

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

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-

стах сорока шести монастырях Южного Китая состояло восемьдесят две тысячи семьсот монахов и монахинь. Что касается Северного Китая, где правили некитайские, «варварские» династии, то оценка Фа-линя на порядок выше: за годы правления династии Северная Вэй (386—534) монашеский сан приняли два миллиона человек². Столь крупный и сложный социальный институт, каким становится монашеская община Китая, испытывает потребность в литературе, отражающей все многообразие его внутренних и внешних связей, запечатлевающей культурно-исторический тип его представителя.

Своего рода собранием буддийских знаменитостей Китая I—V вв. предстает биографический свод Хуэй-цзяо (497—554). «Гао сэн чжуань» (Жизнеописания достойных монахов)³. В этом важнейшем источнике по истории раннего китайского буддизма в хронологическом порядке приведены биографии двухсот пятидесяти семи исторических лиц, кроме того, более двухсот упоминаются в кратких биографиях. Биографии составляют тринадцать цзюаней⁴ и распределяются по десяти разделам: «Переводчики» (цз. 1—3), «Толкователи» (цз. 4—8), «Чудотворцы» (цз. 9—10), «Преуспевшие в самосозерцании» (цз. 11), «Знатоки винай» (цз. 11), «Принесшие себя в жертву» (цз. 12), «Декламаторы» (цз. 12), «Сотворившие благо» (цз. 13), «Наставники в сутрах» (цз. 13) и «Сказители» (цз. 13). Каждый из разделов завершается авторским заключением, в свою очередь, первые восемь заключений дополняются славословиями. Сочинение снабжено предисловием автора с приложенным к нему перечнем имен тех буддийских деятелей, кому посвящены биографии, а также посланием автору от первого критика «Гао сэн чжуань» (далее: ГСЧ) Ван Маньина и ответным письмом Хуэй-цзяо своему корреспонденту. При последующем редактировании в корпус сочинения была включена принадлежащая монаху Сэн-го памятная записка о последних годах жизни Хуэй-цзяо.

* * *

В письме к Ван Маньину Хуэй-цзяо следующим образом определяет задачи буддийского биографа.

«Среди тех, кто распространяет Учение, нет равных достойным монахам. Питаясь их усилиями, со временем воссиял Закон, завещанный Буддой. Век от веку да восторжествуют выдающиеся заслуги и образцы благочестивого поведения! Все это и побудило меня упорядочить записи, должным образом обобщить их и связать воедино»⁵.

Биографический ряд памятника запечатлевает некий монашеский идеал, господствующий в сангхе Китая, фиксирует нормативные представления о жизненном пути буддийского адепта, особом укладе монашеской жизни, типе поведения. Автор ГСЧ излагает исторические сведения из жизни буддийского деятеля, исходя из устойчивых коллективных представлений о жизненном пути монаха, бытующих в монашеской общине. В рамках этих представлений частные факты биографии становятся событиями социально значимыми и поддающимися обобщению. Устойчивость и универсальность такого рода представлений в сочетании со строгой упорядоченностью биографических построений памятника создает возможность систематизации биографического содержания ГСЧ, выявления обобщенного культурно-исторического типа буддийского монаха.

Обобщенный культурно-исторический тип монаха

Судя по тому, что сообщается о происхождении монахов, буддизм рекрутировал своих последователей из различных социальных слоев. Впрочем, трое монахов-чужестранцев, происходивших из царствующих родов (Ань Шигао, Шримитра и Гунаварман), составляют исключение из биографического ряда ГСЧ. Представляются исключительными и указания на то, что монахи Сангхадэва и Буддабхадра происходили из того же рода, к которому принадлежал Будда Шакьямуни. Единичны также свидетельства о том, что монах происходил из купеческой или крестьянской семьи, был до ухода от мира рабом⁶. Основной контингент китайских монахов, представленных в ГСЧ (по крайней мере те из них, чье социальное происхождение здесь обозначено), — выходцы из чиновной среды. Если среди их предков или родителей оказывается государственный деятель, занимавший высокий пост, биограф считает необходимым отметить этот факт особо⁷. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что многие монахи происходят из семей чиновников, служивших и достигших высоких должностей в военном ведомстве, а также из семей потомственных военачальников⁸. Все же основной приток в сангху происходил из семей гражданских чиновников среднего и низшего рангов, из среды мелкого чиновного люда, представителей образованного сословия, отстраненных или отстранившихся от службы⁹. К последней категории относятся, вероятно, многие из тех монахов, социальное происхождение которых в ГСЧ не обозначено.

В ряде биографий запечатлено то бедственное положение, в котором оказались китайские семьи в результате нашествия

вий извне и внутренних смут, происходивших в исторической реальности III—V вв. ГСЧ изобилуют свидетельствами о том, что монах происходит из семьи, покинувшей родину своих предков, о том, что его семья бедствовала, о том, что в раннем возрасте он лишился родителей, испытал нужду и лишения¹⁰.

Уход в монахи — одна из наиболее значимых вех жизненного пути буддийского монаха, что подтверждается постоянными и более или менее точными указаниями на возраст, в котором эта акция была осуществлена. В общем случае эти указания приходятся на пору детства, отрочества и юности; в реальной биографической ситуации случаи позднего прозрения довольно редки. В большом ряду биографий встречается литературный штамп: «ушел в монахи в юном возрасте». Эта акция становится венцом усилий молодого буддийского адепта, во многом предопределяет основные параметры его последующего жизненного пути. Первейшим фактором при этом становятся религиозные устремления и непреклонная воля неофита.

Между тем ряд эпизодов указывает на то, что эти факторы могли быть и более прозаическими. Так, уход в монахи Кан Сэн-хуэя последовал за смертью отца и матери; также сиротами вступили на Путь испытавшие нужду и лишения Чжу Фа-куан, Ши Дао-хэн и Ши Сэн-фу¹¹. Помимо всего прочего, монашеская община предоставила им средства к существованию и кров.

Следует также заметить, что в контексте ГСЧ акт ухода в монахи содержит значительный заряд отрицания, заключает в себе существенный момент преодоления. В исторической реальности III—V вв. приток неофитов в буддийскую общину происходит при внешнем конфессиональном фоне, не вполне благоприятном для буддизма. Упоминания о том, что семья монаха «чтила Закон» или «уверовала в Учение», весьма редки в биографическом ряду ГСЧ. В общем случае монах происходит из семьи, издавна приверженной учению Конфуция или Лао-цзы. В этом контексте уход в монахи становится актом отрицания традиционной для семьи конфессиональной принадлежности. Идеал монашества, привнесенный в Китай буддизмом, вступает в серьезные противоречия с традиционным китайским укладом, с устоями семейной жизни. Отсюда обилие ситуаций, когда неофит буквально «добивается ухода в монахи и вступления на Путь» вопреки или сломив волю родителей, готовивших его к службе, женитьбе и т. д.

Уход в монахи предваряет период ученичества, который, в свою очередь, завершается принятием монашеских обетов. Послушнику-шраманера предъявляются высокие требования,

жесткие стандарты. Ученик непременно проникнут безудержным религиозным рвением, истовым усердием в занятиях; он способен предаваться этим занятиям дено и ношно, по несколько дней кряду не переставая. Шраманера отличает дерзновенный и пытливый ум, заставляющий «искать ответы на трудные вопросы за десять тысяч ли», «пройти многие тысячи ли в поисках знаменитого наставника».

В самой лапидарной биографии непременно приводится отдельное сообщение о том, кто был наставником монаха в пору его ученичества. На этом этапе жизненного пути монаха учитель становится ключевой, едва ли не равнозначной ему в биографическом контексте фигурой. Ключевая роль наставника на жизненном пути монаха подтверждается следующим эпизодом.

«Ши Сэн-чэ было шестнадцать лет, когда он пришел в горы Лушань с визитом к досточтимому Хуэй-юаню. Хуэй-юань изумился, увидев его, и спросил: «Нет ли у Вас намерения уйти в монахи?» Тот отвечал: «Отдалиться от мирской грязи и отстраниться от суетного — это мое заветное желание. Ну а Вы, почтеннейший, — мастер изготавливать образцовые отливки». Тогда Хуэй-юань сказал: «Вы можете ступить на Путь и будете моим бесстрашным учеником»¹².

Здесь в иносказательной форме, но с предельной точностью определено предназначение наставника, который, вооружившись знаниями и опытом, изготавливает из ученика эталон монашеских добродетелей и совершенств. При этом ученику предписывается бескорыстное служение и беспрекословное повиновение учителю, авторитет которого для него непререкаем. Наиболее авторитетные наставники собирают вокруг себя цвет буддийского монашества, самых талантливых его представителей. Жизнеописания Ши Дао-аня, Хуэй-юаня и других выдающихся наставников как бы обрастают биографиями их знаменитых последователей, образующих подобие биографических гнезд или ответвлений.

Следующий значимый этап жизненного пути буддийского монаха — принятие обетов — становится рубежом между периодами ученичества и самостоятельного религиозного совершенствования. Соблюдение обетов предполагает следование монашескому укладу, существенно отличающемуся от мирского, тому особому образу жизни, форманты которого (безбрачие, употребление предписанной уставом пищи, ношение уставной одежды, сбор подаяний и т. д.) обильно представлены в ГСЧ. Основным содержанием этого собственно монашеского периода становится религиозное служение, в котором доминирует пропагастическая функция или постоянные и целенаправленные усилия, обеспечивающие буддизму обильный приток новых адептов. С неизменным по-

стоянством биограф сообщает об учениках монаха, приводит точное количественное обозначение неофитов, «принявших от него Закон».

Нам представляется, что в условиях раннего китайского буддизма идея религиозного служения наполняется особым содержанием. Адепты китайского буддизма настаивали на вселенском, универсальном и исключительном по отношению к другим доктринам (в том числе автохтонным: конфуцианство, даосизм и др.) содержании своей религии. Проникновение и распространение буддизма в Китае воспринималось китайскими последователями Будды как закономерный и едва ли не решающий этап буддийской истории¹³, а деяния, направленные на «возвеличение», «процветание», «благоденствие» Закона в землях Востока предполагались венцом усилий монаха, его высшим предназначением. В представлении буддийского биографа религиозное служение (в каких бы формах и в какой бы сфере религиозной деятельности оно ни осуществлялось) обращено к конечной и высшей цели, какой становится утверждение буддизма в Китае. Следовательно, достижения монаха на этом поприще — конечная мера его религиозных заслуг.

Исключительный статус Истинного Закона подтверждается таким же социальным статусом монашеской общины и ее представителей. В глазах мирянина монах воплощает одну из трех буддийских святынь: Будду, его учение или общину. По отношению к внешней социальной среде он выступает в качестве законоучителя, духовного наставника, «наставника государства». Благоденствие сангхи во многом обеспечивалось общением ее представителей с сильными людьми китайского мира и, прежде всего, с верховной властью в лице императора. Успехи буддийского адепта при правящем дворе, одобрение или простое расположение, оказанное ему императором или членами императорской фамилии, становятся средоточием многих биографий, представляются биографу событием, достойным упоминания в первую очередь. Взаимоотношения «слуги Будды» и верховной власти проявляются в различных формах: монах либо выступает в роли политического советника или охранителя престола при правителе-профана, склоняя его к вере (Фо Ту-дэн при Ши Ху, Кумараджива при Люй Гуане), либо на правах духовного наставника и представителя Истинного Закона при просвещенном императоре (Гунаварман при правителе царства Ява, Кумараджива при Яо Сине и Яо Чане)¹⁴. Пребывание монаха при дворе в последнем качестве находит отражение в биографическом ряду ГСЧ с большим постоянством, представляется буддийскому биографу более предпочтительным, полнее соответствующим тому идеальному с его точки зрения положе-

нию, которое сангха занимала при образцовом правителе древности Ашоке (III в. до н. э.), а в исторической реальности Китая первой половины VI в., — при лянском У-ди (502—549). В представлении биографа при таком статусе сангхи влияние Истинного Закона на дела правления безгранично, а верховная власть распространяется на буддийскую общину лишь отчасти¹⁵. Впрочем, реальный статус сангхи и ее представителей в исторической действительности раннего китайского буддизма не всегда соответствовал идеальному. Об этом свидетельствуют, в частности, трагические судьбы Бо Юаня и Дхармакшэмы, павших жертвами жестоких правителей¹⁶.

Проникновение и распространение буддизма в Китае пришлось на времена крупных социальных потрясений, период противостояния Севера и Юга, и сангха в полной мере испытала на себе связанные с этим невзгоды и лишения. Биографический ряд ГСЧ изобилует упоминаниями войн и смут, повлекших за собой трагический поворот в судьбах приверженцев Будды, воспрепятствовавших осуществлению монахом его религиозной миссии. Монашеская община испытывала не всегда удовлетворявшуюся потребность в стабильной центральной власти, и ее усилия были объективно направлены на преодоление состояния раздробленности. Монах из биографического ряда ГСЧ предстает не подданным одной из северных или южных династий, но членом сообщества, призванного утвердить Учение в пределах всего Китая. Сообразуясь с высшими интересами буддизма, он с легкостью меняет свое подданство, своих господ и покровителей. На протяжении долгого периода противостояния буддийское монашество оставалось главным, если не единственным, посредником в сношениях Севера и Юга, поборником единения Китая.

Казалось бы, не требует пояснений то обстоятельство, что история раннего китайского буддизма излагается в ГСЧ как нечто единое и целое, а буддийский деятель предстает не приверженцем частного толка в буддизме или отдельной буддийской школы, но последователем учения Будды во всем многообразии его проявлений. Становление основных буддийских школ в Китае происходит позднее и приходится на VII—X вв., которые принято определять как период независимого развития в истории китайского буддизма¹⁷. И все же приведенный аргумент удовлетворяет нас лишь отчасти. Суть проблемы состоит в том, что традиция общевосточной историографии в Китае оставалась способной к существованию и в позднее время¹⁸, а такого рода способ жизнеописания, воспринятый литературными последователями Хуэй-цзяо, сохранился в литературном ряду ГСЧ вплоть до XVII в. На-

ряду с биографиями, различающимися по принадлежности к определенной школе, в продолжение всей истории китайского буддизма появляются жизнеописания, таковой принадлежностью не отмеченные, биографические сборники общепобуддийского содержания. Таким образом, в китайском буддизме оказался чрезвычайно жизнеспособным (хотя и не единственным) преподанный в ГСЧ исторический тип монаха, приверженного не буддизму частного толка или направления, но учению Будды как единой мировоззренческой системе. В этом же контексте следует понимать и то обстоятельство, что расхождения между представителями двух основных течений буддизма — Хинаяны и Махаяны в ГСЧ определенно нивелируются, в значительной мере сглаживаются. Понятие «Великий Закон», служившее в поздней традиции синонимом Махаяны, в ГСЧ применяется по отношению к буддизму в целом.

Установлению окончательной меры религиозных заслуг монаха служит подробное описание его похорон с приведением сведений об устроителях, донаторах, присутствующих (поименно и количественно) и степени их скорби («скорбь присутствующих соответствовала величию деяний покойного»). С неизменным постоянством подчеркивается участие в похоронах как монахов, так и мирян («монахов и непосвященных собралось отовсюду великое множество»), присутствие высокопоставленных особ.

* * *

Рассмотрев обобщенный тип буддийского монаха, представленный в биографическом ряду ГСЧ, обратимся далее к дифференцирующим признакам этого ряда, формирующим конкретные его варианты.

М о н а х - к н и ж н и к

Появление буддийской биографии обеспечивалось существенными процессами, происходившими в раннем китайском буддизме. На протяжении IV—V вв. буддизм обретает своих приверженцев среди китайского ученого сословия, активно внедряется в сферу традиционной китайской культуры. Американский исследователь А. Райт основное содержание этого процесса усматривает в следующем.

«По мере все более широкого признания буддизма образованные монахи принимаются искать в нем соответствия тем духовным и ученым занятиям, какие их предшественники находили в конфуцианстве. Многие собирали книги,

становились известными каллиграфами или писателями в традиционных жанрах. Другие становились антикварами или историками, знатоками того или другого текста. Точно так, как в прежние дни они могли быть знатоками одного из образцов конфуцианской классики»¹⁹.

Буддийская биография предстает одним из продуктов этого процесса и представляет собой буддийскую разновидность традиционного китайского жанра жизнеописаний²⁰. По обыкновению буддийский биограф — представитель ученой страты буддийского монашества²¹, а его литературные труды обращены к просвещенной среде монашества и паствы. Поэтому основным персонажем буддийской биографии становится монах-грамотей, искушенный в книжной премудрости.

ГСЧ призваны отобразить виды буддийской деятельности и исторические типы буддийского монаха во всем их реальном многообразии. Между тем в биографическом ряду ГСЧ отчетливо прослеживается преобладание (две трети от суммарного биографического объема) исторического типа ученого монаха, монаха-книжника.

Исторический тип монаха-книжника рожден отнюдь не кратким периодом буддийской истории и тем более не воображением автора ГСЧ. Нам представляется, что пресечение тысячелетней литературной традиции ГСЧ и общий упадок китайского буддизма в XV—XVII вв. по сути дела вызваны одной близлежащей исторической причиной: буддийская биография лишилась своего основного персонажа, монаха-книжника, а китайский буддизм — ученой монашеской страты, поддерживающей его жизнеспособность²². Ученый монах поддерживал диалог с просвещенным мирянином, противостоял тем китайским противникам буддизма, которые желали представить «учение Будды» экзотической, «варварской» религией, лишенной истинной мудрости, письменной традиции. Усилиями монаха-книжника обеспечивались приемлемый статус буддизма в системе китайских духовных ценностей, приоритет буддизма по отношению к «непристойным культам», народным верованиям, состоятельность буддизма как религиозно-идеологической доктрины²³.

Исторический тип книжника представлен в ГСЧ биографиями монахов, непосредственно причастных к буддийскому письменному наследию, его освоению и воспроизводству. В жизнеописании ученого монаха с неизменным постоянством и в великом множестве присутствуют своеобразные знаки буддийской книжности. С юных лет он проявляет склонность к книжной премудрости, выражающуюся в непрестанном и углубленном изучении буддийского канона, его разделов или отдельных сочинений. Мерой его религиозных заслуг по принятии монашеского сана становятся успехи на книжном

поприще, будь то перевод, истолкование, комментирование или устное воспроизведение канонической буддийской литературы, не исключая и сочинительства, чему способствует превосходное знание литературных стилей, законов литературного творчества, стихосложения и т. д.

По обыкновению монах-книжник сведущ как во «внутреннем», то есть в буддизме, так и во «внешних», или небуддийских учениях. В оппозиции «внутреннее — внешние» буддизм главенствует, но не подавляет прочие учения. По выражению буддийского биографа: «Прочие учения сходятся в том, что они подобны рекам, несущим свои воды в Великую падь, множеству звезд вокруг одной Полярной звезды»²⁴. Универсализм ученого чужеземца-миссионера предполагает всеобъемлющее владение собственной культурной традицией (как буддийской, так и иной) и начатки китайской образованности, а универсализм китайского книжника — превосходное знание как привнесенной буддийской, так и автохтонной традиции, в особенности конфуцианской и даосской.

Деятельность монаха-книжника предполагается буддийским биографом высшей формой буддийской деятельности. Не связанные с книжностью занятия (в том числе чудотворение, магия, практика предсказаний) представляются в этом контексте менее значимыми, побочными, а в отдельных случаях и неподобающими.

Исторический тип ученого монаха реализуется в конкретных видах или сферах деятельности, представленных соответствующими разделами: «Переводчики», «Толкователи», «Знатоки винай», «Декламаторы», «Наставники в сутрах», «Сказители»²⁵. В зависимости от принадлежности монаха-книжника к той или иной сфере деятельности (иначе говоря, его профессиональной принадлежности) биография приобретает конкретные типологические особенности, что удается проследить в наиболее крупных разделах памятника.

Так, биография *переводчика* запечатлевает основные параметры переводческой деятельности. Прежде всего чужеземцу-переводчику свойственно стремление распространять Учение в дальних краях и неведомых пределах, с чем он и приходит в Китай или опасным морским путем, или совершив сложнейшие переходы по горам и через пустыни. При этом он наделен необыкновенной памятью (не исключается устная передача текста оригинала по памяти), обладает склонностью к изучению чужих языков и нравов (то есть способностью абсорбировать чужеродную культуру), ему, наконец, не чуждо стремление к перемене мест («...неохотно задерживался на одном месте»).

Основное содержание деятельности *толкователей* сводится к прочтению проповедей и написанию комментариев.

на буддийские переводные сочинения. Наряду с переводчиком (и едва ли не в бóльшей степени) толкователь сталкивается с проблемой адаптации буддизма в Китае, что в исторической реальности I—V вв. предполагает передачу набора буддийских понятий средствами китайского лексикона, заимствованного у конфуцианства и даосизма²⁶. Превосходное знание нативной философской традиции ставилось не в заслугу толкователю, но вменялось ему в обязанность. Отсюда и упоминания Конфуция, Лао-цзы, Чжуан-цзы, появляющиеся в этом разделе с нарочитым постоянством и составляющие его основную особенность. Ученый универсализм, присущий монаху-книжнику, здесь достигает предельных степеней.

Монах-чудотворец

Тип чудотворца, представленный биографиями монахов из одноименного раздела, по многим параметрам противопоставлен типу книжника. Монах-чудотворец принадлежит «учению Будды» низового уровня, буддизму популярных форм. Чудотворец обращается не к разуму, но к чувству мирян, прибегает к средствам, способным поразить воображение профана, обратить в веру наиболее закоснелых и глухих к голосу разума невежд. «Когда чудотворцы обращают в веру, воздействуя на чувства,— пишет Хуэй-цзяо в предисловии к ГСЧ,— пред ними склоняются самые неистовые противники»²⁷.

Приметы книжности или простые упоминания буддийских сочинений в биографиях чудотворцев исключительно редки или вовсе отсутствуют. В подробнейшей биографии Фо Тудэна приводится единственное скромное замечание о заученных им в детстве сочинениях. Его чудесная способность вести беседы с учеными-конфуцианцами на языке их понятий не обеспечивается предшествующими учеными занятиями, а приходит к нему по наитию. Еще более редки указания на буддийскую книжность в других биографиях чудотворцев: в абсолютном большинстве биографий они отсутствуют вообще²⁸.

Основанием для отнесения монаха к числу чудотворцев служит дарованная ему свыше чудодейственная сила или необыкновенная способность. Впрочем, необыкновенные способности чудотворца все же не беспредельны и поддаются определенной регламентации. Подтверждением тому служит следующий эпизод из биографии Ши Тань-хо.

«У Ноу Таня была дочь. Она тяжело заболела, и Ноу Тань просил Ши Тань-хо спасти ее. Ши Тань-хо отвечал: „Жизнь и смерть определены свыше. Совершенный мудрец

не может поменять их местами. Как я могу продлить ей жизнь?! Все, что я могу, это определить, рано или поздно она закончится“. Ноу Тань продолжал настаивать, и тогда Ши Тань-хо закрыл заднюю дверь залы со словами: „Сейчас же открой дверь! Откроешь, и твоя дочь будет жить; не откроешь — умрет“. Повинуясь, Ноу Тань принялся открывать дверь, да так и не открыл. Его дочь умерла»²⁹.

Необыкновенная способность чудотворца проявляется в довольно ограниченном наборе ситуаций или позиций, среди которых преобладают вызывание дождя и избавление страны от мора. По преимуществу чудотворная сила употребляется во благо правителей (исключительно невежественных правителей северных некитайских династий) и на пользу простому люду³⁰. Чудотворец в некотором роде кумир толпы, а действие ряда сюжетов из его биографии перемещается в деревни и на городские улицы («...простой люд встречал и провожал Ши Тань-хо на улицах поклонами»).

Тип монаха-чудотворца предполагает особое биографическое построение, доминантой которого становятся явные или скрытые признаки незаурядности или исключительности. Чудотворец предстает незаурядным человеком («необычный человек»), обладающим способностями, недоступными простым смертным: «проходить за день пятьсот ли», «тайными заклинаниями вызывать небесного дракона», «видеть на своей ладони события, происходящие за тысячу ли», «сидя в деревянной чашке, переправляться через реку» и т. д. В ряде случаев незаурядность чудотворца приобретает гротескные черты, иногда граничащие с юродством, в чем убеждают следующие пассажи:

«Фань Цай ходил босиком в одной и той же рваной одежде зимой и летом».

«Тело Ши-цзуна было сплошь в язвах и зудело; оттого нрава он был переменчивого и неровного».

«У Шао-ши не было пристанища, и он бродил неприкаянный, подобно бешеной собаке. Был у него большой рот, уродливые глаза и брови. Детишкам нравилось бегать за Шао-ши и дразнить его»³¹.

В иных случаях чудотворец как бы таит в себе необычайность, скрывает свою чудодейственную силу («... он ничем не отличался от обычного человека»), а окружение не в состоянии оценить его по достоинству. Тем бóльшим откровением для окружающих становится осуществленный им впоследствии акт чудотворения.

Жизнь чудотворца отличается удивительной продолжительностью. В возрасте девяноста семи лет умер Ши Баочжи, более ста лет жил Шань Дао-кай, до ста семнадцати

лет прожил Фо Ту-дэн³². Смерть чудотворца становится еще одним актом чудотворения. Тело Хэ-лоцзе осталось не-вредимым после кремации; из могилы сами собой исчезли останки Чжу Фо-дяо и Шэ-гуна, а Фо Ту-дэна и Ши Хуэй-туна через некоторое время после захоронения видели в полном здравии в другом месте³³. Эти и ряд других сюжетов, несомненно даосского содержания³⁴, позволяют предположить, что буддийский монах-чудотворец выступал в качестве двойника или визави последователя религиозного даосизма. Лучшим тому подтверждением послужит предельная ситуация, заключенная в краткой биографии вероотступника Фань Цая.

«Фань Цай был уроженцем уезда Ланчжун, что в округе Байси. Вначале он был шрамана и занимался гаданием в округе Хэдун. Ходил он босиком, зимой и летом в одной и той же рваной одежде. Фань Цай предсказывал события, и много раз его предсказания сбывались. Потом он отступил с пути и погряз в невежестве, стал изучать учение Чжан Лина³⁵»³⁶.

Таким образом, остается заключить, что на уровне популярных или примитивных форм грань между буддизмом и иными религиозными системами становится довольно зыбкой и едва различимой.

М о н а х - о т ш е л ь н и к

Монаху из основного биографического ряда ГСЧ не свойственно пристрастие к затворнической, обособленной жизни. В общем случае эпизод отшельнической жизни становится как бы краткой паузой в его биографии, наполненной многообразным социальным содержанием. ГСЧ являют нам предельную степень «омирщения» монаха, стремящегося вовлечь в сферу влияния буддизма широкие социальные слои: городской и деревенский люд, просвещенных мирян, чиновничество, представителей власти на местах и военачальников, высшую знать и сановников, императора и его окружение. Активность монаха по отношению к внешней социальной среде достигает своего апогея в актах публичного содержания: в религиозных церемониях, буддийских ассамблеях, чтениях сутр, проповедях и т. д.

Активное неприятие внешнего мира свойственно монахам краткого раздела «Самосозерцатели». Система психотехнических упражнений, направленных на достижение медитативных состояний, является основным способом религиозного совершенствования самосозерцателя, единственным родом его религиозных занятий. В раннем китайском буддизме избрание монахом такого рода практики предполагало пол-

ный отказ от связей с внешним миром, безусловно обособленный и совершенно уединенный образ жизни³⁷. Отстраняясь от внешней социальной среды, монах-отшельник все же оказывает на нее определенное духовное влияние, формирует ее представления о буддийском подвижничестве, являет для нее образец высокого религиозного служения.

Отшельник проводит свои дни вдали от селений, в далекой глуши. Обычной средой его обитания становятся горы, а местом обитания — горная пещера, роща («...одинокоски-тался в горах»; «...обитал в горах пятьдесят три года»); его существование поддерживается водой из горного ручья и пищей из скудных запасов. Отшельничество предполагает аскетический образ жизни, аскезу в крайних проявлениях (способность обходиться без пищи или употреблять в пищу камешки, пребывать в состоянии транса по многу дней кряду и т. д.).

Отшельник сторонится людей (в том числе и монахов, также предающихся отшельничеству), но мирно уживается с тиграми и носорогами. Биография отшельника изобилует идиллическими эпизодами, рассказывающими о его мирном сосуществовании с окружающим животным миром. При этом отшельник строжайше выполняет запрет — не убивать живые существа, не исключая змей, насекомых и т. д.

Частью биографии отшельника становятся пространные описания видений, явившихся ему в момент полного сосредоточения или во время сна. В этих видениях присутствуют местные божества, духи и драконы, а также образы Будд Амитабхи и Майтрейи.

Смерть отшельника сопровождается чудесными явлениями: аура или сияние, испускаемое с последним вздохом, служит подтверждением обретенной им святости.

Судя по всему, тип отшельника, представленный в раннем китайском буддизме, восходит к наиболее архаичным пластам привнесенной в Китай извне буддийской традиции. Вместе с тем не исключено, что буддийский идеал отшельничества в Китае формировался под определенным влиянием предшествующей нативной традиции даосского отшельничества.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О вешем сне Мин-ди, отправленном им на запад посольстве и последующем прибытии ко двору Кашьяпа Матанги и Дхармаратны сообщается в ряде буддийских, а также официальных китайских источников: доводы А. Масперо, отрицавшего достоверность этого сообщения (см. H. Maspero. Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming.— Bulletin de l'Ecole fransaise d'Extreme Orient, 10, 1910), представляются нам не вполне убедительными.

² См. Фа-линь. Бянь чжэн лунь (Трактат об установлении истины).— Тайсё синсю Дайдзокё (Заново составленная Трипитака годов Тайсё). Токио. Т. 52. С. 503.

³ Сочинение Хуэй-цзяо открывает литературный ряд «Сы чао гао сэн чжуань» (Жизнеописания достойных монахов четырех династий), где значатся также: «Сюй гао сэн чжуань» (Продолженные жизнеописания достойных монахов) Дао-сюаня (596—667), «Сун гао сэн чжуань» (Сунские жизнеописания достойных монахов) Цзань-нина (919—1001) и «Да-Мин гао сэн чжуань» (Великоминские жизнеописания достойных монахов) Жу-сина (XVII в.).

⁴ Цзюань — китайская мера книжного объема; первоначально: свиток.

⁵ См. ГСЧ, цз. 14.— Тайсё синсю Дайдзокё (Заново составленная Трипитака годов Тайсё), Токио. Т. 50. С. 422в; далее указания на японское издание и порядковый номер тома опускаются.

⁶ См. биографии Кан Сэн-хуэя, Чжу Фа-ду, Ши Фа-у и Ши Фа-аня (ГСЧ, цз. 1, с. 325а; цз. 1, с. 329в; цз. 11, с. 399в; цз. 10, с. 393в).

⁷ См. биографии Чжу Фа-цзя, Ши Сэн-хуэя, Ши Фа-аня, Ши Фа-чэня (ГСЧ, цз. 4, с. 347в; цз. 8, с. 378б; цз. 8, с. 380а; цз. 11, с. 402а).

⁸ См. биографии Ши Тань-цзе, Ши Фа-туна и Ши Хуэй-ми (ГСЧ, цз. 5, с. 356б; цз. 8, с. 382а; цз. 11, с. 408в), а также Ши Сэн-шэня и Ши Тань-юна (ГСЧ, цз. 11, с. 399в; цз. 6, с. 362в).

⁹ См. биографии Чжу Дао-шэна, Ши Тань-ди, Ши Сэн-фу, Ши Сэн-чжао, Бо Фа-цзу и Бо Фа-цзо (ГСЧ, цз. 7, с. 366б; цз. 7, с. 370в; цз. 12, с. 404б; цз. 6, с. 365а; цз. 1, с. 327а; цз. 1, с. 327б).

¹⁰ См. биографии Чжу Сэн-ду, Чжу Фа-куана, Ши Сэн-юаня, Ши Сэн-фу (ГСЧ, цз. 4, с. 351а; цз. 5, с. 356в; цз. 8, с. 377в; цз. 12, с. 407в).

¹¹ См. ГСЧ, цз. 1, с. 325а; цз. 5, с. 356в; цз. 6, с. 364б; цз. 12, с. 407в.

¹² См. ГСЧ, цз. 7, с. 370в.

¹³ Китайский буддизм воспринял концепцию периодов возникновения («истинный Закон»), развития («подобный Закон») и упадка («последний Закон») в истории буддизма. Фаза развития наступает по прошествии пятисот лет после смерти Будды и в представлении китайских буддистов знаменуется проникновением «Учения Будды» в Китай.

¹⁴ См. ГСЧ, цз. 9, с. 38—38б; цз. 2, с. 331в—332а; цз. 3, с. 340б; цз. 2, с. 332б-в.

¹⁵ Полемику о статусе буддизма и верховной власти см. L. Hurvitz, „Reader into Caesar“ in early Chinese Buddhism: Huiyüan's treatise on the exception of the Buddhist clergy from the requirements of civil etiquette.— Sino-Indian Studies Liebenal Festschrift, vol. 5, pt. 3—4.

¹⁶ См. ГСЧ, цз. 1, с. 327; цз. 2, с. 336в.

¹⁷ Об этом см. A. F. Wright. Buddhism and Chinese culture: phases of interaction. — Journal of Asian studies. vol. 17. No. 1.

¹⁸ Об этом см. H. Schmidt-Glitzner. Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China, Wiesbaden, 1982.

¹⁹ См. A. F. Wright. Buddhism in Chinese history. Stanford, 1959, pp. 52—53.

²⁰ Об этом см. A. F. Wright. Biography and hagiography: Hui-chiao's „Lives of eminent monks“. — Silver Yubilee Volume of the Zinbun—Kagaku—Kenkyusyo Kyoto University, Kyoto, 1954., а также М. Е. Ермаков. «Гао сэн чжуань» в свете европейской литературной традиции. — Ученые записки Тартусского государственного университета. Труды по востоковедению. У. Тарту, 1979.

²¹ К этой страте, несомненно, принадлежал автор ГСЧ; биографию Хуэй-цзяо см. Сюй гао сэн чжуань.— Тайсё синсю Дайдзокё. Т. 50. С. 471б.

²² В последнем сочинении из литературного ряда ГСЧ — «Да-Мин гао сэн чжуань» Жу-сина эта неблагоприятная тенденция обнаруживает

себя с полной определенностью; сюда вошли биографии лишь немногим более ста монахов.

²³ Подробнее об этом см. М. Е. Ермаков. Буддийский деятель в представлении официального китайского историографа (по материалам «Цзунь шу» и «Гао сэн чжуань»). — Буддизм и государство на Дальнем Востоке, М., 1987. С. 109—129.

²⁴ См. ГСЧ, цз. 14, с. 418б.

²⁵ Монахи, описанные в трех последних кратких разделах, были заняты устным воспроизведением буддийских сочинений и могут быть отнесены к книжникам с меньшим основанием.

²⁶ Об этом см. R. H. Robinson. Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967.

²⁷ См. ГСЧ, цз. 14, с. 419в.

²⁸ В основном та же мера причастности к буддийской книжности и у монахов из разделов «Сотворившие благо» и «Презревшие себя». Содержанием этих разделов подтверждается общая для ГСЧ тенденция: с ослаблением роли книжности в деятельности монахов усиливается элемент чудесного в их биографиях.

²⁹ См. ГСЧ, цз. 10, с. 389в.

³⁰ Подробнее об этом см. Мураками Ёсими. Ко со дэн-но синкё-ни цуитэ (О чудотворцах в «Гао сэн чжуань»). — Тохо сюкё, № 17, 1961.

³¹ См. ГСЧ, цз. 10, с. 389б; цз. 10, с. 390а; цз. 10, с. 392в.

³² См. там же, цз. 10, с. 395а; цз. 9, с. 387б; цз. 9, с. 387а.

³³ См. там же, цз. 10, с. 388а; цз. 10, с. 389в; цз. 9, с. 387а; цз. 10, с. 394а.

³⁴ О такого рода сюжетах даосского содержания см. J. Robinet. Metamorphoses and deliverance from the corps in Taoism.—History of Religion, vol. 19, 1979.

³⁵ Чжан Лин (34—156) — основоположник школы Пяти доу риса, одного из направлений религиозного даосизма.

³⁶ См. ГСЧ, цз. 10, с. 389б.

³⁷ Любопытную аналогию см. J. Gothoni. Modes of life of Theravada monks. Helsinki, 1982, p. 36.

Е. А. Островская-младшая

БУДДИЙСКИЙ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ YATHĀBHŪTĀM

Настоящая работа посвящена анализу основного требования буддийской теории познания — видеть вещи таковыми, каковы они есть в реальности (*yathābhūtam*). Русская буддологическая школа в лице ее основателя ак. Ф. И. Щербатского внесла значительный вклад в исследование эпистемологии буддизма. Эта академическая традиция прекратила свое существование в 1942 г., когда Ф. И. Щербатского не стало. Данная статья — скромная дань пятидесятилетию со дня смерти Ф. И. Щербатского.