достоинства» (Луньюй, XIII, 26). Человек мера всех вещей, каков человек, таков и мир, чтобы не ввергнуть существующее в пучину бедствий, человек должен прозреть. Конфуций помогает ему в этом, показывая, каким Небо предопределило ему быть и каким он в действительности является. Потому и сосредоточился на двух натурах, на двух типах поведения: как в разных жизненных ситуациях ведет себя тот и другой; на светлом фоне заметнее темные пятна. В наш век понимание этой разницы трудно переоценить. Без осознания мотивов человеческого поведения, притом неизменных на протяжении веков, невозможно понять, на чем заиклилось человечество, почему не вырвется из замкнутого круга, не перейдет в более высокую человеческую фазу существования, в новый эон, как предрекали мудрецы христианского Запада и буддийско-конфуцианского Востока. «Впрочем, мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Петр., 3, 13). Для того наставляли: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим, 12, 2).

Задача трудная, но от её решения зависит: быть или не быть жизни на земле; иначе все теряет смысл, онтологическое оправдание. Все мировые религии, традиционные учения, выдержавшие испытания временем, признают конечной целью Спасение человека, а вслед за ним — всей твари; восхождение к истинному Бы-



тию через освобождение от земной суеты, греховности, хотя и выражают эту веру по-разному. Вырвется ли человек из падшего состояния, или сам себя низринет в Тартар? «Человек — это животное, призванное стать Богом», — по словам Св. Василия Великого. Если он не стремится стать Богом, значит ему не выйти из животного состояния. Но «человек хуже животного, когда он становится животным» (Тагор). Нарушая волю Всевышнего, кажущийся человек погибает.

Одни мыслители более заостряли проблему двойственности человеческой природы, другие менее, но суть одна: человеку предстоит очиститься от того, что несет ему гибель, мешает стать таким, каким его задумал Бог или Небо, проявить свою божественную сущность. Скажем, сунские мыслители Китая (XI—XII в.), последователи Конфуция, видели в этой двойственности, в несоответствии изначального и вторичного, всеобщее свойство. В каждой вещи есть две природы, не-явленная и явленная, природа Неба и Земли — вечная, благая (*тяньди чжисин*), и явленная в форме, проявленное *ци* (*цичжи чжисин*) — изменчивая, зыбкая. В первой природе все вещи едины, во второй — различны. В процессе жизни благая первоприрода омрачается неправдой и потому не пропускает изначального Света. Но сознание может очиститься, если человек выйдет на правильный Путь: «Кто творит правду, приходит к свету» (Ин., 3, 21), т. е. несоответствие между первичной и вторичной, истинной и ложной природой, не роковое, не окончательное; один и тот же лунный диск, в одном случае излучает мягкий свет — в полнолуние, в другом, лунный свет закрыт облаками. Иначе Конфуций не говорил бы, что все близко по природе, что соответствовало представлениям древних о Триединстве Человека, равновеликого Небу и Земле. Согласно древнему комментарию к Ицзину (Книге Перемен) «Шогуа-чжуань»: «В древности совершенномудрые, создавая Книгу Перемен, прежде всего стремились следовать Закону изначальной природы (*син*) и воле Неба (*мин*). Благодаря чему установили Путь Неба и назвали его *инь-ян*. Установили Путь Земли и назвали его «мягкое-твердое». Установили Путь Человека и назвали его — Человечность (*жэнь*) и Долг—Справедливость (*и*)».



Впрочем, и в этом правиле есть исключение. По мысли Конфуция, существует два полярных состояния человеческого сознания: «Высшая мудрость и низшая глупость неизменны» (17, 3). Т. е. существует два рода людей, которые не меняются вовсе: это полная Просветленность, носители высшего Разума — совершенно мудрые, святые мудрецы, и полное затмение. В какие времена, в какие обстоятельства совершенномудрые ни попадали, остаются самими собой, независимыми от дел земных. А «низшая глупость» — тоже не зависит от обстоятельств, но таких людей сколько ни обучай, сколько ни зывай к их совести, все напрасно, — они непроницаемы для Света. Одни укрепляют свою Небесную природу и воплощают абсолютное Добро (*шань*). Другие воплощают абсолютное зло (*э жэнь* — безнадежно плохой человек, ненавистник). В китайском историческом труде «История Хань» можно встретить градацию людей по нравственным признакам (*дэ син*) в девяти категориях: высшее высшего, среднее высшего, низшее высшего, высшее среднего, среднее среднего, низшее среднего и высшее низшего, среднее низшего и низшее низшего*. Под «высшим умом» имеет-ся в виду «высшее высшего» или совершенномудрые — *шэнь жэнь*. (В комментарии перечисляются их имена, это знаменитые первопродки — Фуси, Хуанди, Яо, Шунь, Юй, всего четырнадцать имен). А «низшая глупость» — это «низшее низшего» (тоже перечисляются десять имен злодеев, неисправимых преступников).

Собственно, сама конкретизация тех и других говорит о том, что их не так много; это не норма, скорее исключение из человеческого рода. Более того, последователи Конфуция чаще всего признавали существование высшего разума, но не низшей глупости. Так Мэн-цзы считает, что каждому человеку присуще Сострадание и каждый может стать совершенномудрым. Впрочем, мнения были разными. Конфуцианец Ханьюй (768—824) выделял три уровня, три качества в изначальной природе: одно Добро — это «пять Посто-

* По словам Преп. Исаака Сирина, Спаситель многими обителями у Отца назвал различные меры ума водворяемых в оной стране, т. е. отличия и разность духовных дарований, какими наслаждаются по мере ума. Ибо не по разности мест, но по степени дарований назвал Обители многими.



яньств» (учан), пять изначальных добродетелей: Человечность — *Жэнь*; Долг—Справедливость — *И*; Учи-вость — *Ли*; Мудрость — *Чжи*; Искренность — *Синь*. Среднее состояние — присутствие добра и зла. И низшее — одно зло, полное отсутствие добра. Конфуцианцы, как правило, следовали учению о «пяти Постоянствах», врожденных свойствах человеческой природы, имманентных самому Бытию или Небу. Это потенции человека, когда они реализуются, он становится совершенным.

Но не оттого ли эти Постоянства так долго не реализуются, что что-то им мешает? Не те ли, кому неведомы ни долг, ни справедливость, ни жалость, ни сострадание, кто причинил немало бед человеческому роду и может причинить еще больше, если учесть их свойство к расширению? Не к тому ли сказано: «... всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф., 3, 10). Есть соблазн сопоставить «абсолютное зло» с ненавистником Антихристом, но в конфуцианстве, тем более в буддизме и даосизме, нет полярности добра и зла, света и тьмы, Бога и Дьявола. (Да и в русской традиции эта полярность не всегда присутствует; можно вспомнить «Тоскующего Демона» Врубеля или Лермонтова, Булгакова или «Альтиста Данилова» Орлова. Случайно ли это сочувствие падающему ангелу?)

Буддизм верит во всеобщее Спасение через просветление ума, ибо всё без исключения обладает природой будды. (Кстати, вера во всеобщее Спасение характерна и для раннего христианства, идея апокатастасиса Оригена и, видимо, для милующего сердца Преп. Исаака Сирина: «Я был спрошен, что такое сердце милующее, и сказал: возгорание сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и всякой твари. При воспоминании о них и при вззрении на них, очи у человека исторгают слезы»). В учениях Востока преобладает взгляд, что Добро уже существует (совершенна природа будды и изначальная энергия ци разумна и светоносна), а зло творится. (Собственно, этому я посвятила книгу «Дао и Логос», где говорю об отсутствии у древних китайцев представления об изначальном Хаосе, что меняет всю картину, все установки сознания).



С точки зрения буддизма, «зло», или Неведение (*авидья*), непросветленное состояние ума, безначально, но конечно. Ум способен изживать авидью, успокаивать дхармы (психо-физические элементы), вибрация которых не пропускает изначальный Свет. Каждое существо есть потенциальный Будда, и может преодолеть преграды на пути к Спасению; «Все дхармы изначально спасены» — по Лотосовой сутре. Мир как бы запрограммирован на совершенное блаженство (Нирвану). Т. е. восхождение к Высшему состоянию, к Свету, необратимо (в отличие от циклизма греков, идеи «вечного возвращения»). «Будда — это Дао, — говорит буддийский монах Дао-шэн (355—434), это вселенский Закон, изначальная природа (син)». А шестой патриарх «чань» Хуэйнэн (638—713) скажет: три тела будды пребывают в изначальной природе человека.

Всё Единое, всё есть Единое Сознание, всё восходит к Высшему Бытию или успокоению: Небытию, исчезновению помех, границ, иллюзии — майи. Т. е. следуя мировому порядку, обретаешь «высший ум», по Конфуцию, в буддийском понимании — Мудрость — Праджню, которая не существует без вселенского Сострадания — Каруны. Но как следовать мировому порядку? Конфуцианство предлагает один путь, буддизм другой (скажем, благой Восьмеричный Путь), даосизм третий, но суть одна: и конфуцианцы, и буддисты, и даосы признают безупречным Срединный Путь. Закон Бытия един, формы его проявления различны. Очищая себя, очищаясь изнутри, очищаешь пространство вокруг, поле Жизни от всякой мути; спасая себя, спасаешь других. Это под силу лишь мудрому, знающему волю Неба.

Сяожэнь сам по себе не может подняться над собой без помощи совершенного человека. Потому Конфуций и говорит: «Цзюньцзы — ветер, сяожэнь — трава. Когда ветер дует, трава склоняется» (12, 19). Т. е. цзюньцзы обладает той силой, которая может менять народ к лучшему, воздействуя не словами, а внутренней энергией Дэ, которая действует сама по себе, нужно лишь иметь её в запасе и хорошего качества. Имеющий силу Дэ может побудить народ жить по совести: «Если управлять с помощью наказаний, народ будет делать вид, что повинуется и утратит стыд. Если же управлять с помощью Дэ, соблюдая Ритуал (Ли), то



появится стыд и улучшатся нравы» (2, 3). Не инстинктам потворствовать, а высшему в себе, не уничтожая одно ради другого, а следуя Срединным Путем, уравнивать одно другим, инстинкты мыслью. «Когда инстинкты побеждают образованность (вэнь), получается дикарь. Когда образованность побеждает инстинкты, получается книжник. У цзюньцзы — то и другое в равновесии» (Луньюй, 6, 16).

Одно не должно существовать за счет другого в принципе, в природе все само по себе разумно уравновешено: «одно во всем и все в одном», одно поддерживает другое. Это один из главных принципов конфуцианства — закон СООТВЕТСТВИЯ, скоординированного действия, по сути — принцип резонанса, обратной связи. Помните, Путь Неба — инь—ян, два вселенских модуса, два состояния энергии уравнивают друг друга, и отсутствие равновесия ведет к гибели: избыточное ян или избыточное инь. Ночь и день, тьма и свет, покой и движение, женское и мужское — всё взаимопроницаемо, две стороны одного. Путь Земли мягкость и твердость. Человечность — жэнь это мягкое Дэ, уступчивость, гибкость, податливость, терпимость. Долг—Справедливость — это твердое Дэ, стойкость, решительность, прямота, мужество — янское, мужское начало, но оно вырождается в свою противоположность, если не уравнивается женским инь, мягким Дэ. Их равновесие (хэ) — условие истинного человека и истинного Пути.

Когда Дэ достигает полноты, завершенности, оно становится Великим. Великое Дэ и есть Небесное Дао, Дао-человек; в конфуцианском учении — совершенномудрый, в нашей традиции — богочеловек. Собственно, ничего другого и нет, достойного внимания мудреца, помимо Дао и Дэ, все остальное производное от этих Постоянств. Потому Лаоцзы и назвал свои мысли «Книгой о Дао и Дэ» («Даодэцзин»). Вставший на Путь наращивает силу Дэ, вбирая её из космоса, сошедший с Пути теряет её, становится бессильным. Учитель сказал: «Когда Дэ не пестуют, в Учении не усердствуют, зная о Долге, его не выполняют, тогда недоброе не исправляется. Как это прискорбно!» (Луньюй, 7, 3). Учитель еще сказал: «Как совершенно Дэ, пребывающее в Центре (чжун юн), и как редко оно среди народа» (6,



27). Буквально «чжун» — Центр, Середина, «юн» — постоянство: постоянства достигает пребывающий в Центре (недаром переводят как «золотая середина»). «Чжун-юн» — ещё один канонический трактат «Четверокнижия»: «Луньйюй», «Великое Учение» (Да-сюэ), «Учение о Середине» (Чжун-юн), приписываемые внуку Конфуция и «Мэньцзы». В китайских и японских повестях можно прочесть: «Когда веселье или гнев, печаль или радость не проявлены, это называется Серединой. Когда проявлены, но сдержанно (в меру), это называется Равновесием (Гармонией-хэ). Середина — великий корень (бэнь-основа) Поднебесной. Равновесие — совершенный Путь Поднебесной» (Чжун-юн, 1, 4). И там же: «Цзюньцзы стремится к Основе. Утвердившись в Основе, обретает Путь» (1, 2). «Цзюньцзы пребывает в Центре, сжогзнь наоборот» (2, 1).

Чувство Центра или чувство Целого, способность уравнивать крайности, свойство истинного человека. На высшем уровне все Едино, нет повода для раздора. Потому мудрец пребывает в Центре, ибо только в этой уникальной точке он может сообщаться с Небом, слышать его беззвучный голос, узнавать его волю. Он способен на это, потому что, преодолев волнения, житейскую суету, достигает покоя. «Правящий с помощью Дэ подобен Полярной звезде: стоит на месте, потому остальные звезды вращаются вокруг него» (Луньйюй, 2, 1). И у Лаоцзы сказано: «Человек с высшим Дэ не старается делать добро, и делает его. Человек с низшим Дэ старается делать добро, и не делает его. Человек с высшим Дэ, следуя Недеянию, ничего не предпринимает. Человек с низшим Дэ деятелен и нарочит, но от этого никому не легче» (Даодэцзин, 38). Истинное Дэ не нарочито, самоестественно, как Дао: «Человек следует Земле, Земля — Небу, Небо — Дао, а Дао — самому себе (самоестественно — цзыжань)» (Даодэцзин, 25). Тот, кто достигает полноты Великого Дэ, пребывает в Постоянстве, в Центре Бытия, тому ничего не надо предпринимать, нужно лишь сидеть лицом к югу, как это делал совершенномудрый Шунь, и все в Поднебесной само собой совершалось.

Собственно, разница между людьми обусловлена разной удаленностью от центра круга Бытия, или разной степенью омраченности сознания, погруженного в



майю под воздействием авидьи — неведения, привычки принимать ложное за истинное, иллюзорное за действительное, часть за Целое*. При этом сам Центр, или Мудрость — Праджня не уничтожается, ибо она извечна, не возникает и не исчезает, но блокируется клешами (Клеша — санск. иллюзии, ментальные функции, которые разрушают ум: гнев, зависть, высокомерие, сомнение и производные от них — глупость, лень, скарденность, суетность). По уверению Хуэйньэна, «Ваша изначальная природа (син) никогда не ошибается, не подвержена волнениям, не омрачена неведением. Каждая ваша мысль озарена Светом Праджня и не зависит от внешних влияний».

Предназначение конфуцианских, даосских, буддийских текстов, равно как и христианских, привести ум в состояние покоя. С возмущенным сердцем не приступают к познанию истины, — говорят христианские подвижники. Разум всех бодхисаттв должен быть очищен от идей, порожденных чувствами: зрением, слухом, вкусом, обонянием, прикосновением. Истинный разум действует спонтанно, самоестественно. Нужно лишь пребывать в той самой точке, в Центре Бытия, чтобы сообщаться со всем миром, но не растворяться в нем; быть одиноким, оставаясь самим собой, соединившись с другими Истиной, а не ложью.

«Цзюньцзы всеедин, но не коллективен. Сяожэнь коллективен, но не всеедин» (Луньюй, 2, 14). Эта мысль привлекала внимание многих и переводили её по-разному. Скажем, в японском комментарии к тексту Луньюя: «Цзюньцзы гармоничен, но не одинаков с другими. Сяожэнь одинаков с другими, но не гармоничен».

* По словам Христианского подвижника: «Представьте себе круг, середину его — центр, и из центра исходящие радиусы-лучи. Эти радиусы, чем дальше идут от центра, тем больше расходятся и удаляются друг от друга; напротив, чем ближе подходят к центру, тем больше сближаются между собою. Положите теперь, что круг сей есть мир; самая середина круга — Бог, а прямые линии (радиусы), идущие от центра к окружности или от окружности к центру, суть пути жизни людей. И тут тоже: насколько святые входят внутрь круга к середине оного, желая приблизиться к Богу, настолько, по мере вхождения, они становятся ближе к Богу и друг к другу... Так разумеите и об удалении. Когда удаляются от Бога... в той же мере удаляются друг от друга, и сколько удаляются друг от друга, столько удаляются и от Бога» (Авва Дорофей).



Эта максима Конфуция чрезвычайно важна для понимания того, в чем суть истинного или совершенного человека. Он целостен. Только Целый человек отвечает замыслу Вселенной. Он не принадлежит какому-то сообществу людей: классу, нации, народу и даже всему человечеству, ибо и все человечество, как и один человек, подвержено заблуждениям и может совершать роковые ошибки, которые не совершает тот, кто связан не с человеческим родом, а с неизменным Высшим началом, назови его Богом, Аллахом или Небом. Цзюньцзы целостен, вмещает вселенскую полноту, он — микромир. В нем все уже есть, все высшие, безначальные свойства, как в самом Дао: «Великое Дэ и есть Дао. Дао — зыбкое, неясное. Неясное, зыбкое — в нем Образы (*сян*). Зыбкое, неясное — в нем Вещи. Глубинное, темное; внутри — Семена (*цзин* — тончайшее, духовное ци). В этих семенах — Истина (*чжэнь*), Искренность (*синь*)» (Даодэцзин, 21).

А по Достоевскому: «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь её».

Сяожэнь же — групповой, коллективный, вступает в союз, в сговор одних против других, т. е. избирателен, в чем не нуждается цзюньцзы. Он и так всеобщ, принадлежит всем и все ему, тут связь обоюдная. Сяожэнь любит ссылаться, что действует «как все». Но если «как все», то уже не так, ибо все, люди массы, несовершенны. «Народ можно побудить следовать чему-то, но нельзя объяснить для чего» (Луньюй, 8, 9). А все потому, что сяожэнь не целостен, не подключен к миру иному, и потому ищет опору не в себе, а в других, себе подобных, — со всеми вытекающими отсюда последствиями, о которых знал Достоевский. А причина имен-



но в том, что сложень частичен и как всякая часть функционален, т. е. не свободен и не может быть свободным в принципе, сколько бы ни считал себя таковым и ни боролся за свободу. Будучи частью, он просто не знает, что значит быть Целым, мыслит как орудие, призванное кому-то служить. Но «цзюньцзы не орудие», Конфуций прямо говорит об этом (Лунъюй, 2, 12). Целое не может быть орудием в силу своей целостности, его нельзя использовать в каких-то целях, оно само цель.

Путь каждого неповторим, как и душа. Значит, человек не должен уподобляться другим, у каждого свои возможности и свое назначение. Но один, в одиночку, он ничего не может, не имея поддержки Неба, не получая его одобрения. Объединяясь с теми, кто не достиг понимания, он лишь усугубляет мировое зло. Об этом ведали уже древние греки. Эмпедокл говорил, что объединение однородного ведет к вражде, Ненависти (Нейкосу). Всякая однородная, замкнутая система саморазрушается. Л. Толстой называл сплоченность частиц злом мира: «Люди, связанные друг с другом обманом, составляют из себя как бы сплоченную массу. Сплоченность этой массы и есть зло мира. Вся разумная деятельность человечества направлена на разрушение этого сцепления обмана... Сила сцепления людей есть ложь, обман. Сила, освобождающая каждую частицу людского сцепления, есть истина. Истина же передается людям только делами истины» («В чём моя вера?»).

Похоже, Природа мстит отступникам за утрату целостности, индивидуальности, оригинальности, иначе говоря — души, которая неповторима, как в человеке, так и в нации. Лишь через душу соединяется человек или нация с Высшим началом, сообщается с Духом. (Кстати; причина распада нашего Союза не в волеизлиянии отдельной личности, а в том, что Союз этот не был естественным образованием. Не может не распасться то, в основе чего лежит принцип закрытости, диктата, отчуждения. Это был искусственный конгломерат, части которого неизбежно стремились к обособлению в силу целостной природы сущего. Как сказал в последнем слове Будда: «Состоящее из частей подвержено разрушению». Союз будет жизнестойким, если будет органичным, самоорганизуется, тогда и произой-



дет естественное взаимоприятие свободных народов, изнутри, в силу внутренней потребности, ибо невозможно единство вне Свободы).

При правильном правлении люди становятся лучше. Если наверху ведут себя достойно, кто осмелится вести себя недостойно? Конфуций не раз возвращается к этой мысли. На вопрос, допустимо ли казнить людей, нарушающих закон, Конфуций отвечает: «Если правильно управлять, то зачем убивать? Если искренне стремишься к добру, то и народ становится добрее» (12, 19). Ученик Конфуция уверяет: «Если усердно заботиться о родителях и помнить об умерших, то Дэ народа вернется к лучшему» (1, 9). Разумеется, невозможно при современном уровне сознания и культуры не опираться на установления, законы, конституции, — иначе люди просто уничтожили бы друг друга, но это временная мера, уступка нравам, и мало что дает для духовного роста. Это лишь возможность выживания, но не Преображения, т. е. того, во имя чего все было, хорошее и плохое, все горести и радости человеческие. Преображение же имеет в виду идеал, перспективу, стремление к Истине.

Но как двигаться по ступеням Эволюции, не зная Пути? Те, кого можно назвать новыми пророками, уже не первый век призывают разорвать цепь необходимости, скованную человеческой слепотой, развернуть в многомерный мир сплюснутый в плоскость, преодолеть диктат низших инстинктов, вернуть сознанию вертикальное измерение, ибо движение по горизонтали ничего не дает, ничего не меняет, есть повторение того же, дурная бесконечность. И об этом ведали древние. «Бог, по древнему сказанию, держит начало, конец и середину всего сущего. По прямому пути Бог приводит все в исполнение, хотя по природе своей он вечно обращается в круговом движении. За ним следует правосудие, мстящее отстающим от божественного закона» (Платон. Законы, 716 А-Б). И спустя более двух тысячелетий ему вторит украинский праведник Григорий Сковорода: «Итак, благочестивое сердце между высыпанными курганами буйного безбожия и между подлыми болотами рабострастного суеверия, не уклоняясь ни вправо, ни влево, прямо течет на гору божью и в дом бога Иакового»¹.



О ЗАКОНЕ СООТВЕТСТВИЯ ПУТИ К ИСТИНЕ

Истина недоступна неправедному сердцу, непросветленному уму, но усилием духа можно узнать её. Потребность в Истине имманентна человеку (вспомним, она уже существует в Семенах-цзин). Сознание людей то приближается к ней, то удаляется, и тогда все идет не так и не туда, как бы переворачивается вверх дном, и люди не могут понять причины. Однако, каким-то непостижимым образом ощущение Истины возвращается, ум прорывается в неизмеримое, невидимое, но определяющее ход событий. Это прозрение Истины и породило в России на рубеже веков философию богочеловечества, самоценности каждой личности. «В результате долгого духовного и умственного пути я с особенной остротой осознал, — признается Бердяев, — что всякая человеческая личность, личность последнего из людей, несущая в себе образ высшего бытия, не может быть средством ни для чего, в себе имеет экзистенциальный центр и имеет право не только на жизнь, отрицаемую современной цивилизацией, но и на обладание универсальным содержанием жизни... Личность не может быть частью какого-либо иерархического целого, она есть микрокосм в потенциальном состоянии»¹. Бердяев добавляет — социализация человека лишь частична, не распространяется на глубину личности, на её совесть. В противном случае, это будет тирания средне-общего над лично-индивидуальным. Принцип личности должен стать принципом социальной организации, которая не будет допускать социализацию внутреннего существования человека.

По сути, Конфуций говорит о том же, — «цзюньцзы — не орудие». Поистине, «высший ум» един, вне пространства и времени, вечен, ибо изначален, первичен. Даосы называли истинного человека (чжэнь жэнь) бессмертным. Потому цзюньцзы не нужно объединяться с другими, он и так сущностно един с прозревающими суть вещей. Он одинок, но тем одиночеством, которое делает его своим в доме Бытия. Его можно сравнить с нашими праведниками, духовидцами, которые, удаляясь от мира, спасали его. Одинокий среди людей един с Богом. Но это не значит, что цзюньцзы ведет жизнь отшельника. Его одиночество особого рода. Он



связан с другими не непосредственно, а опосредованно, не по горизонтали, а по вертикали, волей Неба, единой сущностью. Механическое единство, сцепление частиц, в принципе не может быть всеобщим, универсальным. Это всегда ограниченное единство, объединение одних против других.

Связь с Высшим началом, как его ни назови, делает цзюньцзы всемогущим. Он целостен, укоренен в Бытии, в силу этого влияет на жизнь в целом. Не объединяясь с кем-то на земном уровне, хранит традиции «сыновней почтительности» (сяо), почитания предков, той традиции, без которой тело народа высыхает, отрываясь от корневой основы. «Почтительность к родителям, к старшим братьям — основа Человечности (жэнь)» (Луньюй, 1, 2), а Человечность — корень человека. Цзюньцзы — сердце Вселенной, пульсирует в её ритме, живет в соответствии со всеми вещами, не навязывая себя, лишь резонируя на них («корреспондируя», как сказал бы один из новых пророков Генри Торо). А другой пророк, Вл. Соловьев, назовет идеи живыми существами, которые открываются феноменальному миру через систему соответствий. Организуя действительность, человек реализует божественный замысел. Поэтому так важно, чтобы каждый занимал соответствующее место в небесной и земной иерархии.

На вопрос, что нужно для правильного управления государством, Конфуций ответил: «Государь должен быть государем, чиновник чиновником, отец отцом, сын сыном» (12, 11). Больше ничего не нужно. Как просто и как исчерпывающе! Так же просто, как сказано о знании: «Ю, я научу тебя знанию. То, что знаешь, считай, что знаешь, то, чего не знаешь, считай, что не знаешь» (Луньюй, 2, 17). Вот и всё! Если соблюдать это правило, ни в чем не будет затруднений. Каждый станет заниматься своим делом, не подменяя одно другим, не вмешиваясь в то, что выше его разумения. Конфуций знал этому цену. «Мысли цзюньцзы не выходят за пределы занимаемого им положения» (15, 28). «Цзюньцзы не судит опрометчиво о том, чего не знает» (13, 3) (Добрыми намерениями выложен путь в ад — нам ли об этом не знать). Но просто ли быть настоящим государем, настоящим чиновником, настоящим отцом, настоящим сыном? Чувство отца должно соот-



ветствовать природе отцовства (ян), поведение чиновника должно соответствовать природе Исполнения (инь). Если бы это было просто, Конфуций не отдал бы свою жизнь на доказательство этого.

Закон соответствия носит универсальный характер, будь это соответствие сущности—существования, содержания—формы, сущности—функции. Акцент на непротиворечивости, недвойственности, идет ли речь о соответствии чиновника своему месту, или слова делу. Следование этому Закону ведет мир к упорядоченности, гармонии; нарушение — к разбалансированности, хаосу. И слово должно соответствовать делу во избежание беды: сказать, значит сделать. Естественно, слово должно соответствовать самому себе, своему назначению, чтобы несоответствие слов не внесло сумятицу в умы, во все отношения. «Цзы-лу спросил Конфуция: «Вэйский правитель ждет Вас. С чего Вы начнете управление государством?» Учитель ответил: «С исправления имен». Цзы-лу сказал: «Вы говорите непонятно. Зачем их исправлять?» Учитель ответил: «Как ты непонятлив, Ю. Цзюньцзы не судит опрометчиво о том, чего не знает. Если имена неправильны, то и слова неверны (букв. не следуют правильному порядку — шунь*). Если слова неверны, то и дела не делаются. Если дела не делаются, то ритуальная музыка не звучит. Если музыка не звучит, то наказания не соответствуют. Если наказания не соответствуют, то народ не знает, что делать (букв. не знает, куда приложить руки и ноги). Поэтому цзюньцзы, зная, как что называется, так и называет. А называя, непременно выполняет то, что говорит. В словах цзюньцзы не бывает ничего лишнего» (Луньей, 13, 3). И учение должно соответствовать разумению: «Учение без размышления бессмысленно. Размышления без учения опасно» (2, 15). Т. е. опять предупреждение против опрометчивых решений, против самодеятельности, несоответствия намерений возможностям. Благие идеи ввергают народ в пучину бедствий, если у них нет реальных оснований, чему история дает немало примеров.

* Правильный порядок это шунь-ни, неправильный порядок ни-шунь, когда ни с того начинают, путают причину и следствие.



Одна добродетель соответствует другой, воплощаясь в «пяти Постоянствах». И хотя на первом месте стоит Человечность—жэнь: цзюньцзы «идет на смерть, если Человечность под угрозой, жертвует собой, но не Человечностью» (15, 8), она невозможна без остальных четырех. «Цзюньцзы ко всему подходит в соответствии с Долгом, поступает в соответствии с Ли, в словах сдержан, в поступках искренен» (15, 17). О чем бы ни шла речь, Конфуций имеет в виду соответствие одного другому. Ощущая движение времени, характер Перемен, цзюньцзы ведет себя сообразно с ними. Если государство следует Пути, считает своим долгом служить ему преданно, если нет, уходит. Учитель сказал: «В любви к учению будьте искренни, не отступайте от Пути даже под угрозой смерти. Не ходите туда, где беспорядки. Не живите там, где смута. Если Поднебесная следует Дао, будьте на виду, если нет, скройтесь. Если страна следует Дао, стыдно быть бедным и не в чести. Если страна не следует Дао, стыдно быть богатым и в чести» (Лунььюй, 8, 13) *.

Когда человек вверяет себя Пути, это значит, что отброшено все лишнее, ложное, он становится совершенным, будь это Дао-человек, Бого-человек, Будда. Поэтому Конфуций и говорит: «Узнав утром Путь, вечером можно и умереть» (4, 8). Мэн-цзы комментирует: «Умереть, исчерпав свое Дао, это правильное предопределение (мин). Умереть же в колодках, оковах, значит, не выполнить своего предопределения».

В основе всех соответствий лежит закон соответствия инь—ян. «ОДНО ИНЬ, ОДНО ЯН И ЕСТЬ ДАО, СЛЕДУЯ ЭТОМУ, ИДУТ К ДОБРУ» — сказано в древнем комментарии к Ицзину «Сицычжуань». Значение этого Закона трудно переоценить: к Добру (шань), к совершенному состоянию приходят, следуя принци-

* Для сравнения и для памяти приведу один из ранних переводов П. С. Попова, (СПб, 1910): «Искренне веруй и люби учиться, храни до смерти свои убеждения и усовершенствуй свой путь. В государство, находящееся в опасности, не входи; в государстве, объятом мятежом, не живи; появляйся, когда во вселенной царит закон, и скрывайся в эпоху беззакония. Стыдно быть бедным и занимать низкое положение, когда в государстве царит закон; равно стыдно быть богатым и знатным, когда в государстве царит беззаконие». И комментарий: кто беден в государстве, где царит порядок, тот, значит, неучен, а кто богат в государстве беззаконном, тот, значит, человек бесчестный (цзянь — низкий, подлый).



пу соответствия, соотносясь с Переменами, с естественным ритмом самоорганизующейся Вселенной, в которой все пульсирует, — то прибывает, то убывает, то вдох, то выдох, то инь, то ян. Они взаимопроницаемы, две стороны одного, темного—светлого, покоя—движения, женского—мужского. Но если не следовать естественному ритму, а пытаться получить всеобщее благоденствие насильственным путем, то ничего, кроме кошмара, не получится и не может получиться. Противоречащее Дао отбрасывается им. История — живой организм, и ампутация каких-то членов, ради сокращения Пути лишь требует время на самозалечивание организма. (По сути, нарушив закон Целого, был изгнан первочеловек из райской обители, но с тех пор мало чему научился. Вкусил с дерева познания добра и зла, а злом оказалось само раздвоение, противопоставление, сделавшее возможным поглощение одного другим; и ничего иного не оставалось, как вместо жизни вечной получить жизнь не вечную или смерть).

Если инь—ян в согласии устремляются друг к другу, как в 11-й гексаграмме Ицзина, то наступает всеобщий Расцвет (Тай). Это значит, что нет подмены одного другим, каждый занимается своим делом, Исполнение (инь) не берет на себя функции Творчества (ян), и все процветает. Силы Исполнения благоприятствуют реализации творческого потенциала. Если же инь и ян, Исполнение и Творчество, не соответствуют своему назначению, меняются местами, то наступает всеобщий Упадок (Пи), разрыв всех связей, согласно 12-й гексаграмме Ицзина. В прилагаемом к ней афоризме сказано: «Упадок — неподходящие люди (наверху). Неблагоприятна благородному стойкость. Великое отходит, малое приходит».

Это тем более важно иметь в виду, что, достигая полноты Исполнения, выполнив свое предопределение, Исполнитель становится равновеликим Творцу, приходит к тому же, к Просветлению *. Но если человек нарушил Закон, отступил от Пути, ему не избежать возмездия. Изначальное и конечное совпадают в двух первых гексаграммах Ицзина: абсолютное Творчество (Цянь) и абсолютное Исполнение (Кунь). В первом слу-

* Вспомним: «Великое Дэ и есть Дао» (Даодэцзин, 21).



чае шесть целых, янских черт, во втором — шесть прерванных, иньских, остальные 62 гексаграммы, состоящие из смешанных иньских и янских черт, указывают лишь путь свершения, смену фаз. Но абсолютное, достигшее целостности, — едино. Тому свидетельство жизнь самого Конфуция, говорившего о себе: «Не создаю, а излагаю. Верю в древность и люблю ее». (Лунь-юй, 7, 1). Т. е. сам себя мудрец считал посредником, Исполнителем воли первопредков. Однако, выполнив свой долг в полной мере, благодаря великому усердию и искренности, заслужил бессмертие как Первоучитель или совершенномудрый. Потому и остается образцом уже два с половиной тысячелетия не только в Китае, на Дальнем Востоке, но и в Европе, в России. (Славянофил А.С. Хомяков ставил его «выше всех философов в целом свете»).

Так что следует всего-то с полной отдачей делать свое дело, но осуществить это не так просто. Часто ли человек способен оценить себя по достоинству, как есть, в своей Таковости, понять свою суть, свое предназначение? Он, может быть, больше бы стремился заглянуть в себя, если бы знал, что от Небесного закона не уйдешь. Если не выполнить свою миссию в этой жизни, то ничего хорошего не жди, будешь отрабатывать то, что не сделал в этой жизни в следующих воплощениях, но уже в более суровой форме *. Потому Конфуций и предлагает брать за образец тех, кто знает волю Неба, следует закону Соответствия. Их называют совершенномудрыми, святыми мудрецами. Они воплощают «высший ум» или абсолютное Добро, обладая знанием от рождения, интуицией, знанием сердца. «Те, кто обладает знанием от рождения, выше всех. За ними следуют те, кто обучается знанию. После них следуют те, кого нужда заставляет учиться. Кого и нужда не заставляет учиться, те — ниже всех» (Лунь-юй, 16, 9).

Совершенные правители древности пребывали в центре Бытия, в Недеянии, подобно Полярной звезде, и все разворачивалось надлежащим образом. У Лаоцзы

* И по христианскому поверию человека ждут адские муки, если он жил неправедно, противился Божьей воле. Другое дело, что он уже не может отработать свою карму, его не минует Божий суд, тогда как по буддийским повериям, пройдя через ад, человек может обрести спасение.



сказано: «Достигни предельной пустоты, утвердись в Покое, и все вещи будут сами собой чередоваться. Нам останется лишь созерцать их возвращение. Хотя вещей неисчислимо множество, все они возвращаются к своему истоку. Возвращение к истоку назову Покоем. Это значит — возвращение к велению Неба. Возвращение к велению Неба называется Постоянством. Знание Постоянства есть Просветление (мин). Не знающий Постоянства своим неведением творит зло. Имеющий Постоянство — терпим. Терпимый — справедлив. Справедливый становится ваном (правителем). Ван становится Небом. Небо становится Дао. А Дао вечно» (16), «Поэтому мудрец (шэнжэнь), пребывая в Постоянстве, делая добро, спасает людей» (Даодэцзин, 27).

Нужно лишь чувствовать самодвижение вещей и относиться к ним с пониманием и благоговением; не нарушать закон соответствия природе вещей, духу времени. Если же человек не достиг совершенства, не живет в ритме Вселенной, то результат Недеяния будет обратным, как в случае с отшельником Цзэ-юй: «Яо и Шунь следовали Дао и стали совершенномудрыми. Цзэ-юй следовал Дао и стал безумным». Ле-цзы приводит поучительный пример-притчу. Один из сыновей Ши разбирался в науках, другой — в военном деле. Первый отправился служить в Ци, второй — в Чу, и оба преуспели, их семьи благоденствовали. Сыновья соседа Мэна решили последовать их примеру. Один, знаток наук, явился к правителю Цинь, но тот как раз воевал, и приказал ослепить пришельца. Второй сын, знаток военного дела, явился в Вэй, но правитель был занят мирным строительством и за неуместный совет велел жестоко наказать советчика, отрубить ему ноги. Когда искалеченные сыновья вернулись и стали укорять Ши, он ответил: «Всякий, кто удачно выберет время, преуспеет. Всякий, кто его упустит, пропадет. Путь ваш тот же, что и у нас, а итоги совсем другие. Не оттого, что действовали неверно, а оттого, что неправильно выбрали время. Ведь нет среди законов Поднебесной таких, чтобы всегда были правильны, и нет среди её деяний таких, чтобы всегда были ошибочны». Т. е. Недеяние соответствует лишь мудрому человеку, кто, говоря словами Чжуанцзы, познал природу, свойства предков и правителей, все предоставляет самодвиже-



нию, сам же пребывает в покое. Зато сложены «и ничего не делая, творит недоброе, и не может уговориться, пока не встретится с цзюньцзы» (Великое Учение, 6, 2).

Недеяние, естественно, не означает бездействия, а означает соответствующее действие, уместное, которое приводило Чжуанцзы в восторг: «О, как совершенны были люди древности. Они были равны святым и мудрым, чисты как небо и земля, они вскармливали тьму вещей, приводили в гармонию Поднебесную и оказывали благодеяния всем людям. Они понимали изначальный критерий и соединялись с конечным мериллом. Во всех шести направлениях и в четырех временах года, в малом и большом, в тонком и грубом — везде и всюду проявлялось их действие» (перев. Л.Д. Позднеевой). Все разворачивается самоестественно и нужно лишь отвечать на зов Бытия, не привнося в ход событий того, что нарушит их порядок, не навязывая ничего от себя, от гордыни ума. И не гордыней ли ума рождается взгляд на мир как объект изучения для практического использования. На мир смотрят с точки зрения его полезности для человека, вследствие унаследованного от греков антропоцентризма. Разделение Единого на субъект и объект способствовало расцвету научного мышления, механической цивилизации, доведя до крайности потребительское отношение к Природе, к объекту любого рода. Но это разделение противоречило закону Бытия, и за кажущиеся успехи заплатили дорогой ценой — отпадением от Пути, утратой человеческих качеств. Это предвидели мудрецы древности, не только на Востоке. «Учитель толпы Гесиод. Они убеждены, что он знает больше всех, он, который не знал, что день и ночь — одно» (Гераклит, В 10). «Всякое благо способно объединять причастное ему, и всякое единение — благо, и благо тождественно единому» (Прокл.). Потомки же пошли по пути упрощенного Аристотеля, абсолютизируя закон противоречия.

Возможно, и это было обусловлено высшей Необходимостью, как высшей Необходимостью обусловлено существование континуального и дискретного для их встречи на исходе исторического времени, когда времени больше не будет. Это ощущение вызревает или рождается в умах на протяжении последних веков. «Многу движет глубокое чувство того, — признавался



Вильгельм фон Гумбольдт, — что все рождающееся в душе, будучи истечением единой силы, составляет одно большое целое и что все единичное, словно овеванное той же силой, должно нести на себе признаки своей связи с этим целым». Но на буддийском Востоке с далекой древности видели в единичном Единое, в мгновении — вечность, в Природе — не часть, не средство, а Цель, Целое. Отсюда и метод Недеяния, ненасилия, невторжения в природу сущего. Для этого и придерживались Срединного Пути, в котором более, чем в чём бы то ни было, нуждается современное сознание, разъятое между Небом и Землей, Духом и вытеснившей его материей. Ум жаждет Свободы, истинного сердца, а не «механического», о котором Чжуан-цзы говорил: «От своего учителя я слышал: «У того, кто применяет машину, дела идут механически. У того, чьи дела идут механически, сердце становится механическим. Тот, у кого в груди механическое сердце, утрачивает целостность чистой простоты. Кто утратил целостность чистой простоты, тот не утвердится в жизни разума. Того, кто не утвердился в жизни разума, не станет поддерживать Путь».

Но если всему предназначено пребывать в соответствии, значит, все изначально непротиворечиво, развивается самоестественно, беспрепятственно сообщаясь, резонирует друг на друга. «Вот то, что с древности Едино. Благодаря Единому Небо становится чистым. Благодаря Единому Земля пребывает в покое. Благодаря Единому душа (син) становится духовной (лин). Благодаря Единому правитель становится опорой Поднебесной. И все это благодаря Единому.

Если Небо не чисто, то может разорваться. Если Земля не спокойна, то может сдвинуться с места. Если душа не духовна, то может омертветь. Если долина не цветет, то может засохнуть. Если все сущее не рождается, то может исчезнуть вовсе. Если правитель не в почете, то может пасть» (Даодаэцин, 39). Потому мудрец и ценит Единое или Великое Единое.

ПУТЬ ВВЕРХ И ВНИЗ

Но вернемся на землю. Итак, «цзюньцзы всеедин, но не групповой. Сяожэнь групповой, но не всеедин».

Все остальное происходит отсюда, есть производное от этого главного несоответствия Целого и части. Встречается и такое толкование: «цзюньцзы универсален, но не партиен. Сяожэнь партиен, но не универсален». Китайский комментарий объясняет иероглиф «чжоу» — определение цзюньцзы, как вездесущий (пу бянь). «Чжоу» букв. круг, всеобщее, присутствовать повсюду, не отдавая чему-то предпочтения. Иероглиф «би», которым характеризуется сяожэнь, напротив, означает быть пристрастным, сравнивать, противопоставлять одно другому, чем и отличается от цзюньцзы. Говоря словами третьего патриарха «чань» Сэнцзяня: «Совершенный Путь подобен бездне, где нет недостатка и нет избытка. Лишь оттого, что выбираем, теряем его. Не привязывайтесь ни к чему внешнему и не живите во внутренней пустоте. Когда мир покоится в единстве, двойственность сама собой исчезает». (А наши постулаты: «все познается в сравнении», «в споре рождается истина», но это не та Истина, которую искали мудрецы).

Сяожэнь, естественно, нарушает Единое, Гармонию, изначальный порядок. Своим отступничеством от Пути и своеволием приносит беду. «Цзюньцзы делает человека красивее, не побуждает к дурному. Сяожэнь наоборот» (Лунъюй, 12, 16). «Цзюньцзы легко служить, но трудно угодить. Если пытаешься угодить, нарушая Путь, он отвергает. Людей ценит за их способности. Сяожэнь наоборот. Ему трудно служить, но легко угодить. Если угождаешь, нарушая Путь, он доволен. На службу подбирает таких, которые готовы на все» (13, 25). Заикнутое на себе сознание неспособно к расширению, к Просветлению, обречено на пребывание в низших сферах Бытия.

Цзюньцзы не пристрастен в том смысле, что выбирает людей не по своему вкусу или интересу, а по нравственным достоинствам. Объединяясь в духе, вне пространства и времени, общается с теми, с кем един изначально. «Цзюньцзы держится с достоинством, но не вступает в споры. Общителен, но не партиен» (15, 21). Потому не может цзюньцзы противопоставлять, тем более уничтожать одно во имя другого, когда обе стороны оказываются жертвой. Цзюньцзы воспринимает видимое, как разное проявление одной сущности. Что может изменить смена одной волны другой при

неизменности океана? И как может судить смертный об истинной ценности явленного, которое с небесной, божественной точки зрения может иметь совершенно иной смысл? Значит, умаляя или устраняя нечто как лишнее, можно нанести удар Целому, вселенскому организму, что не останется безнаказанным.

Потому, естественно, в китайских учениях и не мог появиться идеал борьбы, как у древних греков: «Следует знать, что борьба всеобща, что справедливость в распре, что все рождается через распри и по необходимости»; «Борьба — отец всего и всему царь. Одним она определила быть богами, а другим — людьми; одних она сделала рабами, других свободными» (Гераклит, В 80; В 53). А Лаоцзы скажет: «Он не борется и потому непобедим», «Дао совершенномудрого — деяние без борьбы», «Умеющий побеждать врага не нападает... Это я называю Дэ, избегающее борьбы», «Кто знает причины того, что Небо ненавидит [воинственных]? И совершенномудрому трудно объяснить это. Небесное Дао не борется, но побеждает» (Даодэцзин, 66, 81, 68, 73).

Естественно, и Конфуций считает борьбу, мятеж уделом варваров. Всякое насилие лишь порождает насилие. Можно бороться только с собственным несовершенством. «Цзюньцзы не выносит решительных и смелых, но ограниченных» (Луньюй, 17, 24). «Любящий отвагу и страдающий от бедности мятежен» (3, 10). На вопрос, есть ли то, что ненавидит цзюньцзы, Конфуций отвечает: «Есть. Он ненавидит, когда нижестоящие клеветают на вышестоящих; кто смел, не ведая ритуала (ли)». Ему вторит ученик Цзы-гун: «Мне отвратительны те, кто считает мудростью повторение чужих мыслей; кто думает, что неподчинение есть смелость, а раскрытие чужих тайн — правдивость» (Луньюй, 17, 23). Мятеж, распри — удел мелкого человека, лишённого стыда и достоинства, мудрый же следует Срединному Пути. По словам ученика Ю-цзы: «Благодаря Гармонии (хэ), рождаемой Ли, появляется взаимное уважение. Оттого прекрасен путь древних правителей. Они достигали успеха в большом и малом, потому что знали Гармонию и следовали Ли» (Луньюй, 11, 12).

Что же такое «Ли», которое ведет мир к Гармонии? Чаще всего переводят мало что говорящим нашему сердцу словом «ритуал», или «учтивостью». В сущно-



сти, «ли» и невозможно перевести адекватно, тем более одним словом: оно универсально, многомерно, смысл его неограничен, но без него не понять Путь мудрецов. Может быть, ему более всего отвечает понятие — соответствовать, быть уместным, вести себя сообразно с ситуацией, не теряя своего достоинства и своей Человечности. Потому Конфуций и говорит: «Если нет Ли, откуда взяться Человечности? Если нет Человечности, откуда взяться Радости (лэ, переводят как «музыка») (3, 3). Жить в ритме вещей, не ставить себя выше других, на это способен лишь тот, кто следует Срединному Пути: «Учитель сказал: «Почтительность вне Ли ведет к суетности. Осторожность вне Ли ведет к трусости. Смелость вне Ли ведет к смуте. Прямота вне Ли ведет к грубости» (Луньюй, 8, 2). Это то самое Ли (япон. рэй), с которого в воинских искусствах начинают и кончают единоборство: учтивость выше победы. Когда у Конфуция спросили, можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом, он ответил: «Это слово — Сострадание (шу)». И этот иероглиф имеет много смыслов: терпимость, жалость, великодушие, умение прощать, чаще всего переводится как «взаимность». Но взаимность бывает разного рода. Из последующих слов Конфуция ясно, что он имеет в виду: «Не делай другому того, чего не желаешь себе» (15, 23). (И это близко Евангельской истине).

Все же нельзя сказать, что цзюньцзы идеален (хотя сунские ученые сравнивали его с совершенномудрым). Он и сам знает, что не во всем безупречен и потому занят своим усовершенствованием, чтобы, становясь лучше, делать лучше других. Зная цену Недеянию, в процессе преобразования жизни он вынужден действовать. Он может ошибаться, но не может не замечать своих ошибок: «Когда, совершив ошибку, не исправишь ее, это и есть ошибка» (Луньюй, 15, 29). В отличие от цзюньцзы, сяожэнь, естественно, «прикрывает свои ошибки» (19, 8). Цзюньцзы требователен к себе, сяожэнь требователен к другим: «цзюньцзы ищет причину в себе, сяожэнь ищет причину в других» (15, 20). «Цзюньцзы думает о Справедливости, сяожэнь думает о выгоде» (4, 16), — повторяет не раз Конфуций.

Цзюньцзы — связующее звено между идеальным человеком и простым смертным, между древностью и



современностью, — нить, соединяющая прошлое и настоящее, чтобы не закрылась Основа сущего. Самый большой грех или космический проступок растратить не по назначению накопленную предками благодатную силу Дэ. «Цзюньцзы благоговеет перед тремя вещами: велением Неба, Великим человеком и словами мудреца. Сяожэнь не чувствует веления Неба, не робеет перед Великим человеком и пренебрегает словами мудреца» (16, 8). Сяожэнь не знает почтительности. (Мережковский назвал этот род людей «грядущим хамом», а Лермонтов — чернью, толпящейся у трона). Для сяожэня нет ничего святого. «С мелким человеком можно ли служить государю? Когда он не достиг желаемого, то лишь заботится о его достижении. Добившись своего, страшится потерять; из боязни потерять готов на все» (17, 15).

Если нет ничего святого, значит все дозволено. Уже в те времена ощущали опасность вседозволенности. Отсутствие благоговения, неощущение Высшего присутствия, надругательство над прошлым, осквернение святынь — начало всех бед. Человека может привести на грань исчезновения исчезновение чувства святости. («Бог умер» — изрек в отчаянии Ницше, другие — приняли к сведению, и последовала расплата за отпадение от Бога, и не могла не последовать. Вместе с храмами Россия потеряла было Основу, и имеет то, что имеет). «Не зная воли Неба, не станешь истинным человеком» (Луньюй, 20, 3). Собственно, разница в том и заключается, что один слышит голос Неба, ощущает присутствие Божественного, другой отринут Небом, потому спешит поудобнее устроиться на земле, но что-то этому мешает. Для пушкинского Сольери «Нет правды на земле. Нет её и выше». Для него — нет, и ему невыносима мысль, что для кого-то есть эта правда — для Богом отмеченного. И пусть эта дистанция трагичнее в западном мире, между богоизбранныком и ремесленником, но суть одна: ограниченность не вмещает в себя безграничное, оттого страдает, от иллюзии мщениия. Но это и есть самонаказание: «его неправда obraчается ему в казнь».

В отличие от сяожэня, цзюньцзы, следуя Срединному Пути или воле Неба, «идет вверх», к Благу, к совершенному состоянию, и ведет за собой других. «Одно



инь, одно ян и есть Дао. Следуя этому, идут к Добру». Одно инь, одно ян не противостоят, не могут противоборствовать, ибо нет инь без ян и ян без инь, они живут в согласии, не навязывая ничего от себя. Дао самоестественно, само по себе ведет к Добру. «Поэтому совершенномудрый (шэн жэнь) пребывает в Постоянстве, делает добро, спасает людей, не пренебрегает ими. Пребывая в Постоянстве, делая добро, спасает все существа, не отбрасывает их. Это называется Просветленностью»; «Добрым делаю добро и недобрым делаю добро, благодаря Дэ доброты. Искренним верю и неискренним верю, благодаря Дэ искренности» (Даодэцзин, 27, 49).

«Цзюньцзы идет вверх, сяожэнь идет вниз» (Лунь-юй, 14, 23). Сяожэнь, думая о выгоде, ради которой готов на все, опускается и ведет за собой других, с которыми связан круговой порукой. Конфуций недаром столько внимания уделил мелкому человеку, антиподу цзюньцзы, видя угрозу Поднебесной. Если говорить на языке нашей традиции, то цзюньцзы — орудие Бога, а сяожэнь — орудие Дьявола. Естественно, сяожэнь не народ. О народе мудрецы говорят с почтением: «У совершенномудрого нет неизменного сердца. Сердце народа и есть его сердце... Он без остатка отдает свое сердце Поднебесной. Он весь сосредоточен на народе. Они для него как младенцы» (Даодэцзин, 49). Сяожэнь не народ, но некая порча в народе, некая стихия, которая, если дать ей волю, может все смести, опустошить. Это особенно ощутимо в двадцатом веке — стихийный бунт, как черная дыра, втягивает в себя все живое.

Конфуций более всего радел о человеке: «все близки по природе», но «люди, идущие разными путями, не могут встретиться» (15, 39). Цзюньцзы, «утвердившись в Основе, обретает Путь», ибо укоренен в Бытии; сяожэнь, напротив, не укоренен в Бытии, создавая мнимости, фиктивный мир, втягивает в майю. Групповая, ведомственная логика разрывает мир на части, по своему подобию. Даже объединяясь с другими, сяожэнь думает только о себе, о своем частном интересе и не думает об общем, ибо не видит его и не осознает высшего смысла Целого. Непробужденный человек все превращает в свою противоположность: истину в ложь, добро в зло, семейный союз в семейную драму, труд, возвышающий душу и тело, в труд, разрушающий то и другое, ибо лишь



Труд в духе благодатен. Но тот, кто нарушает Путь, закон Бытия, Эволюции, мешая Преображению, этим Бытием отторгается как инородное тело. Ничто не стоит на месте, и кто не восходит, тот нисходит. Потому Первоучитель ведет речь о преодолении человеком своего ничтожества, тварности, греховности. Но преодолеть невозможно, не имея образца, ниспосланного Небом.

ЦЕЛЫЙ ЧЕЛОВЕК

Существовали ли в действительности совершенно мудрые, к которым обращается Конфуций? Если существовали, то могут существовать и впредь — «возвращение к истоку есть свойство Дао». Что откуда появляется, то туда и возвращается, и если первочеловек, по христианскому учению, был бессмертным, то вернется в бессмертие, если искупит свою космическую вину, свое безверие. Так или иначе, появляется насущная потребность заглянуть в себя, вспомнить о том, что когда-то знала наша душа, но забыла в нечеловеческих ритмах современной жизни.

Целое — понятие качественное, не количественное. Целое — это Дао, от которого ни прибавить, ни убавить, ибо Дао и есть полнота, совершенство. У того, кто следует Дао, говорит Чжуанцзы, «целостны свойства. При целостных свойствах — целостно тело. При целостном теле — целостен ум. Целостный ум — путь мудреца». Целый человек ничто ничему не противопоставляет, не вступает в спор, в борьбу, ибо нет того, что он воспринимал бы как чужое; не отделяя себя от мира, ощущает его обителью, где каждому найдется место. «Ведь нет ничего более целостного, чем Небо и Земля, — продолжает Чжуанцзы. Но разве они целостны оттого, что ее добиваются? Тот, кто познал великую целостность, ничего не добивается, ничего не теряет, ничего не хранит. Из-за вещей не меняется, возвращается к самому себе и становится бесконечным» (гл. 24). А Конфуций скажет: «О, как велики были Шунь и Юй! Владея Поднебесной, они не считали её своей» (8, 18).

Это не совсем то, что в западной традиции имеется в виду под гражданином мира, «космополитом». Правда, есть общее, скажем, со стойками, по мнению кото-



рых склонность к аффектам смущает разум и оттого глупость поразила большую часть людей. Лишь совершенный человек обладает бесстрашием, моральной прямоотой и чувством долга и потому ему доступен единый Закон, который движет и Космосом, и Человеком, и Природой, и государством. Но для стойков Закон — истечение «Первоогня» — Логоса; для китайцев основа сущего — «Первовода» со всеми вытекающими отсюда последствиями: Недеяние, непротивление Воле Неба, невозможность распорядиться своей судьбой, «возлюбить рок», добровольно уйти из жизни. Китайскому мудрецу, особенно даосу, созвучна мысль Тертуллиана: «Свидетельства души чем истиннее, тем проще; чем проще, тем обыденней; чем обыденней, тем всеобщнее; чем всеобщнее, тем естественнее; чем естественнее, тем божественнее». И даже форма выражения близка, ход мысли движется туда-обратно, как бы колыхается, раскачивается от одного конца к другому в духе афористического стиля древнекитайских текстов. Но вряд ли близка его максима: «Мы признаем для всех только одно государство — мир», она противоречит идее верха—низа, иерархической структуре сущего, тем более статусу Срединного государства (Чжунго), как называли Китай — «Центром мира». Но, думается, китайским мудрецам была бы созвучна мысль Сковороды: «Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости. Над фонтаном надпись: «Неравное всем равенство».

Льются из разных трубок разные струи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящие. Меньший сосуд менее имеет, но в том равен есть большему, что равно есть полный» (т. 1, 439).

Я не случайно привела в пример Григория Сковороду, ибо немало общего между китайской мудростью и русской, если взять такой ряд философов, как Г. Сковорода, П. Д. Юркевич, А. С. Хомяков, Вл. Соловьев, если сравнить с тем, к чему пришла русская философия, пройдя путь от «положительного всеединства» Вл. Соловьева до «персонализма» Бердяева. Её целостность, принципиальное отрицание двойственности, дуализма, противопоставления субъекта—объекта, духа—материи позволяют говорить об их родстве. Её недвойственность уже в самом обозначении — «религиозная философия»,



единство веры и мысли. Собственно, в этом отличие русской философии от западной (Канта, Гегеля), она обращалась не к рациональному, рассудочному началу, а к сердечному. Сердце — тот центр, через который человек сообщается с Богом. Сосредоточенность духа в сердце и делает человека цельной натурой, пробуждает «человека в человеке» (Достоевский). В жизни сердца, по словам Юркевича, а не в мысли с её характером всеобщности, выражается индивидуальность личности. «... Уразуметь сердцем значит понять; познать всем сердцем — понять всецело. Как средоточие всей телесной и многообразной духовной жизни человека, сердце называется истоками жизни, оно есть... — круг или колесо, во вращении коего заключается вся наша жизнь. Посему оно составляет глубочайшую часть нашего существа...» — размышляет Вл. Соловьев в отклике на работу Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека». И продолжает: «Очевидно, что та философия, которая основывается на положении, что сущность души есть мышление и ничего более, должна отрицать все существенно-нравственное в человеке. Жизненную заповедь любви, — заповедь, которая так многозначительна для сердца, — заменяет она отвлеченным сознанием долга, сознанием, которое предполагает не воодушевление, не сердечное влечение к добру, а простое безучастное понимание явлений»⁴.

А Конфуций скажет, отвечая на вопрос, что такое жэнь (Человечность): «Это значит любить человека». «А что такое мудрость (чжи)? Это значит «Знать человека» (Луньюй, XII, 22).

Если по Декарту: «Мыслю, значит существую»; то русский философ скажет: сопереживаю сердцем, значит существую. «Человек зрит на лица, — вспомним еще раз Сковороду, — а бог зрит на сердце» (т. 2, 140). Не столько разум свидетельствует о человеке, сколько «благое сердце». И разве не близка китайцам его вера в «сродность» сущего или закон соответствия? Все беды от «несродного труда» или несоответствия человека своему делу, внутреннему Я. Возвышает и радует человека лишь сродный труд, дело, соответствующее его призванию. Призвание и есть «бог» в человеке. А Бердяев скажет: «Гениальность потенциально присуща личности, ибо личность есть целостность и творческое



отношение к жизни. Гений — одинок, он не принадлежит никакой социальной группе. Личность укрепляется в сопротивлении власти мирового зла, которое всегда имеет свою социальную кристаллизацию. Личность формируется через столкновение со злом в себе и вокруг себя» («О рабстве и свободе человека»).

Изначальная природа, убежден Сковорода, блага сама по себе и нужно лишь не мешать ее проявлению. И уже знакомые нам по китайским текстам рассуждения о двух природах человека и возможности преодоления вторичной природы или «тени», если следовать предусмотренному пути, своему назначению, хотя, естественно, украинский философ выражает свои мысли на языке своей традиции. Но суть его рассуждений о видимой и невидимой натуре та же. Невидимая есть вечная, благая, есть внутренняя форма, которая все определяет; в ней извечны добро и красота, доступные лишь созерцанию. Видимая натура, источник бед и искушений, доступна ощущению. Но и она может быть изжита. «Если бог повсюду, если он присутствует и в этом черепке... если он всегда есть (если в нем живем), то зачем ты ищешь утешения в других местах, а не в себе самом? Ведь ты являешься самым лучшим из всех творений» (2, 265). И не может ничего погибнуть, «а только тень свою теряет». Сковорода то и дело возвращается к этой мысли: «Один труд в обоих сих — познать себя и уразуметь бога, познать и уразуметь точного человека, весь труд и обман его от его тени, на которой все останавливаемся. А ведь истинный человек и бог есть то же» (1, 140). Познаешь в себе «истинного человека» и действуй, как знаешь. Здесь то самое разумение Единого в единичном, воплощенное в русской идее «Соборности», лона Целого человека: «полная свобода составных частей в совершенном единстве целого», по Соловьеву, или «положительное всеединство».

Цзюньцзы одинок, чтобы иметь возможность быть всеобщим, единым с теми, с кем духовно соединен изначально, независимо от пространства и времени. Ретивый почитатель Лотосовой сутры, буддийский наставник XIII века Нитирэн, назовет Конфуция «Буддой на Западе». А японский христианин Утимура Кандзо (1861—1930) семь веков спустя будет размышлять о родстве Христа и Будды, сравнивая Христа с Солнцем, а



Будду с Луной. «Заставьте китайцев или японцев точно следовать заповедям Конфуция, и вы получите более чистый христианский мир, чем в Европе или Америке. Лучшие из новообращенных христиан никогда не отрицали значение буддизма или конфуцианства. Мы приветствуем христианство, потому что оно помогает нам приблизиться к нашим собственным идеалам».

Не посланники единого Бога различны, а различны те, кто привык противопоставлять, сеять вражду, кто превратил этот мир в арену нескончаемой борьбы: «Неверующие противостоят христианству, римский католицизм — протестантизму, унитаризм — православию. Человечество раскинуло свои палатки, одна часть против другой, одна секция одной части против другой секции той же части. Каждая пытается извлечь пользу из ошибок и неудач другой». И разве тревога Утимура не созвучна нам, хотя сказано это сто лет назад? Сковорода за два века до того сокрушался над тем же людским безумием: «Из суеверий родились вздоры, споры, секты, вражды междоусобные и странные, ручные и словесные войны, младенческие страхи и прочее. Нет желчнее и тверже суеверия и нет дерзновеннее, как бешеность, разожженная слепым, но ревностным глупого поверия жаром тогда, когда сия ехидна, предпочитая нелепые и недостаточные враки милости и любви и онемев чувством человеколюбия, гонит своего брата, дыша убийством, и сим мнит службу приносить богу» (2, 9). Сяожэнь, он везде сяожэнь. Кстати, почти теми же словами заканчивается упомянутое эссе японского брата, Утимура: «Не только отдельные люди не доверяют друг другу, но человечество в целом, как порождение ехидны, человеконенавистники, потомки Каина».

И тот и другой видят выход в одном, в следовании своему Пути, своему назначению. «В жизни каждого человека есть своя программа, предопределенная Богом, — говорит Утимура. — Успех человека зависит от соответствия этой программе, которую нельзя ни уменьшить, ни увеличить (подобно Дао — Т. Г.). Соответствие ей дает полный покой. Организм человека и ум работают с полной отдачей, когда он следует своей программе... Скажем, слишком большие притязания приводят к тому, что человек перескакивает через свою



программу, расшатывая, тем самым, всю систему, приходит к преждевременной смерти. Могущество человека — в согласии со своей программой. Вступив однажды в поток, он уже не должен прилагать усилий, чтобы двигаться дальше, но только держаться в потоке. Наслаждайтесь той радостью, которую дает ощущение потока, но не покидайте его, чтобы догнать других. Преодолейте все препятствия, которые преграждают путь, указанный Богом»⁵. Можно сказать, в лице Утимура Кандзо христианство встретилось с даосизмом, подтверждая существование Единого Сознания. На высшем уровне все Едино, лишь пути к нему, по Необходимости, разные.

Целое творится целым. Целый человек, очищая пространство своей души, дает проникнуть божественному Свету. Таков и махаянский бодхисаттва, посредник между Буддой и людьми, давший клятву не переходить в Нирвану, в вечное блаженство, пока остаются на земле страждущие. Казалось бы, всё постигли мудрецы Востока и Запада, отчего же человечество не следует их заветам? Даосы дают свое объяснение, буддисты — своё, но суть одна: отпадение человека от Истины. «Знания древних достигали предела. Что это значит? Они проникали туда, где еще не было вещей. Это было столь глубоко, столь полно, что ничего нельзя было прибавить. Потом стали различать вещи, но еще не дали им названия. Потом дали им названия, но еще не разграничивали правду и неправду. Когда же появилось разграничение между правдой и неправдой, Дао пришло в упадок. Когда же Дао пришло в упадок, появились пристрастия... Тогда и возникли мастера, достигшие предела в своем искусстве (игры на цине и т. д.). Достигнув же предела в своем искусстве, они начали поучать других. Они хотели научить тому, чему научить нельзя... Все это и привело к бессмысленным разговорам о «твердости и белизне». Потому-то мудрец не ведет досужих споров, а пребывает в Постоянстве, или Просветлении» («Чжуанцзы, гл. 2 «О сходстве вещей»).

И древние греки, и древние китайцы знали о нисходящем движении истории, от высшего к низшему, от золотого века к железному, от совершенному мудрых к массовому сознанию. Однако китайские мудрецы ве-



рили и в движение по вертикали, к высшему Добру. Потому и обращаются к древности, в ней ищут ответа. Совершенномудрый Фуси (III тыс. до н. э.) начертил гексаграммы. Ицзина и облегчил жизнь благодарным потомкам. Сунские ученые ставили Ицзин выше всех знаний: «Перемены это изменчивость, в которой мы меняемся в соответствии со временем, чтобы следовать Пути мирового становления, — уверял Чэн И-чунь. — Книга эта столь широка и всеобъемлюща, что позволяет осознать законы сущего, проникать в причины видимого и невидимого». Что же позволило Фуси проникнуть в сокровенное? Об этом сказано в «Сицычжуань»: «В древности, когда Поднебесной управлял Фуси, он поднимал голову вверх и наблюдал на Небе Образы (сян). Он опускал голову вниз и наблюдал законы Земли. Вникая в узоры птиц и зверей, убеждался в их соответствии Земле... Тогда и создал восемь триграмм (которые легли в основу гексаграмм Ицзина — Т. Г.). Благодаря Дэ духовного Света (шэнь мин) он постиг природу вещей».

И опять напрашиваются «образы» Сквороды: «В великом и малом мире вещественный вид дает знать об утаенных под ними формах, или вечных образах» (2, 151). Вы скажете, что это навеяно Платоном. Так и не так. «Ах, не называй краску образом. Она есть одна только тень в образе, а сила и сердце есть рисунок, сиречь невестественная мысль и тайные начертания, к которым то пристаёт, то отстаёт краска так, как тень к яблоне своей... Самые точные образы еще прежде явления своего на стене всегда были в уме живописца. Они не родились и не погибли». Опять одно тянет за собой другое — все едино, если истинно, и потому так похожи размышления Сквороды на «Тайные речения» дзэнского мастера Но, Сэами, жившего в Японии XV в.: «Бытийное — это внешнее проявление того, что содержится в Небытии. Небытие — сосуд, из которого рождается бытийное...

*Расколешь дерево —
Среди щепок
Нет цветов.
А в весеннем небе
Цветет сакура.*



Зерно цветка, расцветающего в разных видах искусства, лежит в душе художника... Как на голом дереве появляются цветы и плоды, так художник творит картины из пейзажа своей души. Он и сам подобен сосуду... И Вселенная — сосуд, в котором есть все, и цветы, и листья, и снег, и луна, и горы, и моря... Сделайте свою душу сосудом Вселенной, доверьтесь просторному, спокойному Пути Пустоты. Тогда постигнете изначальную суть искусства — Тайный Цветок*.

Каждый из совершенномудрых чем-то практически облегчил жизнь людей. Так Фуси научил их охоте, рыбной ловле, готовить пищу, лечить больных. Хуанди приобщил сородичей к ремеслу, гончарному, литейному искусству, к земледелию, игре на музыкальных инструментах. При Яо, правившем в том же третьем тысячелетии до н. э., Поднебесная жила в покое, и люди благоденствовали. Он передал правление не прямому наследнику, а достойнейшему из людей, Шуню. Шунь так же по доброй воле передал престол Юю, который, по свидетельству Мэн-цзы, «привел в порядок девять рек, расчистил русла Цзи и Та и направил их все в море. Открыл путь рекам Жу и Хань, привел в порядок течение рек Хуай и Сы... И тогда в Срединном государстве стало возможно (обрабатывать землю) и этим кормиться». А все благодаря тому, как говорит Конфуций, что, владея Поднебесной, они не считали её своей. Потому и выбирали людей не по чину, а по таланту. «В древности Шунь обрабатывал поле около Лишань, лепил горшки на берегу реки, ловил рыбу... Яо встретил его на солнечной стороне Фуцзе, выдвинул его и сделал сыном неба, — сказано в книге «Мо-цзы». — Он вручил ему управление Поднебесной, (благодаря этому) народ Поднебесной жил спокойно» (перевод М.Л. Титаренко). И о самом Яо в древних текстах говорится: «Он был благочестив, умен, воспитан и сдержан, и был он таков, не совершая насилия над собой. Он со всей искренностью вел себя добропорядочно и никому не причинял огорчений. Сияние его добродетели (Дэ) достигало всех четырех краев земли и проникало небеса. Он выделял способных и добродетельных и взрастил взаимную любовь среди всех своих родственников до девятого колена. Он также водворил мир и порядок в своих владениях». А в Шунцзи-



не говорится о его преемнике, Шуне, — они чаще всего упоминаются в паре как равные в добродетели: «По своей натуре Шунь в точности походил на прежнего государя: он был покоен, учтив и мудр. Он был добр и великодушен, всегда во всем честен. О его непревзойденных добродетелях прослышал царствовавший государь и уступил ему трон. Шунь определил достоинства всех государевых служб»⁶.

Конфуций ценил в Шуне прямоту. Когда у Цзы-ся спросили: что означают слова Учителя: «Выдвигать людей прямых и отстранять людей лживых, и тогда лживые люди смогут стать прямыми». Ученик ответил: «О как глубоки эти слова! Когда Шунь правил Поднебесной, из народа выбирали достойнейшего и был выбран Гао-яо, а все, лишённые Человечности, были удалены» (Лунькюй, 12, 22).

Как же древним правителям удавалось сделать то, что сохранилось в памяти людей и определило их образ жизни? Не потому ли, что совершенномудрые благоустраивали страну в согласии с велением Неба, имея «небесный мандат» (тянь мин). Каждое их действие было как бы и не их действием, они лишь следовали Естественности (цзыжань). «Юй, прокладывая русла, следовал за природой воды, считая её своим учителем; Священный земледelec, посеяв семена, следовал движению ростка, считая его своим наставником» (Хуайнаньцзы, гл. 1). И в этом причина успеха: за что бы они ни брались, полагались не на себя, а на волю Неба, законы естества, не вторгались в Природу, а следовали Дао. Учитель сказал: «Зачем Поднебесной размышления? Ведь разные пути ведут к тому же, а многие раздумья возвращают к Единому. К чему Поднебесной размышления? Солнце заходит, луна восходит. Луна заходит, солнце восходит. Солнце и луна взаимодвигают друг друга и рождается свет. Холод уходит, тепло приходит, тепло уходит, холод приходит. Тепло и холод двигают друг друга и год завершается. То, что уходит, искривляется. То, что приходит, выпрямляется. Чувствуя эту смену, извлекаешь пользу (ли), как извлекает гусеница, то сжимаясь, то выпрямляясь. И змея нужно свернуться, чтобы распрямиться... Справедливость (и) проникает в цзин (семена) и приобщаешься к духу (шань). Тогда во всем достигаешь совершенства.

Когда достигаешь совершенства, все в тебе успокаивается, Да расцветает» (Сицычжуань, II, 21—23).

Значит, условие совершенства — чистое цзин, о котором говорилось в Даодэцзине 21: Дао — «неясное, зыбкое — в нем Образы (сян). Зыбкое, неясное — в нем Вещи (у). Глубинное (таинственно-прекрасное — яо), темное, внутри Семена (цзин). В них — Истина (чжэнь), Искренность (синь)». Слово «цзин» так же многомерно, имеет много смыслов: чистая, тончайшая энергия; дух, душа; семя, молоко. В японском комментарии, «цзин» переводится как сперма, а так же духовное ци (цзин ци), содержащее высший Свет. Но главное, что следует отсюда: Истина, Искренность существуют объективно, имманентны сущему; существует и их вместилище — цзин. (Здесь напрашивается аналогия с теми «сперматическими логосами», о которых писал Вл. Эрих в книге «Борьба за Логос» Москва, 1915).

Высший ум един, потому что существует Единое сознание или Единое сердце, которое управляет сущим; потому одни и те же идеи появляются независимо друг от друга, в разное время и в разных странах, согласно высшей Необходимости. Если так, то человек может резонировать на высшее сознание, приведя свой ум в состояние полной чистоты, беспристрастия. Тогда ему откроется Истина, сущее предстанет в подлинном виде, в своей Таковости. Само цзин не имеет формы, пустотно (суй у) и потому его качества проявляются сами собой, когда в душе человека покой, нет того, что мешает их проявлению.

«Свет спросил у Небытия:

— Вы, Учитель, существуете? Или вас нет?

И, не получив ответа, стал вглядываться в вид его и облик: что-то темное, пустое; хоть целый день гляди — не углядишь, слушай — не услышишь, дотрагивайся — не дотронуешься.

— Да это просто совершенство, — воскликнул Свет. — Кто ещё на такое способен? Я могу лишь присутствовать или отсутствовать — но не могу совсем не быть» (Чжуанцзы, 22).

Совершенномудрый прозревает невидимое, слышит неслышимое, благодаря изначальному Свету, великому Дэ. «В то время, когда небо и земля еще не обрели формы, все было парение и брожение, струилось и тек-

ло. Назову это — Великий Свет. Дао возникло в пустоте и туманности. Пустота и туманность породили пространство и время. Пространство и время породили эфир (ци). Эфир разделился: чистый и светлый взметнулся вверх и образовал небо, тяжелый и мутный сгустился и образовал землю. Чистое и тонкое легко соединяется, тяжелое и мутное трудно сгущается. Поэтому небо образовалось раньше (в отличие от греков — Т. Г.). Соединившись в одно, частицы цзин неба и земли образовали инь и ян. Концентрированные частицы цзин образовали четыре времени года. Рассеянные частицы цзин четырех времен года образовали тьму вещей. Жаркий эфир скопившихся ян породил огонь, а из частиц цзин огненного эфира образовалось солнце. Холодный эфир скопившихся инь образовал воду, а из частиц цзин водяного эфира образовалась луна. Частицы цзин, истекавшие от солнца и луны, образовали звезды и созвездия» (Хуайнаньцзы, 1).

Эти тончайшие частицы, образовавшие небесные светила и природные явления — ветер, дождь, молнию, концентрируются в пяти органах человека: в сердце, легких, печени, желчном пузыре и почках. Согласно Ле-цзы, благодаря цзин глаза видят, уши слышат, речи разумны, мысли ясны, и они прекрасно справляются со своей работой, пока не утрачивают изначальной чистоты. Недаром цзин называют «прозрачно-чистое», беспримесное, неделимое, целостное (цюань). «Образ Совершенного цзин никто не призывает, он сам приходит, никто ему не приказывает, он сам уходит. Глубокая, глубокая тьма. Кто здесь творит — неизвестно, а все само успешно свершается» (Хуайнаньцзы, 6). Так как эти тончайшие цзин отвечают за главное, что есть в мире и человеке, то и не могут ни с чем смешиваться, — целостны. И в том же тексте сказано: небесное — это беспримесная чистота, безыскусственная простота, изначально прямое; человеческое же — это пустые ухищрения ума, изворотливость и ложь, к которым прибегают, чтобы угождать своему времени. Попадая в мир человеческой пошлости, цзин разрушаются. «Тот, у кого разум преступает границу, говорит цветисто; у кого Дэ выходит из берегов — поступает лживо. Совершенное цзин погибает внутри, а обнаруживается это в речах и поступках. Неизбежно тело становится рабом вещей.



Тот, чьи поступки лживы, заставляет свои частицы цзин устремляться вовне. Но частицам цзин есть конец, а поступки не имеют предела, и потому волнуется сердце, замутняется разум, корень приходит в смятение» (Хуайнаньцзы, 2).

Есть над чем задуматься. Получается, что не печень нужно лечить, а совесть, и тогда с печенью будет всё в порядке. Древние, действительно, знали Истину и нужно лишь услышать их, а услышав, научиться применять. «Подобный глыбе, он хранит естественность; опираясь на Дэ, воплощает правоту. Поднебесная следует ему, как эхо — звуку, как тень — форме, ибо то, что он совершенствует, — это корень. Наказаний и штрафов недостаточно, чтобы изменить нравы; казни и убийства не могут пресечь зло. Только там, где чтят преобразование духа, совершенные частицы ци становятся духом. Ведь окрик не слышен далее ста шагов, а воля может распространиться на тысячу ли» (там же, гл. 9).

Предполагают, что совершенномудрые состояли из одной чистой субстанции цзин. Тогда ясно, почему исчез этот род людей, а вместе с ними и способность прозревать Истину. И сколько ни зывали древние греки и странствующий Скворода: «Где мне целого человека найти?!» — он не отзывался. Но, может быть, есть тому объяснение. Приобрел же что-то ум человеческий за прошедшие века, не одни потери. Может быть, стоит задуматься, что же произошло с мировой энергией. Уже говорилось — чтобы устранить болезнь, нужно узнать причину. Почему, все же, человечество двигалось по нисходящей, как о том говорил Гесиод:

Землю теперь населяют железные люди.

Не будет

Им передышки ни ночью, ни днем от труда

и от горя,

И от несчастий. Заботы тяжелые боги

дадут им...

Дети — с отцами, с детьми — их отцы

сговориться не смогут.

Чуждыми станут товарищ товарищу,

гостю — хозяин.

*Больше не будет меж братьев любви, как бывало
когда-то.*



*Старых родителей скоро совсем почитать
перестанут...*

*Правду заменит кулак. Города подпадут
разграбленью.*

*И не возбудит ни в ком уваженья ни
клятвозащититель,*

*Ни справедливый, ни добрый. Скорей наглецу
и злодею*

*Станет почет воздаваться. Где сила, там будет
и право.*

Стыд пропадет...

(«Работы и дни»,
177-178, 182-185, 189-193).

И двух с половиной тысячелетий как не бывало! Напротив, железный век, «металл» вошел в силу. Но, может быть, дойдя до Великого Предела (тайцзи), изменится энергия? Все прежде происходит в тонком мире, на энергетическом уровне, как в организме одного человека, так и Вселенной. Все возникающее подвержено исчезновению, и, наверное, даст о себе знать процесс, который шел параллельно, — извечное накопление духовных сил во исполнение Высшей Программы. Иначе Конфуций не говорил бы: «Не Путь может расширить человека, а человек может расширить Путь» (XV, 28), соединив Земное существование с Небесным. Если это произойдет, не будет ли это движением человека к самому себе? Движение к себе через очищение себя. Конфуций не устал напоминать об этом. Цзы-гун спросил о цзюньцзы. Конфуций ответил: «Совершенствуя себя, будь почитителен». — «Этого достаточно?» — «Совершенствуя себя, облегчай жизнь другому». — «И всё?» — «Совершенствуя себя, облегчай жизнь простому народу. Совершенствуя себя, облегчать жизнь народу — это было нелегко даже Яо и Шуню» (14, 42). Конфуций приводил в пример мудрецов древности. Почему бы нам не последовать его примеру в поисках образца? «Яо сказал: Шунь! Жребий Неба пал на тебя. Твердо придержишься во всем Середины! Если вся страна вокруг тебя бедствует, исчезает и дарованное Небом богатство правителя.

Шунь то же передал Юю...Цзы Чжан спросил у Конфуция: Как можно правильно осуществлять уп-

правление государством? Учитель ответил: «Если чтить «пять красот» и устранять «четыре зла», можно правильно осуществлять управление государством.

— А что такое «пять красот?»

— Когда достойный муж добр, но не расточителен; когда он заставляет других трудиться, но на него за это не злобствуют; когда он имеет желания, но при этом не жаден; когда он имеет в себе все, но у него нет гордыни; когда он исполнен силы, но не свиреп.... Для мужа достойного нет ни массы, ни немногих; для него нет ни малых, ни больших; он ни к кому не относится с пренебрежением. Разве это не значит иметь в себе всё, но не знать при этом гордыни?»...

Цзы Чжан спросил: А что такое «четыре зла»?

— Не наставлять, а убивать; это значит быть угнетателем. Не удерживать, а попустительствовать; это значит быть распущенным. Не давать указаний, а потом подгонять; это значит быть разбойником. Людям дают, что им нужно. Давать меньше, чем нужно, а брать больше, чем нужно; это значит быть представителем власти.» (Лунъюй, 20, 1, перев. Н. И. Конрада).

В древности верили в возможность преобразования сознания, выправления нравов, но выражали эту веру по-разному. Для одних избавление от грехов в покаянии и божьем страхе, который избавляет от неистинного, вводит в «царствие Божье», которое внутри нас. Другие полагались на резервы сознания, на пробуждение внутреннего человека через пробуждение истинного сердца, как об этом говорится в следующем каноне «Четверокнижия» — «Великое Учение»: «Те, кто хотел передать Поднебесной светлое Дә древних, прежде учился управлять своей страной. Тот, кто хотел управлять своей страной, прежде устанавливал порядок в своей семье. Тот, кто хотел установить порядок в своей семье, прежде учился владеть самим собой. Тот, кто хотел владеть самим собой, прежде исправлял свое сердце. Тот, кто исправлял свое сердце, прежде делал искренними свои мысли. Тот, кто хотел сделать искренними свои мысли, прежде развивал свой ум. Развитие же ума зависит от постижения вещей...» Т. е. сердце способно преобразить человека, а вслед за ним и жизнь на земле. Через сердце соединяется человек с Небом, это точка сосредоточения,



центр микрокосма, отражение макрокосма, или Небесного Дао. Именно в сердце, согласно Мэн-цзы, «коренятся» четыре врожденных свойства изначальной природы: Человечности — Жэнь, Справедливости — И, Благопристойности — Ли, и Мудрости — Чжи. (Мэн-цзы опускает пятое «постоянство» Искренность-Синь, как само собой разумеющееся, без которого невозможны остальные четыре).

Истинное сердце искренне, как у ребенка: «Великий человек сохраняет на всю жизнь свое детское сердце». Мэн-цзы отождествляет сердце с Человечностью — Жэнь. Если у человека «механическое сердце», он не способен к росту, к участию, к совершенствованию, т. е. не может стать истинным человеком. Мэн-цзы выше всего считал чувство Долга—Справедливости и чуткое сердце. Тот, у кого искреннее сердце, тот постигает свою изначальную природу. «Кто следует Великому в себе, тот становится Великим. Кто следует малому в себе, становится малым (сложэнем)». Собственно, в священных текстах Востока и Запада, в Библии и Книге Перемен, Сердце — вместилище духа, если оно очищено от бранных мыслей. Истинное сердце, по Ицзину, признак совершенного человека. Но если основа человеческого существования не ум, а «соболезнующее и сострадающее сердце», то и в познании более полагаются на сердце или на интуицию, чем на логику *.

Сунский ученый Чжу Си (1130—1200) выражает мнение близкое и буддистам, и даосам, и русским философам, говоря, что ни логика, ни практика не способны преобразить сознание, пробудить заложенные в человеке возможности, напротив, в какой-то момент мешают проявиться изначальному уму, затемняют его. Зато нет того, что было бы недоступно знанию сердца. В прозрении раскрывается нравственная личность, т. е. она не столько формируется, воспитывается (как в

* Собственно, слово «сердце» («синь») так же многомерно, это центр психической, эмоциональной, умственной деятельности, которые не противопоставлялись при недвальной модели мира. Мысль и чувство — недвойственные, как недвойственные Мудрость — Праджня и Сострадание — Каруна. Наверное, не случайно иероглиф «сердце» напоминает срез двойной спирали, символизируя закон пульсирующего Бытия.



случае *tabula rasa*), сколько обнажается, обнаруживается человеком в самом себе.

Иначе говоря, процесс преобразования мира идет не извне, а изнутри, не к человеку, а от человека. Человек может расширить Путь, а не Путь человека. При этом ум пребывает в покое, в глубинном сосредоточении, или в том самом Недеянии, которым все совершается. Японский ученый XVII века Ито Дзинсай, называвший Конфуция своим Учителем, уверял: «Многие учения приносят вред нравственности. Многие мнения приводят в смятение истинные Законы». (И нашей традиции это знакомо, от Гераклита до христианских праведников: «многознание не составляет мудрости»).

О ПРИРОДЕ МИРОВОГО ЗЛА (БЕЗОСНОВНОСТЬ— UNGRUND; НЕВЕДЕНИЕ — АВИДЬЯ)

Причина бед человеческих — Неведение — Авидья: не столько отсутствие знаний, сколько отсутствие Света (на китайском «авидья» пишется иероглифами «у мин» — «не-свет», отсутствие Просветленности). Отсюда искаженный образ мысли, сосредоточенность на личном, тот самый эгоцентризм, который мешает человеку состояться. Устраняется Авидья, волнение дхарм, не наращиванием знания, а внутренним преобразованием, изменением сознания, мгновенным или постепенным, — успокоением, пробуждением того, что заложено в памяти поколений, но забывается отдельным человеком. (Говорят, одна нервная клетка человеческого мозга содержит больше информации, чем крупнейшая библиотека мира). Т. е. устраняется Неведение не количеством, а качеством знания, определенным настроением ума подвижника, устремленного к Истине.

Явленный, феноменальный мир (сансара) есть Страдание (дукха), — открылось Будде-Пробужденному. Источник страданий в привязанности человека к своему вторичному «я», или эго. Человек, неспособный преодолеть своих вожделений, зацикленный на себе, становится рабом своих желаний, все более втягиваясь в иллюзорный мир — майю. Но его Страдание не изначально, оно творится неведением и потому не вечно, как не вечно все, имеющее причину; вечно лишь то,



что не имеет причины. Иначе говоря, человек не обречен, ибо может устранить причину Страдания, если будет следовать правильному Пути. Поначалу Будда предложил «восьмеричный Путь». (Этот Путь называют «благородным», он ведет к Нирване: правильный взгляд, правильное размышление, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное старание, правильное внимание, правильное сосредоточение — самадхи). Прошедший его сполна становится Просветленным, совершенным человеком. Пробуждения (бодхи) можно достичь и мгновенно, что практикуется в «чань» (япон. дзэн): в молчании Будда сообщил Истину, вращая пальцами цветок, и лишь один из учеников, Кашьяпа, понял смысл неизреченного и улыбнулся.

Но сейчас мне хотелось бы сказать о другом, о том, что человек может избавиться не только от страданий, на которые сам себя обрекает, но и от того, что существует помимо его воли, — от авидьи, которая безначальна, но конечна, тогда как Просветленность безначальна и бесконечна, или абсолютна. По словам буддолога О.О. Розенберга: «Не следует думать, что достижение нирваны представляет собой возвращение к какому-то первоначальному состоянию невзволнованности. По учению буддизма, волнение безначально, оно, следовательно, не есть результат грехопадения, оно не грех, который нужно искупить, а первобытное страдание, которое должно быть приостановлено... Мрак рассеивается, и благодаря мудрости подавляется все большее и большее число элементов... Часть моря бытия перестает бушевать и погружается в вечный покой, в истинное бытие, которое для мистика-созерцателя рисуется в виде высшего блаженства»⁷.

На этом мне хотелось бы остановиться подробнее, ибо, не уяснив причину мирового зла, невозможно понять и то, чем отличается простой смертный от человека Пробужденного, Дао-человека, Богочеловека. Масса по неведению втянута в круговорот бытия, как в воронку, которая возникает каждый раз, когда у земли появляется потребность очиститься от шлаков, от того, что мешает её дыханию. Несовместимое с природой живого отторгается Вселенским организмом. (Сейчас мало кто сомневается, что земля, как и вся Вселенная, живая, са-



моорганизующаяся система). Человек оказался на самом дне земного бытия, у ворот Преисподней. И если Авидья есть вибрация дхарм, то в XX веке вибрация эта достигла предела (потому-то не из чего появиться совершенному человеку, исчезли чистейшие цзин; но они не могут исчезнуть абсолютно). Такое состояние не может долго продолжаться, ибо Равновесие имманентно вселенскому Бытию. Человек бежал вперед, не зная Пути, бежал к пропасти, но когда она разверзлась перед ним, остановился, задумался — как быть дальше? (Если еще не остановился, то остановится вскоре). Оказавшись у предельной черты, человек не может не измениться — притом изменится вдруг, как пророчили мудрецы (если, конечно, опять не зажмурится). Таков Закон Бытия, Великой меры или Великого Предела (Тайцзи).

Т. е. мир, хотя и совершенен изначально, — все есть благая Первоприрода (син), все есть «тело Будды» («дхармакая»), но помимо существует нечто побочное, некий изъян, называемый Авидьей, изначально волнением дхарм. Возможно, человек для того и появился, чтобы избавить мир от авидьи, изжить её, пропустив через чистое сердце. Иначе зачем ему дан божественный разум? А о том, что он дан, свидетельствуют мудрецы, реализовавшие потенции человеческого рода. Но их во все времена было немного, а теперь тем паче. Пока что человек, мягко говоря, не справляется со своим космическим заданием. Более того, делает нечто противоположное, противоречащее воле Неба, засоряя землю, а теперь и космос отходами своей безудержной деятельности. Одновременно он засоряет свое сознание. И чем больше засоряет сознание, тем более возмущает космическую энергию, приближая конец мира. Циолковский не зря назвал наш мир «взбаламученным нулем». (Кстати, и Пустоту — Шунью, и Дао называют «нулем»: «Дао-нуль бродит в царстве Великого Нуля; гнездится — в Пустоте»).

Т. е. так называемый прогресс, на ускорение которого человечество затратило большую часть своей энергии и своего интеллекта, оказался миражом, иллюзией, майей в буддийском понимании, ибо движим Неведением — Авидьей, которой подвержена большая часть человечества. «Жизнь простых смертных (можно сказать, смятенней — Т.Г.) управляется неведением (avidya),

которое является оборотной стороной гргйна (Мудрости), а не просто отсутствием этого качества. Это отдельный элемент, который, вероятно, действительно присутствует в каждом обычном человеке наряду с его дремлющей способностью мудрости. Но это (неведение) не постоянное свойство: оно может быть подавлено (grahina) и совершенно выброшено из потока сознания, которое делается тогда чистым или безгрешным (arya)*⁸.

Здесь есть над чем задуматься. Речь идет о продолжении или прекращении Жизни, о возможности поставить мир человеческий с головы на ноги. В самом деле, обречено ли человечество или изначально спасено, как полагали ранние христиане, Ориген, и полагают буддисты всех направлений? Недюжинные умы, тем не менее, считали, что Зло неизбежно, ибо имманентно Бытию. Такой взгляд по сути оправдывает духовную немощь человека, нежелание вырваться из сотворенного им же кошмара. С точки зрения других, зло — один из побочных путей, с точки зрения третьих, зло вообще не существует, есть искажение Добра, которое абсолютно. Уже Лаоцзы скорбел: «Если бы имел совершенный ум, шел по большой дороге. Чего опасаясь, так это узких тропинок. Большая дорога совершенно ровна, но народ любит тропинки» (Даодэцзин, 53). А Конфуций добавит: и узкие тропинки хороши, но бойся зайти по ним далеко.

Если Авидья, некое нарушение изначальной Гармонии мира, существует извечно, из этого не следует, что ей уготовано господство над миром (как не уготовано оно и Князю мира сего), ибо Авидья, как и мировое зло, относительна, безначальна, но конечна. Тогда как Добро, Бог, Благо — абсолютны, утверждают провидцы Востока и Запада. Может быть, назначение мирового зла научить человека разуму, чтобы он перестал с непонятным рвением и последовательностью разрушать Дом бытия? Если зло не имманентно, не изначально, или изначально, но конечно, то нет человеку оправдания и не уйти ему от ответа, какие бы утешительные теории он ни придумывал. Возмездие все равно настигнет. Древние это чувствовали лучше нас: «Из чего все вещи получают свое рождение, в то они и возвращаются, следуя необходимости. Все они в свое время наказывают друг друга за несправедливость» (Анак-



симандр). А по Гераклиту: «Грядущий огонь все объемлет и всех рассудит».

Так оно и будет по Закону высшей Справедливости. Но человеку дано превращать разрушительную стихию в созидательную, разумную, если к нему вернется разум. Недаром русские философы, от Вл. Соловьева до Н. Бердяева, считали, что этот мир на исходе, что близок конец истории, как все вторичное, она закончится, выполнив свое назначение. (Говоря словами Шиллера: всемирная история есть всемирный суд). Но за пеленой конечного, вибрирующего мира, лежит истинная Реальность, истинносущее, что позволяло философам верить в «новое небо, новую землю». Потому и посылали тревожные сигналы, чтобы пробудить спящее сознание.

*Все сущее — увековечить,
Безличное — очеловечить,
Несбывшееся — воплотить.*

(Ал. Блок)

Следует повернуть стихию мысли к божественному Логосу, преодолеть раздвоенность, увидеть сущее в Природе: мысль в Природе и природу в мысли — призывали в России в начале века. Это был бунт против заземленности, заикленности на материи, на низшем уровне Бытия. Бунт против утраты целостности, вследствие одномерного мышления, уповающего на тот мир, который просветленные умы называют не-сущим, меон, или иллюзорным, майей, который есть «вечное возвращение» *. Отойдя от Истины, утратив Основу, все стало распадаться на части. Но часть не может восходить к Свободе, к Духу, без которых немислим истинный человек, ибо она «часть», подчинена необходимости второго порядка, — прогрессирующей зависимости. Раздвоение Единого на субъект и объект, предпочтение чего-то одного ведет к тотальной объективации, к множеству вне единства, к превращению мира в арену

* По словам Вл. Эрн: «Конечное может расти без конца, но никогда от бесконечного увеличения конечной величины не получится актуальной, положительной бесконечности». И добавляет: «Или прогресса нет, или же он есть усвоение абсолютного» (Вл. Эрн. Борьба за Логос, с. 257).

Григорьева Т. П.

борьбы всех против всех: «все разорвано, враждебно одно другому, выпало из глубины, то есть, не духовно» (Н. Бердяев «Царство духа и царство Кесаря»). Осуществилось предвидение Е. Н. Трубецкого: «Опасность для России и для всего мира — тем больше, что современный хаос осложнен и даже как бы освящен культурой... Здесь биологизм сознательно возводится в принцип, утверждается как то, что должно господствовать в мире... Это неслыханное от начала мира порабощение духа — озверение, возведенное в принцип и в систему, отречение от всего того человеческого, что доселе было и есть в человеческой культуре. Человек не может оставаться только человеком: он должен или подняться над собой или упасть в бездну, вырасти или в Бога или в зверя»⁹.

В такой атмосфере душа сжимается, как шагренированная кожа, перекрываются каналы, соединяющие материю с духом, Землю с Небом, человека с Богом, человека с человеком. Все медленно умирает, вне Духа ничто не может существовать. Дух первичнее бытия. Вне духа материя становится неуправляемой, стихийной, все отпавшее теряет себя, начинает бунтовать: земля, огонь, вода, энергия человека, ибо утрачена связь с Целым, с Центром, который все соотносит между собой.

Но если Авидья безначальна, но конечна, то есть на что надеяться. Успокоение сознания привело бы к успокоению мира, к проявлению его благодатной силы. Т. е. человек не обречен на вечное страдание и его спасение зависит от него самого, от умения думать, очищаться от того, что не дает проникнуть божественному Свету. Но в чем источник Авидьи? Может быть, она так же порождается из Прабытия как мировое зло из «Безосновности» (ungrund) Бёме, Шеллинга? Мистикам открылось существование Праосновы, хотя акценты они ставили разные. Одни — на «абсолютном безразличии», неразличении добра и зла. Другие — на непричастности Бога к мировому злу и, стало быть, временности последнего, как это делал один из самых ярких провидцев XX века Н. Бердяев. Уже в ранней работе «Философия свободы» (1911 г.) он ставит вопрос о «происхождении зла и смысле истории», провидчески связывая их вместе, понимая историю как искупление за первородный грех. (Значит, этот грех конечен, если возможно искупление).

Все же откуда Зло? Первородный грех не может иметь начала во времени и в этом пространстве, как и Авидья. (Бердяев называет время «болезнью бытия»: болезнь эта в том, что все стало временным, исчезающим и возникающим, как мираж, по буддийским понятиям — сансарой — колесом жизни и смерти, запущенным авидьей). Природа грехопадения, по Бердяеву, предмирна, добытийна, заложена в Перво-Божестве, безосновна (ungrund). Перво-Божество есть абсолютное, полное бытие. Откуда же зло, если Перво-Божество лишено каких-либо атрибутов, противоречий? Сама проблема зла аннулируется в применении к Абсолютному Божеству. (Так же, как авидья дает о себе знать, лишь включаясь в колесо сансары, как одно из звеньев круга причинного возникновения — пратитья самутпада; чтобы избавиться от авидьи, нужно остановить колесо сансары). Где же корень зла и где место его нахождения? Если всякое бытие имеет своим источником Божество и если подлинное бытие в Божестве пребывает, то зло не может корениться в бытии. «Кроме бытия нам дано и нами мыслится еще и небытие, злая пустота», — напоминает Бердяев. Зло коренится не в бытии, а в небытии, оно возникло в сфере небытия и, заняв призрачное, фиктивное место в бытии, должно быть окончательно оттеснено в сферу небытия, должно быть «изничтожено, изболщено во всем ничтожестве своего небытия, своей поддельности» («Философия свободы», с. 134—135). Т. е. Бердяев имеет в виду под «небытием» то, что буддисты называют майей, иллюзорной действительностью, соблазняющей и низводящей человека до животного уровня. Зло есть нарушение небесной иерархии, в результате чего низший становится высшим. Говоря словами Бердяева, вступив на путь зла, люди стали не богами, а зверями, не свободными, а рабами, попав в сферу Дьявола, в сферу лжи и обмана. Зло — не особая стихия, а превращение всякой стихии в небытие, подмена подлинной реальности фиктивной. Внутри Абсолютного не может быть никакого злого бытия, а вне Абсолютного никакое бытие невозможно.

Перво-Божество есть Сверх-Сущее, абсолютное тождество Единого, — по Бердяеву. Зло появляется после сотворения мира, когда из пра-бытия уже что-то возникло, потому что предмирно было совершено какое-



то тяжкое преступление, и все и всё в этом преступлении свободно участвовали и за него ответственны. Преступление это — богоотступничество, и каждое существо в нем повинно, каждая былинка. (Прямо по Достоевскому). Все монады, из которых состоит творение, сами избрали свою судьбу, обрекая себя на подчинение необходимости, на смерть и прозябание. В этот процесс втянута и личность, которая распадается на части, на миги. Индивидуальность теряется во всеобщем потоке иллюзорного бытия. Потеряв связь с истинносущим, человек оторвался от корней. Оторвавшись от корней, утратил ориентиры. История, таким образом, есть искупление. Ужас современной жизни есть расплата за предмирное преступление богоотступничества.

Но если для «величайшего из мистиков» Якоба Беме зло было в Боге и зло было отпадением от Бога, в Боге был темный исток и Бог не был ответственен за зло, то Бердяев верит в абсолютную доброту Бога: «есть только Бог добра». Зло существует помимо Бога, в Бездне (*ungrund*), из Бездны рождается свет, Бог, и истекает тьма, зло, как тень божественного света»¹⁰. Тем самым снимается ответственность с Творца: зло творения есть следствие отпадения от Бога. И в этом суть греха, в богоотступничестве, в утрате высшего единства или Свободы. Свершился грех богоотступничества, и отпала от Бога мировая душа, призванная хранить Соборное единство. Оборвалась та связь, которая и делает человека человеком: лишившись внутреннего света, он лишился целостности. «Когда человек в Боге, то космос в человеке и солнце внутри, в своем центре. Когда человек отпадает от Бога, то космос отделяется от человека и становится для него внешней необходимостью. Космос перестает повиноваться человеку»¹¹. Вне Бога человек не может быть свободным, вне свободы — не может быть Человечным, быть истинным человеком.

Бердяев поворачивает проблему лицом к человеку: в Боге есть «трагический недостаток», страстное томление и тоска по человеку. Не только человек нуждается в Боге и без него не есть, но и Бог нуждается в Человеке, как в своем детище, своем подобии. У Бердяева было свое самоощущение Бога. (Как писал он в конце жизни: никогда «природа», «жизнь», «инстинкт», «коллективная стихия» не были для меня Богом. Ис-



тина была для меня Богом. Истина, возвышающаяся над всем. Но и Истина может вочеловечиться» («Самопознание»). Что ж тут удивляться индийским параллелям. И то искупление за первородный грех, который совершен до времени и, возможно, принесен на землю из иных сфер, изживание вселенской кармы, ложится на плечи человека. В этом оправдание и предназначение человека, возможность конечного Спасения, если человек не убоится заглянуть в себя, не утратиться Бездны. Увидеть пустоту, никчемность зла, которое не победишь, борясь с ним или боясь его. Призраки могут править миром, только недолго. Пробудится в человеке изначальное чувство Свободы, инстинкт Творца, мироустроителя, и через творческое горнило пропустит он мутную руду жизни, очистит ее совершенно.

Остается освободить человека от внутреннего зла, чтобы он перестал быть частью, стал целым, истинным человеком. «Освобождение зверя с бушующим в нем хаосом не есть освобождение человека, так как подлинный человек есть часть божественной гармонии» (Философия свободы, с. 129). Мир полон зла, но в его первооснове заложена свобода духа, заложена в Бездне, в Ничто. Свобода первичнее бытия и потому не может быть детерминирована бытием. Свобода духа и есть величайшее благо и знак богоподобия человека. Бог присутствует лишь в свободе и действует через свободу (и это пока мало кому доступно, но в этом обещание будущего человека). Свобода иррациональна, уходит корнями в глубь Бездны, но свет Логоса способен преодолеть тьму. Вне свободы нет Спасения, человек не возрастет до себя, потому и посвящает философ свои книги осмыслению Свободы, которую отождествляет с жизнью в Духе *. Ради высшей Свободы все и существует, в ней «оправдание человека» и человеческой истории со всеми невзгодами.

Для восхождения к этой Свободе человеку предстоит преодолеть пропасть между Землей и Небом, искупить добытийное зло. И пусть буддисты говорят не

* «Основная метафизическая идея, к которой я пришел, — сообщает Бердяев в «Самопознании», — идея примата духа, который есть не бытие, а свобода».



столько об искуплении первородного греха, сколько об остановке колеса сансары, вибрации дхарм, — через Просветление, устранение авидьи из потока сознания. Но и в христианской традиции грех изживается успокоением сердца, очищением души. И авидья относительна, есть лишь тень «божественного света», Праджни. Создается впечатление, что понимание природы зла и пути спасения не столь различны, как принято было думать, хотя выдающийся буддолог О. О. Розенберг предостерегал от подобных сопоставлений. Приведу его аргументы. «По учению буддизма, волнение безначально, оно, следовательно, не есть результат грехопадения, оно не грех, который нужно искупить, а первобытное страдание, которое должно быть приостановлено. Современные работы, европейские и японские, иногда вносят понятие греховности в толкование волнения («асрава» или «клеша»); но такое понимание волнения не соответствует метафизическому значению этих терминов в философских трактатах, где речь идет не о наших грехах и пороках, а о волнении метафизического характера, проявляющемся, действительно, в пределах иллюзорного бытия, главным образом в виде так называемых страстей и пороков... Понятие прекращения бытия-страдания существенно отличается от идеи спасения в других системах тем, что возможность его обеспечена именно его безначальностью... Только безначально волнующееся может достигнуть вечного покоя, ибо начавшееся волнение предполагало бы нарушенный покой... Но так как бытие, как учат буддисты, есть безначальное волнение истинносущего, то оно не может быть названо грехом, оно не грех, оно не падение, которое должно искупиться, а безначальное страдание истинносущего, разложенного на бесконечное число живых существ... Спасение существ есть самоспасение истинносущего. Будда, спасая существа, спасает себя, существа, спасая себя, спасают Будду; совершенство каждого есть совершенство всех, и спасение каждого есть частичное спасение истинносущего»¹².

Но здесь речь идет о «грехе», понимаемом в обычном смысле, как отступничество первочеловека, нарушение воли бога, тогда как мистики вели речь о предмирном грехопадении космического масштаба. Пер-



вичный грех, как понимал его Бердяев: грех и вытекающая из него болезненность бытия дана до всякого рационализирования; переживается вне времени и пространства, вне законов логики. «Время, пространство, материя, законы логики — все это не состояния субъекта, а состояния самого бытия, но болезненные» (Философия свободы, с. 131). С точки зрения буддизма, «грех», «зло» есть дукха. Обычно это слово переводят как «страдание». Страдание это имеет причину, — открылось Будде, — порождается неправильным видением, или авидьей, что и приводит к «дукхе», «дисгармонии», разбалансированности, к миру вывернутому наизнанку, или — к болезненному состоянию бытия. Только авидья не имеет причины, безначальна.

Все акты, по Бердяеву, не следуют один за другим во времени, а идеально пребывают в абсолютной действительности. Конец мировой трагедии так же предвечно дан, как и ее начало. И это соответствует буддийскому пониманию извечности сущего — не-сущего. Картина мира подобна волнующемуся океану, «в котором, как волны из глубины, постоянно откуда-то выкатываются отдельные элементы жизни. Эта волнующаяся поверхность представляет собою, однако, не хаос, а повинуетя строгим законам причинности... Это учение о «совместно-зависимом рождении элементов» является самым центральным пунктом всего буддийского мировоззрения»¹⁸. Потому на буддийском Востоке не уповали на историю, на прогресс: все уже существует в неявленной форме, и движение по горизонтали ничего в сущности не меняет, одна видимость сменяется другой. Болезненное состояние несовершенного мира все равно вернется, если не устранить корневую причину, не изменить сознание человека. Пробужденный способен искупить свою космическую вину перед этой землей, в страданиях которой он прежде не видел своей вины и своей ответственности.

В пределах вращающегося колеса сансары нет выхода, нет Спасения. Лишь остановив колесо, выйдя из замкнутой системы цепляющихся друг за друга феноменов, пережив Просветление, можно стать истинно свободным. Пробужденный и есть абсолютно свободный человек, избавившийся от всех пут. Внутренний человек изначально свободен, не-свобода навязана ему



извне, горизонтальными связями. Но возможна связь по вертикали, восхождение к духу, прорыв человека к высшему Бытию: каждый имеет свой центр, свою точку соприкосновения с Единым. По Бердяеву, всякое существо, сбрасывая с себя пыль «рационалистической рефлексии, касается бытия, непосредственно стоит перед его глубиной», где мышление неотделимо от чувственного ощущения, где приходит состояние или ощущение того, что «бытие в тебе и ты в бытии» (Философия свободы, с. 133, 134).

Ощущение недвойственности, неразличимости субъекта-объекта составляет суть буддизма, к тому же приходит русская религиозная философия: «Само противоположение субъекта и объекта, самоубийственное рационализирование всего живого в познании есть результат того же заболевания бытия» (там же, с. 130). Разделение, нарушение природного Целого, ведет к искажению сущего, к космической муке: «Бытие в этом болезненном состоянии атомизируется, распадается на части, и все отчужденные части связываются насильственно, поработаются необходимости, образуется тяжелая материя» (там же). На языке китайских учений, это опасное состояние вселенской энергии, преобладание «низшего инь», отпавшего от светлого ян, от энергии духа, что ведет к вырождению, к гибели, если не снять разрыв, не уравновесить инь—ян.

С точки зрения буддийских учений, истинносущее пребывает в некоем движении, бытовании, потому и порождает феноменальное бытие, но это волнение должно быть прекращено, мрак должен быть рассеян. Разными школами разделяется взгляд на первоначальное волнение, как омраченность истинносущего. Это волнение будет прекращено, когда человеческое существо переправится на «тот берег», нирванизирует *. И Нирвана представляется «пустой», так как невозможно выделить какие-то ее качества: она есть именно Полнота. Совершенство, когда между одним и другим нет различия. Нирвана есть «состояние сердца лучшее в мире», — говорится в сутрах, есть пол-

* «Да придем к покою, превосходящему всё, когда переправится душа наша через воды, лишенные субстанции» (Пс. 123). Это слова «Исповеди» Бл. Августина (XIII, 7, 8), а воды, не имеющие субстанции, воплощение греха.

ный покой и блаженство. В процессе бытования спасается само истинносущее, без его спасения все будет возвращаться «на круги своя», т. е. мировое зло не изойдет, если не устранить его причину, не очистить источник, не изменить сознание. Главное, что в Нирване более нет потенции Зла, страдания — дукхи, ибо нет более Авидьи.

Но, значит, Прабытие, назови это Небытием, Пустотой, так же, как *Ungrund*, включает возможность зла. Как и *Ungrund*, Пустота — Шунья это то, «что не имеет причины, находится вне мышления или понятия, не родится, не поддается измерению», — согласно «Ашта-сахасрика праджняпарамита сутре». Авидья, естественно, не сводится к *Ungrund*, но есть его возможность, часть Целого, склонная отпасть от него. Авидья может быть изжита, хотя и не имеет причины, т. е. исчезнет не сама по себе, утихнет волнение дхарм, а усилием духа, человеческой воли, что и делает человека необходимым участником всеединой Эволюции, от которого зависит Спасение сущего. (Собственно, сам Будда есть человек, полностью очистивший себя, достигший высшего состояния, которое только возможно для человеческого существа).

«Вечный покой — это цель, к которой стремится каждая дхарма, каждый индивидуальный истинносущий субстрат. Ибо в каждом субстрате содержатся и те дхармы, которые являются путем к покою, т. е. чистая «мудрость», различающая суетное от несуетного, и ее спутники» (О.О. Розенберг, с. 192). А. Бердяев скажет: мышление должно стать органической функцией жизни, субъект воссоединится со своими бытийственными корнями. (Кстати, именно в этом суть предсказанной космистами Ноосферы, как сферы Нуса, а не как геологической силы, производной от технической цивилизации). Т. е. можно говорить о различиях на уровне дефиниций, но не понимания цели, конечного освобождения сущего, его Просветления. Различаются нюансы, скажем Бердяев верит в преодоление зла через искупление вины. Этой возможности не дает изначальное, райское блаженство. Мировое зло будет преодолено, когда человек пройдет через искушение, иступление, Голгофу, искупит свою вину и обретет потерянную свободу. Бердяев, таким образом, признает в



некотором роде положительный смысл зла, и этот смысл связывает со Свободой. Без этого невозможна теодицея, оправдание человеческой истории. «Иначе мы должны будем признать, что миротворение не удалось Богу. Принудительная райская невинность не может сохраниться, она не имеет цены и к ней нет возврата. Человек и мир проходят через свободное испытание, через свободное познание и свободно идут к Богу, к Царству Божьему» (Философия свободного духа, с. 127).

Не борьба уничтожает зло, его вообще нельзя «уничтожить», но можно понять его место, и если понять его место во вселенской жизни, оно само собой исчезнет. Борьба же со злом лишь умножает зло, злоба против зла разрушает дух человека. И потому «Дьявол радуется, когда ему удастся внушить к себе злые, т. е. дьявольские чувства» (там же, с. 125) *. Ко злу должно быть «не злое, а просветленное отношение»: зло не выносит Света. Можно лишь бороться с внутренним злом, с собственным несовершенством, зная об иллюзорности зла, его никчемности, пустоте. (И опять вспоминается Бл. Августин, прошедший через великие сомнения: «Где же зло и откуда и как вползло оно сюда? В чём его корень и его семя? Или его вообще нет? Почему же мы боимся и остерегаемся того, чего нет? А если боимся впустую, то, конечно, самый страх есть зло, ибо он напрасно гонит нас и терзает наше сердце, — зло тем большее, что бояться нечего, а мы все-таки боимся... И Творец и тварь добры. Откуда же зло? Не злой ли была та материя, из которой Он творил? Он придал ей форму и упорядочил её, но оставил в ней что-то, что не превратил в доброе? (Исповедь, 7, 5, 7)).

Иначе говоря, зло это фантомы, оно небытийственно, не укоренено в Бытии и держится только на страхе, неведении людей, которые в отчаянной борьбе с ним придают ему силы. Но оно пусто, нереально, и потому предоставленное самому себе исчезает как дым.

Правда, есть категория людей — «мертвые души». (Помните Лаоцзы: «Если душа не духовна, то может

* Уместно вспомнить Бл. Августина: «Ужели любой враг может оказаться опаснее, чем сама ненависть, бушующая против этого врага? Можно ли, преследуя другого, погубить его страшнее, чем губит вражда собственное сердце?» (Исповедь, 1, 18, 29).



омертветь» 39). Это люди без качеств, без признаков индивидуальности или национальности, о них не скажешь, какого они рода, какой нации, скажем, в русском отсутствуют признаки русскости. Эти люди пусты изнутри, не укоренены в Бытии, но укоренены в материи. Но только в духе нечто становится реальным. Самая страшная болезнь, со смертельным исходом — не столько в физическом, сколько в метафизическом смысле, — есть болезнь духа. Дух первичен — та основа, на которой все произрастает, а не материя, которая вне духа разрушается. Люди вне Духа — это фантомы, призраки, роботы, низшая категория сляженной. На них, однако, держится власть Князя мира сего, но они противопоставлены Жизни, как всякое увеличение неорганики. Бердяев верил, что «победа механистичности над органичностью временна и относительна» (Философия свободы, с. 133) и что личность последнего из людей в себе имеет экзистенциальный центр и имеет право на обладание универсальным содержанием жизни. Другое дело, что преодоление зла, восхождение над собой требует великих усилий духа, подвига, прорыва за пределы очерченного привычками круга. Все должно быть пропущено через сердце человека, чтобы очиститься, но для этого сердце должно быть живым.

Не удивительно, что и отношение Бердяева к заповедному наказанию муками ада ближе буддизму, чем христианству. Ад существует как человеческий опыт, путь человека, недопустима, однако, онтология ада. Учение об адских муках противоречит «первичному чувству жалости, сострадания». И русский философ верит во всеобщее спасение: «Спасение возможно лишь вместе со всеми другими людьми» («Самопознание»), что близко буддизму Махаяны, не признающему никакого насилия. Спасая себя, спасаешь всех, ибо все сопряжено. Сопричастное Целому сообщается между собой через это Целое или Единое Сердце: «Если у вселенной одно сердце, значит, каждое сердце — вселенная», — скажет японский проповедник школы Сингаку («Учение о сердце»), преподобный Сёо.

Ад для буддиста лишь одно из состояний психики. По учению школы Тэндай, существует 10 взаимопроникающих миров или уровней сознания: и низший из них — мир ада, предел страданий живого существа.



Мир голодных духов олицетворяет алчность, неутолимое желание. Мир скотов — животные инстинкты. Мир демонов-Ашура — агрессивность. Мир человека наивысший из них, — сфера гуманности. Затем идут высшие миры, мир небожителей, мир следующих буддийскому Пути шраваков и пратьекабудд (слушающих голос и идущих самостоятельным путем); мир бодхисатвы и мир Будды, который пронизывает остальные миры. Все уровни сознания сопряжены, человек может подниматься по этим ступеням или опускаться, но ему не заказан путь в Нирвану, даже если он оказался в аду. Это ёмко выразил дзэнский мастер, японский поэт Иккю (1394—1481): «Легко войти в мир Будды. Трудно войти в мир дьявола». И Кавабата Ясунари в своей Нобелевской речи комментирует изречение Иккю: когда вслед за словами «Легко войти в мир Будды» читаю: «Трудно войти в мир дьявола», Иккю входит в мою душу своей дзэнской сущностью. В конечном счете для людей искусства, устремленных к Истине, Добру и Красоте, желание, скрытое в словах «трудно войти в мир дьявола», в страхе ли, в молитве, в скрытой или явной форме, но присутствует неизбежно, как судьба. Без «мира дьявола» нет «мира Будды». Войти в мир дьявола труднее. Слабым духом это не под силу». (И это перекликается как с Бердяевым, так и с Достоевским. Через очищение адом проходит тот, кто не устрашится зла; осознав его эфемерность, становится независим от него, — слабым духом это не под силу. И хотя мысль дзэнская по существу, она близка рассуждению Бердяева об относительности зла, не соотносимого с Абсолютом). Вездесущий Будда Махавайрочана (Великое Солнце), по учению Сингон, в своем беспредельном Милосердии, вселенском Сострадании, не оставляет без попечения и обитателей ада, помогая им развить изначальную Просветленность, которая есть у каждого. (Райское блаженство для буддистов лишь временное состояние перед переходом в Нирвану, как и для Оригена: рай — лишь ступень на пути возвращения сущего к своему истоку).

Зло небытийно, пусто, не причастно истинносущему. И пусть буддисты не трактуют зло, как отпадение от абсолютного Бытия, совершенное актом свободы, однако ни там, ни там никто не вынуждал человека впадать



в омраченность, в чувственное рабство. Но там и там предпочли подчиниться низшей необходимости, пусть в одном случае порожденной безначальной Бездной, в другом — волнением дхарм. Следствие одно — сфера призрачного бытия, помраченность ума, значит, и причина одна. Но сфера призрачного бытия неспособна затмить Свет Истины, отнять от Божественной полноты, так же, как авидья ничего не отнимает от Праджни, будучи её тенью. Прорвется духовный Свет, и тень исчезнет.

Может быть, и не стоит слишком сближать столь различные традиции (прежде я более искала различия, наверное, потому, что сходство искали, как правило не там, в силу превратного представления о Целом как однородном по инерции линейного мышления. Труднее всего осознается взаимодополнительность, асимметрия как закон Целого. Теперь хотелось бы показать, что «высший ум», действительно, един, потому что целостен). Скажем, в буддизме источник мирового зла, авидья, и его устранение выглядит скорее как безличный процесс, а у Бердяева — человеческий или Бого-человеческий. Тем не менее, суть одна: зло есть побочный продукт до-бытия или Небытия; оно безначально, но конечно, т. е. изживается разумной волей человека *.

Суть в том, что праоснова Бытия, мир непроявленный, как его ни назови, и у европейских мистиков, и у буддистов имеет потенции добра и зла, хотя буддисты и даосы называли это иначе. (Собственно, с этого начинается Даодэцзин: «Явленное Дао не есть постоянное Дао. Названное имя не есть постоянное имя...» Или — «Знание Постоянства назову Просветленностью. Не знающий Постоянства своим неведением творит зло. Имеющий Постоянство — терпим», 16). Буддисты сводили неустойчивость психики, в общем-то суетность (и с точки зрения христианства, один из самых страшных пороков) к волнению дхарм, но результат тот же — конструирование мира неистинного, иллюзорного. Помраченное сознание реализует недоброе начало материи,

* Впрочем, это одно из распространенных заблуждений — думать, что буддизм безличное мировоззрение. Тот же Розенберг говорит о существовании индивидуального истинносущего субстрата, хотя и не называет это «душой», но «истинносущее в каждой личности никогда не отрицалось буддизмом» (Труды по буддизму, с. 192).



душа, погруженная в материю, умирает. Там и там омраченность сознания является причиной всех недугов человеческих. И там, и там неочищенная руда человеческого бытия очищается, ибо человеку присуща устремленность к Истине, абсолютному Бытию, назови это Нирваной или Царством Божьим.

ЕДИНАЯ ПРИРОДА МИСТИЧЕСКОГО ПРОЗРЕНИЯ

Собственно, этого совпадения не могло не быть, ибо мистический опыт дает во все времена примерно одну и ту же картину, отражая априорную Истину, хотя может отражать разные ее грани. В момент прозрения является то, что невозможно предвидеть, что не продиктовано верой, вообще ничем не продиктовано, что объективно существует (скажем, эйдосы; в китайской традиции «принципы» вещей, их внутренний лик — «ли»). Это полная непредвзятость, непосредственный, «чистый опыт», по Нисида Китаро, когда «видишь форму бесформенного, слышишь голос беззвучного». Оттого данные этого опыта, мистического прозрения могут вступать в противоречие с религиозной верой, а сами мистики объявляться еретиками, что, кстати, не характерно для буддийского Востока. То, что называлось мистикой на Западе, для Востока — естественный способ мышления. Сам буддизм мистичен: Истина открывается не убеждением, логическим доводом, а в состоянии Озарения (сатори, бодхи, самадхи).

Мистику можно понять как первооснову жизни, по Бердяеву, как всеобъемлющее чувство и понимание жизни: она повсюду разлита, повсюду есть *. «Мы со всех сторон окружены тайной и повсюду символы этой тайны». Вершина мистического пути — соединение с Богом, и через это соединение «обращение к миру и

* В «Философии свободного духа» Бердяев заостряет на этом внимание: существуют не только мистически одаренные люди, но существует мистика, свойственная человеческой природе вообще, ибо человек существо духовное и принадлежит не только этому миру, но и мирам иным. (Вспомним Достоевского). Все мистики в известном смысле сверхконфессиональны, именно потому, что существует мистическое чувство жизни, мистическое понимание мира, которое в эпоху Духа Святого будет обостряться в людях.



человеку, ко всякой божьей твари, исполнение любви и творчества» (Философия свободного духа, с. 174). А японский поэт Мацуо Басё скажет, наставляя учеников: «Возвысь свое сердце. Пережив Сатори, вернись в мир обыденный» (Такаку кокоро-о саторите одзокуни каэрубаси). Мистическое провидание Истины, проникновение в суть Бытия, освобождает человеческий дух, потому и говорят о втором рождении — рождении в духе. И этому «учат все мистики».

Если и можно говорить о различии, то по форме, не по сути: каждый мистик — дитя своего времени и своего народа, наследует свою традицию. Универсальный закон дополнительности инь—ян исключает возможность полного сходства. Бердяев скорее прозревает янскую ипостась той же Истины, следуя традиции Огня, пути активного действия *. Для даосско-буддийских мистиков ближе иньская ипостась: традиция Воды, Недеяния, необусловленного действия (акарма), ведущего к полному успокоению дхарм, погашению огненной стихии (как переводится иногда Нирвана). Наверное, Бердяеву был бы ближе Конфуций, путь разумного деяния, философ и сам напоминает цзюньцзы, одинок и всеобщ. И для Бердяева глубже богословского и метафизического учения об абсолютной бездвижности Божества, мысль о Божестве, как *coincidentia oppositorum* (лат. совпадение противоположностей). «Так мыслили все мистики. Так мыслил и Бл. Августин. Абсолютный покой в Боге соединен в Нем с абсолютным движением. Лишь для нашего рационального сознания, в нашем природном мире, покой исключает движение, движение делает невозможным покой. Абсолютное же совершенство Божества совмещает в себе абсолютный максимум покоя с абсолютным максимумом движения» (Философия свободного духа, с. 130).

И это близко идее единства покоя—движения, Неизменного в Изменчивом «Ицзина», двум его первым

* Вспомним определение Бога Преп. Серафимом Саровским: «Бог есть огонь, согревающий и разжигающий сердца и утробы. Итак, если мы ощущаем в сердцах своих холод, который от дьявола, ибо дьявол хладен, то призовем Господа, и Он, пришед, согреет наше сердце совершенною любовью не только к Нему, но и к ближнему. И от лица теплоты изгонится холод доброненавистника». И по Бердяеву, ум нужно положить в сердце, тогда лишь возможна духовная целостность.

гексаграммам: абсолютное движение, Творчество (*ян*) и абсолютный покой, Исполнение (*инь*), которые едины в своей Основе, в феноменальном мире приходят во взаимодействие. Соответствует это и традиционному представлению китайцев об «абсолюте» Тайцзи (Великий предел): «в нем обе формы коренятся» — по Чжу Си. В Тайцзи инь—ян пребывают в покое, в свернутом состоянии, как зародыш. Потому Тайцзи изображают в виде круга с двумя полуизогнутыми половинами: в центре темной (*инь*) — светлая точка, в центре светлой (*ян*) — темная точка. Потому и сравнивают Тайцзи с Беспредельным, с Великим Единым, с Изначальным ци (*юань ци*), с Великой Пустотой (*тай сюй*), с Небытием (*у*). Под действием «пружины» инь—ян из Небытия рождается пять видов энергии (*у син*), и соответственно все пятияицы, в том числе, пять Постоянств (*учан*), пять признаков совершенного человека. Лишь взаимодействуя, инь—ян ведут к Единому, если открыто сердце — обиталище духовного ци, чтобы Целое, на уровне макро- и микромира, Вселенной и единой клетки, могло пульсировать, пока не исчезнет необходимость в самой пульсации, и сущее не достигнет полного покоя. В процессе пульсации энергия очищается от примеси, так же, как истинносущее от авидьи, — от того, что мешает проникнуть Свету. (Потому и сказано: «Одно инь, одно ян и есть Дао. Следуя этому, идут к (высшему) Добру»). Но, значит, естественно несоответствие традиций Огня и Воды, чтобы было чему взаимодействовать ради грядущей Встречи.

Для Бердяева в Божестве пребывает лишь то, что подлинно есть, лишь реальная личность, а не призрак самоутверждающегося «я»; Перво-Божество (*ungrund*) и есть «абсолютное бытие». А буддисты и даосы назовут это «Небытием», Пустотой, миром непроявленных форм, где нерожденное уже существует, существует извечно. «В Поднебесной все вещи рождаются из бытия, а бытие рождается из Небытия». «Небытие проникает повсюду. Вот почему я знаю пользу от Недеяния» (Даодэзин, 40, 43). Лаоцзы вторит Чжуанцзы: «Врата природы — Небытие. Тьма вещей выходит из Небытия. Бытие не способно стать бытием с помощью бытия, должно выйти из Небытия». «Свет пребывает в пустоте Небытия» («Лецзы»). Т. е. одни понимали под Не-



бытием полноту непроявленного мира или до-бытие, корень бытия, возможность восхождения к абсолютно-му Добру. Мир проявленный лишь частичное выражение извечного Небытия. («Явленное Дао не есть постоянное Дао»). Другие понимали под «небытием» после-бытие, пепел, полное испепеление сущности, — злое начало, меон. Апофатическое богословие, христианская мистика знают о существовании божественного Ничто, в самораскрытии которого видят богочеловеческий процесс, поднятие твари к свободному бытию в Боге. И все же в западном чувстве преобладает страх перед Ничто, лишь в XX веке меняется к нему отношение. Такие философы, как Хайдеггер признают реальность Ничто: «Ничто одновременно основа сущего и бездна, где это сущее исчезает» (все же «исчезает», а не рождается, как из «корня» — «бэнь»). Бергсон не соглашается с пониманием Небытия как уничтожения сущего, называя такое понимание «псевдо идеей».

«До-бытие», «после-бытие», с точки зрения восточных мудрецов, рассуждения об этом есть свидетельство непонимания сути Бытия. Как сказано в Даодэцзине: «Когда в Поднебесной все будут знать, что это и есть прекрасное, появляется безобразное (букв. «э» — зло). Когда будут знать, что это добро, появляется недоброе. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга... предыдущее и последующее следуют друг за другом. Поэтому совершенномудрый придерживается Недеяния и обучает без слов. Ничего не предпринимая, все создает. Создавая, не обладает. Достигая успеха, его не замечает. Поскольку не замечает, успех его не покидает» (Даодэцзин, 2). А шестой патриарх «чань», Хуэй-нэн скажет: если спорите о том, что раньше, что позже, значит, впали в заблуждение, в непрерывный поток побед и поражений. Потому и радели мудрецы о непротивопоставлении одного другому, чтобы сохранить Целое и не исказить замысел Неба. Там же, где спорят о добре и зле, там торжествует зло, ибо сам спор есть зло.

Наконец, можно еще раз вспомнить слова третьего патриарха «чань», Сэн Цаня: «Совершенный Путь подобен бездне, где нет недостатка и нет избытка. Лишь оттого, что выбираем, теряем его. Не привязывайтесь ни к чему внешнему и не живите во внутренней пустоте. Когда мир покоится в единстве, двойственность сама



собой исчезает» («Доверяющее сердце»). Вот как понимают чаньцзы «бездосновность» и путь Спасения. Значит, дело не в Праоснове, а в отношении к ней человека, который способен вызывать из Нечья зло, но способен и не делать этого, если научится следовать Срединному Пути, к которому по-своему склонился и Бердяев. «В изначальной бездне Божественного Ничто исчезают Бог и творение, Бог и человек, исчезает сама эта противоположность». Различение Творца и творения «снимается в Божественном Ничто, которое не есть уже Бог» (Философия свободного духа, с. 132). Творец возникает вместе с творением, Бог возникает вместе с человеком, — Бердяев развивает идею апофатической теологии, вспоминает Мейстера Экхарта: «Бог это существо, которое можно познать лучше всего через «ничто»; «раньше, чем стать твари, и Бог не был Богом». Бог стал Богом лишь для творения. «В темной бездне Божества, — комментирует Бердяев, — исчезает Бог и творение, Бог и человек, исчезает сама эта противоположность. Путь отрешенности погружает в неизреченное ничто, в сверхсущее». И вновь обращается к Экхарту: «Несущее бытие по ту сторону Бога, по ту сторону различности. Там был я только самим собой, там хотел я самого себя как того, кто создал вот этого человека. Там я первопричина себя самого, моего вечного и временного существа... По вечной сущности моего рождения я был от века, есмь и в вечности пребуду... В моем рождении были все вещи; я был сам своей первопричиной и первопричиной всех вещей. И желал бы, чтобы не было ни меня, ни их. Но не было бы меня, не было бы и Бога»¹⁴.

Для мистиков, где бы они ни жили, все возникает одновременно, совозникает и существует вечно, то появляясь, то исчезая, но исчезая не абсолютно, — появляется в новом качестве *. «Движение в Боге, — говоря словами Бердяева, — которое раскрывается в духовном опыте, не есть процесс во времени, в нем ничего не следует одно за другим. Это есть в вечности происходящее идеальное свершение, вечная божественная ми-

* «То, что было произнесено, не исчезает; чтобы произнести всё, не надо говорить одно вслед за другим: все извечно и одновременно... Это известно вечному разуму, в котором ничто не начинается и не перестает быть. Этот разум и есть Слово Твое» (Бл. Августин. Исповедь. XI, 7, 9; XI, 8, 10).

стерия жизни... Образ человека разлагается, когда исчезает в душе человека первообраз, когда нет в душе Бога. Искание человеком Бога есть вместе с тем искание самого себя, своей человечности... Рождение Бога в человеческой душе есть подлинное рождение человека» (Философия свободного духа, с. 133).

В этом суть, а не в том, что не совпадают слова. Зеркальная наоборотность обусловлена, видимо, высшей Необходимостью, законом Целого. Но не отдавая себе отчета в разном смысловом наполнении слов, мы не сможем понять процесс становления Целого, и прежде всего — Целого человека, от которого зависит Спасение сущего. Так как на светлой половине абсолютного круга Тайцзи есть темная точка, на темной — светлая, то и не может быть полного несовпадения, как и полного совпадения. Несотворенное начало в душе человека, «душевная искорка», по Экхарту, единосущная с Основой, делает человека единым с Божеством через прорыв души в божественное Ничто, мистическое озарение.

ЛОГИКА НЕБЫТИЯ

Итак, если Праоснова небытийна, «безосновна», все проистекает из Небытия, из полноты непроявленного (с некоторым отклонением, для избавления от которого и нужно пройти эмпирическую фазу существования); если все возникает одновременно, не в последовательном порядке, то для познания такого Целого, естественно, не годится метод дискурсивного мышления или та логика, которая господствовала на Западе со времен Аристотеля *. Основанием этой логики служила дуальная модель мира, закон противоречия, противостояния субъекта — объекта. На буддийском Востоке возникает логика, которую называют логикой Небытия (в противоположность западной логике Бытия),

* Английский синолог Дж. Нидэм объясняет своеобразие этой логики тем, что ей приходится иметь дело с «непричинными» связями, когда все соединяется между собой по принципу эха, резонанса, существует «ни до, ни после других», — тот тип связи, который придает отдельному целостный характер, не привязывая к соседнему элементу: каждое существо следует своему Дао, и каждое малое Дао, следует Дао Вселенной; «все в одном, одно во всем».



называют логикой Целого, Праджни — целостного Разума, Мудрости. Логика Небытия есть логика абсолютной непредвзятости, не-противоречивости, не-субъективности. Акт спонтанного, самоестественного (цзыжань) выражения сущего, как будто вещь сама себя выражает, человек не навязывает ей своей воли, лишь следует её велению (как, скажем, «следует кисти» — дзуйхицу Сэй Сёнагон в «Записках у изголовья»).

Логике Небытия называют еще «тройственной» или «трехполюсной», ибо она предполагает не «два», а «три»: преодоление двойственности и выход на уровень Триединого, где нет противоречий (Дао — есть «единое в троичности»: Неба — Земли — Человека). Не выделение чего-то одного, а видение Целого, что доступно интуиции, единству чувства—разума, и выражается языком образа, символа. Это не столько логика познания, сколько логика переживания Свободы, сознание Пустотности сущего, и, стало быть, независимости от него. Говоря словами японского буддиста Синрана (XIII в.): «Пустота и есть природа Будды. Природа Будды и есть Нёрай (Татхагата, Таковость). Нёрай есть Недеяние». Философски обосновал логику Небытия Нисида Китаро, противопоставив ее аристотелевской логике Бытия, как односторонней, не имеющей отношения к конкретному бытию. Последнее постигается лишь интуицией, «глубинным созерцанием в состоянии Ничто», в «чистом опыте», когда нет посторонних мыслей, неразличимы субъект и объект; разум, чувство, воля — все едино.

Такая логика близка Бердяеву, который видит причину упадка человечества в господствующем типе сознания, делающего Свободу невозможной в принципе: «Все стало ограниченным и относительным, третье стало исключаться, ничто уже не может быть разом А и не-А, бытие стало бессмысленно логичным» (Философия свободы, 130). Но в тех же выражениях характеризуется логика буддизма Мадхьямики (Срединного Пути): не-А не есть А и потому есть А. Т. е. эта логика предполагает выход с уровня двойственности, множественности на уровень Единого, третьего, непротиворечивого, где нет разницы между А и не-А. (Кстати, односторонностью мышления возмущался и Гегель: «Здравый человеческий рассудок, как часто называет себя односторонняя абстракция, отрицает соединение бытия и ничто. Либо



бытие есть, либо его нет. Третьего не дано». ¹⁵ Согласно Конфуцию — противопоставление, «сравнение» (би) есть принцип мышления сяожэня; по Бердяеву — есть первоуродный грех, приведший мир к распаду.

Собственно, сама идея «бесосновности», *Ungrund*, как и идея изначального Небытия, не могла породить линейность, дискурсию — нет точки отсчета. Если подлинная Реальность, превосходящая все категории, абсолютный мир Истины есть Пустота, Ноль, Ничто, то оно не может служить «началом» (архе), и не может быть детерминировано. «Отсутствие» (*abhava*) служило для индийских логиков одной из семи категорий, которыми они доказывали реальность Небытия и иллюзорность мира видимого. «Существует, монахи, нерожденное, неставшее, неоформленное. Если, монахи, не существовало бы нерожденного, неставшего, несотворенного, неоформленного, то не было бы спасения от рождения, становления, сотворения, оформления. Но так как, монахи, существует нерожденное, неставшее, несотворенное, неоформленное, то и можно избежать рождения, становления, сотворения, оформления» (Удана 8, 3). Так Будда проповедовал Нирвану.

Иначе говоря, этот тип логики сопряжен с многомерным, «точечным», целостным мышлением: не «то или это» (тираническая логика «исключенного третьего»), а «то и это» или «это есть то». Кстати, понимание «бесосновности», над которой Бердяев размышлял всю жизнь, чем далее, тем более сближалось с восточным пониманием Небытия, в чём убеждают его поздние работы. В различении Экхартом Божества и Бога он видит основную интуицию германской мистики: в первооснове бытия лежит *Ungrund*, иррациональное, невыразимое в понятиях начало. Божество есть сверхбытие, невыразимая глубина, из которой рождается Бог. И потому о Божестве Экхарта, об *Ungrundé* Беме не может быть рационального понятия, ибо это великая тайна. Из апофатической теологии германская мистика делает вывод, что Божественное Ничто или Абсолютное не может быть Творцом мира. Бог-Творец появляется вместе с творением, и Он исчезает вместе с творением. Абсолютное же есть предельная Тайна. «Это ведет к утверждению двух актов: 1) из Божественного Ничто, из Божества (*Gottheit*), из *Ungrundá* в вечности

реализуется Бог, Бог Троичный. 2) Бог Троичный творит мир... Самое время и история есть внутреннее содержание божественной драмы в вечности. Это гениальнее всего раскрывает Я. Беме... Об Ungrund возможно лишь апофатическое мышление. Ungrund не есть бытие, первичнее и глубже бытия. Ungrund есть «ничто» по сравнению со всяким «что-то» в бытии... Ungrund глубже Бога, как и Gottheit Экхарта. Вернее всего истолковывать Ungrund как первичную, добытийственную свободу. Свобода первичнее бытия. Свобода не сотворена». Бердяев ссылается на слова Беме: «А основа той самой тинктуры есть божественная премудрость, а основа премудрости есть троичность безосновного Божества, а основа этой троичности есть некая неисследимая воля, а основа воли есть ничто» (Н. А. Бердяев. Дух и реальность, с. 432, 435). Буддисты находили в непроявленном Ничто, в Пустоте — Шунье, изначальную Просветленность, Бердяев нашел Свободу, но по сути это одно и то же.

Мы вновь убеждаемся, что у мистиков свой, универсальный язык, говорят они на языке «чистого опыта». То, что открывается в мистическом озарении, не может быть выстроено, изложено по порядку. Чтобы узнать Истину, нужно пребывать в Истине, исходить из первичного бытия, а не из сознания: лишь в глубине религиозного опыта, а не в разуме, снимается антиномичность. Потому, утверждает Бердяев, мистический опыт глубоко личный и вместе с тем есть растворение в безличном, сверхличном. Мистика относится к духу, который одновременно един, всеобщ, и индивидуален, неповторим. Этим мистика отличается от магии: мистика есть общение с Богом, магия — общение с космическими силами. Мистика духовна, дух имеет качество свободы, магия же свободы не знает: «магия остается во власти каузальной связи и детерминации. Закованность мира есть магическая закованность. И мир нужно духовно расколдовать» (там же, с. 442).

Потому философия и пришла в упадок, что исходит не из первичного бытия, а из вторичного, больного, «несчастливого» сознания. Гносеология должна стать онтологической. «Люциферианское знание» греховно, потому что ложно, фиктивно. Гносеология должна опираться на опыт религиозного откровения, а не на факт



науки, которая сама нуждается в опоре духа. Философии предстоит избавиться от рационализма, больше доверять первичной интуиции, сделаться «функцией религиозной жизни». У Бердяева было настолько сильным неприятие всякой зависимости, линейности, самого дискурсивного мышления, что он избегал даже слова «развитие» (нет его и в буддийских текстах, все возникает одновременно): «то, что называется «развитием», представлялось мне охлаждением, оно стояло уже под знаком необходимости, а не свободы. Мое мышление интуитивное и афористическое. В нем нет дискурсивного развития мысли» («Самопознание»). Как нет его и в афористическом стиле восточных мудрецов, начиная с Конфуция и Лаоцзы.

Признавая Дух первичным, отождествляя его со свободой, философ видит в духовной жизни человека единственную возможность выхода из тупика, из замкнутой схемы к конкретно-универсальному бытию. «Дух личен и раскрывается в личности, но он наполняет личность сверхличным содержанием... Основной признак духовного царства, что в нем нет родового, массового, коллективного, что в нем все индивидуально-лично и вместе с тем конкретно-универсально, соединено» (Дух и реальность, 370). Дух не только от Бога, но и от добытийственной свободы, от *Ungrundá*. Но это небытие, повторяет Бердяев, нельзя объективировать, нельзя сделать предметом понятийного мышления. «Неточно было бы сказать, что небытие есть, существует. О нем нужно сказать, что оно имеет экзистенциальное значение, значение в судьбе человека и мира. Духу присущ логос, и он вносит во все смысл. Но вместе с тем дух иррационален, внерационален, сверхрационален» (Дух и реальность, 380).

Естественно, при таком видении вещей познание для Бердяева есть «акт целостного духа», прорыв из горизонтальных связей в вертикальную ось, соединяющую индивидуальную душу с верховным Разумом. Отсюда «точечный», афористический стиль мышления; сближающий его с мудрецами Востока. «Моя мысль направлена на целостное постижение смысла. В ней все со всем связано. Афоризм есть микрокосм, он отражает макрокосм, в нем все» («Самопознание»). Ту же афористичность и по той же причине — нерасчле-

ненного, недвойственного восприятия, рождает логика Небытия, ориентированная на Триединое: «Реальная религия может быть основана лишь на Триединстве». Бердяев верит в благодать Христианской Троицы и «троичность безосновного Божества» Беме. Японцы называют эту логику «трехполюсной»: она обходится без противопоставления одного другому, при котором неизбежно страдает одна из сторон или обе, «слабый» уступает «сильному», тогда как возможно смотреть на вещи с «третьего полюса», чтобы видеть целостно. Этой особенностью своего мышления японцы объясняют умение избегать конфликтных ситуаций, что не только гармонизирует их искусство, но помогает организовать жизнь в целом, и что притягивает к ним многих, страдающих от дисгармонии (дукхи).

Для Бердяева, верившего в наступление нового эона — Третьего Лица Троицы, Троичность имела особый смысл. Эпоха новой духовности будет эпохой манифестации Духа Святого. Стяжание Его благодати приведет к просветлению сущего, к обожению человека. В Третьей Ипостаси Святой Троицы, в Духе Святом, раскроется, наконец, божественность мира, мира естественного, но просветленного, преображенного. И все вторичное, зависимое, порождающее зависимость, всякое рабство, исчезнет. «Божественное вдохновение как бы уничтожает человеческое «я». Такова же цель буддийского Пути — достижение Просветления в состоянии «не-я» (анатман). Буддийские мастера Японии творят в состоянии «муга», «мусин» (не-я, не-ум, санскр. anatman, acitta). Д. Судзуки комментирует: «Муга — своего рода состояние экстаза, когда исчезает чувство, что «именно я это делаю». Ощущение собственного «я» — помеха в творчестве... Муга, мусин, или недеяние, порождает самое совершенное искусство». А Нисида Китаро скажет: «Индивид, как отражение того, что пребывает в абсолютной, творческой, универсальной сфере, сам в свою очередь творит (хотя и отличен от единственного Творца, но составляет с Ним целое). Этому закону подчинены все реальные вещи, как таковые... Всякая единичность лишь момент индивидуального проявления абсолютного Небытия (абсолютно творческой жизни)». Жизнь Творца, не ограниченная ничем, дается погружением в свободу Небы-



тия, где нет ничего предустановленного. (Да, я забыла сказать, что Нисида Китаро не знал ни русского языка, ни русской философии, не был знаком с откровением Бердяева о миротворческой миссии человека, должно-го стать Богочеловеком. Однако жили они в одно время, улавливали одни и те же импульсы).

Логика Небытия или отрицание инерции мышления, инерции поведения, видимо, призвана изменить человека. Абсолютная непредвзятость, искренность позволяет увидеть Истину, исполнится Писанию: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин., 8, 32). Можно сказать, в этом квинтэссенция учения Бердяева. Истина доступна лишь Свободе... Добытийная Свобода дана человеку изначально, остается открыть ее в себе, победив себя, преодолев раздвоение всякого рода, став Целым человеком. «Часть» в принципе исключает возможность Свободы, Целый же человек всеедин, потому как единосущен с Богом. (И Будда, говоря словами индийского проповедника VII в. Чандракирти, — есть «оборотная сторона множественности, которая создает беспорядок в построениях нашего ума»). Человеку остается избавиться от того, что мешает ему исполниться, стать истинным человеком, Новым Адамом, который все одухотворит, всему сообщит целостность, Целое же «находится в духе, не в природе» (Н. Бердяев).

Изменить сознание следуя логике Небытия или Свободы, утвердить внутренний экзистенциальный универсализм личности, а не внешний объективированный универсализм рабства. И это возможно, ибо Личность изначально Богочеловечна. Все может преобразиться «через верховенство личности».

Конфуций же скажет, отвечая на вопрос любимого ученика Янь Юаня — «что такое Жэнь?» (С ним он может говорить о сокровенном: Янь Юань не скорбит о том, что беден). «Победить себя, вернуться к Ли, тогда и появится Жэнь (Человечность). Когда однажды, победив себя, вернуться к Ли, Поднебесная вернется к Жэнь. Человечность зависит только от себя, не зависит от других» (Лунькюй, 12, 1). Это одно из самых сокровенных мест Лунькюя, ключ к пониманию Конфуция, его веры в конечное Спасение человека. (Недаром переводят по-разному, каждый по-своему). Здесь каждое слово наполнено смыслом. Прежде всего, само

Ли, о котором уже шла речь. Благодаря следованию Ли осуществляется воля Неба, энергия Земли соединяется с энергией Неба, и все осуществляется. Отвечая ученику, Конфуций обобщает значения Ли: «На то, что не Ли, не смотри. Того, что не Ли, не слушай. Того, что не Ли, не говори. Того, что не Ли, не делай» (там же). И это не так просто, иначе Будда не говорил бы о том же, проповедуя Восьмеричный Путь. (Разве что выделяя концентрацию внимания — самадхи).

Как сказано в Лицзи словами Конфуция: «Благодаря Ли прежние правители преемствовали Небесный Путь, управляли человеческими чувствами. Тот, кто терял Ли, умирал, кто имел Ли, тот жил... Совершенно мудрые заставляли нас следовать Ли». Можно сказать, Ли есть правильное ко всему отношение, соответствующее природе вещей, пульсирующему ритму Вселенной, — дар Равновесия, Срединности (не навреди, не делай другому того, чего не желаешь себе). Без Ли нет Жэнь, а именно в Жэнь основа конфуцианского учения. Иероглиф «жэнь» состоит из двух элементов: «человек» и «два». Т. е. Целый человек — призван из двух делать «одно», соединять две стороны макро- и микромира: Небо—Землю, Человека—Природу, Долг—Чувство, Прошлое—Настоящее, потому способен «расширить Путь». (Для Бердяева «Человечность есть главное свойство Бога, не всемогущество, а человечность, свобода, любовь»).

Естественно, знающий Жэнь пребывает в покое, ему не нужно усердствовать, стараться, все само происходит наилучшим образом. Потому Конфуций и говорит: «Думающий (чжи чжэ) наслаждается водами. Человечный (жэнь чжэ) наслаждается горами. Думающий подвижен. Человечный покоен» (Луньцзюй, 6, 23). Знающий Жэнь внутренне непротиворечив, потому все вокруг пребывает в покое. (И опять вспоминается Бл. Августин: «В Христовой Церкви ты найдешь бездну, найдешь и горы: найдешь малое число хороших людей — ведь гор тоже мало — бездна же широка: она означает множество худо живущих» (На псалмы, 3, 5, 10)).

Конфуций не случайно в своем ответе ученику трижды употребляет иероглиф «возвращаться». Возвращаться к древности, ибо древние, следуя Ли, жили в согласии, были ближе Небесной природе, которой изначально присущи «Пять Постоянств». И нужно не

менять изначальный порядок, а возвращаться к нему, к Основе, к следованию Пути, который сам по себе ведет к высшему Добру *.

«Победить себя», значит, победить в себе то, что мешает человеку вернуться к себе истинному, стать самим собой. («Познавший себя узнает, откуда он». Плотин. Энн, 6, 9, 7). И Конфуций акцентирует личное: все зависит от самого человека, потому что человек изначально совершенен, в нем заложено больше, чем в любом из обществ. Потому победить в себе неистинное можно лишь самому. Человек первичен, он так же изначально совершенен, как Небо **. И даос Чжуанцзы скажет: «Смотрит на другого тот, кто не видит себя; овладевает другими тот, кто не владеет собой». А наш поэт:

Останься тверд, спокоен и угрюм.

Ты — царь. Дорогою свободной

Иди, куда тебя влечет свободный ум.

Собственно, в этом сходятся все духовные пути: следовать не внешнему, а внутреннему голосу, стать тем, кто ты есть в глубине своей, тогда станешь ближе Богу. В этом едины все религии, видя корень зла в эгоцентризме, ввергающем человека в грех, в причинную зависимость. Преодолевший свое эго начинает жить в ладу с миром, не навязывая ему себя, не внося раздора. Чжуанцзы скажет: «Тело уходит, органы чувств отступают. Покинув тело и знания, уподобляюсь всеохватывающему. Вот что значит «сiju и забываюсь». Но и христианин верит в спасение через смирение, умаление сугубо человеческого ради Божественного, стремится преодолеть двойственность человеческой

* В японском комментарии к словам Конфуция говорится: Закон Неба или закон Природы добр, но человек своими эгоистическими помыслами нарушает этот Закон, потому утратил поддержку Неба. Если же человек преодолевает свой эгоизм, то Ли — Благожелательность, как Закон Неба, вернется к нему; закон Природы не может быть плох. Потому и сказано: «вернуться к Ли», т. е. преодолеть свои похоти, облагородится, чтобы не только тебе, но и всем было хорошо.

** В японском комментарии сказано: «Вернуть Человечность можно лишь самому, не с помощью других». Это значит, что Любовь всегда индивидуальна. Жизнь — это то, что нельзя получить или дать извне, нельзя заставить любить. Это значит, что Путь Любви должен стать Путем человека.



природы, распятой между светлой бездной благодати и темной бездной греха.

И не говорил ли Плотин о пути к просветлению, как пути внутрь себя, забыв о себе: «ум должен... как бы отпустить себя, не быть умом» (Энн., 3, 8, 9) (то, что буддисты называют «не-умствованием»). Наконец, вспомним Экхарта: «Отрешенность настолько близка к «ничто», что нет ничего достаточно тайного, чтобы найти в нем место для себя, кроме Бога. Он так прост и так тонок, что находит Себе место только в отрешенном сердце».

Что уж говорить о Бердяеве? Уже в «Философии свободы» он уверяет: всякое знание абсолютного бытия есть акт самоотречения отпавшего индивидуального разума во имя Разума универсального (который буддисты называют Единой Татхатой, Истинной Реальностью). Бердяев видит в эгоцентризме гибель сущего, победу первородного греха. «Эгоцентризм означает двойное рабство человека — рабство у самого себя... и рабство у мира. Эгоцентрику не хватает человечности. Он любит абстракции, не любит живых, конкретных людей» («О рабстве и свободе человека», с. 38).

Естественно, отрицание вторичного не есть отрицание первичных свойств личности, ее духа, ее Свободы, есть отрицание конечного во имя бесконечного. По Бердяеву, человек сам по себе уже есть разрыв в природном мире, он вкоренен в мире духовном и не сбывается без Бога. Потому, кстати, отрицал всякую масовость, лицемерные или безответственные апелляции к народу. «Рабство у народа есть одна из форм рабства. Он требовал распятия всех своих пророков, учителей, великих людей. Истина всегда бывает в личности, в качестве, в меньшинстве. Но эта истина в своем проявлении должна быть связана с народной жизнью» («О рабстве и свободе человека», с. 141). Т. е. нужно радеть о народе, но не поощрять его слабости. И разве это не перекликается с мыслями Конфуция о народе, который можно повести за собой, но нельзя объяснить почему, ибо непросвещенный народ не знает Пути. Но пробужденный, цзюньцзы, совершенствует себя ради усовершенствования других, зная о том, что народ может преобразиться, если преобразится каждый в отдельности, а не скопом, не в массе, которая непроница-

ема для Света. Но для этого нужно «Любить народ и стремиться к Человечности — Жэнь» (Луньюй, 1, 6).

Итак, цель буддийского Пути — избавление от Авидьи, заикленности на себе ложном, от Авидьи, которая нарушает изначальную Гармонию, привнося в мир волнение, соперничество, тревогу, смерть. Не случайно Авидья соотносится с двухзначной логикой, а там, где «два», там несовпадение интересов, там столкновения, войны, конфликты. Уже Природа вопиет о пощаде, а человеческое невежество продолжает свою демоническую работу, техникой, взрывами бомб разрывая землю на части (чтобы уподобить себе). Уже отовсюду слышится: «Не стреляйте!», и даже не потому, что убивающий перестает быть человеком, убивающий другого убивает и себя, убивает Жизнь, а потому, что уже нечем дышать, и сколь ни велико долготерпение Природы, и у него есть предел. Земля сбросит с изнемогающего тела этот обезумевший народ, утративший природные инстинкты, народ, на нелепость которого еще Св. Августин сетовал: «Если бы Адам не отпал от Тебя, не излился бы из его чрева этот морской рассол, род человеческий, предельно любопытный, неистово надменный, неустойчиво шаткий» (Исповедь, XIII, 20, 28).

Победа над возможностью войны, по словам Бердяева, зависит от того, изменится ли структура сознания. Со времен Аристотеля принято думать, что существует право господства одного над другим, что «власть» есть абсолютное начало — архе. И чем дальше, тем больше сознание становилось воинственным, болело негативизмом, духом всеотрицания; не потому, что существует противник, а потому что само сознание изнемогает без жертвы. И пока не изменится сознание, не прекратится вражда, противопоставление одного другому без всякой на то надобности, человечество не может быть уверено в будущем, найдет повод самоуничтожиться.

Вся надежда на противоположный процесс накопления ума, духовных сил, на пробуждение от сна, к которому призывал еще Антоний Великий: «Пробудимся от сна, пока еще находимся в теле сем, воздохнем о себе самих, и будем оплакивать себя от всего сердца нашего». Или — избавимся от мучений чрез сердечное Покаяние. И пусть прозревших не так много — «Исти-

на всегда бывает в личности, в качестве, в меньшинстве», — процесс высветления ума идет. Приходит ощущение того, что за видимой оболочкой, опутавшей человека, как паутина или кокон бабочки, есть Нечто невидимое, но Истинное, ради чего все и существует. И человеку дано узнать это Истинное и уподобиться Ему. Иначе зачем ему было появляться на свет? Все уже есть в Прабытии, и Спасение, и Свобода, и странно было бы не воспользоваться этим после тысячелетних испытаний. Неизбежен прорыв сквозь майю, слияние с Высшим, обожение мира, которое, по мистическим пророчествам, произойдет неожиданно, в какой-то день, о котором говорит и Конфуций: когда однажды, «в какой-то день победить себя». Поднебесная вернется к Благожелательности. Об этом «дне», возвещанном свыше, напоминали многие святые. «В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин., 14, 20). И можно вспомнить слова Ламартина: «Человечество подобно ткачу, работающему на станке времен с изнанки. Придет день, когда взирая на другую сторону ткани, человечество узрит картину дивную и величавую, вытканную на протяжении веков его собственными руками, причем само оно не ведало ничего, кроме путаницы нитей на изнанке ткани. В этот день человечество преклонится перед Провидением, проявляющем себя в нем самом». Но узреть эту «дивную картину» он сможет, победив себя, пробудившись от сна, и возблагодарит тех, кто знал, что делал, кому Господь или Небо вручили «основу и уток», чтобы они могли наводить узор и устранять узлы мировой ткани.

В общем, стоит человеку представить себя истинного, как он захочет измениться. А об этой возможности, о прорыве к самому себе, к Духу, к Богу говорят все пророки. Говорят и буддийские наставники, помогая пережить полное преображение, скачок сознания, Озарение — Сатори, «Распустившийся цветок ума». Ум, отпущенный на волю, на Свободу, предоставленный самому себе, возвращается в свою обитель «таинственно-прекрасного», где пребывает Праждня, которая есть в каждом и ждет своего дня. Познание Божества предполагает прохождение через катастрофу сознания, через духовное озарение, изменяющее самую природу разума. Просветленный, озаренный разум есть уже иной

разум, не разум мира сего». И если бы я не прочла это в «Философии свободного духа», то подумала, что это произнес кто-то из дзэнских наставников.

Собственно, если истинносущее извечно и одновременно проявляет себя (смена явлений происходит в иллюзорном мире), то узреть или пережить это истинносущее можно лишь разом, в «акте целостного духа», когда спадет оболочка души, и все вдруг озарится духовным Светом. Т. е. возможен прорыв из исторического времени в экзистенциальное, в Метаисторию, которая задана изначально и независима от человеческой истории. И все, что в ней существует, все нареченное человеку, сбудется, и Третий эон, пришествие Духа Святого, и возгорание «искры» Божьей в самом человеке. Оттого Бердяев постоянно возвращается к мысли об устремленности человека к Богу и Бога к человеку, в чем его упрекали и соратники, и церковь. Но та книга, которая вызвала нарекания («О смысле истории. Опыт оправдания человека», М., 1914), по большому счету, не могла не появиться в то время, когда и появилась, — как напоминание человеку о том, что он есть. «Много писали оправданий Бога, теодицей. Но наступает пора писать оправдание человека — антроподицею... Книга моя и есть опыт антроподицеи через Творчество» (с. 261). Потому призывал повернуть мысль и чувство вовнутрь себя, ибо внешнее, материальное есть лишь символизация совершающегося в глубине духа, в Человеке. «Последняя тайна человеческая — рождение в человеке Бога. Последняя тайна Божья — рождение в Боге человека. И тайна эта единая тайна». В этом загадка человека.

Что касается неприятия идеи Бердяева, то и В.В. Розанов, надо думать, отвергал в запальчивости идею мессианства и антроподицею Бердяева, ссылаясь на то, что момент призвания «настает неожиданно» и обыкновенно для народов, им не занимавшихся. Это дело «рук Божьих», не «рук человеческих», и потому, — весьма кстати, — России «политики больше не нужно» («Из философии народной души», 1916 г.). Но вряд ли Бердяев возражал против этого. Уже в «Философии свободы» он пишет о том, что Бог имманентен миру и человеку, так же, как мир и человек имманентны Богу. Человек божественен по своей природе, мировой про-



десс есть самооткровение Божества. Бог возжелал, чтобы люди были подобны Ему. В Христе произошло обожение человеческой природы; Он хотел, чтобы люди были как боги, это была Его цель.

Может быть, Бердяев был особенно одарен интуицией Целого, чувством единичного как Единого, и потому его логика сближается с логикой Небытия или Всеединного. Он ощущает присутствие одного в другом: Бога в человеке и человека в Боге. Без прорыва снизу вверх, без встречной Божьей помощи возможно ли Спасение? Пусть одни это называют обожением тварного мира, победой над грехом, злом; другие говорят о естественном преображении энергии, но это самое естественное движение к Добру возможно благодаря, так сказать, предустановленной Гармонии, благодаря Великому замыслу Неба. В процессе Творчества утончается, преобразуется сама энергия, одухотворяется, согласно Великому Плану, Небесному повелению. Важно, видимо, то, что те и другие верят в конечное Спасение человечества, способного к преобразению через способность к Творчеству, к самореализации через приобщение к Духу. То, что было недоступно старому Адаму, то доступно просветленному, духовно целостному человеку или новому Адаму, Целому человеку. И это не может не случиться однажды, ибо Дух первичен и смысл мира духовен.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Григорий Сковорода. Соч. в 2-х т. М., 1973. Т. 2. С. 8.
2. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 11.
4. Соловьев В.С. О философских трудах П.Д. Юркевича. Приложение к «Философским произведениям» П.Д. Юркевича. М., 1990. С. 554, 556.
5. Утимура Кандзо. Собр. соч. в 40 т. Токио, 1980—1984 Т. 3. С. 136, 137, 147.
6. Цит. по: Малявин В.В. Конфуций. М., 1992. С. 72—73.
7. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.
8. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 208.; То же. М., 1991. С. 192.
9. Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. М., 1916. С. 52—53.
10. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1989. С. 373.
11. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 136.
12. Розенберг О.О. Цит. соч. С. 191, 193.

13. Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма. М., 1919. С. 28—29.
14. Цит. по: Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1989. С. 506—507.
15. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971. С. 95.

ЛИТЕРАТУРА:

Сочинения китайской классики в 20-ти т.
(на кит. и на япон. яз.):

1. Лунъюй. Т. 2—3. Токио, 1965.
2. Мэнцзы. Т. 5. Токио, 1966.
3. Лаоцзы. Даодэцзин, т. 6, Токио, 1968.
4. Великое Учение. Учение о Середине. Т. 4. Токио, 1967.
5. Китайская мысль в 12-ти т. Чжуан-цзы. Т. 12. Токио, 1987.
6. Утикура Кандзо. Собр. соч. в 40 т. Токио, 1980—1984.
1. Аврелий Августин. Исповедь Блаженного Августина. М., 1991.
2. Григорий Сковорода. Соч. в 2-х т. М., 1973.
3. Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.
4. Якоб Беме. Аврора или утренняя заря в восхождении. М., 1990.
5. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
6. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
7. Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991.
8. Эрих В. Борьба за Логос. М., 1915.
9. Перевод фрагмента из Лунъюй Н.И. Конрада. // Бамбуковые страницы. Антология древней китайской литературы. М., 1994.
10. Померанцева Л.Е. Поздние даосы («Хуайнаньцзы» — 2 в. до н. э.). М., 1979.
11. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.
12. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.



Из города, в котором я живу, давным-давно ушла всякая политика. Сначала — мировая, потом — большая, а затем — и вся остальная. Мировая — ушла с революцией и бегством правительства, большая, наверное, — с Зиновьевым и Кировым, а вся остальная — сразу после войны, по «ленинградскому делу». Остались одни городские проблемы: жилье, транспорт, дороги, вода, отопление. Произошла, так сказать, обвальная «прозаизация» исторического предназначения. Нечто сходное случилось и со всей страной, что особенно отчетливо ощущается в нашем городе, где прошлое оставило такие прекрасные следы. Здесь «камень не меняет выражения», не меняет его и железо. И тихий «клекот решетки орлиной», с весьма отчетливым римским акцентом, напоминает жалеющему о наших потерях на нелегком историческом пути. А потеряно страной — и материально, и духовно — много, ох, как много! Ведь были же мы когда-то Третьим Римом, и были им не случайно, и довольно долгий срок.

По утверждению специалистов по данным вопросам, впервые представления о месте своей страны в мире стали оформляться на Руси сразу же после принятия христианства и имели целью противопоставить русские земли степным соседям и причислить Русь к христианскому миру¹. Радикальные изменения в этом вопросе произошли во второй половине XV столетия, после перехода Константинополя под власть турок в 1453 году. С этого времени Русь начинает рассматривать себя как избранную землю, выделяющуюся из всего христианского мира своим особым благочестием. Именно на этой

основе и возникло представление о Москве как о «новом граде Константина»², представление, заметим, державшееся в нашей стране в качестве краткой формулы ее исторического предназначения очень долгий срок. Не поколебали его ни петровские реформы, лишь прибавившие к этому отождествлению в период расцвета Российской империи в конце XVIII в. еще и светский римский элемент — непобедимость римского оружия как бы перекочевала на берега Невы, в чем можно наглядно убедиться, созерцая петербургский ампи́р. Таким образом, истинный рубеж XIX века, Первую мировую войну³, русское общество, придерживавшееся официальных воззрений, встретило с убеждением в том, что наша страна по-прежнему остается «Новым Царьградом» и «колыбелью царства христово на земле», каковой и является со времен Владимира Мономаха⁴.

При определенном подходе к истории, все подобные вещи, конечно, могут рассматриваться как не имеющие никакого существенного влияния на реальный исторический процесс. Но лишь при определенном подходе. Если же вспомнить убеждение наших предков в том, что стихия народной жизни не в малой степени определяется идеями, господствующими в общественном сознании на том или ином отрезке истории, то «царьградская» самоидентификация нашей страны может быть рассмотрена как один из важнейших элементов национального самосознания, как краткая формула исторического предназначения России, утрата которой говорит о радикальных изменениях как во внешнем мире, так и во всей стране. Остается добавить только, что «римская» формула была утрачена не легко и не сразу. Какое-то время на ее месте функционировал почти равноценный по содержанию социалистический эквивалент, провозглашавший Москву «авангардом всего прогрессивного человечества» и выполнявший, по сути дела, те же функции. Если отвлечься от разных исторических обстоятельств и разных сроков, отведенных историей для двух этих самоопределений, то легко обнаруживается почти полная тождественность их содержания: в обоих случаях государство как бы провозглашало себя инструментом некой духовной традиции, претендующей на универсальное значение, и, в более или менее скрытой форме, обещало



способствовать ее реальной универсализации. После исчезновения в 1985—91 гг. социалистического эквивалента в общественном сознании страны явно образовалась некая брешь. Отсутствие исторической самоидентификации до сих пор ощущается как некое дискомфортное состояние, поскольку до сих пор считается, что каждой уважающей себя нации положено иметь историческое предназначение, ибо давно замечено, что народы живут «не хлебом единым», а государство без идеи, как это понял еще св. Августин, превращается в нечто весьма малодостойное.

Единственным утешением в этой малоприятной ситуации может служить то обстоятельство, что не мы одни в ней оказались. Нечто подобное происходит сейчас с многими странами. Например, с Индией, Турцией, арабским миром. Но наибольшее сходство с нашей страной в этом плане обнаруживает, пожалуй, наш великий восточный сосед, который так же, как и мы, вплоть до середины XIX века рассматривал себя в качестве естественного — географически данного — центра мира и единственной человеческой цивилизацией. «Тянься» («Поднебесная») или «Чжунго» («Срединное государство») — вот как воспринималась эта страна ее жителями, вкладывавшими в эти слова и претензии на культурно-политическую универсальность, и ощущение уникальности своего положения в этом мире и многое, многое другое.

И Третий Рим, и Поднебесная превратились в обыкновенные суверенные государства по историческим масштабам совсем недавно, в пределах этого, уходящего, столетия; причем трансформация обеих стран — следствие одного и того же процесса, что, собственно, и оправдывает их сравнение. Упомянутые выше самоидентификации возникли как некие символы своего положения в мире и своим появлением были обязаны отсутствию подлинного единства тогдашнего мира, разделенного на несколько довольно слабо связанных между собой регионов. Действительно, Крымская кампания, Восстание тайпинов и война Севера и Юга в Соединенных Штатах еще происходят как бы в разных измерениях. Но это уже были самые последние дни региональной раздробленности. Начиная со второй половины XIX столетия мир начал интенсивно оформ-

латься в некое новое единство на основе капиталистического рынка, вовлечение в который требовало отказа от традиционного локального или регионального мировоззрения, целого комплекса реформ и всего того, что в специальной литературе называется емким словом «модернизация».

По мнению некоторых специалистов, мучительный процесс модернизации в России насчитывает уже более трех веков. В Китае он — несомненно короче. Даже если отсчитывать от Опиумных войн 1839—1842 гг., то и тогда набирается лишь полтора столетия. Но остротой и глубиной культурного конфликта Китай несомненно намного превосходит Россию. Именно на примере Китая стало ясно, что модернизация предполагает взаимодействие, а часто и противостояние на междоцивилизационном уровне. Об этом, правда, говорилось и в России. Так, например, В.О. Ключевский, констатирующий наличие в послепетровской России «двух враждебных складов жизни»⁵, по сути дела, имел в виду совмещение в одной общественной структуре двух различных цивилизаций. Что же касается Китая, то интенсивный период реформ был равен, в глазах конфуцианских ортодоксов крушению великой духовной цивилизации, идущей от императоров Яо и Шуня.

Приблизительно то же самое думают и современные приверженцы традиционной китайской культуры. Так, например, Цзи Сяньлинь, опираясь на учение Арнольда Тойнби о дискретности исторического процесса и смене различных цивилизаций, рассматривает «вестернизацию» традиционного Китая как взаимодействие различных цивилизаций («вэнь мин») ⁶. Думается, что такая постановка вопроса справедлива и для России, но еще в большей степени — для Китая. Ведь обе эти страны, в процессе взаимодействия с так называемой «передовой частью человечества» вынуждены были пойти на радикальные перемены в своей духовной традиции и сменить такие ее опорные элементы, как модель мира и культуры.

Несмотря на то, что во многих отношениях Россия была намного ближе к европейскому миру, чем Китай, процесс преобразования в обеих странах, протекавший, кстати сказать, крайне мучительно и не завершившийся поныне, имел поразительно много общего, начиная от

раскола на почвенников и западников, реформаторов и ортодоксов, с ожесточенной полемикой между ними, кончая поисками альтернативы вестернизации в виде социалистического выбора. Именно этот социалистический выбор в обеих странах закрыл на время все проблемы, связанные с модернизацией, превратив «догоняющие цивилизации» в «шагающие в авангарде». Отставание приняло сугубо частный характер промышленного или даже технического, имеющего краткосрочную актуальность, что и закреплялось лозунгом «догнать и перегнать» с упором, естественно, на последнем слове. В настоящее время эти ресурсы общественного сознания в обеих странах можно считать исчерпанными и проблема модернизации занимает подобающее ей место в историческом сознании как Китая, так и России. Показательна в этом отношении статья китайского историка Ван Дуна «Создание новой теории особой модернизации Китая и идейное наследие Сунь Ятсена, Мао Цзэдуна и Дэн Сяопина». Ван Дун как бы решает в этой статье двойную задачу: охарактеризовать особенности современной китайской модернизации и вернуть этой проблеме присущее ей место в исторической науке. Основной спецификой китайской модернизации, по мнению автора, является ее совмещенность с триадой «стабильность—реформа—развитие». Что же касается истории, то здесь, по нашему мнению, заслуживает особого внимания признание китайского специалиста, что именно модернизация, а отнюдь не классовая борьба или отпор американскому империализму, была главным содержанием истории китайского общества, начиная с Опиумных войн⁷. И именно за этот, исторически достаточно короткий период, как мы уже упоминали выше, Китаю пришлось пересмотреть свои многовековые традиции, среди которых модель мира «хуа-и» («Китай-варвары») по праву занимала одно из главных мест.

МИР «ХУА-И» («КИТАЙ-ВАРВАРЫ»)

Традиционный китайский миропорядок в синологической литературе очень часто называют «конфуцианским». На самом же деле, он намного древнее кон-



фуцианского учения и основан на совмещении китайской монархией политических и сакральных функций. Согласно этим представлениям, китайский монарх, который далеко не случайно назывался «Тянь цзы» то есть «Сын Неба», являлся не только субъектом политического управления государством, но и исполнителем высших сакральных обязанностей, прежде всего, поддержания ритуальной коммуникации с высшими сакральными ценностями официального китайского пантеона — Небом, Землей и предками императорской фамилии. Синтезом сакральных и политических функций Сына Неба можно считать его мироустроительную деятельность или наведение порядка как в пространстве, так и во времени. Политическое пространство распадалось и географически, и политически на две части — внутреннее и внешнее. Во внутреннем, на землях, пригодных для земледелия, жили китайцы, которые в силу своей цивилизованности могли быть подданными Сына Неба. На них и приходилась большая часть благих влияний императора, преимущественно «дэ цзэ» («потоков благой мироустроительной силы дэ») или «энь цзэ» («потоков императорского милосердия»), которые и приводили внутренние земли, — они же Тянься, то есть Поднебесная, они же Чжунго, то есть Срединное государство, — в состояние «великой гармонии» («тай пин»). Внешние же, окраинные земли, за небольшими исключениями были заселены дикими народами, «варварами», которые из-за своего нецивилизованного состояния и непостоянного характера быть подданными Сына Неба не могли, но сохраняли некоторые шансы на трансформацию («хуа») под влиянием благих воздействий императора, что и позволяло им также приходить в более или менее приличное состояние. На уровне государственных институтов процесс трансформации варваров осуществлялся в рамках так называемой системы «чао гун» («приношения дани ко двору»). Эта дань, или «дары земли», носила сугубо ритуальный характер и являлась формальным выражением внешнеполитической «искренности» то есть той «искренности», с которой приезжающие народы под воздействием благотворного влияния Сына Неба обращались к процессу нравственной трансформации. Таким образом, содержание внешних сношений Средин-

ной империи с внешним миром представляло собой, по сути дела, процесс приобщения «варварской периферии» к центру цивилизации, имеющий целью их «преображение». Главным моментом в этом «преображении» был именно факт прибытия в имперскую столицу, который как бы снимал на время противоречие между внутренним и внешним политическим пространством и устанавливал в нем всеобъемлющую гармонию.

Поскольку в качестве мироустроителя император был вынужден заниматься установлением совершенного порядка не только в пространственной, но и во временной сфере, то для приездов «людей из дальних земель» устанавливались определенные сроки, в которые их приезд рассматривался как особенно ценный. Наиболее предпочтительным в этом плане было прибытие к празднику Нового года, что рассматривалось как помощь императорским усилиям гармонизировать годовой цикл и тем завершить устроение мироздания как в пространственном, так и во временном аспектах. О важности «обращения к искренности в положенный срок» красноречиво говорят официальные документы многих династий, связанные с новогодними торжествами. Одно из наиболее красочных свидетельств — послания императора Гао-цзуна (Цяньлуна), адресованные многочисленным иностранным миссиям, съехавшимся в Пекин на праздники, посвященные концу старого, 1792-го, и началу нового, 1793-го, годов. Обращаясь к вьетнамскому посольству, Гао-цзун написал следующее: «Занимаясь упорядочиванием окраин, (Я, император), при подношении дани выше всего ценю прибытие к Новому году. Опекая государства и проявляя мягкость к дальним народам, (Я, император), в момент весенних торжеств распространяю (на дальние народы) монаршую милость, дарующую им счастье. Выказать рвение и прибыть ко двору, преодолеть морские пучины и тем продемонстрировать (соблюдение) ритуала — (это похвально). Трава мин⁸ распускается точно в Новый год, и именно первый день нового года больше всего подходит для выражения (вашей) почтительности императору»⁹.

Хотелось бы отметить, что приведенное выше краткое изложение традиционной китайской системы внешних сношений основано на официальных докумен-

тах. Иными словами, традиционный китайский подход к внешнему миру не был неким смутным представлением, свойственным стихийному народному сознанию. Это была хорошо разработанная официальная государственная доктрина, на базе которой и создавалась вся внешнеполитическая китайская документация. И всякие разговоры о том, что китайцы писали одно, тогда как на самом деле понимали все как надо, то есть в духе современного международного права, есть лишь свидетельство того, что и современная духовная культура имеет ограниченную возможность проникновения в иную духовную традицию, желая трактовать ее как своеобразное внешнее украшение некой неизменной сущности. Это можно расценить как еще одно свидетельство того, что процесс модернизации Китая на определенной стадии действительно имел характер междивизиационного взаимодействия.

Очень многие отечественные китаисты, первоначально твердо убежденные в том, что «чао гун» не представляет из себя ничего более серьезного, чем забавную ритуальную особенность, лишь постепенно и с большим трудом приходили к выводу, что внешние взаимоотношения традиционного Китая действительно строились на совершенно иных основах, нежели те, что положены в фундамент современного международного права. Столь же трудно и образованным китайцам было отрешиться от привычных ритуальных аспектов внешних сношений и перейти на правовые принципы и прагматические ориентиры. Любопытно отметить, что даже столь просвещенный император, как Гао-цаун (Цяньлун), был совершенно убежден, что строптивость чужеземцев происходит потому, что они не имеют возможности как следует проникнуться величием китайской цивилизации, и потому приказал продемонстрировать им все великолепие императорских дворцов. С точки зрения китайских государственных сановников, миссия лорда Макартнея, прибывшая в Пекин в 1793 г., состояла из «ничего не ведающих и безрассудно ведущих себя» варваров, которые вовсе не стремились, как это положено, «обучаться преображению», а преследовали совершенно иные, мало понятные императорскому двору цели¹⁰.

Симптоматично, что многие из цинских ортодоксов даже после тяжелых уроков Опиумных войн и Тай-

пинского восстания (1850—1864) не могли осознать, что настало время с системой «чао гун» расстаться навсегда. Так, один из сподвижников Цзэн Гофаня (1811—1872), известный сторонник прагматичного направления «науки периода Хань» Ван Кайюнь (1832—1916) искренне полагал, что все внешние проблемы можно решить на традиционной основе «Китай-варвары». В переложении его ученика, Чэнь Чжаокуя из Гуйяна, внешнеполитическая доктрина Ван Кайюня выглядела следующим образом: «Совершенные мудрецы отделяли внутренние земли от внешних. Они заботились лишь о том, чтобы [из внешних земель] приезжали с данью ко двору и (вовсе) не занимались обороной на случай агрессии (с их стороны), так как при совершенном государственном правлении и достижении ясности в самосовершенствовании не существует никаких внешних опасностей. Что же касается так называемых принципов «привлечения дальних народов» («лай юань») и «проявления мягкости к приехавшим издалека» («жоу юань»), то они касались лишь взаимоотношений с сопредельными государствами, уже носившими пояса и шапки. Теми же, кто жил за морями, (совершенные мудрецы) не утруждали свое сердце»¹¹. Ван Кайюнь свято верил в то, что все неприятные внешнеполитические проблемы Китая можно разрешить, придерживаясь традиционных классических принципов совершенных мудрецов, и предлагал китайским политикам совершенно уникальный рецепт. «Я хочу, — говорил Ван Кайюнь, — чтобы все приезжающие во внутренние земли из-за моря обращались с просьбой (о присвоении им статуса) «рабов и наложниц» («чэнь це»), тогда и говорящих об экономике станет меньше»¹².

Мы далеки от того, чтобы трактовать приведенный текст как свидетельство потрясающей неосведомленности о положении дел в мире. Для нас намного интереснее другой аспект — дискретность мирового культурного континуума и ограниченность взаимодействия различных культур на фундаментальном, междисциплинарном, уровне: в грохоте уже достаточно внушительной артиллерии, главного детища промышленной революции и одного из важнейших средств внешней политики, создававшей новое, глобальное единство на базе капиталистического хозяйства, в Китае еще слыш-



ны были голоса тех, кто не утратил надежды на ритуальное единство мира. Что это, если не свидетельство соприкосновения двух совершенно различных цивилизаций?

Такую трактовку, как нам представляется, подтверждает и сравнение принципов международного общения, восходящих к Вестфальскому миру, с теми, что лежали в основе модели «Китай-варвары». Прежде всего надо подчеркнуть, что фундамент двух данных систем совершенно различен. Если европейские нормы придерживались равенства всех суверенных субъектов внешних сношений, то китайская система была строго иерархична, если европейцы придерживались принципа невмешательства во внутренние дела, то китайцы исповедовали благотворное воздействие. Взял верх, как известно, европейский принцип. Но побед без потерь не бывает. И если к двум системам подходить с точки зрения культуры, то надо отметить, что традиционный тип китайских взаимоотношений с внешним миром не просто имел характер некоего ритуального торжества, но и как бы возводил международное общение к самым глубоким основам традиционной духовной культуры, рассматривая его в качестве одного из аспектов общего мироустройства, тогда как современная система международного права не может быть ни чем иным, кроме как одной из частей довольно сухой формальной системы. Не случайно, наверное, даже генеральные ассамблеи ООН не могут превратиться в нечто большее, чем деловое (или не очень деловое) общение. Трансформация в таинство здесь полностью исключена.

В заключение темы «хуа-и» мне бы хотелось привести один небольшой пример того, что старый Китай не совсем еще утратил власть над умами современных синологов. В «Вестнике научно-исследовательского института китайской культуры при Сянганском китайском университете» в 1970 г. была опубликована рецензия Чжао Линъяна на монографию В. Франке «Китай и Запад» (Колумб. ун-т, 1967), в которой рецензент хотел несколько смягчить ту жесткость, с которой китайские власти относились к приезжим иностранцам, и показать, что система «хуа-и» — всего лишь теория. Однако эта теория навязчиво напоминала о себе в каждой цитате, где приводился китайский текст. Так,



говоря о благосклонной позиции императорского двора к арабским и персидским купцам в эпоху Тан (618—907), рецензент цитирует один официальный танский документ, в котором, между прочим, есть такие слова — «варварские корабли из южных морей в сущности приплывают (в Китай) из-за страстного стремления (варваров) к преображению («му хуа»)»¹⁸.

Ко всему этому надо добавить, что четкая государственная доктрина дополнялась еще и смутными представлениями неорганизованного общественного сознания, которое было склонно к демонологизации внешнего мира. В течение XIX столетия эти настроения широких народных масс не раз выходили на поверхность из-за агрессивной политики западных стран. Вызывала их и деятельность христианских миссионеров, о чем красноречиво свидетельствует китайский лубок. В коллекции, собранной акад. В. М. Алексеевым, есть очень живописные подтверждения подобной позиции по отношению к иностранцам, снабженные вдобавок весьма красноречивыми надписями. Например: «Этот боров — предмет поклонения заморских чертей» или «Вы, кто служите Лао-цзы и Будде, вам надо объединиться и уничтожить заморских чертей»¹⁴. Мой учитель, Б. И. Панкратов, вспоминал, что еще в 20-е годы пекинские мальчишки, просившие у него милостыню, обращались к нему так — «ян гуй цзы лао е», то есть «господин заморский черт».

Если посмотреть в этом аспекте на наше отечество, то надо признать, что никакой разработанной внешнеполитической доктрины, которую бы можно было сравнить с концепцией «хуа-и», в Московском царстве, конечно, не было. Однако настороженное отношение к иностранцам как к людям другой веры и потому как бы не совсем людям давало о себе знать на каждом шагу. Все это отрицательно сказывалось даже на официальных взаимоотношениях. Корни же этого противостояния были очень глубоки. Из всех видов подобного исторического противостояния, рассмотренного в культурном аспекте, наиболее завершенный вид сохраняет, конечно, противостояние типа «цивилизация—варварство», которое вплоть до Нового времени сохранил лишь Китай, хотя отдельные отголоски его можно обнаружить и в средиземноморском регионе. Противо-

стояние же Московского царства всему остальному миру строилось на другой, конфессиональной основе: два варианта единой некогда веры во имя своей исторической правоты отвергали право на существование у своего оппонента. Поэтому в основе культурного и политического мировидения Московского царства лежало противостояние латинянам. Жители допетровской Руси были твердо убеждены в том, что именно в их земле находится «мистический центр мироздания», а все внешние земли «отданы хаосу и не сопоставимы с православным царством»^{14а}, и что религия западноевропейских стран не идет ни в какое сравнение с православием как единственно спасительной верой.

Поскольку в этом противостоянии Запад был и сильнее, и динамичнее Востока, то Восток, естественно, чтобы сохранить свою самобытность и самостоятельность, прибег к политике культурно-политической самоизоляции. Контакт с католиками рассматривался как прикосновение к скверне, после которого следовало «очиститься». Политические взаимоотношения крайне затруднены, в первую очередь, конечно, для жителей Московского царства, которым за попытку перехода границы полагалась смертная казнь и конфискация всего имущества. Строго-настрога запрещалось иметь корабли как наиболее подходящее средство общения с внешним миром¹⁵, что сразу же заставляет вспомнить о сходной политике Срединного государства. О том же свидетельствует и крайняя затрудненность посольских связей.

В отличие от петербургской России общественное сознание Московского царства было единым. Поэтому конфессиональное разделение доходило в обществе до самых широких масс. Простонародная фобия всего западноевропейского, основанная также на конфессиональном расколе, постоянно давала себя знать и в подходе к иностранцу как не вполне человеку, перед которым ты, следовательно, не имеешь никаких моральных обязательств¹⁶, и в недоверии ко всякому иностранному специалисту, врачу-немцу, прежде всего, как к вероятному источнику всяких злокозненных действий. Так что опять-таки, Поднебесная с ее отношением к иностранцам как к «заморским дьяволам» была совсем не одинока. Все эти факты приведены отнюдь не

для забавы. Они свидетельствуют, по нашему мнению, о том, что и Третий Рим, и Срединное государство являлись политическим оформлением чего-то гораздо большего, чем этническая общность. Китай в течение многих веков был и центром, и источником региональной цивилизации в Восточной Азии, а Россия после монголов претендовала на то, чтобы превратиться в единственного защитника православия. Именно из этого корня и произросли их исторические сверхгосударственные предназначения, кратко выраженные в наименованиях или самоидентификациях — Третий Рим и Поднебесная или Срединное государство.

«Век девятнадцатый, железный, воистину жестокий век» заставил человечество забыть о границах, основанных на культурно-религиозных принципах, приступив с помощью судовой артиллерии к созиданию некоего совершенно нового миропорядка. Но в деле созидания нового единства человечества артиллерия оказалась не всесильна. И Китай, и Россия, совершив социалистический выбор, стали достаточно сильными, чтобы противостоять нажиму извне. В настоящее время человечество предпринимает вторую попытку объединения на основе стихийно сложившегося мирового разделения труда. Насколько эта попытка будет успешной — во многом зависит и от того государства, которое некогда было Третьим Римом, и от того, которое считало себя Поднебесной. Некоторые признаки уже говорят о том, что новое объединение, объединение постиндустриального периода вряд ли будет иметь исключительно экономическую основу, поскольку она в значительной мере уже исчерпала себя.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

И Россия, и Китай свое особое мировидение, свои представления об исключительности своего места и своего исторического предназначения в мире выработали на основе своих локальных духовных традиций. Поэтому вхождение в новое мировое единство, построенное на совершенно иных основаниях, требовало и радикальной трансформации всей традиционной культуры. Для того, чтобы остаться в ряду цивилизован-

ных наций, необходимо было включить в свою культуру науку и технику европейского типа, а также непосредственно связанные с ними системы образования и воспитания. Обе страны мучительно пережили, а во многом еще продолжают переживать, трудный и на редкость затяжной процесс модернизации своих культур, хотя протекал он в обеих странах различными путями.

История российской и общей, и духовной модернизации началась с Петра I. Петр провел ее круто, быстро и радикально. Можно сказать, что в культурном отношении он совершил два главных деяния: приблизил Россию к Европе и порвал с вековыми традициями. О первом — как нельзя лучше сказал рядовой участник этих реформ, Иван Иванович Неплюев, написавший в связи с кончиной Петра: «Сей монарх отечество наше привел в сравнение с прочими, научил узнавать, что и мы люди»¹⁷. История, как можно видеть, по отношению к некоторым народам поступает довольно жестоко, швыряя их от твердой веры в свою исключительность к страстному желанию стать такими, как все. Однако надо признать и другое — что всех этих мучений для России оказалось недостаточно, а потому и сегодня в нашей стране раздаются голоса о том, что «Волга никогда не будет впадать в Миссисипи». Слов нет, Волга весьма своеобразная река, и вместо того, чтобы как все великие реки впадать в океан или, по крайней мере, в море, она предпочла большое озеро. Может быть, все-таки лучше ориентироваться на Неву и на Ивана Ивановича Неплюева, который явно понимал российскую историю намного лучше, нежели современные сторонники самобытности.

Второе дело — разрыв со старыми духовными традициями. Петр прекрасно видел, что для осуществления исторических задач, стоящих перед страной, России необходимо светское государство со светским государственным порядком и государственным человеком, выведенным из-под тотального господства религиозных традиций. И Петр справился с этой гигантской задачей. Без утверждения светской государственности не было бы ни победоносных войн с Турцией, ни ничейного исхода на Бородинском поле, которым, кстати, мы обязаны нашему превосходству в артиллерии. Но



за этот разрыв Петр при жизни еще приобрел в широких кругах верующих прозвание Антихриста, а впоследствии был сурово осужден славянофилами за уничтожение нашей духовной самобытности и разрыв с нравственными условиями жизни всего русского народа.

Но петровские реформы не привели к радикальной модернизации всего русского общества. Петра интересовало, в первую очередь, государство и государственные люди. Все же остальное общество оказалось как бы незатронутым ходом реформ. И прав был, по своему конечно, А. С. Хомяков, который сравнивал русское просвященное общество послепетровского времени с европейской колонией, брошенной в страну дикарей¹⁸. Да и это просвещенное общество, в силу своей заброшенности в иную среду, очень скоро утратило первоначальный импульс и заскользило по нисходящей траектории. Нисхождение, по-видимому, началось очень быстро. Так, тот же И. И. Неплюев говорил Екатерине Великой: «...мы, Петра Великого ученики, проведены им сквозь огонь и воду, иначе воспитывались, иначе мыслили и вели себя, а ныне иначе воспитываются, иначе ведут себя и иначе мыслят; итак, я не могу ни за кого, ниже за сына моего, ручаться»¹⁹.

«Птенцы гнезда Петрова» уходили, — продолжает эту мысль Ю. М. Лотман, — их место занимали временщики или вольтерьянцы-просветители, щеголи или бунтари-русоисты, внуки соратников Петра и отцы декабристов»²⁰. Затем последовала неудача декабристского восстания, кризис официального просвещения, П. Я. Чаадаев, который с болью и горечью вынужден был заявить, что русское общество так и не стало европейским. Затем русская культура надолго раскололась на две части. Одни кричали: «Увы! Мы — не Запад!». Другие — «Ура! Мы — не Запад!». Самое странное, что революция не внесла ничего нового в эту дилемму, актуальную и по сей день. Правда, определив направление современных миграционных потоков в нашей стране, понимаешь, что скорее, все-таки, «Увы», чем «Ура». Но, наблюдая многие кризисные явления в капиталистическом обществе, приходишь к выводу, что лучше бы не делать чужих ошибок, не копировать то, что скопировать невозможно, а приложить все усилия и найти наиболее оптимальное направление развития. Од-



ним словом, процесс модернизации в России продолжается и по сей день.

Возвращаясь к Поднебесной, надо сказать, что процесс трансформации традиционной культуры протекал в ней еще более болезненно, чем в России. Объясняется это, на наш взгляд, прежде всего тем, что духовная культура Китая находилась на гораздо большем расстоянии от западной духовной традиции, нежели российская, насчитывала несравненно более длительный срок своего развития и отлилась в более совершенные и достаточно отвердевшие формы. Центр этой духовной традиции составляло конфуцианское учение, которое, как считалось, в своих классических текстах давало все необходимые ответы на вопросы общественной и государственной жизни. Китайская культура как бы замыкалась в себе и отгораживала себя от внешнего мира, ища ответы не в неведомых проявлениях настоящего, а в проверенных принципах классического прошлого, открыто провозглашая решительное предпочтение «гу» («древности») и недопустимо пренебрегая «цзинь» («современностью»), что фактически делало ее беззащитной в эпоху технического прогресса. Пароход, паровоз, автомобиль и самолет — оказались «вещами, о которых не говорил Учитель». Тем не менее нельзя и недооценивать возможности традиционной культуры. Она была и достаточно глубока, и достаточно тонка, чтобы после недавнего триумфа конфуцианской ортодоксии в конце XVIII столетия зарегистрировать необычайно быстрый упадок китайского общества в середине следующего века, но, к сожалению, этого уже оказалось недостаточно.

По мнению крупнейшего американского специалиста по истории китайской мысли, Б. Шварца, ее ядро — конфуцианскую доктрину — можно представить в виде трех взаимосвязанных проблем: «цзюнь-цзы» («совершенный муж»), практика самосовершенствования и искусство управления другими людьми. Различные эпохи конфуцианства отличались одна от другой преимущественно тем, где ставился акцент — на самосовершенствовании или управлении. Так, Б. Шварц считает, что в сунский период в ответ на брошенный китайским ортодоксам вызов от лица империи и всех ее проблем всемогущим министром-реформатором Ван



Аньши (1021—1086) в конфуцианской среде произошел резкий сдвиг в сторону самосовершенствования, что и породило неоконфуцианство²¹. Что же касается интеллектуальной истории цинского времени, то она отличалась от всех предыдущих периодов наличием совершенно нового фактора. Если сунские последователи «совершенного мудреца», потеряв половину страны, тем не менее сохранили уверенность во внутренних ресурсах своей культуры и не без основания полагали, что решение китайских проблем находится внутри страны, то при маньчжурах обстановка резко изменилась. В середине XIX столетия из-за напора внешнего мира стало уже совершенно ясно, что китайской культуре не избежать радикальных изменений. В 60-е годы впервые начинают появляться формулировки, в той или иной мере несущие в себе признания необходимости перемен. Одна из наиболее удачных попыток такого рода принадлежала видному конфуцианскому ученому, публицисту и теоретику движения «за усвоение заморских дел» («ян у пай» или «ян у юньдун») Фэн Гуйфаню (1809—1875), который выдвинул предложение о размежевании двух культур, сформулировав его в наиболее кратком виде следующим образом: «чжун ти си фу» то есть «китайское составляет основу, западное — играет вспомогательную роль». Пожалуй, это было первое на китайском материале осмысление необходимости модернизации как принципиально нового в истории Китая явления и констатация безнадежности политики изоляционизма.

Выдвинутое Фэн Гуйфанем положение более детальную разработку получило у крупного китайского политика и одного из наиболее видных представителей движения «за усвоение заморских дел» — Чжан Чжидуна (1837—1909). В своем сочинении «Цюань сюе пянь» («Поощрение к обучению») Чжан Чжидун подробно раскрыл содержание этого тезиса. По его мнению, китайской науке отводилась главная роль в силу того, что ее предметом было искусство управления своим сознанием, в основе которого лежали фундаментальные принципы китайской цивилизации — «сяо», почтительное отношение к родителям, и «чжун», верность государю. Предполагалось, что этическое воспитание будет по-прежнему основываться на трех путе-



водных нитях и пяти константных принципах («сань ган у чан»). При этом у Чжан Чжидуна с наибольшей силой подчеркивалось значение первой нити, связующей государя и подданного. Лишь после постижения фундаментальных этических принципов и «выправления своего сознания» («чжэн синь»), по замыслам Чжан Чжидуна, молодого человека можно было допускать к обучению западным наукам. На людей же, придерживавшихся более радикальных взглядов, таких, как Кан Ювэй (1859—1927) и Лян Цичао (1873—1923), конфуцианские ортодоксы типа Е Дэхуэя (1864—1927) смотрели как на людей, «наделенных звериной природой, не имеющих ни отца, ни государя» и являющихся врагами Конфуция и Чжоу-гуна. Такая характеристика, по нашему мнению, убедительно свидетельствует о том, что сторонники неприкосновенности конфуцианского учения совершенно ясно ощущали, что внешнее давление хочет вытолкнуть их не только за рамки родной культуры, но — за пределы человеческой цивилизации.

Судя по тому, как автор «Цюань сюе пянь» вел себя после неудачи реформ 1898 г., в его намерение входило скорее охранительное стремление по отношению к традиционной культуре, нежели пафос обновления, хотя бы и в очень узких рамках. И тем не менее, несмотря на субъективные намерения автора «Цюань сюе пянь», в этом сочинении можно обнаружить тот раскол, который присущ любой модернизирующейся культуре с типичным набором антитез: «свое—чужое», «старое—новое», «внутреннее—внешнее» и, что особо важно подчеркнуть — в плане культурно-историческом «духовное—технологическое». Именно противопоставление «духовный Китай — технологический Запад», характерное для столкновения универсальной в то время западной культуры с великими духовными традициями Востока, значительно проясняли внутрикитайскую духовную коллизию, придавая ей масштабы конфликтного соприкосновения двух различных цивилизаций²².

Вся важность проблемы, поднятой Фэн Гуйфэнем и Чжан Чжидуном, с наибольшей убедительностью подтверждается тем, что она не потеряла актуальности до сих пор. Так, рассматривая эту проблему, которая в наиболее кратком виде формулировалась как «чжун ти,



си юн» («китайское — сущность, западное — функция»), современный китайский историк Сюй Лэй отмечает два важнейших момента: положительную роль, которую сыграла подобная позиция в сфере культуры в прошлом, и ее актуальность в настоящем. По мнению автора, в конкретном культурном контексте духовной культуры конца XIX в. принцип «чжун ти, си юн» оказал положительное влияние на китайское общество тем, что предостерег его от необдуманного пути «тотальной вестернизации» («цюань пань си хуа»). В этой связи Сюй Лэй счел ошибочной известную критику одного из виднейших идеологов реформаторства того времени, — Янь Фу (1854—1921), который сравнил подобную позицию с «применением буйвола в качестве лошади («нью ти ма юн»)»²⁸, Сюй Лэй считает, что позиция «чжун ти, си юн» позволяла «с почтением относиться к своему прошлому», «изучать запад» и противостоять агрессии, одновременно сохраняя все драгоценное достояние национальной мудрости. С этим, конечно, можно поспорить, указав на то, что именно упорство ортодоксов привело к революционным потрясениям китайского общества, в том числе и в сфере культуры. Сколь силен был в ту пору идеологический террор консерваторов, который, по сути дела, и привел к культурной революции 1919 г., в настоящее время с его культом постепенности и эволюции как-то забывается. А между тем маньчжурский Китай конца XIX в. в идеологическом отношении был несколько не похож на классический образ Срединной империи в периоды расцвета ее культуры, такие, как Тан и Сун, с их большой религиозно-идеологической терпимостью и плюралистичностью интеллектуальной атмосферы. Остановимся только на одном эпизоде, имевшем место в достопамятном 1898 году, том самом, в 101 день которого Кан Ювэй и его сподвижники попытались реформировать традиционный Китай.

Весной этого года за несколько месяцев до начала реформаторской деятельности императорского двора один из крупнейших китайских поэтов XIX в. и виднейший идеолог реформизма — Хуан Цзуньсянь (1848—1905) — приезжает в Чанша и в связи с широкой популярностью в этом районе культурно-охранительных течений («бао узяо чжи шо») решает выступить с лек-



цией в основанном Лян Цичао (1873—1923) «Южном обществе ученых» («Нань сюе хуэй»).

По сути дела, в поступке Хуан Цзуньсяня не было ничего радикального, не то что революционного. Он лишь хотел приложить к традиционной китайской культуре формулу Чжан Чжидуна и немножко продвинуть этот принципиальный тезис в культурно-политическую сферу. Коснувшись взаимосвязи конфуцианства и конкретной политики, Хуан Цзуньсянь сказал: «Все религии мира, хотя они и не совпадают в своих основных положениях, но сходятся (в стремлении) научить почтительному отношению к Небу и любви к людям. Так, Иисус говорил, что он Сын Неба, а Магомет — что он Небесный посланник. Будда же утверждал, что он является единственным божеством как на небе, так и на земле. И только один Конфуций заявлял, что он всего лишь участник (в жизни космоса), который может стать третьим по отношению к Небу и Земле и может содействовать процессу трансформаций, (протекающему между) Небом и Землей. Воистину доктрина соучастия и содействия объединяет три космические начала (Небо, Землю и человека) в единстве и действительно представляет собой предел (возможного) в установлении пути человека (на земле). Эта доктрина не идет ни в какое сравнение с другими учениями, опирающимися на пустые слова. Пока не погибло человечество, наше учение будет жить вечно. Другие учения не имеют никакой возможности ни смешаться с ним, ни устранить его. Однако в западных государствах государственное управление и (религиозные) учения существуют раздельно. Совершенство же их государственного управления происходит от процветания наук. В нашем же государстве государственное управление и учение соединены. При их раздельности существует возможность, опираясь на религиозные учения, достичь того, что не может сделать государственное управление. При их же слитности оказывается, что помимо науки о государственном управлении (у нас) нет ничего такого, что бы мы могли назвать (религиозным) учением. Поскольку в настоящее время приходится выбирать (кое что) из западного государственного управления и западной науки, чтобы заштопать дыры в государственном управлении и в



науке в нашей стране, то, может быть, не обязательно вновь возвеличивать наше учение и с ожесточением выяснять, где правда, а где ложь, где достоинства, а где недостатки»²⁴.

Интересно отметить, что Хуан Цзуньсянь рассматривал отношения Китая с Западом на междивилизационном уровне, как встречу и содержательно, и структурно различных цивилизаций. Совершенно очевидно, что этот контекст, с точки зрения Хуан Цзуньсяня, по-прежнему предполагал определенное неравенство: более совершенная, но попавшая временно в затруднительное положение цивилизация решала, стоит ли ей кое-что позаимствовать извне. Казалось бы, что может больше соответствовать формуле Чжан Чжидуна, нежели приведенная выше речь. Однако реакция ортодоксов оказалась совершенно иной, попытка Хуан Цзуньсяня сравнить Конфуция с «внешними учениями» была расценена как «великое преступление, которое не подлежит прощению»²⁵.

К чему привело подобное упорство ортодоксов и консерваторов в истории Китая, хорошо известно — сначала была Синьхайская революция 1911–12 гг., культурная революция и «движение 4-го мая» в 1919 г., «освобождение» и выбор социалистического пути в 1949 г. И сейчас, накануне столетнего юбилея существуют попытки реформировать традиционный Китай, читая китайскую историческую литературу, убеждаешься в том, что тема «модернизации» по-прежнему остается актуальной. Так, уже цитированный выше Сюй Лэй вполне резонно предлагает использовать принцип «чжун ти, си юн» и для построения социализма с китайской спецификой²⁶. То же самое можно сказать и о нашей стране с ее, пожалуй, еще более мучительной историей модернизации, в связи с чем невольно возникает вопрос: а не велики ли размеры столетия для процесса «проб и ошибок».

На наш взгляд, то, что ни Китай, ни Россия не стали интегральными частями капиталистического мира, не может свидетельствовать лишь об их роковой и непреодолимой многовековой отсталости. Скорее, они не вошли в новое единство в силу того, что оно оказалось для них качественно неприемлемым, в том числе и неприемлемым с точки зрения духовной культуры. Конечно,



в современном мире нельзя уже оставаться ни Третим Римом, ни Поднебесной. Трезвые китайские политики уже сто лет назад поняли, что «Поднебесная наших дней — это Поднебесная, объединенная коммерцией»²⁷. Конечно, с точки зрения конфуцианских ортодоксов, такая трансформация свидетельствовала о несомненной «прозаизации» истории. Но в этих сетованиях они не были одиноки. Вспомним хотя бы Наполеона, с презрением называвшего Англию страной лавочников, или русское дворянство, сошедшее с подмостков истории, так и не приняв капиталистических отношений в качестве главных основ бытия. А то, что нам и до сих пор это трудно сделать, свидетельствует, может быть, не о нашей неизбывной отсталости, а о том, что предварительная попытка объединения человечества, основанная на базе капиталистического хозяйства, оказалась непригодной для наших стран. Совершенно очевидно, что в связи с заметным исчерпанием социально-культурных ресурсов «экономического человека» на индустриальном Западе, человечество скоро будет вынуждено под влиянием новых эколого-этических императивов перейти к следующей попытке объединения. Остается надеяться, что в этом случае судьба двух наших стран сложится по-иному, что они не уподобятся Санкт-Петербургу, упомянутому в начале нашей статьи, который утратил свое всемирно-историческое предназначение, так ясно ощущавшееся Ф.М. Достоевским, и вынужден довольствоваться мелкими хозяйственными хлопотами. Вполне возможно, что слова Хуан Цзуньсяня еще окажутся пророческими, и конфуцианство действительно будет жить, пока существует человечество. В этом случае и русской духовной традиции безусловно найдется свое место.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Гольдберг А.Л. К предыстории идеи «Москва — Третий Рим». // Сб.: Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 111.

2. Там же. С. 115.

3. О длинном XIX веке см. Фурсов А. Колокола истории. // «Рубежи». 1995. № 1. С. 9.

4. Церковь в истории России (IX в.—1917 г.). Критические очерки. М., 1967. С. 275.

5. Пивоваров Ю. «Гений блага» русской политики. // «Рубежи». 1995. № 3. С. 62.



6. Ци Сянълинь. Дун си фан вэньхуа ды чжуаньчжэдинь (Поворотный пункт в культурном взаимодействии Запада и Востока). // «Эр ши и шипзи» («Двадцать первый век»). 1991. № 3. С. 4—5.
7. Бергер Я.М., реф. Ван Дун. Создание новой теории особой модернизации Китая и идейное наследие Сунь Ятсена, Мао Цзэдуна и Дэн Сяопина. // «Реферативный журнал». Сер. «Китаеведение». 1995. № 2. С. 4—6.
8. Травa «мин» или календарная трава, по преданию, росла в правление императора Яо и распускалась, давала побеги, строго согласуясь с фазами луны.
9. Мартынов А.С. Значение приезда послов в императорском Китае. // «Народы Азии и Африки». 1979. № 1. С. 42.
10. Дай Цин личао шилу (Хроника Великой Цинской династии по царствованиям). Изд. «Цяньлун чао». Цз. 1435. Токио, 1937 Л. 96—106, 286—296.
11. Чэнь Чжаокуй. Ван чжи [Учение Вана]. Чэнду, 1957 Л. 4а.
12. Там же.
13. Чжао Линъян (редакт.). China and the West. // Columbia UP. 1967. № 4.; Сянган чжунвэнь дасюе. Чжунго вэньхуа яньцзюсю сюэбао. 1970. Т.3. @1. С. 243.
14. Алексеев В.М. Китайская народная картина. М., 1966. С. 152—153.
- 14а. Яковенко И.Г. Противостояние как форма диалога. // «Рубежи». 1995. № 5. С. 83.
15. Там же. С. 82.
16. Там же. С. 84.
17. Ключевский В. Курс русской истории. М.-Питр., 1923. Т. IV. С. 261.
18. Там же. С. 258.
19. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб, 1994. С. 243.
20. Там же.
21. Там же.
22. Там же.
23. Сюй Лэй. «Чжун ти си юн» ды вэньхуа циши (Раскрытие историко-культурного смысла принципа «китайское — сущность, западное — функция»). // «Лиши цзяосюе». 1995. № 9. С. 48.
24. Хуан Цзуньсянь. Жэнь цзин лу шицао цзяньчжу (Сб.к стихов «Из хижины на границе людского обитания» с комментариями). Шанхай, 1981. Т. 2. С. 1229—1230.
25. Там же.
26. Сюй Лэй. «Чжун ти, си юн» ... С. 49.
27. Ли Сюетун (публ.) «Баньтан янь ши» сюаньлу (Избранные записи из сочинения «Слова и дела Баньтана»). // «Цзиньдайши цзыляо». № 65, [6. м.]. С. 66.



КАНОН
ДОБУДДИЙСКИЙ



Среди нормальных культур антигуманных, по всей вероятности, не бывает. Все они в какой-то мере гуманны, за исключением, конечно, кратковременных злокачественных образований. Поэтому о гуманизме как историческом феномене, о гуманизме в широком смысле этого слова имеет смысл говорить в двух случаях. Первый — при сравнении гуманистических традиций в различных культурах, то есть при сравнении культур по степени развитости и специфической направленности в них гуманистической проблематики. Второй — при описании тех периодов в истории мысли, которые выделяются своей резкой переориентацией на отдельного человека. Гуманистические традиции — явление устойчивое, продолжительное и широко распространенное. Периоды гуманизма — более кратковременны. Но, по-видимому, не менее универсальны, чем традиции. Поскольку гуманистическая традиция — это, как правило, просто длинная временная тень, отбрасываемая краткосрочными периодами на пути развития различных культур. Во всяком случае, такие периоды известны всем основным культурным центрам человечества. Их пережили и Индия, и Греция, и Израиль. Не минул подобный период в своем развитии и Китай. И какое бы название мы ни выбрали для этих лет — «осевое время» или «время прорыва», — в какой бы форме ни происходили там духовные перемены, суть их, применительно к нашей теме, можно свести к следующему: в обществе в целом или в какой-то его отдельной сфере основная созидательная функция на определенное время переходит от коллективного начала к индивидуальному, туда же перемещается и центр духовной жизни. Если сравнить в этом

отношении Китай и Европу, то обнаружатся весьма интересные различия. Европа пережила подобное время, по крайней мере, дважды, тогда как Китай — только один раз. Но зато Китаю сразу удалось создать такую прочную гуманистическую традицию, которая стала в дальнейшем на протяжении двух с половиной тысячелетий одним из важнейших компонентов официальной культуры китайского общества. Основным ядром этой гуманистической традиции, несомненно, являлось конфуцианство. Огромная научная литература в Китае и за его пределами, сопутствовавшая недавнему юбилею Конфуция (551—479 гг. до н. э.), убедительно продемонстрировала, что конфуцианская гуманистическая традиция продолжает до сих пор оставаться заметным направлением в духовной жизни самого населенного района земного шара — Восточной Азии. В основе ее лежит учение Конфуция, которое, с нашей точки зрения, представляет собой одно из самых замечательных достижений человечества периода «философского прорыва». Именно оно ознаменовало в Китае переход от безличной «государственной науки» к частному размышлению индивидуума. Понятно, что подобный переход мог быть осуществлен только при наличии в обществе подлинного гуманистического пафоса. И он действительно был и проявился не только в конфуцианстве, но и в других философских учениях этого периода (VI—IV вв. до н. э.). Но именно у Конфуция можно найти, если и не самую радикальную, то, безусловно, самую развитую и самую реалистическую гуманистическую проблематику, что и обеспечило ей долгую историческую жизнь. Возникшая в другой исторический период и на базе совершенно иных культурных ценностей эта проблематика, естественно, значительно отличается от того, к чему нас приучил Ренессанс. И это не удивительно. Удивительно, скорее, другое — школа Конфуция обнаруживает целый ряд черт, разительно напоминающих итальянский гуманизм, как бы подтверждая тем самым, что гуманизм как историческое явление, когда бы, где бы и в каком бы виде он ни возникал, имеет свою определенную внутреннюю целостность.

Одно предварительное замечание, прежде чем перейти непосредственно к конкретному материалу.



К нашему сожалению, китайская культура в целом и раннее конфуцианство в особенности не имели склонности к детальному изложению своих духовных завоеваний. Раннее конфуцианство ориентировалось, главным образом, на самостоятельное индивидуальное размышление, которое нуждалось лишь в стимулировании и коррекции со стороны наставников. Поэтому духовные достижения раннего конфуцианства представлены, главным образом, в виде кратких высказываний самого Конфуция и его учеников, пересказывавших взгляды своего учителя. Это обстоятельство и облегчает и, одновременно, затрудняет изучение конфуцианства. Во-первых, его очень трудно вынести за пределы синологии. Зачастую то или иное высказывание ранних конфуцианских философов сохраняет свою значимость лишь в культурно-историческом контексте. В отрыве же от него оно часто бледнеет и лишается интереса, нередко превращаясь в нечто тривиальное или совершенно непонятное. Во-вторых, специфические трудности возникают и в пределах самой синологии. Краткие афоризмы плохо сопротивляются произвольным толкованиям. Всякие попытки уяснить подлинный смысл и затем дать обоснованную интерпретацию тем или иным положениям Конфуция должны, как нам кажется, ориентироваться не только на общеисторический контекст, но и на специфику духовной ситуации, которая в Китае того времени была, кстати говоря, удивительно похожа на ту, которая стимулировала появление древнегреческой мысли. Секуляризация и приватизация духовной культуры — две важнейшие черты этих ситуаций как в Греции, так и в Китае. Все это привело в мыслительной деятельности к перемене системы отсчета. Но если в Греции философское размышление осуществлялось с точки зрения гражданина полиса, то в Древнем Китае тяжкое бремя выработки нового мировоззрения взял на себя странствующий политический советник («ши») ¹ со всеми вытекающими отсюда последствиями, что заставляет историка китайской философии постоянно помнить о специфическом политическом ракурсе этих размышлений. Кроме того, сильным подспорьем при изучении конфуцианской мысли является системный подход, тем более оправданный по отношению к самому Конфуцию, по-



сколько сам «совершенномудрый» заявлял о том, что его учение «пронизано единым» (Лунь юй, гл. 15, ч. 3)². Поэтому обнаружение в его учении определенного единства в подходе к комплексу сходных проблем может, в какой-то мере, служить гарантией от произвольных толкований.

И последнее. Конфуцианский гуманизм за свою долгую историю претерпел немало изменений и подвергся сильным влияниям со стороны. Поэтому, как нам кажется, прежде чем заниматься конфуцианским гуманизмом в целом, целесообразно вначале рассмотреть гуманистические элементы в учении самого основоположника, ориентируясь при этом, в первую очередь, на древнейшую и наиболее достоверную часть конфуцианского наследия — девять первых глав «Лунь юй» («Беседы и рассуждения»), сборника, в котором собраны высказывания Конфуция и его ближайших учеников. Именно этой теме мы и намерены посвятить свои заметки.

ПРЕДПОСЫЛКИ И ХАРАКТЕР КОНФУЦИАНСКОГО ГУМАНИЗМА

Было ли время возникновения философских школ в Древнем Китае действительно кризисным? Думаю, что в этом можно серьезно сомневаться. Скорее, эти века (VI—III вв. до н. э.) были отмечены бурным прогрессом в общественной жизни, выразившимся, прежде всего, в интенсификации политической активности в отдельных княжествах. Обществу становилось тесно в узких рамках кровнородственных отношений. И именно это обстоятельство воспринималось современниками Конфуция как полное крушение всего общественного порядка, как утрата Поднебесной «своего пути» (Лунь юй, гл. 3, ч. 24). Все сходились на том, что необходимо было либо воссоздать старый, либо создать новый общественный порядок. Именно эта сверхзадача и вызвала к жизни в Древнем Китае новые силы и новое явление в духовной культуре — философские школы.

Общественный порядок в Китае того времени облагодавался двумя особенностями. Он состоял из двух сфер,



находившихся в сложном взаимодействии друг с другом, — «людей и духов». Иными словами, был скорее не общественным, а космическим, был миропорядком. Во-первых. А во-вторых, из-за совмещения сакральных и политических функций в одном лице миропорядок в Китае был монолитным, без какого-либо разделения на «кесарево и богово», а потому легко отождествлялся с политическим порядком или государственным управлением. Поэтому все возникшие в этот период философские школы, естественно, не могли быть ничем иным, как доктринами государственного управления.

В доконфуцианском миропорядке можно выделить три главных определяющих черты: примат кровнородственных отношений, сакральность и монополизм. Первая черта давно уже отмечена в специальной литературе и хорошо освещена в книге Л. С. Васильева «Проблемы генезиса китайского государства» (М., 1983). Добавим только, что система кровнородственных отношений определяла в известной мере и сакральность, и монополизм. Взаимоотношения с небожителями строились на кровнородственной основе, поскольку «духи не принимали жертв не своего рода». Тем же принципом руководствовались и носители политической власти, выделяя прежде всего своих родственников. Главный инструмент управления государством — благая сила «дэ» — также должен был принадлежать к определенной кровнородственной группе, быть с ней того же «рода» («лэй»). От положения той или иной группы населения в общеимперской системе кровнородственных отношений зависел и характер государственной власти на этой территории. Один пример. Так, политический деятель периода правления императора Сян-вана (651—619 гг. до н. э.) некто Фу Чэнь писал в 636 г. до н. э. в своем критическом докладе императору: «Я, подданный, слышал, что наилучший способ управления государством (заключается в) опеке народа с помощью благой силы дэ. За ним следует (метод) родственного отношения к родственникам согласно степеням родства»⁸. Разумеется, такая дифференциация была чревата серьезными конфликтами. Один из них произошел непосредственно в императорском домене в 635 г. до н. э. В ответ на оказанные услуги император Сян-ван решил передать одну местность своего



домена правителю княжества Цзинь, но население этой местности воспротивилось, заявив: «Разве здесь есть не родственники государя?»⁴.

Несмотря на то, что период Чжоу (XII—III вв. до н. э.), по общему мнению синологов, отличался гораздо меньшей религиозностью, нежели предшествовавшая ему эпоха Инь-Шан (традиционная хронология — XVIII—XII вв. до н. э.), государство и в годы сравнительно близкие к появлению школ продолжало рассматриваться как некий институт, созданный прежде всего для взаимоотношений с сакральной сферой. Самым высоким его предназначением считались ритуальные функции. Так, довольно известный персонаж китайской древности Цзе Чжитуй, объясняя причину своего отказа от княжеских милостей, походя затронул и те представления о государстве, которые были господствующими в его время. «Небо, — рассуждал Цзе Чжитуй, — не прекращает существования княжества Цзинь. (Поэтому Небо) обязательно должно было найти (этому княжеству) главу. А кто же может быть главой цзиньских жертвоприношений, как не государь!»⁵. Сказано достаточно определенно: для того времени глава государства — это, прежде всего, глава жертвоприношений. Аналогичными были и рассуждения политиков в княжестве Чжан в 680 г. до н. э. во время возникшей там усобицы: «Если (государь) главенствует у алтарей земли и злаков, то кто же среди народа внутри государства не признает себя подданным государя?!»⁶ Выделение сакральных государственных функций как главных имеет и веские филологические подтверждения. Так, все в той же летописи «Цзо чжуань» под 28-м годом правления Чжуангуна (666 г. до н. э.) можно прочесть такую запись: «Построили город Мэй. Но столицей он не называется. Столицей называется лишь тот город, где имеется храм предков прежних государей»⁷. Нелишне будет заметить и то, что название алтарей земли и зерна («ши цзи») превратилось со временем в синоним «государства». Иными словами, мы можем со всей уверенностью говорить, что государство в доконфуцианский период было сакрализованным институтом.

Подобному характеру государства соответствовала и организация интеллектуальной деятельности в

тот период, которая протекала, главным образом, в рамках так называемой «государственной науки» («гуань сюе»). Основное внимание этой науки было сосредоточено на характере взаимодействия двух сфер — сакральной и профанной. Об этом говорит и ее состав. Туда входили, прежде всего, жрецы, шаманы, прорицатели и астрологи. К ним примыкал еще узкий круг аристократии, как правило, состоявший в близких родственных отношениях с царствующей особой. Посторонним в эту сферу доступа не было.

Однако ко времени появления конфуцианства этот сакральный порядок кое в чем уже сильно обветшал. Его нельзя уже было назвать теократическим, поскольку государственная власть — несомненно суперанатурального характера, — осуществлялась уже не по воле небесных сил, а от имени носителя власти на земле. Соответственно и судьба государства зависела уже не от получаемой сверху благодати («фу», «лу») а непосредственно от персональных, хотя и сверхъестественных, качеств правителя. Духи отошли на второй план, довольствуясь вспомогательными функциями гарантов благополучия. Акцент же на персональных, также разумеется сверхъестественных, качествах, как бы физически закреплял за царствующей особой ее право на власть. Пока правитель был жив, его благая сила «дэ», посредством которой осуществлялось, разумеется теоретически, конкретное государственное управление, не подлежала перемене⁸. Но эта трансформация легитимности в персональное свойство носителя власти имела и обратную сторону, порождая политическую нестабильность и превращая всякое княжеское недомогание в серьезную политическую проблему. В летописи «Цзо чжуань» можно прочесть такие рассуждения по поводу болезни цзиньского князя, датированные 541 г. до н. э.: «Нынче правитель предался излишествам и заболел. Он не может больше опекать алтари земли и злаков. Разве может быть бедствие тяжелее, чем это?»⁹

Ко времени появления Конфуция в значительной мере были расшатаны все три главных опоры традиционного миропорядка. Государственная жизнь плохо совмещалась с патриархальными устоями, поскольку последние ориентировались на естественную стабиль-

ность статуса каждого лица, тогда как государственная структура требовала более динамичных принципов. «Государственная наука» под влиянием накопленного опыта все более склонялась к исключительной важности светской этики, неуклонно передвигая центр тяжести с «Пути Неба» к «Пути человека». Вдобавок к этому реальная политическая ситуация как во всей империи, так и в отдельных княжествах непрерывно ставила под сомнение тождественность благой силы дэ и реальной политической власти.

Задача Конфуция заключалась лишь в том, чтобы закончить эти процессы, подняв их на теоретическую высоту, и сформулировать новые принципы. И Конфуций справился с этой задачей блестяще. Патриархальной этике он противопоставил идеи «абстрактного гуманизма», идеи построения межчеловеческих отношений на основе «гуманности» («жэнь»), государственной сакральности — идеал светского порядка, устроенный силами «совершенных мужей» («цзюнь цзы»), содружество которых должно было положить конец и политическому монополизму сакрализованного властителя, по крайней мере, в теоретическом плане, сделав политические проблемы предметом приватного и профанного обсуждения.

Правда, надо сказать, что одна из особенностей китайской культуры в целом, включая сюда и конфуцианство, заключалась в том, что новое в Китае никогда не стремилось к ниспровержению старого, предпочитая сосуществование с ним. Так случилось и с учением Конфуция. Ни одна из его новаций не привела к полному уничтожению предшествовавшего. Государство осталось сакральным и продолжало быть таким на протяжении всего императорского периода вплоть до революции 1911 года. Однако эта сакральность была вынуждена мириться со светской стороной государственности, представленной конфуцианцами. Кровнородственные отношения играли в обществе исключительную роль вплоть до новейшего времени, да и продолжают играть ее и поныне. Но в политической сфере, особенно в императорский период, они были оттеснены на второй план сообществом конфуциански образованных «совершенных мужей». Они же подорвали и монаршую монополию на власть, взяв на себя

функции наследников «совершенномудрого» и, на этом основании, став советниками и критиками при дворе «Сына Неба».

Каждый из трех упомянутых выше сдвигов в духовной культуре Древнего Китая, вызванных появлением учения Конфуция, сопровождался либо прямой гуманизацией общественных отношений, либо определенными явлениями, как правило, сопутствующими периодам гуманизма. Правда, эти перемены охватывали довольно узкий круг людей, но надо иметь в виду, что именно эти люди превратились в дальнейшем в творцов и носителей официальной культуры. Идеи «абстрактного гуманизма» в дополнительных пояснениях, пожалуй, не нуждаются. Что же касается замены сакрализованного порядка светским, то он повлек за собой пристальное внимание к кандидатам на государственные должности, проблемы подготовки их и связанные с этим вопросы обучения и становления человеческой личности. Замена же персонального, физического «дэ» государя доктриной «совершенного мудреца» привела к появлению в Китае человека нового типа — носителя культурного наследия, того наследия, на базе которого и создавался новый миропорядок. А быть носителем главных создающих потенций в обществе — это, по нашему мнению, и есть высшее предназначение и высшее достижение гуманизма, по крайней мере, китайского.

«АБСТРАКТНЫЙ ГУМАНИЗМ» (ПРОБЛЕМА ДРУГОГО ЧЕЛОВЕКА)

Как уже понял читатель, предшествовавшая Конфуцию эпоха ни гуманизмом, ни гуманностью не отличалась. Время от времени людей еще приносили в жертву, и жизнь человека, особенно в глазах власть имущих, не представляла большой ценности. Так, в летописи «Цзо чжуань» можно прочесть о том, что в 641 г. до н. э. правитель княжества Сун решил совершить человеческое жертвоприношение духу реки Цзюйшуй. Советники отговорили князя от этой затеи. Интересно отметить при этом, что в их аргументации нарождающиеся гуманистические идеи играли еще явно вспомо-



гательную роль. На первое место по-прежнему выдвигались соображения сакрального характера: при совершении жертвоприношений, как считалось, народ выполнял функции хозяина, принимающего и угощающего гостя — духа. Но если гостя угощать хозяином — человеком, то какой же дух «станет это есть?!»¹⁰

В предшествующее Конфуцию время человек еще не был вычленен из общественной структуры. Три главенствующих структуры, на основе которых строились все нормы межчеловеческих отношений, полностью поглощали его. Кровнородственная структура указывала ему место в патриархальной иерархии, сакральная освящала ее и превращала человека в служителя духов, а политическая — в служителя всех вышестоящих. Думаю, что сакральная и кровнородственная системы в дополнительных комментариях не нуждаются. Проиллюстрируем лишь то, до какой степени человек мог исчезнуть в политической иерархии. В 535 г. чуский политик Юй Уюй, пытаясь воспрепятствовать князю принимать беглых, произнес пространную речь, в которой дал прекрасное описание строения общества по вертикали: «Низы служат верхам, а верхи служат духам. Поэтому князь считает вельможу в ранге гуна своим рабом¹¹, гун считает вельможу в ранге дафу своим рабом, дафу считает благородного в ранге ши своим рабом, ши считает того, кто из группы низших служащих цзао, своим рабом, цзао считает носильщиков юй своими рабами, носильщик юй считает слуг ли своими рабами, ли считают слуг ляо своими рабами, ляо считают невольников пу своими рабами, пу считают невольников тай своими рабами, у лошадей есть конюх, у волов — пастух»¹². Иными словами, во всей этой пирамиде каждый был рабом вышестоящего и считал своим рабом того, кто стоял ниже. Естественно, что в подобной системе найти человека, человека самого по себе, было просто невозможно. Примечательно и то, что иерархия не ограничивается людьми, а включает в себя лошадей и волов. Человеку предстояло еще выделиться из окружающего мира.

Но надо сказать, что такие иерархии выглядят гораздо более прочными, чем это есть на самом деле. Все эти пирамиды, такие импозантные в период стабильности, рушатся как карточные домики во времена



социально-политических кризисов. И тогда в момент их крушения на арене появляется человек. В войне всех против всех и нападающим, и страдающим оказывается именно человек. Именно это обстоятельство неожиданно обнаруживается в наиболее прямых и смелых словах о смутном времени, которые принадлежат Мо-цзы, философу, жившему несколько позже Конфуция, но переживавшему, в главных чертах, ту же историческую ситуацию. Мо-цзы писал по этому поводу: «Нынче государство нападает на государство, семья грабит семью, и человек по отношению к человеку ведет себя как разбойник»¹³. Так ли это было на самом деле, или ситуация, в силу определенных закономерностей общественного развития, только казалась таковой ее наблюдателям — это вопрос особый. В данном случае важно другое — кризис позволил увидеть то лицо, которое было заслонено различными общественными структурами в периоды стабильности — просто человека. Естественно, что первая задача философа в это время заключалась в том, чтобы научить человека не быть разбойником по отношению к себе подобному. Создать новый социальный порядок, порядок, в котором хоть в какой-то мере учитывались бы интересы человека вообще, «абстрактного человека». Именно в ответ на это требование, как нам кажется, и родились в Древнем Китае первые философские школы, знаменовавшие собой переход от должностного, «государственного», размышления в рамках так называемой «государственной науки» («гуань сюе») к приватной индивидуальной умственной деятельности.

Поскольку все эти школы были порождены одной общей сверхзадачей — создать новый общественный порядок, — то в центре всех учений находилась проблема управления и все они были, по сути дела, доктринами политического управления прежде всего. Но поскольку все они пытались создать тот новый порядок не на сакральной или кровнородственной основе, а на базе реальных человеческих ресурсов и посредством тех норм, которые были выработаны человеческим общением, то все они, как нам представляется, должны были обратиться к проблемам отдельного человека, к проблемам его индивидуального существования, его жизни и его безопасности.

Однако прежде чем строить новый порядок, базирующийся не на сакральных, а на светских основаниях, общественному сознанию Древнего Китая необходимо было выделить из окружающего мира основной строительный материал для этого начинания — человека. В этом отношении, как мы уже упоминали выше, много было сделано в рамках «государственной науки». Однако ее внимание было сосредоточено, главным образом, на носителях власти и лицах, имевших к ним непосредственное отношение. Все, что находилось за этими пределами, пребывало на уровне обыденного сознания, согласно которому человек был всего лишь частью окружающего мира, частью тех «покрытых пухом, которые кормятся на земле». Выражение это («ши ту чжи мао») принадлежит уже упоминавшемуся выше чускому придворному Юй Уюю и довольно красочно характеризует осознание людьми того времени своего положения в окружающем мире. Следы этих воззрений можно обнаружить и у Конфуция. Характерно, что Конфуций, полагавший, что главными скрепами нового порядка станут любовь и гуманность, начинал их не с человека, а с животного мира. Так, о нем известно, что занимаясь ловлей рыбы, Конфуций никогда не употреблял больших сетей, перегораживающих все русло реки, и никогда не стрелял птиц в гнезде (Лунь юй, гл. 7, ч. 27). Правда, некоторые комментаторы видят в этом лишь скрупулезное выполнение древних ритуальных норм¹⁴, но мы склоняемся к тому, что прав, скорее, сунский неоконфуцианец Син Бин, интерпретировавший это место в «Лунь юй» как «говорящее о гуманном сердце Конфуция»¹⁵.

Однако величие Конфуция заключается, конечно, не в том, что он унаследовал, хотя «совершенномудрый» об этом и заявлял, а в том, что он внес нового в мировоззрение своей эпохи. А это новое, в интересующем нас плане, как нам кажется, сводится к двум пунктам. Конфуций выделил человека, «абстрактного человека» из животного мира и из системы кровнородственных отношений. Правда, как мы уже отмечали выше, особенность китайской культуры заключалась в том, что замена старого новым никогда не носила то-



тального характера, а напоминала скорее частичное замещение и восполнение. Вплоть до конца традиционного Китая во многих философских системах человек не выделялся из мира, а растворялся в нем или рассматривался как его непосредственная составляющая. И тем не менее, сделанного Конфуцием невозможно переоценить. Именно он заложил основы китайского гуманизма и светской этики, которые стали важнейшими компонентами в системе традиционного образования. Правда, нельзя упускать из виду и того, что это были первые шаги гуманизма.

Сколь низок был статус «человека» в момент старта нового мировоззрения можно судить по эпизоду с конюшней, закономерен, на наш взгляд, выделенному современным биографом Конфуция Куан Ямином¹⁶. Суть его в следующем: вернувшись со службы и узнав, что его конюшня горела, Конфуций спросил в первую очередь о людях, а не о лошадях. Толкование этого эпизода вызвало довольно жаркие споры в специальной литературе. Думается, что прав Куан Ямин и поддержавший его Чань Цзэнхуй, придавшие этой сцене символическое значение и увидевшие в ней проявление нового подхода к человеку¹⁷. Новизна этого подхода станет намного яснее, если учесть, что по ценам того времени лошади, о которых так и не спросил Конфуций, стоили гораздо дороже, чем люди: за одну лошадь с упряжью давали в то время пять рабов¹⁸.

Однако было бы большой ошибкой отмахнуться от тех замечаний, которые в адрес Куан Ямина сделаны проф. Цай Шансы. Чтобы конкретно исторически представить себе первые шаги древнекитайского гуманизма, надо учитывать, что шкала ценностей, по которой следует оценивать первые гуманистические ростки в учении Конфуция, располагала интересующие нас компоненты в таком порядке — «родственник-человек-вещь». Цай Шансы считает, что и в эпизоде с конюшней Конфуция следует оценивать именно по этой мерке. Но даже если воспользоваться той шкалой, на которую указал Цай Шансы, то надо сказать, что учение Конфуция, в котором «совершенномудрый из княжества Лу» изложил свои мысли о построении нового общественного порядка исключительно силами людей, не только ослабило зависимость человека от сакраль-



ной сферы, но и навсегда вывело его из предметного мира. «Совершенные мужи» должны были пройти сложный процесс этической трансформации, чтобы стать достойными носителями власти, а объект этой власти — народ — также утрачивал неподвижность обретая право на некоторые закономерные реакции на действия властей. В этом — величайшее достижение основоположника официальной идеологии императорского Китая. И, по-видимому, Конфуций сам это чувствовал.

Что же касается взаимоотношений между понятиями «родственник-человек», то и здесь Конфуций, несмотря на все его заверения, выступил смелым новатором, фактически создав новую общность людей, общность не по родству, а по учению. В специальной литературе неоднократно отмечалось, что в «Лунь юй» как бы прослеживается определенное противопоставление между сыном Конфуция Юем и его ближайшим учеником Янь Юанем. Юй, по-видимому, был достаточно посредственным учеником. Во всяком случае, в самом пространном из всех посвященных ему в «Лунь юе» упоминаний, Бо Юй на все вопросы своего отца об изучении классических текстов дает отрицательные ответы. В результате собеседник Юя приходит к весьма обоснованному заключению, что их общий учитель «юань ци цзы» то есть «держит своего сына на расстоянии» (Лунь юй, гл. 16, ч. 13). Совершенно иной характер носили взаимоотношения учителя и его любимого ученика Янь Юаня. Если Бо Юй упомянут в «Лунь юй» только трижды, то Янь Юань — 21 раз, из них 20 — положительно. Примечательно, что по признанию самого Конфуция, Янь Юань относился к нему как к отцу (Лунь юй, гл. 2, ч. 2), и Конфуций скорбел о нем как о сыне, восклицая: «Увы! Небо погубило меня! Небо погубило меня!»¹⁰

В этом же контексте, как нам кажется, следует рассматривать и знаменитое изречение одного из первых учеников Конфуция Цзы Ся: «В пределах четырех морей все люди — братья» (Лунь юй, гл. 12, ч. 5). Это высказывание, в настоящее время столь самоочевидное и казалось бы не имеющее никакого отношения к философии, при перенесении его на шкалу «вещь-человек-родственник» превращается как бы в теоре-

тическое обобщение тех гигантских духовных усилий, предпринятых ранними конфуцианцами, по прорыву монополии кровнородственных отношений и сближению понятий «человек» и «родственник». При этом надо учесть не только то обстоятельство, что вся предшествующая духовная культура Древнего Китая была построена на решительном разделении этих понятий, но и то, что продвижение в этом направлении было сопряжено для ранних конфуцианцев с некоторыми специфическими трудностями. Дело в том, что не кто иной, как Чжоу-гун, духовным наследником которого считал себя Конфуций, был одним из наиболее бескомпромиссных сторонников этого принципа и, собственно, именно на этом фундаменте и построил империю Чжоу, начальный период которой был для Конфуция политическим идеалом. От этой операции в «Ши цзине» («Книге песен»), пользовавшейся особым почтением со стороны Конфуция, остались весьма примечательные следы. Мы имеем в виду песнопение «Цветы груши». Начиналось оно такими словами: «Подобно тому, как / цветы груши не могут не зацвести, обычный (чужой) человек не может сравниться с братьями»²⁰. А ведь сам Конфуций сказал, что в трехстах песнопениях «Ши цзина» нет ни одного неверного слова (Лунь юй, гл. 2, ч. 2)!

Песнопение «Цветы груши» возникло потому, что некоторым представителям правящего рода показалось, что Чжоугун нарушает кровнородственный принцип. Дело в том, что новые правители Поднебесной должны были как-то инкорпорировать побежденных в свою политическую структуру и предоставить им некоторые политические права, оставив ряд уделов в руках представителей предшествовавшей династии Шан. Именно это обстоятельство — предоставление власти не родственникам — и привело по одной из версий, к созданию чжоуским вельможей Шао-му гун в годы царствования императора Ли-вана (878—841 гг. до н. э.) песнопения «Цветы груши»²¹.

«В пределах четырех морей все люди — братья» — это высказывание, по сути дела, достаточно точно отражает не только отношение к абстрактному человеку, но и к патриархальной морали. Первые китайские гуманисты вовсе не хотели порывать с системой кровно-



родственных связей, они лишь хотели распространить ее на более широкую сферу. Надо сказать, что эта неспособность или нежелание конфуцианских гуманистов перейти данные самой природой границы многое определили в развитии китайской духовной культуры. Влияние кровнородственной системы на духовную жизнь нельзя определить однозначно. Несомненно, это влияние было одним из наиболее сильных стабилизирующих факторов. Но, с другой стороны, оно же являлось и одной из причин застоя. Оно же, в известной мере, затрудняло и построение гражданского общества в период модернизации Китая. Может быть, именно из-за этой половинчатости конфуцианскому гуманизму, на наш взгляд, немного недоставало пафоса. Но, может быть, именно поэтому он был столь прочен и побил все рекорды долговечности. Кроме того, надо отметить, что конфуцианская доктрина завоевала в обществе достаточное пространство. Система родства не мешала конфуциански образованным людям создавать свои сообщества на политических, философских или эстетических основаниях, не говоря уже о всекитайском сообществе «образованных людей», связанных общностью конфуцианского учения. Не вдаваясь в малознакомую область, хотелось бы тем не менее, отметить, что далеким, но достаточно определенным аналогом затруднений, возникавших при образовании духовных общностей на основе взаимоотношений «учитель-ученик» и «ученики одного учителя» в конфуцианской школе, общностей по духу и доктрине, может служить проблема «бога и брата», которую обсуждали ранние христиане. Тем более, что это не единственная аналогия. «Обширная любовь», о которой мы будем говорить ниже, перекликается с Нагорной проповедью еще более определенно.

ГУМАННОСТЬ («ЖЭНЬ»)

Подавляющее большинство современных исследователей Конфуция сходятся на том, что центральное место в его учении отведено категории гуманности («жэнь»). Однако дальше этого пункта единодушие специалистов не простирается. Удручающая полисемия



этой категории приводит к тому, что практически каждый находит в ней что-либо близкое себе, выделяет его из длинного ряда значений, который можно составить на основании 104 упоминаний этой категории в «Лунь юй»²³, и предлагает считать это главным. Приведем наиболее типичные точки зрения всем известных специалистов по истории китайской мысли. Так, Го Можо полагал, что определяющим в «жэнь» является мотив самопожертвования, Хоу Вайлу видел здесь прежде всего характеристику народа и «совершенного мужа» («цзюнь-цзы»), тогда как Люй Чжэньюй — лишь врожденные способности или дар природы. Чтобы хоть как-то преодолеть этот разнобой, Фэн Юлань предложил недавно выделить в «жэнь» два круга значений — этический и психологический²⁴. Опираясь на эту точку зрения как на наиболее перспективную, мы также хотим предпринять попытку по уяснению этой категории в рамках актуальной для нас темы гуманизма.

Нам кажется, что категорию «жэнь» следует рассматривать в непосредственной связи с темой конфуцианского гуманизма. В этом случае «жэнь» можно интерпретировать как внутреннее содержание²⁵ определенных общественных отношений, осуществляемых с позиций гуманизма. Если исключить из этих отношений семейные, которые строились, так сказать, естественным порядком, то все взаимоотношения с окружающими, с конфуцианской точки зрения, можно развить на две сферы — этическую и политическую, выделив в каждой из них внутреннюю и внешнюю области («нэй-вай»). В результате получаются отношения четырех типов, куда укладываются, как нам представляется, почти все случаи употребления «жэнь» в «Лунь юй». Эти типы следующие: этический внутренний (психологический) и этический внешний, политический внутренний и политический внешний. Для темы гуманизма исходным и определяющим является этический аспект. Довольно трудно сказать, какой подвид этих отношений — внутренний или внешний — больше тревожил Конфуция. Пожалуй, только степень пространности рассуждений позволяет определить, что в первую очередь «совершенномудрый» был озабочен внутренним аспектом. Да это и понятно с точки зрения учебной практики: ведь Конфуций ставил себе



задачу подготовить на «помосте под абрикосовым деревом» достойных носителей власти. Поэтому он и интересовался, в первую очередь, тем, что же делает людей пригодными или непригодными к выполнению этой функции.

В самом начале статьи мы уже упоминали о том, что философские школы возникли в Древнем Китае в эпоху кризиса и потому почти все ставили своей целью воссоздание или создание нового порядка. Естественно, что это обстоятельство определяло и специфический угол зрения на возможных кандидатов на государственные посты. Как минимум, «абстрактный человек», которого Конфуций выдвигал на роль первоэлемента нового порядка, не должен был порождать его противоположность, то есть «беспорядок» («луань»). А отвратить от беспорядка, по мнению Конфуция, могла только гуманность. Негуманный человек, как полагал мудрец из княжества Лу, представлял собой в этом отношении гораздо большую опасность, чем отважный рыцарь, «ненавидящий бедность» (Лунь юй, гл. 8, ч. 10). Этот источник опасности в состоянии ликвидировать только гуманизация людей, «ибо она привносит в души людей покой и тем предотвращает их разрушительное воздействие на внешний мир» (Лунь юй, гл. 4, ч. 4).

Гуманность и покой как причина и следствие — с этой темой связано немало высказываний в «Лунь юй». Ограничимся только двумя примерами — конкретным и образно обобщающим. Учитель сказал: «Негуманный человек не может долго жить в трудных обстоятельствах, (равно как) не может и долго пребывать в радости. Гуманный же покоится в гуманности, а знающий использует гуманность» (Лунь юй, гл. 4, ч. 2). Следующее высказывание, взятое изолированно, выглядит довольно загадочным. Однако истолкование его как образного резюме к теме «через гуманность к покою» придает ему вполне определенный и четкий смысл. Учитель сказал: «Познающий любит реки. Гуманный любит горы. Познающий движется, гуманный — покоится. Познающий — радостен, гуманный — долговечен» (Лунь юй, гл. 6, ч. 23). Итак, чтобы стать пригодным к созиданию нового порядка в Поднебесной, надо стать гуманным. Но что надо делать, чтобы стать гуманным?



Конфуций полагал, что гуманность является внутренней потенцией каждого человека, что она таится внутри человека и «происходит из самого себя» (Лунь юй, гл. 12, ч. 1), а не извне. Ее надлежит только выявить. По мнению Конфуция, эта операция посильна для большинства людей. «Совершенномудрый» так сформулировал это положение: «Могут ли люди в течение одного дня отдавать свои силы гуманности? Я не видел людей, у которых на это не доставало бы сил. Возможно, такие люди есть, но я их не видел» (Лунь юй, гл. 4, ч. 6). Однако, в этом же самом высказывании Конфуций говорит, казалось бы, прямо противоположное: «Я не видел тех, кто любит гуманность, и тех, кто ненавидит негуманность» (Лунь юй, гл. 4, ч. 6). Нам кажется, что согласовать эти два прямо противоположные, казалось бы, мнения можно лишь в том случае, если понимать гуманность как общую человеческую потенцию. Для того чтобы она могла реализоваться, необходимо было проделать одну небольшую операцию: на основе имеющихся у каждого человека чувств «сыновней почтительности и уважения к старшим» (Лунь юй, гл. 1, ч. 2) надо было «преодолеть себя» («кэ цзи», Лунь юй, гл. 12, ч. 1). Вся беда в том, что эта операция «кэ цзи», которую, по всей видимости, следует понимать как полное преодоление в себе всего эгоистического, была очень трудной. Но имелись и обнадеживающие результаты — любимый ученик «совершенномудрого» Янь Юань добивался таких успехов в «кэ цзи», что мог пребывать в состоянии гуманности в течение трех месяцев (Лунь юй, гл. 6, ч. 7).

Преодоление самого себя и полный внутренний покой — вот те необходимые предпосылки, с которыми следовало выходить на общественную арену. Такой человек был в состоянии проявить по отношению к себе подобным «обширную любовь»²⁵ или, по крайней мере, поставить их с собой на одну доску. Именно на этот вариант Конфуций возлагал особые надежды и неоднократно возвращался к нему в своих высказываниях. Его наиболее известное изречение на этот счет не оставляет никакого сомнения в том, что такая способность могла появиться только у гуманного человека. «Гуманный человек, — говорил Конфуций, — желая собственного становления, (содействует) становлению



других, желая собственного преуспеяния, (способствует) преуспеянию других» (Лунь юй, гл. 6, ч. 30)²⁶.

Лишь достигнув такой степени внутреннего совершенства, по мнению Конфуция, человек обретал способность вести себя в обществе подобающим образом — «кэ цзи фу ли», то есть «преодолев себя, обратиться к нормативности» («Лунь юй, гл. 12, ч. 1). В этом случае и нормы поведения, и музыка — важнейшие формы проявления социальной активности — обретают для него свое подлинное значение, тогда как для лишнего гуманизма они — всего лишь пустая формальность (Лунь юй, гл. 3, ч. 3). Преобразившись подобным образом и овладев основами поведения в обществе, «совершенный муж» («цзюнь-цзы») становился пригодным к тому, чтобы принять на себя и важнейшую общественную функцию — политическую власть, но это уже особая тема.

Конфуцианский гуманизм составил эпоху в духовном развитии всего человечества. Конфуцию принадлежит несомненная заслуга привнесения в общественное сознание главной идеи «абстрактного гуманизма»: к «другому», вне зависимости от того, какое место он занимает в обществе, надо подходить как к себе самому, с позиций равенства и помнить, что этот другой достоин любви. Вместе с тем, вся предыстория конфуцианского гуманизма говорит о том, что эти простые идеи отнюдь не являются самоочевидными, что путь к ним труден и долог, но, что все культурное человечество, несмотря на все особенности исторического развития отдельных регионов, неуклонно движется по этому пути.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. См. об этом специальную монографию американского синолога Юй Ипши «Ши и китайская культура» (кит. яз.). Шанхай, 1987.

2. Нами принята наиболее употребительная разбивка «Лунь юй» по главам и частям, которой следует Ян Боцзюнь. См.: Ян Боцзюнь. Лунь юй и чжу. («Лунь юй» с переводом и примечаниями). Пекин, 1958.

3. Летопись «Цзо чжуань» с переводом на современный язык. Тайбэй, 1988. Т. 1. С. 363.

4. Там же. С. 377.

5. Там же. С. 363.

6. Там же. С. 184—185.

7. Там же. С. 218.

8. Там же. С. 377.

9. Там же. Т. 3. С. 1135.
10. Там же. Т. 1. С. 375. См. также: Ли Ципянь. Кун-цзы пинцзя чжун игэ ваньти — жэнь, минь бянь / Один вопрос в связи с оценкой Конфуция. Различия человека и народа. // Сб.: Кун-цзы янь цзю. Цюйфу, 1984. С. 246 (кит. яз.).
11. В данном случае Юй Уюй обозначает словом «чэнь» («раб», «подданный») полную подчиненность нижестоящего, а не его рабское юридическое состояние.
12. Летопись «Цзо чжуань» ... Т. 8. С. 1223.
13. Цит. по «Собранию всех философов». Шанхай, 1954. Т. 4. С. 64.
14. Там же. Т. 1. С. 148.
15. «Лунь юй» в серии «Ши сань цзин». Т. 36. С. 161.
16. Куан Ямин. Кун-цзы пинчжуань. Цзинань, 1985. С. 29.
17. Чэнь Цзэнхуэй. Бу и бяньди Кун-цзы (Не следует прижимать Конфуция). // «Кун-цзы янь цзю». 1989ф. С. 116.
18. Там же. С. 117.
19. Там же. С. 117–118.
20. Ши цзин чжугути бяньси («Книга песен» с анализом и комментариями). Наньнин, 1989. Т. 2. «Сяо я». С. 14.
21. Летопись «Цзо чжуань» ... Т. 1. С. 363.
22. См. Ян Боцзюнь. Лунь юй и чжу. С. 228.
23. Фэн Юлань. Дуйюй Кун-цзы со цзянь ды жэнь ды цзинь и бу ли цзе хэ тигуэй (О дальнейшем уяснении «жэнь» у Конфуция). // «Кун-цзы янь цзю». 1989. № 3. С. 8.
24. Сходной точки зрения на этот вопрос придерживается Тяньячнь Гэньцзы. См. Тянь Гэньцзы. Кун-цзы ды сысян хэсинь ши игэ чжэнтэ цзегоу — (Целостная структура — сердцевина мысли Конфуция). // «Кун-цзы янь цзю». 1990. № 3. С. 30.
25. Именно этот вид любви по отношению к себе подобным и является, по мнению Гао Цзаньфэй, наиболее общим значением «жэнь». См.: Гао Цзаньфэй. Кун-цзы сысян ды хэсинь-жэнь (Гуманность — сердцевина учения Конфуция) // Кун-цзы сысян яньцзю лунь цзи. Цзинань, 1987. С. 178–182.
26. Преуспевание в этом изречении следует понимать в конфуцианском смысле слова — как счастливую возможность воплотить свои идеалы в жизнь.



П
О
Э
З
И
Я
К
И
Т
А
Я

К
Л
А
С
С
И
Ч
Е
С
К
А
Я



В Японии X века при дворе было принято слагать стихи на китайском языке («канси») и многие крупные поэты были равно искусны в сложении и китайских стихов/ и японских песен (вака). А некоторые даже более прославились как авторы канси. Выходили отдельные сборники канси, в том числе известна большая антология «Кайфусо» (751 г.). Японские «песни» изобиловали аллюзиями и реминисценциями из китайской словесности (то же можно сказать и о произведениях японской прозы).

То же можно сказать и о поэтике реминисценций, которая вылилась в классической поэзии Японии в национально-специфический прием «хонкадори», *бука*. «следуя песне-прототипу», отличающийся необыкновенным разнообразием и жизнеспособностью. Или, например, сборник стихов поэта Оэ Тисато под названием «Кудай вака» (894 г.). Он составлен из стихов, сложенных по первым стихам Бо Цзюи-и, популярнейшего в те времена в Японии китайского поэта эпохи Тан. Однако вошедшие в сборник песни Оэ — самобытны и чрезвычайно разнообразны.

В чем же выразилось влияние китайских поэтов на предисловия к «Кокинсю» (905 г.)? Именно предисловия, а не предисловие. Их — два. Одно из них называется «канадзё», т.к. написано японской национальной слоговой азбукой «кана». Иначе его называют «японским» предисловием. Другое предисловие написано камбуном, адаптированными китайскими знаками — «мана» и потому называется «манадзё» или «китайским» предисловием. Его автором является Ки-но Ёсимоги.

До сих пор нет единого мнения о том, которое из этих предисловий более раннее. Однако традиционно предпочтение

отдается предисловию Цураюки, которое обычно и помещается в начале антологии, а предисловие Ёсимоти — в конце.

По содержанию оба предисловия во многом схожи. Общее — в определении и «закреплении» лирической сущности японской поэзии (лирика к этому времени уже безраздельно господствовала в японской поэзии) и роли поэзии в жизни общества и каждого человека, в критических оценках ведущих поэтов предшествующего периода. В подчеркивании исторической преемственности поэзии «Кокинсю» и древне-японской поэзии, изложении истории составления «Кокинсю», в понимании значения самой антологии. В представлении о пути развития японской поэзии: от расцвета древне-японской песни к упадку поэзии после «Манъёсю» и далее к новому подъему, который знаменовало составление «Кокинсю».

Есть, однако, и существенные различия. Так, в предисловии Ёсимоти подчеркивается важное значение начала сложения в Японии стихов на китайском языке для дальнейшего развития поэзии «вака». И упоминаются при этом два крупных поэта Оно-но Такамура и Аривару Юкихира, которые прославились сложением «канси». У Цураюки этого нет.

В предисловии Цураюки раскрываются основные темы и мотивы японской поэзии. В предисловии Ёсимоти, более лаконичном и компактном в целом, этого нет. Далее. При классификации песен Ёсимоти лишь называет по-японски основные китайские рубрики, не раскрывая их. Цураюки же предлагает примерно адекватные китайским образам японские рубрики и иллюстрирует их поэтическими примерами. В разделе происхождения японской песни Ёсимоти не углубляется во времена «века богов», тогда как Цураюки возводит истоки песни к самому «возникновению неба и земли (т. е. страны Ямато)» и богам прародителям Идзанаги и Идзанами. Текстуально и образно отличаются разделы, посвященные периоду «упадка века». Есть разница и в последовательности изложения основных разделов предисловий. И, наконец, степень воздействия древне-китайской литературной критики на Цураюки и Ёсимоти различна. Ёсимоти, будучи одним из столпов китайской учености в тогдашней Японии, в



большей мере воспринял это влияние. Он полагал, что развитие японской поэзии должно идти на китайской базе. Менее значительное влияние оказали китайские идеи на Цураюки, который наоборот немало сделал для развития «кана бунгаку» — литературы, создаваемой на национальной японской азбуке «кана», и отхода от заимствованной китайской письменности. Это, в свою очередь, дало мощный толчок развитию литературы женского потока. Женская часть японского общества взялась впервые за перо, дав миру многие оригинальные и высокие образцы литературного творчества — лирические дневники, повести и, наконец, роман Мураками Сикибу «Гэндзи моногатари».

Китайский поэтический канон фиксируется в таких произведениях, как «Установление царства Чжоу» («Чжоули»), «Великое введение» к «Шицзину», древнекитайской «Книге песен» (9), где был собран обработанный фольклорный материал XII—VII вв. до н. э., «Книга установлений» («Лицзи») (1), «Категории стихотворений» Чжун Юна (469—518) (8), в том числе и в первую очередь три его предисловия к «Категориям...», Цао Пи «Рассуждения о литературе» (7), Сяо Тун, Предисловие к «Литературному изборнику» («Ваньсюань») (5) и другие. Эти произведения и послужили главными источниками китайских заимствований Цураюки и Ёсимоти. Обилие этих заимствований в тексте обоих предисловий сразу же бросается в глаза. Однако более глубокий анализ текста, в его соотнесенности с поэтической практикой и общекультурным фоном показывает, что во многих случаях заимствования эти носили характер адаптации того, что органически вписывалось в собственную систему поэтики, в структуру собственного культурного универсума.

Иными словами, оба автора предисловий брали из китайских книг то, что «работало» на их собственную концепцию.

Так, древнекитайские филологи подчеркивали особую роль литературы, словесности — «вань». У Цао Пи (187—226) в его «Рассуждениях о литературе» говорится: «Наша жизнь должна иметь свой конец, и вся наша слава и наши радости закончатся вместе с нею. Жизнь и слава, их время ограничено. Иное дело — литература, она живет вечно. Вот почему древние писате-



ли и душою и телом были преданы кисти и тушечнице и выражали свои мысли в книгах. Они не нуждались в том, чтобы биографии их были записаны хорошими историками. И не надобно было им зависеть от силы и влияния богатых и могущественных. Их слава сама передавалась потомкам» (7).

Соответственно у Ёсимоти читаем: «Люди ныне заботятся лишь о богатстве и славе, соперничая друг с другом. Тщеславие обуяло их и утратили они интерес к сложению песен. Печально это и прискорбно. Ведь, будь человек хоть министром и военачальником сразу, и имей он богатства несметные и денег в избытке, но после смерти не успеют истлеть в земле его кости, как исчезнет из людской памяти имя его. И лишь имена певцов, что слагали «вака», к счастью, сохраняются для потомков. Все потому, что слово песенное ближе и понятнее людям, легче, доступнее для слуха их» (4, с. 418).

Если Цао Пи говорит о словесности в целом, то Ёсимоти — конкретно о поэзии. И речь у него идет об определенном периоде и конкретной ситуации — периоде упадка «вака». Меняется контекст — видоизменяется и сама идея.

Цураюки говорит о значении поэзии более пространно, в нескольких местах своего предисловия. Поэтому в аналогичном контексте он ограничивается лишь выражением сожаления:

«В наш век люди стали больше заботиться о красоте внешней, предаваться веселью, сердца их обратились к блеску и тщеславию. А оттого пошли песни пустые, слагались лишь для одного случая. Стала песня ютиться в доме сластолюбца и чахнуть, подобно дереву, погребенному под землей, в неизвестности среди людей образованных...» И в серьезных собраниях — оставалась она в тени, не приметнее цветка — колоска травы степной сусуки» (4, с. 54).

Проследим развитие концепции поэзии «вака» с самого начала. У Цураюки: «Песни Ямато... Из единого семени вырастают они — человеческого сердца, разрастаясь в мириады листьев-слов. Люди, что живут в этом мире, опутаны густыми зарослями дел и забот своих. И то, что у них на сердце, что видят они вокруг и слышат, выражают они (в песне). Соловей, что поет среди цветов, лягушка, что живет в воде, — когда слы-



шим мы их голоса, думаем: из всего живого разве разве есть кто-нибудь, кто не пел бы собственной песни (4, с. 49). Ёсимоти: «Японская песня... Ее корни в человеческом сердце, а цветы ее — густой лес слов. Люди... Они не просто живут в этом мире. Легко меняются их мысли и чувства, радость и печаль сменяют друг друга. Чувство, что зарождается в сердце, становится устремлением, песней и выражается в стихах, в словах...» (4, с. 413). И позднее: «Когда весною выводит свои трели соловей среди цветов, а осенью звенят на ветвях деревца, тут нет никакого особого искусства или старания. Каждый из них просто поет свою песню, как и все живое. Таков закон природы» (4, с. 414).

Прототипами этих положений Цураюки и Ёсимоти следует считать соответствующие положения «Книги установлений» и «Шицзина». В первой, в главе, посвященной музыке, говорится: «Чувства зарождаются внутри нас и находят выражение в звуках. Стихи дают слова для выражения наших устремлений. Песни дают музыку нашему голосу. Танец дает движение нашим манерам. И, все три — исходят из сердца» (1, т. 6, с. 1586).

В «Великом введении» к «Шицзину» читаем: «Стихи исходят из наших устремлений. В сердце это — устремление; выраженное в слове, оно становится стихами. Чувства пробуждаются внутри нас и превращаются в слова...» (9, т. 1, с. 36—37).

На первый взгляд кажется, что японские ученые поэты в основном приняли концепцию своих китайских предшественников. Однако, если обратимся к «Категориям» Чжун Юна, то увидим, что там все сложнее: «Дыхание жизни (ци) движет внешним миром и внешний мир движет нами. Наши чувства, пробужденные однажды, выражаются в танце и песне (т. е. в конечном счете и в поэзии — И. Б.). Таким образом, положение Чжун Юна предстает как часть сложной философской системы — философии «Великого Дао». Положения же Цураюки и Ёсимоти имеют прагматическую задачу — подчеркнуть значение поэзии и показать ее лирический характер, ее экспрессивность.

Далее — о роли поэзии в обществе, в жизни людей — у Цураюки говорится, «Безо всякого усилия движет она (песня — И. Б.) небом и землею, внушает сострадания невидимым глазам богам, духам и демонам. Вно-



сит согласие в союз мужчины и женщины, смягчает сердца суровых воинов». У Ёсимоти: «Ничто лучше песни не движет небом и землею, не возбуждает чувства богов и духов умерших, не исправляет нравы людские, не вносит мира в союз мужчины и женщины» (4, с.). У Чжун Юна: «... От нее (поэзии — И.Б.) зависят жертвы духам небесным и земным, и явления ночных призраков в мире людском». И далее: «Ничто лучше стихов не движет Небом и Землею, не действует на духов и призраков». Опять внешне положения японских авторов и Чжун Юна представляются весьма близкими. В действительности же в основе положений Чжун Юна лежит философская позиция, состоящая в убеждении, что поэзия служит инструментом, посредством которого человек общается с Небом и Землею, как двумя частями Вселенной. С помощью поэзии он по-разному влияет на взаимодействие этих частей Вселенной, воздействует на сверхъестественные силы. Показательна в этом отношении трактовка песен жанра (категории) сун («гимн»): как «средства, с помощью которого об успехах Добродетели сообщается духам предков» (9, т. 1, с. 49—50).

В предисловиях «Кокинсю» соответствующие высказывания представляют собой простую констатацию роли и значения поэзии в жизни людей, тогда как китайские первоисточники доказывают ее роль и место в системе мироздания, во вселенских взаимосвязях.

Небезынтересно в этом отношении сопоставить высказывание Ёсимоти с положением «Великого введения» о звучании песен.

Ёсимоти: «На сердце человека светло — и в голосе его звучит радость; ропот и гнев на сердце — и в песне печаль» (4, с. 413). «Великое введение: «Мелодии умиротворенного века спокойны и радостны, ибо правление тогда гармонично. Мелодии мятежного века (исполнены) ропота и гнева, ибо правление тогда смутно. А мелодии гибнущего царства исполнены скорбных дум, ибо народ его страждет» (3, с. 180—181).

У Ёсимоти речь идет о смене настроений человека и об излиянии этих настроений в его песнях. Автор же введения к «Цицзину» рассуждает о судьбах целых царств, о смене веков и соответственно об отражении в поэзии перемен глобального масштаба. При этом в



китайских прототипах четко просматривается примат прагматико-дидактической функции поэзии перед экспрессивной. Об этом, в частности, свидетельствует и последняя цитата из «Великого введения». Более того. Как бы подводя итог сказанному о песнях жанра «фэн» («вения», «нравы»), автор «Великого введения» пишет: «Итак, обретения и утраты правды колеблют небо и землю, не оставляют равнодушными души умерших и небесных духов — а ведь стихи куда ближе! Древние государи использовали их, чтобы связать (нитьями) супругов, взрастить сыновнюю почтительность и уважение (к вышестоящим), укрепить основы человеческих взаимоотношений, возвеличить учение и благие влияния, изменить нравы и обычаи». И далее о стихах жанра «фэн» сказано: «Государи (стихами) фэн исправляли подданных, подданные же предостерегали ими государей. Увещевание в них скрыто в искусном узоре, и произносящему стих не вменялся в вину, а слушающему его было достаточно для предостережения. Поэтому и называли их «фэн» — «укор» (3, с. 181). Мировоззрение и поэтическое мышление японцев того времени не располагало к восприятию конфуцианских идеалов, равно как и философии «Великого Дао», хотя некоторые даосские идеи, в том числе идея о единстве природы и человека, были им близки.

Культ Синто с его гипертрофированным анимизмом и оккультизмом, в соединении с постепенно входящими в сознание отдельными идеями буддизма, а именно теми, что легко сочетались с синтоистскими верованиями и суевериями, привели к развитию особого эмоционализма, отличного по своей природе от китайского, хотя и сходного с ним внешне. Этот эмоционализм ярко выразился в специфическом культе прекрасного и грустного («авара») и был настолько всеобъемлющим, что не оставлял места для назидательности.

В японском предисловии положение о дидактических функциях поэзии, заявленное вначале, практически не получило дальнейшего развития. Ёсимио вводит дополнительно пункт, которого нет у Цураюки, о роли поэзии в улучшении нравов. И далее, в разделе истории японской песни, где речь идет о древних песнях, он пишет: «В ту пору песни еще не слагались для улады глаза и слуха, но лишь для воспитания нравов».



Однако дидактическая линия не получила своего развития ни в японской поэтике, ни в поэтической практике, сосредоточившейся всецело на лирике, на экспрессивности. Даже у Ёсимоти отдельные «дидактические» положения не сложились в концепцию и выглядят скорее как дань своим китайским учителям. У Цураюки особый акцент сделан на экспрессивной роли поэзии и эта линия четко проходит через все его предисловие. Заявленная в начале предисловия мысль, что человек выражает в песнях чувства, навеянные тем, что он видит и слышит, продолжается далее подробным изложением самых разнообразных жизненных ситуаций, которые требуют поэтического отклика. В 4-м разделе «Канадзё» читаем:

«Слагали (люди) песни, — когда славили государя, сравнивая себя с камешком мелким перед огромной горю Цукуба, когда радость наполняла сердце, когда восторг охватывал их. И когда, вспоминая дым над горю Фудзи, клялись они в вечной любви, и когда, слушая голоса цикад, живущих на соснах, тосковали о друге, и когда казалось им, что выросли они и возмужали вместе с теми двумя соснами в Такасаго, в Суминоэ. И когда думали они о прошлых днях своих, вспоминая о Горе мужа, и когда с сожалением вспоминали краткий миг девичьего расцвета, и обращались к «девичьей красе» — цветку валерианы, — только в песне они находили свое утешение...» И когда весною смотрели они, как опадают поутру цветы, когда осенью ночью слышали шорох листьев, падающих с деревьев. Или когда, глядя в зеркало, вздыхали о том, что год от года, все прибавляется снега на голове и волн на их лицах. И когда, замечая росу на траве и пену на глади вод, задумывались они о бренности жизни своей, и страх охватывал их.

Когда они, вчера богатые и процветающие, нынче вдруг теряли власть и могущество и делались нищими, и друзья отворачивались от них. Или когда другие, клянясь в любви, поминали о покрытых соснами горах в дальней стороне, или когда другие, жалея старых, поминали о ручейках, текущих в долинах. Когда тоскуя на одиноком ложе, видели, как желтеет снизу куст хаги, когда на рассвете считали, сколько раз взмахнет крыльями кулик на болоте, и когда жаловались другим на горести жизни в этом мире. И когда роптали на мир

за быстротечность этой жизни, вспоминая воды Ёсино-реки. И когда замечали, что дым более не поднимается над горой Фудзи, или узнавали, что перестроен древний мост через реку Нагара — только в песне обретали они покой и утешение» (4, с. 55—56). Цураюки отталкивается здесь от китайского прототипа. В «Категориях» Чжун Юна читаем «Когда отправляют в ссылку чиновника царства Чу, когда наложнице царства Хань приходится покидать дворец, когда по северной равнине повсюду разбросаны белые кости, и души витают над ними среди густых сорных трав; когда бессильны ружья в пограничном лагере, и свирепые духи перелезают через границу; когда лишь тонкие одежды прикрывают тело переходящего границу путешественника, и в одиноких покоях вдовьих выплаканы все слезы; когда лишь тонкие одежды прикрывают тело переходящего границу путешественника, и в одиноких покоях вдовьих выплаканы все слезы; когда лишенный всех знаков отличия покидает дворец разжалованный придворный, уходит без надежды на возвращение; когда лишь вскинув брови, женщина завоевывает расположение всемогущего монарха, а со следующим ее взглядом рушится целое царство. Такие вещи приводят в волнение сердце, трогают душу. Если не в стихах, то как еще можно выразить подобные чувства? Если не в песне, то как еще могут найти выход эти движения души?

У Чжун Юна, однако этот пассаж служит иллюстрацией к выдвинутому положению о значении поэзии как выразительного средства, тогда как перечень Цураюки — это раскрытие самой сути японской поэзии как лирики, причем лирики, по преимуществу интимной. Это раскрытие сути японского эмоционализма, с его обостренной реакцией на эстетический сигнал (состояние («аварэ»). К тому же и набор ситуаций совершенно иной. Ситуации Цураюки отражают иной образ жизни и мышления, иные культурные реалии.

Ситуации Чжун Юна служат подтверждению прагматической роли поэзии как средства выражения. В «Канадзё» это — ситуации требующие поэтического отклика. Таким образом, в «Канадзё» акцент делается не на цели поэзии, не на задачи ее, но на саму потребность в поэтическом выражении эмоций. Этот пере-



чень «работает» на иную концепцию, подчеркивая приоритет экспрессивной функции поэзии, которой в китайских поэтиках отводится второстепенная роль.

Цураюки не ограничивается единичным перечислением ситуаций, но возвращается к этому еще раз, когда речь идет о замысле «Кокинсю»: «И повелел он (государь — И.Б.) выбрать из этих песен разные, — начиная от тех, где поется, как вплетают в волосы цветы сливы, а также и такие, где слушают кукушку, где срывают ветки с осенними листьями и вплоть до тех, где поется о любовании снегом. А также и песни, где образами цапли и черепахи возносятся мыслью к государю и величают людей, где, глядя на осенний куст хаги и летние травы, грустят о любимых, и где, подойдя к горе «Застава встреч», складывают руки в молитве».

Цураюки не только излагает постоянные или типичные ситуации, но также и темы, мотивы и образы, в которых они выражаются. Цураюки фиксирует и «закрепляет» главные темы и примерный набор мотивов и образов. Далее этот набор, с незначительными изменениями, переходит из антологии в антологию на протяжении столетий. Следует заметить, что Чжун Юн вслед за своим перечнем приводит цитату из Конфуция, где, в частности говорится: «Стихи учат искусству общения, помогают управлять чувством мщенья» (2). Цитата из Конфуция существенно меняет экспрессивный акцент, звучащий в перечне Чжун Юна, подчеркивая опять-таки прагматико-дидактическую функцию поэзии.

Не случайно Цураюки опускает эту цитату, оставляет ее без внимания. Очень важно, что у Цураюки сложение песен связывается со случаем, подчеркнuto обуславливается конкретной ситуацией. Это показывает и выделяет особую роль поэзии в жизни человека и общества, важную социальную роль японской поэзии. Цураюки, таким образом, утверждает приоритет экспрессивности в японской поэзии, лирическую сущность этой поэзии и ее ситуативность, заложив классические основы для дальнейшего пути ее развития.

Не удивительно, что Цураюки и Ёсимоти практически не воспользовались терминами китайской литературной критики, но вырабатывают свои собственные.

Чжун Юн пользуется словами «цветы» (для обозначения формы) «плоды» (в речи о содержании). Ёси-



моти также прибегает к этим терминам, однако в основном пользуется собственными. Это тэй («карада»), в значении облика, формы песни, и «омомуки» в значении души, сущности песни (поэзии), а также «таэ», «фу» — красота, — применительно к облику песен.

Цураюки выработал целую систему категорий. Это «кокоро» — душа, т. е. эмоциональное содержание, «котоба» — слово, т. е. выразительные средства, стиль; а также «сама» — образ, облик, «сугата» — фигура, облик. Последнее употребляется чаще в значении жанра, разновидности песен, в этом смысле иногда употребляется и термин «сама». Термины Цураюки и Ёсимоти прочно вошли в классическую теорию поэзии. В частности, у Мибу-но Тадаминнэ, Фудзивара Тэйка (1162—1241) термин «тэй» употребляется в значении стиля (Мибу-но Тадаминнэ «Вакатэй дзиссю» — «Десять стилей японской песни», 910 г.; Фудзивара «Тэйка», «Тэйка дзит-тэй» — «Десять стилей Тэйка»).

В «Великом введении» к «Шицзину» дается классификация древних песен, состоящая из шести рубрик. Самое раннее упоминание о «шести начала» (категориях) встречается в «Установлениях царства Чжоу», применительно к музыке, к ритмам мелодии. В «Великом введении» «шесть начал» воплощали главные функции поэзии — наставления и отражения. В частности, первая категория — фэн, как уже отмечалось ранее, предполагает косвенное порицание или предостережение. «Фэн», помимо прочих, имеет значение «наставление», «укор» (3, с. 181). Авторы же предисловий к «Кокинсю» заимствовали «шесть начал» («рикюги») для систематизации поэтического материала, с тем, чтобы подчеркнуть значение «Кокинсю» как первой официальной (составленной по распоряжению императора) антологии японских песен (вака). Авторы обоих предисловий пытаются адаптировать эту классификацию к поэзии вака. Однако уже Цураюки почувствовал невозможность использовать эту классификацию в том виде, как она есть, в целом ряде случаев, о чем несколько раз прямо высказывается в своем предисловии. И не случайно Ёсимоти даже не пытается перевести китайские наименования рубрик на японский язык и как-то раскрыть их, но оставляет их в японском звучании китайских слов. При всем при



том эта классификация сыграла свою бесспорную положительную роль как важный толчок и первый опыт систематизации поэтического материала.

Однако реальный тематико-жанровый спектр японской поэзии продемонстрировала практическая классификация, представленная рубриками антологии. Это природа, разбитая по временам года: весна, лето, осень, зима, любовь, разлука, странствие, приветствие (поздравление), плачи (песни скорби), разные песни.

Обращает на себя внимание обилие текстуальных заимствований, носящих характер аллюзий и реминисценций — прием, широко использовавшийся в классической японской словесности. (См. коммент. к Предисловию Ёсимоти). Японские авторы не прибегают к контаминации, текстуальные заимствования трансформировались применительно к новым контекстам. Китайское влияние сказалось и в структуре, в композиции предисловий, в сходстве вводных частей, в наличии исторического очерка, подводящего к хвале ныне правящего монарха. Особенно бросается в глаза раздел о предшествующем упадке поэзии, присутствующий как в предисловии Чжун Юна к его «Категориям», так и в обоих предисловиях к «Кокинсю» (у Цураюки это период, предшествующий подготовке «Кокинсю»). В обоих случаях поются дифирамбы гениям поэзии древности (у Цураюки и Ёсимоти это — Хитомаро и Акахито).

Сказалось китайское влияние и в методике литературной критики. Исходный момент этой критики — сопоставление и противопоставление формы и содержания. В китайском прототипе это цветы и плоды, у Ёсимоти «тэи» и «омомуки», у Цураюки — «котоба» и «кокоро».

Аналогично китайским образцам, авторы предисловий, давая свои оценки творчеству отдельных поэтов, часто указывают на их предшественников в области творческой манеры или стиля.

Особенно наглядно, пожалуй, проявлялось китайское влияние в области стиля. Цураюки и Ёсимоти унаследовали цветистый метафористический стиль повествования, который так характерен для китайской литературной критики. Вот как представлено, например, творчество поэта IX в. Содзэ Хэндзэ у Ёсимоти:



«... Кадзан-но Содзе... Владел он слогом, и воблике песен был искусен. Но если слова его — цветы, то плодов они приносили мало. Его песни — что красавица на картине: глядя на нее, лишь зря тревожишь свое сердце...»

Подводя итог сказанному, следует подчеркнуть важную роль, которую сыграли китайские заимствования в становлении японской литературной мысли, в том числе литературной критики. Однако, оттолкнувшись от этих влияний, японская литературная теория развивается далее по своим собственным внутренним законам. И оба предисловия к «Кокинсю» представляют собой цельные, оригинальные произведения литературной мысли.

КИ-НО ЁСИМОТИ. «ПРЕДИСЛОВИЕ К «КИНКΟΣЮ»¹

Японская песня...² Ее корни в человеческом сердце, а цветы ее — густой лес слов. Люди... Они не просто живут в этом мире. Легко меняются их мысли и чувства, радость и печаль сменяют друг друга. Чувство зарождается в сердце, становится устремление в стихах, т. е. в слове³. На сердце светло и в песне звучит радость, ропот, гнев на сердце и песня — печальна⁴. Ничто лучше песни не движет небом и землею, не волнует богов и духов, не исправляет нравы людей, не вносит мира⁵ в союз мужчины и женщины.

Есть шесть стилей песен вака⁶: фуу⁷, фу⁸, хи⁹, кёо¹⁰, га¹¹, сёо¹².

Когда весной выводит свои трели соловей среди цветов, а осенью звенят на ветвях деревьев цикады¹³, тут нет какого-то особого искусства или старания. Каждый из них просто поет свою песню. Как и все живое. Таков закон природы¹⁴. Однако во времена семи поколений века богов¹⁵ люди жили просто и не осознавали они чувств и желаний своих. А потому не слагали и песен¹⁶. Когда же бог Сусано-но Микото пришел на землю Идзумо¹⁷, сложена была песня в 31 знак¹⁸. Появилась наша нынешняя песня ханка¹⁹. И с тех пор не только люди стали выражать свои чувства друг другу японскою песней, но даже и Небесный внук с дочерью царя морского²⁰.

Настал век людей²¹, и песен стали слагать еще больше. Разные песни появились: нагаута, танка, сэдока, компанка²². И иные формы. Много их было. Словно дерево, что из малого саженца вырастает высоко, раз-метая облака. Или как из крохотной росинки аж до небес вздымаются огромные волны²³. Стали слагать такие песни, как поднесенная государю в Нанива²³,²⁴ или другая, о реке Томино, сложенная для наследного принца (Сётоку Тайси)²⁵, песни не обычные, с глубоким, чудесным, таинственным содержанием²⁶. Если же говорить вообще о древних песнях, то многие из них просты и слова их ныне уже стары. То еще не были песни, ласкающие глаз или слух, но служили лишь для наставления, исправления нравов²⁷.

В старину каждый раз, когда был благоприятный сезон, все вокруг было прекрасно²⁸, созывал государь придворных своих и на этих собраниях повелевал слагать песни. И так узнавал он, каковы были чувства меж ними с подданными, и кто из тех был умнее, а кто глупее. И это помогало государям отвечать устремлениям народа своего и отбирать из подданных таких, что богаты талантами.

После того как принц Оцу сложил первые китайские стихи²⁹, все, кто был искусен в сложении песен, восхищенные этими стихами, сами вслед за принцем, стали слагать такие же. Они заимствовали китайские знаки письма, и после этого даже жизнь в стране изменилась³⁰. Оттого же стала приходить в упадок японская песня³¹. Однако был бессмертный Какиномото-но Тайю³², его божественное воображение не знало себе равных ни в старые, ни в нынешние времена. И еще был несравненный Ямабэ Акахито³³. Оба они были чудесниками песни «вака». А вслед за ними все новые и новые певцы появлялись.

Вскоре времена изменились, люди пристрастились к роскоши и сластолюбию. Празднословие, словно облако, затянуло небо, и потоком хлынули цветистые, пустые слова. Опали плоды, и лишь попусту цвели цветы³⁴. Песни стали использоваться любовниками как «посланцы с цветами и птицами»³⁵, и нищими, чтобы просить подавание. Песня стала простой принадлежностью женского обихода и стыдилась появиться в кругу серьезных мужчин.

В новое время⁸⁶ уже мало было таких, что умели слагать песни, как в старину⁸⁷. Их можно было перечсть по пальцам! Каждый из них в чем-то превосходил, а в чем-то уступал другим. И нам надлежит теперь определить, чем же он отличался от остальных.

Кадзан-но Содзэ...⁸⁸ Владел он слогом, и в облике песен был искусен. Но если слова его — цветы, то плодов они давали мало⁸⁹. Его песни — что красавица, написанная на картине: глядя на нее, лишь попусту волнуешь свое сердце⁴⁰.

Аривара Тюдзэ...⁴¹ В его песнях чувства в избытке, но нехватает слов. Они словно увядшие цветы, что почти утратили красу и прежний цвет, но еще сохранили аромат⁴².

Бунрин... В слове он был искусен, но в облике его песен есть что-то вульгарное. Его песни — что торговец, разодетый в яркие одежды⁴³.

Кисэн-монах с горы Удзи... Слова его цветисты и слог утончен, но конец с началом не сходятся. Как будто собрался полюбоваться осенней луною, а она уже скрылась в рассветном облаке⁴⁴.

Оно-но Комати... Шла она по стопам древней Сотори-химэ, и есть чары в песнях ее, но песни эти — безжизненны, нет в них силы. Ее песни — будто красивая женщина, пораженная болезнью, набелила свое лицо⁴⁵.

Отомо Куронуси... В сложении песен следовал он древнему Сарумару Тайу. Ум его скор, и в слоге у него есть легкость и некоторые его песни заняты, но облик их не отделан. Его песни — будто селянин, присевший отдохнуть в тени цветущих вишен⁴⁶.

Кроме этих, немало было других певцов, чьи имена всюду известны, и несть им числа. Большинство их немало заботились о красоте и очаровании (таэ)⁴⁷ облика, но мало кто помышлял о самих истоках песни, о душе ее (омокуки)⁴⁸. Люди ныне вообще заботятся лишь о богатстве и славе, соперничая друг с другом. Тщеславие обуяло их и утратили они интерес к сложению песен. Ведь, будь человек хоть министром и военачальником сразу и имей он богатства несметные и денег в избытке, но после смерти, не успеют истлеть в земле его кости, как исчезнет из людской памяти имя его. И лишь имена певцов, что слагали вака, к счастью, сохранились для потомков. Все потому, что слово пе-



сенное ближе и понятнее людям, легче, доступнее для слуха их. А душа песни знает пути к божествам самим и способствует благому промыслу их⁴⁹.

В старину государь Хэйдзэй⁵⁰ повелел служителям своим собрать песни и составить «Собрание мириад листьев» («Манъёсю»)⁵¹. С той поры десять правлений случилось и, если вместе подсчитать, целых сто лет прошло⁵². После «Манъёсю» уже не было того внимания к сложению песен вака, и стали забываться прежние обычаи. И хотя был в те времена такой мастер изящного слова как Сайсё Оно⁵³, и славился утонченным слогом своим Дзайнагон⁵⁴, однако иным талантам обязаны они именами своими. Не на пути вака снискали они себе славу⁵⁵. Девятый год, как правит нами нынешний государь наш⁵⁶. Великие заботы его простираются далеко за пределы Острова стрекоз⁵⁷. И с божественной сенью милостей его не сравнится и густая сень Цукуба — горы⁵⁸. И утих мало-помалу ропот, что мол измельчала полноводная река песни⁵⁹, но все громче голоса, что камешек малый в огромную скалу вырос⁶⁰.

И вот посчитал государь, что надлежит вернуться к прежним обычаям, и продолжить путь, что прерван был на многие годы. И повелел государь главе ведомства приказов Ки-но Томонори⁶¹, хранителю библиотеки и дворцовых архивов Ки-но Цураюки⁶², бывшему чиновнику губернаторства Каи Осикоти Мицунэ⁶³, офицеру Правой внешней охраны государя Мибу-но Тадамина⁶⁴ представить свои собрания песен, вместе со старыми песнями⁶⁵. И названо было собрание «Продолжением «Манъёсю»»⁶⁶. А потом издал государь приказ упорядочить собранные песни и разделить их по видам. Так было составлено двадцать свитков и собрание это названо было «Собранием старых и новых песен Японии» — «Кокинвакасю»⁶⁷.

Сожалею мы, что в слове⁶⁸ своем не сравнились с красотою весенних цветов⁶⁹. И что лишь пустая слава потянется длинною осеннею ночью. Страшит нас, что, быть может, будем осмеяны молвою. И стыдимся, оглядываясь назад, скромности талантов своих. Радуемся же мы, что пришло время возродиться японской песне, время нового расцвета ее. Счастливы, что довелось нам жить в это благодатное время. Хоть и нет с нами великого Хитомаро, но, ведь не оборвался путь японской

песни!⁷⁰ Нижайше предлагают Вашему высокому вниманию сие предисловие Ваши покорные слуги Цураюки и другие. 15-й день 4-ой луны 5-го года Энги⁷¹

КОММЕНТАРИЙ К «ПРЕДИСЛОВИЮ К «КОКИНСЮ»

1. Перевод выполнен по изданию «Нихон котэн бунгаку дзэнсю» (Полное собрание произведений японской классической литературы). Т. 7. Токио, 1971.

Ки-но Ёсимоти (ум. в 919 г.) — ученый, глава ведомства образования и куратор университета. («Академия Фудзивара»). В «Кокинсю» одна его песня.

2. Если у Цураюки понятие «японская поэзия» выражено словами «Ямато ута» («Песни Ямато») и далее просто словом «ута» — «песня», то Ёсимоти пользуется термином «вака» — «японская песня». Термин возник в IX в. для обозначения японской национальной поэзии, — в отличие от стихов на китайском языке — «канси».

3. Данная фраза представляет собой почти перевод на японский соответствующего пассажа из «Великого введения» к «Шицзину» («Книге песен»).

5. В данной фразе отсутствует положение Цураюки о том, что песня «смягчает сердца суровых воинов», и наоборот добавлено утверждение, что она способствует улучшению нравов. Таким образом, эта фраза восходит к соответствующим положениям «Великого введения» и «Категорий» Чжун Юна.

6. Положение о «Шести стилях» или «шести началах» (категориях, видах) японской поэзии заимствовано из Великого введения к «Шицзину», где песни поделены на шесть видов по смешанному принципу — частично по стилистическому (в зависимости от средств художественной выразительности), частично по жанрово-функциональному. У Ёсимоти эта классификация включает первый раздел предисловия, посвященный сущности поэзии и ее роли в жизни общества. У Цураюки классификация поэзии составляет содержание специального раздела «Облик (т. е. виды, стили, категории) песен вака». Кроме того, Цураюки заметно отступает от китайского прототипа, — как в самом наборе, так и в конкретном содержании рубрик и его раскрытии на примерах. В отличие от Цураюки, Ёсимоти толь-



ко называет «шесть начал» поэзии, не раскрывая их, строго следуя при этом китайскому прототипу. Более того, он лишь приводит японские эквиваленты китайских терминов в «китайском чтении» (по «он, у»).

7. На первом месте стоит «фуу», что соответствует первой рубрике «Великого введения» — «Фэн». Китайский термин «фэн» сложен и не имеет однозначного толкования. Его буквальное значение «ветер», «веяние». Толкуется также, как «нравы». Можно понимать, как «ветер перемен», веяния политического, культурного (в самом широком смысле), нравственного порядка. Т. е. логически это понятие связывается с «гражданскими», нравственными мотивами поэзии. О гражданской (и то понимаемой достаточно условно) линии в поэзии Японии тех времен можно говорить лишь применительно к некоторым древним песням жанра «нагаута», вошедшим в «Манъёсю», — имея в виду такие произведения, как нагаута (ода) Отомо Якамоти об открытии золота в провинции Митиноку, нагаута Яманозэ Окура «Диалог бедняков», Хитомаро об умершем страннике и некоторые другие. Применительно же к «Кокинсю» о «гражданских» мотивах в поэзии можно говорить лишь как об исключении. Это две песни, также в жанре «нагаута», — Цураюки и Тадаминаэ, посвященные государственной службе. По мнению комментатора Одзава Масао, Ёсимоти относит к категории «фуу» песни, содержащие аллегории политического и иного порядка, использующие иронию и сатиру (4, с. 414).

В классификации Цураюки рубрики типа «фэн» нет.

8. На втором месте у Ёсимоти (как и в «Великом введении») стоит «фу» — изложение. Соотносится с пятой рубрикой Цураюки — «тадагото-ута» «песня в простых словах», т. е. без тропов и особых технических приемов.

9. На третьей позиции — «хи» (соответствует «би» — аналогия «Шицзина»). Соотносится с рубрикой «татоз-ута» — песня сравнение у Цураюки. Имается в виду простое, прямое сравнение (подобно тому как...)

10. На третьей позиции — «кёо» — ассоциация, соответствует рубрике «син» «Шицзина». У Цураюки ей соответствуют (частично) рубрики «надзуразута» и «созута». К рубрике «созута», которой открывается классификация Цураюки, относятся песни-иносказания.



Сюда же входят и некоторые песни, относимые «Шицзином» и Ёсимоти соответственно к категории фэн и фуу. К рубрике «надзураэ-ута» относятся песни, содержащие косвенные сравнения, метафоры, ассоциации.

11. На пятой позиции — «га». Соответствует рубрике «я» — «ода» «Шицзина». Это, по мнению Одзава Масао, песни, восхваляющие успехи в политике и делах государства (4, с. 414). Соотносится с «иваи-ута», последней рубрикой в классификации Цураюки. Однако если «я» близко к понятию восхваления, панегирика, то японские «иваи-ута» в строгом смысле панегириками не являются. Это поздравительные песни, сложенные к юбилеям сановных особ (к 40-летию, 50-летию, 60-летию и т. д.), с пожеланиями долголетия.

12. На последней, шестой позиции — «сёо», соответствует рубрике «сун» — «гимн» «Шицзина». Это песни, возносящие хвалу божеству и божественным атрибутам. У Цураюки этой рубрики нет. К ней, однако, условно можно отнести некоторые песни заключительного свитка «Кокинсю», — «Песни «ведомства торжественных песен», воспевающие религиозно-ритуальные атрибуты (священное дерево сакаки и т. п.). Эти песни исполнялись во время дворцовых и религиозных церемоний и празднеств (инаугурация императоров и т. п.).

13. Здесь реминисценции соответствующего пассажа из Введения к «Песням версии Мао».

14. Аллюзия на слова Сяо Туна из Введения к «Литературному изборнику» («Ваньсюань»).

15. В соответствии с записями в «Нихонги», семь поколений богов ведут свое начало с божества по имени Куни-но токотати-но микото.

16. Здесь аллюзия на слова из Предисловия к «Ваньсюань».

17. Сусано-но микото сложил песню о молодой жене — Кусиинада — химэ и возведении по этому случаю дворца в Идзумо.

Песня Сусано-но микото:

*Якумо тацу
Идзумо яэаки
Цума гоми-ни
Яэаки цукуру
Саю яэаки-о.*



*Поднялись над Идзумо облака в восемь рядов.
Восьмирядну изгородь строю здесь.
Чтоб за ней укрыться с молодой женой,
Восьмирядну изгородь возвожу,
Восьмирядну изгородь!*

18. Знак — имеется в виду слог (японская азбука — слоговая).

19. Ханка, или каэсиута — пятистишие — рефрен, которым обычно завершалась «длинная песня» — «нагаута». Она представляла собой обычную танка, однако во времена Ёсимоти этот термин еще широко не употреблялся. Его ввел в употребление Фудзивара Кинто (960—1041) в своем трактате «Синсэн дзуйно» («О новых поэтических собраниях»), где впервые дано определение и описание танка как поэтической формы. Форма танка уже в X в. была безраздельно господствующей в японской поэзии и потому термин «вака», которым пользовался Ёсимоти, воспринимался в основном в смысле «танка».

20. Речь идет об истории любви божественного внука Хикоо-ходэми-но микото и дочери морского царя Тоётама-химэ. Став женой божественного внука, Тоётама-химэ предупредила его, чтобы он не смотрел на нее во время родов. Супруг же нарушил обещание и увидел, как Тоётама-химэ принимает облик морского чудовища. Он испугался и убежал. Тоётама-химэ вернулась на дно морское, расставшись с Ходэми. Эта история есть и в «Кодзики» и в «Нихонги». И там и тут она завершает Век богов. Ходэми-но микото и Тоётама-химэ неоднократно обмениваются песнями танка, представленными в «Кодзики» и «Нихонги» разными вариантами.

21. Началом века людей считается появление полубогородного императора Дзимму. Цураюки в своем предисловии связывает это с фигурой Сусаноо-но микото.

22. В антологии «Манъёсю» представлены формы «нагаута», «танка» и «сэдока». Что означал у Ёсимоти термин «компонка», не ясно. Буквально это слово означает песни со смешанной строфикой. В древней поэзии встречались песни без четко установившегося размера, например, четырехстишие. В «Кодзики» встречается



форма трехстишия — «катаута», уже исчезнувшая ко времени составления «Манъёсю» (середина VIII в.). Существовало несколько разновидностей строфы сэдока.

23. О появлении новых (помимо уже существовавших в древности) форм поэзии говорится во Введении к антологии «Ванъсюань», что отражает ситуацию соответствующего периода развития китайской поэзии, которую, как можно предположить, Ёсимоти механически перенес на японскую почву. В Японии же развитие поэзии шло как раз в обратном направлении — в сторону консолидации. Так, в «Кокинсю», например, из 1111 песен всего 5 нагаута и 4 сэдока. Уже в IX в. танка вытеснила обе эти формы и практически стала единственной формой поэзии вака.

24. Речь идет о песне, сложенной корейским ученым Вани для принца Осасаги-но микото, будущего императора Нинтоку, приближенным которого он был.

Песня ученого Вани:

*В бухте Нанива
Расцвели на деревьях цветы,
Зимний сон миновал.
Наступила весна.
Расцвели на деревьях цветы.*

Песня представляет собой аллегорию. Она приводится в Предисловии Цураюки в качестве примера «соэута» — песни — иносказания. Расцвели цветы (сливы) означает, что все готово к иногурации. Дело в том, что принц Осасаги пребывал в Нанива в неопределенности: кому быть императором — ему или брату.

25. Песня о реке Тамино-огава связана с историей, которая приводится в «Нихонги», однако песня там не приводится. Вместе с песней она есть в «Нихонрёики» (787 г.), а также в антологии «Сюисю», как две песни с посвящением (№№ 1350—1351). В истории говорится о том, что Принц-регент Сётоку Тайси дал свой плащ больному нищему, которого он встретил на дороге, и не погнушался потом надеть его опять, когда увидел его висящим на ветке. Нищий умер и оставил песню на ограде (на калитке) своей могилы — усыпальницы, построенной для него Принцем-регентом.

Вот его песня:



*Могу ли имя господина своего
Забывать?
Скорее пересохнет
Эта великая река
Тажино!*

26. В истории этой много таинственного, и песня без контекста не передает адекватно заложенного в ней глубокого смысла.

Если до сих пор говорилось о форме песни, то теперь речь пошла о содержании.

В китайском тексте Предисловия мы находим впервые употребленный в японской поэтике термин «югэн», общий смысл которого «таинственность и глубина». Это нечто неуловимое, до конца не постижимое. Позже «югэн» стал определяющей эстетической категорией, особенно в поэзии вака и в лирической драме «Но».

27. Здесь почти перевод высказывания из Предисловия к «Вэньсюань». Это высказывание не следует понимать как негативное. В китайской поэтике дидактика оценивалась весьма высоко и явно предпочиталась «цветистости» и развлекательности.

28. Здесь имеются в виду особые периоды времени — любование цветами, луной, а также такие дни, как 9-ый день 9-й луны (праздник хризантем) и т. п.

29. Принц Оцу был третьим сыном императора Тэмму, сорокового императора Японии. В действительности первым автором «канси» в Японии был принц Отомо (император Кобун), чьи стихи на китайском языке впервые появились в «Кайфусо» (антология стихов на китайском языке, 751). Они традиционно и считаются первыми японскими стихами на китайском языке.

30. Заимствование китайской письменности способствовало бурному проникновению китайской культуры в Японию и дало мощный толчок подъему собственной культуры, расцвету литературы и искусства.

31. Положение об упадке японской поэзии после «Манъёсю» имеется во многих трудах японских ученых по истории вака.

32. Речь идет о крупнейшем поэте древности Коккиномото-но Хитомаро (680—712). Тайу — почетное звание или ранг (не ниже 5-го), которых в действительности у Хитомаро не было. Из его скудных био-



графических данных явствует, что он жил в VII в., имел весьма скромный придворный ранг и умер в одиночестве в провинции Ивами.

33. Акахито (ум. в 736 г.) также имел невысокий придворный ранг, много странствовал по стране и умер в странствии. Если Хитомаро более всего прославился своими одами, то Акахито был тонким лириком природы.

34. Плоды — метафора содержания, цветы — формы, внешней красоты.

35. В Китае в правление Кай Юань (713—741), императора Танской династии, так называли посланцев, рассылаемых по всей империи для отбора красавиц в наложницы императору. Позже, в Японии так стали называть посланцев с любовными письмами. Письмо как бы сопровождало посылаемый цветок.

36. Новым временем Ёсимоти называет период, непосредственно предшествовавший подготовке и составлению «Кокинсю». Он назывался еще периодом Роккасэн — «Шести бессмертных» (40—80-е годы IX в.). К ним традиционно относят Содзё Хэндзё (816—890), Аривару Нарихира (825—880), Оно-но Комати (834—900), Фунъя Ясукидэ, Кисэн Хоси и Отомо Курануси (точные годы жизни последних троих не известны). Таким образом Ёсимоти выделяет следующие периоды (этапы) развития японской поэзии до «Кокинсю»: древние песни, сложение стихов на китайском языке, упадок вака (после «Манъёсю», расцвет вака (период «Роккасэн»).

37. Имеются в виду песни на японском языке (вака), что вошли в такие памятники, как «Кодзики», «Манъёсю» и другие.

38. Кадзан Содзё — известен под именем Содзё Хэндзё (816—890). Кадзан — место в префектуре Ямадзаки, где поэт в конце своей жизни основал храм, став его настоятелем. Содзё — духовный (буддийский сан), второй по значимости в Японии того времени.

Внук императора Камму. Мирское имя — Ёсимина-но Мукасада. Ушел из дома и принял постриг в 850 г. в связи со смертью императора Ниммё, приближенным которого он был, и разногласиями с его преемником императором Монтоку. Считался большим авторитетом в буддийской среде. В частности, ему, одному из немногих, было разрешено въезжать в паланкине в ворота императорского дворца. Это разрешение Хэндзё полу-



чил после своего торжественного чествования по случаю 70-летия. Был дружен с принцем Цуняэсу-но Мико, (принц Урингин), который был его наставником в поэзии. Незадолго до своей смерти принц Цуняэсу передал ему свой монастырь Урингин. В «Кокинсю» 17 его песен. Творчество Хэндзэ своеобразно. У него есть песни как лирического, так и юмористического характера. Использовал он и сложные приемы в духе времени — типа какэкотаба и энго, и в определенном смысле его поэзия может служить воплощением эстетики формы, характерной для большой группы хайанских поэтов второй половины IX — начала X вв. (явление, характерное и для ряда других раннесредневековых элитарных поэтических структур). Однако для многих его песен характерно «снижение» стиля, эстетики формы. В этом смысле соответствующий пласт его творчества можно рассматривать как источник поэзии хайкай и хайку.

Сопоставление и противопоставление облика песни и ее сути, т. е. формы и содержания заимствовано из древне-китайской литературной критики IV в. и, следуя китайским прототипам, облик и суть метафоризируется у Ёсимоти как «цветы» и «плоды». Ёсимоти в своей характеристике Хэндзэ выделяет его особое внимание форме и владение этой формой при незначительности содержания. Цураюки выражает тот же смысл несколько иначе, замечая, что в песнях этого поэта «мало истинного».

40. Характеристика творчества поэтов у Ёсимоти, также как и у Цураюки, дается по образцу китайских поэтик: сначала общая оценка, затем образное выражение этой оценки — через сравнение, аналогию.

41. Аривара Тюдзэ — Аривара Нарихира (825—881), имел звание «тюдзе» — капитана личной охраны императора. Крупнейший из «Шести бессмертных». Внук императора Хайдзэй по отцу и императора Камму по матери. В 826 г. получил фамилию Аривара — вместе со своими братьями Юкихира и Морихира. Имел почетное звание (титул) «асон» (второе по значимости). Нарихира — человек-легенда. Ему приписывают и лавры европейского Дон Жуана, и авторство лирической повести «Иса моногатари», повествующей в стихах и в прозе о похождениях некоего молодого аристократа, в котором предполагается сам поэт. Есть также основа-

ние предполагать в нем одного из возможных прототипов «блистательного Гэндзи», главного героя романа «Гэндзи моногатари».

42. «Избыток чувства» означал, также как и в предисловии Цураюки, не просто эмоциональную насыщенность песен Нарихира, но и особую субъективность его поэзии. Все его образы представляют собой эмоциональные метафоры душевного состояния поэта. Это обусловлено в немалой степени и самой тематикой его творчества. Главные темы Нарихира — безответная любовь и эфемерность жизни. Критическую оценку поэзии Нарихира не следует воспринимать как однозначную. Суть ее в следующем: часто песни поэта настолько субъективно-эмоциональны, что многие из них, без сопроводительного контекста могут быть неправильно поняты или же оказаться просто непонятными. Оценка его песен хотя на первый взгляд и кажется отрицательной, но завершающая метафора («увядшие цветы...»), звучит скорее как похвала, нежели как порицание. Оценка творчества поэта говорит о том, что хотя Нарихира чужд условности в своей поэтической манере, его поэзия имела успех. В творчестве Нарихира получила свое яркое выражение поэтика «ёдзё» — «избыточного чувства», эмоционального подтекста, которая приобретает особое значение в поэзии Хэйана и в начале постхэйанского периода (антология «Синкокинсю», 1205 г.). Поэтому поэзия Нарихира особенно высоко ценилась именно в это время.

43. Бунрин — это Фунъя Ясухидэ, представленный в «китайском» стиле: Бун — часть его родового имени (бу и фу был для того времени один звук), а Рин — его литературный псевдоним. Характеристика творчества звучит отрицательно, что подтверждает и последующая метафора. Даже оценку облика его песен едва ли следует воспринимать как положительную в устах Ёсимоти, который значительно больше, нежели Цураюки следовал традициям литературно-критической мысли древнего Китая, где «цветистый», «искусный» звучит скорее отрицательно. В «Кокинсю» 5 его песен.

44. Кисэн жил затворником на горе Удзи, слыл прорицателем. Представлял народную струю в хэйанской поэзии. он автор одного из первых руководств по сложению песен вака — «Вака сакусики» или «Кисэн

сики». В «Кокинсю» только одна песня Кисэна — № 983 в свитке XVIII «Разные песни». Используемая в ней омонимическая метафора (игра слов) не лишена очарования, но едва ли она оптимально отвечает и выражает поэтическую идею Кисэна.

*Приют мой —
От столицы вдалеке
И, как сам мир,
Печален он —
Недаром «Удзиямой» его зовут...*

Есть мнение, что отрицательная оценка относится скорее к ритмике его стиха (песня не гладко льется).

45. Оно-но Комати (834—900) — одна из наиболее талантливых поэтесс группы Роккасэн. Слыла красавицей с обширной любовной биографией. Характеристика поэтессы как последовательницы знаменитой Сотоори-химэ (VI в.), наложницы императора Ингё (512—553), (в «Кокинсю» включена ее любовная песня № 1110), свидетельствует о том, что Ёсимоти (также как и Цураюки) оценивает ее поэзию как чувственно-эмоциональную. Сотоори-химэ считается родоначальницей стиля «страстной женщины». Оба критика отмечают «очарование» в песнях Комати и в то же время ее «бессилие». Основная тема ее поэзии — любовь, песни полны излишества страстных чувств и в совокупности раскрывают психологию любви хэйанской женщины, представительницы придворного общества. В них отражены самые разнообразные любовные ситуации и аспекты любовного чувства. Любовь в ее песнях всегда окрашена грустью, интерпретируется в ключе «мудзё» — непостоянства. Поэтесса часто использует образы сна, слез. Она охотно обращается к метафоре, аллегории, сложным риторическим приемам, а иногда и к народным верованиям и китайским притчам. Была большим мастером диалога, в равной мере легко слагая песни как от лица женщины, так и мужчины. В «Кокинсю» 18 ее песен. Что же касается «слабости», «безжизненности» песен Комати, то учитывая, что «аварэ» в ту пору включало в себя культ слабого, эта оценка отнюдь не обязательно имеет отрицательный смысл. Хотя последующая метафора и звучит скорее отрицательно.

46. Отомо Куронуси — родился предположительно в 824—834 гг. Внук принца Ёта, сын императора Кобун. Принц получил фамилию Отомо. Этот могущественный род из поколения в поколение жил в провинции Оми, в Сига (ныне префектура Сига). Отомо Куронуси считался провинциальным поэтом. Однако неоднократно приглашался на поэтические турниры и императорские выезды. Например, в 897 г. на празднике урожая во дворце Дайго-тэнно сложил и поднес императору жанровую песню («фудзоку-ута»). Ему было в то время около 70 лет. Был в свите экс-императора Уда на богомолье в храме Исияма в 917 г. Предположительное время смерти 917—922 гг. Отомо Куронуси — очень самобытный поэт. Его поэтическую манеру относят к «простому» стилю («собоку»). Он избегает сложной техники и риторики. Считается последователем традиций древней поэзии и народной песни. Он был единственным из крупных поэтов Хэйана, сумевшим сохранить живую связь с фольклорной традицией.

Сведений о Сарумару Тайу практически нет. В «Кокинсю» одна его песня, в которой поэт, не прибегая к сложной риторике и образности, воспекает пейзаж своей родины. Сложена песня в Китае, куда он был послан учиться, в тоске по родине. Поэт так и не смог вернуться на родину и умер на чужбине.

47. Здесь у Ёсимоти, также как и у Цураюки, впервые в литературной мысли Японии, употреблена эстетическая оценка «таэ» — «прекрасный», «чарующий». Оценка «таэ» в этом качестве становится постоянно употребимой. В частности, это одна из главных оценочных категорий в трактате Фудзивара Кинто «Вака кюхин» («Девять ступеней искусства вака»). Характеристика применяется к облику песни.

48. Здесь употреблен термин «омомуки», основные значения которого «сущность» («суть»), смысл, содержание. Употреблен в значении «духа», «души» песни, понимаемой в единстве ее замысла и эмоционального содержания («кокоро»), воспринимаемого в ключе экспрессивной функции вака (потребности выразить «то, что на сердце»).

49. Здесь слово «душа» («кокоро») употреблено не в том значении, как употребляет его Цураюки — для обо-



значения (эмоционального) содержание песни как такового, но более в смысле «духа песни», ее сущности — как она раскрывается в самом начале Предисловия (в частности о воздействии песни на богов и духов, — в смысле смягчения их сердец, внушения им сострадания к людям).

50. Император Хэйдзэй или Нара-но Микадо (774—824), второй по счету император хэйанского периода (Хэйдзэй — другое название древней столицы Нара). В 785 г. был объявлен наследным принцем. Вступил на престол в 806 г., а в 809 г. отрекся. Известна из биографии его страстная любовь к Фудзивара Ясуко (сведений о ней нет), драматические перипетии которой стали причиной межродового конфликта, известного под названием «Ясуко ран» («Беспорядки из-за Ясуко»). В 810 г. удаляется от мира, из-за разногласий с новым императором Сага-тэнна, в пользу которого он отрекся, и возвращается в родную Нару, бывшую столицу, которую очень любил (к этому времени столица уже была перенесена в Хэйан). В «Кокинсю» ему принадлежит песня № 90, посвященная Наре.

51. В Хэйанский период бытовало мнение, что антология «Манъёсю» была составлена по указу императора Хэйдзэй. Ныне же в японской истории литературы общепринятой является гораздо более ранняя дата — 759 г.

52. Здесь аллюзия на аналогичную фразу из Предисловия к «Вэньсюань».

53. Сайсё Оно — поэт Оно-но Такамура (802—852). Сайсё — название одной из высоких придворных должностей. Из биографии Такамура известно, что в 834 г. он был назначен помощником посла в Китай. Однако поссорился с послом Фудзивара Цунэцугу и, под предлогом болезни, ехать отказался, за что был сослан на остров Оки. В 841 г. был освобожден и не только восстановлен в прежней должности, но вскоре получил дальнейшие повышения. Дослужился до третьего ранга. Ему принадлежат частные собрания вака и канси. Известен как автор канси. В антологии шесть его песен.

54. Дзайнагон, букв. «нынешний (действующий) советник». Это Аривару Юкихира (818—893), старший брат Аривару Нарихира. Был человеком образованным. Обучался в придворной академии Фудзивара, а



позднее сам основал университет «Сёгакуин». Был организатором первого поэтического турнира — в собственном доме — «Дзай минбукэ-но из-но утаавасэ» (где «дзай» — нынешний, «минбукэ» название должности, которую занимал тогда Юкихира, «из» — «дом», «утаавасэ» — «турнир песен»), занимал высокие придворные должности, дослужился до чина второго советника («тюнагон») в 882 г. (ему было тогда уже более 70 лет). Однако в правление императора Монтоку впал в немилость и был сослан на остров Сума. Об этом есть упоминание в романе Мурасаки Сикибу «Гэндзи Монogatari» в главе «Сума», посвященной ссылке главного героя «блистательного Гэндзи» на остров Сума. В «Кокинсю» 4 его песни.

55. Оба они считались столпами китайской учености и прославились как авторы китайских стихов.

56. Речь идет об императоре Дайго, со дня инаугурации которого до составления «Кокинсю» прошло девять лет.

57. Остров стрекоз — «Акицусима» — одно из древних названий Японии. Это — один из вариантов перевода и толкования данного названия. Он предложен Г. В. Астоном, автором истории японской литературы,

58. Образ заимствован из песни № 1095 данной антологии:

*От горы Цукуба тень
И на эту сторону падает,
И на ту.
Но с твоею сенью ничто
Не сравнится!*

59. Образ взят из песни № 933, где он выражает сожаление о мирском непостоянстве:

*Что постоянно
В этом мире?
Асука-река...
Вчера так полноводна,
Ныне — обмелела.*

60. Образ взят из песни № 343, в которой автор желает долголетия императору:

Пусть государь наш тысячу,
 Нет, много тысяч лет живет.
 До той поры, пока сей малый камень
 Скалой не станет,
 Мхом поросшей.

61. Ки-но Томонори — один из четырех редакторов-составителей «Кокинсю» и крупнейших поэтов конца IX — начала X вв. Его поэзия отличалась особой лиричностью. Точные годы жизни не известны. Известно лишь, что он умер до завершения антологии. В «Кокинсю» есть две песни, сложенные на смерть Томонори. Одна из них принадлежит Цураюки, другая Тадаминэ.

62. Ки-но Цураюки (872—945) — главный редактор — составитель «Кокинсю» и автор японского предисловия к ней — написанного каной (канадзё). Крупнейший поэт того времени. Внес большой вклад в развитие поэзии «вака», а также литературы, написанной «каной» («кана бунгаку»), способствуя расцвету национальной литературы в период Хэйан. Практически участвовал во всех официальных поэтических турнирах «вака». Был мастером составления поэтических надписей под картинами на ширмах (ропись ширм была особым искусством, а песни на ширмах — своеобразным жанром — «бёбу-ута», получившим большое распространение в это время). Цураюки является редактором-составителем, а также автором предисловия к следующей поэтической антологии «Синсэн вака» («Новое собрание японских песен», 945 г.). Цураюки успешно пробовал себя и в лирической прозе. Ему принадлежит дневник «Тоса никки» («Путешествие из Тоса»), посвященный морскому путешествию из провинции Тоса, где он отслужил губернатором. В «Кокинсю» 114 его песен.

63. Осикоти Мицунэ — один из четырех редакторов-составителей «Кокинсю» и второй по значимости поэт того времени, после Цураюки. Биографические данные скудны. Точные даты рождения и смерти не известны. Занимал скромные должности при дворе. Много слагал песен для надписей на ширмах (бёбу-ута), считается большим мастером экспромта. Многие его песни сложены с иронией, с юмором, в них нашла отражение красота «окаси», одной из ипостасей которой



является «забавное». Красота «окаси» получила свое развитие позже, в XIII—XIV вв., в юмористической поэзии хайкай, в числе родоначальников которой следует считать Мицунэ. В языке он нередко отступал от общепринятой эстетики формы. Мицунэ особенно высоко ценили в XII в., когда вака уже несколько утратила свою «аристократичность». В «Кокинсю» 60 его песен.

64. Мибу-но Тадаминэ — один из редакторов — составителей «Кокинсю» и крупнейших поэтов того времени. Годы жизни и смерти не известны. Служил офицером «левой» (личной) охраны императора, но затем, по навету, был переведен в «правую», внешнюю охрану и послан на западную границу. Эти перипетии и свои переживания выразил в «длинной песне» («нагаута») № 1003. В придворной табели о рангах занимал очень скромное место (6-й ранг). Тадаминэ — автор одного из ранних японских трудов по теории поэзии — «Десять стилей японской песни» («Вакатэй дзиссю»), или «Десять стилей Тадаминэ» («Тадаминэ дзиттэй»). В «Кокинсю» 86 его песен.

65. Под «старыми» подразумеваются песни поэтов IX в., предшественников поколения Цураюки — Тадаминэ. Т. е. поэтические произведения, созданные после «Манъёсю». В предисловии Цураюки сказано: «Песни, не вошедшие в «Манъёсю».

66. «Продолжение «Манъёсю»» («Сёку «Манъёсю»») — первоначальное название антологии, составленной Цураюки и его коллегами, «Кокинвакасю» — окончательное. (У Цураюки об этом не сказано).

67. В двадцати свитках представлены основные темы и отчасти жанры поэзии, которые, однако, в отличие от Цураюки, в Предисловии Ёсимоги не раскрываются и даже не перечисляются.

68. Под «словом» подразумеваются собранные в антологии песни составителей и других поэтов из окружения. По другим толкованиям — труд в целом.

69. Фраза представляет собой аллюзию соответствующего пассажа из «Луньюй» («Суждения и беседы») Конфуция.

70. Принятая ныне в японской и нашей отечественной истории японской литературы дала составления «Кокинсю», а точнее доклада императору о завершении работы, оспаривается некоторыми исследователями.



ми. Действительно, имеется целый ряд косвенных свидетельств о том, что дата эта более поздняя. Например, в антологию вошло несколько поэтических произведений, сложенных на поэтическом турнире «Тэйдзин» (913 г.), а также во время выезда экс-императора Уда на пикник на р.Оикава (907 г.) Кроме того существуют свидетельства о том, что Ки-но Томанори умер не в 904—905 гг., (дата, которую называют большинство библиографов), а позже — в 905—907 гг., соответственно и вошедшие в антологию песни, сложенные по случаю его смерти, датируются более поздним временем.

71. Данная подпись «Цураюки и другие» отнюдь не ставит под сомнение авторство Ёсимоги, но лишь имеет целью подчеркнуть роль Цураюки как главного редактора — составителя «Собрания...».

ЛИТЕРАТУРА:

1. Книга установлений в правильном истолковании (Лицзи Чжэнь). // Тринадцать классических книг с комментариями и пояснениями (Шисань цзин чжүшу). Пекин, 1957. Т. 6. С. 1586.
2. Конфуций. Суждения и беседы (Лунъюй).
3. Лисевич И.С. Великое введение к «Книге песен». // Историко-филологические исследования. Сб. статей памяти академика Н.И. Конрада. М., 1974.
4. Полное собрание произведений классической японской литературы (Нихон котэн бунгаку дзэнсю). Т. 7. Токио, 1971.
5. Сяо Тун. Литературный сборник (Вэнь сюань). Предисловие.
6. Фудзивара Кинто. О новых поэтических собраниях «Синсэн дзуйно». // Классическая японская литература. Большая серия (Нихон котэн бунгаку тайкэй). Т. 65. Токио, 1973.
7. Цао Пи. Рассуждения (Дянь лунь), гл. «Рассуждения о литературе» (Дянь лунь вэнь).
8. Чжун Юн (Категории стиха). (Шилин чжү).
9. Шипзин. Книга песен.; Песни. Версии Мао в правильном истолковании (Маоши чжэнь и). Т. 1. С. 36—37. // Тринадцать классических книг с комментариями и пояснениями (Шисань цзин чжүшу). Пекин, 1957.



Стихи Тао Юаньмина, неся в себе могучую индивидуальность их автора, наследуют многие черты поэзии и философии «Девятнадцати древних стихотворений». В произведениях поэта та же, но уже усложненная тремя-четырьмя веками развития общества проповедь нравственности. В них богатство раздумий над тем, что в основе своей заложено в «древних стихотворениях», — это непреклонность движущегося времени, непрменные сроки чередования цветенья и тлена в окружающей природе и смены одного другим в человеческой жизни, неизбежность «превращения», приходящего со смертью, а значит, необходимость достойного существования в этом мире, где «Дом мой родимый всего лишь двор постоялый», потому что «Торопят друг друга четыре времени года» и «День увяданья отсрочить не может никто», и где благородней всего быть подобным «бедному ученому» Чжан Чжунвэю, который «Жил сам по себе, спокойно, без перемен // И радость искал не в благах, не в нищете!»

В спокойствии поэзии Тао Юаньмина таилось грозное обличение безнравственности века, обоснованное собственным примером и собственным идеалом возвеличения труда на земле и только кажущихся полярными радостей «отшельничества» и ровной семейной жизни. Поэт говорил о себе, не перевоплощаясь ни в кого, а тем более в тоскующую жену, и из его стихов ушла традиционная разлука с любимым, их почти покинула и на века для китайской стихотворной поэзии стала довольно редкой гостьей тема любви, потесненная расставаниями и встречами и проникновенны-

ми беседами с тонко чувствующим настроением поэта другом.

Тао Юаньмин в размышлениях о жизни углублен в себя и «сквозь себя» наблюдает внешний мир, более конкретный, — дух времени, — но и намного более плоский, чем тот, охваченный великой мыслью его предшественника.

Китайская поэзия вся перед нами, в своем движении многое, наверное, за тысячелетия утерявшая, но больше сберегшая и тщательно из века в век (в первоначальном ли или измененном виде) передававшая свои окончательно утвердившиеся под ревнивым взором поколений ценности. Произошло это несомненно в связи с особенностями развития китайского общества, сумевшего, несмотря на многочисленные бедствия и вторжения в страну извне, сохранить непрерывность материальной и духовной культуры. Для поэзии же, надо думать, сыграло роль и своеобразие ее, заключающееся в иероглифическом написании: иероглиф, обозначающий понятие, держится дольше, чем меняющееся со временем слово.

Иероглифика помогла китайской поэзии обрести объемность — «строка кончается, а мысль безгранична» — и предоставила читателю широкую свободу творчества. И не только читателю, но и переводчику, определяющему для себя самое необходимое из слов, стоящих за иероглифом.

Эта данная читателю свобода вложена, однако, в строгие рамки внутренней композиции китайского стихотворения, его зачинов, развитий, поворотов и заключений.

Благодаря отсутствию «жесткого крепления» в иероглифе, то есть благодаря наполненности его не одним, а многими словами, способными соответствовать выражаемому им понятию, переводить китайскую поэзию, как может показаться, легче, чем любую другую. Вся трудность в том, чтобы научиться читать ее, шагнуть за иероглиф и войти в многослойную толщу культуры прошедших тысячелетий и проникнуть в слово и мысль поэтов, душа которых продолжает жить и в этих переводимых тобою стихах.

О переводе спорят. Спорят о том, можно ли перевести поэзию на другой язык и должен ли быть перевод



очень похож на оригинал или переводчик вправе украсить его собственным талантом. Но талант переводчика в том ведь и состоит, чтобы на своем языке суметь передать произведение чужой литературы, сохранив его поэзию, его мысль и так введя его в литературу своего народа. И никогда перевод не будет тождествен оригиналу, потому что он на другом языке, подчиняемом своим законам, и в том числе законам мышления своего народа, и потому еще, что к индивидуальности пусть и великого поэта прибавляется, как бы даже скромна она ни была, индивидуальность его переводчика, от трудов которого зависят образующиеся в процессе перевода достижения и потери.

Переводчик данного сборника, в который вошли китайские стихи разных времен, хотел бы разделить с читателем те чувства, какие вызывает в нем самом китайская классическая поэзия. К этому направлены все его усилия. Переводчик хотел бы также, чтобы читатель заметил и композицию китайского стихотворения, и изящный лаконизм его, и параллелизмы, и звуковые повторы, и, наконец, самый контур стихотворения, как он видится китайцу.

В переводе, к сожалению, пропадает внутрисклоновая тональность китайского стиха: она чужда лишенному тонов русскому языку, а всякие изобретения в этой области выглядели бы искусственно, тем более что в современном чтении китайское тоническое кружево уже потеряло свою былую форму.

Китайское стихотворение оснащено единой рифмой. Как видит читатель, рифмы в наших переводах нет. Переводчик сознательно пожертвовал ею для того, чтобы в меру сил своих сохранить все, о чем говорилось выше. Переводчик счел себя вправе сделать это еще и потому, что монорифма насильственна для русской поэзии, к тому же нынешнее чтение иероглифов часто не дает этой звучавшей в старину рифмы.

Так переводчик решил для себя проблему перевода старой китайской поэзии, понимая, что могут быть и иные решения. Только бы все они были рождены единым стремлением — приблизить к нам замечательную китайскую поэзию, ее мысль и чувство, отразившие характер великого народа, особенности его культуры и его истории.



ОТВЕЧАЮ ДАНЬЦЗЮНЮ ПАНУ

Когда Пан служил даньцзюнем у Вэйского цзюня
и был послан из Цзянлина в столицу, он, проезжая
через Сюньян, подарил мне стихи

I

За дверью из грубо
сколоченных досок
И цинь у меня,
и для чтения книги.

Стихи я пою,
я играю на цине,
Что главною стало
моею утехой.

А разве лишен
я других наслаждений?
Еще моя радость
и в уединенье:

Я утром с зарей
огород поливаю,
А к ночи ложусь
под соломенной кровлей.

II

Что мнится иному
сокровищем дивным,
Порою для нас
вовсе не драгоценность.

И если мы с кем-то
не равных стремлений,
Способны ли с ним
быть мы родственно-близки?

Я в жизни искал
задушевного друга
И вправду же встретил
того, кто мне дорог.



И сердце приветно
сливается с сердцем,
Уже и домами
соседей тоже.

III

Теперь я скажу
о тебе, кто мне дорог,
Кто любит добро
и усердия полон.

Вино у меня
превосходное было,
Но только с тобою
в нем радость вкушал я.

За ним говорились
приятные речи,
За ним сочинялись
и новые строки.

Бывало, лишь день
я тебя не увижу, —
Как мог в этот день
о тебе я не думать!

IV

Хоть истинный друг
никогда не наскучит,
А все ж наступило
нам время расстаться.

Тебя проводив
от ворот на дорогу,
Я чарку пригубил
без всякой охоты.

О, нас разлучившая
служба в Цзянлине!
О, скрытые далью
на западе тучи!

И вот человек
уезжает далеко...



Разумную речь
от кого я услышу?

V

В тот раз, когда я
распростился с тобою,
Весенние иволги
только запели.

Сегодня, когда
мы встречаемся снова,
Снег мокрыми хлопьями
падает с неба.

Всесильный дафань
дал тебе повеленье
На должность сановную
ехать в столицу.

Ты разве забыл
тишины безмятежность?
Да нет, это служба
не знает покоя!

VI

Печально-печально
холодное утро.
Шумит и шумит
нескончаемый ветер...

Вперед понеслась
государева лодка,
И где-то качает
ее над пучиной.

Да будет удача
в делах твоих, странник!
В начале пути
о конце позаботься.

Воспользуйся всеми
удобными днями
И побереги
себя в дальней дороге.

НАРЕКАЮ СЫНА

I

В далях, далях времен
наших предков ряды,
Где в начале начал
Яо — царь Тао Тан,

Где все в той же дали
гости Юя за ним
Пронесли сквозь века
к нам свой благостный свет.

Друг драконов Юйлун
Ся с усердьем служил,
Государи Шивэй
Шан в делах помогли.

Щедр умом и глубок
тот сановник сыту,
Кто из Тао сынов
первым поднял мой род.

II

Смуты, смуты полны
дни «Воюющих царств».
В пустоте, в пустоте
пал и Чжоуский дом.

Птица вещая фэн
укрывалась в лесу,
И отшельник-мудрец
жил глубоко в горе.

И рогатый дракон
закружил в облаках,
И стремительный кит
бег волны преградил.

По веленью небес
возвеличилась Хань,
И возлюблен судьбой
Миньский князь Тао Шэ.



III

Как блестящ, как велик
Миньский князь Тао Шэ:
На роду у него
за драконом взлетать.

Меч сжимаемая в руке,
мчался ветром в поход:
Славой имя покрыл
он в победных боях.

Царь поклялся пред ним
и горой и рекой
И удел ему дал
во владенье — Кайфэн.

Неустанен в трудах
был чэнсян Тао Цин,
С чистым сердцем ступив
на дорогу отца.

IV

Не стихая, бежит
этот вечный родник.
Вся в листве, вся в цветах
эта мощная ветвь.

Был для множества рек
здесь единый исток.
Сколько новых ветвей
отошло от одной!

Для всего был свой час —
для безмолвья и слов,
И покорны судьбе
унижение и блеск.

В наше время уже
при владычестве Цзинь
Яркой доблести свет
засиял над Чанша.



V

О бесстрашный Хуань,
славный воин Чанша!
Сколь отважен он был,
столь же честен и добр.

Сын небес — государь
в нем возвысил наш род:

Это им покорен
был полуденный край.

Все деянья свершив,
на покой он ушел.
На вершину взнесен,
оставался он прост.

Нет, не скажет никто,
что с такою душой
И сейчас человек
может встретиться нам!

VI

Строг к себе и к другим
Тао Мао, мой дед,
Был усерден в конце,
как в начале пути.

Благороден и прям
на сановных местах,
Мир и ласку простер
он на тысячу ли.

Человеколюбив
был покойный отец.
Прост и равен с людьми.
скромен, искренен, чист.

Вверил жизнь он гряде
в ветре мчащихся туч,
Не смущали его
ни веселье, ни гнев.



VII

Ах, как чувствую я
эту малость мою!
К тем поднимаю свой взор,
но до них далеко!

Со стыдом обернусь —
седина на висках,
А за мной только тень.
И стою одинок.

Из трех тысяч грехов,
говорят мудрецы,
Без потомства прожить —
самый тягостный грех.

Так бесхитростно я
о себе размышлял...
Вдруг послышался плач:
ты родился, мой сын!

VIII

Я гаданьем узнал
нам ниспосланный день.
Прорицатель нашел
и счастливейший час.

Дал я имя, чтоб ты
был почтительным — Янь.
Дал прозвание, чтоб ты
был в стремленьях — Цю-сы.

«Равно вежлив и добр —
будь то утро иль ночь...
Помни это всегда,
это в сердце храни...»

Пусть примером тебе
служит в жизни Куан Цзи,
Ты приблизься к нему,
до него поднимись.



IX

«От уroda отца
в ночь дитя родилось.
Он в испуге над ним
молит — дайте огня!»

Человеческий мир —
всяк с живою душой...
Разве только один
я веду себя так?

Ты увидел тобой
порожденную плоть
И живешь в этот миг
тем, чтоб сын был хорош.

Я не раз от людей
в подтверждение слышал,
Что отцовская страсть
не должна быть иной.

X

Эти солнце с луной...
День помчится за днем.
Незаметно уйдет
твое детство им вслед.

Счастье к нам никогда
не приходит само,
А несчастья зато
не дают себя ждать.

Так пораньше вставай
и попозже ложись
Вот талантов тебе
я желаю каких.

Если ж доля твоя
бесталанным прожить,
И тогда я стерплю.
Что поделаешь, сын?



В ГОД ЦЗИУ, ДЕВЯТЫЙ ДЕНЬ
ДЕВЯТОГО МЕСЯЦА

Так исподволь тихо
осень пришла к концу —
И зябкая дрожь
от ветра и от росы.

У вьющихся трав
той яркости прежней нет.
Деревья в саду
пусты — облетела листва.

А воздух промыт —
исчезла последняя грязь.
Во весь их простор
пределы небес высоки.

От скорбных цикад
ни звука не сбереглось.
Лишь стаи гусей
кричат среди облаков...

В тьме тем превращений,
в чередованье вещей
И жизнь человека
разве сама не труд?

С древнейших времен
для всех неизбежна смерть,
Но вспомню о ней,
и сердце бедою жжет.

Удастся ли чем
умерить мою печаль?
Я мутным вином
сумею себя отвлечь:

Что будет в веках,
о том не дано вам знать,
И пусть хоть оно
продлит это утро дня!

ЗА ВИНОМ (Двадцать стихотворений)

Я жил в свободе от службы и радовался немногому,
да к тому же и ночи стали уже длиннее,
и если вдруг находил я славное вино,
то не было вечера, чтоб я не пил.
Лишь с тенью, один, осушал я чарку
и так незаметно для себя хмелел.
А после того, как я напивался,
я тут же сочинял несколько строк и развлекал
себя этим.
Бумаги и туши извел я немало,
но в расположении стихов не доставало порядка,
и тогда позвал я доброго друга, чтобы он
записал их
для общей радости нашей и для веселья.

Тлен и цветенье
не знают привычных мест:
Только друг друга
сменяя, они живут.

Шао почтенный,
растивший тыквы свои,
Был ли таким же
в дунлинские времена?

Холод, жара ли,
им каждому дан черед.
Путь человека
ведь тоже устроен так.

Мудрые люди,
постигнув самую суть,
В этом не могут
сомнений уже иметь...

Вдруг остаешься
один на один с вином.
Днем или ночью,
а чару наполнить рад!



* * *

Добрых дел изобилие,
говорят, приносит награду...
Непреклонные братья
Бо и Шу на горе остались!

Если злой не наказан,
если добрый без воздаянья,
Почему продолжают
раздаваться пустые речи?

А «ему девяносто...
ходит... вервием подпоясан»,
Голодает и мерзнет,
как страдал и в юные годы...

Если б не опирались
так на твердость в бедности трудной,
Через сто поколений
чей пример перешел бы к людям!

* * *

Скоро тысячелетье,
как заброшен путь правды, дао:
Люди, люди обычно
слишком любят свои заботы.

Вот вино перед ними,
им его не хочется выпить:
Привлекает их только
в человеческом мире слава...

Почему наше тело
мы считаем столь драгоценным,
Не по той ли причине,
что живем лишь однажды в жизни!

Но и жизнь человека
сколько может на свете длиться?
Пронесется внезапно,
как сверканье молнии быстрой...

Безрассудно, лениво
обращаясь с недолгим веком,



Так себя ограничив,
что они совершить способны!

* * *

Всюду мечется-бьется
потерявшая стаю птица.
Надвигается вечер,
все летает она одна.

Тут и там она ищет
и пристанища не находит.
Ночь сменяется ночью,
и тревожнее птичий крик.

И пронзительней зовы,
обращенные к чистой дали.
Вновь мелькнет, вновь исчезнет —
как сильна по друзьям тоска!

Долетела до места,
где сосна растет одиноко.
Вот и крылья сложила,
завершив далекий свой путь...

Зимний ветер свирепый
не щадит цветущих деревьев.
К этой сени зеленой,
только к ней не приходит смерть.

И доверилась птица
обретенному здесь уюту,
И на тысячелетье
неразлучна она с сосной!

* * *

Я поставил свой дом
в самой гуще людских жилищ,
Но минует его
стук повозок и топот коней.

Вы хотите узнать,
отчего это может быть?
Вдаль умчишься душой,
и земля отойдет сама.



Хризантему сорвал
под восточной оградой в саду,
И мой взор в вышине
встретил склоны Южной горы.

Очертанья горы
так прекрасны в закатный час,
Когда птицы над ней
чередою летят домой!

В этом всем для меня
заключен настоящий смысл...
Я хочу рассказать,
и уже я забыл слова...

* * *

В поступках людских,
в несметных тысячах тысяч,
Поди разберись,
где правда и где неправда:

На правду и ложь,
когда их поставишь рядом,
Откликнется хор
готовых хулить и славить.

В конце трех времен
такое случалось часто,
И только мудрец
как будто не этим занят.

Брезгливо смеясь
над глупостью в пошлом мире,
Он сам изберет
дорогу Ци и Хуана.

* * *

Хризантемы осенней
нет нежнее и нет прекрасней!
Я с покрытых росой
хризантем лепестки собрал

И пустил их в ту влагу,
что способна унять печали

И меня еще дальше
увести от мирских забот.

Хоть один я сегодня,
но я первую чару выпью.
А она опустеет —
наклониться кувшин готов.

Время солнцу садиться —
отдыхают живые твари.
Возвращаются птицы
и щебечут в своем лесу.

Я стихи распеваю
под восточным навесом дома,
Я доволен, что снова
жизнь явилась ко мне такой!

* * *

Зеленой сосною
приметен восточный сад.
В нем травы, толпясь,
заслоняют ее красоту.

Сгустившийся иней
растенья другие убил.
По-прежнему вижу я
свежесть высоких ветвей.

Средь частых деревьев
сосне затеряться легко.
Одна-одинокa,
она восхищает всех.

Повесил кувшин
на застывшую ветку сосны.
Гляжу, отойдя, —
и люблюсь опять на нее...

И так наша жизнь —
мимолетный и призрачный сон.
К чему же вязать себя
путами суетных дел?



* * *

Забрезжило утро, —
я слышу, стучатся в дверь.
Кой-как я оделся
и сам отворять бегу.

♦ Кто там? ♦ — говорю я.
Кто мог в эту рань прийти?
Старик хлебопашец,
исполненный добрых чувств.

Принес издалёка
вино — угостить меня.
Его беспокоит
мой с нынешним веком разлад:

♦ Ты в рубище жалком
под кровлей худою живешь,
Но только ли в этом
судьбы высокий удел!

Повсюду на свете
поддакивающие в чести.
Хочу, государь мой,
чтоб с грязью мирской ты плыл! ♦

♦ Я очень растроган
участьем твоим, отец,
Но я по природе
согласья и не ищу.

Сторонкой объехать
пусть даже немудрено,
Предав свою правду,
я что ж, не собьюсь с пути?

Так сядем покамест
и долг отдадим вину.
Мою колесницу
нельзя повернуть назад! ♦

* * *

В те минувшие годы
побывал я в странствии дальнем,

Так что даже увидел
берега Восточного моря.

Только путь оказался
очень длинным и очень долгим,
Только ветер и волны
преградили мою дорогу.

Я в скитания эти
уходил по чьему веленью?
Мне представилось, будто
голод гонит меня из дома.

И я отдал все силы
для того, чтоб себя насытить.
Получил я немного,
и уже мне больше чем надо...

И пугаясь, что это
не достойнейший способ жизни,
Я сошел с колесницы
и вернулся в свой тихий угол.

* * *

Мы ученого Яня
за любовь его к людям помним.
Мы почтенного Жуна
за пристрастие к правде ценим.

Янь был нищим и сирым
и недолго на свете прожил.
Жун был вечноголодным
до глубокой старости самой.

Хоть оставили в мире
после смерти добрую славу,
Жизнь и этих обоих
иссушила горечью тоже.

Умираешь — и больше
ничего уже знать не будешь...
По влечению сердца
жить прекрасней всего, конечно!



Вижу тех, кто лелеет,
 словно клад драгоценный, тело.
 Час придет прекращения,
 и сокровище их исчезнет.

Голым в землю зароят...
 Есть ли что-нибудь в том дурное?
 Надлежит человеку
 понимать и все, что за словом.

* * *

Когда-то Чангун
 чиновником видным был.
 Годам к тридцати
 не сладил с такой судьбой.

Захлопнул он дверь
 и в мир не стал выходить,
 На всю свою жизнь
 задумав расстаться с ним.

И так же Чжунли
 вернулся домой в Дацзэ.
 Возвышенный дух
 с тех пор воцарился там...

А если ушел,
 то это уже навек.
 К лицу ли потом
 сомненья лисьи хранить?

Беги же, беги,
 какого ты ждешь пути?
 Ведь суетный мир
 обманом живет давно.

Отбрось от себя
 пустых бесед болтовню,
 Пожалуйста, вслед
 за мною приди сюда!

* * *

Вот бывают же люди, —
 даже в доме одном живут, —

Что принять, что отбросить —
нет единства у них ни в чем.

Скажем, некий ученый
в одиночестве вечно пьян.
Или деятель некий
круглый год непрестанно трезв.

Эти трезвый и пьяный
вызывают друг в друге смех.
Друг у друга ни слова
не умеют они понять.

В рамках узости трезвой
человек безнадежно глуп.
Он в наитье свободном
приближается к мудрецам.

И стихи обращаю
я к тому, кто уже хмельной:
Лишь закатится солнце,
пусть немедля свечу берет!

* * *

Старинным друзьям
приятен мой взгляд на жизнь.
Кувшин захватив,
толпою они пришли.

Как в древней стране,
расселись мы под сосной,
Налили не раз —
и снова пьяны уже.

Крестьяне-отцы
без умолку говорят,
И чарку мы пьем,
порядок всякий презрев.

Забыли про все,
не знаем себя самих,
И знать ли теперь
нам ценность вещей вокруг?



И где-то вдали
затерян конец пути...
В кувшине вина
глубокий таится вкус!

* * *

В убогом жилище
прилежных рук не хватает,
И дикий кустарник
мой захватил владенья.

Отчетливо в небе
видны парящие птицы.
Безлюдно и тихо —
не слышно шагов прохожих...

Мир так беспределен
во времени и в пространстве,
А жизнь человека
и ста достигает редко.

А годы и луны
торопятся, как в погоне.
Виски обрамляя,
давно седина белеет...

Когда не отбросишь
забот о преуспеянье,
То все, чем оживешь ты,
окажется слишком жалким!

* * *

Я в юности ранней
не часто общался с миром,
Найдя наслаждение
в шести совершенных книгах.

Вот-вот я достигну
годов, когда нет сомнений.
Так долго на свете,
а все никаких успехов.

И я сохраняю
лишь твердость в бедности трудной,

На голод и холод
свое променяв довольство.

И в ветхом жилище
гуляет печальный ветер,
А буйные травы
от глаз мой двор заслонили.

Сермягу накинув,
я бодрствую ночью долгой.
Петух предрассветный
пропеть для меня не хочет.

Былого Мэнгуна
сегодня здесь нет со мною,
И от посторонних
я чувства мои скрываю...

Орхидея простая
родилась перед входом в дом.
Скрытый запах душистый
только чистого ветра ждет.

Стоит чистому ветру
неожиданно налететь,
Вмиг она узнаётся
среди полыни, меж трав других...

Я скитался, скитался,
потерял свой давнишний путь.
Правде дао доверясь,
может быть, я его найду.

С пробужденным сознанием
не вернуться я не могу:
«Все настигнуты птицы —
и становится лишним лук».

Ученый Цзыюнь
пристрастие имел к вину,
Но в бедной семье
откуда его возьмешь!



Надежда была
на тех, кто правду искал,
С вином приходя
сомнения свои решать.

И чарку он брал,
и все выпивал до дна,
На каждый вопрос
им добрый давал совет...

А некогда жил
один, кто хотел молчать,
Чтоб слово его
помочь не могло войне...

В ком к людям любовь,
тот все от себя им даст,
Все то, что нужней —
молчание или речь!

* * *

Когда-то давно
от голода я страдал
И, бросив соху,
решил чиновником стать:

Себя прокормить
уже я больше не мог,
И стужа с нуждой
обвили меня всего.

То было, когда
мне шел «становленья» год;
Решенье мое
лишь стыд принесло с собой.

А я до конца
остаться честным хотел
И, пыль отряхнув,
вернулся домой к полям...

Ведя хоровод,
по небу звезды плывут,
И вновь совершен
двенадцатилетний круг.

А в мире наш путь
и пуст и далек-далек*
Недаром Ян Чжу
распутьем бывал смущен.

Хоть нет у меня
казны золотой на пир,
Вином молодым
пока обхожусь и так!

* * *

Фуци и Шэньнун
отступили от нас в века.
На свет после них
редко правда являлась вновь.

В усердье своем
тот старик из удела Лу
Латал и сшивал,
упорядочить мир хотел.

Хотя птица фэн
к нам благих не несла вестей,
Но «Ли» и «Юэ»
удалось ему обновить.

На Чжу и на Сы
звук речей сокровенных смолк,
А волны текли
до безумца, что правил в Цинь.

И «Ши» или «Шу»
оказались виновны в чем?
Он в утро одно
превратил их в золу и прах.

Со рвением трудясь,
уцелевшие старцы все,
Чтоб их возродить,
не жалели последних сил!

Как вышло теперь,
через сотни минувших лет,
Что шесть этих книг
не любимы у нас никем?



С утра дотемна
погоняют своих коней.
Не видно таких,
кто спросил бы о том, где брод.

Мне если опять
не найти уладу в вине,
Я буду неправ
пред моим головным платком.

Досадно одно —
я не слишком ли наболтал?
Но вам надлежит
человека в хмелю простить.

ДОВОЛЬНО ВИНА!

Я живу — мне довольно
городка, что со мною рядом, —
Нестеснен, безмятежен,
мне свободы моей довольно.

Я сижу, мне довольно
под высоким деревом тени.
Я шагаю, довольно
мне двора с терновой калиткой.

И из яств самых вкусных
мне подсолнечника довольно.
И для полного счастья
мне довольно моих сыночков.

Но ни разу я в жизни
не сказал, что вина довольно.
А сказал бы «довольно»,
и ушло б от меня веселье:

Если к ночи довольно,
я тогда не усну спокойно,
Если утром довольно,
я тогда не смогу подняться.

День за днем непрестанно
я пытался сказать «довольно».



Кровь, бегущая в жилах,
не мирилась с тем, что довольно.

Ведь одно только знал я:
мне довольно, и гибнет радость.
И не знал я другого:
мне довольно, и в этом польза.

И коль скоро я понял,
что к добру мне сказать «довольно»,
То с утра я сегодня
в самом деле скажу «довольно».

С этой первой минуты,
как решу я, что мне довольно,
Я пребуду в довольстве
на волшебном фусанском берегу.

И останется ясным
и довольным мой прежний облик,
Но довольным навечно,
не на тысячи лет ближайших!

ПОДРАЖАНИЕ ДРЕВНЕМУ (Девять стихотворений)

Так цвела буйным цветом
под окном в саду орхидея.
Густо так зеленели
во дворе перед входом ивы.

Это было вначале,
когда мы с тобой расставались.
Ты тогда говорил мне,
что прощаемся ненадолго.

Но, уйдя за ворота, —
гость за тысячи ли от дома, —
В середине дороги
повстречал ты доброго друга.

Не обмолвился словом,
а душа уже опьянела.



Не ждала она даже,
чтоб с вином содвинулись чаши.

Орхидея засохла,
и листву потеряли ивы;
Ты, как время сказало,
не сдержал того обещанья...

Убирайтесь подальше,
прочь от нас, молодые люди,
Те, которые в дружбе
сохранить не умеют верность!

Ничего им не стоит
и пожертвовать жизнью друга.
Что разлука с такими
для меня еще может значить?

* * *

Я прощаюсь с родными,
запрягаю лошадь с утра:
Предстоит мне дорога
до далекой страны Учжун.

— Что тебя, государь мой,
так торопит сегодня в путь?
— Не на торг, отвечаю,
не на битву с врагом спешу.

Я узнал, что на свете
жил-был некогда Тянь Цзытай,
Непреклонный и верный
и средь сильных мужей герой.

Человек этот редкий
хоть и умер давным-давно,
В тех краях и поныне
люди учатся жить, как он:

Жил он так, что при жизни
наивысшей славы достиг,
Сколько лет после смерти
нескончаем о нем рассказ!..



Жалок тот, чьи проходят
дни в бессмысленной суете,
На земле кого помнят
лишь один им прожитый век!

* * *

К середине весны
в благовременье дождь мы встречаем.
Грома первый раскат
раздается в восточном углу.

Мелких тварей гурьба
из глубин высыпает в испуге.
И деревьев и трав
развернулся широкий покров.

Быстро-быстро кружат
прилетевшие ласточки в небе
И, чета за четой,
направляются прямо в мой дом;

Ими свитые гнезда
под кровлею все еще целы, —
И они вереницей
вернулись к привычным местам...

♦ Все тут стало иным
с той поры, что мы с вами расстались:
И постройки и двор
день за днем в запустенье пришли.

Ну, а сердце мое
ведь не камень, что тронул —
и сдвинешь,
Ваши чувства ко мне —
что сегодня они говорят? ♦

* * *

Высоко-высоко
на сто чи поднимается башня,
Открывая пред нами
четыре простора земли.



С темнотою в нее
на ночлег возвращаются тучи,
По утрам в этой башне
приют для слетевшихся птиц.

Рек и гор красота
безрадельно заполнила взоры.
Одинокое равнина
простерта в безбрежную даль.

А в былые года
сколько славу и почесть узнавших
Горячо и бесстрашно
сражались за эти края!

Был у каждого день
после века им прожитой жизни,
Когда время настало
вернуться в Полуночный Ман...

Кипарис и сосну
уничтожил топор человека.
Лишь высоких курганов
неровный рисуется ряд.

У могильных руин
не осталось последних хозяев.
Бесприютные души
избрали какую страну?

Процветанье и блеск
восхищения стоят, конечно, —
Но о них же раздумья
в нас жалость рождают и грусть!

Далеко на востоке
живет благородный ученый,
И одет он всегда
в неприглядное, рваное платье,

И из дней тридцати
только девять встречается с пищей,
И лет десять, не меньше,
он носит бессменную шапку.



Горше этой нужды
не бывает, наверно, на свете,
А ему хоть бы что —
так приветлив на вид он и весел.

Я, конечно, стремлюсь
повидать человека такого.
И пошел я с утра
через реки и через заставы.

Вижу — темные сосны,
сжимая дорогу, теснятся.
Вижу — белые тучи
над самою кровлей ночуют.

А ученому ясно,
зачем я его навещаю.
Сразу цинь он берет,
для меня ударяет по струнам.

Первой песней своей —
«Журавлем расстающимся» — тронул
И уже ко второй,
где «луань одинок», переходит...

Я хотел бы остаться
пожить у тебя, государь мой,
Прямо с этого дня
до холодного времени года!

* * *

С хвоей темно-зеленой
это дерево в тесном доле...
И зимою и летом
остается оно таким.

Год проходит, и снова
видит дерево снег иль иней.
Разве кто-нибудь скажет,
что не знает оно времен?

Мне наскучило слушать
каждый день здесь мирские речи.
Отыскать себе друга
я приду в столицу Линьцзы.



Там, в Цзися, как я слышал,
много тех, кто книги толкует.
Эти люди помогут
разрешить сомненья мои.

Я собрал свои вещи,
даже день отъезда назначил.
Даже перед разлукой
попрощался уже с семьей.

Но я все же колеблюсь,
не успев уйти за ворота.
В дом вернусь и присяду
и еще подумаю раз.

Нет, мне вовсе не страшно
то, что путь окажется долгим,
А одно только страшно, —
что обманут люди меня.

Вдруг да в нашей беседе
не сойдется их мысль с моею,
И навек я останусь
лишь посмешищем для других...

Все, что сердце тревожит,
трудно выразить мне словами.
Чтоб с тобой поделиться,
написал я эти стихи.

День уже вечереет,
и ни облачка нет на небе.
Теплый ветер весенний
обвевает нас первой лаской.

И прекрасная дева
наслаждается чистой ночью,
До прихода рассвета
пьет вино и поет, играя.

Только петь перестала,
и вздыхает она так тяжело.
Вздых протяжный и песня
и меня растрогали очень.



Белым светится светом
в наплывающих тучках месяц,
Все вокруг пламенеет
от цветов над густой листвою...

Разве так не бывает,
что мгновение приносит радость?
Пусть она ненадолго:
что поделать мы в силах с этим!

* * *

В годы юности ранней
был могуч я и был отважен.
Меч рукою сжимая,
я один по свету скитался.

Пусть попробуют скажут, —
мол, скитался от дома близко:
У Чжанъи путь я начал
и его завершил в Ючжоу.

Заглушал я свой голод
горным злагом вэй Шоуяна,
Утолял свою жажду
я бегущей струей Ишуйя.

Так нигде и не видел
никого, кто меня бы понял,
Лишь увидеть пришлось мне
самых древних времен курганы.

У проезжей дороги
два высоких холма могильных,
Где Боя похоронен,
где покоится Чжуан Чжоу!

Но людей этих славных
трудно снова живыми встретить.
Значит, странствием дальним
я чего же хотел добиться?

* * *

Посадил я однажды
у Янцзы на побережье туты.



Думал — минет три года,
и дождусь урожая листьев.

Но когда на деревьях
начала разрастаться зелень,
Вдруг беда их постигла —
перемены в горах и реках.

Ветром сбило с них листья,
изломало голые ветви,
А стволы их и корни
все уплыли в седое море...

Шелкопрядов весенних
накормить уже больше нечем,
И у зимнего платья
не осталось теперь надежды...

Я, сажая деревья,
сам не выбрал повыше место.
Что же пользы сегодня
от моих сожалений горьких?

ВОСПЕВАЮ БЕДНЫХ УЧЕНЫХ

* * *

Во вселенной все сущее
обретает свою опору.
Сиротливому облаку
одному приютиться негде.

В дали, дали безвестные
в пустоте небес исчезает,
Не дождавшись до времени,
чтоб увидеть последний отблеск...

Чуть рассветное зарево
распахнет ночные туманы,
Как пернатые стаями
друг за дружкой уже летают.

Позже всех, очень медленно
вылетает из леса птица



И задолго до вечера
возвращается в лес обратно...

В меру сил и старания
не сходя с колеи старинной,
Разве тем не обрек себя
на лишения и на голод?

А вдобавок и дружба
если более не узнаешь,
Что случится от этого
и какая нужда в печали?..

* * *

Как пронзителен холод,
когда близится вечер года.
В ветхой летней одежде
я погреться на солнце сел...

Огород мой на юге
потерял последнюю зелень.
Оголенные ветви
заполняют северный сад.

Я кувшин наклоняю,
не осталось уже ни капли,
И в очаг заглянул я,
но не видно в нем и дымка.

Лишь старинные книги
громоздятся вокруг циновки.
Опускается солнце,
а читать их всё недосуг.

Жизнь на воле без службы
не равняю с бедою чаньской,
Но в смиренности тоже
возроптать на судьбу могу.

Что же мне помогает
утешенье найти в печали?
Только память о древних
живших в бедности мудрецах!



* * *

Ученый Сжунвэй
 любил свой нищенский дом.
 Вокруг его стен
 разросся густой бурьян.

Укрывшись от глаз,
 знакомство с людьми прервал.
 Стихи сочинять
 с искусством редким умел.

И в мире затем
 никто не общался с ним,
 А только один
 Лю Гун навещал его...

Такой человек,
 и вдруг — совсем одинок?
 Да лишь потому,
 что мало таких, как он:

Жил сам по себе,
 спокойно, без перемен —
 И радость искал
 не в благах, не в нищете!

В житейских делах
 беспомощный был простак...
 Не прочь бы и я
 всегда подражать ему!

ПОМИНАЛЬНАЯ ПЕСНЯ (Три стихотворения)

* * *

Если в мире есть жизнь,
 неизбежна за нею смерть.
 Даже ранний конец
 не безвременен никогда.

Я под вечер вчера
 был еще со всеми людьми,



А сегодня к утру
в списке душ уже неживых.

И рассеялся дух
и куда же, куда ушел?
Оболочке сухой
дали место в древе пустом...

И мои сыновья,
по отцу тоскуя, кричат,
Дорогие друзья
гроб мой держат и слезы льют.

Ни удач, ни потерь
я не стану отныне знать,
И где правда, где ложь,
как теперь смогу ощутить?

Через тысячу лет,
через десять тысяч годов
Память чья сохранит
нашу славу и наш позор?

Но досадно мне то,
что, пока я на свете жил,
Вволю выпить вина
так ни разу и не пришлось!

* * *

Прежде было ли так,
чтоб напиться я вдоволь мог,
А сегодня вино
здесь нетронутое стоит.

На весеннем вине
ходят пенные муравьи.
Я когда же теперь
вновь испробую вкус его?

И подносов с едой
предо мною полным-полно.
И родных и друзей
надо мной раздается плач.



Я хочу говорить.
но во рту моем звуков нет.
Я хочу посмотреть,
но в глазах моих света нет.

Если в прежние дни
я в просторном покое спал,
То сегодня усну
я в травой заросшем углу...

Так я в утро одно
дом покинул, в котором жил,
Дом, вернуться куда
никогда не наступит срок!

Все кругом, все кругом
заросло сплошной травой.
И шумят и шумят
серебристые тополя...

Когда иней суров
и девятый месяц настал,
Провожают меня
на далекий глухой пустырь...

Ни в одной стороне
человеческих нет жилищ,
И могильный курган
возвышается, как утес.

Кони, в грусти по мне,
прямо к небу взывая, ржут.
Ветер, в грусти по мне,
скорбно листьями шелестит...

Тихий темный приют
лишь однажды стоит закрыть,
И на тысячи лет
распрощаешься ты с зарей.

И на тысячи лет
распрощаешься ты с зарей,
Величайший мудрец
не сумеет тебе помочь...



Было много людей,
проводивших меня сюда,
Поспешивших затем
воротиться — каждый в свой дом.

Но родные мои,
может быть, и хранят печаль,
Остальные же все
разошлись и уже поют...

Как я смерть объясню?
Тут особых не надо слов:
Просто тело отдам,
чтоб оно смешалось с горой!



СОДЕРЖАНИЕ

Слово об альманахе	3
БУДДИЙСКИЙ КАНОН	7
Ваджрачхедика Праджняпарамита Сутра, или Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии. Перевод, вступление и примечания д. ф. н. Андросова В.П.	8
Лепехов Ю.С. (д. ф. н.) Праджняпарамита в китайском и японском буддизме	37
Мартынов А.С. Буддизм в Китае (диалог культур)	93
Рыкова Л.С. Буддийские пещерные храмы Дадзу	137
НАУКА В КИТАЕ	171
Зинин В.С. Джозеф Нидэм и китайская наука	172
Зинин В.С. Между универсализмом и релятивизмом. Натан Сивин в поисках китайской науки	191
Дугаров Чимит-Доржи. Многомерие медицины	212
РОССИЯ И КИТАЙ	219
Григорьева Т.П. Размышления о человеке (от Конфуция до Бердяева)	220
Мартынов А.С. Третий Рим и Поднебесная	298
ДОБУДДИЙСКИЙ КАНОН	321
Мартынов А.С. Гуманизм Конфуция	322
КЛАССИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ КИТАЯ	343
Боронина И.А. Китайское предисловие к японской поэтической антологии X века «Кокинсю»	344
Тао Юаньминь. Перевод и вступительная статья Эйдлина Л.З.	376

Научно-популярное издание

**ВОСТОЧНЫЙ АЛЬМАНАХ
МИР БУДДЫ
И КИТАЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ**

**Гл. редактор альманаха
Т.П. Григорьева**

**Ответ. секретарь
С.Л. Рыкова**

**Худож. оформление
Е.Г. Клодт**

**Ответ. редактор
М.И. Лобзина**

**Оригинал-макет
В.А. Передерий**

ЛР № 064498 от 12 марта 1996 г.
ЛР № 062973 от 13 сентября 1993 г.

Подписано в печать с готового оригинал-макета 18.12.96 г.
Формат 60х90/16. Усл.-печ. л. 26,0. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Гарнитура SchoolBook. Тираж 1 000 экз. Заказ 9.

Издательство «Толк», Москва, Пречистенская наб., д. 15, стр. 2

Отпечатано в ИЧП «РЕПРО»
Москва, Октябрьский пер., 8

