

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА
ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ

ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ФО ГУАН» (СВЕТ БУДДЫ)

БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 2

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ



„АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ“

1993

ПОПУЛЯРНЫЙ КИТАЙСКИЙ БУДДИЗМ I—V ВВ.*(По материалам коротких рассказов «сяошо»)*

Исследователь религиозных форм общественного сознания неизбежно сталкивается с тем, что явления религиозной жизни, бытующие в широких социальных средах, не вполне или вовсе не соответствуют ортодоксии, догматике, вероучению, созданным в рамках той же религиозной системы. Суть такого несоответствия находит объяснение в том, что в религиозных системах сосуществуют два уровня религиозного сознания: уровень высокой, просвещенной, элитарной религии ученого монашества и «низовой», популярный (допускаются также определения «примитивный») уровень религии мирян. Высокому, или элитарному, уровню принадлежит высокая книжность, религиозная догматика и схоластика, толкующая большой ряд философских понятий. Ему свойственны высокая степень абстракции и глубина теоретического осмысления. В его рамках творили выдающиеся религиозные умы; этому уровню принадлежат высшие достижения религиозной мысли. К этому уровню религиозного сознания, оставившему после себя огромное литературное наследие, обращены и основные усилия исследователей.

«Низовой», или популярный, уровень не обладает высокой степенью теоретической упорядоченности, присущей ученой религии. Ему недоступны философские высоты религиозной доктрины, но свойственны бессистемность и крайний иррационализм, стихийность и определенная фрагментарность. В нем слепая вера преобладает над логическим построением, чувственное восприятие — над теоретическим осмыслением, религиозная фантазия — над строгим умозаключением. В довершение ко всему «низовой» уровень опирается в основном на устную, а не письменную традицию. Те немногие литературные образцы, которые он все же создает, по обыкновению отторгаются высокой книжностью и оказываются с течением времени вовсе или частично утраченными. Последнее обстоятельство, конечно же, создает определенные трудности для исследований религии популярных форм, тем более для исследований на значительном историческом отдалении. И все же такие попытки время от времени предпринимаются, оказываются вполне удачными (исследование по средневековому народному христианству, предпринятое А. Я. Гуревичем, служит тому лучшим подтверждением¹⁾) и в любом случае оправданными. Ибо в конечном итоге речь идет об основной форме вероисповедания в пределах распространения мировых религиозных систем.

Китайский буддизм популярных форм, казалось бы, не самая неблагоприятная сфера буддологических исследований. Интерес к ней наметился еще в прошлом веке и не ослабевает в настоящее время. Ряд публикаций, исследований, а также синологических проектов последних лет служат тому подтверждением². Изучение этой проблемы в ретроспективном плане стало возможным (и широко предпринимается) во многом благодаря открытию и последующей обработке материалов храмового комплекса Дуньхуана³. Вместе с тем уникальные материалы Дуньхуана покрывают исторический период лишь в пределах нескольких веков на рубеже I—II тысячелетия нашей эры. Что касается популярного китайского буддизма предшествующих столетий, то этот ключевой период проникновения и адаптации буддизма в Китае до настоящего времени считается необеспеченным письменными источниками и потому «темным» для исследователя. Конечно же, ранний китайский буддизм вовсе не обделен литературой, содержащей большой набор разнообразных исторических сведений, но за одним весьма существенным исключением. Здесь мы, действительно, не находим ничего (или почти ничего), что касалось бы популярного, или «низового», китайского буддизма. И такое положение вещей ничуть не удивительно. Письменные памятники, дошедшие до нас от раннего китайского буддизма, принадлежат высокому, или ученому, буддизму и уже в силу этой принадлежности отторгают от себя все связанное с «низовым» (букв. «невежественным», «непосвященным», «мирским») буддизмом. Казалось бы, исследователю популярных форм раннего китайского буддизма не остается ничего иного, как вслед за Эриком Цурхером «ждать открытия второго, более древнего Дуньхуана»⁴.

И все же ситуация представляется нам не столь безнадежной. Китайская литература предоставляет счастливую возможность если не исчерпать проблему популярного китайского буддизма раннего периода, то внести в нее определенную ясность. Такую возможность заключает в себе буддийский короткий рассказ «сяшо». Литература этого жанра сохранилась в довольно обширных фрагментах, была по существу вновь открыта в последние десятилетия, но до настоящего времени не удостоилась того внимания исследователей, которого она несомненно заслуживает.

В период III—VI вв. из общего потока китайской исторической, философской и географической литературы выдели-

лась повествовательная проза малых форм, объединенная в ряд сборников. В основе этих сборников — короткий (нередко в две-три фразы) рассказ о таинственном и необычайном, занимательном и комическом, почерпнутый или из исторических сочинений, или из фольклорных источников, восходящих к легенде, сказу, преданию, анекдоту. Короткий рассказ III—VI вв. запечатлевает занимательное событие как бы само по себе, не привнося в него назидательного смысла или дидактического оттенка, что и служит основанием к его определению как сюжетной прозы.

Становление короткого рассказа «сяошо» приходится на период все возрастающего влияния буддизма на китайскую духовную жизнь. Буддийские темы и образы, персонажи и реалии со временем проникают в литературу «сяошо», отчетливо прослеживаются в таких классических ее образцах, как «Ши шо синь юй» (Новое изложение рассказанного в миру) Лю И-цина (403—444) и «Соу шэн хоу цзи» (Продолженные записи о поисках духов) Тао Юань-мина (365—420). На рубеже IV—V вв. появляются сборники полностью буддийского содержания для широкой публики, призванные возбудить религиозное чувство в тех, «кто не чтит Будду», укрепить в вере его почитателей.

Сборники буддийских «сяошо» дошли до нас с существенными потерями. В труде Лу Синя «Извлечения из старинной прозы» приведена подборка сохранившихся отрывков из трех сборников буддийских «сяошо»: «Сюань янь цзи» (Записи о подлинно происшедшем) Лю И-цина — 35 сюжетов; «Мин сянь цзи» (Вести из потустороннего мира) Ван Яня (ок. 450—ок. 500) — 132 сюжета и авторское предисловие; «Цзин и цзи» (Знаменитые удивительные происшествия) Хоу Бо (вторая половина VI в.) — 10 сюжетов⁵. В последние десятилетия коллекция буддийских «сяошо» существенно пополнилась благодаря публикации серии китайских сборников о бодхисаттве Гуаньшиине (Авалокитешваре), списки которых хранились в японском монастыре: «Гуаньшиинь инъянь цзи» (Записи свидетельств об Авалокитешваре) Фу Ляна (374—426), «Сюй Гуаньшиинь инъянь цзи» (Продолженные записи свидетельств об Авалокитешваре) Чжан Яня (вторая половина V в.) и «Си Гуаньшиинь инъянь цзи» (Сведенные воедино свидетельства об Авалокитешваре) Лу Гао (459—532) — 86 сюжетов в серии⁶.

Буддийский короткий рассказ обращен не к просвещенному монашеству, а к буддийской пастве, адресуется мирянину, жаждущему чуда, божественной благодати, чудесного избавления, вознаграждения за свои добродетели. Составители сборников черпают свои сюжеты из буддийского (общинного, местного или семейного) предания, полагаются на

письменные свидетельства о чудесных событиях, собственные впечатления, рассказы очевидцев или участников событий. Короткий буддийский рассказ несет на себе определенный отпечаток устного творчества, а составитель сборника в какой-то мере напоминает нам фольклориста, опубликовавшего материалы своих полевых исследований, но с той существенной разницей, что фольклорист этот, безусловно, верит в достоверность изложенного. Существенное отличие буддийского короткого рассказа от его добуддийского предшественника состоит в том, что здесь удивительное происшествие интересует составителя и предлагается читателю не само по себе, но с неперенным назидательным смыслом в духе буддийских нравственных установлений.

Сборники буддийских коротких рассказов неоднородны по своему составу. В них отчетливо прослеживаются по меньшей мере четыре типа сюжетов. Кратко представим каждый из них.

Едва ли не каждый четвертый сюжет из сборников буддийских «сяшо» (не говоря уже об упомянутой выше «специальной» серии) посвящается бодхисаттве Гуаньшиню-Авалокитешваре. Эти сюжеты отличаются предельной простотой, крайней незатейливостью: Гуаньшинь (все еще в мужском облике) спасает страждущего от меча, кандалов, огня, водной стихии, духов, а также берет на себя функцию «дарования сыновей»⁷.

Значительное место в сборниках отводится сюжетам о буддийских вотивных предметах — по преимуществу ступам, статуях, иконах, хоругвях, мощах. В контексте короткого рассказа этот ряд дополняется также буддийскими каноническими сочинениями — сутрами, становящимися, таким образом, объектом религиозного поклонения. Чудодейственная сила изображаемого (будд и бодхисаттв) переносится в буддийских «сяшо» на изображение (статуи и иконы), которое соответственно наделяется способностью благодетельствовать или карать.

Обширный класс коротких рассказов посвящен буддийским историческим деятелям: монахам и монахиням, подвижникам и подвижницам. Эти сюжеты отмечены определенными житийными чертами и по обыкновению сводятся к описанию необычайных происшествий, случившихся с подвижником, разного рода чудес, вызванных или сотворенных его усилиями⁸.

Последний обширный класс сюжетов буддийских «сяшо» находит прямую аналогию (причем, весьма близкую) в жанре «загробных видений», широко бытовавшем в популярной литературе средневекового христианства. Обычная сюжетная схема здесь такова. Персонаж — точно указано его имя, ме-

сто рождения, родословная и род занятий — забoleвает и находитcя при смерти. Через некоторое время (обычно от двух до семи дней, но не позже акта захоронения) он оживает и рассказывает о своих злоключениях на том свете. Кульминация его злоключений — сцена загробного суда, на котором выясняется, что ответчик доставлен в мир иной раньше отмеренного ему и зафиксированного в соответствующих книгах срока. Его возвращают на этот свет, снабдив рекомендациями и предоставив возможность осмотреть ад и рай. Обстоятельства возвращения на этот свет — в особенности проникновения в собственную, уже тронутую тленом плоть — еще одна непременная принадлежность буддийских «загробных видений»⁹.

Своеобразной разновидностью жанра загробных историй могут быть представлены сюжеты, рассказывающие о визитах в сей мир обитателей потустороннего мира: будд и бодхисаттв, либо простых обитателей, явившихся, чтобы наставить своих родственников в веру, заручиться их поддержкой, предостеречь от неверия и заблуждений.

Таков в самых общих чертах тот исходный материал, который позволит нам совершить краткий экскурс в ранний китайский буддизм популярных форм. Но прежде внесем некоторые уточнения в само понятие «популярный буддизм», или «буддизм популярных форм», применительно к избранному нами кругу источников.

* * *

Среди персонажей буддийского короткого рассказа мы находим крестьянина и воина, купца и монаха, придворного сановника и императора. Основным же действующим лицом выступает здесь, конечно же, чиновник низшего, среднего, а иногда и высокого ранга. К числу последних принадлежат и сами авторы-составители основного ряда сборников. Автор «Мин сян цзи» принадлежал к чиновникам если не высшего, то определенно высокого ранга и своей образованностью этому рангу вполне соответствовал. Указание на то, что Ван Янь пробовал свои силы в составлении исторического труда в стиле традиционного летописания «Сун Чунь цю» (Весны и осени династии Сун), служит тому лучшим подтверждением¹⁰. К той же страте чиновников и литераторов принадлежали другие авторы-составители сборников буддийских «сяошо»: Фу Лян, Чжан Ян и Лу Гао происходили из семей влиятельных сановников, сами занимали придворные должности, были известными литераторами; Хоу Бо, составивший свой сборник по приказу императора династии Суй (581—

618) Вэнь-ди (581—604), служил в должности придворного историографа. Лю И-цин — племянник основателя династии Сун императора У-ди (420—423), линьчуаньский принц Кан, выпадает из этого ряда по признаку социальной принадлежности, но его достоинства как ученого и литератора, быть может, наиболее очевидны ¹¹.

Выясняется, таким образом, что ни авторы-составители, ни их основные персонажи не могут быть отнесены к представителям китайских социальных низов или к безымянным творцам устного народного предания. В итоге мы сталкиваемся с довольно странным противоречием: создатели сборников буддийских рассказов, их основные персонажи (и, вероятно, читатели) относятся к китайскому ученому сословию, но в своем буддийском мироощущении тяготеют к примитивным формам религиозного сознания, оказываются ближе к непосвященному, темному мирянину, мало сведущему в буддийских догмах, нежели к ученому монаху, усвоившему буддийскую премудрость. Было бы соблазнительным и отчасти верным искать выход из этого противоречия в особой предрасположенности жанра «сяшо» ко всякого рода удивительному, необычайному, сверхъестественному. И все же основной довод видится нам в ином. Буддийская образованность обычно приобреталась неустанными занятиями под руководством ученого наставника в продолжение десяти и более лет послушничества и предполагала углубленное знание буддийской догматики, канона, монашеского устава, особый, предельно строгий образ мыслей. Адепты, так и не сумевшие приобрести буддийскую образованность в полном объеме (будь то безграмотный крестьянин, чиновник-грамотей и даже неуч-монах, без которых, конечно же, не обходилось в монашеской общине), исповедовали буддизм в единственно доступной для них упрощенной, примитивной форме.

Отказавшись от общепринятого определения «народный» и тем более «простонародный», мы, тем самым, подчеркиваем, что явление, представшее перед нами в буддийском коротком рассказе, обладает предельно широкими параметрами, в значительной мере не связанными (точнее сказать, не напрямую и не единственно связанными) с сословной принадлежностью и другими социальными факторами. Помня о том, что в исторической реальности принадлежность к монашеской общине не гарантировала от обскурантизма и неосведомленности, мы избегаем также и принятой в западной синологии классификации, разделяющей китайский буддизм на «институализированный», т. е. буддизм монашества, и «диффузный», т. е. мирской буддизм ¹². Нам представляется, что определение «популярный» более полно и точно отражает содержание рассматриваемого нами явления. К такому опреде-

лению склонялась классическая русская буддология в лице О. О. Розенберга; к нему, пройдя долгий путь терминологических ухищрений, возвращается (судя по публикациям последних лет) и современная западная синология.

* * *

Буддизм образца «сяошо» разительно отличается от основательно изученного и в какой-то мере привычного для нас буддизма ученых трактатов, высокой книжности, философского буддизма. Ортодоксальному буддизму было, в частности, чуждо понятие «душа» как некая нематериальная субстанция, присутствующая при жизни человека и после его смерти. Здесь господствует представление об отсутствии души — «анатман», опирающееся на теорию дхарм. Литература буддийского короткого рассказа, казалось бы, мало приспособлена к изложению теоретических построений. И все же ряд представлений, а именно базовая триада, образующая идейную основу популярного китайского буддизма, прослеживается здесь довольно отчетливо. Ключевым в этой триаде становится представление о душе приблизительно в том же виде, в каком оно существовало в традиционных китайских верованиях добуддийского периода. Согласно этим представлениям, сформировавшимся по меньшей мере в середине I тыс. до н. э., человек есть сочетание небесной субстанции, заключенной в душе «хунь», и земной субстанции, заключенной в душе «по». Предполагалось, что «по» возникает в момент зачатия, а «хунь» при рождении; гармоническое сочетание этих субстанций нарушается в период болезни, во время сна, а окончательно при смерти. После смерти «по» вместе с телом уходит в землю и становится злым и опасным духом «гуй», а «хунь» возносится на небо, превращаясь в доброго духа «шэнь». Превосходной иллюстрацией к сказанному служит следующий сюжет из буддийского сборника «Мин сян цзи»:

«Сыма Вэнь-сюань, уроженец Хэнэй, истово верил в закон Будды. В девятом году под девизом правления Юань-цзя (433), когда семья была в трауре по покойной матушке, скончался младший брат Вэнь-сюаня. Через пятнадцать дней у таблички с именем покойного Вэнь-сюань увидел своего брата таким же, каким он был при жизни. Тот извивался в корчах и издавал стоны, слезно моля накормить его. Вэнь-сюань дал ему поесть, но сказал при этом: «При жизни ты осуществлял десять добродетелей¹³. Согласно сутрам, ты должен был обрести рождение на небе или же на стезе людей.

Отчего же ты родился среди демонов?!» Задумавшись, тот согласно кивал головой, но так ничего и не ответил.

Ночью во сне Вэнь-сюань вновь увидел своего брата. Тот молвил: «Я при жизни осуществлял десять добродетелей и удостоился переродиться на небесах. Тот демон-гуй, что появился утром у алтаря,— это голодный дух-скиталец, а не я сам. Опасаясь, как бы Вам не впасть в заблуждение, я пришел Вас вразумить».

Наутро Вэнь-сюань позвал монахов возвращать *Шурамгамасутру* и приказал слугам схватить и связать голодного духа. Тогда дух скрылся под алтарем, а затем выскочил в дверь. При этом вид его был отвратителен. Все семейство страшно перепугалось, принялось криками отгонять его прочь. А дух все повторял: «Я голоден и хочу есть!». Прошло много дней, прежде чем он исчез»¹⁴.

Этот весьма любопытный сюжет содержит по существу полный комплект традиционных китайских представлений о душе. После смерти младшего брата его душа «хунь» воспарила в небо и пребывает в райском блаженстве, а душа «по», вероятно, не упокоенная должным образом (быть может, был нарушен обряд похорон), голодная скитается в мире людей.

Простыми, но несомненно действенными средствами буддийского короткого рассказа парируются любые попытки поставить под сомнение существование души и поколебать веру в ее бессмертие. Один из персонажей, в духе конфуцианского рационализма отрицавший бессмертие души («душа и тело после смерти полностью исчезают»), умирает, а потом ненадолго возвращается в сей мир, чтобы поведать своему другу: «Я только сейчас понял, что учение Шакьямуни не ложно. Душа существует после смерти, и я получил тому доказательство»¹⁵.

«Неуничтожимость» души подтверждается всем сюжетным рядом буддийских «сяшо», но в первую очередь теми эпизодами из сюжетов «загробных видений», которые рассказывают о возвращении с того света и живописуют натуралистические подробности воссоединения души с телом:

«Чжан-хэ прибыл с того света домой. Его отвратил идущий от тела трупный запах, и он не пожелал соединиться с ним. Он стоял у изголовья, когда младшая сестра сзади толкнула его. Чжан-хэ упал ничком на труп и сразу ожил»¹⁶.

Представления о душе тесно связаны с культом предков — едва ли не важнейшим элементом традиционных китайских верований. Чужеземная религия, исключившая культ предков из сферы своих интересов, вряд ли могла рассчитывать на широкий приток китайских адептов. По ряду рассказов мы можем судить, что уже в IV—V вв. буддизм

внедрился и освоил эту важнейшую сферу китайской духовной жизни. Буддийское монашество активно участвует в отправлении культа предков, а буддист-мирянин, озабоченный участью предков в загробном мире, пользуется широким набором соответствующих средств: участие в буддийских обрядах, совершаемых во благо усопшим предкам; накопление религиозных заслуг для последующей передачи покойным; пожертвования монашеской общине, которые могут быть переведены на счет усопших и т. д.

* * *

Итак, представления о душе становятся идейным основанием популярного китайского буддизма, одной из трех его базовых идеологием. Следующий элемент этой триады — идея загробного воздаяния. Ее коррелятом в ученом классическом буддизме является понятие кармы, обладающее сложным теоретическим наполнением. В популярном же буддизме «карма», сведенная к идее воздаяния, во многом напоминает привычные понятия «участь», «удел», «доля» и, по замечанию О. О. Розенберга, может быть сближена в этом значении с учением о возмездии в других религиях мира ¹⁷.

В контексте короткого рассказа кульминацией темы загробного воздаяния становится сцена загробного суда. Приведем одну из таких сцен, вошедшую в сюжет «загробных видений»:

«Тай направился в город, прошел двустворчатые ворота и очутился перед черным строением этак с несколько тысяч этажей. Мужчин и женщин, старых и малых было там тоже несколько тысяч. Они стояли рядами, и служки одевали их в черные одежды. Пять или шесть служек записывали имя и фамилию каждого для представления в соответствующее ведомство. Имя Тай было тридцатым в списке. Вдруг несколько тысяч мужчин и женщин, а с ними и Тай, все разом двинулись вперед. Глава ведомства сидел, обратясь лицом к западу. Он бегло сверил списки, и Тая отправили на юг через черные ворота.

Чиновники в темно-красных одеждах сидели у большого здания и по очереди вызывали людей. Они вопрошали Тая о содеянном при жизни: «Какие ты содеял преступления и совершил какие благодеяния? И посмотрим, правда ли то, что ты скажешь! Среди людей постоянно находятся наши представители от Шести отделов ¹⁸. Они по пунктам записывают все доброе и дурное, и упущений не может быть никаких!». Тай отвечал: «Мой отец и старшие братья служили и получали содержание в две тысячи даней ¹⁹. Я же с моло-

дых лет был при семье, предавался ученым занятиям, и только. Не служил и не совершал преступлений». Тая послали служить чиновником по поручениям в водное ведомство. Ему были приданы две тысячи человек, которые вычерпывали со дна песок и укрепляли берега. Трудился он денно и ночью без усталости. Потом из чиновников водного ведомства его перевели в военные наместники, и там он узнал, что происходит в аду»²⁰.

Судя по приведенному отрывку, идея воздаяния воплотилась в воображении буддиста-мирянина в образе загробного суда, обладающего высшей прерогативой и компетенцией. Избранная Высшим загробным судом мера наказания и поощрения всегда справедлива (суд располагает подробнейшим досье на каждого, кто рано или поздно предстанет перед ним, и учитывает как отягчающие, так и смягчающие обстоятельства) и определена соотношением заслуг и грехов в предшествующей жизни. Праведник вправе надеяться на райское блаженство, а грешника ожидают адские кары и последующая неблагоприятная форма перерождения. Причем форма перерождения строго соответствует содеянному грешником:

«...Покинув обитель, Тай увидел город в две тысячи ли под названием Город Меняющих Обличье. Тот, кто завершал пребывание в земном аду, получал в этом городе превращение согласно содеянному. Тай вошел в город и увидел земляное здание в несколько тысяч комнат, крытое черепицей. К каждой комнате вела улочка, а посреди города стояло высокое кирпичное здание, обнесенное разукрашенной изгородью. Там было несколько сотен служащих. Сверяясь по бумагам, они определяли губителей живых существ в бабочки-поденки, рождающиеся утром и погибающие вечером; грабителей и разбойников — в свиней и баранов, приготовленных на убой; развратников и лентяев — в журавлей и уток, кабаргу и оленя; болтунов — в гусей, сов и филинов; должников и ростовщиков делали мулами, овцами и лошадьми»²¹.

Отвлекаясь от живописных подробностей, мы по поводу приведенного эпизода должны будем заключить, что идея загробного воздаяния в сочетании с идеей о бессмертии души неизбежно приводит адепта популярного буддизма к идее о переселении или трансмиграции душ. Представление о трансмиграции служит для профана-мирянина заменой или упрощенным вариантом высшей теории перерождения классического буддизма. Такого рода представления лишь в малой степени и весьма приблизительно соотносятся с догматикой ученого буддизма, но в полной мере доступны и чрезвычайно привлекательны для упрощенного мирского сознания, примитивного типа мышления.

Не следует думать, что идея загробного воздаяния была имманентна китайскому религиозному сознанию, присутствовала в нем изначально. До прихода буддизма в китайских представлениях об участи умерших преобладал сословный принцип: чем выше статус при жизни, тем бóльшие привилегии ожидают после смерти. При этом упокоение душ умерших вменялось в обязанность потомкам, призванным надлежащим образом исполнять ритуалы похорон и жертвоприношений. Буддизм, как мы убедились ранее, успешно приспособился к культу предков, но не в ущерб принципу личной ответственности умершего (не взирая на его сословную принадлежность) за содеянное при жизни. Радения потомков способны изменить загробную участь их предка, но в весьма ограниченных пределах: только в качестве смягчающего обстоятельства на загробном суде. Введение института загробного суда и внедрение идеи загробного воздаяния являют собой предельную степень трансформации китайского массового сознания под воздействием буддизма, отражают глубинные изменения, происходившие в китайских религиозных представлениях первых веков нашей эры.

* * *

Еще одно идейное основание и последний из элементов базовой триады популярного китайского буддизма заключают в себе собственно представления о потустороннем мире. Основной материал для реконструкции таких представлений — своего рода популярной космографии раннего китайского буддизма — дают сюжеты «загробных видений». Иной мир, запечатленный в массовом сознании буддистов-мирян, свободно сочетает в себе исконно китайские представления, а также заимствованные мифологические элементы, восходящие к индийской древности. К образам, унаследованным от китайской древности, с полным основанием должен быть отнесен Небесный император, появляющийся в некоторых сюжетах в качестве Верховного владыки небесного царства. Небесный император сохраняет за собой ту же высшую позицию, что и в предшествующей системе китайских представлений о потустороннем мире, но его сентенции приобретают отчетливую буддийскую тональность²². Столь существенная метаморфоза, происшедшая с Верховным владыкой, еще раз указывает на то, что буддизм успешно использовал и в определенной мере подчинил себе исконные китайские верования.

В добуддийском коротком рассказе на разные лады варьируется образ водной преграды или пограничной реки, разделяющей этот и тот миры. Этот архетипический элемент

китайских мифологических представлений не теряет своего значения и в буддийском коротком рассказе.

Безусловно китайского происхождения также представления о горах Тайшань и Суншань (современные провинции Цзаньдун и Хэнань) как об обители душ умерших. В этом значении образ запредельного мира приобретает вполне реальные географические очертания. Впрочем, в ряде сюжетов фигурирует некая безымянная гора с весьма приблизительным местоположением²³. Отдельные детали описания заставляют искать ее прообраз в горе Сумеру, которая воплощает идею мировой вертикальной оси в индийской картине мира.

Потусторонний мир буддийского короткого рассказа вообрал в себя и многие другие элементы не китайского происхождения: небеса Трайястримшас или тридцать три небесные сферы, обитаемые божествами-дэва; дворец семи драгоценностей — обитель небожителей; колесо с крючьями, прикатившее с запада карать грешников, наконец, сами божественные обитатели потустороннего мира в лице Будд Шакьямуни и Амиабхи, бодхисаттвы Авалокитешвары.

Некоторые персонажи индийской мифологии приобретают определенные китайские черты, как бы синтезировав в себе индийские и китайские элементы. Так, божества, наделенные в буддийском коротком рассказе священным титулом китайских императоров, а именно Четыре Сына Неба, в изначальной индийской традиции именовались Четырьмя Владыками-Чатурмахараджа и являлись в образе повелителя слонов на юге, владыки драгоценностей на западе, повелителя лошадей на севере, повелителя людей на востоке. Понятно, что в китайском варианте владыка Востока становится правителем Китая.

Отмеченные заимствования существенно трансформировали образный ряд традиционных китайских представлений о потустороннем мире. Главные же трансформации произошли в самой основе или структуре этих представлений. Идея загробного воздаяния, как одна из базовых идеологем популярного китайского буддизма, определила дуализм потустороннего мира, выразившийся в противопоставлении ада ирая. Взамен прежней структуры потустороннего мира, ставящей посмертный удел в зависимость от сословной принадлежности при жизни, отныне в китайском массовом сознании господствует дуальная структура, опирающаяся на буддийские моральные ценности.

По приговору загробного суда душа праведника возносится на Запад в пределы небесной Страны счастья — Сукхавати (она же Страна благоденствия, Мир покоя и радости, Чистая земля), где пребывает в вечном и сладостном блаженстве под покровительством Будды Амиабхи, в окружении

бодхисаттв и небожителей. В полном соответствии с законами массового сознания понятие «нирвана», достигающее высших степеней абстракции, трансформируется в популярном буддизме в представление о рае как объекте непосредственного эмоционального переживания.

Ад становится неизбежностью для того, чьи грехи перевешивают заслуги: только испытав на себе отмеренные ему адские муки, грешник удостоивается последующего перерождения. В этом значении буддийский ад может быть с некоторыми оговорками уподоблен (и уподобляется рядом исследователей) христианскому чистилищу²⁴. По прошествии нескольких веков в популярных китайских представлениях об аде утвердился культ десяти князей или правителей десяти ведомств, вершивших судьбами умерших. Первую и последнюю позиции в этом религиозно-бюрократическом культе занимают ведомства, которые, вообще говоря, соответствуют обычным представлениям об аде весьма приблизительно: загробное судилище или судебное ведомство и ведомство по возвращению грешников, отбывших наказание, в круг перерождений. Судя по некоторым эпизодам из буддийских «сяшо» (описания загробного суда и Города Меняющих Обличье), тенденция к включению этих позиций в систему представлений об аде наметилась уже в раннем китайском буддизме. Впрочем, то же можно сказать и о традиционной системе популярных китайских представлений о потустороннем мире в целом. Полагаясь на сборники буддийских коротких рассказов, мы можем заключить, что в основных своих элементах эта система сложилась уже в первые века нашей эры.

Итак, полагаясь на материалы буддийских «сяшо», мы совершили краткий экскурс в популярный китайский буддизм первых веков нашей эры. При этом нам, конечно же, не удалось исчерпать и малой доли тех возможностей, которые предоставляет исследователю буддийский короткий рассказ, содержащий обширный набор сведений об этике, культовой практике, пантеоне и других аспектах раннего китайского буддизма популярных форм.

Было бы большим преувеличением полагать вслед за авторами-составителями сборников буддийских «сяшо», что весь китайский мир жил исключительно по буддийским законам, а противники буддизма были раз и навсегда посрамлены и идейно уничтожены. Пропагандистическая направленность буддийского короткого рассказа очевидна и вполне осознается нами. И все же, у нас не остается сомнений в том,

что влияние раннего китайского буддизма проникало в глубь китайского общества, распространялось на широкие социальные среды. С конца III — начала IV в. буддизм активно вторгается, а затем продолжительное время доминирует в сфере популярных религиозных представлений китайцев, в религиозной системе Китая.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. работы А. Я. Гуревича: Проблемы средневековой народной культуры, М., 1981; Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989; Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

² Упомянем лишь некоторые из них: D. L. Overmyer. Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China. Cambridge, 1976; H. Welch. The Practice of Chinese Buddhism (1900—1950), Cambridge. 1973. Проблемы «народной» китайской религии, и буддизма в частности, заняли едва ли не главенствующее положение в международном синологическом проекте «Китайское религиозное наследие» (см. J. McRae. The Historical Legacy of Religion in China. Report on a Workshop Held at Harvard University — Journal of Chinese Religions. 1989, No 17. pp. 61—116).

³ В обширной литературе, посвященной Дуньхуану, выделим работы отечественных исследователей; см. Бяньвэнь по Лотосовой сутре. Изд. текста, пер. с кит., введ., коммент., прил. и слов. Л. Н. Меньшикова, М., 1984; Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1. Изд. текста, пер. с кит., исслед. и прим. Л. И. Чугуевского, М., 1983.

⁴ См. E. Zürcher. Buddhist conquest of China. Leiden, 1959.

⁵ См. Лу Синь. Гу сяошо гоучэнь (Извлечения из старинной прозы). Пекин, 1963. С. 361—465.

⁶ См. Макита Тайре. Рикутё коицу «Кандзэон окэн ки» — но кэнкю (Изучение вновь открытых текстов «Гуаньшинь инъянь цзи» периода Лю-чао). Киото, 1970; Цукамото Дзэнрю. Коицу Рикутё сэндзюцу «Кандзэон окэн ки» кайдай (Вновь открытые тексты периода Лю-чао «Гуаньшинь инъянь цзи» с аннотацией). — «Сётоку Тайси кэнкю», III, 1967. Также в японских собраниях сохранился сборник Тан Линя (?600—?659) «Мин бао цзи» (О воздаянии в загробном мире), восходящий к традиции короткого рассказа; см. Тайсё синсю Дайдзюкё (Заново составленная Трипитака годов Тайсё). Т. 51, № 2082, Токио, 1973. Подробное описание коллекции буддийских «сяошо» см. D. E. Gjerston. The early Chinese Buddhist miracle tale. — Journal of the American Oriental Society, vol. 101, No 3 (1981), pp. 287—301.

⁷ Подробнее об этом см. М. Е. Ермаков. Ранние упоминания об Авалокитешваре в китайской литературе. — «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч. 1, М., 1987. С. 84—89.

⁸ Подробнее об этом см. М. Е. Ермаков. Жизнеописание — житие (Буддийский монах в «Гао сэн чжуань» и «Мин сян цзи»). — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXII годовичная научная конференция ЛО ИВ АН СССР, 1988. Ч. 1, М., 1989.

⁹ Подробнее об этом см. М. Е. Ермаков. Китайская литература «загробных видений» (статья в печати).

¹⁰ Подробнее об этом см. М. Е. Ермаков. Об авторе «Мин сян цзи» (Вести из потустороннего мира). — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXIII годовичная научная конференция ЛО ИВ АН СССР, 1990. Ч. 1. С. 20—28.

¹¹ См. там же. С. 23.

¹² Развернутое обоснование такой классификации см. С. К. Yang, *Religion in Chinese Society: A study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. Berkeley, 1961.

¹³ *Десять добродетелей* — недопущение десяти зол или греховных поступков, под которыми понимаются: убийство, воровство, прелюбодеяние (три прегрешения тела); обман, болтовня, брань, пустословие (четыре греха, исходящие из уст); алчность, злоба, неверие (три греха мысли); вариация обетов буддиста-мирянина.

¹⁴ См. Лу Синь. Ук. соч. С. 427.

¹⁵ См. там же. С. 442.

¹⁶ См. там же. С. 414.

¹⁷ См. О. О. Розенберг. Труды по буддизму. М., 1991. С. 170.

¹⁸ *Шесть отделов* — аналог системы административного управления, реально существовавшей в Китае того времени; включала следующие центральные ведомства: чинов, учета населения и сбора налогов, ритуала, воинское, судебное, общественных работ.

¹⁹ *Содержание в две тысячи даней* — размер годового кормления чиновника высокого ранга в пересчете на рис; 1 дань — приблизительно 3 л.

²⁰ См. Лу Синь. Ук. соч. С. 377—378.

²¹ См. там же. С. 378—379.

²² См. там же. С. 421.

²³ См. там же. С. 390, 420.

²⁴ См. S. F. Teiser. *Having Once Died and Returned to Life: Representation of Hell in Medieval China*.— *Harvard Journal of Asian Studies*, vol. 48 (1988), No 2. pp. 433—64. L. G. Thompson. *On the prehistory of Hell in China*—*Journal of Chinese Religions*, 1989, No 17, p. 28.

М. Е. Ермаков

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ТИП БУДДИЙСКОГО МОНАХА

(По материалам китайского собрания VI в.
«Гао сэн чжуань»)

Буддийская историческая традиция связывает проникновение учения Будды в Китай с прибытием ко двору ханьского императора Мин-ди (58—75) «первых шрамана в землях Востока», уроженцев Центральной Индии Кашьяпа Матанги и Дхармаратны¹. Впрочем, многие десятилетия это событие оставалось частным эпизодом, не повлекшим за собой крупных исторических последствий. Только к концу II в. благодаря усилиям Ань Шигао, Локакшэмы и других иноземных миссионеров буддизм приобретает первых приверженцев среди китайцев и реальное влияние в Китае. Последующие века отмечены неуклонным ростом этого влияния, достигшего своего апогея к середине VI в. По оценке монаха Фа-линя (572—640), в этот период при двух тысячах восьми-